



CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

IMAGEN RELIGIOSA Y DISCURSO:

Transformación del campo religioso en la arquidiócesis de

México durante la Reforma liberal, 1848-1908

Tesis que para optar por el grado de

DOCTOR EN HISTORIA

Presenta

Gabriela Díaz Patiño

Director de tesis.

Dr. Guillermo Zermeño Padilla

México, D. F.

2010

APROBADA POR EL JURADO EXAMINADOR

1. _____

PRESIDENTE

2. _____

PRIMER VOCAL

3. _____

VOCAL SECRETARIO

ÍNDICE

Agradecimientos	5
Introducción	7
<i>Sobre mi aproximación al tema de las imágenes religiosas</i>	7
<i>Planteamiento del problema</i>	11
<i>Delimitación espacial y temporal</i>	18
<i>Objetivos e hipótesis de trabajo</i>	20
<i>Estado de la discusión</i>	23
<i>Sobre las fuentes y la metodología de investigación</i>	30
Capítulo I	
El retorno a la imagen icónica, 1848-1899	38
EL ESTADO DE LA IMAGEN ARTISTICA RELIGIOSA EN EL SIGLO XIX.....	39
CONSTRUCCIÓN DEL PROGRAMA DE RESTAURACIÓN RELIGIOSA.....	46
EL MENSAJE DISCURSIVO DE LAS IMÁGENES ICÓNICAS EN EL SIGLO XIX.....	57
<i>Primacía de María en el proyecto de re-evangelización</i>	60
<i>El Rosario: activa eficacia de re-evangelización</i>	72
<i>San José: Patrono de la Iglesia Universal</i>	77
<i>El Sagrado Corazón de Jesús: emblema del proyecto de “reconquista religiosa”</i>	80
LAS NORMAS DE LA IMAGEN DEVOCIONAL EN EL SIGLO XIX.....	88
Capítulo II	
La Reforma religiosa en México, 1856-1881	99
EL EFECTO DE LAS LEYES DE REFORMA SOBRE LAS IMÁGENES DE DEVOCIÓN CRISTIANA.....	99
<i>Organización y administración de la institución eclesiástica mexicana</i>	100
<i>Fundamento de la lucha contra la cultura católica en México</i>	103
IMÁGENES DEMOLIDAS, RAPTADAS, RECLAMADAS Y EXTRAVIADAS.....	108
<i>La disputa por la imagen de Nuestra Señora de la Merced</i>	108
<i>Decaimiento de la devoción a la imagen de Nuestra Señora del Carmen</i>	115
<i>Imágenes destruidas y desaparecidas</i>	119
OFENSIVA LIBERAL CONTRA LOS ESPACIOS SOCIALES Y CULTURALES DE LAS IMÁGENES DEVOCIONALES.....	123
<i>La reforma religiosa de Lerdo de Tejada</i>	136
<i>La ratificación de la reforma religiosa en México</i>	142
Capítulo III	
Crisis en las estructuras espirituales del catolicismo en México, 1850-1900	147
LA PRIMERA PAUTA IMPRESA EN CONTRA DEL CULTO A LAS IMÁGENES RELIGIOSAS EN MÉXICO.....	148
<i>Los “riesgos” de la tolerancia religiosa</i>	157
<i>Los primeros esfuerzos por introducir la doctrina protestante en México</i>	159
<i>El estado de la observancia religiosa</i>	162
DIFUSIÓN DE LA DOCTRINA PROTESTANTE EN LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO.....	164
<i>Primeros textos de la doctrina protestante</i>	164
<i>Manuel Aguas: “El reformador religioso en México”</i>	167

<i>Expansión de los ideas protestantes en la arquidiócesis de México</i>	183
Capítulo IV	
La propaganda iconoclasta protestante	188
EXPOSICIÓN DE LOS FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DE LA ICONOCLASTÍA	
PROTESTANTE	189
<i>Coincidencias discursivas del liberalismo y el protestantismo</i>	189
<i>La literatura de controversia</i>	192
<i>Los debates impresos</i>	206
CONTENIDOS DE LA PROPAGANDA ICONOCLASTA EN LA PRENSA	
PROTESTANTE	216
<i>“¿Es la Iglesia Romana idolatra?”</i>	218
<i>El Sagrado Corazón de Jesús: “forma regente del culto católico-romano”</i>	227
<i>El nuevo reinado de María</i>	230
<i>Sobre otros santos y milagros</i>	237
Capítulo V	
La restauración de las estructuras simbólicas del catolicismo en México, 1855-1895 ..	240
EXPRESIÓN SIMBÓLICA DE LA RESISTENCIA CATÓLICA AL PROYECTO DE UNA	
SOCIEDAD NUEVA	242
RECONSTRUCCIÓN DE LA CULTURA CATÓLICA MEXICANA	253
<i>La devoción del pueblo</i>	253
<i>La intransigencia renovada en la arquidiócesis de Mexico</i>	258
<i>Continuidad en el proyecto de reevangelización</i>	272
LA NORMATIVIDAD DE LA IMAGEN	273
<i>La imagen guadalupana y el Concilio Provincial Mexicano</i>	284
<i>Preferencia sobre las asociaciones piadosas</i>	288
Capítulo VI	
La respuesta católica a la propaganda iconoclasta	291
PARÁBOLAS DE LA IMAGEN SACRA EN LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO	292
<i>Propaganda iconólatra en la prensa católica</i>	292
<i>Defensa de los santos y su intercesión divina</i>	304
<i>La imagen sacra como propaganda católica</i>	325
LA IMAGEN SACRA EN LA RESTAURACIÓN CATÓLICA	335
<i>Los vitrales</i>	337
<i>Imágenes escultóricas y pictóricas</i>	342
<i>Procesiones y peregrinaciones</i>	346
Conclusiones	351
Archivos y Bibliotecas consultados	362
Bibliografía	362

Agradecimientos

Los años que dediqué a éste trabajo fueron intensos, pasé por lapsos inquietantes, por algunos momentos solitarios por supuesto, pero nunca dejó de ser divertido y excitante. La etapa escolarizada en El Colegio de México ha sido esencial en mi formación, el espacio de trabajo es de excelencia y cada uno de los profesores con los que cursé algún seminario me mostraron su pasión por la Historia.

A lo largo del proceso de ésta investigación he contado con la presencia de muchas personas que de manera directa o indirecta se involucraron en la realización de éste estudio. En primer lugar quiero mencionar al doctor Guillermo Zermeño Padilla a quien guardo una profunda gratitud; difícilmente podría expresar la manera en que la investigación y mi formación se enriquecieron con sus ideas, sugerencias y señalamientos. En los avances de investigación recibí la orientación acuciosa de los doctores Jorge Traslosheros, Andrés Lira, Jaime del Arenal, Alicia Azuela, Nelly Sigaut y Alfonso Alfaro, a cada uno mi gratitud por sus comentarios, su lectura y sugerencias.

También quiero agradecer al doctor Luis Aboites quien leyó minuciosamente el texto, haciéndome importantes precisiones. Igualmente fue de mucha utilidad el respaldo de mis compañeros de generación, sobre todo el diálogo que mantuve con ellos en los cursos y seminarios de investigación, así como en otros espacios menos formales. A todos y cada uno mi aprecio, cariño y respeto.

Asimismo, durante la revisión de archivos tuve la oportunidad de conocer a muchas personas que me hicieron aún más afable el trabajo. En especial quiero agradecer a Berenice Bravo Rubio y a Marco Antonio Pérez Iturbe, encargados del Archivo Histórico del Arzobispado de México; a Ténoch David Sesma Meneses y Consuelo Castillo encargados del Archivo de la Iglesia Metodista de México y a Emeterio Martínez Saldívar quién me auxilió con el fondo especial de la Biblioteca

“Luis González y González” en El Colegio de Michoacán. También recibí el apoyo desde Jalisco del doctor José Refugio de la Torre Curiel. Al personal de la Biblioteca “Daniel Cosío Villegas” en El Colegio de México también tengo mucho que agradecer. No quiero dejar de mencionar la ayuda de Rosy López, Rosy Quiroz y de Pilar Morales Rubio-Covarrubias quien desde la coordinación, hicieron que los trámites fueran más sencillos, gracias por su amabilidad y sus sonrisas.

Es importante también agradecer la ayuda financiera que recibí para concluir la investigación. Para cursar el doctorado recibí durante tres intensos años, una beca del CONACyT, y para la redacción final de la tesis el apoyo financiero de El Colegio de México y una beca del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana (INEHRM); para una estancia de investigación en El Colegio de Michoacán conté con la beca de Movilidad Nacional Santander-Universia. Sin el apoyo de estas instituciones la investigación no habría podido ser finalizada.

Por último quiero agradecer y dedicar este trabajo a mis padres y a mis hermanos. A Israel, a Mónica y a Juan Carlos porque los quiero. A Martín Díaz por sus muestras de cariño y comprensión, y porque de muchas formas es él quien finalmente orientó mi pasión por la Historia en general y por la Historia eclesiástica en particular. A Guadalupe Patiño, quien murió a la mitad de este trabajo y al final de una etapa muy importante en mi vida, a ella, por su legado de amor, por su ejemplo de vida y mostrarme como sonreír.

Introducción

Sobre mi aproximación al tema de las imágenes religiosas

Hace algunos años, al elaborar mi tesis de licenciatura en Historia, indagaba todo aquello que me permitiera caracterizar el proceso histórico del *catolicismo social* en la arquidiócesis de Morelia, entre los años que van de 1897 a 1913. El propósito era dar cuenta de las particularidades que en el ámbito regional presentó dicho movimiento. Las primeras pesquisas documentales me fueron llevando al encuentro con encíclicas, cartas pastorales, circulares, discursos escolares, folletería que surgía de las innumerables asociaciones católicas, memorias de las reuniones celebradas por seglares y eclesiásticos, artículos de periódicos o revistas, sermones, devocionarios, boletines eclesiásticos, y una variada y numerosa documentación generada a partir de ese movimiento conocido como catolicismo social.

En aquel momento me remití a contar la historia de lo que pasó en la arquidiócesis de Morelia con relación al establecimiento del proyecto eclesiástico romano en esa demarcación. Presenté a los actores que estuvieron a favor y en contra del proyecto católico social, traté de establecer el diálogo entre la organización de los católicos para la realización de dicho proyecto y el debate que se generó con el gobierno liberal de Michoacán. Sin embargo, cuando se decidió dar conclusión al trabajo, observé entre otras cosas, que tal fecundidad de fuentes contenía diversas problemáticas. Quedó claro que otros análisis con diversas perspectivas permitirían sistematizar y afinar muchos aspectos tanto de la evolución de la Iglesia católica mexicana durante la segunda mitad del siglo XIX, como de la intervención de los católicos mexicanos en la llamada cuestión social, y, lo que más me entusiasmaba, el alcance de estas fuentes en el análisis de los procesos de recepción de la cultura católica.

Una vez terminada la tesis de licenciatura y sensiblemente atraída por el estudio de las devociones y las ideas religiosas, mi atención se centró en un tema que, hasta ese momento, no se había considerado del todo, al menos para el siglo XIX y XX, me refiero al desarrollo de las formas devocionales.

La lectura de las fuentes me hizo percibir un panorama devocional distinto al de la época colonial. Durante la gestión arzobispal de Atenógenes Silva y Álvarez Tostado (1900-1911), en la arquidiócesis de Morelia, clérigos y seglares describían en sermones, disertaciones, apologías, artículos periodísticos o de revistas una importante oleada a favor de la devoción del Sagrado Corazón de Jesús, de la Inmaculada Concepción de María, y en menor grado, de San José. Cabe señalar que en aquel momento no había pensado en ellas como una unidad teológica o como parte de un modelo devocional proyectado desde la cúpula papal. La revisión de las fuentes documentales y, debo confesarlo, la atracción que despertó desde un inicio la idea de estudiar una devoción que hasta ese momento me parecía ignorada por los historiadores dedicados al siglo XIX, sobre todo desde la perspectiva del uso de los símbolos religiosos como elementos que sintetizan un proyecto eclesial, me convencieron de que el análisis histórico de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús era muy atractivo en cuanto a su análisis histórico.

En aquel momento llamó mi atención, primero, la frecuencia con la que se presentaba esta devoción en los documentos producidos por las instalaciones catedralicias de Morelia y, en segundo lugar, la asociación que se hacía de ella en el discurso antiseccularizador manejado por la clerecía. La continuidad y fortalecimiento de la devoción del Sagrado Corazón de Jesús me hicieron pensar en la relevancia histórica y en el impacto social de ésta en la arquidiócesis de Morelia en aquellos años. En aquel

momento me asaltó la pregunta de qué circunstancias habían favorecido la difusión de esta devoción.

Cuando ingresé al programa de maestría en Historia en El Colegio de Michoacán, planteé inicialmente como proyecto de investigación el estudio del desarrollo de la devoción del Sagrado Corazón de Jesús en la arquidiócesis de Morelia a fines del siglo XIX y principios del XX. Pero conforme avanzaba en la investigación entendí que al interior de la institución eclesiástica mexicana surgieron diversas posturas frente al proyecto de restauración diseñado desde la Santa Sede, lo que me hizo cuestionarme sobre por qué se recurría a una devoción más que a otra como referente para identificar proyectos, que yo consideraba distintos en aquel momento. Tenía sentido preguntarse, ¿por qué si la devoción de la Virgen de Guadalupe había representado por siglos el estandarte del pensamiento del episcopado mexicano con relación a los enfrentamientos con el Estado, de pronto surgía la devoción del Sagrado Corazón de Jesús con una intención semejante? Si bien dicha devoción no era considerada en el paisaje devocional mexicano, destacaba principalmente por su carácter institucional a diferencia de la imagen guadalupana, cuya tradición centenaria la hacía mucho más fuerte entre la feligresía. La presencia de proyectos pastorales distintos en el arzobispado de Michoacán se hacía evidente.

De esta forma, en la tesis de maestría pude reconstruir los nexos entre la construcción social de la representación religiosa del Sagrado Corazón de Jesús y la reestructuración de la organización eclesiástica en la arquidiócesis de Morelia entre los años que van de 1875 a 1923.

Sin embargo, en ese trabajo quedaron muchos cuestionamientos en el aire. Uno de los que más me interesaban era el de la recepción de la devoción del Sagrado Corazón de Jesús en el ámbito de los fieles. Aunque en la tesis de maestría me había

preguntado por el alcance emotivo de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús entre la población, los límites de la investigación y el sesgo de las fuentes utilizadas, no hicieron posible dar una respuesta, pero la cuestión quedó esbozada.

Por esa razón, en mi proyecto de investigación doctoral propuse inicialmente hacer la historia de la recepción y apropiación de la devoción del Sagrado Corazón de Jesús en México a fines del siglo XIX y principios del XX. Sin embargo, como siempre ocurre, la investigación se fue desplazando en cuanto al objeto de estudio, si bien dentro del mismo campo temático de lo religioso.

Aunque desde un inicio tuve claro que lo que me interesaba era observar la incorporación y los efectos de las imágenes devocionales en la religiosidad de los fieles, visto a través de la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, no había caído en cuenta que mi objeto de estudio eran las imágenes devocionales mismas y que mi trabajo tenía que ser una historia del fenómeno religioso y de lo espiritual, entendido como las prácticas religiosas del catolicismo, sea a través de oraciones u otros ritos. Con base en las fuentes consultadas, en las persistentes observaciones que me hizo mi director de tesis y tras revisar a no pocos autores, pude entender que para reconstruir las prácticas devocionales generadas a partir de la imagen del Sagrado Corazón de Jesús era necesario concentrarse en la imagen misma. Por lo tanto había que revalorar el significado de la imagen religiosa integrándola a los contextos a los que pertenece, incluido el contexto devocional. Comprendí que en el proceso de recepción religiosa, las imágenes son cargadas de sentidos –no necesariamente similares- por quienes las crean y por quienes las observan. En ese sentido entendí que es fundamental considerar los contextos devocionales o religiosos, pues son los que constituyen el camino más viable para reconstruir tanto las razones que pudieran guiar a los creadores como la mirada de aquellos para quienes son construidas las imágenes religiosas. Y en ese sentido también

comprendí que la producción de las imágenes devocionales está conectada con la evolución de las ideas religiosas.

Como se me indicó en el primer seminario de investigación, en las primeras etapas de redacción tenía la tendencia a enfocar mi análisis hacia la observación del sentido político de las imágenes, olvidando el sentido religioso. Distinguir que las imágenes religiosas, por obvio que parezca, forman parte lo mismo de un proyecto político que de un proyecto religioso y espiritual, me permitió entender que es a través de la aproximación al estudio de esos dos últimos aspectos como podría reconstruir, por una parte, la relación entre las imágenes y quien las propone y, al mismo tiempo, adentrarme a la mirada de los fieles quienes son finalmente los que dan su razón de ser a las imágenes devocionales. Sin embargo este tema he tenido que posponerlo, pues conforme fui avanzando en la investigación comprendí que hace falta explicar otros procesos antes de acercarnos a la comprensión de las emociones frente a la imagen sacra.

Y justamente, adentrarme de lleno a los contextos de las imágenes religiosas me llevó a modificar, hasta cierto grado, algunos de los objetivos de la investigación, como explicaré a continuación.

Planteamiento del problema

Mi trabajo de investigación estudia las ideas que se generaron en torno de las imágenes religiosas en el proceso de Reforma liberal que propuso una transformación de la cultura católica mexicana en la segunda mitad del siglo XIX. El tema se inserta, por una parte, dentro de la discusión sobre la incredulidad y la disminución de la fe en el Dios cristiano nacida de las transformaciones políticas, económicas y, sobre todo, culturales y filosóficas del siglo XIX y por otra, dentro de las controversias que se suscitaron entre los Estados liberales y la Iglesia católica por determinar el lugar que debía ocupar la

religión, particularmente el catolicismo y sus manifestaciones, en las nuevas sociedades que debían ser, según el modelo liberal, secularizadas y laicas.

Desde finales del siglo XVIII el catolicismo enfrentó un periodo difícil. Fue cuestionado en sus dogmas, estructuras y sistema de valores. Las discusiones por los “derechos” y “privilegios” que, tras el cambio de régimen a fines del siglo XVIII, se produjeron entre la Iglesia católica y los nacientes Estados nacionales y liberales, terminaron por desembocar en una lucha cultural de los Estados –o lo que en Alemania se denomina *Kulturkampf*- por romper la influencia de la Iglesia católica romana y el poder religioso, social y político del catolicismo. La institución eclesiástica por un lado y el Estado por otro, fundamentaron la defensa de sus “derechos” y “privilegios” a partir de los nuevos parámetros del pensamiento decimonónico en donde se confrontaron, por un lado, la concepción racionalista del universo y, por otro, las ideas providencialistas y sobre la Revelación, del cristianismo. Una óptica de la visión liberal mostraba todo lo relacionado con el campo religioso como algo contrario a la razón y veía en la Iglesia católica una institución promotora del fanatismo y superstición de las sociedades, y por tanto, dañina para el progreso de las naciones, dando pie al impulso del anticlericalismo y anticatolicismo.

Por su parte, la jerarquía eclesiástica, desde el Vaticano, argumentaba que tras la implantación del liberalismo la Iglesia ya no era considerada una *societas perfecta* y se pretendía que la religión quedara reducida al ámbito privado. Por tanto, se hacía necesaria una “restauración de la cristiandad” lo que implicaba la inclusión de la religión como componente irrenunciable de la nación. Si bien es cierto que la primera reacción de la Santa Sede a esas críticas fue condenar discursivamente todas aquellas ideas que cuestionara doctrinal y estructuralmente a la Iglesia católica, pronto comprendería que la lucha tendría que hacerse en el terreno de la espiritualidad.

En ese sentido, mi estudio aborda la relación entre las imágenes devocionales y el proyecto de restauración católica que respondía a las políticas de los Estados liberales, que pretendían no sólo mantener las manifestaciones religiosas en espacios privados, sino incluso, en algunos casos, su abolición.

Por otra parte, mi tema también se inserta en el proyecto de expansión de las Iglesias protestantes en el mundo. Particularmente en México, el proyecto de Reforma Religiosa que planteó el gobierno de Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada, abrió la posibilidad de un crecimiento importante de las iglesias cristianas reformadas en el país y la consecuente conversión de muchos mexicanos a las diversas denominaciones protestantes que se establecieron en México. Y el tema de las imágenes religiosas fue central en la lucha doctrinal entre católicos y protestantes, unos por restar adeptos al catolicismo y otros por mantenerlos dentro del mismo.

La inserción de un nuevo modelo devocional –representado por las imágenes del Sagrado Corazón de Jesús, de la Inmaculada Concepción de María y de San José–, propuesto por la Iglesia católica en el mencionado proyecto de cristianización de la sociedad moderna y obrera naciente, particularmente en América Latina, tuvo efectos de aceptación pero también de rechazo. En muchos lugares, ese modelo devocional fue adaptado y asumido como referente de una identidad nacional o regional o incluso local, resultando en una herramienta cultural de profundas implicaciones políticas y sociales. Particularmente la imagen del Sagrado Corazón de Jesús adquirió características de símbolo nacional en algunos países americanos (Ecuador y Colombia son los más característicos) en su doble papel, cívico y religioso. El Sagrado Corazón de Jesús se convirtió desde fines del siglo XIX y principios del XX en un ícono eficaz para la instrumentalización de los intereses de diversos grupos sociales. Dicha imagen devocional rebasó su dimensión propiamente religiosa.

Pero la imagen de la Virgen María no se quedó atrás. De hecho su presencia fue requerida antes que la misma imagen de Jesucristo. Los cuestionamientos a la autoridad papal, que se concretizaron en acciones como el cerco de Roma por parte de las tropas napoleónicas y el secuestro de Pío VII; las revueltas obreras a mediados del siglo XIX que evidenciaban, según la perspectiva clerical, un importante debilitamiento de la fe cristiana, y, finalmente, la pérdida de los Estados pontificios en 1870, hicieron comprender a la Iglesia católica que la batalla por conservar su influencia en las decisiones políticas de las naciones estaba perdida. Entonces recurrió a la Virgen María en su advocación de la Inmaculada Concepción como principal símbolo de la reforma eclesial. La crisis que la iglesia protagonizó a lo largo del siglo XIX fue una coyuntura que favoreció una nueva época de apariciones marianas, como la Virgen de Lourdes en 1858 o la Virgen de la Esperanza en Pontmain, Francia en 1871. Asimismo se dio inicio a una serie de actos que coronaban a las imágenes marianas tanto en Europa, pero principalmente en América Latina. La Virgen María se presentó así como reina de los cielos y de la tierra y defensora de la religión.

En México, tanto las políticas del Estado en pro de la regularización de las manifestaciones religiosas externas y la fuerte propaganda iconoclasta protestante, pretendieron influir en la recepción de dicho modelo devocional en el imaginario social. Ante la reducción de la influencia pública por parte de la Iglesia católica y la propuesta de nuevas corrientes ideológicas como el liberalismo, el socialismo o el nacionalismo se precipitó un desencanto por el catolicismo, latente en las sociedades, abriendo con ello la posibilidad de abrazar otras propuestas religiosas que rechazaban los usos de las imágenes religiosas.

Pero, en respuesta a esas transformaciones políticas y culturales, la Iglesia católica diseñó un programa que tenía como único objetivo hacer que las imágenes que

componían ese modelo devocional, llegaran a formar parte de las costumbres, ideas, valores, creencias y actitudes de las poblaciones en donde lograran incorporarse.

De esta forma, mi estudio se divide en tres dimensiones de investigación que de manera interrelacionada distinguirá: los elementos que llevaron a una inicial crisis y posterior revaloración de la imagen religiosa, que conllevó a su vez a la construcción institucional romana de una nueva política de la imagen devocional; la propuesta de transformación de la cultura católica en México por parte del Estado liberal mexicano a través de una política que pretendía erradicar ciertas costumbres religiosas e introducir nuevos parámetros espirituales por medio la difusión de las ideas protestantes entre la sociedad mexicana y, finalmente, la respuesta de los católicos mexicanos.

Esta temática obedece a un doble interés. Primero, entender la naturaleza y dirección de la reorganización de la Iglesia y religiosidad católica en México frente a las transformaciones políticas, sociales y culturales que se suscitaron a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Y segundo, entender la trascendencia de las políticas del Estado en materia religiosa y la permisión de éste a grupos protestantes en el país. Mi propuesta es observar este proceso histórico a través de la ventana que nos presentan las imágenes devocionales. Dentro del proceso de reorganización eclesiástica y religiosa, las imágenes devocionales se presentan como instrumentos de mediación simbólica. Instrumentos que comunican un mensaje a determinado interlocutor: la Iglesia institucional, a través de las imágenes devocionales, se dirige a los gobiernos liberales, a la feligresía y a la propia comunidad religiosa. El mensaje es recibido, interpretado, apropiado y, en algunas ocasiones, resignificado. Pero también fue un tema cuestionado por el Estado y por los grupos protestantes; éstos no veían en el uso de las imágenes devocionales por parte de la Iglesia católica más que una forma muy sutil de manipular la conciencia de las sociedades.

Planteado el tema de estudio de esta forma se cubren diferentes aspectos: las corrientes e intereses que se crearon entre los católicos, fuesen religiosos o seculares, provocando una serie de respuestas distintas al problema de reorganización eclesiástica y religiosa, que se vieron marcadas por el énfasis en imágenes devocionales distintas;¹ los discursos y prácticas generados institucionalmente en torno a la construcción de las imágenes como emblemas de proyectos político-religiosos, lo cual implica examinar los programas y las políticas de la imagen religiosa;² la construcción de los espacios de socialización de las imágenes devocionales, que nos lleva a la comprensión de sus usos y funciones dentro de la cultura católica mexicana en el proceso de construcción y de recepción;³ el debate que se generó entre el gobierno liberal mexicano y la Iglesia católica en torno a las manifestaciones públicas religiosas en general y al uso de las imágenes devocionales en particular;⁴ la propuesta iconoclasta del protestantismo en México y, finalmente, aunque no será tratado en esta investigación, el alcance emotivo e interpretativo de las imágenes devocionales entre la población, lo que conlleva la observación de las prácticas y discursos creados entre la feligresía.⁵

Un estudio en estos terrenos parece seguir la perspectiva señalada por Jean-Claude Schmitt de presentar un estudio sobre la imagen y sus funciones tanto en su

¹ En ese sentido, Serge Gruzinski ha planteado para el caso del México colonial, que “la guerra de las imágenes abarca además del tema de las luchas por el poder, temas sociales y culturales” y que “la imagen puede ser el vehículo de todos los poderes y de todas las vivencias”. Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner (1492-2019)*, 1994, pp. 11-13.

² En un artículo Marc Fumaroli analiza justamente la contribución de los jesuitas a la teoría de las imágenes religiosas como respuesta a la iconoclastia protestante del siglo XVII. Marc Fumaroli, “Los jesuitas y la apologética de las imágenes sagradas”, en *Artes de México*, 2004, pp. 17-37.

³ Aunque de forma indirecta Patricia Londoño aborda el tema de las imágenes religiosas dentro de las escuelas y asociaciones católicas en Medellín y Antioquia en la segunda mitad del siglo XIX. Patricia Londoño Vega, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia. 1850-1930*, 2004.

⁴ Un ejemplo claro es el trabajo de Valentina Torres S., quien estudia las implicaciones políticas en la construcción del monumento a Cristo Rey en Silao, Guanajuato en la primera mitad del siglo XX. Valentina Torres Septién, “De cerro a montaña santa: la construcción del monumento a Cristo Rey (1919-1960)”, en *Historia y Grafía*, UIA, núm. 22, 2004, pp. 113-154. Gabriela Aguirre también analiza las movilizaciones católicas, cubiertas con el velo de celebraciones religiosas, realizadas en la segunda década del siglo XX como respuesta a las políticas anticlericales de los gobiernos posrevolucionarios. María Gabriela Aguirre Cristiani, “Acciones y reajustes del clero católico en México. 1920-1924: una respuesta a la Constitución de 1917”, 1998, pp. 27-50.

⁵ Quien más ha trabajado este aspecto desde una perspectiva histórica en México es William Taylor pero para la época colonial, como citaremos más adelante.

especificidad como en su relación dinámica con la sociedad que la produce y la consume⁶ o, dicho en los términos que otros autores sugieren, sobre los significados de las imágenes en relación con una serie de contextos (culturales, políticos, materiales, etc.).⁷ Con ello reconozco, con Balandier, que todo poder, pero principalmente el político, hace uso de símbolos para “multiplicar y reforzar una dominación efectiva”.⁸ Sin embargo, distingo al mismo tiempo, con Baczko, que los símbolos –más que de símbolos Baczko habla de imaginarios sociales- “no funcionan aisladamente sino relacionados, con diferencias y variables”, provocando por tanto la transferencia, apropiación y cambio de significados.⁹

Desde esa perspectiva, esta investigación intenta entender el enfrentamiento ideológico entre católicos, protestantes y liberales a propósito de un elemento, en apariencia mínimo, como puede pensarse que es la imagen religiosa. Me propuse ver el discurso en torno a la imagen sacra que esos tres actores sociales construyeron. Por una parte, las disposiciones que el Estado liberal a lo largo de medio siglo dictó para frenar o disminuir la fuerte presencia de la cultura católica en el país. Por otra parte, la movilización que iniciaron decididamente los grupos protestantes que se instalaron en la arquidiócesis de México. Y, finalmente, la respuesta católica. La utilización de las imágenes devocionales del Sagrado Corazón de Jesús, de la Inmaculada Concepción de María y de San José, que en el siglo XIX fueron retomadas y revaloradas por la Iglesia católica para restaurar unívocamente la fe y prácticas del catolicismo en el mundo. Para

⁶ Jean-Claude Schmitt, “El historiador y las imágenes”, 1999, pp. 17-47.

⁷ Peter Burke, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, 2001, p. 239. Félix Báez-Jorge sugiere el análisis de las expresiones simbólicas, que se evidencian como algo más que un gesto simbólico, como fenómenos integrados a diversos planos de la realidad social. Félix Báez-Jorge, *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, 1999, p. 27.

⁸ George Balandier, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, 1994, p. 19. En su libro, Balandier sugiere que los grupos que sustentan los poderes de gobierno e influencia sobre las sociedades hacen uso de símbolos y modelos de acción para mantener y legitimar la posesión de ese poder.

⁹ Bronislaw Baczko, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, 1984, p. 33.

todo ello fue necesario reconocer los discursos creados por la institución eclesiástica, por los protestantes y por el Estado liberal para persuadir, imponer o sugerir una interpretación de los significados de las imágenes sagradas.

Delimitación espacial y temporal

La delimitación espacial se estructuró a partir de la dimensión internacional, nacional y regional que caracteriza la relación jerárquica de la institución eclesiástica. Tras las revoluciones políticas de fines del siglo XVIII la Iglesia católica vio afectados sus poderes temporales y espirituales que la llevaron a crear un programa de restauración de su influencia social y religiosa para el mundo católico de ese momento. El episcopado mexicano atendió a la propuesta romana pero las respuestas al proyecto papal fueron distintas en cada diócesis. Por tanto, he seleccionado la arquidiócesis de México como universo de análisis. El episcopado mexicano se dividió entre la clerecía que deseaba llevar el proyecto diseñado por la Santa Sede al pie de la letra y el clero que propugnaba por la creación de un proyecto nacional de restauración eclesiástica y religiosa. La arquidiócesis de México vivió ambas etapas. Primero con Lázaro de la Garza y Ballesteros (1850-1862) y Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (1863-1891), ambos, pero principalmente el segundo, apoyaron el proyecto romano siguiendo las prescripciones papales a ultranza. Mientras que su sucesor, Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera (1891-1908), optó por la construcción de un proyecto nacional de recuperación que estuviera ligado a la idea de conservar las tradiciones institucionales creadas en México. En el terreno de las imágenes devocionales las posturas de los respectivos arzobispos, principalmente los de Labastida y Alarcón, se vieron reflejadas por el énfasis puesto en la aplicación de las disposiciones papales para introducir los mensajes devocionales.

En cuanto a la delimitación temporal, está pensada en razón de los contextos históricos que nos permitan entender la postura de los gobiernos liberales con relación a las imágenes devocionales, la organización interna de la institución eclesiástica y el avance de la propaganda iconoclasta por parte del protestantismo en México. Por tanto, el tiempo de estudio considerado va de 1848 a 1908. La justificación inicial de un periodo en apariencia demasiado largo, es que los cambios en la historia devocional son lentos, menos dramáticos que una historia política, por ejemplo, y con cambios discretos en donde esas mismas pausas, nos pueden llevar a revelar más sobre los procesos de cambio y de resistencia. Además, entre 1848 y 1908 se va dando una evolución en el diseño del programa de la imagen devocional desde Roma y por tanto una respuesta a ese proyecto por parte del clero nacional mexicano.

Esa lógica me lleva a hacer periodizaciones en cada capítulo. En el primero, el periodo de investigación va de 1848 a 1899. Dado que el primer capítulo parte del contexto político internacional que va a legislar los nuevos usos y funciones de las imágenes religiosas, enfocaremos nuestra fecha inicial en el año de 1848, año en el que tomó posesión de la silla pontificia Pío IX, el iniciador institucional del programa de una nueva política de la imagen religiosa, concluyendo en el año de 1899, momento en el que se legisla esa nueva política devocional en las *Actas y decretos del I Concilio Plenario Latinoamericano*.

Una segunda etapa de investigación corresponde a la presentación del proyecto de reforma religiosa por parte del Estado liberal mexicano encabezado inicialmente por Benito Juárez y seguido por Sebastián Lerdo de Tejada. Este capítulo parte del año de 1856 con la primera disposición legislativa en contra de la presencia de la cultura católica en el país. A partir de ese año dio inicio la demolición de edificios religiosos, la extracción de obras artísticas que se encontraban dentro de los templos, así como la

delimitación oficial de las manifestaciones religiosas al interior de los templos y la prohibición de cuerpos oficiales en las funciones públicas de las iglesias. El capítulo concluye en 1881, con la reafirmación de Porfirio Díaz de continuar al pie de la letra con las Leyes de Reforma.

Posteriormente identifiqué dos periodos establecidos el primero, por las primeras manifestaciones de propaganda iconoclasta en la arquidiócesis de México, ocurridas en el año de 1850 y que continuaron con esa fuerza hasta el año de 1900 cuando la prensa protestante se vio un poco disminuida en razón de la recuperación de la Iglesia católica en el país. Y el segundo, corresponde al despliegue desarrollado por la jerarquía católica mexicana para introducir las imágenes devocionales propuestas por el papado. Esta periodización está guiada por las gestiones arzobispales de Pelagio Antonio de Labastida (1863-1891) y por la de Próspero María Alarcón (1891-1908).

Con la muerte de Alarcón sube a la silla arzobispal José Mora y del Río (1908-1928), uno de los primeros clérigos formados en Roma en el Colegio Pío Latinoamericano, y por consiguiente fuertemente imbuido del proyecto romano de restauración de León XIII. A partir de ese periodo arzobispal y ante los sucesos políticos por los que atravesaba México la historia de la imagen devocional adquiere tintes distintos, que si bien forman parte de un mismo proceso de construcción histórica, se separan coyunturalmente por las implicaciones esos nuevos acontecimientos.

Objetivos e hipótesis de trabajo

Si mi investigación es un estudio de los usos y funciones de las imágenes devocionales y de las prácticas discursivas que se generaron en torno de ellas, sugiero la siguiente pregunta como clave para el desarrollo de la investigación: ¿Qué función cumplieron las imágenes devocionales en el proyecto de restauración de la Iglesia católica en la

segunda mitad del siglo XIX y los primeros años del XX y qué efectos tuvieron en el contexto de las discusiones con el Estado liberal mexicano?

En ese sentido, propongo cuatro hipótesis generales. La primera sostiene que el proyecto de Reforma del Estado liberal mexicano planteaba una transformación religiosa en el país consistente en desestabilizar la cultura católica que durante siglos había dominado a la población, para insertar elementos que permitieran construir una nueva cultura sostenida por las ideas de libertad, igualdad y progreso. El análisis de las disposiciones legales en torno al tema de la religiosidad y las manifestaciones externas de culto nos indica claramente la proyección de un programa de esa naturaleza. El proyecto de Reforma Religiosa vivió distintas etapas que son palpables en la propia transformación del paisaje urbano de la ciudad de México. No sólo se demolieron grandes construcciones eclesióásticas sino que también se comenzaron a construir nuevas calles y monumentos sobre sus escombros.

La segunda hipótesis plantea que en el México de la segunda mitad del siglo XIX se revivió con fuerza la antigua pugna que en el siglo XVI enfrentó al catolicismo con el protestantismo. La disputa tenía un claro objetivo: reorientar a las sociedades por el camino de la vida religiosa y ganar, con ello, una nueva presencia política y social en la dinámica de las naciones modernas. En México, los grupos protestantes iniciaron una propaganda iconoclasta de gran envergadura. Se logró desestabilizar la conciencia de muchos mexicanos que al adscribirse a las filas del protestantismo se sumaron al programa de conversión de la población con importantes resultados. Al igual que en el siglo XVI, en el XIX la Iglesia católica era acusada de grandes corrupciones y de un verdadero desinterés por parte de la clerecía de enseñar y practicar la doctrina de Jesucristo. Muchas de las críticas se concentraron en el abuso que el clero hacía de los cultos, ritos y ceremonias, los cuales según la opinión de pensadores, políticos e incluso

religiosos, eran utilizados para manipular la conciencia de los creyentes. Pero lo que sin duda desencadenó una nueva lucha contra el catolicismo por parte de los nuevos Estados nacionales fue la declaración dogmática de la infalibilidad pontificia que hiciera Pío IX en 1870, pues con ello se recordaba las pretensiones papales de dominio sobre toda la cristiandad que a principios del siglo XVI emprendiera la Iglesia católica.

La tercera hipótesis sustenta la idea de que a partir de la segunda mitad del siglo XIX y los primeros años del XX, las imágenes devocionales son revaloradas por la institución eclesiástica como una vía de defensa contra los cambios políticos, sociales, culturales y económicos planteados por la Reforma liberal y por el avance del protestantismo. Por tanto el siglo XIX se caracteriza por la defensa de la exterioridad de los actos religiosos y por un cambio en el significado de las imágenes religiosas. En ese sentido el propósito de las imágenes devocionales en el siglo XIX fue crear fuertes vínculos de identificación con el catolicismo. Reafirmar pues la unificación de todos los católicos en torno de las imágenes-símbolos. Las tres devociones que integraban el modelo devocional propuesto por el Vaticano forman parte de una unidad teológica que pretendía introducir en las sociedades el orden y el sentido de la cristiandad a la que aspiraba restaurar la Iglesia católica. En las tres imágenes devocionales estaban depositados los valores que legitimaban los “derechos de Dios y de la Iglesia sobre el gobierno de los hombres”: la conservación de las creencias y costumbres cristianas, la dirección moral de los comportamientos y conductas humanas, la armonía familiar en los hogares y el bienestar de todas las clases sociales. El Sagrado Corazón de Jesús, entronizado sobre un globo terráqueo, afirmaba “la soberanía social de Jesucristo”; el mensaje de la pureza de María desde el primer instante de su concepción, representado en la imagen devocional de la Inmaculada Concepción de María, recordaba el papel central de la madre de Dios en el plan de salvación de la humanidad con el sacrificio del

hijo de Dios, así como la función de la mujer en el programa eclesiástico de cristianización de las sociedades; y la imagen de San José, como esposo de María, como padre putativo de Jesús, como hombre humilde y trabajador, y como principal custodio del mensaje de salvación del Hijo de Dios, y cuyos comportamientos que estuvieron siempre regidos por las enseñanzas evangélicas, comunicaban el deber de todos los católicos por preservar el orden cristiano.

La cuarta hipótesis plantea la capacidad regenerativa de la Iglesia católica a través de lo que Pierre Bourdieu llama “economía simbólica”. A través de los actos simbólicos en torno de las imágenes devocionales en la segunda mitad del siglo XIX la Iglesia católica pudo reconstruirse y mantenerse. Además de la incapacidad de los gobiernos mexicanos de ese periodo para concretar un Estado verdaderamente laico.

Estado de la discusión

El interés de los historiadores por el estudio de la recepción y apropiación de las distintas manifestaciones culturales es relativamente reciente. Nace como consecuencia de los cambios que la historiografía mundial ha vivido en los últimos treinta y cinco años y que han dado paso a un acercamiento cada vez mayor por los temas “culturales”. De esta forma, desde la historia francesa de las mentalidades, la psichistoria anglosajona, la historia conceptual alemana, las nuevas propuestas de la historia norteamericana, la microhistoria italiana, o la historia crítica de la cultura de las clases subalternas, se ha puesto la mirada en el sujeto social y las formas de apropiación de los mensajes simbólicos recibidos desde las cúpulas institucionales.

Sobre esa tónica se han movido los estudios de las creencias y actitudes religiosas de los últimos años. Desde la óptica de diferentes disciplinas, como la historia, la historia del arte, la sociología y la antropología, los estudios de los fenómenos religiosos han hecho hincapié en las construcciones simbólicas como

referentes para explicar la configuración de sistemas culturales más complejos. Y en ese sentido, las imágenes, los signos, los iconos y símbolos religiosos han sido retomados para su análisis individual. Se ha comprendido la importancia y la complejidad de su lectura dando inicio a un interés cada vez mayor por parte de los historiadores y de estudiosos de otras disciplinas por adentrarse a sus complejidades.

Pocos son los trabajos históricos que se han aproximado al análisis de los usos y funciones de las imágenes religiosas. El trabajo de David Freedberg, *El poder de las imágenes*, propone buscar las respuestas que pueden proporcionar las imágenes, a través del estudio de los textos que las acompañan. Para Freedberg una de las características de las imágenes devocionales es la instrumentalización de un aparato de difusión de los mensajes doctrinales por medio de la creación de una literatura católica que explicita los sentidos otorgados a las imágenes.¹⁰ De la misma forma el exhaustivo trabajo del antropólogo alemán Hans Belting propone el análisis de las imágenes como un proceso de comunicación, es decir, la imagen vista como texto en sí es concebida como una acción comunicativa que pretende una reacción de los observadores. Para Belting la imagen no sólo habla de su constitución física sino también del medio o soporte que la transfiere y la difunde. De esa forma, existe una inseparable relación entre la imagen y los medios de comunicación la cual amerita también ser analizada. Preguntarse cómo y por qué se transmite tal o cual imagen.¹¹

Marc Fumaroli aborda el tema de las imágenes religiosas del siglo XVII. En su obra nos muestra una forma distinta de abordar el tema, que hace acopio de un vasto conocimiento teológico que nos introduce a los sentidos ideológicos, doctrinales y políticos que se otorgaron a las imágenes religiosas en una lucha iconoclasta al interior

¹⁰ Peter Burke, *op. cit.*, p. 229. Y David Freedberg, *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, Cátedra, 1992.

¹¹ Hans Belting, *Image et cult : Une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, 1998.

de la institución eclesiástica.¹² Por su parte, Jaime Humberto Borja, con su trabajo sobre *La construcción del sujeto barroco*, analiza el discurso que produjo el barroco neogranadino del siglo XVII con respecto a un problema muy concreto: la construcción de la imagen del cuerpo “individual” con la cual se pretendía construir idealmente el cuerpo social.¹³

La escuela historiográfica francesa es la que más ha aportado al tema de la imagen. Pierre Ragon, en su estudio de los santos e imágenes del México colonial, se aproxima al tema del catolicismo que se creó en México.¹⁴ Por su parte, la obra de Olivier Christin aborda el tema de la lucha que en el siglo XVI enfrentó a los cristianos reformados y a los católicos desde el tema de la imagen religiosa. Sin duda la gran aportación de Christin radica en el análisis de las imágenes religiosas vistas como objetos que cumplen una función cultural en la sociedad en la que son construidas, función que se descubre no sólo a partir del análisis de las imágenes mismas sino también por medio de los contextos históricos que las rodean y de los discursos que se generan en torno de ellas.¹⁵ Y quien aborda el tema de la imagen religiosa en el siglo XIX es Alain Besançon. De forma erudita nos desentraña la historia de las doctrinas e ideas que influyeron, de forma positiva o negativa, en la representación figurativa de lo divino. Su ensayo aborda los discursos que se generaron en cuanto a la permisón o prohibición de las imágenes religiosas desde la época presocrática al siglo XX.¹⁶

Para el caso de México, Serge Gruzinski ha recordado el peso estratégico y cultural de las imágenes religiosas en la construcción del México colonial y barroco. Sin embargo, Gruzinski le dio peso exclusivo a la imagen al grado de concluir que el

¹² Marc Fumaroli, *L'ecole du silence. Les sentiment des images au XVIIe siècle*, 1994.

¹³ Jaime Humberto Borja Gómez, *op. cit.*

¹⁴ Pierre Ragon, *Les saints et les images du mexique (XVIe-XVIIIe siècle)*, 2003.

¹⁵ Olivier Christin, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme Huguenot et la reconstruction catholique*, 1991; *Les yeux pour le crois. Les Dix Commandements en images (XVe-XVIIe siècle)*, 2003.

¹⁶ Alain Besançon, *La imagen prohibida. Una historia intelectual de la iconoclasia*, 2003.

catolicismo es una religión de la imagen, olvidando que el catolicismo comprende palabras, principios, ceremonias e instituciones que son tan fundamentales en la conformación de la religión como las imágenes. Pese a esto, el trabajo de Gruzinski nos muestra las múltiples posibilidades de análisis que nos proporcionan las imágenes.¹⁷ Por su parte, William B. Taylor se ha aproximado al estudio de las imágenes religiosas en México con el propósito de explicitar el catolicismo sincrético que se desarrolló en la región centro occidente del país. Taylor analiza una estampa de Nuestra Señora del Patrocinio, mandada hacer a mediados del siglo XVIII, y la confronta con el relato textual en torno de la historia de la devoción que realizó el fraile Francisco de la Rosa, con el propósito de entender los usos y funciones que se le otorgaron a esa imagen devocional.¹⁸ Y estableciendo, en otro artículo, un registro de imágenes escultóricas de cristos en varias comunidades campesinas de la región centro occidente de México, pudo determinar que la devoción a imágenes crísticas era tan fuerte como las imágenes marianas.¹⁹

Por lo que se refiere al período que nos ocupa, esto es, la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX, se ha intentado dar un giro a las explicaciones “clásicas” de la relación Iglesia-Estado, abordando el tema desde las representaciones colectivas. El tema de las implicaciones políticas de ciertas devociones, como la Inmaculada Concepción de María y el Sagrado Corazón de Jesús, en el proyecto de restauración católica diseñado por la Santa Sede, se esboza brevemente en algunos

¹⁷ Serge Gruzinsky, *op. cit.*

¹⁸ William, B. Taylor, “Nuestra Señora del Patrocinio y fray Francisco de la Rosa: una intersección de religión, política y arte en el México del siglo XVIII”, 1998, pp. 281-312.

¹⁹ William B. Taylor, “Two shrines of the Cristo Renovado: religion and peasant politics in late colonial Mexico”, 2005, pp. 945-974. Un trabajo similar es el de Jaime del Arenal, quién hace una historia de la devoción a Nuestra Señora del Sagrado Corazón de Jesús en México a través del registro de imágenes escultóricas y pictóricas en varios templos del país y del análisis de los devocionarios. Jaime del Arenal Fenchio, “Una devoción mariana francesa en México: Nuestra Señora del Sagrado Corazón”, 1998, pp. 159-174.

manuales de historia de la Iglesia.²⁰ Sobre la utilización de los símbolos religiosos como mecanismos para enfrentar el proceso de nacionalización de los bienes eclesiásticos en México se han realizado varios trabajos y, la conexión que existió entre las manifestaciones religiosas y la política durante las luchas ideológicas más intensas entre liberales y conservadores.²¹ En cuanto a la devoción del Sagrado Corazón de Jesús en el siglo XIX no había sido motivo de investigaciones hasta hace muy poco. En una de sus obras Jean Meyer trata brevemente la presencia de la representación del Sagrado Corazón de Jesús en la construcción de un Estado-católico en el Ecuador durante el gobierno de Gabriel García Moreno.²² Otros trabajos sobre América Latina son los de Cecilia Enriquez y Germán Ferro Medina quienes abordan la construcción de la imagen del Sagrado Corazón de Jesús como ícono nacional de Colombia. Aunque el trabajo de Cecilia Enriquez no logra ir más allá de la mera descripción de la historia de la devoción, nos proporciona datos valiosos para entender la postura del episcopado colombiano con respecto al proyecto romano de recuperación de la influencia

²⁰ L. J. Rogier, *Nueva Historia de la Iglesia*, Tomo IV, 1984; Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, Tomo VII, 1986; William J. Callahan, *Church, Politics, and Society in Spain, 1750-1874*, 1986 y Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, 1991. Los tres primeros observan que la piedad del siglo XIX se orientaba cada vez más hacia Cristo y María, bajo los rasgos de la Inmaculada Concepción y el Sagrado Corazón de Jesús. Marina Warner por su parte hace un recuento histórico de la devoción a la Virgen María y al referirse al siglo XIX hace notar la forma en la que el papado hizo uso de la imagen mariana al proclamar el dogma de la Inmaculada Concepción con el propósito de refrendar la autoridad del pontífice sobre las divisiones al interior de la institución.

²¹ Jesús Tapia Santamaría, "Identidad social y religión en el Bajío Zamorano. El culto a la Purísima un mito de fundación. 1850-1900", 1986. En este artículo se destaca la devoción mariana en la segunda mitad del siglo XIX como una forma de construcción de la identidad cultural de la población zamorana, tanto de la clase dominante como de la población más humilde al identificar en la imagen un medio para recuperar la salud frente a la epidemia de cólera morbus que había diezmando a la población. Para la clerecía zamorana la Purísima Concepción fue una forma de identificación de lo propio frente a la imagen guadalupana. Tapia Santamaría analiza las relaciones entre las prácticas religiosas en torno a la Purísima Concepción y la presencia de la tropa liberal en Zamora, el desencadenamiento de la epidemia y el control del clero diocesano sobre la homogeneización y uniformidad del culto. La devoción a María también se destaca en los trabajos de Manuel Ceballos Ramírez, "Siglo XIX y guadalupanismo: de la política a la coronación y de la devoción a la política" en Manuel Ramos Medina (coord.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, 1998, pp. 317-332, y Jorge Adame Goddard, "Significado de la coronación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en 1895", 1997. Ambos trabajos describen la forma en la que la facción más intransigente del catolicismo mexicano de finales del siglo XIX promovió sus planes de organización interna apoyándose sobre todo en el culto a la virgen de Guadalupe por ver en ella un símbolo de identificación con las particularidades e intereses nacionales.

²² Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, 1999, pp. 127-139.

eclesiástica en el mundo. Mientras que el breve ensayo de Ferro Medina enriquece el análisis de las imágenes religiosas, vistas como objetos comunicativos de sentidos.²³

Para el caso en México existen pocos trabajos que discuten los usos políticos de la imagen cardíaca desde perspectivas diversas.²⁴

Sin embargo, la historiografía se ha centrado en el tema de la construcción de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, principalmente desde un enfoque político. Se han hecho varias aportaciones sobre los contenidos de la doctrina social, sobre las implicaciones políticas y sociales del movimiento católico, fundamentalmente el enfrentamiento entre la alternativa católica y los gobiernos liberales, y sobre los planes de organización.²⁵ Como vemos los estudios se concentran en el impacto socio-político del movimiento, es decir, el enfrentamiento entre el Estado secularizado y anticlerical y

²³ Cecilia Enriquez, “El Sagrado Corazón ¿una cuestión política o de religiosidad popular?”, 1993, pp. 35-47; de la misma autora, *Imperio y ocaso del Sagrado Corazón en Colombia*, 1996. Y de German Medina Ferro, “El Divino Niño, icono de una nación”, 2001, pp. 9-44.

²⁴ Leonor Correa Etchegaray, “El rescate de una devoción jesuítica. El Sagrado Corazón Jesús en la primera mitad del siglo XIX”, 1998, pp. 369-380; Valentina Torres Septién, *op. cit.* 2004; Gabriela Díaz Patiño, “La soberanía social de Jesucristo: El Sagrado Corazón de Jesús en el discurso de reconquista espiritual en el arzobispado de Morelia. 1875-1923”, 2001, y finalmente el trabajo de Miguel Rodríguez que expuso en la UNAM bajo el título de el “Sagrado Corazón de Jesús: imágenes, mensajes y transferencias culturales”, 2005.

²⁵ Para el caso de Europa y América Latina encontramos los trabajos siguientes: Owen Chadwick, *The secularization of the European mind in the 19th century*, 1990. Jean Baptiste Duroselle y Jean-Marie Mayeur, *Historia del catolicismo*, 1991; Manuel Ceballos Ramírez, *Política, trabajo y religión*, 1991; Daniel Rops, *Un combat pour Dieu*, 1963; Feliciano Montero García, *El primer catolicismo social y la “Rerum Novarum” en España. (1889-1902)*, 1983; José Andrés-Gallego y Antón M. Pazos, “Cien años (y algo más) de catolicismo social en España, 1891-1991”, 1993, 1-92; José Manuel Cuenca Toribio, *Sindicatos y partidos católicos españoles: ¿Fracaso o frustración? 1870-1977*. 2000; Iván Darío Toro Jaramillo, *Pensamiento político católico en “la crisis de medio siglo” de Colombia: 1850-1900*, 2000; José David Cortés, *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja*, 1998; Patricia Londoño, *op. cit.* Para el caso específico de México el catolicismo social ha sido objeto de importantes estudios, entre los más destacados se encuentran: Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos. 1867-1914*, 1981; Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social un tercero en discordia: Rerum Novarum, la ‘cuestión social’ y la movilización de los católicos mexicanos. (1891-1911)*, 1991; José Miguel Romero de Solís, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1895-1990)*, 1994; Jean Meyer, *Catolicismo social en México hasta 1913*, 1992. Finalmente cabe destacar que en los últimos años en México se han estado realizando trabajos que abordan el tema del catolicismo social desde una perspectiva regional, entre otros: Laura O’Dogherty, *De urnas y sotanas. El partido católico nacional en Jalisco*, 1999; Francisco Barbosa Guzmán, “La Iglesia y el gobierno civil”, en Mario Alfonso Aldana Rendón, *Jalisco desde la Revolución*, tomo VI, 1988; Hernán Menéndez Rodríguez, *Iglesia y Poder. Proyectos sociales, alianzas políticas y económicas en Yucatán (1857-1917)*, 1995; Yolanda Padilla Rangel, *El catolicismo social y el movimiento cristero en Aguascalientes*, 1992; Dora Elvia Enríquez Licón ésta realizando en El Colegio de Michoacán una investigación sobre el tema para el caso de Sonora abarcando los años que van de 1883 a 1919. Estos trabajos junto con varios otros representan un esfuerzo importante por tratar de explicar la complejidad del movimiento católico-social en México.

los grupos tanto religiosos como seculares que realizaron diversas acciones para recuperar la influencia política y social de la institución eclesiástica en el país.²⁶

Aunque poco, se ha abordado la forma en la que los fieles vivieron su relación con los movimientos de conflicto religioso, es decir, sobre cuáles fueron las circunstancias que los motivaron a participar o no dentro del proyecto eclesiástico.²⁷ En ese sentido existe la propuesta de antropólogos y sociólogos de observar los fenómenos religiosos a partir de los espacios de sociabilidad que se generan, es decir, de los lugares y las prácticas en donde se presentan las representaciones religiosas. Estos espacios de sociabilidad pueden ser institucionales o populares. Particularmente resulta importante el trabajo de Patricia Londoño, quien logra reconstruir la sociabilidad religiosa decimonónica en las provincias colombianas de Medellín y Antioquia.²⁸

De esta forma vemos cómo la historia de las imágenes religiosas poco a poco ha empezado a llamar la atención de los estudiosos. Por una parte los historiadores del arte son cada vez más conscientes de la importancia de la contextualización para entender no solamente el marco en el que fueron producidas las imágenes que estudian sino también los canales de difusión y, algo cada vez más valorado, su apropiación por parte de los receptores. Paralelamente, los historiadores están experimentando un verdadero reencuentro con la imagen.

²⁶ De entre los estudios pioneros y clásicos del tema se encuentran las obras de David Charles Bailey, *Viva Cristo Rey! The cristero rebellion and the Church-State conflict in Mexico*, 1974; Moisés González Navarro, *Cristeros y agraristas en Jalisco*. Jean Meyer, *La cristiada. El conflicto entre la iglesia y el estado*, 1996; Alicia Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929 : sus antecedentes y consecuencias*, 1987. M. Alicia Puente Lutteroth, "Un movimiento cristero: afirmación y fisura de identidades. Un acercamiento panorámico al conflicto socio-religioso en México en 1929-1939", 1993.

²⁷ Marjorie Becker y Jennie Purnell señalan al respecto, que la historiografía que ha abordado el llamado periodo postrevolucionario ha contribuido a crear una imagen de pasividad y manipulación absoluta de los sectores campesinos y obreros, por una parte, y del grupo secolar en lo referente a la historia eclesiástica, por otra, así como que se les ha dejado fuera, como actores activos, del proceso histórico de formación del Estado mexicano. Marjorie Becker, *Setting the Virgin on fire. Lázaro Cárdenas, Michoacán peasants, and the redemption of the Mexican Revolution*, 1995, p. 4. Jennie Purnell, *Popular movements and state formation in revolutionary Mexico. The agraristas and cristeros of Michoacán*, 1999, pp. 1-4.

²⁸ Patricia Londoño, *op. cit.*

Las recientes propuestas de aproximación a las formas visuales planteadas por Roger Chartier, Carlo Ginzburg, Jean-Claude Schmitt, Peter Burke, David Freedberg, Francis Haskell o Marc Fumaroli y Olivier Christin entre otros, están abriendo el camino a una nueva forma de trabajo que considera las imágenes como textos que hay que leer correctamente. Textos que contienen una gran riqueza de contenido expresado en un lenguaje extremadamente complejo que el historiador no siempre puede descifrar en solitario. De la misma forma que la división disciplinar supuso el abandono de las imágenes por parte de los historiadores, su recuperación está llamada a restituir un encuentro interdisciplinar. Para adentrarse en la comprensión de los códigos visuales, hay que dialogar con otras disciplinas. Y en ese sentido está planteada nuestra investigación. Nuestro estudio es un esfuerzo por aproximarse a la historia eclesiástica y espiritual de México desde una perspectiva que no se límite al campo de lo político.

Sobre las fuentes y la metodología de investigación

En su artículo “El historiador y las imágenes”, Jean-Claude Schmitt²⁹ nos dice que la historia de las imágenes, refiriéndose particularmente a las imágenes del cristianismo medievales, debe ser una historia de la “*imago* como cultura”. En que el análisis de la imagen o imágenes debe concentrarse en la integración de los tres dominios de la *imago*, esto es, la representación material en si misma, sea pictórica o escultórica, la de las imágenes mentales o imaginarios, como él las denomina, que se recrean a partir de la relación dinámica que se establece entre las imágenes materiales y la sociedad que las produce y las consume, y, finalmente, el de la antropología y teología cristianas, esto es, el de los significados y funciones otorgados a la imagen.³⁰ Para Schmitt, las imágenes no son un espejo de una realidad exterior a ellas, para él las imágenes sólo designan la

²⁹ Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, pp. 17-47.

³⁰ *Ibid*, p. 38.

representación de una realidad. Por lo tanto, el problema del historiador radica en integrar y comprender la totalidad de la imagen en su forma y estructura, y en su funcionamiento y sus funciones.

En la integración de esta totalidad de la imagen devocional es necesario tener presente dos aspectos. En primer lugar, que las imágenes religiosas propias del catolicismo se sitúan con claridad entre dos espacios de socialización: primero el de la jerarquía eclesiástica que las crea y consagra como objetos de fe, como medio de adoctrinamiento o como símbolos que legitiman el poder eclesiástico, y segundo, el de los fieles, quienes les otorgan otros significados, como los de fortalecedores de la identidad regional o local, como símbolos que les ofrecen elementos morales para encarar lo cotidiano o guías en la vida comunitaria o, incluso, fundamentados en un conocimiento doctrinario elemental, crean sus propias imágenes devocionales.

Por otra parte, a las imágenes devocionales se les ha proporcionado un abanico amplio de expresiones. No son sólo las representaciones materiales expresadas por medio de pinturas o esculturas. Alrededor de las imágenes devocionales se han desarrollado otros dispositivos evocadores de los sentidos y significados otorgados a esas imágenes: sermones, devocionarios, cánticos, ceremonias religiosas, entre otros. Dispositivos que son parte integral de las imágenes materiales al fundirse mentalmente con éstas, y cuya lectura permite revelar “los contornos móviles de la imagen”, es decir, la manera en que se desarrollan las transferencias y traslapes de sentidos que circulan en el espacio de la producción y del consumo de las imágenes.

Tomando en cuenta estos aspectos, las imágenes religiosas proporcionan una doble vertiente de análisis, el de la producción de sentidos y el de su recepción, apropiación y rechazo.³¹ Si bien las imágenes religiosas son utilizadas por la Iglesia

³¹ Para Germán Ferro la producción de señales, signos y símbolos es una práctica comunicativa cuyo proceso implica a un emisor y a un receptor. Germán Ferro Medina, *op. cit.*, pp. 9-44. Desde esa

católica institucional para solidificar el poder ostentado, también es real que una vez expuestas no funcionan aisladamente, son recibidas y entendidas bajo nuevas experiencias. La integración en el análisis de las imágenes religiosas de ambos espacios, el de quien las produce o propone y el de quien las consume y reinterpreta, nos permite observar el fenómeno religioso o “proceso comunicativo” de las imágenes devocionales en su totalidad.³²

En ese último sentido es que tanto la lectura de Christin como la de Besançon me abrieron los ojos hacia un actor esencial en el tema de las imágenes religiosas y que no había considerado: el discurso iconoclasta protestante. Ambos autores se centran en el análisis de las doctrinas que niegan el uso de las imágenes religiosas y que justifican la postura doctrinal separatista de los cristianos reformados.

Al momento de buscar e identificar las fuentes que nos permitieran entender y explicar en su totalidad el fenómeno de las imágenes devocionales en el siglo XIX mexicano, nos enfrentamos a una extensión inmensa de fuentes. Por una parte, las que se formaron en el espacio de quien crea y consagra oficialmente las imágenes devocionales, las cuales proporcionan una mayor accesibilidad de fuentes en oposición al de quien las recibe y venera. Sin embargo, aunque escurridizas, las fuentes de los fieles también existen: estampitas religiosas, novenas, septenarios o triduos populares, fotografías, corridos. Pero incluso, siguiendo la propuesta de R. Darnton de formular nuevas preguntas a las fuentes institucionales,³³ éstas podrían hablarnos de la percepción de quienes vieron, sintieron y vivieron una relación con las imágenes devocionales. Pero además nos encontramos con las fuentes generadas por quienes rechazaban el uso de las imágenes: leyes, periódicos, folletería, hojas sueltas, procesos

perspectiva el reto del historiador radica en lograr la explicación del proceso comunicativo en su totalidad.

³² Schmit, *op. cit.*, p. 39.

³³ Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, 1987, pp. 11-14.

judiciales. De esta forma tenemos que las fuentes para una historia de las imágenes devocionales en el siglo XIX mexicano son múltiples y diversas.

A lo largo de la investigación pude recabar diversos tipos de fuentes documentales. Siguiendo el criterio anteriormente señalado, de identificar los espacios de socialización de las imágenes devocionales he podido registrar los repositorios donde se encuentran los materiales en el espacio institucional, estos son: iglesias, museos, archivos eclesiásticos, bibliotecas y hemerotecas. En estos repositorios me he encontrado con pinturas, esculturas, con manuscritos y textos impresos que han sido importantes para entender la dimensión de la inserción de ciertas imágenes devocionales: folletería, memorias de las reuniones, circulares de los obispos, reglamentos de asociaciones, sermones, conferencias, artículos de periódicos o revistas y boletines eclesiásticos.

A diferencia del arte sacro de los siglos postridentinos, en donde hay una preeminencia de la pintura sobre la escultura, en el siglo XIX la concepción laica de la vida que comenzaba a invadirlo todo provocó una disminución importante en el terreno de la producción pictórica.³⁴ Desapareció todo el dramatismo expresivo del barroco, desvaneciéndose el “imperio de los sentidos” al que alude Borja, y aparecieron el realismo y el naturalismo, en el que lo que importa es alcanzar la realidad que está más allá de los sentidos y que es irrepresentable. Por lo tanto el lenguaje figurativo no tiene mucha validez entre los artistas. Citando palabras de Hegel, Besançon refiere que “el arte cristiano se desvaneció al mismo tiempo que la fe, y no sólo la fe personal del artista, sino la de la época, la del siglo, la del pueblo”.³⁵ Sin embargo, los fieles seguían adorando imágenes devocionales, las esculturas dentro y fuera de los templos seguían

³⁴ Juan Plazaola, *Historia del arte cristiano*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999, pp. 251-273.

³⁵ Besançon, *Op. Cit.*, p. 269.

produciendo “emociones correspondientes a la revelación de un mundo trascendente”.³⁶
Ya no importaba tanto la imagen como el sentido.

Y es eso lo que podemos observar en el registro de imágenes devocionales del Sagrado Corazón de Jesús, de la Inmaculada Concepción de María y de San José dentro de algunas de las iglesias en las que pudimos realizar un levantamiento fotográfico. La información sobre esas y otras imágenes dentro de los templos de las parroquias pertenecientes a la arquidiócesis de México, principalmente del Valle de México, se complementó con los registros de imágenes religiosas de la Dirección General de Sitios y Monumentos del Patrimonio Cultural. El registro más o menos puntual de las imágenes devocionales en la arquidiócesis nos permitió trazar la extensión geográfica de las devociones anteriormente citadas dentro de la jurisdicción eclesiástica señalada. Para ello pudimos revisar también la correspondencia de los curas párrocos solicitando información en torno a los lugares que debían ocupar las imágenes religiosas.

Entre los archivos eclesiásticos revisados se encuentran: el Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM) y el Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano (ACCM). En ambos repositorios se encuentran documentos que permitieron observar las normas establecidas por las autoridades eclesiásticas para el cumplimiento de los deberes religiosos. Para el tema que nos ocupa, las imágenes devocionales, encontramos fuentes diversas, desde las Actas Capitulares que nos asoman a las negociaciones, discusiones y acuerdos entre el cabildo eclesiástico y el arzobispo con relación a la forma de llevar a efecto determinadas devociones; o bien, la correspondencia entre curas párrocos preguntando sobre el ordenamiento de las imágenes religiosas en los templos o informando sobre la desaparición, robo o incidentes de algunas imágenes devocionales. En el AHAM se encuentra gran parte de la documentación que generaron

³⁶ Juan Plazaola, *El arte sacro...op. cit.*, pp. 422-426.

las gestiones arzobispales de Pelagio Antonio de Labástida y Dávalos (1863-1891) y de Próspero María Alarcón (1891-1908). A partir de la revisión detallada de las fuentes hemos podido observar el grado de devoción que se le dio a cada imagen religiosa y por consiguiente las preferencias devocionales y de proyectos religiosos de cada gestión arzobispal.

La documentación sobre la normatividad que siguieron las imágenes devocionales desde los distintos niveles de la autoridad eclesiástica, se complementó con las fuentes encontradas en el Fondo Especial de la Biblioteca de la Universidad Pontificia de México, el Fondo Reservado y la Colección Lafragua de la Biblioteca Nacional y la Colección Especial de la Biblioteca Daniel Cosío Villegas en El Colegio de México. Mucha de la documentación emitida por la Santa Sede, como son las encíclicas y mandatos pontificios o las actas del Concilio Vaticano I y del Plenario Latinoamericano, se encuentran en dichos recintos. De la misma forma catecismos, novenarios, cartas pastorales o edictos y mandatos expedidos durante las gestiones arzobispales de Labástida y Dávalos y de Próspero María Alarcón, así como las actas y decretos de los concilios provinciales que se llevaron a cabo a fines del siglo XIX se encuentran en los fondos especiales de estas bibliotecas.

El cuidado que tuvo la Iglesia católica para registrar los momentos más importantes en la vida de los individuos, como lo era la forma de efectuar el culto y devoción a Cristo, a las vírgenes y a los santos, nos permite observar que la documentación oficial muchas veces era criticada, cuestionada o simplemente desobedecida; los curas párrocos y los mismos feligreses están en constante comunicación con los miembros del episcopado. Si quieren realizar una fiesta, una procesión, si quieren coronar una virgen, tienen que consultar al arzobispo. De esta forma tenemos que la documentación generada por la Iglesia permite percibir, más que

las políticas eclesiásticas o la vida de los sacerdotes, la dinámica de la sociedad y sus valores.

Las crónicas de alguna celebración religiosa, como la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción de María celebrada en México en abril de 1855, en distintos lugares del arzobispado de México o de la república mexicana; planteamientos litúrgicos o teóricos; la transcripción de algunos sermones. O bien, los reglamentos de las asociaciones devotas que se establecieron a lo largo del siglo XIX y primeros años del XX con el objetivo principal de fomentar ciertas prácticas devocionales entorno a algunas imágenes religiosas. Estos documentos permiten observar las circunstancias en las que se presentaron algunas devociones, los cambios y adhesiones que sufrieron las expresiones religiosas alrededor de dichas imágenes y la participación de distintos actores. Tanto la prensa católica como la folletería generada por las asociaciones católicas, sostenidas la gran mayoría por seculares, imprimieron en sus páginas diversas ideas que explicaban el sentido y prácticas de las devociones fomentadas por la Santa Sede a lo largo del siglo XIX. La Hemeroteca Nacional y la Biblioteca Nacional resguardan gran parte de esas fuentes documentales.

El Archivo del Centro de Estudios de Historia de México (CONDUMEX) resguarda documentación que permite complementar la información proporcionada por los archivos eclesiásticos y la prensa y las asociaciones católicas.

La revisión de las Leyes de Reforma, la Ley Orgánica y otras disposiciones del Estado en materia de religión nos permitieron observar el proyecto de Reforma Religiosa del Estado.

En cuanto a las fuentes protestantes pudimos consultar el Archivo Histórico de la Iglesia Metodista de México, en donde se encuentran en su totalidad varios de los periódicos editados durante esos años por la Iglesia metodista. Asimismo, en la

Biblioteca y en la Hemeroteca Nacional consultamos otros periódicos y diversos impresos protestantes. Pero las mismas fuentes eclesiásticas nos proporcionaron importantes datos sobre el progreso del protestantismo en la arquidiócesis y sobre diversos escritos de propaganda iconoclastas que habían sido prohibidos por la jerarquía católica en aquel momento. Con todo, la información que domina es la generada por las instituciones religiosas y por el Estado.

Capítulo I

El retorno a la imagen icónica, 1848-1899

Para entender integralmente los usos y funciones de la imagen religiosa en el México de la segunda mitad del siglo XIX, es conveniente presentar las influencias externas que enmarcaron su desenvolvimiento en México. Por eso, es importante hacer un retrato de la forma en la que los cambios políticos, ideológicos, económicos y culturales que se suscitaron en occidente a lo largo del siglo XIX incidieron en el estado de la imagen sacra de esa época.

Asimismo, ese panorama global nos permitirá entender cuál es la novedad de los discursos iconoclastas e iconólatras que se enfrentaron en la segunda mitad del siglo XIX en comparación con otros movimientos iconoclastas de otras épocas. Y es que, como han explicado varios estudiosos de las imágenes materiales, una vez que el ser humano las ha producido, las imágenes establecen una relación dinámica con las sociedades. Tenemos entonces a lo largo de la historia de la humanidad distintos momentos de enfrentamiento entre quienes defienden los usos y funciones de ciertas imágenes y quienes los rechazan, enfrentamientos que están íntimamente relacionados con las circunstancias políticas, ideológicas y espirituales de las sociedades.

Con la presentación de ese panorama de los antecedentes pretendemos demostrar en este capítulo que la jerarquía católica romana de la segunda mitad del siglo XIX construyó un programa de la imagen devocional, para fundamentar un proyecto de renovación religiosa que le permitiera recuperar parte de su influencia frente a las transformaciones de pensamiento que se estaban suscitando en las sociedades occidentales.

EL ESTADO DE LA IMAGEN ARTÍSTICA RELIGIOSA EN EL SIGLO XIX

Conviene explicar inicialmente el estado de la imagen artística católica en el siglo XIX dado que la representación de lo divino por parte de los artistas de la época, resume parte de la sensibilidad religiosa del momento. Esa sensibilidad expresada en obras artísticas puede ser leída como un reflejo del sentir de los distintos entornos de la sociedad.

La pérdida del poder de influencia política, económica y cultural que la Iglesia católica presentó a lo largo del siglo XIX como consecuencia del establecimiento de una concepción más secularizada en todas las esferas de la sociedad, influyó directamente en la producción de la representación figurativa de lo divino.

Aunque algunos estudiosos de la imagen religiosa decimonónica coinciden en opinar que el arte sacro de esa época decayó de forma importante, hablando tanto en términos de cantidad como de calidad,³⁷ Alain Besançon demuestra la existencia de una importante producción de arte cristiano –principalmente en el campo de la pintura religiosa- señalando que los artistas comenzaron más bien a “apartarse de los caminos tradicionales...o, mejor dicho, si bien continúan siguiéndolos, junto a éstos se abren otros que incorporan otro espíritu”.³⁸

Las revoluciones de fines del siglo XVIII –Revolución francesa, revolución industrial y las revoluciones de independencia en América- cuestionaron tanto el papel de la Iglesia católica como el de la propia religión en las sociedades, al grado de establecer una lucha por la separación de los poderes eclesiásticos de los civiles y plantear la idea de una libre decisión para practicar cualquier credo religioso. *El siglo sin Dios* de Alfred Müller-Armak señala claramente las consecuencias de las

³⁷ Juan Plazaola, *Historia del arte cristiano*, 1999, pp. 252-273; Pedro Navascués Palacio, 1992, *El siglo XIX bajo el signo del Romanticismo*, pp. 184-187.

³⁸ Alain Besançon, *La imagen prohibida*, 2003, p. 329.

transformaciones políticas, económicas, tecnológicas y científicas en la sensibilidad religiosa del siglo XIX. Müller-Armak describe detalladamente como las ideas de progreso, del dominio de la razón, de la libertad y del bienestar de los individuos influyeron notoriamente en un decaimiento del espíritu religioso y descreimiento de Dios, situación que se vio reflejada en la producción intelectual y artística de la época.³⁹

Aunque la Iglesia siguió utilizando a los artistas para decorar templos y realizar imágenes, la independencia artística y la influencia de las nuevas doctrinas filosóficas propició el desinterés de las grandes figuras plásticas del siglo XIX sobre el tema religioso (Monet, Renoir, Manet, Van Gogh y Cézanne, por ejemplo, fueron desafectos a abordar directamente la representación de lo religioso en sus trabajos). Si sumamos a esa circunstancia la disolución de los gremios, el aumento de la indiferencia religiosa entre los artistas, el influjo del neoclasicismo, el anticlericalismo de algunos gobiernos liberales que desembocó en la supresión de conventos y cofradías que daban trabajo a los imagineros, el avance del protestantismo, y finalmente, el surgimiento de la fabricación de esculturas sacras en serie, se comprende esa sensación de debacle del arte cristiano decimonónico.

No obstante, a pesar de las circunstancias adversas por las que estaba atravesando el estatus de la Iglesia católica, siempre se trataron de conservar los elementos que le habían dado identidad a la institución en general y al catolicismo en particular, incluyendo, por supuesto el arte sacro y las imágenes devocionales. Y cuando, avanzado el siglo XIX, se tuvo claramente la idea de un proyecto de renovación del catolicismo y de la Iglesia católica se contempló tanto el resurgimiento de un arte cristiano que diera respuesta a los nuevos términos de transformación como la conservación e impulso del uso de imágenes devocionales en la práctica cotidiana de la

³⁹ Alfred Müller-Armack, *El siglo sin Dios*, 1968, pp. 62-76.

religiosidad. De esta forma, desde finales del siglo XVIII y a lo largo de todo el siglo XIX surgieron en Europa algunas corrientes artísticas inspiradas por el espíritu romántico, naturalista y nacionalista de la época que pretendieron hacer resurgir la producción iconográfica católica. Francia, Inglaterra, Alemania, y aunque en menor medida, España fueron las naciones en dónde se originaría un importante foco de restauración de la representación de lo divino en las artes plásticas. Bajo los principios subjetivistas, sentimentales y fantasiosos que defendió el Romanticismo surgieron movimientos como el de la Hermandad Prerrafaelista en Inglaterra o el de los Nazarenos en Alemania o el de la escuela de Saint Sulpice en Francia y el de una renovación escultórica en España.

Es importante mencionar el caso español dado que a pesar del exacerbado catolicismo del pueblo no se pudo impedir la inercia de los cambios sociales y espirituales que estaban sucediendo en Europa y la consiguiente afectación en el arte cristiano. Hasta antes de la guerra napoleónica (1808) Francisco de Goya había realizado numerosas e importantes obras de tema religioso conservando los requerimientos pictóricos que la Iglesia católica imponía como lo refleja el *Cristo crucificado* que realizó en 1780 para ingresar a la Academia de Bellas Artes de San Fernando de Madrid. De acuerdo con los especialistas, el cuadro sigue las formas académicas de la época, manteniendo un poder de emoción intensa que se inscribe en la gran tradición mística española. (Fig. 1) Diferente es la obra pictórica *El prendimiento* que Goya realizó en 1794, época en la que pierde su capacidad auditiva y en la que los acontecimientos revolucionarios comienzan a influir en su ánimo al momento de expresar sus ideas. Según con los historiadores del arte, ésta obra de Goya esta cargada de tintes violentos y sombríos en los que se expresa claramente el sentir del autor con relación a los acontecimientos políticos que estaba viviendo Europa, y aunque todavía

se frena al momento de imprimir el apasionamiento y dramatismo que caracterizarán a sus obras posteriores, en *El prendimiento* se refleja la evolución de su pensamiento y su sentir.⁴⁰ (Fig. 2). Después de esa fecha y tras el conflicto interior que sufrió el pintor por su ideología liberal, el tema es prácticamente anulado de su repertorio, situación por la que atravesaron otros pintores de importancia en el país.⁴¹

Por lo que respecta a la escultura religiosa, ésta sufrió efectos similares en la primera mitad del siglo XIX. Varias disposiciones de los reyes Borbones sometieron al arte escultórico a una fuerte disminución de su representación.⁴² Sin embargo, en las últimas décadas del siglo hubo un movimiento que pretendió resurgir el arte escultórico sacro en España. Y aunque son pocas las obras escultóricas religiosas que lograron destacar en la época, son dignas de mención por la misma situación aunque ya avanzado el siglo XIX las obras de José Piquer con su *San Jerónimo* por ejemplo, o las de Agapito Valltmijtjana con el *Cristo yacente*.⁴³ (Fig. 3) No obstante estos ejemplos de arte sacro, para varios historiadores del arte la representación de lo divino-católico en España se vio afectada e influenciada por las nuevas ideologías de la época y más que responder a una genuina expresión fervorosa por parte del artista se respondía a

⁴⁰ Jeanine Baticle, *Goya*, 2004, pp. 63-173.

⁴¹ El desencanto hacia la institución eclesiástica, particularmente hacia la Inquisición, por parte de Goya fue motivo de un cambio en la producción de sus obras religiosas. A partir de 1790 disminuyó el tema religioso en su obra; entre 1803 y 1824 expresó con mayor libertad, a través del llamado Álbum C, una férrea crítica hacia los métodos utilizados por la Inquisición para “salvaguardar” los principios del cristianismo, y finalmente, las pocas obras de tema religioso que realizó al final de su vida se enfocaron a expresar una religiosidad más íntima y personal, más próxima al sentimiento religioso popular. Véase Francisco Alonso-Fernández, *El enigma Goya: la personalidad de Goya y su pintura tenebrosa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

⁴² La Real Orden del 25 de noviembre de 1777 obligaba a someter a la revisión de la Real Academia los dibujos de los retablos para que nada excediera ni en forma ni en materiales. En 1791 se ordenó la prohibición de construir altares de madera y, finalmente el 12 de febrero de 1817 una Real Orden prohibió practicar el arte de la escultura a todo el que no haya sido nombrado escultor por la Real Academia. Pedro Navascués Palacio, *Op. Cit.*, 1992, pp. 178-184.

⁴³ Otros artistas importantes de ese movimiento escultórico en España fueron José Ginés y Ramón Aleu.

intereses estéticos, de ahí la disminución de su producción.⁴⁴ Esa misma situación se viviría en otros países.

Francia que se había convertido en una de las naciones de mayor preocupación para la Iglesia católica, mostró de forma mucho más pausada esa transformación en la sensibilidad religiosa. A pesar de haber sido la nación donde se comenzaron a gestar las principales ideas de separación de la Iglesia y el Estado y donde se desarrolló un fuerte anticlericalismo, también se inició un importante movimiento de “reconquista” católica por parte de la clase clerical francesa. Entre otras medidas, se fundaron algunas cofradías con el propósito exclusivo de invitar a los artistas a crear nuevas obras que propagasen la fe católica, fue el caso de la cofradía de Saints Sulpice. Pero incluso, el caso francés resulta aún más interesante porque muchos de los artistas que aceptaron la invitación eclesiástica ni siquiera participaban de la fe cristiana, asunto que al clero francés no le preocupó. Y no le preocupó porque, a decir de Besançon, Francia no rompió tan violentamente con la tradición del arte sacro. El caso de las obras del francés Eugène Delacroix (1798-1863) ejemplifica tal situación. En sus obras como *Getsemaní*, *La Piedad*, *Cristo en el sepulcro*, *Jacob* o *La subida al Calvario* si bien expresan los sentimientos de una nueva sensibilidad artística y religiosa que pretendía reivindicar lo más sublime de la fe cristiana, que es la presencia divina y que se estaba gestando en el espíritu de los artistas e intelectuales de la época, al tiempo conservaba las líneas del arte clásico.⁴⁵ (Fig. 4 y 5).

Esa nueva sensibilidad en la expresión del arte sacro se veía de forma mucho más clara en dos movimientos artísticos: el de los nazarenos y el de la Hermandad Prerrafaelista. Los nazarenos, curiosamente integrada por artistas del anticlerical gobierno prusiano, intentaron recuperar los temas y valores tradicionales del

⁴⁴ Jorge Jesús Cabrerizo Hurtado, “El arte cristiano del siglo XIX en España: romanticismo y decadencia”, 2005, p. 2.

⁴⁵ Besançon, *Op. Cit.*, 2003, pp. 283-293.

cristianismo medieval. En una primera etapa del movimiento, se habla de una imitación de los grandes pintores del renacimiento y cuyos temas principales eran retomados del Antiguo y del Nuevo Testamento.⁴⁶ (Fig. 6) Pero, la presencia de Caspar David Friedrich dentro del movimiento dio un giro a las obras de los nazarenos. Friedrich introdujo en sus obras la idea, que varios escritores y filósofos de la época estaban manejando con respecto a la imposibilidad de representar lo divino de forma evidente, siendo posible acercarse a ello sólo a través del paisaje. De esta forma, Friedrich logró integrar en sus obras los dos conceptos fundamentales del Romanticismo en cuanto al tema religioso se refiere, la Naturaleza y la presencia de Dios, elementos que la nueva estética, discernida fundamentalmente por Hegel y Kant, planteaba como el espíritu religioso del hombre moderno.⁴⁷ (Fig. 7)

Por su parte, quienes se inscribieron en la corriente prerrafaelista se inspiraban también en la naturaleza, intentando expresar una especie de revelación mística a través del lenguaje paisajístico. Pero sin duda la mayor preocupación de los miembros de este movimiento fue destacar la inmoralidad y el desapego a los lineamientos del evangelio como consecuencia de privilegiar la función de la razón por sobre el espíritu.⁴⁸ (Fig. 8, 9 y 10)

Todas estas expresiones artísticas de lo divino desembocarían a fines del siglo XIX y principios del XX en dos movimientos más generalizado para toda Europa: el simbolismo y el expresionismo de lo religioso. La pintura naturalista ya no satisfacía las aspiraciones de expresión religiosa y se comenzó a acudir al realismo pictórico en aras de poder reflejar en las obras artísticas una concepción más propia del mundo. Concepción que cada vez prescindía con mayor facilidad de la presencia de Dios. La

⁴⁶ El movimiento de los nazarenos tuvo entre sus principales representantes a Johann Friedrich Overbeck, Franz Pfaff, Georg Ludwig Vogel, Joseph Wintergerst, Philipp Otto Runge y Peter Von Cornelius.

⁴⁷ Besançon, *Op. Cit.*, 2003, pp. 350-361.

⁴⁸ De entre los principales representantes de este movimiento se encuentran John Martin y William Holman Hunt.

indiferencia en materia religiosa creció a finales de siglo, aunque no se haya abandonado por completo la representación de lo divino sí son muy pocas las ocasiones en las que se aborda el tema católico-religioso. Como apunta nuevamente Besançon, para los artistas de la época “el catolicismo es una cuestión de costumbres heredadas” y por tanto ha dejado de ser parte de una convicción personal. Las pocas obras que representan la idea de lo divino-católico están sumergidas en una nueva realidad, influenciadas por otras corrientes de pensamiento como el esoterismo o la teosofía.⁴⁹ (Fig. 11 y 12)

Desde luego que las principales autoridades de la Iglesia católica estuvieron atentas a las expresiones, de cualquier índole, que reflejarán el sentir de la sociedad con relación a la institución eclesiástica y a la religión católica. Para la jerarquía eclesiástica el expresado sentir de los artistas plásticos con relación a la representación de lo divino, no hacía más que evidenciar tanto una era de incertidumbre religiosa como el avance y aceptación de las nuevas ideas en los distintos sectores sociales, por lo que se hacía necesaria una respuesta por parte de la Iglesia católica.

Al observar que la producción artística de lo divino se veía cada vez más influenciada por las nuevas corrientes de pensamiento, las autoridades eclesiásticas depositaron parte importante de sus esfuerzos en la restauración de la imagen icónica. Las características de ese tipo de imágenes sacras habían comprobado mayor efectividad devocional entre los fieles al fungir como objetos de culto que logran despertar la piedad y proporcionar al sentimiento fervoroso un motivo y un soporte. Estaba comprobado que esa efectividad podía aumentar a partir de la intensificación de prácticas devocionales en torno a esas imágenes. Por lo cual se fue construyendo a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX un proyecto de recuperación de la imagen

⁴⁹ Besançon, 2003, pp. 375-389.

icónica soportado por un discurso de re-evangelización de las sociedades. Con ese discurso se otorgaba a los íconos de la cristiandad (imágenes de Cristo, de María y de los Santos) nuevos significados acordes con las necesidades de la modernidad.

CONSTRUCCIÓN DEL PROGRAMA DE RESTAURACIÓN RELIGIOSA

La racionalización de la cultura moderna y las corrientes de secularización social defendidas por los gobiernos liberales de los nuevos Estados-nacionales fueron los elementos que propiciaron la lucha entre el Estado y la Iglesia católica a lo largo del siglo XIX. Frente a la fuerte presencia de lo católico en la cotidianidad ciudadana, muchos de esos gobiernos liberales se propusieron romper con la influencia social y política de la Iglesia católica romana y del catolicismo.⁵⁰ Para ello se consideró, además del debilitamiento económico (la incautación de los bienes eclesiásticos entre otros) o del de la propia organización de la institución (supresión y expulsión de órdenes monásticas y conventuales o arresto y expulsión de sacerdotes) y el debilitamiento de las fuertes estructuras simbólicas que mantenían una presencia constante en la vida de los ciudadanos. De ahí el enorme rechazo de muchos gobiernos liberales por todas aquellas manifestaciones externas del catolicismo.

En oposición a esas políticas de secularización y a las respuestas que se estaban generando entre los diversos sectores de la sociedad, la Iglesia católica comenzó a articular, entre otras cosas, una teología que diera respuesta a las acciones que afectaban directamente el estatus de la institución y que dio más tarde fundamento a un programa

⁵⁰ El caso más representativo de esta circunstancia histórica es el de la Alemania del siglo XIX. Michael B. Gross muestra que el anticatolicismo y particularmente la Kulturkampf (una política del Estado contra la Iglesia católica y el catolicismo), no fueron simplemente una campaña para romper el poder de la iglesia y asegurar la autonomía del Estado; Gross demuestra que fue una declaración de guerra contra el catolicismo y la Iglesia católica para erradicar una cultura católica que, desde la perspectiva liberal, iba en contra de la modernidad. Michael B. Gross, *The war against Catholicism. Liberalism and the Anti-Catholic imagination in nineteenth-century Germany*, 2004, pp. 1-28.

de “reconquista religiosa”. Es necesario pues esclarecer esas bases teológicas y explicar la forma en la que se fue moldeando dicho programa.

A lo largo de la primera mitad del siglo XIX las autoridades eclesiásticas observaron con preocupación el desencanto y enfriamiento de la vida religiosa que se estaba dando en todos los niveles sociales. Para la Iglesia católica ese fenómeno de disidencia religiosa comenzó con la Revolución francesa, la cual había evidenciado el poco compromiso de fe entre la población. Además, diversos informes parroquiales habían hecho ver a los jerarcas eclesiásticos el anquilosamiento en el que se había mantenido la institución pues el acelerado crecimiento de las ciudades, la falta de templos y de sacerdotes, la amplitud de las parroquias que hacía el contacto personal entre párroco y comunidad insuficiente, acentuaron la poca o nula observancia de las prácticas religiosas oficiales.⁵¹

Aunado a eso, se encontraban las divergencias al interior de la Iglesia católica. Esas diferencias iban desde el aspecto pastoral hasta posiciones políticas con respecto al papel de la autoridad pontificia. Se discutió el modo en que se celebraba la misa los domingos, la manera de orar y confesarse o la misma forma en la que se llevaban a cabo los sacramentos. Para muchos sacerdotes el rigor con el que la Iglesia católica

⁵¹ Según Peter M. Jones, quien estudió varias comunidades rurales del sur de Francia en las cuales se dio un proceso de conversión masiva al protestantismo, el desencanto religioso fue producto del clima revolucionario de fines del siglo XVIII, el cual sirvió como “catalizador de las tendencias latentes” de esos pueblos, que de tiempo atrás venían luchando contra la institución eclesiástica, al grado de llegar a abandonar el culto católico. Peter M. Jones, “Quelques formes élémentaires de la vie religieuse dans la France rurale (Fin XVIIIe et XIXe siècles)”, 1987, pp. 91-115. William J. Callahan propone que en la España de la segunda mitad del siglo XIX se dio un proceso de acelerada “descristianización”, pero que desde las primeras décadas del siglo los párrocos reportaban señales claras de alejamiento de la religión. Asimismo, observa que para el clero decimonónico, el liberalismo, la secularización y los cambios económicos eran factores que estaban provocando cierto grado de incredulidad entre los fieles católicos. William J. Callahan, *Church, Politics and Society in Spain, 1750-1874*, 1986, pp. 241-246. Por su parte Jean Delumeau argumenta que los efectos de las revoluciones políticas sometieron al antiguo mundo religioso, otrora estable, a fuertes tensiones; y que la cristianización en vísperas de las grandes convulsiones que se produjeron en las postrimerías del siglo XVIII estaba “lejos de ser total”. De tal forma que el descenso de la observancia religiosa en los primeros años del siglo XIX no era más que la evidencia de la desintegración de la antigua “civilización de costumbre” religiosa que antes fortalecían los mecanismos coercitivos que empleaban el Trono y el Altar. Jean Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Labor, 1973, p. En la misma tónica se encuentra el trabajo de Joseph Lortz, *Historia de la Iglesia*, 1982, p. 443.

observaba las acciones humanas a la hora de enfrentar el examen de conciencia frente al sacerdote o el hecho de seguir dando la misa en latín con el sacerdote de espaldas a los feligreses, entre otros aspectos, estaban acentuando el alejamiento de los fieles cristianos.⁵²

Asimismo, la figura de autoridad del Papa estaba siendo cuestionada tanto fuera como dentro de la Iglesia católica.⁵³ La postura galicana y jansenista de mantener una limitada intervención de la autoridad papal en los asuntos diocesanos fue un tema álgido a lo largo de la primera mitad del siglo XIX. Pero, en 1848 llegó a la silla pontificia Pío IX y de inmediato manifestó su intención de intervenir de forma mucho más directa en la administración episcopal con el propósito de disminuir las injerencias del poder civil en las iglesias locales.⁵⁴ Esta postura provocaría una mayor división al interior de la institución.⁵⁵

Pío IX se apoyó teológica, pastoral y políticamente en la Compañía de Jesús. Desde los primeros años del siglo XIX algunos miembros de la Compañía retomaron los estudios teológicos de Santo Tomás de Aquino como la fuente racional mediante la cual debía expresarse el dogma católico. Surgió entonces la teología natural.⁵⁶ Esta teología estaba fundamentada en el principio de Santo Tomás de Aquino, el cual sostenía que la razón humana puede llegar al conocimiento de la existencia de Dios, en oposición a la teología tradicional, que parte de la revelación divina sobrenatural. En su primera

⁵² William J. Callahan, *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, 2002, pp. 195-219.

⁵³ L. J. Rogier, *Nueva Historia de la Iglesia*, Tomo IV, pp. 17-18 y 35-41.

⁵⁴ En la primera encíclica de Pío IX, *Qui pluribus*, publicada en 1846, se insistió, como lo habían hecho sus predecesores, en la defensa de la autoridad del papado y se argumentó que la soberanía de éste se extendía a los campos civil y eclesiástico. Pío IX, *Qui pluribus*, “Sobre la fe y la razón”, 9 de noviembre de 1846.

⁵⁵ Un claro ejemplo del desacuerdo entre la postura papal y los ministros de la curia europea, es la carta que Mons. Darboy, arzobispo de París escribió a Pío IX en 1863, en ella le manifestaba: “Estoy dispuesto a oponerme, en cuanto pueda, a este deplorable sistema de anexión, a esta confiscación inmerecida de la autoridad episcopal, y creo así hacer un verdadero servicio a la Iglesia y a la Santa Sede”. Tomado de Justo Collantes, *La cara oculta del Vaticano I. La actualidad de un concilio olvidado.*, p. 114.

⁵⁶ La ramificación y diversidad de confesiones religiosas y el paso de la concepción de la predestinación divina al racionalismo filosófico derivó en la construcción de una teología natural. Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, Tomo 3, 1989, pp. 27-56.

encíclica Pío IX señaló explícitamente su adhesión a la teología desarrollada por los jesuitas escribiendo que:

[...] aun cuando la fe esta sobre la razón, no hay entre ellas oposición ni desacuerdo alguno, por cuanto ambas proceden de la misma fuente de la verdad... Dios Optimo y Máximo, de tal manera se prestan mutua ayuda, que la recta razón demuestra, confirma y defiende las verdades de la fe; y la fe libra de errores a la razón y la ilustra, la confirma y perfecciona con el conocimiento de las verdades divinas.⁵⁷

Así, la teología natural se puso al servicio de la institución eclesiástica para demostrar “científicamente” los dogmas de la doctrina cristiandad. El siguiente objetivo fue expandir esa teología a todo el orbe católico.

Con la autorización de Pío IX, la Compañía de Jesús fundó en el año de 1848, la revista *Civilitá Cattolica*.⁵⁸ En su primer número, la revista destaca que “su principal intento será de nuevo conducir las ideas y el movimiento de la sociedad a aquel concepto católico de que parece haberse apartado desde hace tres siglos”.⁵⁹ Los jesuitas redactores de *La Civilitá Cattolica*, se proponían defender la acción de la Iglesia en la sociedad como la única salvaguardia de los grandes principios de la civilización cristiana, de cuyo mantenimiento se desprendía como fruto el orden y el progreso social. Propugnaban pues, una sociedad cristiana renovada, a la que denominaron la Cristiandad.⁶⁰

Además de la expansión de la teología natural en muchos centros de enseñanza religiosa, otra iniciativa importante en la política de centralización del poder eclesiástico de Pío IX fue el reforzamiento de los cuadros clericales por medio de un programa que propiciara la motivación vocacional y profesional entre el clero. Con esa intención se

⁵⁷ Pío IX, *Qui pluribus*, “Sobre la fe y la razón”, 9 de noviembre de 1846.

⁵⁸ Desde 1853 esta revista se convirtió en el órgano de difusión de la filosofía escolástica y en especial de la de santo Tomás de Aquino.

⁵⁹ Francisco Canals Vidal, “El neotomismo italiano en la restauración escolástica”, en *Cristiandad*, Barcelona-Madrid, Año III, No. 48, 15 de marzo de 1946, bajado de la página electrónica: <http://www.filosofia.org/hem/dep/cnc/1946116.htm>

⁶⁰ *Ibidem*.

fundó en 1858 en Roma el Colegio Pío Latino Americano. La crisis por la que atravesaba la Iglesia católica y el catolicismo en Europa, hicieron voltear a los defensores papales hacia América, quienes vieron la conveniencia de educar bajo la influencia de la escuela teológica jesuita a los futuros sacerdotes de Latinoamérica.⁶¹ El propósito final era emprender una reforma en la administración eclesial de las iglesias americanas, fortalecer la autoridad episcopal e iniciar una restauración moral y educativa del clero. La formación de los seminaristas estuvo a cargo de profesores jesuitas de la Universidad Gregoriana, la cual estaba estrechamente vinculada con el papado y con la tesis sobre el primado y la infalibilidad pontificia. Con el interés primordial de que los egresados del Pío Latino se integraran en el futuro al proyecto romano de restauración ocupando puestos claves en el episcopado americano, algunos arzobispos que apoyaban el proyecto gestionaron el ingreso de varios seminaristas a dicha institución. Con esto el proyecto romano de centralización papal se había puesto en marcha.⁶² Y justamente con el propósito de subrayar los derechos de la autoridad papal para normar sobre la fe y las costumbres se convocó al I Concilio Vaticano.

Desde la llegada de Pío IX a la silla pontificia se hablaba de su intención de definir dogmáticamente la infalibilidad personal del Papa.⁶³ De acuerdo con la bula de

⁶¹ El propósito de restablecer el control de la Santa Sede sobre la administración central de las iglesias locales estaba orientado a todo el mundo. Sin embargo, habiendo sido auditor del delegado apostólico en América del sur durante sus años de juventud, Pío IX llegó a comprender la magnitud del campo de acción e influencia que podía llegar a representar el territorio americano para la Iglesia. A instancias del presbítero José Ignacio Víctor Eyzaguirre, de la República de Chile, se consideró la creación de un “Seminario Pío” en Roma con el objeto de “estrechar más y más sus vínculos de unión con el centro de la unidad católica”. Con esta propuesta se pensó particularmente en recuperar el control de Roma sobre las distantes iglesias locales americanas en donde la presencia del catolicismo era muy fuerte. Para más detalles sobre el tema del programa de educación clerical de Roma en Latinoamérica durante la segunda mitad del siglo XIX se pueden consultar los trabajos de Cecilia A. Bautista García, “Clérigos virtuosos e instruidos: los proyectos de reforma del clero secular en un obispado mexicano, 1867-1882”, 2001; y “Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX”, en *Historia Mexicana*, 217, Vol. LV, julio-septiembre 2005, pp. 99-139.

⁶² Luis Medina Ascensio, S. J., *Historia del Colegio Pío Latino Americano*. pp. 30-31.

⁶³ La teoría de la infalibilidad defendida por la escuela teológica de los jesuitas se fundamentaba en las palabras de Jesucristo a Pedro en el Nuevo Testamento. La infalibilidad papal es el derecho que adquiere el Papa, como legítimo sucesor de San Pedro, derecho que es infalible cuando habla “ex cátedra”, permaneciendo libre de error alguno según la divina promesa de Jesucristo a San Pedro. La fuente de

indicción que envió Pío IX a la primera sesión del concilio, éste debía ser el punto de partida de una política de restauración al interior de la institución eclesiástica, política que debía principiar con el reconocimiento de la infalibilidad papal en materia dogmática y moral.⁶⁴

Se definieron dos posturas teológicas: los teólogos de la Universidad Gregoriana de Roma, dirigida por los jesuitas, y los de las facultades de teología del mundo germánico. Para los seguidores de la escuela alemana el problema de la infalibilidad pontificia era muy sencillo. El Papa y la curia romana estaban reaccionando a intereses temporales dado que la responsabilidad propia del Papa en cuanto a la unidad de la Iglesia en la fe no era discutida por las doctrinas racionalistas o liberales. Para la escuela alemana el dogma de la infalibilidad papal lo único que provocaría sería una escisión aún más amplia entre los católicos. Los protestantes “montarían la brecha, con tanta más bravura cuanto tienen la historia de su lado”, “muchos católicos abandonarían la Iglesia y los liberales reafirmarían sus posiciones anticlericales y, los no-católicos se harán más inquebrantables en o desde la oposición”.⁶⁵

infalibilidad es la supuesta asistencia sobrenatural del Espíritu Santo y su propósito es mantener y guiar a la Iglesia en su verdad y sin errores en lo que se refiere a la fe y la moral. Evangelista Vilanova, 1989, pp. 572-584.

⁶⁴ Bula *Audis ad modum* del 29 de junio de 1868. El 6 de diciembre de 1864, Pío IX envió un oficio a los cardenales miembros de la Congregación de Ritos en la que les informaba su intención de convocar a un concilio. Así, entre 1865 y 1869 se reunieron diversas comisiones con el objeto de diseñar el esquema que habría de discutirse durante el concilio; sin embargo de todos era sabido que el tema central de las discusiones era el de la declaración dogmática de la infalibilidad pontificia. Desde el mes de febrero de 1869, la *Civiltà Cattolica* había expresado que la obra principal del concilio sería la proclamación de la infalibilidad del Papa y la confirmación del *Syllabus*. León Dehon, S. C. J. *Diario del Concilio Vaticano I*, p. 34.

⁶⁵ En ese sentido se desarrolló la teología histórica, influida por la historia que estaba escribiendo Leopold von Ranke y cuyo principal defensor fue Ignaz von Döllinger, opositor de la declaración del dogma de la infalibilidad pontificia durante el Concilio Vaticano I. Döllinger sostenía que los documentos históricos, objetivamente examinados y comprendidos, revelarían los engaños y las falsas ideas de muchos años y también explicaría el "desarrollo" de las doctrinas de la fe cristiana de los primeros tiempos. Creía que un conocimiento de la interacción de la historia y la teología ofrecía el medio más seguro para sacar aquellos errores de larga tradición y para reivindicar los reclamos esenciales del catolicismo histórico. Döllinger nunca dudó de la naturaleza providencial de la historia. Incluso, según él, la aparición del error en la historia, e incluso la aparición del mal, sólo servía para estimular un posterior "desarrollo" de la verdad doctrinal como corrección. Pero también creía que primero debía admitirse que las autoridades de la Iglesia, en el más alto nivel, habían obrado mal, lo que provocó la preocupación entre sectores poderosos

A tal argumento, la escuela jesuita respondió que la implantación del liberalismo significaba que la Iglesia ya no era considerada una *societas perfecta* y por consiguiente la religión se reducía a una cuestión privada. Por tanto, la defensa que pretendía hacer la Iglesia y el Papa ante el estado de cosas que siguieron a la revolución francesa “consiste en la restauración, que comporta la inclusión de la religión como componente irrenunciable de la nación”. Además argumentaban que el siglo XIX, bajo el signo de las doctrinas racionalistas y liberales, estaba planteando nuevos problemas a la apologética y a la exégesis sobre la cuestión del conocimiento religioso y de las relaciones entre la fe y la razón, planteamientos que estaban dividiendo a los católicos, por tanto se hacía necesario establecer los principios doctrinarios que debían regir el pensamiento católico sin dejar pie a discusiones. En la “mística de la autoridad” fomentada por los jesuitas, la voluntad de Dios se identificaba con la forma institucional de la autoridad, a través de la cual se articula la voz de Dios.⁶⁶ Para combatir la incredulidad se hacía necesario defender la pureza de la fe, restaurar las costumbres desde las bases clericales y por último, promover la unidad cristiana. De ahí que finalmente, pero no sin grandes desacuerdos, se proclamara la definición dogmática de la infalibilidad pontificia en materia doctrinal y sobre la disciplina y dirección eclesiales en la constitución *Pastor Aeternus*, promulgada el 18 de julio de 1870.⁶⁷

La teología propuesta por la orden ignaciana fue adquiriendo mayor vigor a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. Al grado de que al llegar a la silla pontificia el Papa León XIII (1878), influenciado por el movimiento de renovación filosófica y teológica que emprendió la Compañía de Jesús, incorporó la teología de

de la Iglesia. James C. Holland, “El legado de una educación”, en *Acton Institute. Para el estudio de Religión y Libertad*, Ottawa, bajado de la página electrónica: www.acton.org/es

⁶⁶ Evangelista Vilanova, 1989, pp. 572-580.

⁶⁷ Durante los días en que se debatió la infalibilidad los cardenales que conformaron el concilio estaban divididos. La mayoría coincidía en abordar la exposición de la doctrina católica sin el empleo de anatemas, la observancia de la disciplina y su adaptación a las necesidades del momento, la reforma del clero y la unidad cristiana. Sin embargo los veintidós obispos alemanes que se encontraban en el concilio no consideraban que era conveniente definir la infalibilidad papal.

Santo Tomás de Aquino a su proyecto de reforma educativa, permitiendo que muchos jesuitas seguidores de la doctrina neotomista, ocupasen las cátedras de los centros más importantes de enseñanza de Roma. Asimismo, en 1878 en la encíclica *Aeterni Patris*, León XIII estableció la teología de Santo Tomás de Aquino como fundamento del proyecto eclesiástico de restauración del orden social cristiano.⁶⁸

Todas estas transformaciones en el pensamiento cristiano tuvieron consecuencias directas en la forma en la que la Iglesia comenzó a organizar su campaña de “recristianización” o “conquista espiritual”.

Desde la Santa Sede se comprendió que frente a un panorama en el que la Iglesia se veía desposeída de sus bienes y de sus derechos, de su estatuto y de su influencia, no podía permitirse la pérdida de la fe cristiana de las personas, único eslabón con el cual podía continuar siendo protagonista en la vida social y política. La solución para lograr la restauración del orden social cristiano ya no era condenar o negociar con las filosofías y los gobiernos de la modernidad, se hacía necesario presentar una propuesta desde la institución.⁶⁹

⁶⁸ “Con excelente consejo no pocos cultivadores de las ciencias filosóficas intentaron -y continúan su intento-, en los últimos tiempos restaurar útilmente la filosofía, renovar la preclara doctrina de Tomás de Aquino y devolverla a su antiguo esplendor. [...] nada Nos es más grato ni más apetecible como el que todos suministréis con la máxima abundancia a la estudiosa juventud los ríos purísimos de sabiduría que sin cesar manan de la riquísima fuente del Angélico Doctor. *Aeterni Patris*, del 4 de agosto de 1879 en Manuel de Castro Alonso, *Colección completa de las encíclicas de su santidad León XIII*, pp. 38-57.

⁶⁹ La propuesta de la Santa Sede estuvo inspirada, entre otras cosas, por proyectos parroquiales que llevaron a cabo algunos clérigos. Philippe Boutry estudia el caso del cura Jean-Marie Baptiste Vianney de Ars, en Francia, quien inició en los primeros años del siglo XIX un proyecto de restauración de la piedad cristiana entre los pobladores del lugar, quienes durante el período de la restauración se apartaron de las prácticas prescritas por la Iglesia católica. El cura de Ars inició su proyecto de reconquista espiritual con las mujeres, a quienes otorgó la responsabilidad de organizar las cofradías y las actividades al interior de ellas. Instó a los parroquianos a practicar una piedad pública esencialmente eucarística, esto es, centrada en la asistencia regular a la misa dominical y la confesión y comunión frecuente. El caso del cura de Ars pudiera parecer aislado y particular; sin embargo, la preocupación por la disidencia religiosa era general, fuese por razones de interés personal o de compromiso con la institución eclesiástica y la religión. Boutry hace mención también del entusiasmo de los curas y misioneros jóvenes que llegaban a las parroquias rurales convencidos de poder reconquistar la fe de los pobladores; Jean-Marie Vianney de Ars se convirtió en un modelo a seguir entre los religiosos jóvenes de la época, cuyo sueño de realizar una conversión colectiva como hiciera el cura de Ars, era latente. Philippe Boutry, “Un sanctuaire et son saint au XIXe siècle Jean-Marie Baptiste Vianney, cure d’Ars”, 1980, pp. 352-379. A principios del siglo XIX inició también en Francia, un movimiento laical que pretendía atender las necesidades sociales y espirituales de los grupos obreros a través de la instrucción y la caridad. Chateaubriand, de Bonald,

Así y de forma paralela a la conformación del nuevo pensamiento teológico, desde la cúpula eclesiástica se fue integrando un programa de renovación espiritual, dirigido a recuperar la creencia de las sociedades. Pero, quien dio principio a la idea de centrar los esfuerzos teológicos y pastorales sobre la restauración de la piedad fue el Papa León XII (1824-1829). Fue él quien comenzó una verdadera campaña de recristianización contra la pérdida de influencia del catolicismo en las sociedades. En su primera encíclica del 5 de mayo de 1824 señalaba que más que una restauración material, lo que la Iglesia necesitaba era una renovación espiritual y para ello era preciso que Roma se convirtiera de verdad en una ciudad santa, modelo para toda la cristiandad.⁷⁰ Frente a los bajos niveles de observancia religiosa, León XII recordó a los fieles la obligación de ir a misa los domingos, algunas veces con advertencias amenazadoras de incurrir en una “conducta criminal” si no se cumplía con la práctica dominical. Apoyados en las enseñanzas teológicas de la Compañía de Jesús sobre la recepción del sacramento eucarístico, se fomentó la comunión frecuente, la cual llevaba consigo la correspondiente necesidad de confesarse de forma periódica. Y, también en 1824 León XII publicó una encíclica sobre la indiferencia religiosa, en la que atacaba directamente a la masonería al considerarla como la causa del indiferentismo moderno ante la religión.⁷¹ Pero es la convocatoria que hizo en 1825, para realizar un Jubileo o Año Santo, lo que puede considerarse como distintivo del pontificado de León XII.⁷²

Lammenais y de Maistre desarrollaron un programa apostólico, que condenaba a la modernidad “nacida del Renacimiento, la Reforma y la Revolución” y pretendía contrarrestar los efectos del individualismo a través de la restauración de los valores cristianos. En la segunda década del siglo XIX este grupo de católicos hicieron uso de la prensa para desarrollar sus ideas en torno al rechazo de la filosofía liberal, del industrialismo, de la concentración de la propiedad y la riqueza, de la disminución constante de los salarios y de la duración creciente de los horarios de trabajo. Naturalmente en un principio el movimiento fue desaprobado por la jerarquía eclesiástica; sin embargo el movimiento se extendió por varios países europeos. Manuel Ceballos, *Política, trabajo...op. cit.*, 1991, pp. 39-47.

⁷⁰ Guillaume de Bertier de Sauvigny, *Nueva Historia de la Iglesia*, Vol. 4, 1977, pp. 276-279.

⁷¹ *León XII*, página realizada por: La legión de María, Hermosillo, Sonora, México, http://www.legionhermosillo.com.mx/leon_XII.html.

⁷² Un Jubileo o Año Santo es una celebración religiosa que se realiza, de acuerdo con el rito católico, cada 25 años y que tiene como propósito obtener la indulgencia plenaria, que es la remisión de todos los pecados. La celebración consiste en la apertura de la llamada Puerta Santa en la Iglesia de San Pedro por

Bajo las circunstancias políticas por las que atravesaba Europa y la Iglesia católica, el Jubileo de 1825 adquiría una dimensión y un significado más trascendente. Frente a la pérdida del poder político y económico que sufría la institución eclesiástica, la convocatoria a la reunión de los fieles a los lugares santos significaba la reafirmación del papel espiritual de la Iglesia en las sociedades. A pesar de las difíciles condiciones para los peregrinos por el cierre de las fronteras, por los caminos vigilados y las pocas posadas en servicio, el Jubileo logró un notable movimiento de personas.⁷³ Una de las novedades de ese Jubileo fue que se concedió la indulgencia a quienes veneraran uno de los íconos más antiguos del mundo, el de la Virgen de la Clemencia, del siglo VII, conservado en la Basílica de Santa María en el barrio de Trastévere, en Roma. (Fig. 13) Esta imagen de María representaba a la Virgen de Theotokos (madre de Dios), un tipo iconográfico popularizado en los primeros años de la cristiandad y que teológicamente enfatizaba la doble naturaleza de Jesús (humana y divina).⁷⁴ Podemos suponer que la antigua imagen devocional de la Virgen de la Clemencia sugería el retorno a la cristiandad de los primeros siglos, y recordaba en las imágenes esenciales del catolicismo (Cristo y María) los fundamentos doctrinales en los que debía basarse la renovación cristiana frente a las convulsiones políticas y sociales por las que atravesaba la humanidad. Con el jubileo también se vislumbraba la intención eclesiástica de mirar hacia los primeros tiempos de la cristiandad, y buscar en ellos los signos de su

parte del pontífice en turno. El Jubileo del nuevo siglo que debió de haberse convocado en 1800, no se celebró a causa de las agitaciones políticas provocadas por la Revolución Francesa. Las difíciles condiciones políticas generales y la incertidumbre que vivió la institución eclesiástica durante los primeros años posrevolucionarios impidieron a Pío VII celebrar el Año Santo, incluso con retraso.

⁷³ G. de Bertier, *Nueva Historia...op. cit.*, p. 280.

⁷⁴ La Virgen aparece sentada en un trono con el Niño Jesús en su regazo, mirando ambos al frente. La *Theotokos* presenta asimismo en el manto el adorno de tres estrellas, una en cada hombro y otra en el centro de su frente, para enfatizar su virginidad perpetua (y probablemente emblema de la Santísima Trinidad), indicando que María se mantuvo antes, durante y después del parto virgen.

restauración. Tras su clausura, el Jubileo se extendió a todos los países del mundo católico.⁷⁵

Con la muerte de León XII (1829) el programa de renovación espiritual no se detuvo. Las necesidades culturales y de fe se llegaron a convertir en un tema primordial. Para Pío IX, las nuevas corrientes filosóficas e ideológicas eran las promotoras de la “impiedad e indiferentismo religioso” en las sociedades modernas, por tanto se hacía necesaria una nueva re-evangelización entre las naciones católicas en donde era esencial la transmisión de un conocimiento mucho más profundo de la liturgia cristiana entre los fieles.⁷⁶ De esta forma, a través de prácticas devocionales entorno de las imágenes religiosas más representativas del catolicismo, Pío IX pretendió provocar la evocación de ideas y emociones mucho más arraigadas entre los fieles. De ahí que viera en las indulgencias un elemento emblemático para afirmar su autoridad y fortalecer la fe entre los católicos. Lo mismo ocurriría con la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción de María y la proclamación, en 1870, de San José como Patrono Universal de la Iglesia. Y con esa misma intención León XIII celebraría en 1899 la consagración de toda la humanidad al Sagrado Corazón de Jesús.

Tenemos pues que de la mano de la jerarquía eclesiástica, de los clérigos y religiosos, aparecieron las primeras manifestaciones de un movimiento católico que se adaptaba a la manera de ver y sentir el mundo moderno y que, reaccionando contra las convulsiones sociales provocadas por los nuevos Estados liberales, se apoyó en una “metafísica espiritualista”: el simbolismo. La imitación de las realidades sensibles

⁷⁵ Joseph Lortz, *op. cit.*, p. 281.

⁷⁶ Cabe señalar que el inicio del pontificado de Pío IX estuvo marcado por la agitación general que acosaba a Roma y a los Estados Pontificios. El Papa fue desterrado de Roma y no regresó sino en abril de 1850. El alejamiento del Papa del Vaticano era un signo que presagiaba la llamada cuestión romana, en la que se ponía a discusión el poder temporal del Papa, y que tendría como conclusión la pérdida de los Estados Pontificios en 1870. Cuando Pío IX regresó a Roma en 1850 y pretendió llevar a cabo el Jubileo o Año Santo correspondiente a esa fecha, no fue posible ni siquiera convocarlo dada la situación de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Esto preocupó a Pío IX y a un amplio grupo de jerarcas eclesiásticos, que se preguntaban si sería posible en el futuro la celebración jubilar dado que se estaba poniendo en discusión el poder temporal del Papa.

pierde prestigio. Lo que importa es alcanzar la realidad que está más allá de los sentidos y que es irrepresentable. Sólo es posible sugerirla, evocarla. Ya no importa la imagen, sino el signo y su mensaje implícito.

Si bien es cierto que, como observamos en el primer apartado, a lo largo del siglo XIX, el debilitamiento de muchas de las estructuras de la Iglesia católica se tradujo en un arte religioso escaso, las imágenes devocionales o icónicas se fueron convirtiendo en instrumentos de mediación simbólica utilizados por la Iglesia católica para llevar el mensaje evangélico al mayor número de personas. Pero esas imágenes devocionales no debían ser sólo imágenes materiales, tenían que convertirse en imágenes llenas de sentido, imágenes que se colocaban y se introducían en diversos espacios. Para la Iglesia católica institucional las imágenes devocionales debían contener en sí mismas el poder de producir emociones correspondientes a la revelación de un mundo trascendente, pero para ello era necesario integrar un nuevo programa de la imagen religiosa.

EL MENSAJE DISCURSIVO DE LAS IMÁGENES ICÓNICAS EN EL SIGLO XIX

El temor de la Iglesia católica creció en la medida en que se formó una alianza entre varios gobiernos liberales y las iglesias protestantes. En la primera mitad del siglo XIX el protestantismo inició una nueva lucha por tener una mayor presencia en países como la Gran Bretaña, Prusia, Suecia, Suiza, Holanda, Estados Unidos y México. Allí, las congregaciones protestantes buscaron sobre todo el reconocimiento de la tolerancia religiosa. Además estas iglesias procuraron fundar misiones lo mismo en el continente africano que en la India o en América. La situación era amenazante para la Iglesia romana.

De esta forma, las políticas liberales contra las expresiones externas del catolicismo y la expansión de las iglesias protestantes obligarían a la Iglesia católica a dirigir gran parte de las estrategias de recuperación hacia un programa de renovación de la piedad cristiana. De acuerdo con la visión de la jerarquía católica, a través de la participación en los actos externos del culto se podía separar a los buenos católicos de los “contaminados por los males seculares” y mostrar a los Estados la permanencia de la institución eclesiástica y del catolicismo. Por eso la Iglesia católica señalaría constantemente la organización del culto como la principal de sus responsabilidades y a tal fin dedicaría muchas de sus energías y medios.

Resultaban preocupantes las quejas de los párrocos que acusaban constantemente a los fieles de mantener una conducta displicente, despreocupada e ignorante durante la celebración de la misa o en cualquier otro acto religioso.⁷⁷ Frente a ello la Iglesia católica reafirmaba la idea de volver a los orígenes del culto cristiano y re-evangelizar a los fieles recordándoles la esencia del mensaje evangélico y los fundamentos de la liturgia cristiana. Y en ese sentido las expresiones externas de religiosidad tenían que ser mejor entendidas y practicadas. No era lo mismo el culto dirigido a las imágenes de Cristo que a las de la Virgen María en cualquiera de sus advocaciones o a las de los santos. Esa tarea de re-evangelización recaía, en primer lugar en el pontífice quien a través de la exposición de reflexiones, análisis y propuestas articularía el proyecto de restauración. Y en segundo lugar estaban los obispos y párrocos quienes tenían el encargo de difundir y exhortar a los fieles a dar cumplimiento de los textos papales.

⁷⁷ William J. Callahan observa la preocupación de sacerdotes y curas párrocos españoles a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX quienes señalaban: “hay quien entra en la Iglesia, apresurándose por postrarse ante una imagen de San Expedito, sin percatarse de que pasa por delante del Sagrario, mientras otros rezaban el rosario o leían manuales de devoción sin prestar atención...al Santo Sacrificio”. Callahan, *La Iglesia católica...op. cit.*, 2002, p. 203.

En tal vicisitud de la Religión y contingencia de tiempo y de hechos, Nos, encargados de la salvación del rebaño del Señor, no omitiremos nada de cuanto esté a nuestro alcance, dada la obligación de Nuestro ministerio apostólico; haremos cuantos esfuerzos podamos para fomentar el bien de la familia cristiana. Y también acudimos a vuestro celo, virtud y prudencia, Venerables Hermanos, para que, ayudados del auxilio divino, defendáis, juntamente con Nos, con valentía, la causa de la Iglesia católica, según el puesto que ocupáis y la dignidad de que estáis investidos. ...sabéis muy bien que os incumbe a vosotros defender y proteger la fe católica con valentía episcopal y vigilar, con sumo cuidado, porque el rebaño a vos encomendado permanezca a ella firme e inamovible, *porque todo aquel que no la guardare íntegra e inviolable, perecerá, sin duda, eternamente.* Esforzaos, pues, en defender y conservar con diligencia pastoral esa fe, y no dejéis de instruir en ella a todos, de confirmar a los dudosos, rebatir a los que contradicen; robustecer a los enfermos en la fe, no disimulando nunca nada ni permitiendo que se viole en lo más mínimo la puridad de esa misma fe. Con no menor firmeza fomentad en todos la unión con la Iglesia Católica, fuera de la cual no hay salvación, y la obediencia a la Cátedra de Pedro sobre la cual, como sobre firmísimo fundamento, se basa la mole de nuestra Religión. Con igual constancia procurad guardar las leyes santísimas de la Iglesia, con las cuales florecen y tienen vida la virtud, la piedad y la Religión. Y como *es gran piedad exponer a la luz del día los escondrijos de los impíos y vencer en ellos al mismo diablo a quien sirven*, os rogamos que con todo empeño pongáis de manifiesto sus insidias, errores, engaños, maquinaciones, ante el pueblo fiel, le impidáis leer libros perniciosos, y le exhortéis con asiduidad a que, huyendo de la compañía de los impíos y sus sectas como de la vista de la serpiente, evite con sumo cuidado todo aquello que vaya contra la fe, la Religión, y la integridad de costumbres. En procura de esto, no omitáis jamás la predicación del santo Evangelio, para que el pueblo cristiano, cada día mejor instruido en las santísimas obligaciones de la cristiana ley, crezca de este modo en la ciencia de Dios, se aparte del mal, practique el bien y camine por los senderos del Señor.⁷⁸

Para poder dar cumplimiento a todo ello, era necesario que los sacerdotes tuvieran un conocimiento profundo de la teología y doctrina cristiana. Por eso, en la segunda mitad del siglo XIX dio inicio un importante movimiento editorial, fomentado desde las altas jerarquías eclesiásticas. Se comenzaron a editar con mucha mayor asiduidad manuales y textos litúrgicos explicando con detenimiento la normatividad eclesiástica en materia litúrgica, la cual involucra todo lo relacionado con las imágenes

⁷⁸ Pío IX, *Qui Pluribus*, noviembre de 1846.

religiosas.⁷⁹ Estas obras tenían como destinatario principal al sacerdote o cura párroco cuyos conocimientos en materia de liturgia y teología pastoral habían mermado según las quejas de la alta jerarquía eclesiástica. El propósito de estas obras era, además de instruir a sacerdotes en materia litúrgica, ordenar los decretos y prescripciones que desde tiempos tridentinos se habían acumulado en dicha materia. (Fig. 14 y 15) Estos textos junto con otro tipo de literatura católica tenían también el objetivo de difundir el programa de re-evangelización que desde la Santa Sede se estaba construyendo por medio de los documentos papales.

Primacía de María en el proyecto de re-evangelización

Sería Pío IX quien daría comienzo a ese programa identificando los, considerados por la Iglesia católica, “errores del siglo” para buscar así la mejor forma de corregirlos. En su primera encíclica (*Qui Pluribus*) señaló como el principal de esos errores la concepción racionalista del universo viendo en ella el origen de todos los males de la modernidad, pues es, según Pío IX, a partir de la separación entre fe y razón que muchos Estados comenzaron a aplicar diversas políticas contra la Iglesia católica. Pero, afirmaba Pío IX que además de los anteriores había “otra clase de errores y engaños monstruosos, con los cuales los hijos de este siglo atacan a la Religión cristiana y a la autoridad divina de la Iglesia” refiriéndose a los nuevos intentos de las iglesias protestantes por expandir su doctrina:

Tales son las sectas clandestinas salidas de las tinieblas para ruina y destrucción de la Iglesia y del Estado, condenadas por Nuestros antecesores, los Romanos Pontífices, con repetidos

⁷⁹ En la liturgia cristiana las imágenes religiosas y los actos rituales que se realizan en torno de ellas representan el medio visible para dirigirse a Dios. Los textos litúrgicos del siglo XIX guiados por una tradición teológica milenaria dicen de la liturgia que ésta “por su naturaleza evangeliza y es además muy poderoso instrumento de evangelización”, por lo que se requiere de actos, signos e imágenes visibles que motiven una conducta de veneración en los fieles: “La liturgia pone a la vista y hace resonar en los oídos, bajo la forma más viva y elocuente del magisterio toda la serie de verdades pertenecientes al cristianismo. Es el más continuo, pues enseña desde la mañana hasta la tarde, comunicando su doctrina con mayor abundancia en las más solemnes festividades”. D. Bouix, *Tratado de derecho litúrgico*, 1866, p. 11-12.

anatemas en sus letras apostólicas, las cuales Nos, con toda potestad, confirmamos, y mandamos que se observen con toda diligencia.⁸⁰

Para enfrentar a los dos principales enemigos –liberales y protestantes- era necesario, de acuerdo con el proyecto de Pío IX, unificar a toda la Iglesia católica. Se tenía que terminar con las divisiones al interior de la institución eclesiástica (encíclica *Ubi Primum I* de 1847), pero esencialmente había que afirmar la unificación de todos los católicos frente a las divisiones políticas y sociales que las nuevas filosofías estaban provocando, según la perspectiva católica. Y para ello Pío IX pensó desde el inicio de su pontificado en la imagen devocional de la Inmaculada Concepción de María como un símbolo de identificación con el catolicismo.⁸¹ En 1849 lanzó una nueva encíclica informando sobre el estudio que se realizaría en torno a la concepción sin pecado original de la Virgen María para después poder definirla como doctrina de la Iglesia católica y con ello cumplir con los deseos de la comunidad católica mundial.⁸²

¿Por qué escoger como símbolo de identidad del catolicismo a la Virgen María? Si bien es cierto que la devoción a María fue siempre importante en Europa occidental, desde fines del siglo XVIII se desarrolló un importante movimiento devocional a la imagen mariana. Después de los tiempos de crisis producidos durante la Revolución francesa y el Imperio de Napoleón Bonaparte se dio un renacimiento católico encabezado simbólicamente por la imagen de la Virgen María bajo distintas advocaciones. Esa renovación de la espiritualidad católica e intensa devoción por María se sostuvo gracias a diversos acontecimientos que consagraron definitivamente la piedad popular hacia la Madre de Dios.

⁸⁰ *Qui pluribus*, Noviembre de 1846.

⁸¹ Antes de ser declarada dogma de fe, la idea de que María estuvo exenta de la mancha del pecado original fue considerada por la Iglesia sólo como un misterio. Pero teólogos y pensadores defendieron esa creencia durante muchos siglos. En 1476 el Papa Sixto IV proclamó la doctrina de la Inmaculada Concepción y durante el Concilio de Trento se consagró el triunfo de su doctrina. Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres*, 1991, pp. 317-320.

⁸² *Ubi Primum II*, febrero de 1849.

Entre 1830 y 1846 se divulgó por toda Europa el fenómeno de apariciones de la Virgen María en varias localidades de Francia. La primera se desarrolló en París a la religiosa vicentina Catalina de Labouré en 1830, en la que, de acuerdo con el relato de la monja, la Virgen María se le apareció para solicitar la elaboración de una medalla con características particulares que tenía que ser difundida entre los fieles. En 1836 en la parroquia de Nuestra Señora de las Victorias en París perteneciente al convento agustino, que durante la Revolución Francesa se convirtió en bolsa de valores, fue escuchada en diversas ocasiones la voz de la Virgen María por el párroco solicitando la consagración de la parroquia al Santísimo e Inmaculado Corazón de María. En 1840, se extendió por Europa occidental el relato de una nueva aparición de la Virgen a una monja, Sor Justina Bisqueyburu. Esta vez la Virgen solicitaba la elaboración de un escapulario verde con la imagen de la Virgen y de su Inmaculado Corazón. Y finalmente, en 1846 –el mismo año en que subió a la silla pontificia Pío IX- se dio a conocer la aparición de la Virgen en la pequeña aldea de La Salette, Francia, a dos adolescentes, quienes divulgaron un mensaje apocalíptico por parte de la Virgen describiendo las circunstancias que en ese momento aquejaban a la Iglesia católica, tales como el anticlericalismo y anti-catolicismo que adoptaron varios gobiernos liberales o la expansión de las iglesias protestantes.⁸³

⁸³ El mensaje de la Virgen de La Salette tenía que ser difundido, según el testimonio de la joven Melannie Calvat en 1858. Ese mensaje describía claramente los acontecimientos políticos por los que en ese momento atravesaba la Santa Sede; hablaba también de las divisiones internas de la institución, del indiferentismo religioso y de la corrupción e ignorancia eclesiástica: “Los sacerdotes, ministros de mi Hijo, por su mala vida, por sus irreverencias y su impiedad al celebrar los santos misterios, por amor del dinero, por amor del honor y de los placeres, los sacerdotes se han transformado en cloacas de impureza [...] Los jefes, los conductores del pueblo de Dios, han descuidado la oración y la penitencia, y el demonio ha oscurecido sus inteligencias; se han convertido en esas estrellas errantes que el viejo diablo arrastrará con su cola para hacerlos perecer [...] Que el Vicario de mi Hijo, el Soberano Pontífice Pío IX, no salga más de Roma después del año 1859; pero que sea firme y generoso, que combata con las armas de la fe y del amor; yo estaré con él. Que desconfíe de Napoleón; su corazón es doble y querrá ser a la vez Papa y emperador [...] Los malos libros abundarán sobre la tierra y los espíritus de las tinieblas extenderán en todas partes un relajamiento universal para todo lo que concierne al servicio de Dios; tendrán un gran poder sobre la naturaleza; habrá iglesias para servir a estos espíritus. De un lado a otro serán transportadas personas por estos malos espíritus e incluso sacerdotes, pues ellos no se habrán conducido según el buen espíritu del Evangelio [...] Olvidada la santa fe de Dios, cada individuo querrá

Existen muchas coincidencias en esas primeras apariciones. En dos de las mariofanías, la Virgen María se apareció con las características iconográficas y simbólicas de la advocación de la Inmaculada Concepción, esto es, vestida de blanco y túnica azul, coronada con aureola de estrellas, posando sobre un globo terráqueo que aplastaba una serpiente y las manos en posición de oración, unas veces sosteniendo un globo coronado con una cruz –Medalla Milagrosa-, otras con su corazón atravesado por una espada –Escapulario Verde. (Figs. 16 y 17) En esas primeras apariciones los mensajes coincidían en la solicitud de aumentar las prácticas devocionales entorno de la imagen mariana a través del uso de escapularios o medallas, de nuevas oraciones y de la consagración de templos o poblaciones a la Inmaculada Concepción o su Inmaculado Corazón.

Estos fenómenos religiosos prepararon “oportunamente” las intenciones de Pío IX para declarar como dogma de fe la concepción inmaculada de María.⁸⁴ Fue así, como el 8 de diciembre de 1854 se celebró en Roma la fiesta de la Inmaculada Concepción. Ese día Pío IX leyó su epístola apostólica *Ineffabilis Deus*, en la que notificaba que:

[...] declaramos, afirmamos y definimos que ha sido revelada por Dios, y de consiguiente, que debe ser creída firme y constantemente por todos los fieles, la doctrina que sostiene que la bienaventurada Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de pecado original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Jesucristo, Salvador del género humano, es revelada por Dios, y por lo mismo debe creerse firme y constantemente por todos los fieles [...]. Por lo cual, si alguno, pretendiere en su corazón sentir de modo distinto a como por Nos ha sido definido sepa y tenga por cierto que está condenado por su propio juicio, que ha sufrido naufragio en la fe y se ha apartado de la unidad de la Iglesia...⁸⁵

guiarse por sí mismo y ser superior a sus semejantes. Se abolirán los poderes civiles y eclesiásticos, todo orden y toda justicia serán pisoteados”.

⁸⁴ Cabe tener presente la coincidente (?) anécdota transmitida desde la propia Sede Pontificia que resaltaba la aparición de la Virgen María en su advocación inmaculista al propio Pío IX. La solicitud de la Virgen al Papa fue, según palabras del mismo, que diera a conocer a toda la humanidad su concepción inmaculada. De acuerdo con lo difundido esa aparición dio origen a la solicitud del pontífice de iniciar un estudio para analizar detenidamente los fundamentos de la concepción inmaculada de María.

⁸⁵ *Ineffabilis Deus*, diciembre de 1854.

El documento pontificio y la celebración que se llevó a cabo para hacer público el decreto tienen diversas implicaciones. Pío IX encontró, desde el principio de su pontificado en la Inmaculada Concepción un símbolo fuerte que le permitiría afirmar la autoridad del pontífice como cabeza de la Iglesia católica.⁸⁶ Entre los miembros de la congregación de teólogos y cardenales que iniciaron los estudios sobre la creencia inmaculista había importantes divergencias. Y es que más allá de la declaración del dogma sobre la concepción inmaculada de María se estaba discutiendo la declaración de la infalibilidad papal, debate del que ya hemos hecho mención. Como no acabaran de ponerse de acuerdo, Pío IX decidió omitir las diferencias entre los obispos de la curia para finalmente, aprobar su declaración en calidad de dogma bajo el supuesto de una infalibilidad con que Jesucristo había investido a sus vicarios en materia de doctrina. Así, la encíclica *Ineffabilis Deus* destaca la labor de la autoridad papal en el desarrollo de la devoción de la Inmaculada Concepción, ya que ocupa más de la mitad del texto en reseñar históricamente las distintas intervenciones pontificales en la defensa del dogma inmaculista.⁸⁷ En ese sentido, el dogma de la inmaculada concepción de María, revistió varios significados, entre los principales, que siendo una representación religiosa

⁸⁶ Pío IX y sus asesores teológicos tuvieron presente que la imagen de María se presentaba dentro de la historia del cristianismo como símbolo de restauración de la Iglesia en momentos críticos. Durante los primeros tiempos del cristianismo las representaciones iconográficas de María se habían centrado en su papel como madre de Cristo-Dios y, más tarde, como la principal imagen intercesora en la jerarquía de los santos. Desde el siglo VIII, como consecuencia de la evolución y crecimiento de la devoción mariana su imagen fue reconocida como símbolo del poderío imperial romano en función de su identificación con la Iglesia católica. A partir del siglo X con el auge de los órdenes monásticas la imagen de la Virgen María comenzó a ser identificada y representada como defensa de la institución eclesiástica y de un modelo ideal de la vida cristiana. Esa representación se retomaría en el siglo XV cuando la Iglesia católica respondió a los ataques de la Reforma protestante. La teología de la época se dedicó a exaltar a la Virgen, afirmando por primera vez de manera oficial la creencia de que María estuvo exenta de la mancha del pecado original desde el momento de su concepción, proclamando así la validez de la doctrina y representación de la Inmaculada Concepción. Para el tema de las representaciones marianas se pueden consultar los textos de Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, 1991 y, Émile Mâle, *L'art religieux de la fin du XVIe siècle, XVIIe siècle et du XVIIIe siècle. Étude sur l'iconographie après le concile de Trente*, 1951. Según Daniel Russo a lo largo de la Edad Media la imagen de María apareció siempre situada en medio del poder político y religioso, fuese como defensa de la fe entre las distintas escuelas teológicas, como símbolo de prestigio en la legitimación del poder político o como símbolo de integración territorial. Daniel Russo, "Les représentations mariales dans l'art d'Occident du Moyen Âge. Essai sur la formation d'une tradition iconographique", en Dominique Iogna-Prat, et al. *Marie. Le culte de la vierge dans la société médiévale*, 1996, pp. 173-294.

⁸⁷ *Ineffabilis Deus*, Epístola Apostólica del 8 de diciembre de 1854.

cuestionada durante siglos por distintas corrientes teológicas entorno a la legitimidad de su doctrina, se presentó en el siglo XIX como una devoción nunca interrumpida y más bien fortalecida por la fe pontificia y popular contra el positivismo y el racionalismo. Y el hecho de que la definición haya venido del Papa en las condiciones históricas en las que se encontraba su imagen como cabeza de la Iglesia, fuera y dentro de la institución eclesiástica, implicó una acción defensiva en torno a su autoridad en materia religiosa, es decir, como única autoridad para dirigir las creencias de la cristiandad.

Teológicamente se presenta en la encíclica *Ineffabilis Deus* a la Virgen María como la “vencedora gloriosa de las herejías” de la cual habían hablado todos los pontífices. En su representación inmaculada aparece la serpiente a los pies de la Virgen María, significando la lucha entre la Madre de Dios y el enemigo de la fe cristiana. En ese sentido Pío IX refiere en su encíclica el antagonismo radical entre la Iglesia y “la Revolución de los tiempos modernos, que tiene sus gérmenes más activos y profundos en el desorden de las pasiones, fruto del pecado del hombre decaído”. Y así como la cabeza de la serpiente es aplastada por la Virgen, así sería aplastada la Revolución, convirtiéndose María ahora en la primera revolucionaria, dispensadora y tesorera de todas las gracias.⁸⁸

De esta forma, y a pesar de las condiciones políticas y de poca seguridad, la celebración para la declaración dogmática se hizo con un amplio despliegue de lujos. La

⁸⁸ La lucha entre la serpiente y la Virgen, entre los hijos de la Revolución y los hijos de la Iglesia, se delinea, pues, como la lucha total e irreconciliable entre dos “familias espirituales”, como lo había profetizado en el siglo XVIII San Luis María Grignon de Montfort, el santo al cual se debe la lectura tal vez más inspirada y luminosa del pasaje del Génesis que constituye el punto de apoyo de la *Ineffabilis Deus*: “Pondré enemistades entre ti y la Mujer; y entre tu raza y la descendencia suya, Ella quebrantará tu cabeza, y tú andarás asechando a su calcañar” (Gen. 3, 15). “Dios —comenta San Luis María— no puso solamente una enemistad, sino enemistades, y no solamente entre María y el demonio, sino también entre la posteridad de la Santísima Virgen y la posteridad del demonio. En otras palabras, Dios puso enemistades, antipatías y odios secretos entre los verdaderos hijos y siervos de la Virgen María y los hijos y esclavos del demonio. ¡No hay entre ellos la menor sombra de amor, ni correspondencia íntima existe entre unos y otros!” La oposición entre estas dos familias espirituales está destinada a dividir implacablemente la humanidad, hasta el fin de la historia. Sobre este fondo de cuadro se sitúa la lucha entre la Iglesia y la Revolución. Luigi Bogliolo, *Pío IX y l’Immacolata*, en la revista “Pío IX” n° 3, (Setiembre-Diciembre, 1982), p. 326.

ceremonia se llevó a cabo en la Basílica de San Pedro. De acuerdo con algunas crónicas, tras el anuncio de dicho festejo llegaron a Roma centenares de peregrinos que venían tanto del interior del país como del extranjero. A la ceremonia también asistieron cardenales, arzobispos y obispos de todo el mundo, y los edificios y casas cercanas a la Basílica fueron adornados para la festividad.⁸⁹ Así realizada, esta fiesta religiosa respondía a la necesidad de la Iglesia católica de hacerse presente en el ambiente revolucionario, burgués y liberal que ponía en duda no sólo su papel político sino también su doctrina. Por eso la celebración de la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción va de la mano de lo popular y lo institucional. En los momentos políticos por los que atravesaba la institución eclesiástica en general, y el Vaticano en particular, la fastuosidad de la celebración del dogma immaculista se presentaba como un símbolo de poder político y doctrinal.

Y para que quedara una huella indisoluble de ese símbolo, Pío IX mandó construir en la Plaza de España en Roma un monumento a la Virgen Inmaculada. La columna de la Inmaculada quedó terminada en 1856 y fue bendecida por el propio Pío IX el 7 de septiembre de 1857. (Fig. 18) Con ello se culminaba el programa de fastos papales dispuestos con motivo de la definición dogmática del misterio concepcionista que él mismo había proclamado. Asimismo, tanto la ceremonia de proclamación del dogma immaculista como el monumento a la Inmaculada Concepción daban inicio a la pauta, que en materia de escenificaciones religiosas marcó la Santa Sede para representar el triunfo del pontífice reinante, de la Iglesia católica y del catolicismo.

Esta imagen de María como símbolo de restauración de la Iglesia católica y del catolicismo se reafirmaría con otras disposiciones dentro del programa de renovación de

⁸⁹ *El Universal*, 12 de diciembre de 1855. Y en el AHAM: Fondo episcopal/Sección Secretaria Arzobispal/Serie Correspondencia/Caja 90/Exp. 5/fojas 4. Relación de la fiesta de la Inmaculada Concepción de la Sma. Virgen María, celebrada en Roma el 8 de diciembre de 1854 traducida del italiano por un sacerdote devoto de aquel ministerio y antiguo capellán coadjutor de un seminario consagrado al mismo.

la espiritualidad cristiana que fomentó Pío IX durante los años de su pontificado. Pero serían de mucho mayor apoyo las apariciones de la Virgen María en diversos países de Europa occidental y que siguieron a la declaración del dogma inmaculista. En 1858 se expandió por toda Europa la noticia de una nueva aparición de la Virgen María. Esta vez fue en el pueblo de Lourdes en Francia a una jovencita de trece años llamada Marie Bernard Soubirous. La petición de la Virgen consistía en la construcción de un Santuario que fungiera como centro de peregrinación. En 1871 se apareció la Virgen a dos niños del poblado de Pointmain, cerca de Laval localidad que se encontraba amenazada por tropas de Prusia. La única petición de la Virgen fue la oración continúa para la salvación del pueblo, cosa que según el relato pusieron en práctica los habitantes de Pointmain. Se consideró como milagro pues a los once días de la aparición se firmó el pacto de paz. Otra aparición en Francia, que tiene cierto grado de reconocimiento eclesiástico, es la que ocurrió en el pueblo de Pellevoisin en 1876 a una joven que fue curada milagrosamente tras varias apariciones de la Virgen. La vidente relató además otras revelaciones sobre el estado del catolicismo en Francia. Otras mariofanías de trascendencia se dieron en Alemania, en el pueblo de Marpingen en 1876 a tres niñas. Y en 1879 quince personas atestiguaron haber visto en el aguilón de la parroquia de Knock, en Irlanda a la Virgen María, a San José y a San Juan Evangelista acompañados por un Cordero.

A excepción de Nuestra Señora de Lourdes y de la aparición de María en Marpíngen que, según los testigos, se dieron a conocer como la Inmaculada Concepción, las nuevas mariofanías no tuvieron características que las relacionaban con la advocación inmaculista, ni en la forma visual en la que aparecieron a los videntes ni en los mensajes que se expusieron. Curiosamente casi todas emergieron bajo la advocación de la imagen mariana que se veneraba en el pueblo en el que se desarrolló el

fenómeno, o con nuevas características que permitieron el nombramiento de la Virgen bajo nueva advocación. Así en Lourdes la Virgen se dejó ver con manto y velo blanco sujetado por una cinta azul, dos rosas brillantes a sus pies, las manos en posición de oración colgaban un largo rosario blanco y dorado con una cruz de oro. (Fig. 19) En Pointmain apareció con una capa azul adornada con estrellas doradas, un velo negro y una corona de oro con una cinta roja en el medio y usaba zapatos azules. A esta imagen se le dio el título de Madre de la Esperanza en alusión a la oración que la mariofanía dictó a los niños videntes y porque en el pueblo la principal advocación mariana era a Nuestra Señora de la Esperanza. (Fig. 20) En Pellevoisin la Virgen se dejó ver totalmente vestida de blanco y con un corazón rojo sobre su pecho. (Fig. 21) En Marpingen los testimonios no son muy específicos en cuanto a la forma en la que apareció la Virgen. Esta mariofanía junto con la de Knock y otras que se dieron a conocer en diversas poblaciones europeas fuera de Francia, coinciden fundamentalmente en las circunstancias políticas de las localidades.⁹⁰ Muchas de ellas como Marpingen o Gietrzwaldzie (Polonia) o Filippov (Suiza) se encontraban bajo el dominio del Imperio de Prusia y la aplicación de la *Kulturkampf* de Bismark que pretendía acabar con el influjo cultural de la religión católica.⁹¹ Los testimonios de esas apariciones concuerdan en cuanto a la petición de la edificación de una capilla y de un programa de prácticas devocionales que tenía como objetivo resistir las políticas contra el catolicismo y la Iglesia católica.

Las muestras piadosas de los fieles ante los fenómenos religiosos o la tradición y aumento de las expresiones de religiosidad popular, a pesar del bajo nivel de

⁹⁰ Joaquim Bouflet hace mención de otras apariciones marianas en Europa: Itaca, Croacia en 1866; Filippov, Bohemia en 1866; Lacherboden, Austria, 1871; Gietrzwaldzie, Polonia en 1877, y Castelpretoso, Italia en 1888. Joaquim Bouflet, *Las apariciones de la Virgen* en <http://usuarios.lycos.es/contemplatio>

⁹¹ David Blackburn, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, 1993, pp.17-21.

observancia religiosa, señalaban con mayor claridad a los jerarcas de la Iglesia católica que era en esas manifestaciones públicas donde se encontraba la verdadera defensa del catolicismo frente a los embates liberales y la presencia del protestantismo. Pero, el siguiente pontífice, León XIII (1878-1903), quiso llevar el proyecto de renovación espiritual más allá. León XIII quiso enfocar parte de su pastoral en mejorar la disciplina religiosa entre los fieles por medio de su instrucción litúrgica y evangélica en las asociaciones religiosas, en los centros de enseñanza católica o a través de las misiones. En ese sentido, grandes esfuerzos se concentraron en incentivar esa cultura exacerbada de piedad religiosa; por eso el aumento de indulgencias,⁹² de jubileos ordinarios, de levantamiento de nuevos santuarios como centros de peregrinación como se verá.

León XIII (1878-1903) continuó con el proyecto de renovación espiritual que inició Pío IX. Aunque se dejó ver más conciliador en sus mensajes papales que su antecesor, si leemos detenidamente cada uno de sus documentos pontificios encontraremos una postura incluso más radical contra cada una de las ideologías que estaban poniendo en peligro la permanencia de la cultura católica. En su primera encíclica ratificó la condena a las “falsas filosofías del siglo” pero destacó la necesidad de concentrar todos los esfuerzos en moldear los sentimientos de fidelidad de la niñez y la juventud ya que a través de ella se podía asegurar el futuro de “la nueva cristiandad”:

[...] los Romanos Pontífices, Nuestros Predecesores, y últimamente Pío IX, principalmente en el Concilio Ecuménico Vaticano, teniendo en vista las palabras de San Pablo: *Estad sobre aviso, que ninguno os engañe con filosofías y vanos sofismas, según la tradición de los hombres, según los elementos del mundo, y no según Cristo*, no dejaron de reprobear, cuando fue necesario, los errores corrientes, y señalarlos con la Apostólica censura. Y Nos [...] confirmamos y renovamos todas estas condenaciones rogando con instancia al mismo tiempo al Padre de las luces que, perfectamente conformes con todos los fieles en un solo espíritu y en un mismo sentir, piensen y

⁹² Una indulgencia es la remisión de los pecados otorgada por la Iglesia católica a los fieles. Ésta puede ser parcial o plenaria según sean perdonados los pecados parcial o totalmente. *Catecismo de la Iglesia católica*, 1999, pp. 413-414. En el siglo XV fue la venta de indulgencias uno de los principales reclamos de Lutero a la Iglesia católica romana. Éste reclamo sería retomado por las iglesias protestantes en el siglo XIX.

hablen como Nos. Es empero, de vuestro encargo, Venerables Hermanos, emplearos con todas vuestras fuerzas para que la semilla de las celestes doctrinas sea esparcida con mano pródiga en el campo del Señor, y para que, desde muy temprano, se infundan en el alma de los fieles las enseñanzas de la fe católica, echen en ella profundas raíces, y sean preservadas del contagio del error.⁹³

El proyecto de reconquista espiritual retomado por León XIII tenía como objeto restablecer la presencia del catolicismo en las sociedades. De la mano de la Compañía de Jesús buscó la forma de neutralizar tanto los efectos de las políticas liberales que afectaban al catolicismo como la expansión de las ideas protestantes. Y encontró como la solución más viable “restituir a su vigor, así en la vida privada como en todos los sectores de la vida social, la norma de sentir y obrar cristianamente, única y excelente manera de extirpar los males presentes, y precaver los peligros que amenazan”.⁹⁴ Y para ello había que empezar desde el núcleo de toda sociedad: la familia. León XIII comenzó por explicar a los fieles que las nuevas filosofías no sólo estaban desestabilizando la estructura gubernativa de los pueblos, estaban desarticulando moralmente a la familia. El desconocimiento del “carácter sagrado del matrimonio” otorgando único valor legal al matrimonio civil y permitiendo el divorcio como norma legal eran el origen de todos los males sociales:

...la familia, la cual, miserablemente trastornada en nuestros días, no puede volver a su dignidad perdida, sino sometiéndose a las leyes con que fue instituida en la Iglesia por su divino Autor. El cual, habiendo elevado a la dignidad de Sacramento el matrimonio, símbolo de su unión con la Iglesia, no sólo santificó el contrato nupcial, sino que proporcionó también eficacísimos auxilios a los padres y a los hijos para conseguir fácilmente, con el cumplimiento de sus mutuos deberes, la felicidad temporal y eterna. Mas después que leyes impías, desconociendo el carácter sagrado del matrimonio, le han reducido a la condición de contrato meramente civil, siguióse desgraciadamente por consecuencia que, profanada la dignidad del matrimonio cristiano, los

⁹³ *Inscrutabili Dei Concilio*, abril de 1878. En la encíclica *Quod apostolici muneris* de diciembre de 1878 reflexiona específicamente sobre el socialismo, el comunismo y el nihilismo tachándolas de falsas teorías que pretenden engañar a las clases más débiles por su condición social: campesinos y obreros. Insiste también en la obligación de la clerecía de llevar la doctrina cristiana con mayor empeño a esas clases sociales procurando que ésta llegué “al animo de todos y penetre en el fondo”.

⁹⁴ *Sapientiae Christianae*, enero de 1890.

ciudadanos vivan en concubinato legal, como si fuera matrimonio; que desprecien los cónyuges las obligaciones de la fidelidad, a que mutuamente se obligaron; que los hijos nieguen a los padres la obediencia y el respeto; que se debiliten los vínculos de los afectos domésticos, y, lo que es de pésimo ejemplo y muy dañoso a la honestidad de las públicas costumbres, que muy frecuentemente un amor malsano termine en lamentable y funestas separaciones.⁹⁵

León XIII respondía así a los liberales que tachaban a la Iglesia católica de retrógrada. Los documentos papales insistieron constantemente en que las ventajas materiales y el progreso social que el liberalismo hubiese podido traer a las sociedades habían tenido como precio en todo caso, la desmoralización del ser humano y una mayor pobreza para quienes poco tenían. Pero aún más, las políticas liberales que decidieron acabar con la cultura católica habían, según León XIII, declarado una guerra contra los pueblos mismos pues se estaba atentando contra la creencia de los individuos. Frente a la disyuntiva de luchar por la patria o por la Iglesia católica “defensora de la verdadera religión” León XIII no dudo en afirmar la obligación de todo cristiano de “anteponer a los bienes del cuerpo los del espíritu, y frente a nuestros deberes para con los hombres son incomparablemente más sagrados los que tenemos para con Dios.”⁹⁶

Así, desde la perspectiva de León XIII la recuperación de la presencia católica en las sociedades sólo se daría a través del aumento del respaldo de la feligresía. Por ello, uno de los ejes principales de su proyecto de restauración religiosa se basó en el aspecto devocional que situaba “la rigurosa observancia de los preceptos de la Iglesia” y las manifestaciones externas de religiosidad como la contraofensiva de la Iglesia católica al proceso de laicización que se estaba desarrollando en muchos países. A través de la reactivación de la piedad y el culto público y privado, la Iglesia católica reafirmaba frente a los Estados la permanencia de una cultura católica difícil de erradicar.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Varias son las encíclicas en las que hace mención al deber de los hombres para con la Iglesia católica las principales son: *Diuturnum Illud*, junio de 1881 y *Sapientiae Christianae*, enero de 1890.

Si varios Estados habían dado muestras claras de dirigir sus políticas no solamente contra la institución eclesiástica sino fundamentalmente contra el modo de vida católica la respuesta tenía que enfocarse entonces en su fortalecimiento. Había que inundar nuevamente los espacios cotidianos de ese modo de vida. Las festividades religiosas, las oraciones públicas, las peregrinaciones, las lecturas, la educación, los espacios de sociabilidad, la vida misma de cada ser humano a través del cumplimiento estricto de los sacramentos eucarísticos (bautismo, comunión, matrimonio, la muerte) todo tenía que sumergirse en la religiosidad.

El Rosario: activa eficacia de re-evangelización

Bajo el pontificado de León XIII ya no hubo apariciones marianas pero si un programa devocional en donde la presencia de María se hizo constante. León XIII rescató la devoción al Santísimo Rosario de María. A lo largo de su pontificado publicó diez encíclicas y tres epístolas sobre el Santo Rosario.⁹⁷ Por medio de esta devoción se intentó reintroducir la costumbre de la oración pública y cotidiana. En 1883 publicó su primera encíclica sobre la devoción al Santísimo Rosario de María. En el documento exhorta a todos los fieles a recitar el Santo Rosario de forma diaria y pública o en privado. En privado todas las familias católicas tendrían que reunirse para rezar el rosario. Públicamente porque el mes de octubre León XIII lo consagró a la devoción del Santísimo Rosario, lo cual implicaba un día para la festividad que tendría que celebrarse “con esplendor y con pompa”. A lo largo del mes en todas las iglesias y capillas dedicadas a la Virgen María se convocaría a los fieles a rezar “al menos cinco decenas del Rosario, añadiendo las Letanías Lauretanas”. Pidió además León XIII que en las

⁹⁷ *Supremi Apostolatus*, septiembre de 1883; *Salutaris ille spiritus*, diciembre de 1883; *Superiore Anno*, agosto de 1884; *Quamquam pluries*, agosto de 1889; *Octobri mense*, septiembre de 1891; *Magnae Deis Matris*, septiembre de 1892; *Laetitiae Sanctae*, septiembre de 1893; *Incudae Semper*, septiembre de 1894; *Auditriucem populli*, octubre de 1895; *Fidemtem piumque*, septiembre de 1896; *Augustissima Virginia*, septiembre de 1897; *Diuturni Temporis*, septiembre de 1898, y *Parta Humano Generi*, septiembre de 1901.

cofradías dedicadas al Santísimo Rosario lo cantasen procesionalmente por las calles “conforme a la antigua costumbre”. Y en donde las circunstancias no lo permitieran sustituirlo con una mayor asistencia de fieles a los templos. Y para motivar la participación de los fieles se concedieron indulgencias plenarias.⁹⁸

Con esta devoción León XIII pudo concretar su plan de restauración del catolicismo. La exhortación a la práctica diaria de la oración pública o privada cumplía una doble función. Por una parte, se iniciaba el proyecto de re-evangelizar a las sociedades. La práctica de la oración, que implica la repetición oral de un discurso, es un ejercicio de memorización sobre la vida de Jesús, de María o de algún santo, y al mismo tiempo un ejercicio que logra influir en el ánimo de los fieles mediante la movilización de resortes afectivos. Regularmente la oración tiene que hacerse frente a la imagen de quien se hace mención, así la palabra y la imagen estaban íntimamente relacionados. A través de ambas era posible el acto de fe. El propósito de evocar mentalmente a las personas divinas a través de la oración era el de “estimular más a los fieles a la devoción y al culto” además de inducirlos hacia ciertos comportamientos morales.⁹⁹ Por otra parte, por medio de la oración, de la asistencia diaria a los templos y de las festividades públicas se pretendió impregnar de religiosidad nuevamente la vida diaria de los individuos y demostrar así a los Estados el arraigo de la cultura católica. Si la Iglesia católica lograba reavivar el sentimiento religioso entre los individuos contaría más fácilmente con ellos para enfrentar a quienes pretendieran despojarlos de lo que formaba parte de su identidad.

León XIII recurrió a la imagen devocional de la Santísima Virgen del Rosario (Fig. 22) por la historia de la devoción. Ésta nació en el siglo XIII en el sur de Francia

⁹⁸ *Supremi Apostolatus*, septiembre de 1883. A quienes cumplieran con las disposiciones papales se concedía siete años y siete cuarentenas de indulgencias.

⁹⁹ Michel de Certeau nos introduce en los métodos gestuales utilizados dentro de la espiritualidad jesuita durante los momentos de oración. Michel de Certeau, *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Ediciones Katz, 2006, pp. 33-43.

durante la misión de Santo Domingo a esas tierras para convertir al catolicismo a quienes se habían adherido a la Iglesia albigense.¹⁰⁰ Durante su misión Santo Domingo compuso la fórmula del Santo Rosario y se dedicó a propagarla usándola como arma contra los enemigos de la fe.¹⁰¹ León XIII no pudo haber encontrado ninguna devoción más a propósito que la del Santísimo Rosario de María para enviar el mensaje de restauración del catolicismo tanto a los creyentes como a quienes la Iglesia católica denominaba como nuevos enemigos del catolicismo:

De los varios modos de rezar y de las fórmulas que saludable y piadosamente se emplean en la Iglesia Católica, es por muchas razones recomendable la que se llama el Rosario Mariano. Entre los motivos, como en Nuestras Letras Encíclicas afirmamos, se destaca muchísimo el que el Rosario se instituyó especialmente para implorar la protección de la Madre de Dios contra los enemigos del Catolicismo; a este respecto nadie ignora que para conjurar las calamidades que afligían a la Iglesia fue este rezo muchas veces de gran provecho. Pues no sólo la devoción particular sino en las públicas circunstancias conviene que este modo de rezar ocupe nuevamente aquel sitio de honor que lograra mucho ha, cuando todas las familias cristianas no dejaron pasar un día sin rezar el Rosario.¹⁰²

En todas las encíclicas dedicadas a la devoción del Santo Rosario de María, León XIII recordaba los distintos momentos en los que la Iglesia católica había recurrido a la imagen devocional de María como la principal intercesora de los hombres ante Dios. Frente a la lucha que en el siglo XIX estaba emprendiendo la Iglesia católica contra la destrucción de la fe cristiana se hacía necesaria la invocación a la Virgen para vencer como antaño a los “nuevos enemigos de la Iglesia católica”. Pero más allá de confrontar a quienes se habían apartado definitivamente de la fe cristiana había que acabar con la ignorancia, la debilidad de espíritu y el indiferentismo religioso, los verdaderos enemigos a vencer en la lucha. Y la única forma de hacerlo era por medio de

¹⁰⁰ La Iglesia albigense no creía en Jesús como hijo de Dios. También negaba los sacramentos y la creencia de que María es la Madre de Dios. Se rehusaban a reconocer al Papa y establecieron sus propias normas y creencias. Durante años los Papas enviaron sacerdotes que trataron de convertir.

¹⁰¹ *Supremi Apostolatus*, septiembre de 1883.

¹⁰² *Salutaris ille spiritus*, diciembre de 1883.

la oración. Y en ese sentido el rezo del Rosario fortalecería la fe al recordar los misterios y uniría a las naciones disidentes de la Iglesia católica –si algo tenían en común la Iglesia católica con las Iglesias de oriente era la creencia y devoción a la Virgen María. La renovación de los ataques protestantes contra el culto que la Iglesia católica profería a la Virgen María presentaba las grandes diferencias doctrinales entre los cristianos. Para sustentar la unidad entre los fieles a Cristo y la legitimidad de la Iglesia católica de Roma como la portadora de la verdadera doctrina, León XIII recordaba que muchas de las imágenes de la Virgen María que se veneraban en Italia y principalmente en Roma habían sido producidas en oriente. Esas imágenes “eran testigos de aquellos tiempos en que la familia de los cristianos vivía estrechamente unida por doquiera, y como prendas bien caras de la común herencia.”¹⁰³

Los documentos papales insistían también en arraigar la costumbre del rezo del Rosario diario. Se instauró así como obligatorio en todos los templos ese ejercicio piadoso y se incitó al restablecimiento y multiplicación de asociaciones católicas y cofradías que impulsaran esa práctica devocional.¹⁰⁴ León XIII incorporó la alabanza “Reina del Santísimo Rosario, rogad por nosotros” en las Letanías Lauretanas.¹⁰⁵ Se levantaron templos dedicados a la Virgen María, las peregrinaciones a los diversos santuarios marianos cada vez eran más numerosas, se realizaron congresos dedicados al estudio de la imagen y devoción a la Madre de Dios y se dio inicio a la práctica de coronar imágenes marianas principalmente en países de América Latina.

La primera imagen de María coronada canónicamente en América en el siglo XIX se dio en el año de 1886 en Jacona, Michoacán a la imagen de la Virgen de la Esperanza. Miguel Plancarte, sacerdote que estudiaba en el Colegio Pío Latinoamericano de Roma presenció en el año de 1885 la renovación de la coronación

¹⁰³ *Auditriucem populi*, octubre de 1895.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Salutaris ille spiritus*, diciembre de 1883.

de la imagen de la Madonna della Strada que se encuentra en la Iglesia del Gesù perteneciente a la Compañía de Jesús –ésta imagen ya había sido coronada canónicamente en 1638. La intención inicial de Plancarte era lograr la coronación de la Virgen de Guadalupe, sin embargo, las diferencias políticas y doctrinales entre el episcopado mexicano lo hicieron pensar en la coronación de la antigua Virgen de la Raíz como preámbulo a la coronación guadalupana.¹⁰⁶ Y efectivamente a la coronación de la Virgen de la Esperanza le seguirían otras en México y en América Latina.¹⁰⁷

Estas celebraciones trascienden su significado puramente religioso si tomamos en cuenta el contexto sociopolítico en que son realizadas. Las coronaciones representaban un acto simbólico de la respuesta del episcopado latinoamericano al proyecto propuesto desde el Vaticano. El culto mariano cobró mayor fuerza al ser incorporado al proyecto institucional de la Iglesia católica, como la expresión devocional de la reforma eclesiástica. Las coronaciones de imágenes fueron un elemento simbólico al cual la jerarquía acudió para reclamar una posición hegemónica y recuperar sus espacios perdidos. La imagen de la virgen como reina de los cielos “revela la más profunda ambición de la Iglesia para ella misma, bien en vida futura... bien sobre la tierra, donde espera gobernar con plenitud del poder espiritual.”¹⁰⁸ América Latina se convertía en el escenario idóneo para expresar la influencia de la Iglesia católica sobre

¹⁰⁶ Miguel Plancarte escribió: “Vi luego una gran dificultad para trabajar con entera libertad: en Guadalupe, dije, hay Cabildo; teniéndomelas que haber con tantas opiniones voy al fracaso y tal vez me quede yo con mis buenos deseos y la Indita, sin Corona; pero luego me consolé pensando que, sin tantas dificultades, se podía coronar a la Virgen de mi infancia, a Nuestra Señora de la Esperanza; que se llevaría a cabo esa festividad nunca vista en América y que serviría de ejemplo y de estímulo para que se coronara no sólo a Nuestra Sra. de Guadalupe, sino a todas las imágenes veneradas en México y en América”. Citado en Felipe Monroy, “Nuestra Señora de la Esperanza en México, la primera coronada” en http://www.siamex.com.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=2401&Itemid=14

¹⁰⁷ Antes de la coronación de la Virgen de la Esperanza en Jacona, Michoacán se celebraron las coronaciones de Nuestra Señora de la Veruela en Aragón y de Nuestra Señora de Monserrat en Cataluña en el año de 1881. En mayo de 1887 se coronó a la Virgen de Luján; en 1892 a Nuestra Señora del Rosario de Córdoba; Nuestra Señora del Milagro de Salta en 1902; en Chile a Nuestra Señora de Andacollo en 1901 y en 1904 a Nuestra Señora de Aparecida en Brasil.

¹⁰⁸ Warner, Marina, *Op. Cit.*, p. 150.

las sociedades, fundamentalmente por la profunda devoción mariana que se mantiene en prácticamente todo el continente.

A la consagración de la humanidad al Sagrado Corazón de Jesús que se llevó a cabo en 1899 como veremos enseguida, le siguió el Congreso Mariano en 1900, en Lyons, Francia en el que se pidió que, después de la consagración de la humanidad al Sagrado Corazón, debía hacerse la consagración del universo a la Santísima Virgen, Reina del Universo. Se pidió también la instauración de la Fiesta de María Reina, y que se incluyera en la Letanía Lauretana la invocación, "*Reina del Universo, ruega por nosotros*".

Y para seguir "excitando la religión y la piedad de todos los fieles" se impulsó el culto hacia otras imágenes devocionales.

San José: Patrono de la Iglesia Universal

Tras la desintegración de los Estados Pontificios en 1870, Pío IX tomó la decisión en materia espiritual de proclamar a San José como Patrono de la Iglesia. Ya desde el comienzo de su pontificado había realizado algunas acciones para el fomento de esta devoción como fijar la fiesta y rito del patrocinio de San José en la dominica III después de Pascua o al señalar a San José como "la más segura esperanza de la Iglesia, después de la Santísima Virgen" durante la definición del dogma inmaculista. La intención era dar a la imagen devocional de San José un lugar más preeminente en la sagrada liturgia. Por eso, al tiempo que lo proclamaba patrono de la Iglesia universal elevó su fiesta del 19 de marzo a rito doble de primera clase, lo cual significaba la celebración de la fiesta del Santo como obligatoria en todos los templos católicos del orbe.

La mirada puesta sobre esta imagen devocional (Fig. 23), poco nombrada en los textos bíblicos lo mismo que por los padres de la Iglesia, adquiriría diversos significados en esos momentos de incertidumbre para la institución eclesiástica. Doctrinalmente, Pío

IX justificaba la presencia de San José en el decreto de 1870, aludiendo al hecho de que éste había sido elegido por el espíritu santo como esposo de la Virgen María y protector del hijo de Dios.¹⁰⁹ Lo que Pío IX pretendía era jerarquizar la asistencia del poder divino. En la liturgia cristiana Jesús tiene el predominio de la adoración, María, su madre le sigue, aunque durante el pontificado de Pío IX se haya antepuesto a cualquier otra imagen devocional. En cambio San José, padre putativo de Jesús, es poco nombrado en los textos bíblicos y por los Padres de la Iglesia. No es sino hasta el siglo XVI cuando la imagen de San José es retomada como modelo del buen cristiano.¹¹⁰ Al proclamar a San José como Patrono de la Iglesia universal Pío IX daba un aviso al mundo de la renovación espiritual de la Iglesia católica y mostraba a los gobiernos anticlericales que la cultura católica prevalecería a pesar de las circunstancias históricas por las que atravesara la institución eclesiástica.

León XIII también promovió la devoción a la imagen de San José. En 1889 habló por primera vez de ésta imagen devocional en la encíclica *Quamquam pluries*, ubicándola como un importante auxilio a las necesidades espirituales de la época. La devoción josefina se sumaría al programa de renovación espiritual de León XIII, quién afirmaba que era “de gran importancia que la devoción a San José se introduzca en las diarias prácticas de piedad de los católicos.”¹¹¹ Sumado a la justificación teológica de la doble dignidad depositada en José como esposo de María, Madre de Jesús y como padre putativo del Hijo de Dios, León XIII recordaba el papel de José como “custodio legítimo y natural, cabeza y defensor de la Sagrada Familia”. Pío IX le había reconocido su papel de protector de la familia de Nazaret y el de protector de la Iglesia de Cristo.

¹⁰⁹ *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis*, tomada de [www.corazones.org/doc/levocis/htm#\[1\]](http://www.corazones.org/doc/levocis/htm#[1])

¹¹⁰ En 1481, con el Papa Sixto IV San José ingresó en el Misal Romano y Gregorio XV, en 1621 extendió su fiesta a la Iglesia Universal.

¹¹¹ *Quamquam pluries*, agosto de 1889.

Para León XIII, la imagen devocional de José articulaba simbólicamente su proyecto de restauración del catolicismo. La idea de retornar a los orígenes del cristianismo y formar desde la base familiar a las “huestes de Cristo” partía del modelo de la Sagrada Familia. El papel de María como núcleo de expansión de la doctrina cristiana quedaba claro, ese era el papel de las madres en el hogar. Y el del padre, como la imagen de José, el de custodio de las verdades cristianas y defensor contra cualquier intromisión que pretendiese cuestionarlas. Pero además San José era modelo lo mismo para ricos que para pobres, para padres que para madres:

Los padres de familia encuentran en José la mejor personificación de la paternal solicitud y vigilancia; los esposos, un perfecto de amor, de paz, de fidelidad conyugal; las vírgenes a la vez encuentran en él el modelo y protector de la integridad virginal. Los nobles de nacimiento aprenderán de José como custodiar su dignidad incluso en las desgracias; los ricos entenderán, por sus lecciones, cuáles son los bienes que han de ser deseados y obtenidos con el precio de su trabajo. En cuanto a los trabajadores, artesanos y personas de menor grado, su recurso a San José es un derecho especial, y su ejemplo está para su particular imitación. Pues José, de sangre real, unido en matrimonio a la más grande y santa de las mujeres, considerado el padre del Hijo de Dios, pasó su vida trabajando, y ganó con la fatiga del artesano el necesario sostén para su familia. Es, entonces, cierto que la condición de los más humildes no tiene en sí nada de vergonzoso, y el trabajo del obrero no sólo no es deshonoroso, sino que, si lleva unida a sí la virtud, puede ser singularmente ennoblecido. José, contento con sus pocas posesiones, pasó las pruebas que acompañan a una fortuna tan escasa, con magnanimidad, imitando a su Hijo, quien habiendo tomado la forma de siervo, siendo el Señor de la vida, se sometió a sí mismo por su propia libre voluntad al despojo y la pérdida de todo.¹¹²

Para recordar estas ideas a los fieles León XIII estableció que durante el rezo diario del Rosario en todos los templos y en los hogares se añadiese una oración a San José. También exhortó a los fieles a realizar prácticas privadas de piedad durante el día del festejo a la imagen devocional de San José (19 de marzo), la cual aún cuando no era festividad obligatoria, León XIII sugirió a los párrocos y feligreses se fuese

¹¹² *Ibidem.*

estableciendo como tal a fuerza de la tradición y costumbre de oraciones y ejercicios piadosos.¹¹³

El Sagrado Corazón de Jesús: emblema del proyecto de “reconquista religiosa”

Además del gran impulso que Pío IX dio a la imagen devocional de la Inmaculada Concepción de María a lo largo de todo su pontificado, la influencia de la Compañía de Jesús en el programa de renovación espiritual y de re-evangelización se dejó ver. En 1864, cuando Pío IX dio a conocer su más famosa encíclica *Quanta Cura* en la que condenaba los errores modernos, hizo mención por primera vez del culto y devoción al Sagrado Corazón de Jesús:

Pero si siempre fue necesario, Venerables Hermanos, dirigirnos con confianza al Trono de la gracia, para obtener de él misericordia y auxilio en tiempo oportuno, ahora de modo especial debemos hacerlo, en medio de tan grandes calamidades para la Iglesia y para la sociedad civil, en presencia de tan vasta conspiración de enemigos y de tan grande acumulación de errores contra la sociedad católica y contra esta Santa Sede. Nos, hemos juzgado, pues, útil excitar la devoción de todos los fieles, a fin de que, uniéndose a Nos y a Vosotros, no dejen de rogar y de suplicar con las oraciones más fervorosas y más humildes al clementísimo Padre de las luces y de la misericordia; a fin también, de que recurran siempre, en la plenitud de su fe, a Nuestro Señor Jesucristo, que nos redimió con su Sangre; y pidiendo continuamente y sin desfallecimiento a su Corazón dulcísimo, víctima de su ardiente caridad hacia nosotros, para que con los lazos de su amor todo lo atraiga hacia sí, de suerte que inflamados todos los hombres en su amor santísimo caminen rectamente según su Corazón, agradables a Dios en todas las cosas, y dando frutos en todo género de buenas obras.¹¹⁴

Ya en 1856, bajo la petición de la Compañía de Jesús, Pío IX autorizó extender la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús a todas las iglesias, apuntando en las actas aprobatorias que esa imagen devocional era “el remedio de todos nuestros males”. Y meses antes de la publicación de *Quanta Cura*, en septiembre, Pío IX declaró beata a Margarita María Alacoque, la monja que a fines del siglo XVII testificó haber visto a

¹¹³ *Ibidem.*

¹¹⁴ *Quanta Cura*, diciembre de 1864.

Jesucristo bajo la advocación del Sagrado Corazón. Los jesuitas junto con otras congregaciones trabajaron en la difusión de la devoción cardícola; obtuvieron diversas aprobaciones para la Sociedad de Misioneros del Sagrado Corazón de Jesús y la autorización para crear asociaciones religiosas destinadas a fomentar la devoción al Sagrado Corazón. Finalmente en 1875 lograron, tras varias peticiones, que Pío IX concediera la Consagración de la Iglesia católica al Sagrado Corazón de Jesús.

El contenido de la fórmula de consagración individual expresaba tres aspectos claves de la respuesta de la Iglesia católica frente a las políticas liberales que afectaban directamente el estatus de la institución eclesiástica: un rechazo radical a la idea de que la religión debía limitarse a la conciencia individual; la condena de los esfuerzos de algunos católicos por conciliar su fe religiosa con el liberalismo, y la pretensión de separar el poder de la Iglesia y del Estado, manteniendo un control eclesiástico sobre el mundo secular. Según la fórmula de consagración de Pío IX, los males que atacaban a las sociedades del siglo XIX tenían mucha relación con la devoción al Sagrado Corazón de Jesús.

A partir de los esfuerzos jesuitas por rescatar la devoción cardícola en el siglo XIX, se retomaron los mensajes que recibió la monja visitandina Alacoque en sus visiones de Cristo para otorgarle nuevos significados a la imagen del Sagrado Corazón de Jesús. Teniendo presente la imagen más conocida de esta devoción, la representación de Pompeyo Batoni de 1780 (Fig. 24), observemos en la imagen los significados discursivos que Pío IX señaló en sus letras apostólicas y que resumió en la fórmula de consagración individual.¹¹⁵ En el *Syllabus errorum* de 1864 Pío IX señaló a la filosofía racionalista como la promotora principal de la falta de piedad al rechazar lo sobrenatural, al negar la divinidad de Jesucristo y al conceder independencia del

¹¹⁵ La representación del Sagrado Corazón de Jesús de Pompeyo Batoni muestra a Jesucristo de medio cuerpo sosteniendo con su mano izquierda un corazón en llamas rematado por una pequeña cruz y rodeado por una corona de espinas.

pensamiento y de la voluntad y por tanto autonomía para decidir sobre las creencias religiosas. En respuesta a esas teorías la imagen del Sagrado Corazón de Jesús recordaba la naturaleza humana y divina de Jesucristo al mostrar el corazón humano del hijo de Dios. La cruz, la corona de espinas y el corazón traspasado recuerdan el nacimiento de la Iglesia para resguardar y expandir en las sociedades el mensaje de Jesús en la tierra y el revestimiento sobrenatural de la institución eclesiástica. En el liberalismo encontraba Pío IX el nacimiento del anticlericalismo que en muchos países se había desarrollado. Eran los gobiernos liberales quienes habían desposeído a la Iglesia de los bienes y los derechos otorgados por su investidura. Los liberales, según Pío IX, exaltaban el poder del Estado sobre cualquier otro, acusando a la Iglesia católica de retrograda, atrasada y falta de progreso. Pero la imagen de Jesús mostrando su corazón sangrante era el símbolo de fortaleza y humildad frente a los ataques que recibía el catolicismo. Por eso en su fórmula de consagración se hacen las siguientes peticiones:

Quisiera por su medio [el Corazón de Jesús] obtener la conversión de los pecadores y despertar la indiferencia de tantos, que si bien tienen la dicha de pertenecer a vuestra Iglesia, con todo nada se conmueven por los intereses de su gloria y de esta misma Iglesia, Esposa vuestra. Quisiera por él también conseguir el desengaño de esos católicos, que sin dejar de mostrarse tales por el ejercicio de muchas obras de caridad, viven sin embargo muy aferrados a sus propias opiniones, rebeldes a las decisiones de la Santa Sede o mal animados contra sus enseñanzas, para que se persuadiesen de que quien desoye a la Iglesia desoye a Dios que esta con Ella. Por estos santísimos fines [...] he de prestar un obsequio grato a vuestro amabilísimo Corazón.¹¹⁶

A partir de ese documento pontificio la devoción al Sagrado Corazón de Jesús tuvo un nuevo impulso en todo el mundo. Su representación figurativa se extendió por todas partes. Se dio un importante movimiento imaginero del Sagrado Corazón de Jesús. Movimiento que a decir de algunos especialistas, no logró engendrar una obra de

¹¹⁶ *Fórmula de Consagración al Divino Corazón de Jesús aprobada por decreto de la Sagrada Congregación de Ritos*, abril de 1875.

arte de primer orden, no obstante, su representación logró llegar a muchos hogares en todo el mundo. Pero para que la imagen cardíaca llegara al sentimiento de los fieles con los significados que la Iglesia católica le estaba otorgando se tuvo que normar la producción de su representación. De hecho, la imagen del Sagrado Corazón de Jesús ha sido objeto de las más minuciosas prescripciones por parte de la Sagrada Congregación de Ritos. En la historia de la devoción, sobre todo en sus orígenes, se presentaron graves desviaciones tanto en su representación figurativa como en los significados devocionales. Por eso la imagen tuvo que sujetarse a varias modificaciones, al grado de que la imagen del Sagrado Corazón de Jesús de Pompeo Batoni fue prohibida por la Sagrada Congregación de Ritos. Y en mayo de 1877 la Congregación estableció como oficial que toda imagen del Sagrado Corazón de Jesús que estuviese expuesta a la veneración pública, debía ser representada con Jesucristo de pie con un corazón sobre la imagen el cual “ha de representarse en medio de una gloria de llamas o rayos; ha de presentar la herida; ha de estar rodeado horizontalmente de una corona de espinas y rematado por una cruz en medio de llamas”.¹¹⁷ Además, los decretos de la Sagrada Congregación de Ritos subrayaban que la representación del Corazón no podía hacerse sin que éste figurase como visible, como la figura del Cristo esculpido por el danés Thorvaldsen para la iglesia de Nuestra Señora de Copenhague, en la que se inspiraron las primeras estatuas del Sagrado Corazón de Jesús en el siglo XIX. (Fig. 25) En ese sentido en 1878 la Sagrada Congregación de Ritos decretó que “no basta en las estatuas con que el corazón esté pintado, sino que ha de tener relieve”.¹¹⁸ Así se sentaron las bases de la representación del Sagrado Corazón de Jesús en el último tercio del siglo XIX.

¹¹⁷ Francisco Camprubí, “La iconografía del Sagrado Corazón de Jesús” en *Cor Jesé*, 1957, p. 357.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 358.

Por su parte, León XIII a la par que dio impulso a la imagen devocional de la Santísima Virgen del Rosario, consolidó y desarrolló la enseñanza de Pío IX sobre la imagen devocional del Sagrado Corazón de Jesús al grado de convertirlo en el emblema del proyecto de restauración del catolicismo.

Las impugnaciones protestantes de colocar a la imagen y representación de la Virgen María, madre de Jesucristo, por encima de Él no se hicieron esperar. La propia declaración dogmática, como ya vimos, fue duramente criticada tanto por las iglesias protestantes como por algunos miembros de la Iglesia católica, pues se estaba erigiendo la imagen de la Virgen María como el principal símbolo de la reforma eclesial, razón por la cual a instancias de la Compañía de Jesús, se reactivó el culto y devoción a la imagen del Sagrado Corazón de Jesús. Para la Compañía de Jesús en el devocionario cristiano ninguna imagen podía ser más importante y efectiva en la tarea de desagravio y reparación de los “desordenes” causados por el liberalismo y otras corrientes teóricas de pensamiento que iban en contra de la institución eclesiástica y por consiguiente en contra del “derecho divino”. La imagen crística tenía que ser la única capaz de unificar cualquier tipo de nacionalismo y regionalismo, por ello hacía falta su presencia en la defensa de la Iglesia.

Aún cuando León XIII impulsó vigorosamente la devoción a la Santísima Virgen del Rosario, en sus encíclicas nunca dejó de enfatizar los títulos de María como “auxiliadora, bienhechora y consoladora de los cristianos”, ella era la principal mediadora entre Dios y los hombres. Pero, el Sagrado Corazón de Jesús fue para León XIII la imagen religiosa que sintetizaría la esencia de la doctrina católica y del programa de restauración católica: Dios hecho hombre a través de Jesús nos muestra su corazón llagado, ensangrentado y coronado por una cruz y una corona de espinas para recordar su misión de sacrificio para el perdón de los pecados. Por eso desde su llegada a la silla

pontificia León XIII apoyó todos los esfuerzos de la Compañía de Jesús por convertir esta devoción en el verdadero símbolo de la cristiandad. Bajo su pontificado, se establecieron importantes asociaciones católicas que tenían como fin exclusivo propagar la devoción cardíaca. Un ejemplo de ello es el Apostolado de la Cruz que fundó en México Concepción Cabrera de Armida, o el nombramiento de la asociación de la Guardia de Honor, fundada en 1863, a archicofradía de la Guardia de Honor del Sagrado Corazón de Jesús en 1878. El 28 de junio de 1889 León XIII elevó la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús al rango de doble de Primera Clase (el honor más grande), y por tanto obligatoria para todas las iglesias católicas.

Todos los esfuerzos por colocar la imagen devocional del Sagrado Corazón de Jesús como emblema del proyecto de re-evangelización se vieron coronados en 1899. Con el previo relato aparicionista¹¹⁹ León XIII anunció la Consagración de toda la Humanidad al Sagrado Corazón de Jesús, la cual iba a realizarse a principios del nuevo siglo como parte de los festejos del Jubileo. Sin embargo, la gravedad del estado de salud del pontífice propició el adelanto de la fecha de la consagración para el 11 de junio de 1899. En la encíclica *Annum Sacrum* León XIII aseveraba:

Como en otro tiempo, oprimida la Iglesia por el yugo de los Césares, se apareció en lo alto una cruz a Constantino, cual emblema y causa de la victoria, que presto se siguió: así hoy se nos muestra otra señal felicísima y divina, el Corazón sacratísimo de Jesús...En él se han de cifrar todas nuestras esperanzas.¹²⁰

El acto de consagración implicaba un doble reconocimiento de los hombres hacia Jesucristo: el reconocimiento a su derecho nativo como “Rey y Señor de todos los hombres y del universo entero”, derecho otorgado por la unión hipostática entre Dios y

¹¹⁹ El 15 de enero de 1899 León XIII recibió una carta de la monja alemana María del Divino Corazón Droste Zu Vischering en la que relataba las apariciones que tuviera del Sagrado Corazón de Jesús y en las que le solicitaba diera a conocer al pontífice sus deseos de ser consagrado a toda la humanidad. En http://www.historiadelaiglesia.org/2009/06/la-monja-que-impulso-leon-xiii_11.html

¹²⁰ *Annum Sacrum*, mayo de 1899.

Jesús, el mismo Dios hecho hombre; y además el derecho de conquista “que le otorgaba la gran obra de la Redención, por la que adquirió nuevo título de dominio sobre el mundo, fundado en su sangre y en su muerte.”¹²¹

Aunque León XIII definió una política aparentemente más conciliadora y propositiva que su antecesor, su postura de incluir en la consagración a toda la humanidad, esto es, católicos y no católicos, supone un radicalismo velado en sus acciones, afirmaba en su encíclica:

El reino de Cristo también abraza a todos los hombres privados de la fe cristiana, de suerte que la universalidad del género humano está realmente sumisa al poder de Jesús.¹²²

En la encíclica, León XIII destacó que frente a las convulsiones provocadas por la aplicación de las nuevas filosofías se hacía necesario el reconocimiento público de la soberanía de Dios sobre todas las cosas y el derecho de la Iglesia a compartir el poder público y las decisiones relacionadas con el gobierno de las naciones:

Una consagración así, aporta también a los Estados la esperanza de una situación mejor, pues este acto de piedad puede establecer y fortalecer los lazos que unen naturalmente los asuntos públicos con Dios. En estos últimos tiempos sobre todo, se ha erigido una especie de muro entre la Iglesia y la sociedad civil. En la constitución y administración de los Estados no se tiene en cuenta para nada la jurisdicción sagrada y divina, y se pretende obtener que la religión no tenga ningún papel en la vida pública. Esta actitud desemboca en la pretensión de suprimir en el pueblo la ley cristiana; si les fuera posible hasta expulsarían a Dios de la misma tierra.¹²³

Al igual que con la fiesta y mes dedicados al Santísimo Rosario de María, León XIII pidió a los fieles que se prepararan haciendo un triduo en la iglesia principal de cada pueblo, la cual incluía el rezo de las Letanías del Sagrado Corazón aprobadas para uso público. Con estas disposiciones se daba continuidad al programa de reconquista

¹²¹ José Antonio de Aldama S. J., “Tres encíclicas pontificias sobre el culto al Sagrado Corazón su objeto y su carácter”, en *Cor Jesé*, 1956, pp. 4-8.

¹²² Encíclica *Annum Sacrum*, 1899.

¹²³ *Ibidem.*.

espiritual que pretendía impregnar la vida pública y privada de las sociedades de una cultura católica renovada.

La imagen devocional del Sagrado Corazón de Jesús se extendió por todo el mundo, lo mismo que su significado de restauración de la cristiandad en las sociedades modernas a través del reconocimiento público de la reparación de la “Soberanía Social de Jesucristo”. Encíclicas, pastorales, mandatos, triduos, novenas y cualquier cantidad de documentos y literatura católica inundaban los hogares cristianos con la decidida intención de adoctrinar a los fieles en la idea de “proclamar el Reinado del Sagrado Corazón de Jesús sobre todas las naciones”.

El auge que estaba adquiriendo el culto cardícola terminó por distinguir una fase culta y otra popular en las expresiones religiosas relacionadas con la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Distinción que se vio expresada principalmente en las imágenes que se veneraban dentro de los templos y las destinadas a la adoración privada. Con relación a las representaciones destinadas a la veneración pública sobre los altares, la Sagrada Congregación de Ritos prohibió en 1891 “colocar en los altares la representación del corazón solo, separado de la figura del Redentor”, lo cual sólo fue permitido en objetos de devoción privada como devocionarios, ornamentación de objetos religiosos, entre otros. (La imagen 26 conservada en la iglesia de Santa Inés en la ciudad de México, es un ejemplo de las imágenes del Corazón de Jesús que se prohibieron en los templos, sin embargo algunas iglesias como ésta decidieron conservarlas por su valor histórico y devocional. Las imágenes 27 y 28 son ejemplos de imágenes u objetos de devoción privada del Sagrado Corazón de Jesús) Por eso, la Sagrada Congregación determinó que el corazón debía estar unido a la figura de Cristo con los elementos de la Pasión ya descritos, sobre los vestidos y sobre el pecho. Se

recomendaba no colocar el corazón en la mano de Cristo, sin embargo, dicha prescripción no estaba estrictamente prohibida.¹²⁴ (Fig. 29)

LAS NORMAS DE LA IMAGEN DEVOCIONAL EN EL SIGLO XIX

En términos generales las normas dictadas para el uso de las imágenes sacras en el Concilio de Trento (1545-1563) marcaron la pauta de la representación de las imágenes devocionales durante siglos. De hecho, no fue sino hasta la convocatoria que hiciera el papa León XIII para la celebración del I Concilio Plenario Latinoamericano (1899) que se hicieron modificaciones a los decretos tridentinos.¹²⁵ Pero mientras eso ocurría todas las parroquias se regían con las estipulaciones de Trento.

En materia de usos de las imágenes sacras el concilio tridentino estableció que las representaciones pictóricas o escultóricas debían estar y ser conservadas dentro de los templos con el único fin de tributar, por medio de ellas, la veneración hacia Jesucristo, la Virgen María y a los Santos.¹²⁶ También hizo algunos ajustes para frenar

¹²⁴ Francisco Camprubí, “La iconografía del Sagrado corazón de Jesús” en *Cor Jesú*, Barcelona, Herder, 1957, p. 357-358.

¹²⁵ Aunque desde los primeros tiempos del cristianismo la Iglesia católica promovió la producción de imágenes religiosas y éstas fueron objeto de múltiples debates teológicos y políticos, en el siglo XVI se produjo un cambio fundamental en el desarrollo de la producción de imágenes católicas. En la última sesión del Concilio de Trento se decidieron puntos importantes que respondían a la iconoclastia reformista dirigida en sus fundamentos principales por Martín Lutero. La Reforma sostenía que las órdenes monásticas y la Santa Sede al propiciar el culto y los ritos entorno a imágenes o signos religiosos, fuesen alusivas a Cristo, a la Virgen o a los santos, además de haber caído en un exceso de ceremonias y de intermediarios en la comunicación con Dios, habían motivado formas de devoción idolátricas olvidando por completo la esencia de la doctrina evangélica. Los reformadores protestantes defendían “una devoción a Cristo completamente interior y personal” sin el auxilio de imágenes e intermediarios de ningún tipo. Por lo tanto, el primer aspecto que afirmó el concilio de Trento fue la legitimidad canónica del uso de las imágenes sagradas en los actos de devoción privados o colectivos. Para conocer los debates del Concilio de Trento véase: Anastasio Machuca, *Los Sacrosantos ecuménicos concilios de Trento y Vaticano*, Decreto XXV, p. 355. Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, Tomo 2, Barcelona, Biblioteca Herder, 1989; Nelly Sigaut, “La Influencia de la Iglesia en la producción figurativa”, texto inédito; Lucien Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*, pp.; Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1996 y Jean-Claude Schmitt, “La culture de l’imago” en *Annales*, Janvier-Février 1996, n°. 1, pp. 3-36.

¹²⁶ En respuesta a los ataques sobre el carácter idolátrico de las imágenes, el concilio tridentino se remitió a subrayar la distinción entre la imagen objetivada y la esencia de lo que representaba. Decretó también el valor litúrgico y didáctico de las imágenes religiosas, en el entendido de que éstas no solamente eran útiles por su función instructiva y de persuasión evangélica, el concilio las consideraba también un medio que permitía a los fieles (especialmente a los iletrados) lograr una verdadera comunicación mística y ascética con Dios. *Decreto XXV del Concilio de Trento, op. cit.*, p. 355-356.

la exacerbada devoción de las imágenes por parte de la feligresía. Prohibió la invención de nuevas representaciones iconográficas sin aprobación eclesiástica, así como la celebración de festejos “impropios” alrededor de las imágenes. Y decretó que el reconocimiento oficial a nuevas imágenes devocionales quedaba sujeto al control total de los obispos.¹²⁷

En los textos de doctrina cristiana publicados en el siglo XIX y destinados tanto a religiosos como a seculares se muestra la continuidad de los decretos tridentinos en materia de imágenes religiosas. En esos textos se proponía esclarecer ordenadamente tanto a párrocos como a seculares todo aquello relacionado con el culto a las imágenes religiosas subrayando la importancia de esas prácticas para el sustento y continuidad del catolicismo. En ese sentido se hacía hincapié en la necesidad de preservar la tradición y costumbre del culto a las imágenes de generación en generación. (Fig. 30)

Pero lo principal era advertir a los fieles que las nuevas filosofías unidas con los antiguos enemigos de la Iglesia católica (los protestantes) habían “desencadenado una guerra cruel y temible contra todo lo católico”; que el más importante de sus argumentos era señalar a la Iglesia católica como inventora de los misterios del cristianismo y manipuladora de la sociedad a través de costumbres supersticiosas y dispendiosas. Por eso, en los textos de doctrina cristiana se insistía sobre el error en que incurrieran quienes se declaraban contra la veneración y culto de las sagradas imágenes y de la importancia de remitirse a las estipulaciones tridentinas que resumían las enseñanzas de los Padres de la Iglesia y de los pontífices que habían enfrentado ataques similares en otros tiempos:

La Iglesia ha condenado siempre como herejes a los que en cualquier tiempo se han declarado contra la veneración y culto de las sagradas imágenes, y el santo concilio de Trento extendió

¹²⁷ *Ibidem*, p. 356.

sobre esa materia un decreto cuyos puntos principales conviene que sepan todos los fieles para obrar con acierto en el culto y veneración que dan a las imágenes.¹²⁸

Se instaba a los párrocos a explicar con todo detalle a sus feligreses el sentido que debía otorgarse al culto a las imágenes y lo importante que representaba para la defensa del catolicismo la continuidad de esa tradición:

Enseñará el párroco que no solamente es lícito en la Iglesia tener imágenes y darles honor y culto, puesto que el honor que se les tributa se refiere a sus originales, sino que además explicara que se ha practicado hasta nuestros días con gran provecho de los fieles [...]

Mas como el enemigo del género humano se esfuerza en corromper con su malicia y astucia las instituciones mas santas, si acaso hubiere en el pueblo algún error acerca de esto, procurara corregirlo el párroco en cuanto le fuese posible, ajustándose al decreto del Concilio de Trento; y aun explicará al pueblo el mismo decreto cuando se presente ocasión; después enseñará a los rudos y a los que ignoren la institución de las sagradas imágenes, que estas se introdujeron para dar a conocer la historia de uno y otro Testamento, y renovar oportunamente su memoria, para que, excitados con el recuerdo de las cosas divinas, nos movamos más y más a adorar y amar al mismo Dios; demostrará igualmente que en los templos se colocan imágenes de los Santos para ser veneradas, y para que, movidos por su ejemplo, nos conformemos a nosotros mismos a la vida y costumbres de ellos.¹²⁹

De este párrafo sobresale un aspecto muy importante, la utilidad de las imágenes para “renovar la memoria de las Sagradas Escrituras”. Siguiendo con la teología de la imagen formulada en el siglo XVI, las imágenes religiosas tienen por objeto evocar el recuerdo “de las cosas divinas” que dictan las Escrituras. En el contexto histórico del Concilio de Trento la tendencia iconoclasta de los protestantes orientó la percepción de la institución eclesiástica hacia la necesidad del uso de las imágenes con representaciones fieles de las Sagradas Escrituras que pudieran impactar las conciencias de los fieles. Los cristos sangrantes, los ángeles que casi caían de las cúpulas, los cúmulos funerarios, el dolor frente a la muerte, la representación de la *Tota Pulcra* en defensa de la Inmaculada Concepción de María, son muestras del nacimiento de una

¹²⁸ García Mazo, *Explicación de la doctrina cristiana aplicada a las preguntas y respuestas del P. Ripalda*, México, Imprenta de M. Galván Ribera, 1877, p. 129 y 130.

¹²⁹ *Catecismo para los párrocos según el decreto del Concilio de Trento*, Madrid, Librería Católica de Gregorio del ..., 1901, p. 362.

nueva cultura de la imagen en el siglo XVI. Sin embargo, en el contexto del siglo XIX no ocurrió lo mismo, no obstante que se conservará el objetivo de las imágenes sacras como fuente para recordar el evangelio.

Como vimos anteriormente, a lo largo del siglo XIX las historias evangélicas habían dejado de ser representadas con regularidad o al menos bajo el contexto de esa cultura de la imagen contrarreformista. La influencia del escepticismo y del agnosticismo religioso sobre las obras pictóricas y escultóricas se estaba haciendo presente. La elocuencia narrativa de los temas del evangelio y de las historias de los santos y mártires así como la transmisión de un sentimiento fervoroso real parecía no poder ser expresado por los artistas del siglo XIX. Por tal razón, la Iglesia católica se concentró en las imágenes devocionales, las cuales aún cuando careciesen de valor estético eran mucho más reconocidas entre los fieles por su poder de curación y de salvación espiritual. Si bien, la vida de Jesucristo y María eran observadas a través de las pinturas religiosas realizadas en épocas posteriores, a quienes la gente rendía verdadero culto eran a las imágenes icónicas, de ahí el interés de la Iglesia por acrecentar las prácticas culturales alrededor de esas imágenes. Pero, se insistió a los párrocos en que aclararan constantemente a los fieles el culto que se debía tributar a cada una de las personas divinas:

No adoramos a la santísima Virgen, ni a los Ángeles, ni a los santos; los honramos únicamente con un culto secundario que se refiere a Dios. Tampoco perjudicamos a la única y omnipotente mediación de nuestro Señor. Por el contrario, creemos y enseñamos que no hay mas que un mediador, Jesucristo; que su intercesión es todo poderosa; y si invocamos a los santos, es para pedirles que unan sus ruegos a los nuestros, para obtener mas eficazmente de ese único mediador las gracias de que tenemos necesidad. En este sentido, desde los apóstoles hasta nosotros, la Iglesia católica ha honrado e invocado siempre a los Ángeles y los santos.¹³⁰

¹³⁰ *Ibidem.*, pp. 520-521.

De aquí se desprende un segundo aspecto. El culto a los santos patronos y a los ángeles –este último todavía importante en la primera mitad del siglo XIX- constituye una vigorosa y significativa expresión de la liturgia cristiana. Como ocurriera en el siglo tridentino, en el XIX la Iglesia católica entendió el papel que cumplían los santos y sus imágenes entre los fieles católicos frente a las políticas liberales contra muchas expresiones externas del catolicismo y frente a la renovación de los ataques protestantes. De ahí que dirigiera su atención hacia el despliegue del culto y veneración a las cosas sagradas: reliquias de santos y otros objetos sagrados como pinturas, estatuas, medallas, crucifijos, rosarios, recuerdos de peregrinación y estampas de santos. También la insistencia en los textos doctrinales por subrayar que “a Dios no se le priva de ningún honor con la invocación de los Santos y la veneración de sus reliquias” y de proporcionar los argumentos que defendían dicha invocación en contraposición a las aseveraciones de diversos textos protestantes que se estaban difundiendo por el orbe.

[...] aunque debemos creer que se nos ha propuesto por único mediador a Cristo, Señor nuestro, por ser Él ciertamente quien nos reconcilio con su Padre celestial por medio de su sangre y quien, no cesa de interceder por nosotros; sin embargo, no puede de modo alguno deducirse de esto que no se pueda recurrir al valimiento de los Santos.

[...]

Si los vestidos y los pañuelos; si la sombra de los Santos, antes de salir de esta vida, sano enfermedades y restituyo fuerzas, ¿quién, en vista de esto, se atreverá a negar que Dios haga estas mismas cosas por modo admirable por medio de las sagradas cenizas de los huesos y demás reliquias de los Santos?¹³¹

Bajo estos argumentos párrocos y a fieles entendían la forma en que los santos, los ángeles, la Virgen María y Jesucristo debían ser representados y venerados. Se insistía en que una cosa era representar un santo o a María en una imagen puesto que ambos habían tenido un cuerpo visible, pero otra muy diferente era tratar de presentar a Dios, que es invisible, en una imagen visible. Sin embargo, como apuntaban los

¹³¹ *Ibidem*, p. 361.

tratadistas de la imagen del siglo XVI retomados en el XIX, la naturaleza divina y carnal de Jesús permitía la representación humana de Dios:

[...] cuando conviniere presentar al pueblo imágenes de la divinidad, esto es, de la Santísima Trinidad, o de alguna de las personas de la Santísima Trinidad, se le ha de enseñar, que no se pretende representar en semejantes imágenes la divinidad, porque Dios siendo espíritu purísimo, no puede ser representado con colores o figuras, sino en aquellas apariencias que ha tomado cuando ha querido hacer sensible a los hombres su presencia. Esto mismo, que previene el santo concilio con respecto a la divinidad, debe entenderse también en cuanto a los ángeles, porque siendo también puros espíritus, tampoco pueden ser representados por imágenes corporales. No sucede así con respecto a Jesucristo, que siendo verdadero Dios y verdadero hombre, aunque no puede ser representado en cuanto Dios, puede serlo en cuanto hombre, y lo es en efecto en los principales pasajes de su vida mortal. [...] Lo mismo sucede respectivamente en orden a la Santísima Virgen y a los santos.¹³²

De esta forma y siguiendo los preceptos de Trento, era permitido representar al Espíritu Santo bajo la figura de una paloma, a los ángeles en forma humana y con alas, dada su condición de espíritus. Mientras que los santos, la Virgen María y Jesucristo podían ser representados en su forma corporal.¹³³ En los textos doctrinales que se difundieron en el siglo XIX, se esclarecía la necesidad e importancia de mantener el culto a las imágenes de María y de los santos, explicando el porqué se recurría a su auxilio con oraciones, pero explicitando el modo distinto en que debía ser invocado Dios con respecto a cómo eran invocados los santos. Y por otra parte, el porqué de la variedad de imágenes marianas y de santos patronos:

[...] las que llamamos Virgen de la Concepción, de la Soledad, de la Asunción, del Carmen, del Rosario, del Pilar, de Monserrate y demás, no son vírgenes, sino diversas imágenes de la Virgen, hechas o pintadas por manos de hombres, para representar los diversos pasajes de su Santísima vida, como se ha dicho de las de Jesucristo, o para recordar diversos motivos de darle culto en sus imágenes. Segundo: que algunas imágenes milagrosamente halladas, no son otra cosa que imágenes antiguas que la piedad de los cristianos ocultó al furor de la herejía perseguidora de las imágenes, o a la devastación de los sarracenos; y tercero: que no piensen que hay en ellas alguna divinidad, sino que se las honra porque son imágenes de la Santísima Virgen, que esta en el

¹³² García Mazo, *Explicación de la doctrina cristiana...* 1877, p.129.

¹³³ *Catecismo para los párrocos...* 1901, pp. 363-364.

cielo, y por ser sus imágenes se las ha de hacer reverencia, y lo mismo se ha de hacer a las imágenes de los santos.¹³⁴

Así pues en el siglo XIX el Concilio de Trento seguía legitimando el uso de las imágenes sagradas destacándolas como objetos de devoción pública y privada. Pero, a diferencia del despliegue artístico que se desarrolló a partir de los decretos tridentinos y cuyo objeto principal era dar a entender la grandeza divina de la institución eclesiástica, en el siglo XIX, los esfuerzos se dirigieron a estimular un conocimiento más amplio entre los fieles sobre el mensaje que cada una de las imágenes contenía con relación al proyecto de restauración del catolicismo en las sociedades modernas. Frente a las medidas tomadas por los gobiernos liberales en contra de la institución eclesiástica y del catolicismo y el avance del protestantismo, la Iglesia católica requería que los fieles tuviesen un conocimiento mucho más profundo del mensaje de re-evangelización. De modo que las imágenes sagradas más que ser una figuración estética de las personas divinas tenían que cumplir con el objeto de evocar ideas y emociones entre los fieles.

Por eso en 1899, en las Actas y Decretos del I Concilio Plenario Latinoamericano se establecieron varios ajustes entorno a la normatividad de los usos y funciones de las imágenes religiosas. León XIII redefiniría así el papel de las imágenes religiosas en las sociedades modernas:

Es preciso inculcar con mucho cuidado a los fieles que la historia de los misterios de nuestra Redención, manifestada en cuadros y otros objetos semejantes, sirve para enseñar al pueblo los artículos de la fe, y grabarlos en la memoria, y hacer que los tenga presentes; que se saca gran provecho de las imágenes, no sólo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que le ha conferido Cristo; sino porque se ponen ante los ojos de los fieles los milagros de Dios por medio de sus Santos y los admirables ejemplos de éstos, para que den gracias a Dios, imiten a los Santos en su vida y costumbres, y se muevan a adorar y amar a Dios, y a cultivar la piedad.¹³⁵

¹³⁴ García Mazo, *Explicación de la doctrina cristiana...op., cit.*, p. 127.

¹³⁵ *Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina*, Roma, Tipografía Vaticana, 1906, pp. 236-237.

Así se daba respuesta a las ideas protestantes que estaban en contra del uso de las imágenes religiosas y al culto específico a las imágenes de los santos y de la Virgen María. Aunque se subrayó como en Trento la necesidad de que los obispos dirigieran la producción y representación de las imágenes sacras “para que nada se presente que sea desordenado, o ridículo, o deshonesto, o profano”. Se prohibió la representación de la Santa Cruz, de historias de los santos y figuras o emblemas de los sagrados misterios en el suelo. En la práctica este decreto fue difícil de ejecutar pues en muchos pueblos se tenía, y aún se conserva, la costumbre de pintar, esculpir o incluso decorar con flores o aserrín el suelo de las iglesias durante alguna fiesta patronal o festividad de la liturgia oficial.

Con el objeto de uniformar la piedad cristiana, se decidió en el concilio latinoamericano enfocar la liturgia al interior de los templos en las imágenes devocionales de la Sagrada Familia: Jesucristo, María y José.

En las actas del concilio se exhorta a sacerdotes y feligreses a rendir culto a la imagen devocional del Sagrado Corazón de Jesús, para ello se ordena que “la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús se celebre solemnemente en todas las Iglesias, y especialmente en las parroquiales”, asimismo se sugiere la práctica de ejercicios especiales los viernes primeros de cada mes a la que “se podrá añadir la Misa Votiva del S. Corazón de Jesús” siguiendo las prescripciones de la Sagrada Congregación. El culto brindado al Sagrado Corazón y la celebración de los divinos oficios delante del Santísimo Sacramento, eran motivo para ganar indulgencias. También se incitaba a los párrocos y rectores de iglesias a promover los ejercicios del mes del S. Corazón de Jesús, a recomendar la inscripción de los fieles en las pías hermandades dedicadas al Sagrado Corazón o en la asociación del Apostolado de la Oración.¹³⁶

¹³⁶ *Actas y decretos...*

Con respecto a la producción de imágenes del Sagrado Corazón destinadas a la veneración pública los decretos del concilio latinoamericano ordenaba que se siguieran las normas establecidas por la Sagrada Congregación de Ritos, insistiendo que la imagen debía “representar la persona de Jesucristo con su Corazón manifiesto exteriormente, y no el solo Corazón” y que estas podían permitirse en lo privado siempre y cuando guardasen los elementos tradicionales y no fueran motivo de idolatrías y supersticiones. Por otra parte, se insistió en aclarar a los fieles que “el culto al Sagrado Corazón de Jesús en la Eucaristía, no es más perfecto que el culto a la misma Eucaristía, ni diferente del culto al S. Corazón de Jesús”.¹³⁷ Más tarde la Sagrada Congregación de Ritos confirmaría que el título de Corazón de Jesús Eucarístico “sólo podía permitirse en las cofradías que con el mismo título ya habían sido aprobadas; pero que no se había de admitir en la Sagrada liturgia” para evitar confusiones entre la feligresía. Se prohibió también la traslación de imágenes religiosas de un templo a otro.

Se prohibió el culto y representación al Corazón de San José, que ya Gregorio XVI había reprobado, por tanto se pidió que salieran del mercado las imágenes “que juntamente con los SS. Corazones de Jesús y de María representaban el de San José” y que cuidaran los párrocos que no se introdujera su culto. Finalmente en los decretos de la Sagrada Congregación de Ritos de 1914 se prohibió exponer en el altar las efigies de dos corazones, uno de los cuales representasen el de Jesús y el otro de María, aunque si fue permitida su devoción privada. La misma prohibición tuvo la imagen del Sagrado Corazón en sus apariciones a la entonces todavía beata Margarita Alacoque, como en el cuadro que se conserva en la Iglesia de Santa Teresa de la ciudad de México. (Fig. 31)

De esta forma vemos que así como en los primeros tiempos del cristianismo las imágenes sacras fueron utilizadas por los creyentes y por la institución eclesiástica

¹³⁷ *Ibidem.*

como objetos de culto y un medio de adoctrinamiento, o como en el siglo XVI se convirtieron en un arma contra los debates lanzados por la Reforma protestante, a lo largo del siglo XIX la función de las imágenes de devoción cristiana fue revalorada. Éstas se convirtieron en una de las principales vías para difundir entre los fieles el proyecto de restauración religiosa propuesto desde la Santa Sede como una respuesta a las políticas de laicización de los gobiernos liberales y a las intensiones de expansión del protestantismo en América. Con ese objetivo, la jerarquía católica de mediados del siglo XIX se dio a la tarea de reforzar un nuevo programa de las imágenes devocionales.

La iconoclasia bizantina presentó el problema de la legitimidad de la representación crística dando pie con ello a la construcción de una teoría de la imagen sacra que logró imponer el culto a la figuración de Cristo. Por su parte los debates que se desarrollaron en el siglo XVI entorno a las imágenes religiosas se centraron en lo que para los católicos reformados eran desviaciones de la fe cristiana que las múltiples representaciones de cristos, vírgenes y santos habían propiciado, afirmaciones que motivaron sobretudo entre miembros de la Compañía de Jesús, nuevos argumentos de justificación de esas representaciones. Mientras que en el siglo XIX además de que protestantes y políticos liberales retomaron los argumentos iconoclastas de Bizancio y de la Reforma católica del siglo XVI, en el trasfondo de las discusiones se vislumbraba la erradicación del dominio de la cultura católica en occidente.

Así, si durante la lucha por la restauración católica en el siglo IV Constantino erigió como bandera de su lucha una cruz, si las representaciones marianas en el arte cristiano de la época medieval se convirtieron en emblemas defensores de la fe o legitimadores simbólicos de zonas de poder, o si la veneración a las imágenes de santos y mártires o de sus reliquias fue ampliamente fomentada desde la Santa Sede como respuesta a las acusaciones protestantes del siglo XVI, en el XIX las imágenes

devocionales de la Inmaculada Concepción de María, del Santísimo Rosario, de San José y del Sagrado Corazón de Jesús fueron retomadas por la institución eclesiástica como un medio de comunicación para llevar al mayor número de fieles un mensaje evangélico renovado. Al igual que, como señala Marc Fumaroli, el siglo XVI construyó de la mano de la compañía de Jesús una “teoría de la imagen” que sirvió como defensa de la fe católica, el siglo XIX construyó un aparato instrumental de mediación simbólica cuya clave fueron las imágenes devocionales antes mencionadas integradas por un discurso que las llenaba de sentido. En los planteles educativos de instrucción católica, en las asociaciones devotas, en las reuniones de caridad, en la prensa y en la literatura propiamente religiosa se difundieron material y doctrinalmente las imágenes devocionales del Sagrado Corazón de Jesús, de la Inmaculada Concepción y de San José. Por medio de este “complejo devocional” se pretendió sentar las bases para retornar a una sociedad cristiana renovada.



Fig. 1. Cristo Crucificado (1780) Francisco de Goya.

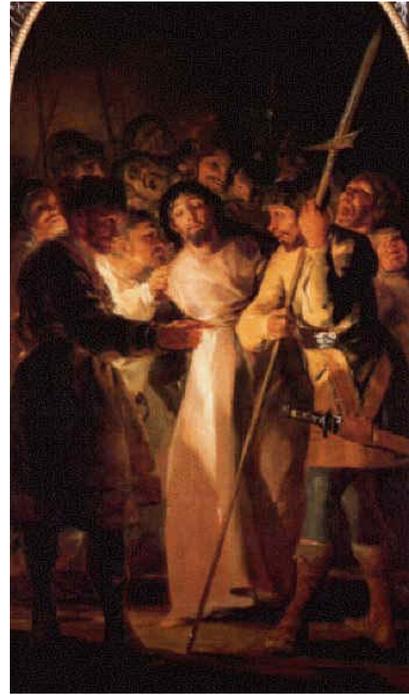


Fig. 2. El prendimiento (1798) Francisco de Goya.



Fig. 3 *Cristo Yacente* (1872), Agapito Valltmijana.



Fig. 4. *La Piedad*, de Delacroix, 1840.



Fig. 5. *Jacob* de Delacroix, 1861.



Fig. 6. *Adoración de los Magos.*
Johann Friedrich Overbeck, 1813.



Fig. 7. Altar de Testschen. *La cruz en la montaña.* Caspar David Friedrich. 1808.

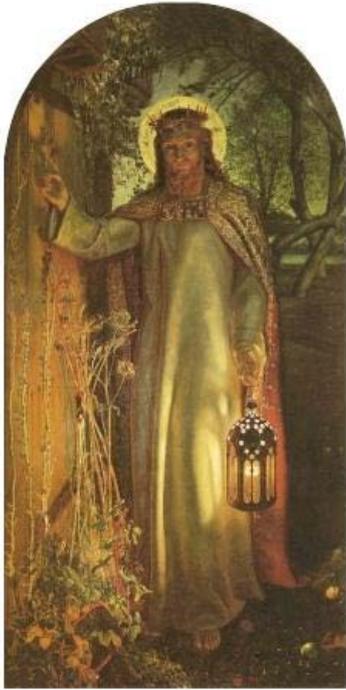


Fig. 8. *La Luz del Mundo*, William H. Hunt, 1854.

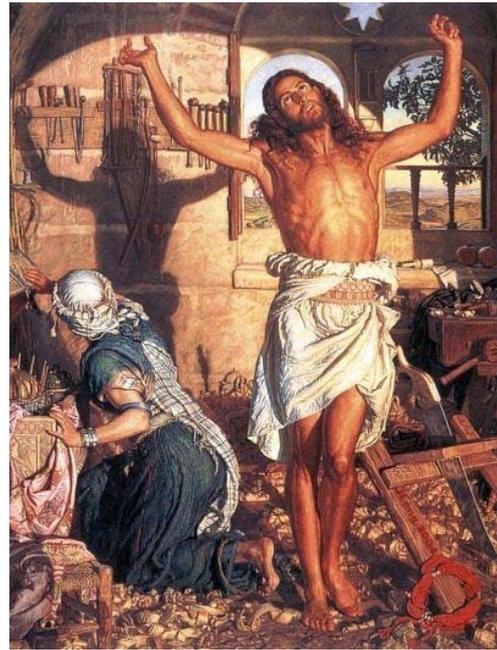


Fig. 9. William Holman Hunt, *La sombra de la muerte*, 1873.



Fig. 10. *El juicio final* de John Martin, 1853.

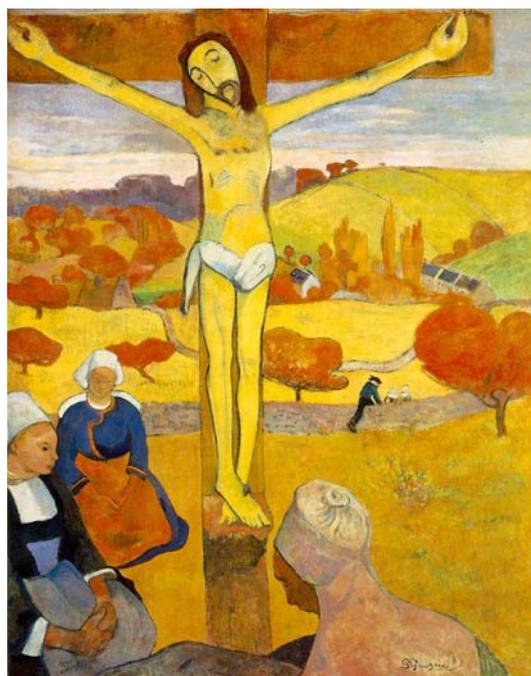


Fig. 11. *El Cristo amarillo* de Paul Gauguin, 1889.

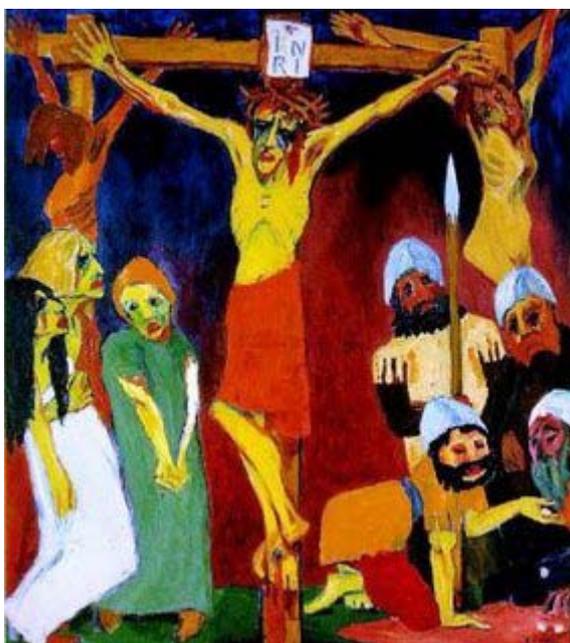
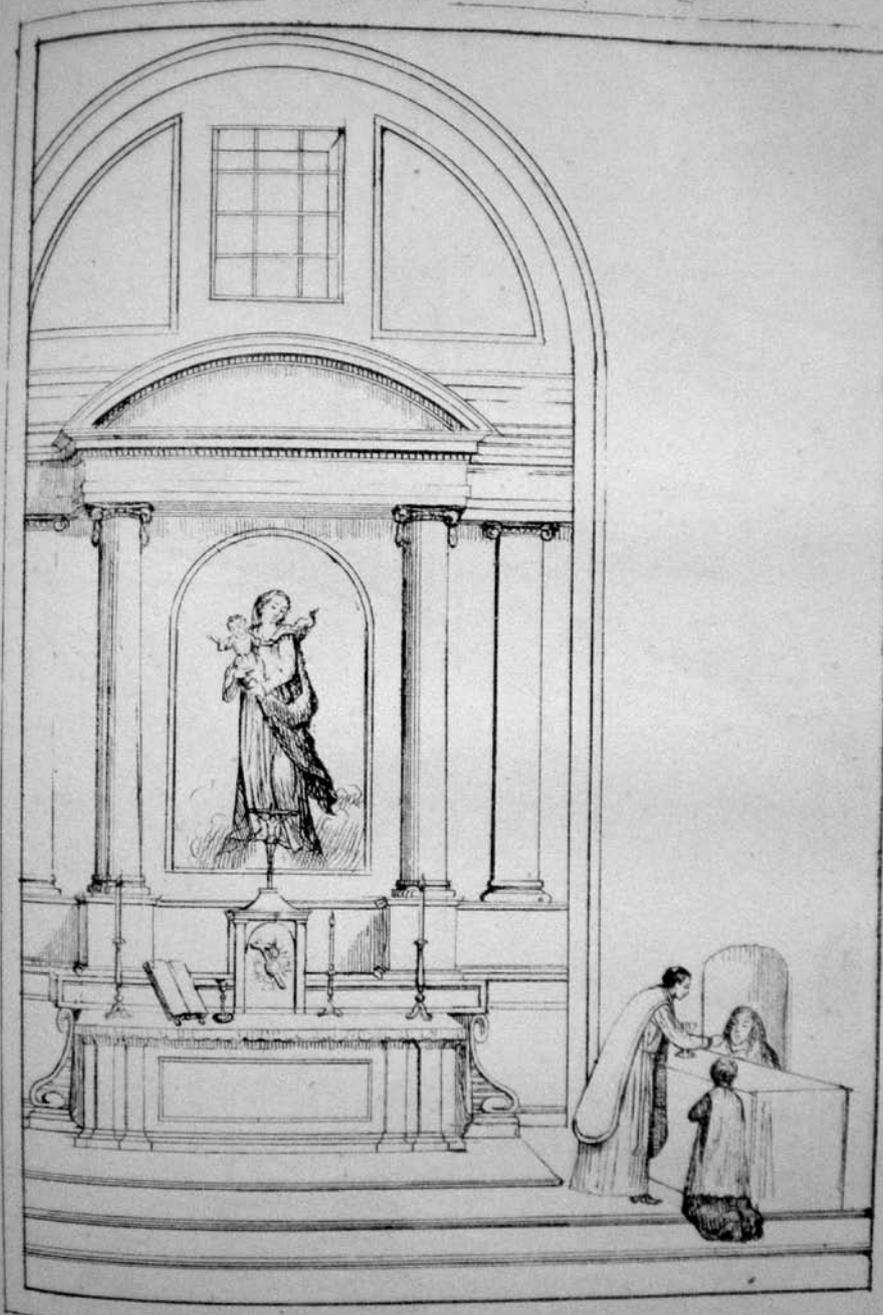


Fig. 12. *Crucifixión* de Emile Nolde, 1909.



Fig. 13. Pintura del siglo VII que representa la Virgen de la Clemencia y que se conserva en la iglesia de Trastévere en Roma.



Representa esta lámina un retablo ó altar con todo lo necesario para la celebracion de la Misa. Y el sacerdote que en ella se vé, está dando la comunión á una religiosa despues de haber sumido.

Fig. 14. Indicaciones de cómo debe estar dispuesto el altar, en cuanto a imágenes y ornamentos, para la celebración de la Misa. Bernardo Salas, *El sacerdote instruido*, 1865.



Fig. 2. Representa un celebrante en el acto del *Lavabo* en un altar en que está expuesto el Santísimo Sacramento; y otro sacerdote que yendo á celebrar. pasa por delante de él, y hace genuflection doble, y se quita el bonete.

Fig. 15. Disposición de un altar en que está expuesto el Santísimo Sacramento. Bernardo Salas, *Ibidem*.



Fig. 16. Medalla Milagrosa.



Fig. 17. Escapulario Verde.



Fig. 18. Columna de la Inmaculada erigida en 1856 en la Plaza de España en Roma.



Fig. 19. Nuestra Señora de Lourdes.

Fig. 20. Nuestra Señora de la Esperanza de Pointmain, Francia.



Fig. 21. Imagen de la Virgen María tal como fue vista en Pellevoisin en 1876.

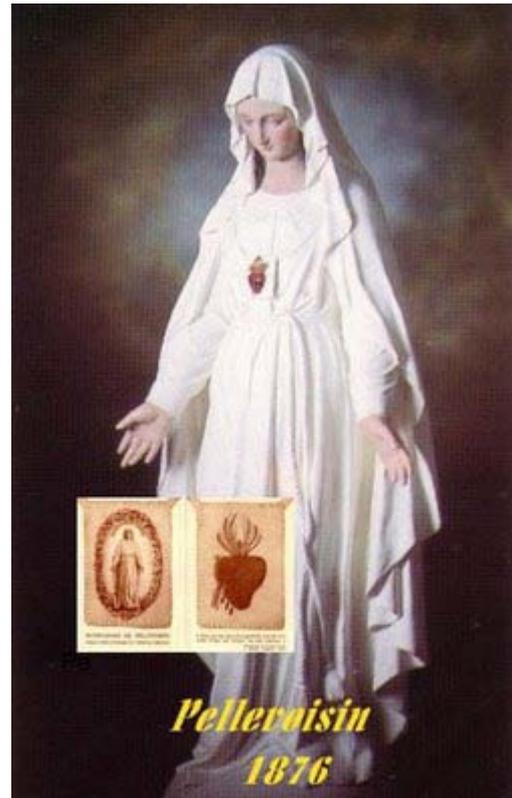


Fig. 22. Virgen del Rosario.



Fig. 23. Imagen de San José. Escultura del siglo XIX en la Iglesia de San Agustín en Tlalpan, ciudad de México.

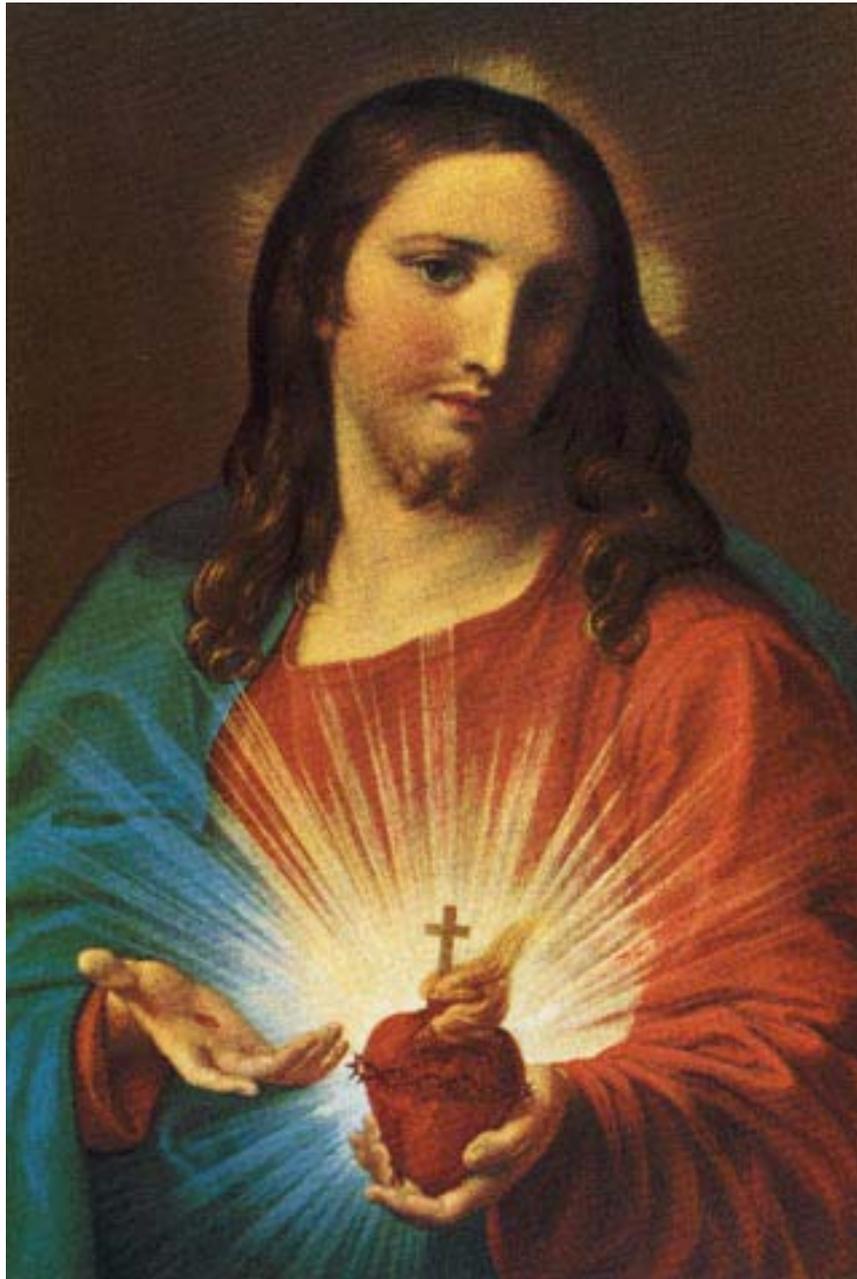


Fig. 24. Representación del Sagrado Corazón de Jesús de Pompeo Batoni (1780)

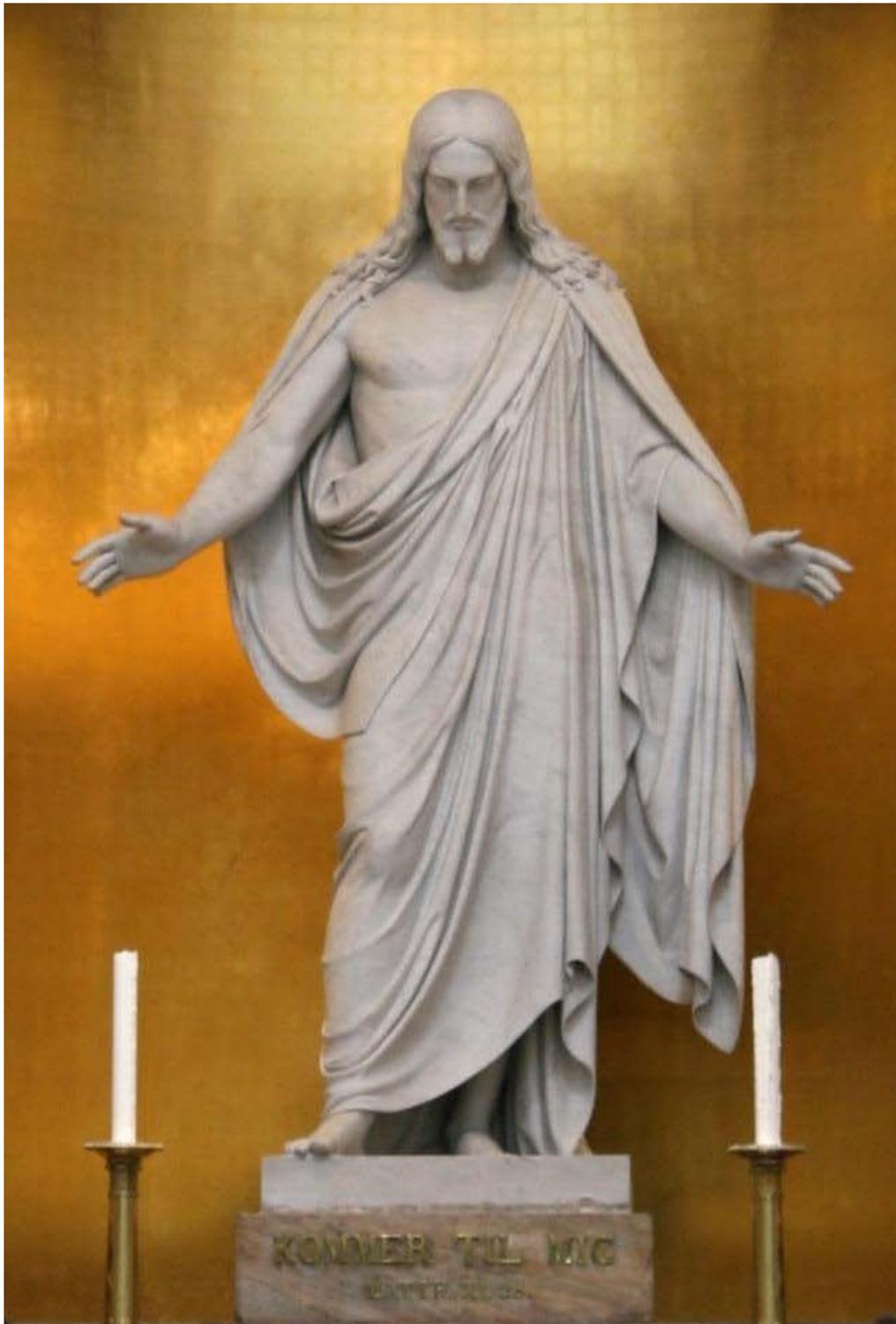


Fig. 25. Figura del Cristo esculpido por el danés Thorvaldsen para la iglesia de Nuestra Señora de Copenhague



Fig. 26. Pintura del Corazón de Cristo



Fig. 27. Recuerdo



Fig. 28. Estampa dedicada al Sagrado Corazón de Jesús.



Fig. 29. Escultura del Sagrado Corazón de Jesús. Siglo XIX.



Fig. 30. Tomadas de García Mazo, *El Catecismo del padre Ripalda explicado*, París/México, Edición de M. Galván Rivera, 1877.



Fig. 31. Pintura del Sagrado Corazón de Jesús mostrando su corazón a Margarita María Alacoque. Templo de Santa Teresa la Nueva.

Capítulo II

La Reforma religiosa en México, 1856-1881

La lucha que emprendió el Estado mexicano a mediados del siglo XIX por romper la influencia social y política de la Iglesia católica romana así como el arraigo del modo de vida católico entre la población no fue exclusiva del país. La incautación de bienes eclesiásticos, la supresión de órdenes religiosas, la expulsión de miembros de la jerarquía católica, el encarcelamiento de sacerdotes beligerantes, la intromisión del Estado en asuntos que habían sido de competencia eclesiástica, entre otras, fueron parte de las acciones de un movimiento que se desató en muchos de los países de occidente que al amparo de la ideología liberal propugnaban por una nueva época definida por las ideas de progreso, razón, libertad y bienestar.

Este capítulo explora el porqué del rechazo a la religión católica y al clero fue tan marcado entre los liberales mexicanos de mediados del siglo XIX. En el capítulo se examina más específicamente las consecuencias que tuvo la política de reforma religiosa emprendida por Benito Juárez sobre las imágenes religiosas. Varios son los cuestionamientos que asaltan: ¿existió una verdadera lucha contra la cultura católica en México?, ¿en qué medida fueron afectadas las manifestaciones religiosas entorno de las imágenes de devoción por las disposiciones legislativas en contra de la institución eclesiástica?, ¿fueron las imágenes religiosas objeto de un ataque concreto por parte del Estado?

Antes de dar inicio a la respuesta de estos y otros cuestionamientos, conviene explicar las nuevas divisiones eclesiásticas que como medida de reorganización tomó la Iglesia católica mexicana al amparo de la Santa Sede. Las medidas legislativas en contra de los bienes eclesiásticos tomadas por el Estado liberal mexicano habían comenzado a mermar no sólo la situación económica de la Iglesia católica sino, y tal vez lo más

importante, comenzaban a afectar el capital humano. A partir de la segunda mitad del siglo XIX se vio cada vez más reducido el número de religiosos regulares y seculares y en consecuencia, el detrimento de las necesidades espirituales estuvo aún más afectado. Por tanto, con la intención de mantener un mayor control sobre la estructura administrativa y espiritual de clérigos y fieles se comenzaron a concretar los proyectos de división territorial eclesiástica en el país. La arquidiócesis de México, espacio geográfico de nuestro estudio, quedó reducida a más de la mitad de su antiguo territorio.

EL EFECTO DE LAS LEYES DE REFORMA SOBRE LAS IMÁGENES DE DEVOCIÓN CRISTIANA

Organización y administración de la institución eclesiástica mexicana

Según datos del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, en 1850 existían en el territorio nacional once diócesis dependientes de la Provincia Eclesiástica de México. Éstas eran Puebla, Oaxaca, Michoacán, México, Chiapas, Guadalajara, Yucatán, Durango, Linares, Sonora y Veracruz, aunque ésta última tropezó con varias dificultades antes de su erección definitiva.¹³⁸ Por tanto, oficialmente la división eclesiástica de México en 1850 constaba de diez obispados. (Mapa 1)

El arzobispado de México abarcaba un amplio territorio que iba de costa a costa, desde Tampico en el noreste hasta Acapulco en el suroeste. Comprendía la parte más al norte del actual estado de Veracruz, el oriente de San Luis Potosí, el rincón nororiental de Guanajuato, las porciones oriental y suroeste de Querétaro, todo Hidalgo, el Estado de México, el Distrito Federal y Morelos y buena parte de Guerrero. (Mapa 2) El

¹³⁸ Emilio Portes Gil, *La lucha entre el poder civil y el clero*, 1983, p. 77. Quién a su vez toma los datos de la memoria del Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, Lic. Castañeda. En 1857, Jesús Hermosa, ratifica estos datos e incluye los obispados de San Luis Potosí y Baja California. Jesús Hermosa, *Manual de geografía y estadística de la República Mexicana*, 1991, pp. 70-77. Aunque la erección de Veracruz como diócesis fue en el año de 1844 no se dio su autorización sino hasta 1850, pero durante esos años la disputa de varias ciudades por tener la sede del obispado impidió la ejecución de su erección hasta el año de 1864. Jesús García Gutiérrez, *Apuntamientos de historia eclesiástica*, 1922, pp. 107-108.

problema de la administración de una diócesis tan extensa fue aparentemente resuelto en el año de 1818 con la creación de vicarías foráneas, las cuales dieron una solución alterna a los problemas de gobierno de la diócesis. Se erigieron doce vicarías foráneas: Almoloya, Ixcateopan, Ixmiquilpan, Cuernavaca, Tepecoacuilco, Tantoyuca, Santiago Querétaro, Chimalhuacán Chalco, Zacualtipan, Tulancingo, Tecozautla y Tenango del Valle, las cuales se conservaron hasta la división del arzobispado con nuevas diócesis en 1863.¹³⁹ (Mapa 3)

De acuerdo con la descripción que nos ofrece Fortino Hipólito Vera, para el año de 1849 el arzobispado de México contaba con 248 parroquias, 194 servidas en propiedad y 30 en interinato.¹⁴⁰ Asimismo, Hipólito Vera registra que tras la claustración y nacionalización de bienes eclesiásticos fueron segregadas 88 parroquias para formar los obispos de Querétaro, Tulancingo y Chilapa en 1863, el primero pasó a ser diócesis sufragánea de la recién erigida Provincia Eclesiástica de Michoacán, mientras que Tulancingo y Chilapa lo fueron de la de México.¹⁴¹ En 1873 se dio una división más a la arquidiócesis de México cambiando los límites y sedes de las vicarías foráneas, quedando como tales: Pachuca, Amecameca, Chimalhuacan Chalco, Cuernavaca, Tenancingo, Tujupilco, Almoloya, Tenango del Valle, Jilotepec y

¹³⁹ Berenice Bravo y Marco Antonio Pérez, *Una iglesia en busca de su independencia: el clero secular del arzobispado de México 1803-1822*, 2001, p.74, quienes a su vez consultaron el Edicto de erección de vicarías foráneas en el arzobispado de México, Archivo del Cabildo Metropolitano, Edictos 1811-1831, caja no. 17, 10 de octubre de 1818.

¹⁴⁰ Fortino Hipólito Vera, *Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*, 1981, pp. IX. Por su parte, Luis Alfaro y Piña confirma este mismo número de parroquias en el arzobispado para el año de 1860 y añade el registro de 704 eclesiásticos. Luis Alfaro y Piña, *Relación descriptiva de la fundación, dedicación etc., de las iglesias y conventos de México, con una reseña de la variación que han sufrido durante el gobierno de D. Benito Juárez*, 1863, p. 348.

¹⁴¹ Como parte de una reforma en la organización de la Iglesia católica mexicana se concretó el proyecto de establecer una nueva división en la geografía eclesiástica del país. En 1863 se erigieron en nuevas provincias eclesiásticas a Michoacán y a Guadalajara. El arzobispado de México se quedó con nueve diócesis sufragáneas (Puebla, Oaxaca, Chiapas, Yucatán, Veracruz, Chilapa, Tulancingo, Tamaulipas y Tabasco); el de Michoacán con cuatro (San Luis Potosí, León, Querétaro y Zamora), y finalmente el arzobispado de Guadalajara se quedó con seis (Durango, Linares, Sonora, Zacatecas, Colima y Sinaloa). José Bravo Ugarte, *Diócesis y Obispos de la Iglesia Mexicana (1519-1965)*, 1965, p. 33.

Huichapan. (Mapa 4) Así para 1880, la arquidiócesis de México contaba con 164 parroquias.¹⁴²

La ciudad de México mantenía además de la Catedral y la Colegiata de Guadalupe catorce parroquias (Sagrario Metropolitano, San Miguel, Santa Catarina Mártir, Santa Veracruz, San José, Santa Ana, Santa Cruz y Soledad, San Sebastián, Santa María la Redonda, San Pablo, Santa Cruz Acatlán, Santo Tomás la Palma, Salto del Agua en Regina y San Cosme). Había doce iglesias en la capital (la Profesa, Santo Domingo, el Carmen, Santa Catalina, la Encarnación, San Lorenzo, la Concepción, Santa Clara, San Juan de Dios, San Hipólito, San Fernando y los Ángeles), ocho conventos de religiosos y 21 de religiosas.¹⁴³ (Mapa 5)

Como se puede observar en el mapa 5 el dominio de lo católico en el paisaje arquitectónico es contundente. Pero así como la presencia del catolicismo a través de los bienes raíces y fincas pertenecientes a las corporaciones eclesíásticas podía ser tan aplastante, lo era también el arraigo de la cultura católica entre la población mexicana urbana y campesina. Diversas y numerosas actividades de devoción fuera y dentro de los recintos de culto así lo demostraban. Tal era la presencia del elemento religioso entre la población que, como sugiere Jaime del Arenal Fenochio, llegó a propiciar y justificar la causa independentista y a constituir uno de los elementos más fuertes de identificación con el nacimiento de la nueva nación mexicana.¹⁴⁴ Sin embargo, como ocurrió en otros países de occidente, ese elemento chocaría muy pronto con los propósitos liberales de fundar un gobierno republicano. ¿Cómo conciliar, en la

¹⁴² Fortino Hipólito Vera, *Itinerario parroquial...op. cit.*, 1981, p. IX, XI-XII. Hipólito Vera describe así la distribución de las parroquias en la arquidiócesis de México: "Sagrario Metropolitano, parroquia arquipresbiterial de Santa María de Guadalupe, 13 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 o fijo, y son el número de 59 en toda la diócesis."

¹⁴³ José Trinidad Basurto, *El arzobispado de México*, 1901,

¹⁴⁴ Jaime del Arenal Fenochio, "Modernidad, mito y religiosidad en el nacimiento de México" 1989, p. 240.

formulación de una ideología nacional fundamentada en un vocabulario simbólico la arraigada tradición del catolicismo con la creación de un Estado secular?, fue uno de los debates que se generó entre la élite política y la intelectualidad mexicana a lo largo del siglo XIX.

Fundamento de la lucha contra la cultura católica en México

Todos los hombres que viven contentos con sus preocupaciones religiosas, oponen fuertes resistencias a la Reforma, aún que ésta sea conforme al dogma cristiano y a la conveniencia social. Lo que en ellos fue una vez obra de la necesidad o efecto de la ignorancia, después lo reputan como una verdad que les parece indispensable; y cuando los encargados de ilustrarlos olvidan este deber y fomentan directa o indirectamente el error, arraigan más y más la preocupación y hacen que para destruirla sea necesario un esfuerzo extraordinario.

Benito Juárez.¹⁴⁵

¿Se puede pensar que las imágenes religiosas representaron un objetivo importante dentro de la política reformista del Estado liberal mexicano encabezado por Benito Juárez a mediados del siglo XIX? Dada la fuerte presencia de las imágenes religiosas en la actualidad la respuesta inmediata sería negativa.

Como se sabe, a lo largo de la dominación española en América las imágenes religiosas lograron establecer una red de identidades locales fundamentadas en la fe católica que los pobladores americanos habían asimilado a su manera. Las imágenes devocionales lo invadieron todo, se reproducían en esculturas, lienzos, estampas, medallas, crucifijos, rosarios, recuerdos de peregrinación. Su presencia se encontraba tanto en espacios públicos como privados, lo mismo en los altares domésticos que en las iglesias, en síntesis, poblaron la sociedad completa. De esta forma, al pasar al México

¹⁴⁵ Benito Juárez, “Pensamientos de Juárez” en *El evangelista mexicano ilustrado*, Tomo XXVIII, No. 5, Marzo 1 de marzo de 1906.

independiente la gama de imágenes devocionales era infinita, cada pueblo, cada barrio, cada iglesia mantenían culto a una imagen de devoción en particular, la cual era sometida a una serie de cultos oficiales y populares. Y aunque estas imágenes icónicas fueran tan diversas y condensaran los valores y creencias específicas de determinado grupo o pueblo, todas eran sostenidas por la base doctrinaria del catolicismo.

Por eso no es extraño que en la primera mitad del siglo XIX las propuestas para la formación identitaria del Estado nacional mexicano tanto del grupo más tradicional encabezado por Iturbide, como las del grupo de corte liberal dirigidos por los continuadores de la insurgencia, no pudieran evitar la integración en sus proyectos del catolicismo popular como parte de la definición de lo que debía ser la nueva nación.¹⁴⁶ Pero al mismo tiempo, desde los primeros años de vida independiente se manifestó la lucha ideológico-religiosa a la que estuvieron sometidos principalmente los miembros de la élite nacional. Esta lucha ideológica sería consecuencia del alcance de las políticas borbónicas en la transformación de la sensibilidad religiosa en la Nueva España a fines del siglo XVIII y principios del XIX.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Tomás Pérez Vejo, "Pintura de historia e imaginario nacional: el pasado en imágenes", 2001, pp. 73-110. También aborda el tema Esther Acevedo, "Los comienzos de una historia laica en imágenes", en Museo Nacional de Arte, *Los pinceles de la historia. La fabricación del Estado. 1864-1910*, 2003, pp. 34-53.

¹⁴⁷ Impregnada por las ideas del racionalismo de la Europa de las Luces la dinastía borbónica desarrolló una actitud crítica hacia las manifestaciones de religiosidad popular. Instauró una serie de reformas, en esa materia, con la intención de eliminar todas aquellas costumbres que a su consideración, fomentaban la superstición, eran disruptivas y ridículas y cuya práctica impedía en parte la concreción de la imagen de un Estado centralizador, fuerte, dinámico y racional. Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Del tercero al cuarto concilio provincial mexicano, 1585-1771" 1985, pp. 5-31. Erika Pani, "Religiosidad ilustrada y religiosidad popular. Las procesiones a finales del siglo XVIII", 1997, pp. 51-77. La adopción de las ideas ilustradas por parte de la monarquía borbónica permitió el desarrollo de una teología fuertemente influenciada por el racionalismo ilustrado, partidario de la libertad de conciencia, la austeridad y el rigorismo en el culto así como la adopción de puntos de vista racionalistas sobre la fe. Con relación a las imágenes religiosas y devociones populares había cierta inquietud entre los miembros del clero con tendencia ilustrada por el estatus que había adquirido la imagen de la Virgen María en sus diversas advocaciones u otras imágenes de santos, como Santiago Apóstol. Por tal razón, durante la segunda mitad del siglo XVIII se encuentra un importante desarrollo de la cristología, en donde se potenciará el culto al Santísimo Sacramento por medio de la Eucaristía. Se trabajó por colocar sutilmente la imagen de Cristo, a través de la imagen Eucarística como la más importante de entre las imágenes devocionales. Gabriela Díaz Patiño, "El discurso mariano en la transición y renovación cultural del catolicismo en la Nueva España de finales del siglo XVIII y principios de XIX" ponencia presentada en el 53º Congreso Internacional de Americanistas, 24 de julio de 2009.

José Joaquín Fernández de Lizardi, uno de los principales publicistas o escritores públicos de la época y quien mejor refleja el grado de recepción que había alcanzado el reformismo hispánico en las postrimerías del virreinato, manifestó esa lucha con gran claridad al afirmar que si bien el gobierno debía defender la religión católica también debía “cortar por el pie todos los abusos que se han introducido y se sostienen a la sombra de la misma religión”. Muchos eran los abusos que, a decir de Lizardi, se cometían, pero en materia de religiosidad se había llegado a extremos ofensivos para la misma divinidad, dado que hasta “las ceremonias de los Sacramentos son *puras ritualidades* y exterioridades que nada agregan a su esencia; y sin embargo, la Iglesia las usa y las manda”.¹⁴⁸

En razón de estas ideas, que posiblemente flotaban en el ambiente de otros sectores sociales en México, los hombres que dirigían al país comenzaron a ver la necesidad de erradicar las formas culturales que, desde su perspectiva, impedían la concreción de la imagen de un Estado con claros principios de libertad, igualdad y de progreso social. Para ello se pensó en la creación de imágenes que fueran representativas de ese nuevo Estado nacional mexicano y que soslayaran la avasalladora presencia de las imágenes de devoción cristiana.¹⁴⁹ Esos nuevos íconos laicos tenían

¹⁴⁸ José Joaquín Fernández de Lizardi, *Obras. V-Periódicos*, 1973, pp. 83 y 208. También José María Luis Mora escribió sobre la enseñanza religiosa por medio de los catecismos: “...los verdaderos amantes del cristianismo han hecho, hacen y harán todos los esfuerzos posibles para que la educación religiosa, que hasta hoy se ha dado a los nuestros por catecismos muy imperfectos, y cuyo menor defecto es ser *palabras de hombres*, se ministre en lo sucesivo por la escritura de la lectura divina especialmente por la de los santos evangelios.” Extracto de una carta dirigida a James Thomson en 1829. Pedro Gringoire, “El *protestantismo* del doctor Mora”, 1954, p. 336.

¹⁴⁹ Entre los proyectos puestos en marcha para la construcción de la identidad nacional se pensó primero en la construcción de símbolos propiamente republicanos, tales como la figura del héroe nacional y la celebración de las fiestas que conmemoraran los acontecimientos más representativos de la historia militar del movimiento independentista. Los líderes de la independencia fueron elevados a la categoría de héroes que comenzaron a ser reverenciados como santos. Los acontecimientos históricos que, a consideración de los líderes políticos en turno, habían marcado el surgimiento y consolidación de la Nación, fueron motivo de rituales y escenificaciones públicas. Se comenzaron a crear los museos históricos que eran llenados con “reliquias” de las hazañas de los héroes de la nación. Estos últimos junto con los líderes políticos, más tarde los presidentes, las batallas militares, el pasado prehispánico, los paisajes naturales o la propia población fueron temas todos representados a través de la pintura, y del grabado con el objetivo único de que los símbolos republicanos pudieran adquirir más visibilidad y más

que convertirse en imágenes esenciales para la población. Desde la óptica de los gobernantes el pueblo había estado sojuzgado por la influencia del catolicismo, el cual comenzaba a ser considerado públicamente como sinónimo de retraso, manipulación, superstición e ignorancia. La fe religiosa debía convertirse en un acto de interiorización personal, que no necesitara de la parafernalia devocional impuesta por el catolicismo español. Y el Estado debía defender el derecho de los ciudadanos a profesar la fe que mejor se ajustara a sus creencias. Así, a lo largo de la primera mitad del siglo XIX se sientan las bases de los principales argumentos que cuestionaron la utilidad del catolicismo en la formación de los ciudadanos y por tanto en el cumplimiento de las leyes civiles.

Pero en la segunda mitad del siglo XIX frente a la resistencia que oponía la institución eclesiástica y la propia sociedad, el gobierno liberal juarista decidió minar la presencia de esa cultura católica que, a su juicio, contradecía los nuevos valores que el Estado quería implantar. Se decretaron leyes que si bien no iban dirigidas categóricamente contra las imágenes religiosas, sí tuvieron consecuencias importantes sobre ellas.

No hubo una construcción teórica iconoclasta por parte del Estado. Sin embargo, varias de las leyes expedidas tenían como propósito acabar con los espacios físicos en donde habitaban las imágenes y en donde se establecían las relaciones sociales y culturales entre éstas y los creyentes. Frente a la imposibilidad de efectuar una política iconoclasta, que iría en contra de la filosofía de respeto y libertad a las creencias de los individuos, el gobierno juarista dio pie a que con la ejecución de sus leyes se

efectividad política. Véase: Manuel Chust, Víctor Minguez, eds., *La construcción del héroe en España y México, 1789-1847*, 2003, pp. 425; Verónica Zárate Toscano, "La conformación de un calendario festivo en México en el siglo XIX", en Erika Pani y Alicia Salmerón (Coords.), *Conceptualizar lo que se ve: François Xavier Guerra Historiador: Homenaje*, 2004, pp. 182-214; Luis Gerardo Morales Moreno, "Transfiguraciones de la mirada devota", 2000, pp. 53-80 y, Patronato del Museo Nacional de Arte/Instituto Nacional de Bellas Artes, *Los pinceles de la Historia. La fabricación del Estado (1864-1910)*, 2003.

demolieran monasterios, se extraviaran las imágenes religiosas o se suspendieran los cultos. De esta forma, las imágenes religiosas parecen ser una especie de enemigos invisibles a vencer por parte del Estado, enemigos que habitaban y existían en las conciencias de los individuos; por tanto, el reto era transformar esas conciencias para aniquilar la presencia de las imágenes de devoción cristiana. Pero para ello se necesitaba de tiempo. Por lo pronto el gobierno de Juárez se propuso desestabilizar las estructuras de esa cultura católica, primero con el debilitamiento de la economía y organización interna eclesiástica, luego con la autorización oficial de nuevos cultos religiosos y finalmente con la consecuente disminución de la observancia religiosa.

El tema de religiosidad en el siglo XIX mexicano, ya lo dijimos, ha sido poco abordado por la historiografía. En los archivos eclesiásticos encontramos un sinnúmero de informes del periodo que nos ocupa cuyo tema central versa sobre las imágenes religiosas: apariciones de imágenes, abusos cometidos tanto por los fieles como por los propios sacerdotes en el culto a determinada imagen devocional, traslaciones o querellas sostenidas en nombre de las imágenes de devoción católica, etc. Esos informes son más que anecdóticos. El detalle de la información contenida nos conduce a sostener la idea de que la estructura simbólica de la cultura católica en México, traducida en un sinnúmero de imágenes devocionales, intentó ser sesgada por el Estado a través de la destrucción física de los espacios en donde se encontraban, por la supresión, expulsión o desmembramiento de quienes las fomentaban o por medio de la confusión que provocó el cumplimiento de las Leyes de Reforma dirigidas a reducir el poder eclesiástico. En años posteriores a 1861 cuando se vigorizó la aplicación de las Leyes de Reforma, se registraron varios casos ejemplares de los efectos inmediatos que tuvieron las mismas sobre las imágenes religiosas y su culto.

IMÁGENES DEMOLIDAS, RAPTADAS, RECLAMADAS Y EXTRAVIADAS

*La disputa por la imagen de Nuestra Señora de la Merced**

En el mes de octubre del año 1886 fray Manuel Burguichani, vicario provincial de la orden religiosa de los mercedarios y encargado de la iglesia del hospital del Apóstol San Pablo de religiosos agustinos en la ciudad de México, dirigió una carta al gobernador de la mitra de la Catedral Metropolitana con el objeto de hacer constar que la imagen de Nuestra Señora de la Merced, antiguamente “titular del convento grande de la Merced de esta capital”, había sido colocada y reverenciada desde hacía veinticuatro años en un altar fabricado, para ese fin exclusivo, al interior de la mencionada parroquia.¹⁵⁰ Fray Manuel Burguichani aclaraba que el altar erigido para venerar la imagen de Nuestra Señora de la Merced en el templo de San Pablo había sido nombrado pontificalmente de *Ánima Perpetuo*, lo que significaba que éste no podía dedicarse a otra imagen “ni dicha imagen de la Santísima Virgen ponerse en otro Altar; ni mucho menos sacarse para otro templo, por ningún motivo sea el que fuere, pues no tiene derecho ningún sucesor mío en el cargo de Provincial”.¹⁵¹

En esos años, fray Manuel Burguichani tenía una edad muy avanzada y su salud estaba fuertemente deteriorada por lo que temía que tras su muerte el nuevo vicario provincial de la orden solicitara la traslación de la imagen de Nuestra Señora de la

* Fig. 1. Las características iconográficas de la imagen devocional que se encontraba en el templo de los mercedarios en la ciudad de México son las siguientes: Colocada sobre una peana y sobre la luna, el principal de los distintos iconográficos marianos, se representa a la imagen de Nuestra Señora de la Merced de pie, con un manto decorado con motivos florales sujetando con el brazo izquierdo al Niño Jesús vestido con faldón y sosteniendo en su mano derecha dos rosas; en la mano derecha de la Virgen parece sostener un báculo y no unas cadenas abiertas como es su representación original, simbolizando con ellas la liberación de todos los pecados para quienes se acogen a su protección, en la misma mano derecha la Virgen lleva un escapulario en el que esta impreso el escudo de la orden de los mercedarios. Tanto la Virgen como el Niño Jesús aparecen coronados.

¹⁵⁰ La imagen había sido venerada por los mercedarios desde que en 1596 el padre fray Francisco Vera fundador de la orden en la Nueva España la mandara traer de Guatemala.

¹⁵¹ AHAM, Fondo especial, sección: Secretaría Arzobispal, serie: convento, caja 188, expediente 56, año 1886.

Merced, así como de otras imágenes y ornamentos que se encontraban al interior de la iglesia de San Pablo. Por tanto, el comunicado de Burguichani tenía como objetivo adelantarse a esa petición. Desde luego que semejante misiva extrañó en gran medida al promotor de la Sagrada Mitra, encargado de todos los asuntos relativos al culto religioso en las parroquias pertenecientes a la arquidiócesis de México, dado que no entendía si era un comunicado informando sobre la situación, o bien si se esperaba algún tipo de aprobación por parte de las autoridades catedralicias. Por tales razones, el Promotor pidió aclarar varios puntos relativos al motivo de tal comunicado y a la situación real en la que se instaló la imagen referida:

El promotor trata de saber si la comunicación entraña un simple aviso de los hechos o si se espera la aprobación de la Sagrada Mitra.

Segundo: si el altar que nuevamente se ha fabricado es el dedicado a la Sma. Virgen de las Mercedes o si la parroquia también se dedica a la Sma. Sra., lo cual impronta un asunto bien grave, supuesto que la parroquia como cree el promotor, pertenece a la jurisdicción ordinaria.

Tercero: impuesta la concesión de la Silla apostólica a favor del altar para que sea de *Ánima*, es necesario ver los términos de la concesión, supuestas las últimas disposiciones de la Santa Sede relativas a este punto: saber si había en la parroquia algún otro altar privilegiado y en tal caso saber si en las preces se expresó así, a cuyo efecto se dignara el M. R. P., enviar una copia de ellas.

Cuarto: suponiendo, entre otros, el caso de que la Comunidad reconocida por la ley civil, se reuniera en algún lugar, no ve el Promotor el fundamento en que se apoye la negación del derecho del futuro Provincial para trasladar la Santa Imagen. Conveniente sería que el M. R. P. Provincial Burguichani fijara sus derechos y los del sucesor.

Quinto: el M. R. P. Provincial se dignara ampliar su informe diciendo si cuando vino la concesión del altar privilegiado se presentó a la Sagrada Mitra o si se creyó autorizado para ponerla en ejecución sin aquel requisito.

Todos los puntos que deja apuntados el Promotor entrañan cuestiones que es necesario dilucidar ya que por una fortuna vive aún el M. R. P.¹⁵²

¹⁵² *Ibidem.*

Como lo indican los puntos que el promotor de la Sagrada Mitra deseaba aclarar, el caso de la imagen de Nuestra Señora de la Merced envolvió diversas problemáticas. Por una parte, el origen de las causas de su traslación, que se encontraba en la aplicación de las Leyes de Reforma sobre las órdenes monásticas y sus bienes, y por otra, la afectación que dicha ley y dicho traslado tuvieron sobre el culto que practicaban los fieles entorno de la mencionada imagen, así como la normatividad eclesiástica que regía los usos y funciones de las imágenes devocionales.

La historia de la traslación de la imagen de Nuestra Señora de la Merced, a la que alude fray Manuel Burguichani en su oficio, se remonta al año de 1861, y en la causa esencial de los conflictos generados por su traslación se encuentra efectivamente la ejecución sobre el convento de la Merced de los artículos primero y quinto de la ley del 12 de julio de 1859, que declaraban nacionales los bienes eclesiásticos y la supresión de “las órdenes de los religiosos regulares que existen, cualquiera que sea la denominación o advocación con que se hayan erigido”.¹⁵³

Y así fue, en 1860 se resolvió, como una de las primeras obras modernas de urbanización dentro de la ciudad de México, la construcción de una plaza de mercado que reubicara el comercio desorganizado al interior de la ciudad ubicado hasta entonces en la periferia urbana. Pero para ello era necesario contar con un espacio de amplias dimensiones. Por lo que en el año de 1861, como resultado de la supresión de las órdenes monásticas y la desamortización de sus bienes, se informó a la orden de los mercedarios la resolución de dismantelar su convento, iglesia y claustro, ya que en agosto de ese año comenzarían las labores de demolición del convento para la construcción de la plaza de mercado.¹⁵⁴ En las figuras No. 2 y 3 de éste capítulo

¹⁵³ *Decreto del 12 de julio de 1859*. En *Colección de las Leyes, decretos, circulares y providencias (1856-1861)*, 2006, pp. 63-64.

¹⁵⁴ María Dolores Morales encontró en el Archivo Histórico de la Ciudad de México que el convento de los mercedarios fue vendido a la señora Cándida de Barrón, quien compraría muchos bienes eclesiásticos

podemos observar como se encontraban el convento y la iglesia de Nuestra Señora de la Merced antes de su demolición. Vemos las amplias dimensiones del convento y la fastuosidad al interior del templo; por referencias literarias sabemos de la afable convivencia entre los frailes mercedarios y los vecinos de los alrededores, de la tradición de asistencia a misa todos los domingos al templo de los mercedarios y de la amplia devoción que recibía la imagen de Nuestra Señora de la Merced. Además, observando detenidamente la figura No. 3 podemos apreciar la pérdida de otros altares y sus imágenes; el periódico *La Cruz* registró en 1856 que en los corredores bajos del claustro se encontraban cerca de quince cuadros de la vida de San Pedro Nolasco y que algunos de los altares habían sido renovados al “estilo moderno”.¹⁵⁵

Desde luego, una más de las preocupaciones de los frailes era el destino que sufrirían las imágenes devocionales que se encontraban en el interior de la iglesia. Aunque la misma ley del 12 de julio de 1859 había establecido que “Las imágenes, paramentos y vasos sagrados de las iglesias de los regulares suprimidos, se entregarán por formal inventario a los obispos diocesanos”, al mismo tiempo decretaba en el artículo siguiente que “Los libros, impresos, manuscritos, pinturas, antigüedades y demás objetos pertenecientes a las comunidades religiosas suprimidas, se aplicarán a los museos, liceos, bibliotecas y otros establecimientos públicos”.¹⁵⁶ Bajo esta perspectiva no se sabía con claridad el criterio para determinar qué objetos quedarían en manos de los eclesiásticos y cuáles en manos del Estado. Además, la experiencia de otros conventos suprimidos había demostrado la enorme posibilidad de que éstos se vieran despojados de muchos de los objetos sagrados, entre ellos las propias imágenes

para regresarlos a la Iglesia. Sin embargo, al término del Imperio el claustro volvió a poder del gobierno, dando por resultado la demolición absoluta de la iglesia. María Dolores Morales, “La nacionalización de los conventos y los cambios en los usos de suelo. Ciudad de México, 1861-1882”, en María Dolores Morales (Coord.), *Continuidades y rupturas urbanas en los siglos XVIII y XIX. Un ensayo comparativo entre México y España*, 2005, p. 156.

¹⁵⁵ *La Cruz*, Septiembre 25 de 1856. San Pedro Nolasco fue fundador de la orden mercedaria en el siglo XI.

¹⁵⁶ *Colección de Leyes y decretos...op. cit.*, 2006, p. 66-67.

devocionales. En la relación que hace Luis Alfaro y Piña sobre el estado de los bienes eclesiásticos en 1863 destacó la pérdida de muchas obras pictóricas y escultóricas de arte sacro que se encontraban al interior de los recintos religiosos y que fueron extraídas y puestas a la venta pública por orden del gobierno de Benito Juárez. Tal fue el caso de muchas de las pinturas que se encontraban en el convento de Nuestra Señora de la Merced.¹⁵⁷

Se dio el caso además de que muchos descendientes de donadores de altares y de imágenes religiosas que se veneraban en los recintos eclesiásticos, haciendo uso de los derechos de las leyes establecidas, comenzaron a reclamarlas como propiedad de particulares.¹⁵⁸ Asimismo, se registraron algunas controversias entre miembros de las órdenes regulares con los diocesanos por el traslado y sostenimiento definitivo del culto de ciertas imágenes religiosas que habían mantenido un importante arraigo devocional entre los fieles.

Bajo esta situación, la demolición del templo de la Merced, la exclaustación de los religiosos propiciando su dispersión y dejando sin recurso alguno a la iglesia, hacían muy complicado el resguardo de las imágenes y el mantenimiento del culto que se practicaba entorno de ellas. Pero el temor principal de los mercedarios recaía sobre la imagen de Nuestra Señora de la Merced, la cual gozaba de una extensa devoción no sólo entre los fieles del barrio, sino en toda la ciudad y pueblos circunvecinos.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Luis Alfaro y Piña, *Relación descriptiva...op. cit.*, 1863, p. 75.

¹⁵⁸ Un caso, como muchos otros, pero que ejemplifica claramente esta situación es el de una casa en Cuautitlan que había sido donada, junto con una imagen de la Divina Pastora, por el dueño, Juan Antonio Gómez, a la parroquia del lugar desde el año de 1823 para ser arrendada. El dinero obtenido por las rentas sería invertido “en una misa cantada de tres ministros cada año el día cinco de Agosto a la Divina Pastora” y el resto sería destinado a las necesidades de la cofradía de las Ánimas de la misma parroquia. Pero cuando se dieron las leyes de desamortización la nuera del señor Gómez reclamó la casa y la imagen devocional como propiedad familiar. AHAM, Fondo Episcopal, Secretaria Arzobispal, Serie parroquias, caja 30, expediente 41, año 1866.

¹⁵⁹ José Tomás de Cuellar en su novela *Chucho el Ninfo* describió en la década de los cuarentas del siglo XIX la forma en la que se celebraba anualmente durante el mes de septiembre, en la Ciudad de México, la fiesta de Nuestra Señora de la Merced. Las festividades daban comienzo con el novenario, un acontecimiento para los fieles devotos de gran algarabía ya que “los nueve días transcurren entre repiques, cohetes, música, vendimias, maitines, función y procesión de la Virgen”, y el 24, día de la

Entre la documentación que entregó fray Manuel Burguichani al promotor de la Sagrada Mitra, se encuentra la relación de todo lo acontecido durante la traslación de la imagen. En los documentos se asienta que siendo fray Manuel Burguichani comendador del Convento de la Merced de las Huertas en el año de 1861, fue el principal promotor de la traslación de la imagen de Nuestra Señora de la Merced al templo de San Pablo. Cabe aclarar que la razón por la cual el fraile mercedario insistió y luchó tanto porque se llevara a efecto dicho cambio de la imagen, puede explicarse por el hecho de que sabía que él sería destinado a la parroquia de San Pablo y que la imagen representaba importantes réditos económicos y espirituales. Pues bien, en los informes se menciona que al momento de ser intervenidos los bienes que se encontraban al interior de la iglesia del convento, se solicitó al presidente de la República, Benito Juárez, se entregase al presbítero Luis G. Yresola la imagen de Nuestra Santísima Madre de la Merced con el objeto de que ésta fuera trasladada a la parroquia de San Pablo “para que tuviese allí su culto”.¹⁶⁰

Desde luego, la traslación se realizó entre numerosos conflictos. Por principio de cuentas el interventor del convento mercedario de aquel año de 1861, presbítero Juan Nepomuceno Enriquez, se negaba a obedecer el oficio del gobernador del distrito en el que daba orden expresa de entregar la imagen para ser depositada en la parroquia de San Pablo. Asimismo, cuando los fieles se enteraron del traslado de la imagen se amotinaron para impedir la orden del supremo gobierno. Finalmente, el 15 de mayo se logró trasladar la imagen a la parroquia de San Pablo.¹⁶¹

Pero a la muerte de Burguichani en 1887, las principales autoridades de la orden mercedaria en México representadas por el vicario provincial interino de la Orden, fray

fiesta, “se cierran oficinas y comercios” para que todos los creyentes puedan celebrar el gran día. José Tomás de Cuellar, *Historia de Chucho el Ninfo y La Noche Buena*, 1947, pp. 10-58.

¹⁶⁰ AHAM, Fondo especial, sección: Secretaría Arzobispal, serie: convento, caja 188, expediente 56, en el oficio fechado Enero 14 de 1870.

¹⁶¹ *Ibidem*, en el oficio fechado 15 de mayo de 1861.

Luciano Huertas, solicitaron la recuperación de las imágenes, pinturas y ornamentos que se depositaron en la parroquia de San Pablo, entre ellas la imagen de Nuestra Señora de la Merced, para su traslado a la Iglesia de Belén, recinto en el que algunos de los mercedarios lograron reubicarse.¹⁶² En una carta escrita por el maestro general de la orden de la Merced en Roma se hacía constar ante la Sagrada Mitra los abusos, que a su consideración, habían sido cometidos por el fraile Manuel Burguichani en el traslado de los bienes descritos anteriormente a la parroquia de San Pablo desde el año de 1861. La carta explicaba que:

ninguno de mis antecesores autorizamos jamás la cesión de la imagen de Nuestra Santísima Madre de la Merced a la parroquia de San Pablo de esa ciudad como tampoco la donación del ornamento de festividad, ni de otra cosa alguna perteneciente a nuestra provincia de México, que se dice hecha por el finado R. P. F. Manuel Burguichani. En consecuencia V. P. R., considerando esos objetos como simple depósito, y no como donados, donde quiera que se encuentren, debe recobrarlos y vindicarlos para uso de nuestros religiosos, por todos los medios a que haya lugar. Dios guarde V. P. R. Roma 20 de junio de 1887.¹⁶³

Pero los mercedarios no contaban con que los veinticuatro años transcurridos, la construcción del altar privilegiado en la parroquia de San Pablo para la realización del culto público a Nuestra Señora de la Merced, y la solicitud pontificia concedida por Pío IX en el año de 1876 “para que el referido altar sea de ánima perpetua” representaban elementos en su contra. Con esto Burguichani había asegurado para siempre el mantenimiento del culto público de la imagen de Nuestra Señora de la Merced, que durante siglos se había celebrado en el templo de los mercedarios, se celebrara ahora en la parroquia de San Pablo. Ante la orden pontificia la única sugerencia que podía hacer la Sagrada Mitra era que los mercedarios se dirigiesen “directamente a la Santa Sede exponiendo el caso y las dificultades que hay en la traslación de la Santa Imagen sin

¹⁶² El edificio de Belén pertenecía a los religiosos de Nuestra Señora de la Merced, ahí tenían establecido su colegio de estudios. Luis Alfaro y Piña, *Relación descriptiva...op. cit.*, 1863, p. 76.

¹⁶³ *Ibidem*, en el oficio de 5 de septiembre de 1887.

olvidar los años que lleva de estar en la parroquia de S. Pablo sin que los religiosos, incluso el Provincial, hayan dicho una palabra en contra”.¹⁶⁴ Además, durante todos esos años Burguichani se había encargado de fomentar la devoción entre los fieles de la parroquia de San Pablo y de los que habían tenido por tradición asistir a las festividades de la imagen mercedaria en el Ex convento y templo de la Merced.¹⁶⁵

Decaimiento de la devoción a la imagen de Nuestra Señora del Carmen

Pero no ocurriría lo mismo con otras imágenes religiosas cuyos múltiples traslados terminarían por minar la celebración de su culto. Así ocurrió con la imagen de Nuestra Señora del Carmen perteneciente al convento que bajo la misma advocación mariana acogía a la orden masculina de religiosos carmelitas que se regían bajo la regla de San Alberto y que se encontraba situado al nororiente de la ciudad de México. Con motivo de la ley de exclaustración, se mandó destruir por completo el convento de Nuestra Señora del Carmen de la capital. El convento quedó dividido en 1863 en varios lotes para edificación de casas particulares, con la intención de entregarlas a los familiares de los héroes de la independencia y para la apertura de nuevas calles.¹⁶⁶ Durante el desalojo de los religiosos se convino en que varias de las imágenes que se encontraban al interior del templo fueran trasladadas a la iglesia de San Joaquín, mientras que la

¹⁶⁴ *Ibidem*, en el oficio de 28 de septiembre de 1887.

¹⁶⁵ En nota periodística se describe la profusión con la que fray Manuel Burguichani había logrado establecer tradicionalmente la celebración de la fiesta de Nuestra Señora de la Merced en la parroquia de San Pablo: “Numerosísima fue la concurrencia que llenaba anteayer las espaciosas naves del templo a la hora de la función solemne; no había libre ni el más pequeño espacio, y sin embargo, eran notables la devoción y el recogimiento de los fieles que admiraban la belleza del templo, sus millares de luces, sus magníficos adornos, la armoniosa orquesta y cuanto da brillo y solemnidad a esas festividades religiosas.” *La Voz de México*, 26 de septiembre de 1886.

¹⁶⁶ María Dolores Morales indica que en efecto la mayor parte del convento del Carmen se dividió en 1863 en 67 lotes con el objetivo de ser vendidos para formar una nueva colonia; sin embargo el proyecto no prosperó dejando en ruinas el convento. María Dolores Morales, *Continuidades y rupturas...op. cit.*, 2005, p. 156.

imagen de Nuestra Señora del Carmen junto con otras imágenes y paramentos religiosos serían trasladados inicialmente a la iglesia de Santo Domingo.¹⁶⁷

Sin embargo, el 16 de julio de 1870 se celebró la restauración del antiguo templo del Carmen siendo, como se observa en la fotografía que rescata Antonio García Cubas, lo único que quedó del convento. (Fig. 4) Ese mismo año el padre fray Pablo Antonio del Niño Jesús de la orden del carmen y encargado de la iglesia, logró reinstalar a la imagen en su antiguo altar.¹⁶⁸ Pero al año siguiente de su reinstalación, 1871, algunos representantes de la archicofradía de Nuestra Señora del Carmen, fundada en el templo carmelita, reclamaron la imagen aduciendo que había sido una contribución de uno de los miembros de la misma para el culto a la Virgen María bajo esa advocación. Además, argumentaron que dado que la orden masculina de los carmelitas había sido suprimida, el convento destruido, el templo cerrado y siendo una propiedad particular, era justo trasladar la imagen al hogar del antiguamente cofrade que la reclamaba.¹⁶⁹

Ese mismo año de 1871 la Sagrada Mitra había acordado trasladar la imagen a la Iglesia de Santa Teresa la Antigua “como medio de conciliación”, sin embargo, el fraile carmelita junto con un nutrido grupo de feligreses impidieron el nuevo traslado reteniéndola dentro de la iglesia del Carmen. En un oficio dirigido a la Sagrada Mitra los vecinos del barrio manifestaban el derecho que les asistía en función de todo lo que habían invertido económica y espiritualmente en el retorno de la imagen a su lugar tradicional de devoción:

¹⁶⁷ AHAM, Fondo Episcopal, Secretaria Arzobispal, Serie iglesia, Caja 56, Exp. 91. Oficio con fecha 3 de Agosto de 1870. Luis Alfaro y Piña menciona que cuando en mayo de 1861 se comenzó a destruir el campanario del convento fueron “robadas de orden del mismo gobierno las alhajas de más valor y los mejores ornamentos del templo, así como varias reliquias que se veneraban en uno de los altares”. Luis Alfaro y Piña, *Relación descriptiva...op. cit.*, 1863, p. 74.

¹⁶⁸ Las imágenes que fueron trasladadas a la iglesia de San Joaquín fueron solicitadas a la Sagrada Mitra igualmente por el fraile en ese mismo año de 1870. AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaria Arzobispal, Serie Conventos, Caja 54, Exp. 77.

¹⁶⁹ *Ibidem*, Oficio con fecha 1 de Agosto de 1871.

Creemos sinceramente S. S. Y. Y que alguna consideración merecen nuestros votos, nuestra voluntad unánime, nuestro anhelo constante; cuando sólo merced a nuestros esfuerzos y a no pocos sacrificios, se logró que el gobierno permitiera restablecer en ese templo el culto católico, practicar después con tal objeto la reposición completa que fue necesaria, construir colateral y últimamente promover una suscripción para la compra de los vidrios y cortinas con que cubrirla. Más aún sin fijarnos en tales pormenores; y aunque ningún valor se diera a nuestros deseos, creemos fuera de orden que la imagen que por largos años se veneró en ese convento que lleva el nombre de su advocación, y se erigió precisamente para tributarle culto, vague aquí y ahí cuando puede ya permanecer en el.¹⁷⁰

Por su parte, Fray Pablo Antonio del Niño Jesús expuso los fundamentos canónicos que a su juicio autorizaban la defensa de la que consideraba “propiedad de la orden”. En primer lugar manifiesta en su oficio que ya había sido suficientemente debilitado “el culto y el honor a Dios Nuestro Señor y la devoción de la Santísima Virgen María” en virtud de la orden gubernativa que mandó la clausura del templo. Que así mismo, la traslación de la imagen a la iglesia de Santo Domingo y el empeño del señor Agustín García y otros miembros de la también extinta archicofradía del Carmen en que la imagen “permanezca arrinconada en la sala, decente pero profana del Sr. García; y que sea su patrimonio o exclusivo para los fines que les convenga”, estaban provocando el olvido de la devoción.¹⁷¹ Finalmente aqueja las disposiciones que canónicamente habían establecido distintas legislaciones eclesiásticas relativas a la fábrica de las iglesias:

Las imágenes celebres, o en lenguaje ritual, las imágenes insignes, como esta, aun cuando originariamente sean de particulares, caen bajo el dominio eminente que la Iglesia tiene sobre todo lo relativo al culto y buena dirección espiritual de los fieles. Esta es regla general; y la historia enseña que esta clase de imágenes, siempre han pasado de la casa particular al templo, primeramente, porque la devoción que excitan es una prueba de que Dios las elige para utilidad común y después porque la Iglesia con su sabiduría y su celo regulador, no quiere que los legos, de ordinario muy apegados a un espíritu privado intervengan directamente en asuntos que de suyo se prestan con facilidad a deplorable abuso, pues la autoridad eclesiástica puede extraer, y de facto ha extraído, aunque con circunspección y suavísima prudencia, de las cosas de sus hijos

¹⁷⁰ *Ibidem*, Oficio con fecha 31 de Julio de 1870.

¹⁷¹ *Ibidem*, Oficio de 19 de agosto de 1870.

fieles, las imágenes insignes, con mayor razón puede y debe oponerse a que dichas imágenes, ora sean de congregaciones religiosas, ora estén dedicadas a un templo, sean arrebatadas del lugar sagrado, para entregarlas, como suele decirse, al brazo secular. Pretender otra cosa, sin otro fundamento que el *sic volo* es un verdadero atentado.

Los templos tienen su derecho, tan sagrado o más que los de un particular. Los mismos preladados de la Iglesia no pueden fundándose solamente en el *sic volo*, *sic jubeo*, trasladar una imagen insigne de uno a otro templo, en esto proceden con gran circunspección y cordura, movidos de muy poderosas razones, y casi siempre, después de oír los alegatos y el parecer fiscal. ¿Y por qué? Porque no quieren ni deben perjudicar al templo ni a los fieles; porque el templo tiene derecho a su conservación, a su reparación, a su dotación competente, todo así dispuesto por los cánones [...]¹⁷²

La Sagrada Mitra se encontraba ante difícil disyuntiva dado que aun cuando estuviera de acuerdo en todo lo expuesto por los fieles y por fray Pablo Antonio del Niño Jesús, el adjudicatario directo de la imagen amenazaba con dirigirse a las autoridades civiles para reclamar el derecho de propiedad. En tal caso, tras demostrar que efectivamente era propiedad particular, las leyes le concederían el derecho de recuperar su imagen y obligarían a los religiosos a entregarla, y a la Sagrada Mitra no le quedaría más opción que ratificar la orden del gobierno civil. Aunque no se tiene registro de la decisión final, podemos suponer que la imagen fue entregada finalmente al señor Agustín García, pues al tomar parte las autoridades civiles en ese asunto la única resolución posible era la entrega de la imagen a su dueño. Por tanto el culto que se celebraba a la imagen de la Virgen del Carmen dentro del templo carmelita bajo la regla de San Alberto se debilitó.

Insisto, no todas las imágenes religiosas sufrieron el mismo destino. En el mejor de los casos les pasaría lo que a la imagen de Nuestra Señora de la Merced o la de la Virgen del Carmen, es decir, su traslado a otro recinto religioso –aunque en detrimento de su culto. Pero otras imágenes que se encontraban al interior de conventos,

¹⁷² *Ibidem.*

monasterios, claustros, capillas e iglesias enajenados y demolidos por orden del Supremo Gobierno, sufrieron una destrucción total.

Imágenes destruidas y desaparecidas

Un caso que conmocionó en su momento a muchos hombres y mujeres de mediados del siglo XIX fue la destrucción de gran parte de las propiedades de la orden franciscana en la ciudad de México. (Fig. 5) Éstas comenzaron con la demolición del convento en 1856. Con el pretexto de una “mejora y embellecimiento de la capital de la República”, Ignacio Comonfort, entonces presidente interino de la República, instó a desalojar los edificios cuya destrucción permitirían la comunicación entre la calle llamada Callejón de Dolores y la de San Juan de Letrán. Los edificios a los que se refería Comonfort eran la enfermería, la cocina, varias celdas y parte de la huerta del convento franciscano.¹⁷³ No conforme con eso y frente a la sospecha de que dentro de las instalaciones franciscanas se estaban realizando diversas conspiraciones contra el gobierno, se resolvió, al día siguiente del decreto para la apertura de la nueva calle, que quedaba suprimido el convento de franciscanos de la ciudad de México y “se declaran bienes nacionales los que le han pertenecido hasta aquí”. Los religiosos fueron desalojados y se acordó que “la iglesia y las capillas junto con los vasos sagrados, paramentos sacerdotales, reliquias e imágenes” se pondrían a disposición del arzobispo de México.¹⁷⁴

No obstante que cinco meses después del decreto del 17 de septiembre de 1856 se permitió a los religiosos franciscanos regresar a la parte libre del convento y continuar con el sostenimiento de sus cultos, el 27 de mayo de 1861, en cumplimiento del decreto del 5 de febrero de ese año, se ordenó la venta total del convento

¹⁷³ Decreto del 16 de septiembre de 1856.

¹⁷⁴ Decreto del 17 de septiembre de 1856.

franciscano. La orden religiosa de San Francisco en la ciudad de México perdió así la capilla de los Servitas (Fig. 6),¹⁷⁵ la capilla de Nuestra Señora de Aranzazu, la cual sería definitivamente demolida para construir en su lugar, con ordenes del arzobispo Pelagio Antonio de Labástida y Davalos, el templo de San Felipe de Jesús¹⁷⁶ (Fig. 7), el templo del Tercer Orden (Fig. 8),¹⁷⁷ la capilla del Señor de Burgos,¹⁷⁸ y finalmente, parte del templo principal dedicado a su santo patrono, San Francisco, en cuyo interior, exactamente en la antesacristía, se encontraba una capilla dedicada a la Purísima Concepción que fue totalmente destruida.¹⁷⁹ (Fig. 9) Más tarde, en 1869, lo que quedaba del templo fue comprado por la Iglesia anglicana que se estaba instalando en la ciudad de México. A instancias del pastor Ryley y siguiendo la tradición protestante de no venerar más imagen que la de Jesucristo se destruyeron las estatuas de la Virgen de Valvanera, Santo Domingo y San Antonio que se encontraban en la portada lateral del templo. Además, el pastor inglés, hizo desaparecer los bajos relieves del escudo

¹⁷⁵ En cuyo interior se encontraba además de un retablo mayor dedicado a Nuestra Señora de los Dolores y adornado con las estatuas vestidas de San Felipe Benicio y Santa Juliana, San Juan Evangelista y Santa María Magdalena, nueve altares consagrados a San Joaquín, Santa Ana, la Santísima Trinidad, San José, San Gabriel, el Señor de la Humanidad, San Cosme, Santa Rita y Nuestra Señora de Guadalupe. Además poseía los lienzos de la Aparición de la Virgen a los Siete Siervos de Florencia y otro, que se encontraba en la sacristía que representaba el árbol genealógico de los Servitas. Antonio García Cubas, *El libro de mis recuerdos*, México, Editorial Patria, 1950, p. 94.

¹⁷⁶ Con la capilla fue destruida la imagen de Nuestra Señora de Aranzazu construida en piedra. *Ibidem*, p. 95.

¹⁷⁷ Fueron destruidos con el templo los retablos que se encontraban en su interior junto con las imágenes que eran: en el mayor, Nuestra Señora de Guadalupe, el Santo Ecce Homo y un Crucifijo, el del Sagrario de Nuestra Señora de los Dolores, de la Purísima, Señor San José, el Señor de la Columna, San Antonio y San Francisco. *Ibidem*, p. 95.

¹⁷⁸ Esta capilla contenía un retablo adornado con cuatro lienzos de la Pasión de Jesucristo y un nicho grande con marco de plata y cristales, que resguardaba la imagen del Santo Cristo de Burgos que fue trasladado a San Lorenzo y posteriormente a la iglesia de la Concepción. Contenía además los altares dedicados a San Cristóbal, de la Virgen bajo la advocación de Nuestra Señora de los Montes Claros y de los Santos Justos y Pastor; altar del Señor de la Columna; altar de Nuestra Señora de la Luz y altar de Nuestra Señora de la Barquera. *Ibidem*, p. 97.

¹⁷⁹ El templo se vio desmantelado en algunas de sus partes. Fue necesario trasladar algunas de las imágenes más veneradas en el templo a otras iglesias como fue el caso de la imagen de Nuestra Señora de la Macana (Fig. 10) y una escultura de la Purísima Concepción, las cuales fueron trasladadas al templo de Corpus Christi. La Capilla de la Purísima tenía sus paredes adornadas con catorce cuadros pintados al óleo, en láminas de cobre, de las cuales once representaban diversos pasajes de la vida de la Virgen y uno, con su marco de plata, la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, todo esto fue destruido. Además había dos cuadros: uno que representaba a la Virgen de la Silla y otro a San José y un altar circular en cuyo frente estaba el Sagrario que tenía por remate un templete dentro del cual estaba la estatua de la Purísima. *Ibidem*, pp. 82-83.

simbólico de la fraternidad de Santo Domingo y San Francisco y el que representaba la impresión de las Llagas del Salvador en el Seráfico Padre.¹⁸⁰ (Figs. 10 y 11)

Así pues, con el decreto del 5 de febrero de 1861 dio inicio un periodo de destrucción y desalojo de importantes recintos e imágenes religiosas y que representaban una tradición en la vida religiosa de muchos mexicanos. Como se menciono anteriormente, el trabajo que realizó en 1863 Luis Alfaro y Piña sobre el estado de las principales iglesias y conventos de la República mexicana en ese año, da testimonio del destino que tuvieron muchos de los objetos sagrados que se encontraban dentro de dichos recintos. Así por ejemplo, de la Catedral Metropolitana fueron extraídas “la custodia grande en que se sacaba al Divinísimo Sacramento en la procesión del día de Corpus; la custodia de los domingos de Minerva; el copón grande en que se depositaba el Santísimo Sacramento”; de la Colegiata de Guadalupe se extrajeron la cruz, el marco de oro de la Virgen de Guadalupe, unas imágenes de plata que había de la Purísima Concepción y de la Asunción de María Santísima, unas cruces y un sagrario”; del edificio del Seminario Conciliar, que fue demolido por orden del 22 de febrero de 1861, “la custodia de oro que quedaba; el cáliz de oro destinado para las misas conventuales; el bejuco pastoral y anillo del apóstol San Pedro y catorce medallas de oro de la Santísima Virgen; libros y papeles de la clavería y el bastón de Agustín de Iturbide, que en la abdicación de su imperio depósito a los pies de la Santísima Virgen”.¹⁸¹ Igual destino tendrían algunas de las pinturas, alhajas y ornamentos de valor de muchos de los templos y conventos destruidos. En el mejor de los casos muchos de esos objetos serían trasladados a la Academia de San Carlos o vendidos a particulares.

Es de esta forma que puede hablarse de un periodo de iconoclastia moderna en México. Pues como describe el historiador Serge Gruzinski, “el año 1861 perteneció a

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 79.

¹⁸¹ Luis Alfaro y Piña, *Relación y descripción...op. cit.*, 1863, pp. 14-15 y 23-32.

las demolidoras, que derribaron decenas de edificios en algunos meses. Muchos de los vestigios monumentales de la ciudad antigua desaparecieron, tachados del mapa urbano. Los soldados irrumpieron en las iglesias para arrancar las estatuas barrocas de sus zócalos y para dismantelar las estructuras de los grandes retablos, utilizando la fuerza de sus caballos”.¹⁸² Además de muchos edificios religiosos, también fueron destruidos los altares de iglesia como el de los agustinos, algunos altares de la orden de Santo Domingo, la casa de ejercicios de San Felipe Neri fue destruida completamente y con ella “los nichos y pequeños retablos en que se veneraban imágenes de Jesucristo, de María Santísima y otros santos, había otras imágenes en el refectorio, lienzos con pasajes de la Pasión, imágenes de Jesucristo crucificado y de la Dolorosa”, así como pequeñas imágenes en escultura y estampas religiosas.¹⁸³

El propio edificio del Sagrario metropolitano –adyacente en el costado oriental de la Catedral- fue amenazado en varias ocasiones con ser derrumbado para instalar en su lugar el Palacio del Poder Legislativo de la Federación. La pretensión de muchos liberales de la época era acabar con la aplastante presencia de la Iglesia católica, y que mejor que presentando al lado del principal edificio del catolicismo en la capital –la catedral metropolitana- un nuevo recinto para los debates parlamentarios. Las palabras de uno de los congresistas no podían ser más claras:

[...] decorando con las estatuas de nuestros grandes oradores parlamentarios, del mismo modo que la Catedral ostenta en su frontispicio las estatuas de los santos padres que brillaron por su elocuencia en la tribuna sagrada.

¹⁸² Serge Gruzinski, *La ciudad de México. Una historia*. 2004, p. 84.

¹⁸³ Luis Alfaro y Piña, *Relación y descripción...op. cit.*, 1863, pp. 62-90. Las obras de Guillermo Tovar de Teresa, Antonio García Cubas, Manuel Ramírez Aparicio, la colección litográfica de la Biblioteca Nacional de México, la monografía de la Inspección General de Monumentos Artísticos e Históricos, entre otros registran imágenes de la destrucción de muchos edificios religiosos. Guillermo Tovar de Teresa, *La ciudad de los palacios. Crónica de un patrimonio perdido*, 1992; Antonio García Cubas, *El libro...op. cit.*, 1950; Manuel Ramírez Aparicio, *Los conventos suprimidos en México*, 1975; Ediciones Facsimilares de la Biblioteca Nacional de México, *La litografía en México en el siglo XIX*, 1934, y Monografías de Arte, *Iglesias y conventos de la ciudad de México*, 1920.

Una orden para que dentro de tres días quede desocupado el Sagrario, que es propiedad de la nación, será bastante para que el 16 de Septiembre de 1869, en las mismas bóvedas donde se repercutían las palabras de anatema contra la constitución de 1857, resuenen los discursos de apertura de las sesiones del quinto congreso constitucional.- Francisco G. Montezuma.¹⁸⁴

Con ese espíritu, entre 1855 y 1867 se expropiaron en el país un total de treinta y siete conventos, dieciocho de mujeres y diecinueve de hombres. Asimismo se nacionalizaron múltiples fincas urbanas y rústicas; innumerables terrenos, sitios, lotes, huertas, plazuelas, corrales y magueyales fueron puestos a la venta o utilizados como recursos de la federación,¹⁸⁵ como fue el caso de parte del jardín del convento franciscano, en el cual se instaló un cuartel militar, o el convento de Santa Isabel que tras destruir los altares de la iglesia fue puesto en venta y convertido en una fabrica de hilados.

El destino de la imagen de Nuestra Señora de la Merced o el de la Virgen del Carmen y la destrucción del convento y templo de San Francisco dice mucho de la aplicación de una reforma religiosa que sí iba dirigida contra el clero, pero fundamentalmente, creemos, quería menguar la fuerte influencia que el catolicismo tenía sobre las conciencias de los mexicanos. Ya lo señalaba Gruzinski al observar que las Leyes de Reforma no solamente expresan un rechazo al clero, también “materializan el desprecio hacia una herencia histórica y la negación de una presencia monumental. ¿De qué espantoso pasado guardaban memoria esas ruinas?”¹⁸⁶

OFENSIVA LIBERAL CONTRA LOS ESPACIOS SOCIALES Y CULTURALES DE LAS IMÁGENES DEVOCIONALES

A mediados del siglo XIX Guillermo Prieto escribió en su *Memoria de mis tiempos* “lo íntimo [de la comunidad religiosa] era corrupto e insoportable”, “penetrando bajo ese

¹⁸⁴ *El Siglo Diez y Nueve*, 7 de septiembre de 1869.

¹⁸⁵ Véase *Memoria de las operaciones que han tenido lugar en la oficina especial de desamortización del Distrito*, México, Imprenta de Nicolás Pizarro, 1862.

¹⁸⁶ Gruzinski, *La ciudad de México... op. cit.*, p. 84.

bosque de arbustos de santidad con perfumes de infantil inocencia ¡qué zarzales de intrigas y vileza!, ¡qué víboras de delación y de espionajes!, ¡qué complots tenebrosos cubiertos con el sigilo de la confesión!”.¹⁸⁷ Esa, era una imagen generalizada entre algunos miembros de la intelectualidad mexicana y partidarios de las ideas liberales en la segunda mitad del siglo XIX. La imagen de la Iglesia católica como una fuerza capaz de mover a su antojo a la sociedad completa bajo el amparo de tener “en sus manos las llaves del cielo y del infierno”, o la del clero como una clase corrupta, desmoralizada, oportunista e improductiva, y finalmente del propio catolicismo como fuente de fanatismo, ignorancia y manipulación se comenzó a reforzar durante el proceso de Reforma liberal en México (1856-1861).

Por eso, sostenemos que uno de los principales objetivos de la reforma religiosa emprendida por Benito Juárez era modificar en la medida de lo posible el modo de vida católico entre los mexicanos. Y es que a pesar de la devastación de muchos templos y conventos, o de la supresión de las órdenes religiosas que fomentaban los ritos alrededor de las imágenes devocionales, o de la suspensión momentánea de los cultos a varias de esas imágenes, muchas prácticas religiosas siguieron llevándose a cabo. El gobierno veía que el espíritu del catolicismo seguía impregnando a la sociedad completa, y que para lograr una verdadera transformación de la cultura católica se necesitaban medidas mucho más enérgicas.

Como explicamos, las primeras leyes tomadas en ese sentido por el Estado liberal de la segunda mitad del siglo XIX, se dieron en detrimento de las propiedades eclesiásticas, pues se emitieron diversas disposiciones con ese objeto a partir del año de 1856. Cuando Ignacio Comonfort pronunció el decreto sobre desamortización de bienes en corporaciones, aduciendo que “uno de los mayores obstáculos para la prosperidad y

¹⁸⁷ Guillermo Prieto, *Memorias de mis tiempos. 1828-1853*, 1976, pp. 195-196.

engrandecimiento de la nación, es la falta de movimiento o libre circulación de una gran parte de la propiedad raíz, base fundamental de la riqueza pública”, muchos establecimientos eclesiásticos pasaron a manos del gobierno o a particulares.¹⁸⁸ La destrucción de innumerables edificaciones religiosas en la ciudad de México, como ya se mostró, es un ejemplo de los propósitos de las Leyes de Reforma que pretendieron atacar fundamentalmente el poder social y político del clero nacional.

Pero cuando en 1857 entró en vigor la nueva Constitución Política de la República, se tocaron aspectos que iban mucho más allá del debilitamiento material de la institución eclesiástica. Como se sabe, en el artículo tercero se estableció la absoluta “independencia entre los negocios del Estado y los negocios puramente eclesiásticos” teniendo obligación el Estado, en ese terreno, únicamente de “proteger con su autoridad el culto público de la Religión Católica, así como el de cualquiera otra”. Sin embargo, en el artículo 123 se decretó que el Estado tendría derecho de “ejercer en materia de culto religioso y disciplina externa la intervención que le designen las leyes”.¹⁸⁹ Con ello se dejaba entre ver el interés del Estado por frenar o limitar las manifestaciones externas de cultos públicos.¹⁹⁰ Y así fue comprendido por la jerarquía católica. La primera preocupación manifestada por el arzobispo de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros, era que al intervenir el Estado en lo que en la Constitución se llamaba “disciplina externa”, lo hacía también con relación a “los sentimientos de piedad” dado que

¹⁸⁸ *Leyes civiles vigentes que se relacionan con la Iglesia, y sentencias pronunciadas con arreglo a ellas por los tribunales de la República*, 1893, p. 1.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 25.

¹⁹⁰ En 1858 el periódico católico *La Cruz* presentó un artículo en el que expresaba, desde su perspectiva, las intenciones de los llamados reformadores por acabar con el catolicismo: “Reforma, gritan algunos sin cansarse, reforma y sólo reforma. ¿Pero qué pretenden con estos gritos? ¿Cuál reforma desean? ¿Acaso la de las costumbres? [...] leyendo muchos de nuestros periódicos *liberales* se ve que no es otra la que siguen actualmente los que pretenden hacernos felices, destruyendo el culto público y quitando al pueblo sus convicciones religiosas”. “Dos palabras a los reformadores del catolicismo en México” en *La Cruz*, febrero de 1858, p. 50.

[...] en la Iglesia no había distinción de disciplina interna y externa, sino que toda su disciplina tenía por objeto dirigir los actos externos, así como la doctrina o enseñanza sobre fe y costumbres, tenía por fin arreglar el interior del hombre, para que supiese lo que debía creer, esperar y obrar; que de la unión de ambas cosas, es decir, del arreglo debido de los sentimientos del alma y de la manifestación externa de ellos, resultaba lo que forma el culto que tributamos a Dios, y que tanto en lo perteneciente a la doctrina o enseñanza sobre fe y costumbres, como en las disposiciones o reglamentos de la Iglesia para su gobierno, era la Iglesia, no solo independiente de todo poder humano; sino también la única que de todo ello podía conocer y juzgar, según la voluntad de Jesucristo.¹⁹¹

En ese sentido, el arzobispo de México daba a entender que se estaban atacando directamente las libertades del individuo, dejando con ello muy lejos el espíritu con el que pretendía gobernar el Estado liberal. Por otra parte, la Constitución de 1857 también proponía, si bien no tan claramente, la entrada de nuevos cultos en el país. Esta situación venía preocupando a la jerarquía católica desde la declaración de independencia en 1821. Y para 1857, ante la cada vez más fuerte posibilidad de establecer constitucionalmente la tolerancia y libertad de cultos, la amenaza que había comenzado a representar la propaganda protestante en el país desde hacía algunas décadas, adquiriría mucho más sentido. Los principios disidentes postulados por el protestantismo, como veremos detalladamente más adelante, eran acogidos, consciente o inconscientemente, por un número creciente de mexicanos. De acuerdo con la visión de la jerarquía católica, la permisión por parte del Estado para el establecimiento de grupos protestantes no haría más que debilitar, en este caso, el poder espiritual de la Iglesia católica en México:

[...] lo que en realidad propone la Constitución en su artículo, y el Sr. Juárez en el suyo, es que ya no haya en la República solamente la única Religión en que todos pudiéramos salvarnos; sino otras muchas que pudiéramos abrazar y asegurar en cualquiera otra de ellas nuestra condenación. Y aunque se nos diga que la admisión de toda clase de religiones entre nosotros, no es obligarnos a que abandonemos la que profesamos y siempre hemos profesado, ¿quién negará que la miseria

¹⁹¹ Lázaro de la Garza y Ballesteros, *Tercera carta pastoral*, México, Imprenta de José Mariano Lara, 1859.

humana, el espíritu de novedad, la seducción y otros alicientes pudieran llevarnos a semejante desgracia?¹⁹²

Esas intensiones de debilitar no sólo el poder temporal sino, principalmente el espiritual se veían cada vez más claras en el gobierno juarista. Cuando en julio de 1859 salió a la luz pública el manifiesto del gobierno de Juárez en el que decretaban las Leyes de Reforma, ya no cupo la menor duda al episcopado nacional. El partido liberal estaba decidido a reducir la influencia eclesiástica a los templos. Primero se ratificó la total independencia “entre los negocios del Estado y los puramente eclesiásticos”; se suprimieron las corporaciones de regulares masculinas, las cofradías, archicofradías y hermandades; se cerraron los noviciados en los conventos de monjas y finalmente el 12 de julio de 1859 se declararon nacionales los bienes eclesiásticos. A estas disposiciones se sumaron las que prohibían la enseñanza religiosa en establecimientos públicos, la supresión del pago del diezmo –utilizado en gran parte para la celebración del culto dentro de los templos y durante las ceremonias religiosas con manifestaciones en las calles. Desde luego, la prohibición de la intervención eclesiástica en lo relativo a las defunciones en cementerios que habían pasado a ser administración del Estado, lo mismo que los matrimonios.

Estas disposiciones afectaban, según el parecer del clero, el derecho de los hombres sobre sus creencias, dado que al cerrar los monasterios y suprimir las cofradías y hermandades se estaban cerrando los espacios de oración por excelencia de los creyentes, o al hacer valer únicamente el matrimonio o las defunciones civiles y no los eclesiásticos, se estaban afectando directamente principios morales y creencias de los mexicanos. Por lo tanto, desde la óptica eclesiástica, el Estado estaba corriendo el riesgo de “herir la susceptibilidad religiosa” y provocar con ello “demostraciones y conatos

¹⁹² *Ibidem.*

hostiles”. Y la Iglesia, en esos primeros años de la Reforma, hacía lo propio para azuzar a los fieles contra los “cruels enemigos” de la Iglesia:

[...] la imparcialidad política del episcopado y su interés decisivo por el bien de todos se han puesto en duda, no porque la hayan tenido los principales motores de la persecución a la Iglesia, sino porque sus tendencias, muy disfrazadas al principio, más perceptibles enseguida, manifiestas después y descaradas al fin, han sido, no precisamente el establecimiento de tal o cual forma de gobierno, el triunfo de tal o cual idea exclusivamente política, sino la destrucción completa del catolicismo en México, la rotura de nuestros vínculos sociales, la proscripción de todo principio religioso, la sustitución de la moral evangélica, única de tal nombre, por esa moral facticia del interés y la conveniencia, que no se ha llamado universal sino porque deja un campo libre para sus extravíos a todas las pasiones.¹⁹³

Con estas palabras se define la postura rebelde que había tomado el episcopado mexicano a inicios de la segunda mitad del siglo XIX. Desde su perspectiva la Iglesia católica estaba siendo atacada por el Estado no sólo a través de la persecución al clero o con el debilitamiento económico de la institución sino, y lo que consideraban más catastrófico, a la propia religión, tratando por diversos medios de desencantar al pueblo de su fe cristiana. Eso se veía ejemplificado, según la opinión clerical, con las leyes que pretendían eliminar las manifestaciones culturales, ya que el Estado había comprendido que el poder de la Iglesia no se encontraba solamente en sus bienes materiales sino en la fe católica de los mexicanos. Así lo manifestaban los jerarcas eclesiásticos:

La idea de avasallar la Iglesia encadenando sus libertades asomó desde el principio, dejando traslucir a los ojos de la crítica, que llegaría un tiempo en que pasase a las más horribles exageraciones, hasta el extremo de querer extirpar la religión, acabando con la Iglesia después de encarnecer a sus ministros.

[...]

Por una de esas fascinaciones harto comunes entre los que no se sienten animados de la fe ni comprenden el espíritu y eficacia de la doctrina, llegaron a creer que la irresistible fuerza de la Iglesia para salir siempre victoriosa era más físico que moral, consistía menos en su doctrina y

¹⁹³ *Manifestación que hace el venerable clero y fieles de sus respectivas diócesis y a todo el mundo católico...* Agosto 30 de 1859, en Fortino Hipólito Vera, *Colección de Documentos Eclesiásticos de México de la Iglesia mexicana*, 1887, p. 460.

ministerio que en los tesoros del Tabernáculo y en las cuantiosas rentas con que expensa el culto y atiende a sus muchas y grandes instituciones piadosas: creyóse que robándola, todo estaría concluido, siendo una misma cosa, en el cálculo de sus esperanzas, empobrecer que avasallar y aún extinguir completamente a la Iglesia.¹⁹⁴

Para el episcopado nacional las disposiciones que estaba estableciendo el partido liberal tras su triunfo, estaban dirigidas a minar la presencia del catolicismo en el país. Sólo así se explicaban la persecución a los jefes¹⁹⁵ y la autorización del ingreso de nuevos cultos; pero el principal peligro, de acuerdo con el pensamiento clerical, estaba en que el Estado parecía no conformarse con el establecimiento de esas leyes, sino que estaba “violentando” los espacios destinados al culto, haciendo “caer las campanas sagradas de las torres, profanar los templos, arrebatar los ricos y cuantiosos tesoros que decoran la casa de Dios y calificar de delitos de Estado la resistencia moral de las autoridades eclesiásticas, la indignación del sentimiento católico y hasta las lagrimas inofensivas de un pueblo oprimido”.¹⁹⁶

Así se leía la ley del 11 de agosto de 1859 que estableció la reducción de los días festivos. Aunque no pudo evitarse del todo mantener fechas esenciales en la vida religiosa de muchos mexicanos, el Estado trató de reducir la cantidad de festividades religiosas que detenían toda actividad en el país. En dicho decreto se establecieron como días de asueto “los domingos, el día de Año Nuevo, el jueves y viernes de la Semana Mayor, el jueves de Corpus, el 16 de Septiembre, el 1 y 2 de Noviembre y los días 12 y 24 de Diciembre”, en una segunda circular se corrigió señalando el 25 de diciembre en lugar del 24.¹⁹⁷ Pero, para evitar contradicciones entre las leyes y la aplicación por parte de los funcionarios –muchos de ellos sumergidos en esa cultura católica-, se procuró

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 463.

¹⁹⁵ Fueron expulsados del país en el primer gobierno de Juárez el delegado apostólico en México, Luis Clementi, el arzobispo de México Lázaro de la Garza y los obispos Clemente de Jesús Munguía, Pedro Espinosa Dávalos, Pedro Barajas, Joaquín Fernández, Francisco de Paula Vereá y Pelagio Antonio de Labástida y Dávalos.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 469.

¹⁹⁷ *Decreto del 11 de agosto de 1859 y Circular del Ministerio de Gobernación del 26 de octubre de 1859.*

subrayar que quedaban derogadas “todas las leyes, circulares, disposiciones cualquiera que sean, emanadas del legislador, de institución testamentaria o de simple costumbre, por las cuales había de concurrir en cuerpo oficial a las funciones públicas de las iglesias”, es decir, que ningún funcionario público podría asistir a cualquier tipo de acto religioso.¹⁹⁸

El proyecto del Estado liberal dirigido en ese momento por Juárez, de “descatolizar” a la sociedad mexicana, como lo calificaba el episcopado mexicano, se estaba llevando a efecto. Cuando en el año de 1860 se estableció constitucionalmente el decreto de libertad de cultos, el clero mexicano llegó a pensar que se concretaría. La ya de por sí persistente presencia de grupos protestantes en el país que estaba quitando adeptos al catolicismo, tendría ahora, con la permisión del Estado, muchas más posibilidades de difundir abiertamente sus ideas y credos, abriendo templos y realizando una directa propaganda de conversión. Pero no solamente se abría la posibilidad de fundar iglesias bajo otros credos religiosos que no fueron el del catolicismo, el Estado estaba cerrando los templos católicos de mayor tradición entre la población de la ciudad de México:

El C. Juan J. Baz, Gobernador del Distrito Federal, a sus habitantes, sabed:

Que en cumplimiento de lo prevenido en el art. 11 de la ley de 12 de Julio de 1859, y habiendo en vano solicitado ponerme de acuerdo con los gobernadores de la mitra, he dispuesto lo siguiente:

Art. 1º. Quedan cerradas para el culto las iglesias de los conventos suprimidos, exceptuando la de Santa Clara, y en consecuencia se cierran las siguientes:

Santo Domingo, San Francisco, San Diego, San Agustín, el Carmen, la Merced, San Fernando, San Cosme, la Concepción, Balvanera, Jesús María, la Encarnación, Santa Inés, San Bernardo, Capuchinas, Enseñanza Nueva, Santa Isabel, la Profesa, la Santísima, San Camilo, Espiritu Santo, Porta-Coeli, Santiago Tlaltelolco, Colegio de San Pablo, San Pedro de Belen.

¹⁹⁸ *Decreto del 11 de agosto de 1859.*

Los encargados de estas iglesias remitirán inmediatamente a este gobierno las llaves de ellas.

Art. 2. Quedan abiertas al culto católico las siguientes:

Catedral, Sagrario (parroquia), Santa Teresa la Antigua, Enseñanza Antigua, Santa Catalina, Santa Clara, Colegio de Niñas, Jesús, San José de Gracia, San Miguel (parroquia), San Pablo idem, Santa Cruz Acatlán idem, Salto del Agua idem, Regina, San Jerónimo, San José (parroquia), las Vizcaínas, San Juan de la Penitencia, San Miguel de Belén, Santa Brígida, Corpus Christi, Santa Veracruz (parroquia), San Juan de Dios, San Antonio de las Huertas, San Lorenzo, Santa Catarina Mártir (parroquia), Santa Ana idem, Santa María idem, Los Ángeles, San Sebastián (parroquia), Loreto, Monserrate, Santa Teresa la Nueva, Soledad de Santa Cruz (parroquia), Santo Tomás la Palma idem. Todas las capillas que hay en los suburbios.

Y para que llegue a noticia de todos, mando se imprima, publique y circule a quienes corresponda. México, Octubre 24 de 1861. Juan J. Baz.- J. M del Castillo Velasco, secretario.¹⁹⁹

Asimismo se establecieron severas sanciones contra quienes cometieran algún agravio contra personas, templos o prácticas por el simple hecho de no comulgar con ellas.²⁰⁰ Además en el mismo decreto de 1860 se establecieron diversas prohibiciones, sanciones y limitaciones a las manifestaciones religiosas.

Art. 11. Ningún acto solemne religioso podrá verificarse fuera de los templos, sin permiso escrito concedido en cada caso por la autoridad política local, según los reglamentos y órdenes que los gobernadores del Distrito y los Estados expidieron, conformándose a las bases que a continuación se expresan:

- 1ª. Ha de procurarse de toda preferencia la conservación del orden público.
- 2ª. No se han de conceder estas licencias cuando se tema que produzcan o den margen a algún desorden, ya por desacato a las prácticas y objetos sagrados de un culto, ya por motivos de otra naturaleza.
- 3ª. Si por no abrigar temores en este sentido, concediere dicha autoridad una licencia de esta clase, y sobreviniere algún desorden con ocasión del acto religioso permitido, se mandará cesar éste y no

¹⁹⁹ *Leyes civiles vigentes que se relacionan con la Iglesia, y sentencias pronunciadas con arreglo a ellas por Los tribunales de la República*, México, Tipografía Guadalupeana de Reyes Velasco, 1893, pp. 83-84. El templo de San José de Gracia y el de San Francisco serían comprados por líderes protestantes llegando a convertirse en los principales centros de culto protestante en la capital del país y centro directivo de la arquidiócesis de México.

²⁰⁰ *Decreto sobre libertad religiosa dado el 4 de diciembre de 1860*, artículo 10.

se podrá autorizar en adelante fuera de los templos. El desacato en estos casos no será punible, sino cuando degenerare en fuerza o violencia.²⁰¹

El propósito de las leyes que tocaban el tema de las manifestaciones religiosas públicas era llevar a efecto la idea de una sociedad libre de ritos externos, y respetuosa de todos los credos religiosos. El 1 de mayo de 1861, por ejemplo, fue suprimida aunque vuelta a restablecer por la regencia del Imperio mexicano la tradición de la lotería de Nuestra Señora de Guadalupe destinada para sostener el culto en su santuario. A lo largo del año de 1861 se suspendieron por orden del gobierno de Benito Juárez muchas funciones religiosas de tradición centenaria en diversos establecimientos eclesiásticos, como la procesión de letanías de San Marcos que salía de la Catedral para la iglesia de Santo Domingo, o las funciones dedicadas a Santo Tomás, a San Juan Nepomuceno y la de la Natividad de la Santísima Virgen celebradas en el antiguo edificio del Seminario Conciliar.²⁰² También quedó suspendida por orden del 16 de enero de 1861 la costumbre que desde 1742 se tenía de sacar en procesión pública al Sagrado Viático; por la misma orden se prohibió el uso de las campanas “permitiendo sólo los toques del alba, medio día, oraciones de la noche y los puramente necesarios para llamar a los fieles a los oficios religiosos”.²⁰³

Para el gobierno juarista, esas prácticas religiosas externas contradecían “el espíritu” de las disposiciones sobre libertad religiosa en México, dejando abierta la posibilidad de provocar la “discordia entre los sectarios de diversos cultos”. Además, para el Estado muchas de esas manifestaciones culturales no hacían más que distraer a los habitantes, llegando a afirmarse que no convenía “que los negocios de la vida civil

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² Luis Alfaro y Piña, *Relación y descripción...op. cit.*, 1863, pp. 23-27.

²⁰³ *Ibidem*, p. 21.

se entorpezcan por causa de religión, poniéndose a los transeúntes en la necesidad de ocupar en actos de un culto el tiempo que destinan a otros asuntos”.²⁰⁴

Por eso en septiembre de 1862 se subrayó nuevamente, para que no hubiera lugar a dudas, que cada vez que se quisiera “sacar fuera de los templos cualquiera objeto sagrado” se hiciese de tal forma que “no llame la atención, ni dé lugar a demostraciones religiosas”.²⁰⁵ También en diciembre de 1862 se ratificó el decreto que prohibía el repique de campanas por motivo de cualquier festividad religiosa.²⁰⁶ Sin embargo, aun con la aplicación de esas leyes y las continuas precisiones a lo ya establecido en los temas de religiosidad, el Estado no lograba contener las manifestaciones religiosas públicas. Ese mismo año de 1862, el vicario capitular de la arquidiócesis de México escribió a la Secretaría de Justicia para preguntar en qué medida tocaban las Leyes de Reforma “los actos del culto que se celebran en las catedrales y colegiadas”, dado que gran parte de las celebraciones religiosas en dichos establecimientos eran motivo de grandes manifestaciones populares que salían de los templos, fuese a través de procesiones o actos culturales en las calles, a lo que el Estado respondió a través de sus magistrados y temiendo una violenta reacción por parte del pueblo, que “dichos actos y las demás ceremonias que celebran los extinguidos cabildos, no están comprendidos en el expresado decreto”, refiriéndose al del 30 de agosto de 1862 que establecía la supresión de todos los cabildos eclesiásticos y prohibía el uso de vestimentas y cualquier distintivo religioso fuera de los templos.²⁰⁷

Aunque la consigna de no manifestar en la vía pública formas exteriores de culto a las imágenes, detenía esporádicamente esos actos, pronto volvían a renacer sin

²⁰⁴ *Decreto sobre libertad religiosa dado el 4 de diciembre de 1860*, artículo 10.

²⁰⁵ *Decreto del 6 de septiembre de 1862*.

²⁰⁶ “Gobierno del Distrito de México.- Aviso importante. Por el Ministro de Relaciones Exteriores y Gobernación se dice a este Gobierno, con fecha de ayer, lo siguiente: Contestando a V. el oficio de esta fecha, en que manifiesta la razón por qué se repicó en la festividad de hoy, debo decirle que el C. Presidente se ha servido acordar que por ningún motivo se concedan licencias de esta clase. [...] Diciembre 8 de 1862.” *Leyes civiles vigentes...op. cit.*, 1893, p. 93.

²⁰⁷ *Decreto del 30 de agosto de 1862*.

problema alguno. Y contener ese espíritu de la sociedad se hacía más difícil en la medida en que las propias autoridades civiles, a pesar de las consignas legislativas, se negaban a ejecutar las leyes establecidas por el gobierno juarista. Así se describe la situación en *El Monitor Republicano*:

No hay más que dar un paso fuera de esta capital y llegar al primer pueblo cercano, para asombrarse de lo que es capaz el clero cuando cuenta con más ligero apoyo. Las procesiones, las fiestas de los templos, los sermones que tratan de cuestiones políticas, las contribuciones eclesiásticas que no reconocen límite, y hasta el cobro del antiguo diezmo, todo esto y mucho más se halla en acción plena, combatiendo, minando, destruyendo lo que nuestra patria ha adquirido como un título de gloria, con el bautismo de sangre de tres generaciones.²⁰⁸

Y es que aún cuando el gobierno de Juárez había prohibido el uso del traje sacerdotal o de cualquier orden religiosa en las calles, éste se seguía usando sin ningún temor; también se había restringido el uso de las campanas de los templos católicos, pero éstas seguían sonando sin escrúpulos; y peor aún eran las continuas manifestaciones religiosas en las calles a pesar de las prohibiciones y sanciones dictadas para tales desacatos. En la documentación de la Secretaría Arzobispal de la catedral metropolitana se informaba por ejemplo, de imágenes religiosas que seguían recibiendo culto público incluso en casas particulares,²⁰⁹ o del rumor sobre apariciones de imágenes marianas y el inicio del culto público a las mismas por parte de los fieles.²¹⁰

²⁰⁸ *El Monitor republicano*, 23 Julio de 1868.

²⁰⁹ En 1866 se informaba a los gobernadores de la mitra que “[...] en las calles de la estampa de S. Andrés No. 4 había una imagen del Niño Jesús a la cual se atribuían continuos milagros siendo visitada por gran número de gentes aún no vulgares; me pareció oportuno pasar a acercarme y efectivamente encontré que en dicha casa que es de vecindad en el segundo patio cuarto no. 6 se halla un altar portátil con una imagen pequeña en un cuadro; el cuarto tiene el aspecto de un oratorio pues no se hallan en él muebles de otro uso, hay velas y lámparas que arden continuamente, gran cantidad de milagros de plata y se refieren con ese nombre algunos hechos de protección especial a las personas que han concurrido; se recogen limosnas aunque no por solicitud de la señora dueña de la Imagen, y con ella, según dice, todos los días se celebran dos o más misas en la Iglesia de Betlemitas, siendo algunas catadas”. AHAM, F. E, Sección: Secretaria Arzobispal; Serie: Correspondencia; Caja 220; Expediente 77; 1866. Otro ejemplo de esa naturaleza es el informe que en 1869 envía el cura párroco de la Villa del Carbón advirtiendo que en la parroquia se comenzó a fabricar una capilla para una imagen esculpida en una pieza de Nuestra Señora de Guadalupe. AHAM, F. E, Sección: Secretaría Arzobispal; Serie: Parroquias; Caja 83; Expediente 46; 1869.

²¹⁰ En 1868 el cura de Jilotepec informó que: “[...] hace una mes que un pobre aldeano llamado Juan Bautista Nolasco, se ocupaba en celebrar una cerca de piedra, y en una de tantas se encontró esculpida una imagen que al parecer es la de María de Guadalupe, con la única diferencia que esta se ve con corona

De esta forma el gobierno juarista comprendió la dificultad de establecer una verdadera transformación en la cultura católica en el país. Para el gobierno el principal enemigo en ese sentido fueron los curas párrocos, pues constantemente instaban a sus feligreses a realizar diversas ceremonias religiosas públicas, en aras de una supuesta petición devota contra las disposiciones que limitaban los actos religiosos al interior de los templos. O bien seguían realizando los actos tradicionales como el toque del alba en Catedral respondido al unísono por los otros templos de la capital o las campanadas de las tres de la tarde recordando las agonías del Señor y el toque de ánimas al anochecer o las tradicionales procesiones del Sagrado Viático.²¹¹ Por todo esto en diciembre de 1862 Juárez pretendió ser mucho más estricto estableciendo la pena de uno a tres meses de prisión a los sacerdotes culpables de infracciones a las Leyes de Reforma. Quedaba claro para el gobierno que “ni la claridad con que la ley sobre libertad de cultos circunscribió al recinto de los templos la libertad de las funciones sacerdotales, y de todos los actos públicos religiosos, ni las órdenes recientes y bien terminantes con que se ha mandado corregir las infracciones de aquella regla importantísima, bastan para reducir los sacerdotes a la obediencia de las disposiciones dictadas en esta razón”.²¹²

Para el gobierno de Juárez, pese a cualquier explicación, el clero se resistía a aceptar que las leyes de reforma religiosa tenían que ajustarse a la conveniencia de todos los

imperial; en los días de su aparición los rancheros, la llevaron a una capilla que se llama de canelejas, y allí comenzó a tener una especie de culto público, yo para evitar este mal, como también para cerciorarme de la verdad y disponer lo más conveniente, mande traer la piedra donde se halla la sagrada imagen y desde el momento que llegó a este curato, todos los vecinos de esta villa de toda condición y edades, han venido ha visitarla, confesando todos a una voz a que es la imagen de María de Guadalupe, tributándole culto con oraciones y limosnas.” El cura pregunta a los gobernadores de la Sagrada Mitra si es conveniente colocar la imagen en el templo a lo que se le responde: “[...] si a su juicio lo esculpido en la piedra representa alguna imagen de Nuestra Señora puede colocarla en la Iglesia para el culto público, y que dentro de dos meses nos de razón del estado en que se encuentra la devoción que le tengan”. AHAM, Fondo Especial, Sección: Secretaría Arzobispal; Serie: Parroquias; Caja 16; Expediente 23; 1868.

²¹¹ García Cubas reseña cómo todavía en los albores de la segunda mitad del siglo XIX se desarrollaba esa tradición entre los capitalinos. Se comenzaban a encender los faroles cuando caminando por las calles era común encontrarse repentinamente con el sonido de una sonora campanilla anunciando que el Sagrado Viático se acercaba, inmediatamente salían de sus casas los vecinos con velas encendidas y junto con los transeúntes se descubrían y ponían de rodillas al paso de la estufa con el Divinísimo custodiada por dos soldados quienes cantaban el “Alabado”. Antonio García Cubas, *El libro de...op., cit.*, 1950, pp. 196-218.

²¹² *Decreto del 8 de diciembre de 1862.*

ciudadanos de la República, eso significaba el respeto a todos los credos religiosos, por lo que sí se permitían las públicas prácticas religiosas del catolicismo se tendrían que permitir las de otras creencias religiosas motivando con ello, desde la óptica liberal, enfrentamientos entre los mismos mexicanos “cuando solo deberían contarse dos bandos en la República, el de mexicanos y el de invasores del territorio nacional”.²¹³

Y por esa misma circunstancia, Juárez determinó en marzo de 1863 que quedaban proscritas las prácticas religiosas en los colegios y establecimientos de instrucción pública:

Pugnando con las prescripciones de la ley general sobre libertad religiosa, la disposición de los reglamentos de los establecimientos de enseñanza que previene se exija a los alumnos la observancia forzosa de ciertas prácticas religiosas, como la confesión y comunión que manda la Iglesia Católica, especialmente en el tiempo llamado de cuaresma, el C. Presidente ha tenido a bien disponer, que mientras se dictan las disposiciones generales que deben regir en los colegios sobre enseñanza y prácticas religiosas, se prevenga a los rectores y directores de los establecimientos de instrucción pública, que por ningún motivo se exija forzosamente a los alumnos esas prácticas, dejándolos en este punto en plena libertad para seguir las inspiraciones de su conciencia; sin que por ningún motivo se permitan los superiores hacerles indicaciones en este sentido, ni mucho menos ejercer coacción alguna.

Como el poder que los rectores y profesores ejercen sobre sus educandos, es una delegación de la patria potestad y no de la autoridad pública, mientras los hijos estuvieren en poder del padre y éste pida se le entreguen para hacerlos observar las prácticas religiosas que juzgare conveniente, los dichos rectores los entregarán sin poner obstáculo alguno al ejercicio de la autoridad paterna.²¹⁴

Además, ordenó que en todos los establecimientos dirigidos por la Compañía Lancasteriana, que había abierto escuelas de educación básica costeadas con fondos públicos, “cese la instrucción y prácticas religiosas”,²¹⁵ sentando las bases, con este decreto, para el futuro establecimiento de la educación laica. Pero la intención de secularizar los espacios físicos y las conciencias de los mexicanos estaba resultando una

²¹³ *Decreto del 8 de diciembre de 1862.*

²¹⁴ *Decreto del 26 de marzo de 1863.*

²¹⁵ *Decreto del 30 de marzo de 1863.*

tarea prácticamente imposible. La religiosidad parecía seguir impregnándolo todo, al interior de las casas, en las escuelas o en las calles su presencia era inevitable. Sin embargo y pese a todo se logró terminar paulatinamente con costumbres como las procesiones del sagrado Viático, la figura del clérigo con sotana y capa negra o la de los religiosos distinguidos por su habito regular, las funciones del Vítor, entre otras.²¹⁶ Aunque las ceremonias populares realizadas para las fiestas de Semana Santa, Navidad o día de muertos, y la cotidianidad sumergida en lo católico, como las muñecas vestidas de monja con las que jugaban las niñas, los libritos de primera comunión, el recital del Catecismo, el rumor de los milagros, todas estas prácticas y actividades, y muchas otras, seguían marcando la vida diaria de la sociedad mexicana decimonónica. Y aunque las Leyes de Reforma no fueron suprimidas por el recién nombrado emperador de México, Maximiliano de Habsburgo (1864-1867) muchas de las funciones religiosas que el gobierno de Benito Juárez había suspendido fueron restablecidas, al igual que muchas de las órdenes religiosas y sus conventos. No se podía pretender que de la noche a la mañana se terminara con una cultura católica afianzada a lo largo de tres siglos.

La política moderada con relación a la religión que se siguiera durante el segundo imperio y que continuara Benito Juárez al final de su presidencia, permitió que la prensa liberal más combativa siguiera denunciando la trasgresión a las leyes cometidas por los fieles a instancias de las autoridades eclesiásticas y de las propias autoridades civiles, pues fue frecuente en esos primeros años de aplicación de las Leyes de Reforma, la presencia de “autoridades bastante débiles, para permitir esas farsas religiosas (las procesiones) contra las prevenciones de la ley”.²¹⁷

²¹⁶ “Formaba el vitor un grupo numeroso de personas...que con banderolas...recorrían las calles próximas al templo en que había de efectuarse la función titular...bamboleando la escultura de un santo o de la Virgen... El objeto de tal vitor era el de invitar al vecindario para la compostura de las casas durante el día y su iluminación durante las noches del novenario...” Antonio García Cubas, *El libro...op., cit.*, pp. 375-381.

²¹⁷ *La Bandera de Juárez*, Abril 2 de 1873.

La reforma religiosa de Lerdo de Tejada

Frente a la resistencia de un proyecto gubernamental de secularización de los espacios que permitiera un mejor afianzamiento con la identidad republicana, tras la muerte de Benito Juárez (1872), el gobierno liberal decidió tomar nuevas medidas para fortalecer las disposiciones constitucionales en materia de religión. Esta vez bajo la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada. Primero se derogó el artículo 11 de ley sobre libertad de cultos que permitía la celebración de cualquier acto religioso siempre y cuando se presentara un permiso “concedido en cada caso por la autoridad política local”. En mayo de 1873 Lerdo de Tejada decretó que “En ningún punto de la República podrán tener lugar, fuera de los templos, manifestaciones ni actos religiosos de cualquier culto”, bajo ninguna circunstancia.²¹⁸

Desde luego, el citado decreto, como muchos otros, sería interpretado según la conveniencia de los interesados. En octubre de 1873 el obispo de la diócesis de Durango, José Vicente Salinas, en razón del proceso que se les seguía a unos sacerdotes a los que se sorprendió predicando en contra del gobierno dentro de las instalaciones del Seminario Mayor de Durango, preguntaba al gobierno lerdista sobre la jurisdicción de las causas seguidas a quienes por cualquier circunstancia cometieren algún desacato a las leyes constitucionales en otros estados de la República. A lo que se respondió que cualquier infracción a las Leyes de Reforma “pertenece exclusivamente a la órbita de las atribuciones administrativas federales”.²¹⁹ De la misma forma en noviembre de 1874 el gobernador del estado de Chiapas, Cayetano Gómez Pérez, preguntaba que si así como se derogó el artículo 11 de la ley sobre libertad religiosa, quedaba derogado el artículo 4º de la misma ley que permitía se diera “fácil acceso a los ministros de los cultos respectivos en los panteones, y que los encargados de éstos faciliten cuanto esté

²¹⁸ *Decreto del 13 de mayo de 1873.*

²¹⁹ *Leyes civiles vigentes que se relacionan con la Iglesia... Op. Cit., 1893, pp. 119-121.*

de su parte para que se verifiquen en esos lugares las ceremonias religiosas que los interesados deseen”, a lo que se respondió que “para la práctica de dichas ceremonias no pueden reputarse los cementerios ni panteones como lugares públicos” y por tanto no se derogaba el citado artículo.²²⁰

Las intenciones de concretar una reforma religiosa por parte de Lerdo de Tejada se vieron más claras todavía cuando incorporó a la Constitución, en 1874, la Ley Orgánica que pretendía restringir aún más los espacios a los católicos. Incluso, con el propósito de acelerar la secularización de la sociedad mexicana, Lerdo de Tejada llevó su política de reforma religiosa al extremo de las persecuciones. Dicha Ley Orgánica establecía con la mayor claridad que ninguna autoridad civil, corporación o tropa podrían asistir, bajo ninguna circunstancia, a ningún acto religioso, que sólo quedarían como días festivos aquellos que solemnizaran “acontecimientos puramente civiles” y que los domingos serían considerados como días de descanso para las oficinas y establecimientos públicos, sin obligación de efectuar acto religiosos alguno. Se prohibió terminantemente la instrucción y práctica de cualquier culto dentro de los establecimientos públicos, imponiendo severas multas y la posibilidad de la destitución laboral a quienes incurriesen en desacato ha dicho orden federal; se estipulo que las contribuciones parroquiales debían ser voluntarias; igualmente se establecieron sanciones enérgicas contra quienes realizaran actos religiosos externos:

Ningún acto religioso podrá verificarse públicamente si no es en el interior de los templos, bajo la pena de ser suspendidos el acto y castigados sus autores con multa gubernativa de diez o doscientos pesos o reclusión de dos a quince días. Cuando al acto se le hubiese dado además un carácter solemne por el número de personas que a él concurran, o por cualquiera otra circunstancia, los autores de él, lo mismo que las personas que no obedezcan a la intimación de la

²²⁰ *Ibidem*, pp. 121-122.

autoridad para que el acto se suspenda, serán reducidas a prisión o consignadas a la autoridad judicial incurriendo en la pena de dos a seis meses de prisión.²²¹

Además de limitar las manifestaciones religiosas al espacio privado, se vetó la recolección de limosnas y diezmos fuera de los templos, se terminaron de abolir las congregaciones religiosas que aún quedaban en territorio mexicano, y se prohibió reclutar miembros para las femeninas. También se determinó que serían infractores de la ley aquellos clérigos que pronunciasen cualquier tipo de discurso “aconsejando el desobedecimiento de las leyes, o provocando algún crimen o delito”. Y se ordenó que todas las reuniones, dentro de los templos, fueran públicas y que debían estar bajo la vigilancia de la policía.²²²

Pero la recrudescida política de Lerdo lejos de minar la presencia del catolicismo popular avivó los ánimos. Éstos ya bastante agitados entre los campesinos por las medidas tomadas con relación a las tierras comunales por parte del gobierno juarista. Que además se pretendiera prohibir las prácticas más tradicionales de los pueblos, era atentar contra la organización de las comunidades y contra sus sentimientos más preciados. El establecimiento de la Ley Orgánica junto con las disposiciones de expulsar del territorio nacional a los miembros de la Compañía de Jesús, a las Hermanas de la Caridad, a los Pasionistas y a algunos grupos de paulinos, motivaron el levantamiento armado de comuneros y campesinos en el occidente central del país.²²³ A decir de la prensa liberal se levantaron en armas varios grupos de fieles, guiados por

²²¹ *Ley Orgánica del 14 de diciembre de 1874.*

²²² *Ibidem.*

²²³ En 1873 Tiburcio Montiel, gobernador del Distrito Federal, escribió con relación a la situación religiosa en el país en ese momento: “Y en los momentos en los que cierro esta memoria, se anuncian conflictos más formales en los cuales el partido católico amenaza insurreccionarse, no ya contra otra secta, sino contra el país y sus autoridades constituidas, preparándose una guerra religiosa que acaso será terrible, como todas las de su género, si el Gobierno no frena con mano de hierro al clero que predica esa sangrienta cruzada, sin temor de agregar un nuevo crimen social sobre los infinitos que se registran en su sombría historia”. *Memoria que el gobernador Tiburcio Montiel presenta al ciudadano oficial mayor encargado de la Secretaría de Gobernación, México, Imprenta del Gobierno en Palacio a cargo de José María Sandoval, 1873, p. 56.*

algunas misiones jesuitas establecidas en esas regiones.²²⁴ Esta situación provocaría el establecimiento de sanciones más severas en delitos contra la libertad de cultos.²²⁵ La respuesta de rechazo por parte del episcopado mexicano al movimiento religionero, como se le denominó, fue manifestada en una carta pastoral firmada por los tres arzobispos de México. En ella, aun cuando se reprobaban tajantemente las disposiciones constitucionales en materia religiosa, se condenaba el que los fieles recurrieran a las armas:

Por más que creamos que con esa serie de disposiciones llamadas *orgánicas*, se ataca en lo más vivo á la divina constitución de la Iglesia, puesto que se coarta su libertad hasta los últimos extremos: por más que en ella se impida la enseñanza religiosa, prohibiéndola rigurosamente en todas las escuelas y establecimientos de educación, dependientes del Supremo Gobierno nacional, de los Estados y de los municipios: por más que se prive á la Iglesia aún del recurso de la mayor parte de las limosnas de los fieles: por más que se agraven todas las supremas disposiciones anteriores, que pugnan con los dogmas de la religión; y por más, en fin, que no se deje á los sacerdotes, ni á los fieles otra expectativa, que la de la más espantosa miseria para los primeros, y casi absoluta falta de libertad para el cumplimiento de los deberes religiosos á unos y otros: Nos, venerables hermanos y muy amados hijos nuestros, nos abstenemos de toda amarga queja; y adorando como es debido los inescrutables designios de Dios, recibimos y os exhortamos á que recibáis con humildad y resignación enteramente cristianas, la prueba que en su misericordia nos envía, no en verdad para que abusemos de ella, dando lugar en nuestro corazón á pasiones mundanas y bastardas, que se desahogan por medio de la insubordinación y del odio; sino para que avivando nuestra fe y colocando nuestra esperanza solo en Dios, copemos en nuestra conducta el divino modelo de paciencia y de caridad, que la religión nos obliga á contemplar á todas horas en Jesucristo nuestro Redentor.²²⁶

Los puntos que especialmente preocupaban al episcopado mexicano eran los relacionados con la prohibición de la enseñanza religiosa en establecimientos públicos,

²²⁴ *La Bandera de Juárez*, abril 2 de 1873.

²²⁵ En dichos artículos del código penal se establecían sanciones contra quien obligase “a otro a practicar un culto contra su voluntad, o a guardar determinadas fiestas religiosas, o le impida practicar el culto de la religión que profesa o guardar sus fiestas [...] Los que por medio de un alboroto o desorden impidan intencionalmente los ejercicios de un culto [...] los que interrumpan algún acto solemne religioso con licencia de la autoridad política que deba darla [...] El que con palabras u otro cualquier acto externo, escarneciére o ultrajare las creencias religiosas o las prácticas u otros objetos de un culto [...] al que con acciones, palabras, señas, amagos o amenazas ultraje a un ministro de algún culto cuando se halle ejerciendo alguna función de su ministerio [...]”. *Leyes civiles vigentes... op. cit.*, 1893, pp. 133-134.

²²⁶ *Instrucción Pastoral que los Illmos. Sres. Arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara*, 1875.

pues sin la básica instrucción doctrinal desde las edades más tempranas de los fieles, se abrían las posibilidades de formar sociedades sin religión y por tanto “pueblos de ateos sin Dios y sin ley”. En ese sentido, lejos de instar al desacato contra los poderes del Estado, la jerarquía católica sugería ahora la búsqueda de establecimientos educativos que pudieran proporcionar a los infantes el conocimiento de la doctrina cristiana. Pues dado que estaba “garantizada por la misma Constitución Federal, la absoluta libertad de enseñanza, no faltan en el país otras muchas escuelas y establecimientos particulares, en que se enseña a los niños la religión de nuestros padres”. Por eso mismo, se solicitaba el apoyo económico de quienes tuvieran los recursos para llevar a otros sectores de la sociedad menos favorecidos la posibilidad de instruirse en esos establecimientos.²²⁷

Con respecto a las trabas impuestas al ejercicio del culto católico, el elemento de gran contradicción entre el Estado y el episcopado mexicano se encontraba en la tolerancia religiosa y libertad de cultos. Como demuestra Jean-Pierre Bastián, durante el gobierno lerdistista se crearon las condiciones más favorables para permitir la difusión de la propaganda religiosa protestante.²²⁸ En un discurso de la jerarquía católica mucho menos agresivo, ésta expresaba que la ley de 14 diciembre de 1874 era innecesaria en un país en donde la prácticamente totalidad de la población ejercía el credo católico. Frente a esa “realidad”, aseveraban los jefes, resultaba incomprensible la multiplicidad de disposiciones en contra del ejercicio del único culto que se profesaba en México. Disposiciones que se agravaron de acuerdo con la perspectiva clerical con la adhesión de la Ley Orgánica:

Prohibidos ya hace tiempo todos los actos religiosos fuera de los templos, los gobernadores de los Estados, los prefectos y demás autoridades políticas, hacían, hasta cierto punto, llevadero para el pueblo católico semejante rigor, usando de la facultad que la ley les otorgaba para conceder permisos particulares respecto de esto [...]

²²⁷ *Ibidem.*

²²⁸ Jean-Pierre Bastián, *Disidentes...op. cit.*, 1989, pp. 73-85.

Hoy nadie puede ya pensar de esta manera, puesto que después de una paz de siete a ocho años, no sólo se renueva aquella prohibición, sino que se eleva al rango de una ley constitucional; se quita a todas las autoridades del país la facultad de dispensar de su cumplimiento en casos particulares, y se reagrava haciéndola extensiva hasta proscribir bajo las más severas penas toda invocación pública del nombre de Nuestro Señor Jesucristo, no solo en las calles y en las plazas, sino aun en el interior de los edificios destinados á la educación de la juventud y de la niñez, como los colegios y escuelas, y aun en los asilos del dolor y de la desgracia, como los orfanatorios, hospicios, hospitales y casas de corrección.²²⁹

Frente a esta circunstancia, el episcopado mexicano afirmaba que había que luchar internamente por conservar siempre viva la fe cristiana, a través de la oración y una vida caritativa, acciones que no podían ser prohibidas por el Estado. En cuanto a la prohibición de colectar para el culto fuera de los templos se sugería, desde luego, que para continuar con el desarrollo del culto cristiano era fundamental la asistencia a los templos, santuarios, hospitales, capillas, en fin, a todos aquellos recintos religiosos abiertos todavía por autorización del Estado, y que su asistencia fuese con el ánimo de mostrar caridad para la continuidad del culto católico.²³⁰

La ratificación de la reforma religiosa en México

Aún cuando al llegar a la presidencia de la República Porfirio Díaz declaró que reconocía en todo, tanto a las Leyes de Reforma como a las adiciones denominadas ley orgánica, pronto establecería una nueva política de conciliación con el poder eclesiástico abriendo la posibilidad para su recuperación y reorganización. Desde el inicio de su gobierno se establecieron las diferencias con respecto a su postura en materia religiosa:

El encargado del Poder Ejecutivo y cada uno de los secretarios del despacho, tienen la íntima convicción de que las leyes que han sancionado la independencia del Estado y de la Iglesia [...] y todas las comprendidas bajo el nombre de Leyes de Reforma, son el complemento necesario de la Constitución de 1857 y el resumen de los principios vitales de la revolución que hoy se

²²⁹ *Ibidem.*

²³⁰ *Ibidem.*

consume por los esfuerzos y el prestigio del C. General Porfirio Díaz y del ejército constitucionalista.

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 en sus extravíos; y por lo mismo, aunque firme y resueltamente decidido a cumplir la Constitución y las Leyes de Reforma y a reprimir su desobediencia y trasgresión, no permitirá que el desacuerdo en las opiniones religiosas sirva de pretexto para destruir la igualdad de derechos entre los ciudadanos. El cumplimiento de las leyes nos acercará a la concordia.²³¹

Y efectivamente la política de conciliación que emprendiera Porfirio Díaz abarcó tanto a la Iglesia católica como a las diversas confesiones protestantes. Si bien es cierto que la estrecha relación entre miembros de la jerarquía católica mexicana y Porfirio Díaz permitió el restablecimiento del poder eclesiástico y abrió la posibilidad para la recuperación y reorganización de la institución eclesiástica en el país, también es cierto que a lo largo de la dictadura porfirista las congregaciones protestantes casi duplicaron su número.²³²

No obstante, la política de conciliación hacia la Iglesia católica mexicana provocó severas críticas por parte de la opinión pública, y por eso justamente en 1881 Díaz tuvo que volver a ratificar su compromiso con el cumplimiento de las Leyes de Reforma:

Ha tenido noticias el Presidente de la República de que, en varias poblaciones de distintos Estados, se desprecian las leyes de reforma, permitiéndose que fuera de los templos haya procesiones u otras ceremonias o actos religiosos, y que los ministros del culto usen sus trajes especiales, así como tolerando de otras maneras que se conculquen las disposiciones que expresan las citadas leyes, que significan la conquista de la separación de la Iglesia y el Estado, que a fuerza de costosos sacrificios, supo llevar a cabo el pueblo mexicano para su propio bien, y aun para el de la misma Iglesia.

En circular fecha de ayer ha manifestado esta Secretaría, que no teme el Ejecutivo federal que jamás retroceda la República en la senda de la reforma y el progreso, porque jamás cuando se ha

²³¹ *Circular del 15 de enero de 1877.*

²³² Jean-Pierre Bastián registra que entre 1877 y 1882 las sociedades protestantes aumentaron de 125 a 239, y entre 1882 y 1890 aumentó a 566 para mantenerse hasta 1911 con 600 sociedades en toda la República. Jean-Pierre Bastián, *Disidentes...op. cit.*, 1989, p. 87.

palpado la evidencia de la verdad y el esplendor de la luz se vuelve al error y a la sombra; pero además de ser estrecha y terminante obligación de los gobernadores de los Estados el hacer cumplir las leyes federales, así como el Presidente tiene el deber de vigilar que en toda la República se lleven a efecto y se respeten; también en casos como los que ahora motivan la providencia del Ejecutivo de la Unión, deben considerarse los trastornos del orden público a que dan lugar, los desastres individuales que ocasionan y la rémora que siempre traen para la total consolidación de nuestras instituciones, en cuya eficacia está cifrada la prosperidad de la República.²³³

En materia de religiosidad la dictadura de Porfirio Díaz estuvo llena de contradicciones. La pretensión de reducir la catolicidad de los espacios físicos, pensando en que con el tiempo vendrían los cambios en las conciencias, que proyectaran los gobiernos liberales de Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada se fue diluyendo a lo largo de los más de treinta años que estuvo Díaz en el poder.

La jerarquía católica mexicana pudo visualizar más claramente su proyecto de restauración. Durante esos años se construyó un programa de acción que iba desde una profunda reforma del clero o la reevangelización del pueblo a través de la instrucción religiosa y la creación de una nueva literatura católica, hasta la colaboración seglar a través de las asociaciones católicas.

Pero, también es cierto que a lo largo de la dictadura porfirista, fundamentalmente durante los primeros años de su gobierno, se presentaron muchos casos en los que se llegó a aplicar severamente las sanciones sobre actos religiosos públicos. Un ejemplo de ello es la aprensión que se hizo en 1885 sobre el feligrés Juan Peña de la parroquia de Santa Cruz Acatlán. El párroco de la mencionada parroquia informó al arzobispo de México que con el fin de hacer varias visitas procesionales Juan Peña había sacado la imagen del Santo Entierro de Nuestro Señor Jesucristo que se veneraba en la mencionada iglesia parroquial desacatando con ello el artículo 5° de la ley del 14 de diciembre de 1874. Que Juan Peña fue encarcelado y después liberado tras el pago de

²³³ *Circular del 12 de abril de 1881.*

una multa pero que la imagen “estuvo a punto de ser quemada por las autoridades civiles”, sin embargo se logró recuperar y depositar en el templo de Jesús María.²³⁴

Como este, encontramos tanto en el Archivo Histórico del Arzobispado de México como en el Archivo Histórico de la Suprema Corte de Justicia varios ejemplos en los que se muestra claramente la aplicación de las Leyes de Reforma.

Y unido a esas sanciones legislativas, el gobierno de Díaz permitió la libre entrada de grupos protestantes así como la difusión de su doctrina y la instalación de iglesias para el desarrollo de sus cultos, autorizando incluso la apropiación, mediante una compra-venta, de templos católicos.²³⁵ Acciones que hirieron muchas susceptibilidades pero que se unieron al proyecto de reforma religiosa en México como se explicará en los siguientes capítulos.

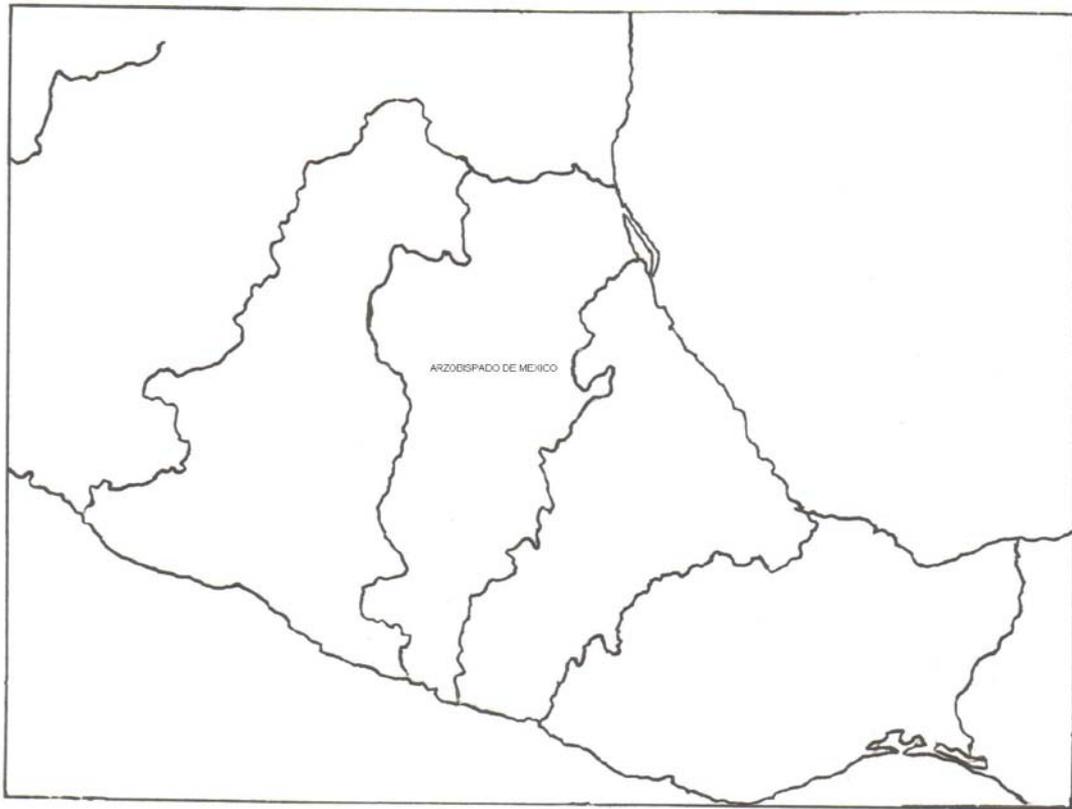
²³⁴ AHAM, Fondo especial, sección: Secretaría Arzobispal, serie parroquias, caja 172, expediente 44, año 1885.

²³⁵ Los siguientes templos católicos de la ciudad de México pasaron a manos de sociedades protestantes: Iglesia de la Santísima Trinidad, Templo de la Merced, Templo de San Francisco, Templo de San José de Gracia, Capilla de San Andrés, Convento de San Francisco, El Divino Salvador, San Pedro y San Pablo y Santa Catalina canjeado por el de El Divino Salvador. En Toluca los jardines del Convento del Carmen fueron comprados por presbiterianos; en Chimalhuacan la Capilla de la Natividad fue comprada por la Iglesia de Jesús. Datos tomados de Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes...op. cit.*, 1989, pp. 318-319.

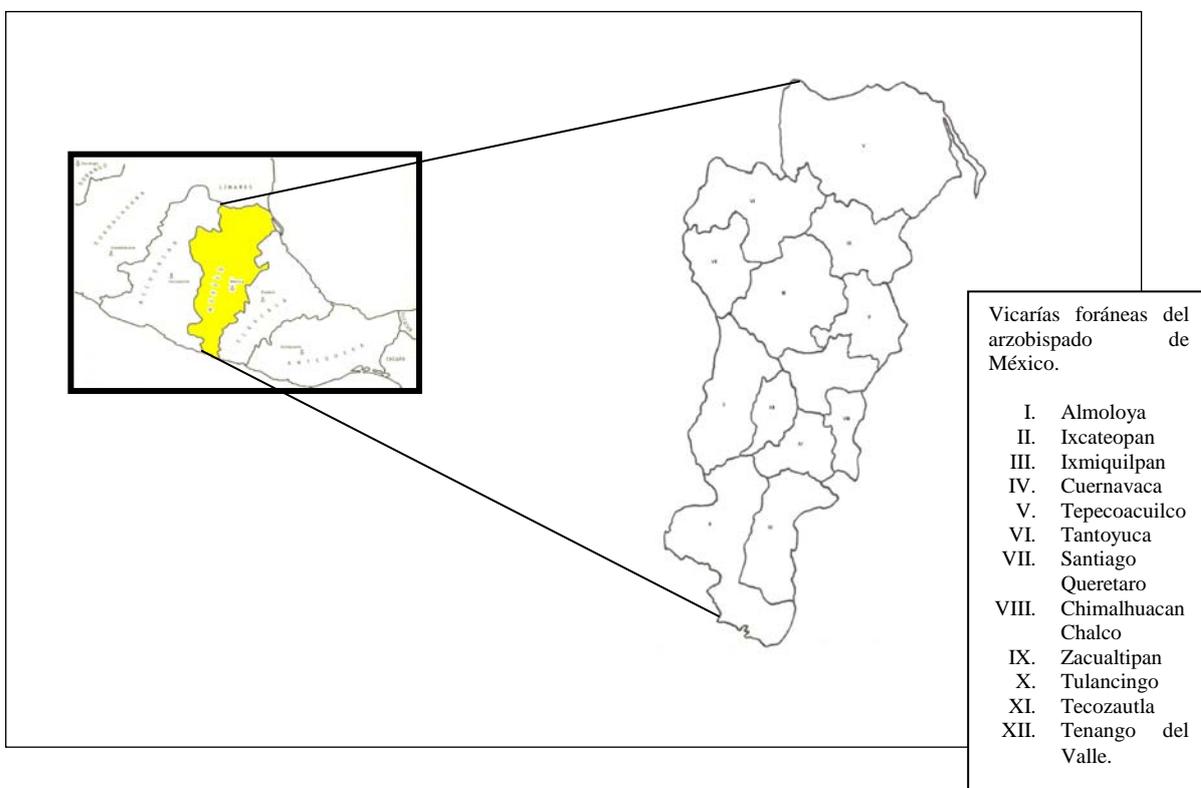
Mapa 1
Límites diocesanos en 1850



Mapa 2
Arzobispado de México



Mapa 3
División de las Vicarías foráneas del arzobispado de México hasta 1863



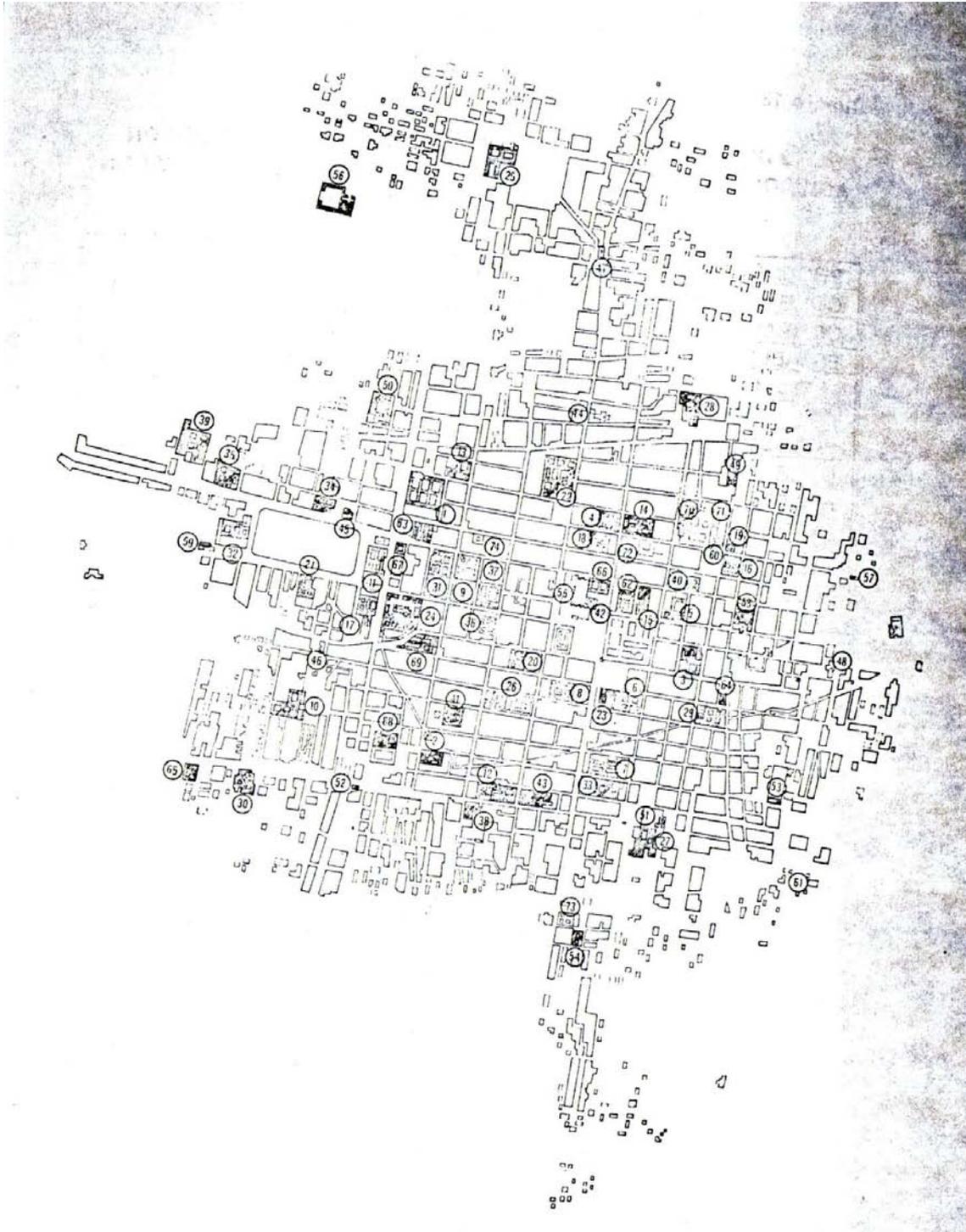
Mapa 4
Arzobispado de México 1873



Vicarías foráneas en
1873

1. Pachuca
2. Amecameca
3. Chimalhuacan,
Chalco
4. Cuernavaca
5. Tenancingo
6. Tujupilco
7. Almoloya
8. Tenango del
Valle
9. Jilotepec
10. Huichapan

Mapa 5



Conventos, iglesias, colegios e instituciones del Clero Regular y Secular. Mapa tomado de María Dolores Morales, “La Nacionalización de los conventos y los cambios en los usos de suelo. Ciudad de México 1861-1882” en María Dolores Morales, *Continuidades y rupturas urbanas en los siglos XVIII y XIX. Un ensayo comparativo entre México y España*, México, Consejo del Centro Histórico de la Ciudad de México, 2005, p. 182-183.

Conventos de religiosas

1. Convento de la Concepción
2. Convento de Regina
3. Convento de Jesús María
4. Convento de la Encarnación
5. Convento de Santa Inés
6. Convento de Balvanera
7. Convento de San José de Gracia
8. Convento de San Bernardo
9. Convento de Santa Clara
10. Convento de San Juan de la Penitencia
11. Convento de Santa Isabel
12. Convento de San Jerónimo
13. Convento de San Lorenzo
14. Convento de Santa Catalina de Sena
15. Convento de Santa Teresa la Antigua
16. Convento de Santa Teresa la Nueva
17. Convento de Santa Brígida
18. Convento de La Enseñanza Antigua
19. Convento de La Enseñanza Nueva
20. Convento de Capuchinas
21. Convento de Corpus Christi

Conventos, colegios y hospitales de religiosos

22. Convento de Santo Domingo
23. Colegio de Portacelli
24. Convento de San Francisco
25. Colegio de Santiago Tlatelolco
26. Convento de San Agustín
27. Colegio de San Pablo
28. Convento del Carmen
29. Convento de la Merced
30. Convento y colegio de Belén de Mercedarios
31. Convento de Betlemitas
32. Convento de San Diego (propiedad particular)
33. Convento de San Camilo
34. Hospital e iglesia de San Juan de Dios
35. Convento de San Hipólito
36. Convento del Espíritu Santo
37. Oratorio de San Felipe Neri (antigua casa Profesa)
38. Priorato de Monserrat
39. Colegio de San Fernando
40. Hospicio de San Nicolás
41. Antiguo Oratorio de San Felipe Neri

Parroquias (clero secular)

42. Sagrario

43. San Miguel
44. Santa Catarina Mártir
45. Santa Veracruz
46. San José
47. Santa Ana
48. Santa Cruz y Soledad
49. San Sebastián
50. Santa María
51. San Pablo
52. La Concepción
53. Santo Tomás la Palma
54. Santa Cruz Acatlán

Iglesias (clero secular)

55. Catedral
56. Los Ángeles
57. San Antonio Tamatlán
58. Iglesia y hospital de la Santísima
59. Capilla del Calvario
60. Loreto
61. Capilla de San Diego

Colegios e instituciones del clero secular

62. Arzobispado
63. Hospital de San Andrés
64. La Cuna o casa de niños expósitos
65. Colegio de San Miguel de Belén
66. Colegio seminario

Colegios y hospitales de seglares asociados a la iglesia

67. Hospital de Terceros de San Francisco
68. Colegio de las Vizcaínas
69. Colegio de niñas

Colegios y hospitales de temporalidades

70. Colegio de San Pedro y San Pablo
71. Colegio de San Gregorio
72. Colegio de San Ildefonso
73. Convento de San Antonio Abad
74. Hospital del Divino Salvador

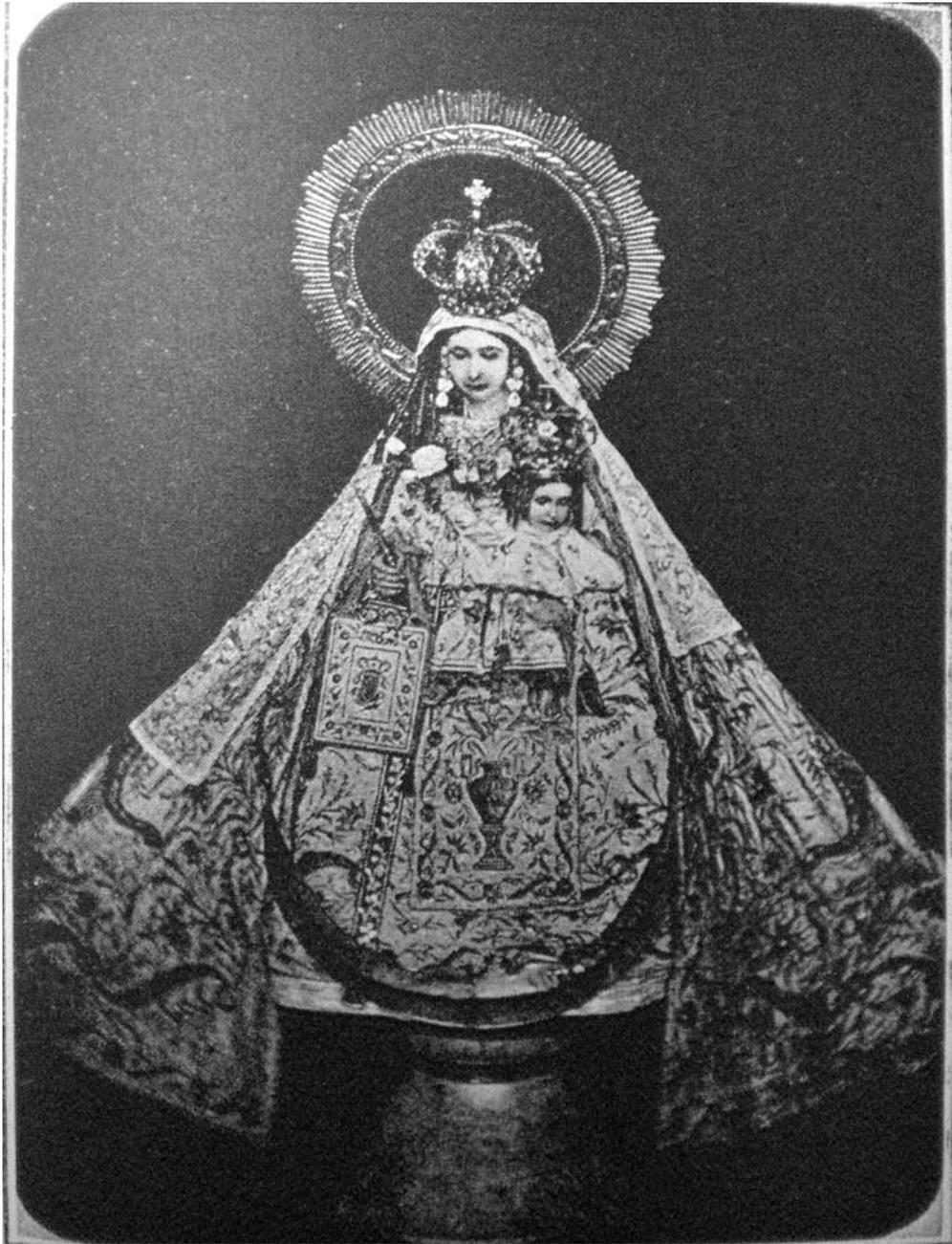


Fig. 1. Imagen de Nuestra Señora de la Merced venerada en el exconvento de la orden de los mercedarios. Tomada de Antonio María de Padua, *La madre de Dios en México. Leyendas y tradiciones religiosas*, Tomo II, México, J. Balleca, 1888.



Fig. 2. Vista exterior del convento de Nuestra Señora de la Merced. Acuarela de 1853 tomada de Francisco de la Maza, *México pintoresco. Colección de las principales iglesias y de los edificios notables de la ciudad*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1967.



Fig. 3. Interior del templo de Nuestra Señora de la Merced. Litografía de Decaen realizada en 1855. Tomada del periódico católico *La Cruz*.

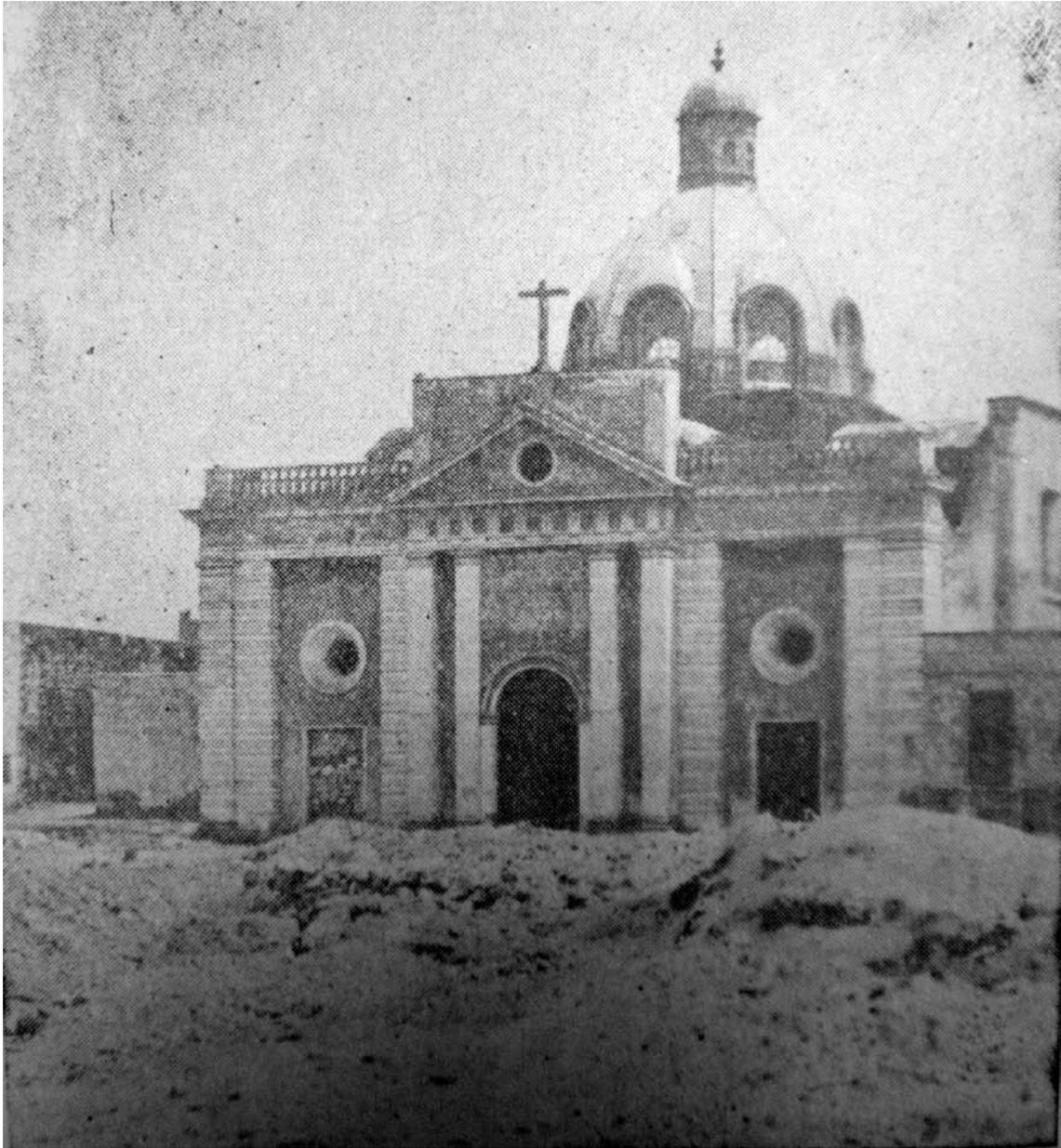


Fig. 4. Templo de Nuestra Señora del Carmen. Fotografía de la demolición de 1863. Tomado de Antonio García Cubas, *El libro de...op. cit.*, 1950, p. 156.



Fig. 5. Vista exterior del convento de San Francisco de la ciudad de México antes de su demolición. Litografía de mediados del siglo XIX tomada de Manuel Ramírez Aparicio, *Los conventos suprimidos en México*, México, Editorial Cosmos, 1975.

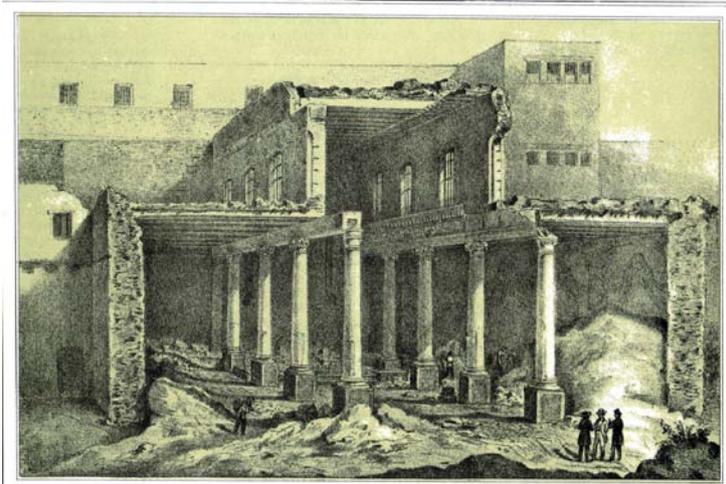


Fig. 6. Demolición de la capilla de los servitas. Litografía de 1861 tomada de Manuel Ramírez, *Los conventos...op. cit.*, 1975.



Fig. 7. Capilla de Nuestra Señora de Aranzazu perteneciente al convento franciscano de la ciudad de México antes de su total demolición. Fotografía de 1860 tomada de Guillermo Tovar de Teresa, *La ciudad de...op. cit.*, 1992, p. 12.



Fig. 8. Demolición de la capilla del Tercer Orden. Litografía de 1861 tomada de Guillermo Tovar de Teresa, *La ciudad de...op. cit.*, 1992, p. 18.

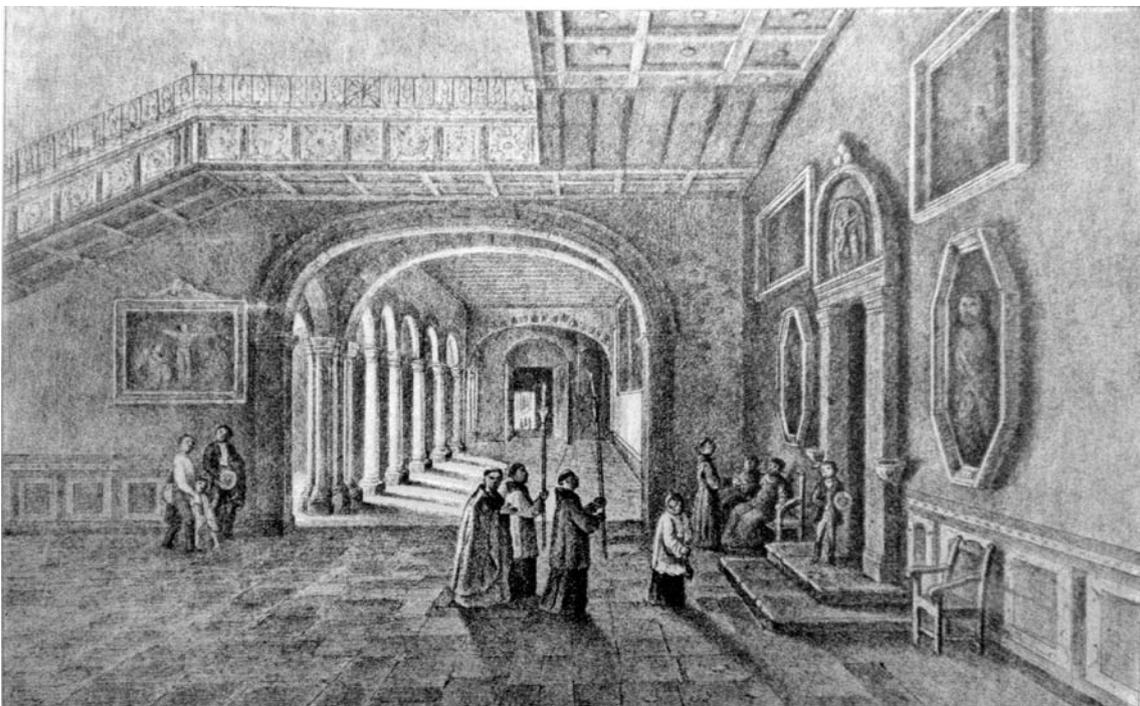


Fig. 9. Ante sacristía del convento de San Francisco de la ciudad de México antes de su total desaparición. Litografía tomada de Manuel Ramírez Aparicio, *Los conventos...op. cit.*, 1975.



Fig. 10. Escultura de Nuestra Señora de la Macana que se encontraba al interior de la antesacristía del convento de San Francisco. Imagen tomada de Antonio García Cubas, *El libro de...op. cit.*, 1950, p. 82.



Fig. 11. Capilla de Valvanera hacia 1855. Antes de ser vendida a la Iglesia anglicana. Fotografía tomada de Guillermo Tovar de Teresa, *La ciudad de...op. cit.*, 1992, p. 24.



Fig. 12. Capilla de Valvanera después de su venta a la Iglesia Anglicana en 1869. Fotografía tomada de Guillermo Tovar de Teresa, *La ciudad de...op. cit.*, 1992, p. 25.

Capítulo III

Crisis en las estructuras espirituales del catolicismo en México, 1850-1900

Todo estudio sobre la historia de las imágenes religiosas obliga a establecer la relación que pudieron tener éstas con la presencia del protestantismo. Esto es porque entre los principales desacuerdos teológicos de los reformadores cristianos del siglo XVI se encontraba el de la veneración que la Iglesia católica había manejado alrededor de las imágenes sagradas. Los protestantes afirman en ese sentido que dicha veneración no es más que una herencia idolátrica de antiguas prácticas paganas. De la misma forma, el culto que se había instituido a las imágenes marianas y de los santos era considerado por los iniciadores de la reforma protestante un exceso de devoción conducido por Roma. Así a partir de las primeras críticas iconoclastas de Martín Lutero, católicos y protestantes se han enfrentado en diversos momentos de la historia, siendo el tema de las imágenes religiosas y el de la virgen María de los que más discrepancias teológicas han provocado.

En ese sentido, la designación católica del siglo XIX como “el siglo de María” fue una provocación para algunas denominaciones protestantes que convirtieron a la madre de Jesucristo en uno de los principales puntos de ataque doctrinal contra el catolicismo romano en el siglo decimonónico.

Con respecto a México es verdad que grupos protestantes existieron, aunque en número muy reducido, a lo largo de la época virreinal y con ellos llegó su doctrina a través de las biblias protestantes y de sus ritos, que aunque ocultos trascendían al ámbito social. Y también es cierto como ha presentado la doctora Alicia Mayer que las ideas y la imagen de Martín Lutero estuvieron presentes en la atmósfera letrada de la Nueva España y que esas mismas ideas trascendieron al México independiente.²³⁶ Pero sin

²³⁶ Alicia Mayer, *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, 2008.

duda otro desarrollo de las ideas protestantes se dio en la segunda mitad del siglo XIX. Y en ese sentido nos preguntamos en este capítulo cuál fue el grado de penetración de esas ideas en México tras el decreto constitucional sobre libertad de cultos, en qué medida se vio afectada la espiritualidad católica mexicana por la presencia de grupos protestantes en el país, cuál fue la reacción de los católicos frente a la expansión de las doctrinas protestantes.

El tema de la transmisión y recepción de las ideas del protestantismo en México obliga a observar tanto el desenvolvimiento de la presencia de individuos que abrazaban la religión protestante en el país como los mecanismos de difusión utilizados para insertar las ideas entre la población. Ambos aspectos se entrelazan, pues uno y otro surgen y se extienden a la par. En este capítulo veremos los primeros efectos que tuvieron tanto la presencia de grupos protestantes como sus ideas en el México de la segunda mitad del siglo XIX.

LA PRIMERA PAUTA IMPRESA EN CONTRA DEL CULTO A LAS IMÁGENES RELIGIOSAS EN MÉXICO

En el año de 1850, apareció en varios estados de la República mexicana un texto protestante que, bajo el título de *El retrato de la Virgen en los cielos, dibujado según los indicios sacados de la Sagrada Escritura*, negaba la perpetua virginidad de María, madre de Jesucristo en la tradición cristiana, y cuestionaba las formas que tienen los católicos de venerar la imagen mariana bajo sus múltiples advocaciones.²³⁷ El texto de autor anónimo fue impreso en Nueva York por Juan A. Ackley, aunque en otro documento se hace mención al nombre de José de San Pedro como autor del folleto.²³⁸

²³⁷ A pesar de una búsqueda exhaustiva no se logró localizar el impreso. Sin embargo sí pudimos corroborar que este documento circuló en otras regiones de la América Latina en los mismos años que en México, al menos se tiene el registro del texto en Puerto Rico. Lidio Cruz Monclova, *Historia de Puerto Rico. Siglo XIX*, 1952, p. 851.

²³⁸ Desde luego, José de San Pedro era un seudónimo utilizado por el autor. Así se pone de manifiesto en un opúsculo de censura que hizo Pedro Espinosa, Censor de la Junta Diocesana del obispado de

El retrato de la Virgen es un “impreso de veintidós páginas en octavo”, cuyo contenido fundamental es demostrar a través de las Sagradas Escrituras que el segundo artículo de fe impuesto por la Iglesia católica, que dice que “Jesucristo Nuestro Señor, nació de Santa María Virgen, siendo ella virgen antes del parto, en el parto y después del parto”, es falso. Los argumentos esenciales que sostienen la postura del autor son tres: las evidencias que, según José de San Pedro, se encuentran en los evangelios y que muestran que Jesús no fue hijo unigénito de María; que María no estuvo exenta de toda culpa mortal o venial y por tanto que no hay un fundamento teológico para convertirla en “un ídolo” como la ha convertido la Iglesia católica; y finalmente, que María no puede mediar entre los hombres y Jesucristo puesto que “... no es más que una mujer bienaventurada y dichosa, así como otra cualquiera mujer agraciada y salvada...”.²³⁹

Desde luego, el texto era provocador. La raigambre de la imagen mariana en México es incuestionable. Tanto para la institución eclesiástica como para los fieles católicos la Virgen María había logrado profundos alcances de significación espiritual y social. A lo largo de los tres siglos coloniales y en prácticamente todo el territorio nacional, los fieles católicos identificaron la imagen mariana como un elemento simbólico de protección, y a partir de la primera mitad del siglo XIX, se sumó a este imaginario la construcción de un sentido de identidad regional y/o local en que la imagen de la Virgen María, bajo alguna advocación representativa de la región, fungía como símbolo de integración colectiva. Por su parte, la Iglesia católica novohispana, había visto en la expansión del culto mariano un elemento que afirmaba ideológicamente el nuevo orden territorial y espiritual instaurado por la monarquía

Guadalajara, sobre los contenidos del folleto protestante, acusando directamente que el nombre de la persona que se adjudica la autoría del texto es “falso y un engaño”. En Diego Aranda, *Prohibición del libro titulado: El retrato de la Virgen María en los cielos*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1850, p. 8.

²³⁹ *Ibidem*, p. 35. Citado del texto Anónimo, *El retrato de la Virgen María en los cielos, dibujado según los indicios sacados de la Sagrada Escritura*, Nueva York, Imprenta de Juan A. Ackley, 1850, pp. 20-22.

española; y para el siglo XIX se estaba convirtiendo asimismo en un instrumento para legitimar el nuevo papel de la institución eclesiástica mexicana dentro de esa nueva sociedad en proceso de secularización. Además, cabe advertir, que ya en 1850, cuando aparece el citado folleto protestante, se escuchaba fuertemente en el ámbito clerical mexicano la propuesta de Pío IX de declarar como dogma de fe la concepción inmaculada de la Virgen María. Por tanto, en un país que había construido una tradición del culto mariano tan fuerte y sólida como México, los cuestionamientos vertidos en el impreso protestante no podían pasar por alto.

En efecto, la difusión de ese texto protestante tuvo una pronta respuesta por parte de la jerarquía eclesiástica mexicana. Cuando el texto de José de San Pedro llegó a manos del obispo de Guadalajara, Diego Aranda, éste solicitó al censor de la Junta Diocesana, Pedro Espinosa y Dávalos, una refutación doctrinal a las ideas expuestas en el mencionado texto. Así en junio de 1850 salió a la luz pública el opúsculo de Espinosa y Dávalos *Prohibición del libro titulado: El retrato de la Virgen María en los cielos*. Espinosa comienza aclarando que si bien el impreso protestante aún no se había distribuido extensamente en la diócesis de Guadalajara, se sabía que en la capital de la República Mexicana ya circulaba a un precio tan bajo que lo ponía al alcance del pueblo, y se temía que de un momento a otro llegara a manos de los fieles. El censor diocesano consideraba necesario recoger y destruir todo ejemplar que se encontrase, dado que las características del impreso lo convertía en un verdadero peligro para los fieles:

[...] siendo muy pequeño, su precio será muy moderado, lo cual facilitará su expendio; podrán en un corto rato leerlo las personas más ocupadas y las menos aficionadas a la lectura; su mismo título excitará la curiosidad de muchos y engañará a los más piadosos y tímidos, quienes no

han de sospechar que en él se combate (y muy de intento) una verdad de fe que parece confesar en el mismo título que lleva.²⁴⁰

Espinosa dio respuesta a los puntos desarrollados por el autor protestante en los que se cuestionaba la perpetua virginidad de María, su exención del pecado y el lugar que la institución eclesiástica le había concedido como principal intercesora de los hombres ante Dios y por tanto digna de que sus imágenes en cualquiera de sus advocaciones sean festejadas solemnemente. Y justamente, con relación a las imágenes marianas y a las manifestaciones de devoción que la Iglesia católica y los fieles le conferían, Espinosa subrayaba que era injusta y falsa la acusación que hacía José de San Pedro al tacharlas de idólatras dado que, según Espinosa, cuando se le tributan “a la Madre de Dios los obsequios y homenajes que tan justamente se merece... no colocamos un ídolo en el trono de nuestro corazón”, dado que los católicos tienen conciencia de que “María de suyo, y sin la gracia del Señor, es nada...”. A la sugerencia que hace José de San Pedro de revisar la Biblia para rectificar la idea que la Iglesia católica ha impuesto a María como intercesora de los hombres ante Dios, y dejar de someter las oraciones y ruegos a sus retratos como “tienen costumbre” los católicos frente a las múltiples imágenes marianas “convirtiéndolas en ídolos”, Espinosa responde:

Esto es lo que sentimos los católicos acerca de María: no la hacemos un Dios, no colocamos un ídolo en el trono de nuestro corazón: veneramos y admiramos en ella los dones del Señor; y cuando el Santo Concilio de Trento la declara exenta de la más ligera culpa venial, declara al mismo tiempo, que esto lo debió a la gracia especial que se dignó hacerle su liberalísimo bienhechor.²⁴¹

Asimismo, Espinosa recuerda las palabras dictadas por la tradición eclesiástica, con relación a la veneración e invocación de la virgen, de los ángeles y de los santos, la

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 8. El edicto de censura emitido por el obispo de Guadalajara Pedro Aranda también salió impreso en el periódico de circulación nacional *El Universal*, 29 de septiembre de 1850.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 34.

cual enfatiza que si bien sólo a Dios se debe la adoración con fe, esperanza y caridad y “como Soberano, dueño y Señor de todo”, se debe también honrar, amar y venerar a aquellos que lo acompañan en los cielos, y encomendarse a ellos “porque sus ruegos son mil veces más eficaces para con Dios, que la oración tibia y defectuosa de un miserable”. Con ello justificaba el uso de la tradición eclesiástica, formada por “aquellos que Dios ha constituido como maestros y doctores de la Santa Iglesia”, la cual era rechazada por el protestantismo. Con esos mismos argumentos, y siguiendo la doctrina de Santo Tomás de Aquino, también respondía a la idea de una de las corrientes del protestantismo que afirmaba que el culto que los católicos ofrecían a las imágenes sagradas de María y de los santos eran muestras de idolatría que han corrompido al cristianismo haciéndolo volver al paganismo; para Espinosa quedaba claro por las enseñanzas del Angélico, que a través de las oraciones y culto conferido a quienes esas imágenes representan se venera e invoca a Dios, dado que si bien “sólo a Dios dirigimos nuestra oración para pedir la gracia y la gloria”, por medio de otro tipo de oraciones se solicita la ayuda de los santos para que “por sus ruegos y méritos, nuestras oraciones surtan su efecto”.²⁴²

Pero tal fue el revuelo que causó la divulgación del escrito protestante entre “varias personas piadosas e ilustradas” que, a la prohibición que hiciera el obispo de Guadalajara y al opúsculo de Espinosa, se sumaron varias notas de indignación por la extensa difusión que alcanzó el citado texto.²⁴³ El 7 y 12 de agosto aparecieron dos notas en *El Universal* subrayando, a juicio de los denunciadores, el absurdo de los argumentos utilizados por el autor del texto referido y haciendo hincapié en la amenaza

²⁴² *Ibidem*, p. 36-38.

²⁴³ En la nota del 7 de agosto de 1850, *El Universal* expresa que se le solicitó publicar una refutación a las opiniones vertidas por las autoridades eclesiásticas sobre el texto protestante, la cual se rehusaron a publicar en ese momento, pues lo harían más tarde en un folletín. Por su parte, *La Voz de la Religión* presentó en el mismo mes de agosto la denuncia que un grupo de católicos de León, Guanajuato, hiciera sobre la presencia de ese texto en la ciudad.

que representaba para la sociedad católica mexicana la cada vez más fuerte presencia del protestantismo:

[...] es una producción inmunda, impresa en Nueva York, llena de las interpretaciones gratuitas e indecentes que hacen de la escritura los luteranos, e introducida en México por los que desean reemplazar aquí con aquella absurda secta, el verdadero culto católico.²⁴⁴

Para los fieles católicos que hacían la denuncia del folleto protestante se atacaba uno de los fundamentos esenciales del catolicismo, la devoción a María:

¿y ahora que cual nunca se hace sentir la necesidad de acudir a la mediación de María Santísima Nuestra Reina, nuestra Madre, nuestra patrona, se le insulta, se ridiculizan sus privilegios, y se trata de publicar contra el dogma católico de su siempre virginal pureza las producciones escritas con una pluma mojada en la hiel de la prostitución más impía?²⁴⁵

Los autores del comunicado se preguntaban qué pasaría sí en un caso remoto la “impiedad” vertida en esos textos llegara a inundar la conciencia de las nuevas generaciones. Por tanto, el peligro fundamental de la propagación de este tipo de lecturas radicaba, de acuerdo con la perspectiva católica, en la influencia que pudieran tener sobre la juventud del país y en el consiguiente detrimento de las manifestaciones religiosas “sobre las grandezas inefables de la Madre de Dios”. Se hacía necesario entonces que tanto la jerarquía eclesiástica como los representantes del Estado pusieran un alto “al desborde de ese torrente impío”.²⁴⁶

No obstante, a decir de los propios denunciantes, el empeño con que algunos periódicos y editores, principalmente de la capital metropolitana, habían abierto las páginas a autores protestantes, el pueblo mexicano se manifestaba en contra de esos “esfuerzos de la impiedad”, viviendo “siempre en su primitivo fervor y fuerza, la verdadera devoción a María Santísima”:

²⁴⁴ *El Universal*, Lunes 12 de agosto de 1850, Núm. 635.

²⁴⁵ *La Voz de la Religión*, Miércoles 28 de agosto de 1850.

²⁴⁶ *Ibidem*.

[...] el venerable y virtuoso párroco de esta ciudad [León, Guanajuato]... dispuso que se prestase un obsequio a la Virgen Santísima en los tres días que anteceden a su gloriosa ascensión al cielo... En efecto se cantaron las letanías de la Santísima Virgen en los tres días indicados, conduciendo en solemne procesión la imagen de la Madre Santísima de la Luz, patria de esta ciudad, a tres distintas iglesias, como se observa en las letanías mayores de la Ascensión, y celebrándose en cada una de ellas una misa solemne, con un discurso análogo que se pronunciaba después del Evangelio. Extasiábase nuestra alma al ver la piedad y recogimiento de un pueblo inmenso, que precedido de su respetable clero, acompañaba a María Santísima en el día de su triunfo. El digno jefe político y el muy ilustre ayuntamiento de esta ciudad asistieron a estos actos religiosos, como representantes de un pueblo católico y eminentemente *mariano*.²⁴⁷

El párrafo no puede ser más claro. A juicio de esas “personas piadosas e ilustradas”, frente a la pretensión de introducir en México ideas religiosas distintas y opuestas a las creencias de los mexicanos, el pueblo, junto con sus autoridades civiles y eclesiásticas, se manifestaban haciendo uso de su fe y mostrando su unión en la defensa de sus símbolos más caros, en este caso la imagen mariana. Pero cabe advertir que la imagen devocional que era expuesta al culto público era aquella que le era representativa al pueblo de León, la Virgen María en su advocación de Madre Santísima de la Luz.²⁴⁸

Tras la presión de la opinión pública, finalmente el 22 de agosto de 1850 el canónigo doctoral de la Iglesia metropolitana del arzobispado de México, José María Barrientos, pronunció un edicto en el que se censura la obra *El retrato de María*, advirtiendo que el pueblo debía abstenerse de leerlo y entregarse todos los ejemplares para su destrucción “bajo las penas eclesiásticas de estilo y costumbre en semejantes casos”, es decir, bajo pena de excomunión.²⁴⁹

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ La imagen y devoción de la Madre Santísima de la Luz fue introducida en México por el jesuita italiano José Genovesi como parte del movimiento espiritual que la Compañía de Jesús promoviera desde finales del siglo XVII y a lo largo de la primera mitad del XVIII. Esta imagen junto con las devociones cardíacas de Jesús, María y José fueron duramente criticadas por las reformas borbónicas. Por supuesto en León, Guanajuato, donde se encuentra la imagen de la Santísima Virgen de la Luz que trajera el jesuita italiano, la devoción es muy grande.

²⁴⁹ *La Voz de la Religión*, sábado 31 de agosto de 1850. *El siglo diez y nueve* y *El Monitor Republicano* anunciaron también brevemente la prohibición del libro protestante hecha por las autoridades

Pero a pesar de las reacciones de los fieles y del clero, la polémica se acrecentó aún más. A partir del mes de septiembre de ese mismo año de 1850, un seguidor del protestantismo, al parecer de origen extranjero y bajo la firma de D. N. N., comenzó a dar respuesta, primero por vía epistolar y más tarde a través del folletín del periódico *El Universal*, a la censura teológica que diera el canónigo de Guadalajara, Pedro Espinosa, en el opúsculo ampliamente citado arriba.²⁵⁰ Para el autor protestante (el Sr. N.), los argumentos utilizados por el doctor en teología Pedro Espinosa, para defender la perpetua virginidad de María, eran débiles dado que “falsea sin advertirlo”.²⁵¹ La acusación principal que hace el Sr. N. a Espinosa era la de interpretar libremente las Sagradas Escrituras para adecuar a los intereses de la Iglesia romana el mensaje de Dios. En particular, al hablar de la perpetua virginidad de la Madre de Dios, el Sr. N. declara que las Sagradas Escrituras nada dicen de ese asunto, que la doctrina que se ha construido en torno de María es una “invención” de los “cuerpos docentes de la Iglesia romana”.²⁵² A esto, Espinosa reitera su postura en un segundo opúsculo, afirmando nuevamente que “la revelación” no se encuentra toda en los libros santos “y, tanto menos cuanto que estos nos recomiendan la tradición y nos mandan retenerla lo mismo que la Escritura”. Siguiendo esa explicación, concluye afirmando que la Iglesia católica “siempre ha apelado a la tradición y a la Escritura”.²⁵³

eclesiásticas. *El siglo diez y nueve*, miércoles, 7 de agosto de 1850. *El Monitor Republicano* presentaba así la nota: “El Retrato de María.- La autoridad eclesiástica ha prohibido la lectura de un libro que lleva este título y que según se dice está plagado de herejías e impiedades”. Jueves, 8 de agosto de 1850, Tomo 1, No. 8, p. 3.

²⁵⁰ No fue posible localizar los folletines a los que hace alusión el propio Pedro Espinosa, ya que al parecer el folletín era un documento suelto al interior del periódico y la Hemeroteca Nacional no los conservó o se encuentran sin clasificación y en condiciones difíciles de ubicar. Por tanto, no me fue posible consultar directamente la respuesta protestante a la censura del *Retrato de María*. Sin embargo, las respuestas de Pedro Espinosa sí se localizaron, pues éstas fueron publicadas a través de otras imprentas. Es por medio de dichos textos que he podido inferir los argumentos protestantes.

²⁵¹ Pedro Espinosa, *Observaciones sobre la impugnación del libro titulado El Retrato de la Virgen, y su contestación*, México, Tipografía de R. Rafael, 1850, pp. 3-7.

²⁵² *Ibidem*, pp. 23-29.

²⁵³ Pedro Espinosa, *Defensa de algunos puntos de la doctrina católica, o sea Contestación a las Nuevas observaciones sobre el opúsculo del Sr. Espinosa al Retrato de la Virgen*, Guadalajara, Tipografía de Dionisio Rodríguez, 1851, pp. 5-11.

Aunque las misivas de uno y otro lado eran en tono cortés, dejaban clara y contundentemente la postura de ambas iglesias con relación al tema mariano. Sin duda la polémica que se suscitó fue conveniente para los grupos protestantes en México. Al dar cabida al debate teológico, la propagación de las ideas protestantes tuvo efectos favorables dado que finalmente las respuestas publicadas por unos y otros se difundieron a través de la prensa teniendo un número importante de receptores. Y ésta sería la estrategia y la tónica que utilizarían los protestantes una vez que tuvieran el aval del Estado. Su objetivo era exponer con la mayor claridad su doctrina y los puntos de desacuerdo con la Iglesia católica romana.

Así pues vemos que tanto los comunicados de los fieles en la prensa como los textos emitidos por la jerarquía católica mexicana evidencian una preocupación latente y manifiesta desde el nacimiento de México a la vida independiente: **una crisis en las estructuras espirituales del catolicismo**. Este temor estaba aunado, por supuesto, a la pérdida del poder económico y político que la institución eclesiástica había sufrido desde la segunda mitad del siglo XVIII con la aplicación de las reformas borbónicas, un poder que tras la declaración de independencia, se veía cada vez más mermado. Pero tres fueron las circunstancias que hicieron pensar con mayor claridad a la jerarquía católica mexicana y a los católicos en general a mediados del siglo XIX en la posibilidad de un colapso espiritual semejante al provocado por la reforma protestante en el siglo XVI: en primer lugar, el establecimiento constitucional de la libertad de cultos que, de acuerdo con el sector eclesiástico, representaba una seria amenaza a la unidad nacional; en segundo, la cada vez más fuerte presencia de grupos protestantes en el país con la consiguiente aparición de sus iglesias y prácticas de sus credos y, finalmente, el descenso de la observancia religiosa en la sociedad, que evidenciaba cambios en la manera de pensar y de comportarse de los mexicanos. Para entender estos

temores fundados por la jerarquía católica mexicana habrá que irnos un poco más atrás en el tiempo.

Los “riesgos” de la tolerancia religiosa

Tras la declaración de independencia en 1821, varios de los dirigentes políticos de la nueva nación se pronunciaron de forma inmediata a favor de la tolerancia religiosa, con el objetivo de atraer colonos extranjeros, reducir los poderes de influencia moral de la Iglesia católica y proporcionar al Estado la consolidación y ampliación de sus atribuciones en ese sentido.²⁵⁴ Con ello se demuestra una vez más el grado de recepción que había alcanzado el reformismo hispánico a finales de la época colonial, y el alcance que tuvieron las ideas ilustradas en la conformación del nuevo Estado-nacional mexicano.²⁵⁵ Como ya dijimos en el capítulo anterior, en la primera mitad del siglo XIX los distintos proyectos políticos de conformación nacional coincidieron en la integración del catolicismo popular como parte de la definición de lo que sería la nueva nación.²⁵⁶ Pero también es cierto que ya desde esos mismos años hubo una lucha

²⁵⁴ Gustavo Santillán, “La secularización de las creencias. Discusiones sobre tolerancia religiosa en México (1821-1827)” 1995, pp. 175-198.

²⁵⁵ El historiador alemán Peer Schmidt escribe ampliamente sobre esta temática en “Una vieja élite en un nuevo marco político: el clero mexicano y el inicio del conservadurismo en la época de las revoluciones atlánticas, 1808-1821”, 2006, pp. 67-102.

²⁵⁶ Tras la insurrección independentista la imagen de la Virgen de Guadalupe reafirmó su significado ya no sólo como madre e intercesora de los mexicanos, sino también en ese momento se convirtió en símbolo de liberación y encarnación de los intereses de “los nacidos en América”. El reconocimiento simbólico de la Virgen de Guadalupe, antes y después de la independencia, es significativo. Su inmediata exaltación por el Congreso mexicano como “verdadera autora de la emancipación nacional” es signo del reconocimiento del valor legal adquirido por la imagen guadalupana a lo largo del periodo virreinal, y que expusieron tanto los iniciadores del movimiento insurgente como los constructores ideológicos del nuevo Estado nacional. De la misma forma, la imagen guadalupana participó a lo largo de la primera mitad del siglo XIX en las grandes liturgias nacionales. En 1821 se volvió patrona del imperio mexicano; los diputados le rindieron culto en la sala del Congreso; Iturbide fundó una orden de caballería bajo el nombre de la Orden Imperial de Guadalupe en 1822 y ese mismo año el Congreso declaraba el 12 de diciembre como fiesta civil y nacional; en 1828, la virgen recibió los trofeos militares de la república. Pero además de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, otras imágenes devocionales tuvieron una importante participación en el imaginario patriótico y regionalista de los mexicanos. En particular se debe hacer mención de la imagen de San Felipe de Jesús. A decir de Antonio Rubial García, la necesidad criolla de tener mártires religiosos nacidos en tierras americanas propició la búsqueda de santos propios y el impulso de una retórica patriótica en torno de esas figuras santas. Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados en Nueva España*, 1999, pp. 77-83. El culto al mártir criollo pasó con igual brío del virreinato al México

constante por definir el papel de la religión y de la institución eclesiástica en esa nueva sociedad mexicana. En ese sentido, la tolerancia religiosa comenzó a convertirse en un elemento clave para la construcción de un Estado nacional ideológica y socialmente secularizado.²⁵⁷

Para los defensores de la tolerancia religiosa su establecimiento era un elemento de progreso esencial para la población que, desde la óptica de los gobernantes, había estado sojuzgada por la influencia del catolicismo. Desde luego, la insistencia de algunos grupos políticos por establecer la libertad de cultos en el país tenía, además del trasfondo ideológico, un interés puramente económico. La admiración por el sistema político y económico que había logrado establecer Estados Unidos, propició entre los dirigentes políticos mexicanos la idea de fomentar la inmigración como un medio de reconstruir la decadente economía nacional, pero para ello tendrían que garantizarse condiciones favorables, entre las que se encontraba la tolerancia de su religión.²⁵⁸

Por supuesto que la jerarquía católica mexicana tenía que impugnar la tolerancia religiosa. Con argumentos moralistas y nacionalistas, el clero mantuvo una postura intransigente frente a la posibilidad de permitir la libre entrada de nuevos cultos en el país. Para los jefes católicos el establecimiento oficial de la tolerancia en materia religiosa podía ser “catastrófico”. Propiciaría el declive del catolicismo y el consiguiente aumento “de la inmoralidad, de la insubordinación, del libertinaje, de la impiedad”, poniendo en peligro incluso la estabilidad de la nación y abriendo la

independiente intensificándose la causa de su canonización con obras hagiográficas y ascéticas que exaltaban su figura como un criollo que había sacrificado su vida en aras de la religión católica, pero también para demostrar que los hijos de españoles, nacidos en el nuevo mundo, no desmerecían en nada a sus antepasados peninsulares y eran capaces de acometer empresas heroicas o incluso santas de las que podrían estar muy orgullosos sus "hermanos y compatriotas". De esta forma en 1826, el Congreso de la República declaró día festivo nacional el cinco de febrero, día en que se conmemoraba la fiesta del santo; y así aparecería en los calendarios de la época a lo largo de la primera mitad del siglo XIX.

²⁵⁷ Gustavo Santillán, “Tolerancia religiosa y moralidad pública. 1821-1831”, 2002, pp. 87-104.

²⁵⁸ Entre los principales defensores de la tolerancia religiosa en la primera mitad del siglo XIX en México se encuentran José Joaquín Fernández de Lizardi, Andrés Quintana Roo, Joaquín Parrés y Vicente Rocafuerte. *Ibidem*, p. 88.

posibilidad de una confrontación civil al establecerse la tolerancia religiosa en un país eminentemente católico:

Si las innovaciones en materias políticas casi siempre causan trastornos de consideración a los pueblos, mayores las ocasionan las que se versan sobre puntos de religión. [...] La humanidad llora sobre sus páginas los espantosos desastres que han sufrido las naciones por motivos religiosos. La lección de esos infortunios debe hacer cautas a las que hoy existen. Antes de avanzar una línea en esa clase de innovaciones, es preciso examinarlas bajo todos sus aspectos. Un equívoco en la inteligencia de los principios, o una falta de oportunidad en la aplicación práctica de sus consecuencias, puede dar a los pueblos el triste resultado de su ruina.²⁵⁹

Con voces como ésta, defendía la jerarquía eclesiástica la amenaza que veían en la presencia de otros cultos en el país. Si la institución ya había tenido una pérdida considerable con la supresión de bienes y privilegios, el peligro ahora se veía en la lucha cultural que el Estado liberal parecía vislumbrar contra la tradición religiosa de la sociedad mexicana. La autorización para el establecimiento de otros cultos en el país así lo presentaba.

Los primeros esfuerzos por introducir la doctrina protestante en México

Pero a este panorama nacional habrá que agregar el proyecto de expansión de las iglesias protestantes en el mundo, del cual por supuesto tenía conocimiento el episcopado nacional mexicano. Al tiempo del nacimiento del socialismo, la consolidación del liberalismo, la invención de nuevas identidades nacionales y la crisis que estaba sufriendo la Iglesia católica, el protestantismo encontró nuevas posibilidades para hacerse presente en la dinámica de las naciones modernas.²⁶⁰ Y en América se

²⁵⁹ J. B. M., *Disertación contra la tolerancia religiosa*, México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1833, Introducción.

²⁶⁰ Una de las características fundamentales del protestantismo del siglo XIX fue la integración del racionalismo en la conformación de su teología, en la que no era aceptado nada que mantuviese un carácter sobrenatural, por tanto, la revelación, la fe, los misterios eran inaceptables. A partir de las primeras décadas del siglo XIX se comenzaron a producir varios intentos de renovación interior del protestantismo con la fundación de varias instituciones como la Asociación de Gustavo Adolfo (1832), la Alianza evangélica (1846) o la Unión evangélica (1887), cuyos propósitos fundamentales era lograr una unión entre las distintas corrientes protestantes y expandir el número de seguidores en el mundo a través

estaban dando las condiciones idóneas para llevar a efecto dicho proyecto. La expansión económica y territorial de Estados Unidos hacía factible la idea de captar adeptos entre la población de las recientes naciones independientes.

Si bien es cierto, como ya dijimos, que desde tiempos virreinales existían pequeñísimos grupos de protestantes en México, éstos prefirieron, por su seguridad, mantenerse aislados de la sociedad, pero tras la consumación de la independencia y la clara posibilidad de establecer constitucionalmente la tolerancia religiosa, la inmigración protestante en el país fue en aumento.²⁶¹

De tal forma que los temores que a lo largo de la primera mitad del siglo XIX manifestó la jerarquía católica mexicana con relación a la propagación de ideas innovadoras, como la de la tolerancia religiosa, se veían confirmados ante la presencia cada vez mayor de grupos protestantes en el país y a la libertad que el Estado daba para que pudieran expresar sus ideas y creencias. En 1846 por ejemplo se creó la Dirección de Colonización e Industria, instancia que debía hacerse cargo de promover la llegada de inmigrantes a México.²⁶²

Y justamente frente a ese panorama, los temores e indignación del clero mexicano crecieron aún más. Pues observaban que a pesar de la intervención de fuerzas militares estadounidenses en territorio nacional, el proyecto de colonización y establecimiento de la tolerancia religiosa por parte del Estado mexicano no retrocedía. Por lo que los argumentos católicos en contra de ésta comenzaron a girar en torno de la amenaza a la unidad nacional que la libertad de cultos representaba y sobre la

del proyecto de un vasto plan de misiones protestantes. P. Bernardino Llorca, S. J., *Manual de Historia Eclesiástica*, 1960, pp. 720-724.

²⁶¹ Sobre el tema de los primeros signos de presencia protestante en México véase: Gonzalo Báez-Camargo con el seudónimo de Pedro Gringoire, "Protestantes enjuiciados por la inquisición" 1961, pp. 161-179. Evelia Trejo, "La introducción del protestantismo en México. Aspectos diplomáticos", 1988, pp. 149-155. También la obra recientemente publicada ya citada de Alicia Mayer, *Lutero en el paraíso... op. cit.*, 2008. También se consultaron varios de los trabajos del historiador Carlos Martínez García publicados en la página web www.protestantedigital.com/newhemeroteca/php

²⁶² Véase: Omar Guerrero, *El Estado y la administración pública en México*, 1989, pp. 323-339.

posibilidad de la pérdida de territorio aún más grande que la que se tuvo el país con Texas, Nuevo México y la alta California:

Vinieron las hordas de vándalos norteamericanos: invadieron la república con fuerzas superiores, y después de las horrendas calamidades de una guerra desastrosa, se apoderaron de la mitad del territorio nacional; y estando ya de retirada a virtud de un tratado ignominioso de paz, en que a su interesado capricho le dieron la ley a la nación; hoy con motivo de la decantada necesidad de colonizar el país, se pretende una declaración auténtica de *la libertad de conciencia* para estimular la emigración de los extranjeros de cualquiera creencia, con el fin de que vengan a distribuirse, sin el trabajo ni las penalidades de una conquista, el resto del territorio de la república que nos habían dejado.²⁶³

El clero nacional aprovechó también el recuerdo de la guerra contra Estados Unidos para denunciar con mayor ahínco los peligros que en materia espiritual y doctrinal se corrían si se permitía la libre presencia de nuevos cultos en el país, anunciando un cataclismo aún más grande que la propia guerra.²⁶⁴ Con esa imagen, se sugería que en vista de que los soldados norteamericanos habían tenido comportamientos ofensivos hacia la religión católica mostrando poca consideración hacia las imágenes de los santos y los templos, no se podía esperar otra cosa de los protestantes que se instalasen en el país, dado que al parecer el factor religioso sí se encontró en la mira de los ataques y agravios del invasor anglosajón, aunque, cabe hacer la aclaración, no se puede hablar abiertamente de muestras iconoclastas por parte de los soldados estadounidenses.²⁶⁵

²⁶³ José J. Canseco, *Inconvenientes de una colonización indiscreta o sea impugnación al establecimiento de la libertad de cultos en la República mexicana*, Oaxaca, Impreso por Ignacio Rincón, 1848, p. 5.

²⁶⁴ Incluso llegaron a retomar las palabras de la prensa liberal que abordó el tema de la guerra con Estados Unidos: “Los planes de los Estados-Unidos son ocupar sucesivamente el territorio mexicano, robar la riqueza de nuestros templos, profanar nuestros altares, destruir nuestra religión santa, y aniquilar hasta nuestra raza, porque nos juzgan indignos de figurar entre las sociedades civilizadas.” *El Monitor Republicano*, 3 de julio de 1846.

²⁶⁵ Carlos María de Bustamante registró el ataque y saqueo de los templos, conventos y monasterios por parte de las tropas estadounidenses, como parte del botín e inercias de la lucha armada; asimismo observó la necesidad que tuvieron muchos clérigos de suspender el culto por considerar que se corría peligro de agresiones tanto a los feligreses como a las imágenes de devoción. En Puebla, por ejemplo, el ayuntamiento de la ciudad exigió a las tropas estadounidenses que se respetaran a las personas, a las propiedades, a la religión y al culto público. Carlos María de Bustamante, *El nuevo Bernal Díaz del*

El estado de la observancia religiosa

Al debate sobre la tolerancia religiosa y a la visible presencia de protestantes en el país se sumaba una preocupación más para el clero: el estado real del catolicismo en México. Sin duda, las nuevas condiciones de los ahora ciudadanos mexicanos –la desaparición del tribunal inquisitorial, la supresión del pago de diezmo o la libre decisión de asistir o no a los actos religiosos-, ya fuesen parte de las “buenas familias” o de los “léperos y pobres”, permitieron una relajación en sus comportamientos y actitudes frente a la autoridad eclesiástica y frente a la administración sacramental. Las quejas y denuncias de desobediencia por parte de la feligresía que hacían los curas párrocos a las autoridades diocesanas iban en aumento.²⁶⁶ Asimismo, frente a las exhortaciones del gobierno que planteaba el pago del diezmo como voluntario y pese a las exhortaciones de los curas párrocos, muchos feligreses de los sectores más pobres, alegaban que no podían realizar ese pago pues si lo hacían quedarían más empobrecidos. Por su parte, las familias acomodadas, sin dejar de observar los principios sacramentales, aprovecharon las ventajas de las leyes liberales como la desamortización de bienes, para adjudicarse alguna finca eclesiástica, aun a pesar de las consignas y peticiones de ayuda clericales. Además de encontrarse justamente entre las élites de la sociedad mexicana decimonónica las mayores contradicciones entre el arraigo de la tradición religiosa católica y las ideas liberales.

Castillo, o sea, historia de la invasión de los angloamericanos en México, 1990, pp. 211, 363, 377, 381, 386 y 404.

²⁶⁶ El Archivo Histórico del Arzobispado de México registra, sobre todo a partir de la década de 1840 y en los años subsecuentes yendo en aumento, una importante cantidad de quejas y denuncias que hacían los curas párrocos sobre la desobediencia e inmoralidad de sus feligreses, refiriéndose principalmente al descenso del sacramento matrimonial, al desinterés por la confesión y al desorden provocado durante las ceremonias religiosas en las que se ponía mayor interés a los juegos y verbenas que a la fiesta litúrgica. Para ejemplos más claros de esta situación véase el trabajo de Marco Antonio Pérez Iturbe, “Lázaro de la Garza y Ballesteros y el clero secular del arzobispado de México, 1851-1857, de la República católica a la Liberal”, 2006, pp. 123-127.

Aunado a todo eso la formación intelectual y moral del clero dejaba mucho que desear, por lo que era imperativo una reforma educativa en los seminarios conciliares.²⁶⁷

Desde luego, para algunos obispos la razón del desenfreno moral de muchos clérigos se encontraba en la caótica situación del país y en los gobiernos que insistían en atacar los privilegios eclesiásticos mermando sobre el ánimo y deshonor de los sacerdotes

Pero sin duda, para la jerarquía católica mexicana la verdadera causa de la considerable baja en la observancia religiosa del pueblo, tan temida y que se hacía cada vez más evidente, se encontraba en la difusión de “todas esas ideas innovadoras”. El liberalismo, el socialismo, el nacionalismo estaban ofreciendo a las personas nuevas formas de entender el mundo. Formas que los apartaban de las normas y creencias del catolicismo, haciéndolos más proclives a aceptar doctrinas condenadas por la Iglesia, entre ellas el protestantismo. En ese sentido, las opiniones del clero en contra de la aprobación de la libertad de cultos se orientaban cada vez más hacia el tema espiritual. La aprobación de esa ley significaba fomentar la “indiferencia” religiosa y el ateísmo:

[...] la coexistencia de varias religiones produce indiferencia respecto de todas, y causa una funesta reacción en la sociedad civil. ¿Está, pues, sumamente interesado un gobierno en proteger la religión del país contra cismas é innovaciones?²⁶⁸

Pese a todo argumento católico, la discusión sobre la pertinencia de establecer la libertad de cultos en México siguió un proceso de defensas y sanciones que culminó con

²⁶⁷ Refiriéndose al clero nacional, principalmente el de los curatos, decía un informe presentado directamente al Papa en el año de 1851: “El clero secular de la capital, es muy bueno, generalmente hablando. Pero, en los curatos parece estar bastante abandonada la predicación, y esta omisión es una de las principales causas de la grande ignorancia, desmoralización, y en muchas partes hasta superstición de los Indios. [...] Lo que es más deplorable en los clérigos, es la ignorancia y corrupción de los vicarios de los curas. [...] La escasez de clérigos para esas administraciones penosas, la demasiada indulgencia de los prelados y el corto número de jóvenes, bien educados, que se dedican al estado eclesiástico, son las causas de un mal, cuyas consecuencias son incalculables. Si hubiese más esmero en la formación de los clérigos, más rigor en los exámenes, mayor energía en los prelados para obligar a los sacerdotes buenos al desempeño de las Vicarías, se iría remediando. Los buenos jóvenes se quedan en la Capital. Sería de desear que no hubiese ascenso a los buenos destinos, sin pasar antes por el servicio de las parroquias. *Informe*, 4 de junio de 1851. AAES, México, Fasc. 612, fs. 84r-94r. Tomado a su vez de Eduardo Chávez, *op. cit.*, p. 542.

²⁶⁸ *Carta de un amigo a otro contra la introducción de sectas en México*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1848.

la promulgación de la ley del 4 de diciembre de 1860. Pero cabe señalar que la labor de difusión de las principales ideas defendidas por el protestantismo había comenzado a extenderse mucho antes. Y pronto, como ejemplificamos con el texto de *El retrato de la virgen en el cielo*, no sólo circularon entre la población las biblias introducidas por los agentes bíblicos. A las manos de los fieles estaban llegando otros textos con impactantes ideas para el catolicismo en México. Pero ¿cómo se estableció el desarrollo de la transmisión de la doctrina protestante en México?

DIFUSIÓN DE LA DOCTRINA PROTESTANTE EN LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO

Primeros textos de la doctrina protestante

Si buscamos el primer indicio oficial de la introducción de las ideas protestantes en el México del siglo XIX tenemos que remontarnos al año de 1827. En ese año llegó a territorio nacional el reverendo escocés James Thomson con la misión oficial de contribuir a la fundación y organización de las escuelas lancasterianas; pero, al mismo tiempo, dio inicio a la labor de distribución y venta de biblias publicadas por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. Thomson encontró un recibimiento favorable entre un grupo importante de la intelectualidad mexicana del momento, llegó a hacer amistad con Vicente Rocafuerte, Lorenzo Zavala y José María Luis Mora, quienes se afiliaron a la sociedad que Thomson representaba y apoyaron su labor de difusión y distribución de biblias traducidas al castellano, sin que ello signifique que se convirtieron al protestantismo.²⁶⁹ Al parecer el interés primordial de estos intelectuales era proporcionar al pueblo una alternativa religiosa con fuertes principios morales y con

²⁶⁹ Pedro Gringoire, “El protestantismo del Doctor Mora”, 1954. Este autor señala que Mora contribuyó con Thomson a la formación de un pequeño círculo de estudios evangélicos en la ciudad de México. Gringoire también nos indica que la Biblia que traía Thomson era la católica autorizada del P. Scio de San Miguel, “que contenía los libros de que las autoridades, tanto judías como protestantes, consideraban como no pertenecientes al canon del Antiguo Testamento, e incluidos, sólo con las expresas reservas conocidas, por San Jerónimo en su versión, es decir, ‘los apócrifos’. La publicación estaba autorizada por el Vicario General de Barcelona”, *Ibidem*, p. 330.

opciones de progreso educativo y económico para los sectores sociales más débiles. Pero, en cuanto el episcopado nacional mexicano tuvo noticias de la labor que estaba realizando el reverendo Thomson emitieron un edicto, en el año de 1828, prohibiendo la compra de las biblias y su lectura y obstaculizando su trabajo, de tal manera que no tuvo más remedio que salir del país.

Tan gravísima obligación nos causa entre otros varios pesares el de que el hombre enemigo esté sembrando en el campo del Señor la cizaña de la mala doctrina con la multitud de biblias, que truncan, sin la debida aprobación y respectivas notas circulan; con la de libros con estampas, y pinturas, y aún esculturas obscenas que con impudencia se venden públicamente con ultraje de las leyes divinas y civiles, y descrédito de la moral pública.²⁷⁰

No obstante, la labor de Thomson dejó una semilla importante. El historiador Abraham Téllez Aguilar narra que el reverendo escocés logró vender cientos de biblias y nuevos testamentos, principalmente entre religiosas y sacerdotes “ávidos de leer las Sagradas Escrituras en castellano”.²⁷¹ Asimismo, dentro de los centros lancasterianos que James Thomson logró fundar en México, se impartían lecturas y estudios sobre las Sagradas Escrituras. Además, a pesar de la voluntaria salida de Thomson del país, otros pocos protestantes o colaboradores liberales de la Asociación Bíblica Británica, como Mora, mantuvieron una labor de *colporteur* o agente bíblico, que consistía únicamente en repartir biblias. De esta forma, con la labor del reverendo escocés y la buena acogida que tuvo entre un grupo importante de liberales se fueron perfilando ciertas redes para una recepción más amplia unos años más adelante.

La guerra con Estados Unidos permitió también la difusión de las ideas protestantes en tierra mexicana. El reverendo William H. Norris, agente bíblico de la Sociedad Bíblica Americana, acompañó al ejército invasor a lo largo de su ruta y se

²⁷⁰ Edicto del 17 de junio de 1828. En Fortino H. Vera, *Colección de documentos eclesiásticos de México*, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico a cargo de Jorge Sigüenza, 1887, p. 136.

²⁷¹ Abraham Téllez, “El proceso de introducción del protestantismo en México, desde la independencia hasta 1884”, 1989, pp. 78-88.

dedicó a repartir biblias durante la guerra, contribuyendo a formar círculos de lectores en diversas partes del país, pero fundamentalmente en los estados del norte de México como Nuevo León, Chihuahua y Tamaulipas.²⁷² De hecho, la labor fundamental de los protestantes durante esos años estuvo destinada inicialmente a esta zona. La Sociedad Bíblica Americana, compuesta de protestantes metodistas, comenzó a circular profusamente textos bíblicos a lo largo de la frontera con esos estados, dando pie a que en 1853 se fundara en Chihuahua la Sociedad Apostólica Mexicana, y que un año más tarde se extendiera la labor a Nuevo León.²⁷³

Tan grande fue la preocupación que causó entre el episcopado nacional la entrada de biblias protestantes que en colaboración con las autoridades civiles, iniciaron en el año de 1854 una campaña para impedir la circulación de estos y otros textos reformados:

[...] me ha asegurado personalmente el mismo Exmo. Sr. Ministro de Justicia, que por parte del Supremo Gobierno se han tomado ya, y se tomarán las providencias más eficaces para evitar la introducción de las dichas Biblias, novelas y libros que corrompan las costumbres y aún para asegurarse del verdadero objeto que traigan los que, como se dice en el oficio copiado, se introducen a la República con el nombre de médicos, curanderos o vendedores de pequeñas pacotillas de efectos de comercio, y es regular que las providencias insinuadas del Supremo Gobierno, se comuniquen a las autoridades civiles de todos los pueblos, para que por su parte cumplan con el objeto laudabilísimo, y sumamente recomendable, con que se han expedido y expedirán.²⁷⁴

De esta forma vemos que entre 1826 y 1856, mientras se daba la polémica sobre la conveniencia de establecer constitucionalmente la libertad de cultos en el país, de manera lenta pero sostenida, núcleos de protestantes lograron surgir y fortalecerse en el

²⁷² *Ibidem*, p. 158.

²⁷³ Hacia 1856 se fundó en Monterrey la primera congregación protestante en México, compuesta en su mayoría por extranjeros residentes. *Ibidem*, p. 159. En una circular del año de 1854 y firmada por el arzobispo de México Lázaro de la Garza y Ballesteros se denuncia la introducción de las biblias protestantes y “obras distintas que contribuyen al objeto de los protestantes”, a través de la frontera de Texas a Tamaulipas. En Fortino H. Vera, *Colección de documentos...op. cit.*, 1887, p. 139.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 139.

país. Digamos que antes de la promulgación de las Leyes de Reforma y la Constitución política de 1857, aun cuando todavía no se establecía como un derecho la tolerancia religiosa, el camino para la expansión del protestantismo en México estaba abierto.

A ello también colaboró el grupo de sacerdotes mexicanos conocidos como los “Padres Constitucionalistas” quienes decidieron apoyar y defender públicamente tanto las Leyes de Reforma como la Constitución del 57 y distanciarse de la Iglesia católica romana.²⁷⁵ Este grupo también se dio a la tarea de organizar y fortalecer comunidades cristianas en la ciudad de México, sobre todo cuando, pasado el tiempo, su movimiento se enfrió y se vieron muy complicadas las posibilidades de hacerlo factible. Además, ya en el artículo 2 del tratado de MacLane-Ocampo (1859) se había establecido que los norteamericanos que llegasen a México podían ejercer públicamente su culto, para lo cual “podrán comprar las capillas o sitios para el culto público, y serán considerados como propiedad de los que las compren, como se compra y conserva cualquier propiedad...”.²⁷⁶ Por tanto, cuando se publicó el decreto del 4 de diciembre de 1860, que establecía la Ley de Libertad de Cultos, las condiciones para la recepción de la propuesta doctrinal protestante en el país estaban más o menos establecidas.

Una vez obtenida la anuencia oficial del Estado y con la posibilidad de organizarse oficialmente como una institución religiosa más en el país, dio inicio un nuevo proyecto de predicación protestante entre la población mexicana. Proyecto que

²⁷⁵ Desde 1854 un grupo de sacerdotes católicos comenzaron a reunirse en la ciudad de México con el objeto de discutir la necesidad de introducir reformas a la Iglesia católica frente a las transformaciones políticas y sociales en occidente. De acuerdo con las investigaciones de Abraham Téllez, en 1861 el cura Ramón Lozano participó de los “padres constitucionalistas”, intentó establecer las bases de una organización religiosa en las parroquias de Santa Bárbara y Nuevo Morelos en el estado de Tamaulipas. Dicha organización se había propuesto formar una nueva Iglesia denominada Católica Apostólica Mexicana, con la intención de separarse de toda autoridad eclesiástica que no reconociera las Leyes de Reforma. Abraham Téllez Aguilar, “Una Iglesia cismática mexicana en el siglo XIX”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 1990, p. 253-256. A decir de Jean-Pierre Bastián los “padres constitucionalistas” –encabezados por Manuel Aguilar Bermúdez, Rafael Díaz Martínez, Francisco Domínguez y Enrique N. Orestes- recibieron el apoyo de Benito Juárez para fundar una iglesia católica reformista independiente de Roma y, sobre todo, de la jerarquía católica mexicana. Para ello el gobierno cedió inicialmente el templo de la Merced y posteriormente el de la Santísima Trinidad, ambos confiscados en esos años. Jean-Pierre Bastián, *Los disidentes...op. cit.*, 1989, pp. 32-33.

²⁷⁶ *Diario de Avisos*, México, junio 14 de 1860.

incluso lejos de verse truncado con la llegada de Maximiliano de Haubsburgo al país se fortaleció. Justo durante los años del segundo imperio se logró establecer en la ciudad de México la Iglesia Episcopal estadounidense, de tradición anglicana con John William Butler, Sóstenes Juárez y Henry Riley a la cabeza.²⁷⁷ Así a finales de la década de los sesentas del siglo XIX comenzó a verse con mayor claridad el avance del protestantismo en la arquidiócesis de México. Dando inicio también una nueva asonada por parte del protestantismo dirigida principalmente contra las imágenes devocionales y logrando una importante expansión de sus ideas entre la población.

El impacto que tuvo el movimiento de los Padres Constitucionalistas y la inicial labor propagandística que desarrollaron los protestantes en la primera mitad del siglo XIX, permitió que varios sacerdotes católicos mexicanos decidieran separarse de la Iglesia romana para adscribirse a la evangélica que se instaló en la arquidiócesis de México, adquiriendo el templo de San José de Gracia para llevar a efecto su culto y reuniones evangélicas.²⁷⁸ Desde luego, la conversión de sacerdotes al protestantismo fue favorable en varios sentidos para el progreso de las misiones protestantes entre los feligreses católicos. La mayoría continuó con la labor de captar adeptos hacia las Iglesias protestantes.²⁷⁹

*Manuel Aguas: “El reformador religioso en México”*²⁸⁰

²⁷⁷ Jean-Pierre Bastián, *Los disidentes...op. cit.*, 1989, pp. 35-38.

²⁷⁸ El primero de marzo de 1863, gran parte del monasterio se destinó para cuartel. El resto se fraccionó en lotes para casas habitación, mientras que la parte del templo se dedicó al culto protestante. Al parecer el templo fue comprado en 1869 por la iglesia anglicana, para ser definitivamente adquirido en 1871 por la iglesia presbiteriana. Las primeras reuniones evangélicas en el templo de San José de Gracia se realizaban los domingos a las once de la mañana. Lauro E. Rosell, *Iglesias y conventos coloniales de México. Historia de cada uno de los que existen en la Ciudad de México*, 1979, p. 353.

²⁷⁹ El caso más singular, por su actitud combativa y que analizaremos enseguida es el del padre Manuel Aguas, pero la prensa católica de los años setenta del siglo XIX registra los nombres del presbítero Agustín Palacios y del padre Francisco Gracida como otros casos de conversión de miembros de la Iglesia católica romana al protestantismo. *La Voz de México*, 25 de abril de 1871.

²⁸⁰ Manuel Aguas nació en el estado de Chihuahua en 1830. Fue hijo de un español, Francisco Aguas y de Marcela N. La familia se trasladó a la ciudad de México donde a la edad de veinte años Aguas decidió ingresar a la orden de los dominicos. *La Buena Lid*, octubre de 1872.

El caso del sacerdote católico, Manuel Aguas, miembro de la orden religiosa de Santo Domingo, convertido al protestantismo y nombrado primer obispo de la Iglesia evangélica en la ciudad de México, fue muy sonado por la actitud combativa con la que se enfrentó tanto a los cuestionamientos que le hiciera la jerarquía católica como a las críticas recibidas por la opinión pública. (Fig. 1) Haciendo uso de los folletos y hojas sueltas el fraile dominico se defendió de los duros ataques del clero y de la prensa católica; puso en evidencia las medidas que tomaba la institución eclesiástica contra aquellos que decidían no comulgar más con sus ideas y al mismo tiempo, aprovechó esos medios para explicar los principales fundamentos doctrinales que lo hicieron decidirse a separarse de la Iglesia católica.

En el año de 1865 encontramos por vez primera dentro de las páginas de un periódico de la ciudad de México el nombre de Manuel Aguas. El diario católico *La Sociedad* presentó, a lo largo de varios números, el anuncio del presbítero sobre la apertura del Colegio Guadalupano, “establecimiento de educación primaria y secundaria”, que estaría bajo su dirección.²⁸¹ El hasta entonces religioso dominico había decidido regresar a la ciudad de México e iniciar la labor docente en el mencionado colegio después de dos años de hacerse cargo del curato de Cuautla en Morelos, pues, al parecer, su delicada salud no le permitió continuar sus trabajos en esa localidad.

No obstante, poco tiempo después de haberse instalado en la ciudad de México tuvo que hacer el traspaso de los derechos del colegio para hacerse cargo del curato de Atzacapotzalco, dado que el prior de la orden de los dominicos consideraba que era importante que Aguas siguiera ejerciendo el sacerdocio. Por lo tanto, se le encomendó la administración material y espiritual de dicho curato, lugar en el cual estuvo también un tiempo muy breve, pues en 1867 decidió separarse nuevamente de ese cargo.

²⁸¹ *La Sociedad*, 18 de enero de 1865 y varios números subsecuentes.

Al parecer a la muerte de Manuel Aguilar Bermúdez (1867), dirigente del grupo de padres cismáticos conocidos como los “padres constitucionalistas”, Aguas decidió reorganizar el movimiento. Pero por orden, esta vez, del arzobispo de México, fue nombrado confesor oficial de los canónigos de la Catedral Metropolitana.²⁸² Y fue allí donde finalmente decidió su separación de la Iglesia católica.

El día de la celebración del santo Francisco de Asís (4 de octubre) del año 1869, se solicitó al sacerdote Manuel Aguas la realización del sermón para la celebración religiosa de ese día al que asistirían, como era costumbre, miembros de la orden franciscana. Para sorpresa de los asistentes, Aguas se remitió únicamente a hablar de la caridad omitiendo la mención de San Francisco, cometiendo con ello “el desacato de no haber hecho el panegírico de regla”. Sumado esto a otra serie de incidentes relacionados con su labor de predicación dentro del recinto catedralicio, el arzobispo lo destituyó del cargo obligando con ello al padre Aguas a retirarse por un tiempo de la vida religiosa.²⁸³

Desde luego es difícil saber con precisión lo que pasaba por la mente del padre Aguas durante ese período de su vida, pero queda claro que había surgido una transformación en sus creencias religiosas que lo motivaron no sólo a dejar el hábito dominico sino a manifestar una postura distinta frente al catolicismo que había ejercido durante prácticamente toda su vida. Y muy probablemente no fue una transformación repentina. En un diario evangélico se hace mención de un incidente durante los años de noviciado de Aguas, en el que da muestras de la desilusión que comenzaba a surgir en él frente a los múltiples indicadores de relajación de las costumbres y corrupción que imperaba en los círculos monásticos. Desilusión que, al parecer, manifestó frente a las principales autoridades de la orden dominica provocando una dura reprimenda. El entonces novicio Aguas fue trasladado al convento de Porta Coeli donde terminó su

²⁸² En Cuautla vivió de 1863 a 1865 y en Atzacapotzalco entre 1867 y 1868. *La Buena Lid*, 1 de agosto de 1900.

²⁸³ *Ibidem*.

noviciado.²⁸⁴ Cabe mencionar que si bien en el relato que hace dicho periódico sobre la vida de Manuel Aguas es claro el propósito de manejar una imagen del dominico como el “gran reformador religioso de México”, dicho relato no deja de ser un indicador de ese proceso de transformación,

También debemos tomar en cuenta que los conflictos y los debates políticos e ideológicos entre la Iglesia y el Estado que estaban sucediendo en el país tuvieron que ejercer, como ocurrió con otros religiosos, algún tipo de influencia en el pensamiento del fraile dominico quien manifestó otros intereses fuera de la religión. En el año de 1857, tras la ejecución de la orden de excomunión de los frailes de Santo Domingo, Aguas aprovechó el cese momentáneo de sus obligaciones pastorales para estudiar medicina homeopática, “cumpliendo así uno de sus deseos de juventud”.²⁸⁵ Tenemos entonces que frente al momento histórico que estaba viviendo el país en general y el catolicismo y la institución eclesiástica en particular, podían ocurrir importantes cambios en el pensamiento de la población; y el perfil humanista de Manuel Aguas lo hacía susceptible en ese momento de una transformación de sus ideas y creencias. Además desde el surgimiento del movimiento cismático en 1859 Aguas siempre se mantuvo cerca de sus integrantes.

En abril de 1871 salió a la luz pública una nota en la que se daba a conocer que el presbítero Manuel Aguas dejaba la confesión católica para ingresar “al gremio protestante” y sumarse a los predicadores de la Iglesia de Jesús, también conocida como la Iglesia Mexicana.²⁸⁶ Después de la noticia pública de su conversión, Aguas encontró el camino para expresar sus ideas principalmente teológicas que lo distanciaban del

²⁸⁴ *La Buena Lid*, 1 de agosto de 1900.

²⁸⁵ *Op. Cit.*

²⁸⁶ *El Monitor Republicano*, México, 11 de abril de 1871. Otros periódicos que comentaron la conversión de Manuel Aguas fue *La Orquesta*, en su número del 26 de abril de 1871 y *El Ferrocarril*, del 27 de abril de 1871. Este último diario agregó a la nota: “Dicese que es muy elocuente el orador y numerosa la concurrencia que asiste a la nueva iglesia”.

catolicismo romano y de su Iglesia, y comenzó a publicar a través de la prensa y de folletos amplias disertaciones al respecto.

En una carta abierta dirigida al que había sido durante mucho tiempo su prelado inmediato, el presbítero Nicolás Arias, Aguas expuso las razones que lo hicieron convertirse al protestantismo. Aguas menciona que la lectura “de unos cuadernitos de aquellos a quienes combatía, que por razones de mi oficio tuve que leer”,²⁸⁷ lo motivaron a estudiar a profundidad muchos aspectos de las Sagradas Escrituras que se abordaban en ellos, pues comprendía que desde la infancia “se me había acostumbrado a atender más a los expositores que a lo que dice el divino libro”, dándose cuenta así, que durante mucho tiempo más que pertenecer a la religión de Dios había pertenecido a la religión del hombre.²⁸⁸ Aguas criticaba también el autonombramiento de infalible que el Papa se había otorgado durante la celebración del Concilio Vaticano I (1869-1870), las riquezas y los privilegios del clero, los abusos cometidos en nombre de la religión y la manipulación que se hacía de los fieles con el único objetivo de suministrar bienes materiales a los ministros de la Iglesia católica.²⁸⁹ Pero además Aguas arremetió también contra los sacramentos y las tradiciones eclesiásticas desaprobando, como lo hicieron los cristianos reformados en el siglo XVI, la confesión frente al sacerdote, la veneración y oraciones dirigidas a la Virgen María y a los Santos y el pago de indulgencias. Sus explicaciones se tornaban un tanto burlonas y sarcásticas:

[...] si te enfermas de gravedad se te llevará el viático; se te darán los Santos óleos; se te explicará la indulgencia para los moribundos de Benedicto XIV, que por una gracia especial todos los sacerdotes podemos conceder y que se te echen escapularios, principalmente el del Carmen que la Virgen ha revelado que todo el que lo porte y muera en sábado ni por el

²⁸⁷ En una semblanza que se hace sobre su vida se menciona que uno de esos “cuadernitos” tenía por título *La verdadera libertad*. A partir de ese folleto Manuel Aguas se dio a la tarea de conseguir todos los títulos protestantes que pudo, entre los que se encontraba el texto de Merle D’Aubigné, *Historia de la Reforma del siglo XVI*, obra que según Aguas le permitió tener un panorama de la Reforma protestante y del desarrollo de sus ideas. En *La Buena Lid*, 1 de agosto de 1900.

²⁸⁸ *La Razón del Pueblo*, Mérida, junio 14 de 1871.

²⁸⁹ *Ibidem*.

purgatorio pasa, y que te apliquen las indulgencias de San Camilo; del Rosario, de la Merced, etc., etc., y que beses muchas ocasiones este Santo Cristo, que tiene concedidas indulgencias muy especiales para la hora de la muerte.

[...]

Hay altares muy privilegiados, por ejemplo el altar de la santa Catedral de México, conocido con el nombre de *Altar del Perdón*, donde diciendo una misa se salen cinco almas del Purgatorio, tan grandes así son los privilegios que Su Santidad se ha dignado conceder a este bendito altar.²⁹⁰

Frente a estas declaraciones y fuertes críticas hacia la institución eclesiástica y hacia el catolicismo, la opinión de una importante élite católica a través de la prensa no se hizo esperar. *La Voz de México* instó a las autoridades eclesiásticas a que Manuel Aguas fuese “denunciado al pueblo fiel como excomulgado...para que nadie comunique con él, sino quiere caer en la pena de excomuni3n”, y al propio presbítero Aguas a “arrepentirse de su apostasía”.²⁹¹

En junio de ese año de 1871, el sacerdote cat3lico Javier Aguilar y Bustamante invit3 a Manuel Aguas a entablar una discusi3n p3blica sobre controversia religiosa, invitaci3n que Aguas acept3 con gusto, al considerar 3sta una oportunidad m3s para exponer las principales ideas doctrinales del protestantismo frente a un p3blico amplio. Pero para su realizaci3n, Aguas solicit3 al presbítero Aguilar y Bustamante que la conferencia fuera p3blica y que se realizara en las instalaciones del templo de San Jos3 de Gracia. La noticia de dicha reuni3n caus3 gran alboroto en todo la ciudad. Aguas se hab3a encargado de promoverla mediante carteles fijados en muchas de las esquinas de la ciudad de M3xico.²⁹² A decir del semanario cat3lico *La idea cat3lica* “dos sucesos culminantes han tenido con especialidad dividida la atenci3n p3blica: las elecciones y el certamen o controversia que sobre puntos de religi3n debió haber tenido lugar hoy en San Jos3 de Gracia, entre los Sres. Presbítero Dr. D. Javier Aguilar y Bustamante y D.

²⁹⁰ *El Monitor Republicano*, 26 de abril de 1871.

²⁹¹ *La Voz de México*, 25 de abril de 1871.

²⁹² *La Iberia*, M3xico, 29 de junio de 1871.

Manuel Aguas”.²⁹³ Y efectivamente debió haber tenido lugar pero no se realizó. Todo parecía indicar que la polémica se efectuaría sin ningún problema; sin embargo, la prensa conservadora de la ciudad de México presionó tanto al sacerdote católico Aguilar y Bustamante como a las autoridades eclesiásticas, para impedir la realización del evento:

Por muchos títulos nos parece esta determinación [el debate entre Aguilar y Aguas] inconveniente. En caso de llevarse a cabo debía haberse escogido, no un templo protestante o católico, sino un lugar neutral como el aula de algún colegio [...]

No habiendo, como no hay de alta consideración y respetabilidad, designadas de antemano [...] para realizar la discusión y llamar al orden tanto a los contendientes como a los espectadores, creemos imposible que el calor de la disputa no conduzca a los que en ella toman parte, a ciertos deslices y deplorables excesos, que cuando menos cubran de ridículo un acto que se quiere dar tanta gravedad e importancia.

Esperamos que estas y otras reflexiones, que ocurran en tropel a la mente de cualquiera, y que nosotros omitamos en obsequio de la brevedad, harán desistir a los Sres. Aguilar y Aguas de su propósito, o determinación quizás, cuando no a las autoridades, sí a los numerosos amigos de uno y otro, a intervenir en el negocio de manera que no lleguen a inaugurarse entre nosotros esta especie de palenques ridículos desde ahora, y no poco peligrosos con el tiempo.²⁹⁴

En otro comunicado, *La Voz de México* intentó también azuzar a las multitudes para impedir la realización del debate aduciendo que “...si no es permitido a nadie *disputar* pública y formalmente *sobre materias de fe*, y menos en un templo profanado, ¡consiguientemente no es lícito a los verdaderos fieles concurrir, ni aún por *simple curiosidad*, a semejantes disputas. Así lo ha dicho el Arzobispo a varias personas que *le han consultado!!* si pueden asistir a la referida conferencia”.²⁹⁵ Finalmente Aguilar y Bustamante recibió una nota del arzobispo de México en la que se le hacía saber que existía un impedimento dado por el Promotor Fiscal de la Curia Eclesiástica y un decreto de la Congregación de Propaganda FIDE que “prohíbe toda disputa de palabra,

²⁹³ *La Idea Católica*, 2 de julio de 1871.

²⁹⁴ *El Siglo XIX*, 29 de junio de 1871. Tomado a su vez de *La Voz de México*.

²⁹⁵ *La Voz de México*, México, 28 de junio de 1871.

formal y pública sobre materia de fe”, por tanto el arzobispo no podía dar su permiso para la ejecución del debate con el ex sacerdote católico Manuel Aguas.²⁹⁶ Pero además el arzobispo se dirigió al resto de los fieles de la siguiente forma:

[...] no les es permitido concurrir, ni aún por simple curiosidad, a la conferencia que el citado Dr. Aguilar tendrá con el padre Aguas el domingo próximo a las 10 de la mañana en el templo protestante de S. José de Gracia, ni a ninguna otra disputa de palabra, formal y pública sobre materias de fe que pueda haber en adelante.²⁹⁷

Frente al bullicio que causó toda esa polémica, el arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, pronunció el 23 de junio y tras finalizar un proceso que le siguió la autoridad eclesiástica, la sentencia de excomunión a Manuel Aguas. La sentencia pronunciada en el tribunal eclesiástico acusaba al fraile del crimen de plena apostasía, de cometer herejía al manifestar públicamente su conversión a las ideas del protestantismo y de cismático al adscribirse al proyecto de la creación de una Iglesia Católica Mexicana independiente de Roma, y al haber iniciado la labor de propagación de esas ideas en las instalaciones del templo protestante de San José de Gracia. En virtud de esas acusaciones la sentencia expresaba lo siguiente:

[...] examinando detenida y concienzudamente las circunstancias que revisten de especial gravedad los crímenes comprobados hasta evidencia en el proceso, como son la temeridad del religioso Fr. Manuel Aguas en querer demostrar la conveniencia y justicia de su apostasía; la deplorable decisión con que desde luego comenzó a hacer pública manifestación de sus errores y perniciosas doctrinas; la rebelde obstinación en sostener la herejía y ganar prosélitos, sin que le detengan el respeto que debe a su propia dignidad, ni la consideración que tan justamente merece la fe ortodoxa de la sociedad en que vive, ni el pensamiento de su propia desgracia que afecta desconocer, ni la gratitud a la Santa Iglesia católica, de quien tantos bienes ha recibido, incluso el del tiempo que se le ha concedido después de su apostasía para retractarse y arrepentirse [...]²⁹⁸

²⁹⁶ *La Voz de México*, México, 1 de julio de 1871.

²⁹⁷ Mandato del arzobispo dado el 29 de junio de 1871. En Fortino H. Vera, *Colección de documentos...op. cit.*, p. 445.

²⁹⁸ *Ibidem*, pp. 225-226.

Con el único objetivo de “ejercer estricta justicia” y reparar la impresión que había causado entre la opinión pública el caso del sacerdote dominico, éste quedaba privado del ejercicio de todos los órdenes sagrados e inhabilitado para ejercer cualquier tipo de oficio canónico, quedando además excomulgado. Pero además se conminaba al fraile Manuel Aguas a arrepentirse y “volver al camino de la verdad, al seno de la Santa Iglesia y a los brazos paternales de Dios”. Se ordenó además que la sentencia fuese publicada “en las puertas de los templos”, lo cual se realizó poco tiempo después de la suspensión del debate entre Aguilar y Aguas, con el supuesto objeto de impedir la entrada del ex sacerdote católico a las iglesias, pues, de acuerdo con *La Voz de México* “el Sr. Aguas intenta presentarse frecuentemente en los templos católicos, como lo hizo en Catedral” con el objeto de confrontar al arzobispo por la publicación de tal decreto.²⁹⁹

Frente a tal resolución, Manuel Aguas publicó un folleto en el que explicaba, además de los puntos doctrinales con los que el protestantismo no estaba de acuerdo con el catolicismo, la posición en la que se encontraba después de que fue colocado en todos los templos católicos de la ciudad de México el edicto de excomunión y su separación de la Iglesia católica romana firmado por el arzobispo Labastida.³⁰⁰ A decir de Aguas, como consecuencia de ese aviso, el día 13 de julio de 1871 fue arrojado del templo de San Hipólito a punta de un arma por el sacristán de la Iglesia y varias mujeres, hecho que lo hacía suponer que su vida corría peligro y acusaba al arzobispo Labastida de haber provocado la agresión. En el folleto de defensa, sus palabras contra la iglesia romana en general y en contra del arzobispo de México en particular son contundentes:

Habéis mandado, amado hermano, a vuestro súbdito el señor que llamáis Provisor, fulmine contra mí una excomunión mayor, la que era absolutamente inútil y ociosa. Con esa excomunión

²⁹⁹ *La Voz de México*, México, 9 de julio de 1871.

³⁰⁰ AHAM, Fondo Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: Censura, Caja 216, Exp. 43.

dais a entender que quedo separado de toda comunicación con la secta Romana; pero si ya voluntariamente y públicamente me he separado de esa secta idolátrica, ¿para qué excomulgarme? Bien se comprende que con este paso deseáis amedrentar a las personas meticolosas para que o abra los ojos, para que no se les caiga esa venda que vuestro superior, el llamado Pontífice, les ha puesto, con la que es imposible que vean la luz, es decir, la verdadera religión.³⁰¹

Al anuncio que hiciera el arzobispo sobre la excomunión del Padre Aguas se sumaron varias notas a través del periódico *La Voz de México*, en el que se hicieron fuertes declaraciones en torno a la persona del ex sacerdote católico y de todos aquellos religiosos o seculares que se hubieran convertido al protestantismo. *La Voz de México* recuperaba los argumentos de los folletistas clericales de las décadas de los cuarentas y cincuentas, sobre que la pérdida de la fe católica entre los mexicanos se debía a las nuevas filosofías que han provocado la libertad de pensamiento y a los gobiernos antipatrióticos que han decidido vender la patria “por el oro Norte Americano”.

Manuel Aguas contraatacó diciendo que dichas acusaciones estaban dirigidas al partido liberal, el cual había tratado de rescatar al pueblo de la ignorancia y abusos a los que estaban sometidos por parte de la Iglesia católica y que, por otra parte, los liberales no habían hecho más que “conservar buenas relaciones de amistad” con Estados Unidos; y que en todo caso, debería pesar más “sobre muchos sectarios romanos” el haber provocado la guerra con Francia al traer al Archiduque Maximiliano de Habsburgo a gobernar el país.³⁰² Para Manuel Aguas, la verdadera preocupación de la jerarquía católica radicaba en la extensión que efectivamente se estaba dando del protestantismo en el país, pues su temor se hacía evidente al haber hecho, *La Voz de México*, un llamado para detener ese avance, subrayando la existencia de sesenta congregaciones en la capital y sus cercanías, más las establecidas en varios Estados lejanos de la capital de la República, además de poseer templos y practicar abiertamente

³⁰¹ *Ibidem*, p. 1.

³⁰² *Ibidem*.

su culto. Aguas sugería que lo que realmente preocupaba a la jerarquía eclesiástica era que sus “dominios se estaban disminuyendo”, por tanto era necesario que el gobierno liberal tomara cartas en el asunto:

Que el Supremo Gobierno de la Nación abra los ojos y se convenza que mientras Roma domine en el país, nunca será él el que mande entre la gente ignorante y fanática que no conoce sus derechos, no los beneficios que nos viene con la Constitución liberal que actualmente nos rige, sino el déspota de las siete colinas; una sola bula bastará para dejar sin efecto la más justa de sus disposiciones, como ha sucedido con las leyes de Reforma, cuya obediencia se encuentra recomendada en las Santas Escrituras.³⁰³

En efecto, como muestra Ricardo Pérez Montfort, Manuel Aguas hizo uso de los argumentos nacionalistas del momento para defenderse de las acusaciones de “vende patrias y anexionistas” que hacía la jerarquía eclesiástica sobre aquellos mexicanos que se unían a las “sectas protestantes”. Frente a estas aseveraciones Aguas contrargumentaba, acusando a su vez a la Iglesia católica de “antipatriótica y traidora” pues, según Aguas, la institución eclesiástica no colaboró económicamente cuando se dio la invasión norteamericana al país negándose “a auxiliar al gobierno que pedía recursos para conservar la independencia nacional”, además de haber sido la principal opositora de la Independencia de México de España.³⁰⁴ Pero más que para afirmar una posición política, Aguas hacía uso de esas explicaciones para subrayar la dependencia que tenían los mexicanos de las decisiones Romanas, producto de la herencia colonial. En realidad, el problema que más importaba al ex fraile dominico era la cuestión religiosa, estaba convencido de la necesidad de introducir en México las ideas de la Reforma protestante que en el siglo XVI había cambiado la visión del cristianismo y de la institución

³⁰³ *Ibidem.*

³⁰⁴ Ricardo Pérez Montfort, “Nacionalismo, clero y religión durante la era de Juárez” 1995, pp. 70-71. El texto de Manuel Aguas citado por Pérez Montfort es Manuel Aguas, *Contestación que el presbítero Don Manuel Aguas da a la excomunión que en su contra ha fulminado el Sr. Obispo Don Pelagio Antonio de Labastida*, Imprenta de V. G. Torres a cargo de M. Escudero, México, 1871, pp. 47-48 y 151-152.

eclesiástica romana. México necesitaba una Reforma religiosa que lo independizara del yugo ideológico romanista. Por eso afirmaba que

Si los mexicanos logramos emanciparnos completamente de Roma, entonces libres ya de ese enorme peso que gravita sobre las conciencias, nos atreveremos a afirmar con toda certeza que ya no había peligro de perder la patria, y que en conflicto dado, nuestra y sólo de nosotros será la victoria, porque ya no estaremos divididos y sólo existirá la unión, que da la fuerza y hace respirar a las naciones.³⁰⁵

Y tal era el conflicto que estaban provocando los escritos de Manuel Aguas en materia religiosa que no se hizo esperar nuevamente por parte de la opinión pública la defensa de la religión católica. *La Voz de México* editó un libro a finales de 1871, de autor anónimo, bajo el título de *Refutación de los errores contenidos en una carta que el Pbro. Manuel Aguas ha publicado al abrazar el protestantismo*. El texto es, efectivamente, una defensa teológica de cada uno de los puntos referidos por Manuel Aguas en la carta que dirigió al presbítero Nicolás Arias. Así, se cuestiona su labor durante los años que fue sacerdote católico, la debilidad de convicciones demostrada, según el autor, con un cambio tan radical “tan sólo” por la lectura de esos “cuadernitos” a los que había hecho alusión Aguas como parte de los inicios de su conversión.³⁰⁶ En el siguiente capítulo, analizaremos detalladamente los puntos doctrinales que se defienden en este texto.

Otro texto importante que defendió al catolicismo y a la institución eclesiástica de los ataques de Manuel Aguas fue el del sacerdote Juan N. Enríquez Orestes. El documento que escribe Enríquez Orestes es importante porque habiendo formado parte del movimiento de los “Padres Constitucionalistas” que apoyaron la constitución de 1857 y la Reforma Liberal de Juárez, apoyó también la idea de la creación de una

³⁰⁵ Manuel Aguas, *Contestación... Op. cit.*, p. 48.

³⁰⁶ Un sacerdote católico, *Refutación de los errores contenidos en una carta que el Pbro. Manuel Aguas ha publicado al abrazar el protestantismo*, México, Edición de *La Voz de México*, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1871, pp. 8-34.

Iglesia católica mexicana independiente de la autoridad pontificia. Sin embargo, Enríquez parece diferir de Aguas por su acercamiento al protestantismo, pues si bien en algún momento él abogó por la separación de la Iglesia católica mexicana de Roma nunca pensó en separarse del catolicismo:

En el púlpito y en la tribuna, en los cuarteles y en los campamentos, en la prensa de esta ciudad y en la de Puebla, prediqué con entusiasmo a las masas del pueblo, el amor a la patria, el amor a la libertad, la obediencia a la ley; que la observancia de esas grandes virtudes del hombre civilizado, no se oponían en manera alguna a las virtudes cristianas, al espíritu conciliador, ni a las prácticas religiosas del verdadero catolicismo; y que por esto, todos sin excepción, debíamos defender la independencia de nuestro suelo, con la vida, con los intereses, con la inteligencia.³⁰⁷

Para Enríquez era importante establecer frente a la sociedad las diferencias ideológicas que separaban al grupo de los “Padres Constitucionalistas” de ese nuevo movimiento liderado por Manuel Aguas. Más aun cuando Aguas pretendió delatar públicamente en su *Contestación* que Enríquez Orestes había formado parte del Comité de la Iglesia Episcopal Protestante para fundar la Iglesia Primitiva de Jesús en México.³⁰⁸ Enríquez escribió en su defensa que

La carta impremeditada del padre dominico, D. Manuel Aguas, me hace romper el silencio a que me había sometido. No debía yo ser el primero en refutar sus extravíos, ni tengo empeño en hacerlo más que por un deber de conciencia que me impele a emitir mi humilde opinión acerca de esto; así por el conocimiento y contacto que he tenido con las personas y cosas que en ello se versan, como por destruir el error que vulgarmente se ha tenido de que yo haya pertenecido a alguna de las sectas de Lutero.³⁰⁹

Enríquez afirma en su escrito que a fines de 1867, después de un largo destierro, los “eclesiásticos reformistas” aceptaron la política conciliadora del gobierno de Juárez, con lo que sugiere que decidió apartarse del movimiento. Es evidente que Juan N. Enríquez había sido dispensado por la Iglesia católica y fue nuevamente aceptado como

³⁰⁷ *La Razón del Pueblo*, Mérida, Yucatán, 26 de junio de 1871.

³⁰⁸ Aguas, *Op. Cit.*, p. 65.

³⁰⁹ *La Razón... Op. Cit.*

ministro de la institución, incluso tal vez fue reprendido por la publicación del texto por las autoridades eclesiásticas, pues en una nota de *La Voz de México* aseguraba que “la carta que se ha publicado en el cuaderno que lleva por título *Contestación que el presbítero etc.*, no es auténtica, sino inventada por el mismo Sr. Aguas”.³¹⁰ En todo caso, lo que resulta atractivo es la defensa que hace en ese momento del catolicismo y la abierta manifestación de una postura totalmente contraria al movimiento religioso reformista encabezado por Manuel Aguas con una gran acogida. Enríquez cuestiona la profundidad de los estudios en filosofía y teología que Aguas asegura haber adquirido durante sus años conventuales pues se pregunta “¿cómo, con el tesoro de tales luces, con la fuerza de la argumentación, con el auxilio de tantos elementos, como un mal soldado, se ha rendido sin combatir, al primer ataque del enemigo?”. El presbítero invita a todos los católicos a leer esos *cuadernitos* y a no temer de una posible influencia pues asegura, no son más que

[...] consejos muy vulgares, leyendas sin lógica ni sentido, que no instruyen al ignorante, ni pervierten al hombre honrado que ama sus creencias. Leedlos uno a uno si queréis, para que os forméis idea de lo que es el protestantismo; no temáis la persuasiva voz de esos escritores con quienes se ha identificado el padre Aguas; leed también la Biblia sin notas o con ellas, y os aseguro que permaneceréis tan católicos como antes.³¹¹

Además asegura que así como el padre Aguas salió sin ninguna resistencia del catolicismo, lo puede hacer del protestantismo. También era importante para Enríquez aclarar que aun siendo católico seguía apoyando la tolerancia religiosa, pues lejos de haber ocasionado un mal a la Iglesia, le había hecho saber con precisión “quiénes son sus fieles hijos y quiénes no lo eran”.³¹²

Tras estos debates, a finales de ese año de 1871, el sínodo de la Iglesia de Jesús, eligió a Manuel Aguas como obispo de dicha Iglesia, a partir de entonces se propuso

³¹⁰ *La Voz de México*, 12 de diciembre de 1871.

³¹¹ *La Razón...ibidem.*

³¹² *Ibidem.*

con mayor entusiasmo organizar en México una iglesia nacional e independiente. Sin embargo, no pudo llevar a cabo este proyecto pues murió el 18 de octubre de 1872.

No obstante, el verdadero proyecto de reforma religiosa en México había iniciado por la labor de Manuel Aguas. La manera en la que se enfrentó a la jerarquía católica y la opinión pública conservadora fue modelo para otros predicadores del protestantismo durante esos años. Además de haber llamado la atención de muchos hombres y mujeres que como él se sentían en conflicto con su fe religiosa y el proceder de la institución eclesiástica. Los escritos de Manuel Aguas siguieron publicándose hasta bien entrado el siglo XX como fuente fundamental para adentrarse a las ideas doctrinales del protestantismo.

En ese sentido, otra de las acciones que había tomado Manuel Aguas para difundir la decisión de su conversión al protestantismo fue colocar en varias parroquias de la arquidiócesis de México, con ayuda de las misiones protestantes y simulando lo que hiciera Lutero con sus 95 tesis, varios carteles en los que explicaba las razones doctrinales que lo llevaron a tomar esa decisión. Más adelante analizaremos a detalle los argumentos que en materia de imágenes religiosas planteó Aguas en algunos de los documentos que difundió por gran parte de la arquidiócesis. Por lo pronto, es importante resaltar el papel del ex sacerdote católico en el avance del protestantismo y de su doctrina en la misma arquidiócesis, como modelo de un cambio de mentalidad en la sociedad mexicana decimonónica dado que como Aguas hubo otros eclesiásticos, tal vez no tan afamados, que optaron por acercarse a la Iglesia evangélica y a otras iglesias protestantes y que comenzaron a predicar en los poblados donde se encontraba su parroquia.³¹³ Así, las misiones protestantes pudieron iniciar su labor de predicación.

³¹³ Fortino Hipólito Vera registra otras sentencias del tribunal eclesiástico contra dos sacerdotes católicos. La primera de marzo de 1868 contra el presbítero Francisco Gracida y la segunda contra el presbítero Agustín Palacios en agosto de 1871. En Fortino H. Vera, *Colección de documentos...op. cit.*, 1887, pp. 223-228.

Expansión de las ideas protestantes en la arquidiócesis de México

La labor de expansión de las ideas protestantes en la arquidiócesis de México podemos observarla gracias a los informes que a instancias del arzobispo Pelagio Antonio de Labastida, se solicitó a todos los curas párrocos de la arquidiócesis para verificar el estado que guardaba el protestantismo. Así, por ejemplo, en diciembre de 1869 el cura Juan Osorno informaba a la Secretaría Arzobispal que en la parroquia de Tizayuca “se había presentado una persona que decía ser sacerdote misionero de la Iglesia de Jesús” y que comenzó a predicar entre la población y a repartir “infinidad de libros prohibidos”.³¹⁴

O el informe que presentó en 1871 el párroco de Chimalhuacán, Atenco, Marcos de Jesús Huesca, en el que exponía que varios de sus feligreses se habían convertido al protestantismo y que “invadieron una parte del cementerio del barrio de San Agustín para ejercer allí su culto”, además de “repartir libros heréticos e impíos, fijar cartelones de la misma naturaleza en las paredes de los cementerios y esparcir anónimos en la Semana Santa contra mi persona”. Lo que más preocupaba al padre Huesca era que el alcalde del pueblo, por orden del gobierno del estado, había dado a conocer que existían en Chimalhuacán ciento dos personas, distribuidas en tres barrios, pertenecientes “a la secta protestante”, pero aclaraba:

[...] aunque si es verdad que quizá la mitad de estos desgraciados serán tan sólo de compromiso o de nombre o más bien dicho de teoría; pero los de la otra mitad son en realidad prácticos protestantes, pues sus demostraciones y relaciones con los de la Capital de la misma secta ni dejan la menor duda, y a pesar de esto varios de ellos se comprometen para ser padrinos de bautismo o matrimonio y se presentan a la parroquia para ello...³¹⁵

El temor por supuesto radicaba en la posibilidad de que aumentara aún más su número. A partir de la revisión de estos informes que aparecen a lo largo de las

³¹⁴ AHAM, Fondo Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: parroquias; Caja 42; Exp. 47.

³¹⁵ AHAM, Fondo Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: parroquias; Caja 62; Exp. 58.

gestiones arzobispaes de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (1863-1891) y de Próspero María Alarcón (1891-1908) podemos inferir, en términos generales, los métodos utilizados por los protestantes para entrar en las localidades y promover así el crecimiento del culto. Al parecer, el número de matrimonios entre católicos y protestantes así como la realización de bautizos y de sepelios bajo el rito de alguna de las denominaciones protestantes iban en aumento. Los matrimonios mixtos eran una preocupación para los párrocos, sobre todo si el miembro protestante era la madre, pues se consideraba que ella transmitiría a los hijos del matrimonio las creencias religiosas que practicara. Asimismo, la necesidad de enterrar a protestantes en lo que eran o habían sido cementerios parroquiales era otra preocupación tanto para los clérigos, a los que en ocasiones se les solicitaba dar la extremaunción, como para los seglares, quienes no querían ser enterrados junto a un protestante. Además había quejas constantes sobre la práctica de su culto dentro de los cementerios.³¹⁶

Pero sin duda uno de los mayores temores del clero era el establecimiento de alguna iglesia protestante cercana a sus parroquias o en alguna antigua iglesia católica. Fue frecuente el aviso sobre las intenciones de adquirir algún templo o capilla perteneciente a la Iglesia católica. Así ocurrió en la parroquia de Ecatzingo. El fraile León de Jesús Aguilar informaba que los protestantes habían manifestado su interés por adquirir una de las capillas pertenecientes al curato “y tomarla por su propiedad para

³¹⁶ Entre 1866 –año en que se registra en la Secretaría Arzobispal el primer informe sobre un rito protestante en la parroquia de Texcoco- y 1906, contabilizamos 77 informes sobre la presencia protestante en la arquidiócesis de México, encontrándose el mayor número en la gestión arzobispal de Pelagio Antonio de Labastida con 57. La razón de ese número puede ser la solicitud que hizo el arzobispo a los curas párrocos de informar regularmente el estado en que se encontraban las parroquias con relación a la presencia de protestantes; y porque en la gestión arzobispal de Próspero María Alarcón (1891-1908) el protestantismo fue visto con cierto grado de tolerancia. Entre las principales preocupaciones de los párrocos de la arquidiócesis se encontraban la de si estaban autorizados a conceder el sacramento matrimonial entre católicos y protestantes, o el bautismo a niños o adultos protestantes o el de la absolución a miembros de cualquier denominación protestante. También se encuentran varios informes sobre la introducción de folletos de propaganda protestante; o sobre la presencia de ministros protestantes; sobre la conversión multitudinaria de antiguos fieles católicos de alguna parroquia al protestantismo; o disturbios por la presencia de protestantes en cementerios católicos; o por la adquisición de algún antiguo recinto católico por protestantes y la instalación de una iglesia bajo algún rito reformado.

ejercer en ella su culto”, y que había solicitado a las autoridades del poblado que se prohibiera la compra del inmueble a esas personas a lo que el Alcalde del municipio respondió que “por mí parte he tomado y tomaré el mayor empeño en que tengan su más exacto cumplimiento en este Distrito las leyes de tolerancia religiosa”.³¹⁷ O el caso del pueblo de Joquincingo, cercano a Toluca. En un informe inicial enviado en 1871 se había manifestado el aumento en el número de protestantes en el pueblo, al grado de temer que se extendiera a otras localidades cercanas; que la razón fundamental del progreso del protestantismo, decía el párroco, “no es nacida de malas disposiciones, sino efecto de su suma pobreza [de los fieles], pues están en una verdadera indigencia”.³¹⁸ En un segundo informe del año de 1875 se observa que se había logrado apagar el ánimo entre los que se decían protestantes pues varios de ellos se habían presentado con el párroco diciendo que “estaban convencidos de la falsedad de lo que llamaban Religión los protestantes”; sin embargo:

[...] días pasados ha venido a aquel pueblo, un d. Santiago Pascoe acompañado de otros señores de la secta de Toluca, con el fin de reanimarlos en sus opiniones sectarias según estoy informado; y al efecto les compraron una casa para los actos de su culto; ofreciéndoles un Piano que han ido a traer a esa Capital para la solemnidad de dichos actos; la casa la han aseado y puesto sobre la puerta que da a la calle la siguiente inscripción: *Casa de oración. Doctrina de Jesucristo.*³¹⁹

La adquisición de esos inmuebles iba en aumento debido al dinero que enviaban las Iglesias protestantes de Estados Unidos a las misiones en México. En 1884, Jesús Montalvo, cura de una parroquia de Toluca informaba al arzobispo que Carlos Chair había vendido a los protestantes una casa para establecer un templo y que tenía pensado venderles el convento de la Merced, el cual fue adjudicado por una deuda con el

³¹⁷ AHAM, Fondo Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal; Serie: parroquias; Caja 54; Exp. 68, Año: 1870.

³¹⁸ AHAM, Fondo Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal; Serie: parroquias; Caja 71; Exp. 38, Año: 1871.

³¹⁹ AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaria Arzobispal; Serie: parroquias; Caja 90; Exp. 32, Año: 1875.

gobierno federal. Dentro del convento había un colegio de niñas y otro de niños gratuitos sostenidos por una sociedad católica, y se acababa de fundar una casa de asilo para expósitos.³²⁰ O en el curato y Vicaría foránea de Santa María de la Asunción, en Cuernavaca, donde se habían establecido cuatro congregaciones protestantes “una en esta parroquia, otra en Cuautla, Morelos, la tercera en Jojutla y la cuarta en la hacienda de San Nicolás aunque han intentado también establecerse en Alpuyeca, Tetecala, Miacatlan y otros puntos”.³²¹ De esta forma vemos que la presencia de importantes brotes protestantes que amenazaban con extenderse a varias parroquias de la arquidiócesis era visible.

El gobierno de la mitra exhortaba en todos los casos sobre protestantismo que se cuidara de “trabajar con el mayor celo y prudencia para reducir a sus feligreses al buen camino por medio de la predicación y propagación de buenos libros y demás medios que estén a su alcance, especialmente el promover una misión” y que se siguiera dando cuenta de los resultados. Desde luego que las condiciones de la mayoría de las parroquias eran de tanta pobreza que casi todos los párrocos respondían que les era imposible la fundación y mantenimiento de una misión; sin embargo, lo que sí podían hacer era amenazar con la excomunión a aquellos que tuvieran intenciones de visitar un establecimiento protestante, con recoger y quemar la propaganda que abundaba, dado que era uno de los medios principales con los que contaban las misiones protestantes, o bien, con amedrentar a los predicadores llegando a echarles al pueblo entero encima.³²²

³²⁰ AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal; Serie: parroquias; Caja 22; Exp. 18, Año: 1884.

³²¹ AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal; Serie: parroquias; Caja 80; Exp. 55, Año: 1873.

³²² Como ocurrió en 1870 en Chimalhuacán, Chalco. Se estableció en dicha población un grupo de protestantes adquiriendo en una compra la capilla de San Bartolo como centro para el ejercicio de su culto. Al momento que se disponían a quitar las imágenes de los santos que se encontraban en la fachada de la mencionada capilla y de los altares al interior del templo llegaron varios vecinos del pueblo a punta de armas para impedirlo, y a decir de la prensa instigados por el cura párroco el Sr. Villageliú, quién fue puesto a disposición de las autoridades civiles. *La Voz de México*, martes 26 de abril de 1870.

Además de la pérdida de muchos recintos antiguamente católicos lo que más pesaba al clero era que, como el caso del templo y convento de la Merced en Toluca, se estaban cerrando u ocupando por los protestantes muchos espacios de enseñanza y predicación de la doctrina católica en prácticamente toda la arquidiócesis. Para clérigos y seglares era una situación muy violenta ver cómo eran despojados no sólo de un antiguo lugar de culto sino de un espacio de sociabilidad cotidiana. El lugar del motivo para la fiesta religiosa de un barrio; las imágenes devocionales que antiguamente eran visitadas para solicitar los favores correspondientes habían sido despojadas, cuando no destruidas. Pero los protestantes estaban ofreciendo asimismo un nuevo espacio para la oración y el acercamiento divino, y justamente los años de mayor expansión se dieron durante la gestión del arzobispo Labastida. En cierta medida, la intención de apropiarse de las iglesias católicas tenía como propósito ir desapareciendo las imágenes de santos, de ángeles y de vírgenes que inundaban las calles de pueblos y ciudades en el México de la segunda mitad del siglo XIX. Y al tiempo irían transmitiendo los fundamentos teológicos de su postura iconoclasta como veremos en el siguiente capítulo.



Fig. 1. Manuel Aguas, imagen tomada de *El abogado cristiano ilustrado*, Enero 1 de 1893.

Capítulo IV

La propaganda iconoclasta protestante

Las causas de la Reforma protestante del siglo XVI fueron múltiples, pero el efecto más palpable que tuvo sobre los creyentes comunes fue el trastorno de las estructuras espirituales, entre ellas, el rechazo a las figuras mediadoras que representaba el culto de los santos, sus imágenes y sus reliquias. La política de tolerancia religiosa por parte del Estado mexicano y el carácter ampliamente católico de la población hicieron imposible iniciar una lucha iconoclasta tradicional, distinguida por la destrucción de las imágenes religiosas dentro y fuera de los templos católicos. Como resultado, la lucha protestante en México se dio a través de una férrea propaganda iconoclasta.³²³

Las ideas que vertió el protestantismo a través de varios medios de comunicación (prensa, folletería, instrucción religiosa, misiones) tenían como objeto principal transmitir una forma distinta de vivir el cristianismo en una sociedad en la que imperaba la cultura católica y es esa forma de transmitir y su contenido con relación a las imágenes religiosas, lo que nos interesa desentrañar aquí.

Desde luego, las ideas liberales que se manejaban en los círculos políticos e intelectuales propiciaron una mayor recepción del discurso iconoclasta protestante en ese sector social. Justamente vimos en los capítulos dos y tres la reacción favorable a la presencia protestante en el país de ciertos sectores de la sociedad. Desde los primeros años del México independiente hubo una estrecha relación entre los primeros agentes bíblicos protestantes que llegaron al país y personajes importantes de la vida política e intelectual que incluso colaboraron estrechamente en la labor propagandística, al

³²³ El trabajo de Olivier Christin muestra justamente el significado de la iconoclastia dentro del proyecto de reforma religiosa propuesto en Francia entre 1530 y 1570, reparando en los fundamentos teóricos y políticos y contestando a dos preguntas fundamentales: ¿por qué la violencia ejercida sobre las imágenes religiosas más que sobre la clerecía? Y ¿por qué, en la mayor parte de las agresiones a las imágenes religiosas, éstas fueron mutiladas y no destruidas? Olivier Christin, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, 1991.

encontrar en la doctrina protestante grandes coincidencias con la forma en la que se vislumbraba el devenir de la nación. Asimismo, se mostró como algunos miembros de la Iglesia católica optaron por convertirse al protestantismo en aras de una transformación de la institución eclesiástica más apegada a los principios del cristianismo y por tanto descentralizada de Roma. Frente a este panorama el presente capítulo quiere responder los siguientes cuestionamientos. ¿Cómo fue presentado el desacuerdo íconolatra de los protestantes que llegaron a México?, ¿a partir de qué medios transmitieron su postura iconoclasta?, ¿de qué manera intentaron llegar a la conciencia religiosa de los mexicanos?, ¿hubo respuesta favorable en la recepción por parte de la población? y ¿cuál fue la respuesta católica al ataque ideológico y a veces físico de las imágenes religiosas por parte del protestantismo?

EXPOSICIÓN DE LOS FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DE LA ICONOCLASTÍA PROTESTANTE

Coincidencias discursivas del liberalismo y el protestantismo

Tanto en el discurso que manejaban las autoridades civiles pertenecientes a la facción liberal como en los escritos que divulgaron los protestantes se describía al clero, principalmente a la alta jerarquía eclesiástica, como la causante fundamental del retraso social y cultural de la población y se le culpaba también de sembrar en el espíritu de los ciudadanos la semilla de la ignorancia, el fanatismo y la intolerancia:

Por espacio de sesenta años, ese partido [se refiere al partido conservador, al que estaban adscritos miembros de la alta clerecía nacional] que merced al sistema colonial, y sobre todo a los cuantiosos tesoros de que se había apoderado, pudo influir en la suerte de nuestro pueblo de una manera poderosa, hizo siempre una cruda guerra a toda idea de progreso, a toda idea que tendiese a emancipar a las masas del duro yugo a que las había sujetado por medio de la ignorancia y del terror religioso.³²⁴

³²⁴ *El Libre Pensador*, México, 5 de mayo de 1870.

Fanatismo religioso, superstición y retraso eran los males que, desde la perspectiva liberal, fomentaba el catolicismo en las sociedades y en los individuos. Y a las Leyes de Reforma, promulgadas por el gobierno de Juárez, se atribuía el origen de una nueva era en el país, en donde las ideas de progreso habían logrado vencer al “oscurantismo” que, de acuerdo con los escritores liberales y más tarde también por protestantes, habían dominado las conciencias de los mexicanos durante los tres siglos coloniales y los primeros años de vida independiente. Pero además del espíritu de retroceso, al llamado “partido clerical” se le acusaba de mantener viva la “superchería y el embrutecimiento” entre sus feligreses con el único propósito de sostener el “monopolio religioso” que aseguraba “las arcas” de la Iglesia, los privilegios de la jerarquía eclesiástica y los abusos de los sacerdotes menores que, a decir de la prensa liberal, no dudaban en manipular a los fieles obligándolos a gastar su dinero en donativos para los conventos, construcción de nuevas parroquias y capillas, los gastos de cofradías, iluminación de altares o los gastos para las fiestas de los santos.³²⁵ En el contexto de estas ideas políticas llegaron y se establecieron los protestantes en el país y ese mismo discurso sería retomado dentro de la propaganda protestante. Así veremos en la prensa protestante desde el principio y de forma constantemente escritos en defensa de la Constitución de 1857 y de las Leyes de Reforma, y durante el gobierno porfirista una crítica, aunque moderada, a la política de conciliación que mantenía el régimen dictatorial.

De alguna forma pues, las ideas liberales y racionalistas en boga beneficiaron el desarrollo del proyecto evangelizador y de transformación cultural de las Iglesias protestantes en México.

³²⁵ *Ibidem.*

En materia doctrinal, después de aquella primera manifestación impresa en contra de la imagen de la Virgen María de 1850, los protestantes dejaron calmar las aguas y esperaron a que la situación dentro del país se acomodara a su favor. Así ocurrió a partir del establecimiento de la ley sobre libertad de cultos en 1860. Si bien es cierto que nunca dejó de aparecer alguna que otra publicación que explicaba la doctrina del protestantismo, sus señalamientos no resultaban tan amenazadores como lo serían más adelante. A inicios de la década de 1860 reaparecieron nuevas ediciones de la biblia protestante, pero esta vez de venta al público mexicano en establecimientos de fácil acceso, como en el expendio que se abrió en lo que había sido el templo de San Francisco. Y como éste, se abrieron otros establecimientos en muchos lugares de la República mexicana, a lo que por supuesto hubo una respuesta desde la jerarquía eclesiástica descalificando el contenido de esa biblia y su lectura:

Sabido es, carísimos hermanos e hijos nuestros, que los protestantes en las ediciones que han publicado quitan del Sagrado Texto ya más ya menos libros: Calvino desecho siete, a saber: el de Baruch, Job, Judith, la Sabiduría, el Eclesiástico y los dos de los Macabeos. Lutero y otros, no contentos con esto, suprimen la Epístola de San Pablo a los Hebreos, la de Santiago, la segunda de San Pedro, la segunda y tercera de San Juan, la de San Judas Tadeo y el Apocalipsis. Y como si esto no bastase, ni el suprimir de los otros libros lo que no les acomoda; han adulterado otros lugares para hacer decir a la Escritura lo que no dice. Lutero, por ejemplo, hace decir a Jesucristo que “el pan *representa* su cuerpo”, cuando no dice tal cosa el Divino Salvador. A San Pablo le hace decir: “Nosotros somos justificados por la fe sola”; y esa palabra *Sola* no es de San Pablo.³²⁶

A partir de la circulación masiva de la biblia protestante y de la advertencia que hicieran los obispos a sus feligreses sobre la lectura de ellas, dio inicio a través de la prensa y la folletería una respuesta por parte de los protestantes a las acusaciones de supresión y adulteración de los contenidos bíblicos. Pero, a mediados de la década de los sesenta, comenzó una verdadera lucha propagandística, dirigida contra aquellas

³²⁶ Pedro Espinosa, *Carta pastoral con motivo de las Biblias protestantes que han comenzado a circular*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1866, pp. 5-6.

prácticas religiosas que calificaban como de “invenciones” de la jerarquía eclesiástica para manipular y mantener sojuzgadas a las poblaciones. La moderación dictada por las consideraciones de orden político, diplomático o teológico no se impuso con el mismo rigor en las obras doctrinales publicadas abiertamente o en la prensa protestante que comenzó a surgir. En los contenidos de esta literatura reformista se abandonó por completo la prudencia que se guardada en cuanto al comportamiento de los miembros de los grupos protestantes que se estaban formando en el país. Los folletos, las hojas sueltas o los periódicos manifestaban con claridad la idea de abolir todos aquellos ritos innecesarios en las celebraciones litúrgicas y llamaban sin embates a la desaparición del culto a las imágenes religiosas y a su destrucción.

La literatura de controversia

El 26 de noviembre de 1865 se estableció en la ciudad de México la Asociación Protestante de Amigos Cristianos. Su propósito fundamental era introducir en México, a través de la publicación anual de unos textos breves, los desacuerdos doctrinales del protestantismo con el catolicismo romano. Con ese objetivo en los años de 1866, 1867 y 1868 aparecieron en la ciudad de México unos impresos bajo el título de *Calendarios protestantes de los amigos cristianos*. El primero de estos calendarios presentó inicialmente un comparativo de los diez mandamientos tal y como se encuentran en las Sagradas Escrituras, buscando el contraste de la forma en la que se enseñaba a los niños en el catecismo del padre Ripalda, obra de base para la enseñanza del catolicismo desde la época colonial. El folleto comienza por señalar sutilmente la crisis que, desde la óptica protestante, estaba viviendo el cristianismo, surgida desde las profundidades de la misma Iglesia católica:

Hace años que en la cristiandad hay una casi general persuasión de que la disciplina de la Iglesia ha decaído en varios puntos, y de que el espíritu del Evangelio se ha convertido en puras

ceremonias, o de que se halla como ahogado en un hacinamiento de preceptos puramente humanos.³²⁷

Esta crisis había sido y seguía siendo percibida, según el texto protestante, por algunos miembros de la propia Iglesia católica quienes denunciaban “los diferentes abusos introducidos en la Iglesia”; con ello se reforzaba la idea protestante de centrar las enseñanzas del cristianismo a través de la lectura pura de las Sagradas Escrituras, aunque con ello se tuviera que padecer, dice el texto, los señalamientos e incluso persecuciones de las autoridades eclesiásticas.

Para dar veracidad a sus palabras y llamar la atención de los lectores católicos, se presentó, en el texto que analizamos, el sermón que diera el “clérigo católico romano” de origen alemán Juan Gossner intitulado *El catolicismo primitivo*. En dicho sermón se desarrolla la idea de la necesidad de retornar a los orígenes de las prácticas del cristianismo que reclamaban “el exceso de racionalismo y libertad de la modernidad”. Para los protestantes dicho sermón confirmaba que sólo se podía obtener “la verdadera enseñanza de la religión” buscando en la Sagrada Escritura, idea esencial de los primeros reformadores.³²⁸

En los calendarios de 1867 y 1868 los contenidos fueron mucho más explícitos y sugerentes en cuanto a la idea de una manipulación de las conciencias ejercida por la Iglesia católica romana. En ambos textos se señalan los puntos principales del absoluto distanciamiento entre el protestantismo y el catolicismo como el culto a los santos, la ceremonia del bautismo, la lectura de la Biblia con notas interpretativas, el ritual de la Santa Misa, la legitimidad del Papa como autoridad principal de la Iglesia católica, el poder sacerdotal, la existencia del purgatorio, entre otros.

³²⁷ *Calendario protestante de los Amigos Cristianos para el año de 1866*, México, Imprenta literaria, 1866, p. 21.

³²⁸ *Op. Cit.*, p. 22.

Con una exposición sencilla y afable, los autores de estos textos se proponen presentar ejemplos claros sobre la distorsión que, a su juicio, había sufrido la religión cristiana como consecuencia de los múltiples rituales y ceremonias fomentados por la clerecía romana. Así por ejemplo, se describe en los *Calendarios* la procesión que acompañaba el entierro de un difunto y los múltiples signos de superstición que también lo acompañaban como la presencia de un caballo blanco en el camino, relacionado con la imagen “de la Muerte montada en un caballo pálido”, o la tradición de la llamada “subasta del cadáver”, consistente en pedir a todo transeúnte durante el camino al cementerio una ofrenda monetaria. Para los autores era importante presentar estas historias, pues al hacerlo se demostraba la forma en la que eran manipulados todos los individuos, sin darse cuenta:

Seguí mi camino, y cuanto más reflexionaba sobre esta escena [la “subasta del cadáver”], tanto más me convencía de que era una de aquellas de las más groseras extorsiones ejecutada sobre la sencillez supersticiosa de una gente sencilla y supersticiosa a la vez –gente que más que ninguna otra de las que yo he conocido, es susceptible y celosamente sensible a las opiniones de sus vecinos. El sacerdote, modulando los tonos de su voz, había puesto en juego este sentimiento, y así sonsacaba al pueblo. La escena me impresionó tanto, que haciendo la plática por la noche a una gran reunión de católicos romanos y protestantes, referí el suceso y condené la costumbre.³²⁹

A decir de los autores de estos textos, una de las razones por las cuales “los sacerdotes católicos romanos” prohibían la lectura de las Sagradas Escrituras e incluso negaban que el pueblo tuviese derecho de leerlas, era porque al hacerlo el engaño del que eran presas se evidenciaba con la mayor claridad:

Dicen que es porque son demasiado difíciles de entender; mas yo creo que es porque son demasiado claras y demasiado fáciles. El lenguaje de la Biblia, hablando de ciertas prácticas de la Iglesia Romana, es tan claro y explícito, que el pueblo abandonaría aquellas prácticas si leyera

³²⁹ *Calendario protestante de los amigos cristianos para el año de 1867*, México, Imprenta de Manuel Castro, 1867, p. 10.

la Biblia; y por esta misma causa es por lo que la Iglesia Romana prohíbe la lectura de las Sagradas Escrituras.³³⁰

Y el culto a las imágenes era, para los protestantes, la muestra más clara de ese engaño. Hablando de las imágenes religiosas, los calendarios protestantes de 1867 y 1868 expusieron ampliamente las razones y fundamentos de su rechazo, dado que eran la muestra palpable de la idolatría y la superstición, practicadas por la Iglesia católica. Las principales objeciones teológicas consistían en considerar el culto de los santos, de sus reliquias y de sus imágenes como un ritual pagano e idolátrico.

Por principio rechazaban la mediación de los santos argumentando que, los llamados así por la Iglesia romanista, no podían poseer más gracia que cualquier otro cristiano dado que “fueron hombres como cuales quiera otro”; señalaban que, puesto que los cristianos se justifican sólo por la fe, no podían salvarse por méritos propios, ni mucho menos por los que recibían mediante oraciones de la "tesorería" de los santos; y en ese sentido, protestaban contra la veneración a las reliquias e imágenes religiosas por considerarlo un crimen de idolatría en la medida en que la sociedad se veía cada vez más tapizada de santos, de sus pertrechos y doctrinas.³³¹ Destacaban las palabras escritas en el Antiguo Testamento que manifiestan la prohibición absoluta de la fabricación, adoración y culto de “figura alguna”, reiterando que era tan clara y evidente la oposición de tales prácticas que por eso la Iglesia se negaba a que el pueblo las conociera:

Estos textos [se refiere a las citas bíblicas relacionadas con el tema de las imágenes religiosas y el culto a los santos y sus reliquias] son muy fáciles de entenderse, y prohíben enteramente, como costumbre pagana, la práctica de tener imágenes y pinturas para prosternarnos, arrodillarnos u orar delante de ellas. Y este es cabalmente el concepto que de esta práctica tienen los protestantes. Los católicos romanos, por otra parte, tienen una multitud de pinturas e imágenes en sus casas y en sus iglesias; y por consiguiente la Iglesia Romana halla que es muy

³³⁰ *Op. Cit.*, p. 19.

³³¹ *Ibidem*, p. 27-31.

difícil explicar estos pasajes de modo que puedan conciliarse con sus prácticas: *y por miedo de que el pueblo vea que la Biblia condena estas prácticas, le dice que no debe leerla, porque es demasiado difícil ser entendida*".³³²

Sin más explicaciones se citan en los calendarios los versículos de los libros del Éxodo,³³³ el Deuteronomio³³⁴ y Jeremías³³⁵ en donde se expone la prohibición del uso y el culto rendido a imágenes religiosas. Del mismo modo se hizo referencia al libro de los Hechos y al del Apocalipsis en donde se expresa el rechazo a todo tipo de veneración o solicitud de intermediación, por medio de oraciones a los ángeles, a los santos o a la Virgen María.³³⁶

El mismo año de la publicación de los calendarios protestantes salió a la luz pública un texto "anónimo" intitulado *Contestación de los católicos, apostólicos romanos a las doctrinas contenidas en los Calendarios protestantes de los años de*

³³² *Ibidem*, p. 24.

³³³ "...no tendrás dioses ajenos delante de mí. No harás para ti obra de escultura, ni figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de las cosas que están en las aguas. No las adorarás ni les darás culto". Éxodo, Versículo 20.

³³⁴ "Guardad, pues, solícitamente vuestras ánimas; pues no visteis figura alguna el día en que os habló el Señor en orbe, de en medio del fuego; no sea que engañoso, os hagáis figura entallada o imagen de hombre o de mujer, ni figura de ninguno de los animales que hay sobre la tierra, o de las aves que vuelan debajo del cielo; no sea que alzados los ojos al cielo, veáis el sol y la luna y todos los astros del cielo, y cayendo en error, adoréis y deis culto a aquellas cosas que el Señor Dios vuestro creó para el servicio de todas las gentes que están debajo del cielo." Deum. 4: 15, 16, 17-19: Véanse también los versículos 23-26.

³³⁵ "Esto dice el Señor: No aprendáis según los caminos de las gentes, y no temáis las señales del cielo, a las que temen las naciones; porque las leyes de los pueblos vanas son; pues uno corta un leño del bosque, obra de mano de un artífice con azuela; lo adorna con plata y con oro; con clavos y con martillos lo acopla para que no se desuna. A semejanza de paloma fueron hechas, y no hablarán; las tomarán y llevarán porque no pueden andar: no las temáis, pues, porque no pueden hacer mal ni bien." Jer. 10: 2-5.

³³⁶ "Y acaeció, que cuando Pedro estaba para entrar, le salió Cornelio a recibir, y prosternándose a sus pies, le adoró. Más Pedro le alzó, y dijo: Levántate, que yo también soy hombre". Hechos 10: 25-26. "Y llamaban a Bernabé Júpiter, y a Pablo Mercurio, porque el era el que llevaba la palabra. También el sacerdote de Júpiter, que estaba a la entrada de la ciudad, trayendo ante las puertas toros y guirnaldas, quería sacrificar con el pueblo. Y cuando lo oyeron los apóstoles Bernabé y Pablo rasgando sus vestiduras, saltaron en medio del pueblo dando voces y diciendo: Varones, ¿por qué hacéis esto? Nosotros hombres somos también mortales así como vosotros, y os predicamos que de estas vanidades os convirtáis al Dios vivo, que hizo el cielo, y la tierra, y el mar, y todo cuanto hay en ellos." Hechos 14: 11-14. "Y me postré a sus pies para adorarlo. Y el ángel me dijo: Mira, no lo hagas. Yo soy siervo contigo y con tus hermanos que tienen el testimonio de Jesús. ADORA A DIOS". Apoc. 19, 10. "Y yo Juan soy el que he oído y he visto estas cosas. Y después que las oí, me postré a los pies del ángel que me las mostraba para adorarlo. Y me dijo: Guárdate, no lo hagas; porque yo siervo soy contigo, y con aquellos que guardan las palabras de la profecía de este libro. ADORA A DIOS. Apoc. 22: 8-9. "Nadie os extravíe afectando en humildad dar culto a los ángeles, que nunca vio, andando vanamente hinchado en su sentido carnal." Col. 2: 18.

1867 y 1868.³³⁷ Minimizando la propaganda protestante en México, el autor de la *Contestación* resaltó la presencia de los dos calendarios que se difundieron en el país – tal vez desconocía la publicación del primer calendario protestante de 1866-, como un mero momento de transición “en que la Providencia coloca a los pueblos de vez en cuando, o para probar su fe, o para acrisolar sus méritos, o en fin, para que por medio de la controversia brille la verdad de aquella con el esplendor propio de que Dios la dotó”.³³⁸ Al hacer un recuento histórico, el autor rememora los distintos momentos, a lo largo de los diez y nueve siglos de historia eclesiástica, en que la Iglesia católica se había visto enfrentada con otras doctrinas y como pudo salir triunfante al grado de pervivir por sobre sus opositores. El propio Lutero, dice el autor haciendo referencia a Bossuet, aun rompiendo la unidad y proclamando la reforma de la Iglesia, lo único que consiguió fue dividir aún más a los disidentes entre “Socinianos, Calvinistas, Cuacaros, Presbiterianos, Anglicanos, Metodistas”, confirmando con ello, según el autor, que la Iglesia es “irreformable en su dogma y en su moral” y por tanto, que ellos –“los reformados”- están lejos de ser “la verdadera Iglesia”. Sin embargo, el autor confiesa que pese a todo “la propaganda protestante no cesa de verter su veneno, y aunque divididos entre sí, se unen en un solo punto: *la destrucción del Catolicismo*”.³³⁹

Frente a lo que el autor de la *Contestación*... consideraba una amenaza de invasión ideológica, declaraba que era un deber sacerdotal dar respuesta a cada uno de los puntos que se abordaban en los *Calendarios* y manifestar los errores en los que incurría el autor protestante y “enseñar a los fieles el sentido de la Santa Escritura según la Iglesia, a la que toca juzgar de él”. El tema que parece haber preocupado más

³³⁷ *Contestación de los católicos, apostólicos romanos a las doctrinas contenidas en los Calendarios protestantes de los años de 1867 y 1868*, Toluca, Imprenta del Instituto a cargo de P. Martínez, 1867. En otro importante texto sobre el tema del protestantismo en México, el señor Merlín Buenaventura, sacerdote católico de Toluca se confiesa como autor de esta *Contestación*. Merlín Buenaventura y Santiago Pascoe, *Discusión: ¿Es la Iglesia Romana la Iglesia del Anticristo o no?*, 2ª edición, Toluca, The Religious Tract Society de Londres, 1878.

³³⁸ *Ibidem*, p. 3.

³³⁹ *Ibidem*, p. 5.

al autor católico, por la extensión que dio a su explicación, fue justamente el de la veneración de los santos, sus reliquias e imágenes.

Aclaraba que si bien las Sagradas Escrituras son precisas en cuanto a la prohibición de la fabricación de figuras, dicha prohibición se refería al pueblo hebreo el cual era “propenso a la idolatría” y el propósito de aquellas palabras era “apartarlos del sabeísmo y demás extravíos religiosos”, pero eso, dice el autor, no significa “que la condenación de figuras sea absoluta”.³⁴⁰

El autor retoma los preceptos tridentinos para aclarar la distinción que la Iglesia católica hace con relación a la adoración de la divinidad. Al respecto Trento decretó que existen tres clases de adoración: latría, hiperdulía y dulía. La primera es propiamente la adoración que corresponde únicamente a Dios, mientras que las otras son “el respeto y la reverencia relativa” que se tiene a los santos, los cuales son considerados mediadores entre Dios y los hombres, pero el culto y adoración siempre se refiere a Jesucristo “y si se colocan en los templos –las imágenes- es con el objeto de recordar sus virtudes y despertar estímulos para la virtud”. Al invocar el nombre de algún santo o el de la Virgen María no se “aplica” a la estatua, sino “al que representa”.³⁴¹

A partir de la aparición de los *Calendarios protestantes* se intensificaron los textos que explicaban las razones de la iconoclastia del protestantismo. Este progresivo acercamiento a los temas doctrinales de mayor diferencia con el catolicismo iba de la mano con la organización del protestantismo en México. Como se mencionó antes, una de las medidas principales de los protestantes para mantener un acercamiento inicial en las localidades más recónditas, fue a través de los folletos y hojas sueltas que se repartían en las mismas. A medida que crecían las misiones y congregaciones protestantes en el país, la propaganda iba adoptando un tono cada vez más provocador y

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 46.

³⁴¹ *Ibidem*, pp. 47-48.

contundente en lo que se refiere al reconocimiento de su iconoclastia. Es el caso de un opúsculo de autor anónimo bajo el título de *La Verdad y el Error* que, por los informes de los párrocos, circuló en muchas de las parroquias de la arquidiócesis de México. En él se afirmaba que:

[...] es necesario que la actual generación sepa acabarse de emancipar del yugo férreo que oprime su conciencia; sepa proclamar la libertad del alma. Fuera de nosotros, los sacrificadores de la ramera del Apocalipsis; atrás para siempre los que nos han enseñado a venerar ídolos; lejos de nuestras familias y de los pueblos los que se interponen entre Dios y el hombre, para *negociar* los bienes del cielo.³⁴²

El texto se dedica a denunciar el propósito de los jerarcas de la Iglesia católica de obligar a las sociedades, mediante engaños, a adorar ídolos inventados, primero, dice el autor fue, “al becerro de oro; más tarde veneraría al papa y a todos sus hombres; rendiría adoración a todos los que declarase santos el Vaticano; degradando más y más su culto, se prosternaría ante las estatuas y las pinturas que reputaría milagrosos, como hoy lo hace aún; e incurría en todas las aberraciones del paganismo”.³⁴³

La mención del Vaticano venía a cuento por la entonces reciente celebración del Concilio Vaticano I que, como ya mencionamos, se llevó a cabo en Roma entre diciembre de 1869 y los primeros meses de 1870. Recordemos que en el concilio se declaró como dogma de fe la doctrina de la infalibilidad pontificia, a través de la encíclica *Pastor Aeternus*, significando con ello la facultad del Papa de ejercer cualquier tipo de juicio y declaración en materia de fe, moral y la primacía de jurisdicción sobre todos los católicos romanos del mundo. La prensa protestante en México no titubeó en manifestar su desacuerdo rotundo y convertirlo en el principal obstáculo para la reunificación de las Iglesias cristianas:

³⁴² *La Verdad y el Error*, por un mexicano, Publicado por la Sociedad de Tratados Hispano-Americana, México, p. 1. En AHAM, *Labastida y Dávalos*, Caja 46, Exp. 37.

³⁴³ *Ibidem*.

Cuando el fanatismo religioso trata de formar un haz compacto para oponerse al espíritu de ilustración y progreso que invade todas las sociedades cultas, fuerza es que la libertad y el pensamiento salgan al campo de batalla a consumir la derrota de ese enemigo artero que pretende reorganizarse para reconquistar sus privilegios y comodidades con perjuicio del adelanto y del bienestar universal.

Desde el 8 de diciembre del año próximo pasado está instalado en Roma el concilio ecuménico o general de los obispos católicos. [...] quieren que la Iglesia y el mundo vuelvan a la religión de la Edad Media, y rechazan los principios de las sociedades modernas, libertad de conciencia, libertad de cultos, casamiento civil, sufragio universal, etc., etc., proclamando a la vez la infalibilidad del Papa.

Los politeístas católicos, no contentos con adorar tres dioses, han canonizado y pretenden deificar al hombre.³⁴⁴

La proclamación de la infalibilidad pontificia representaba una clara negativa de la Iglesia católica a las intenciones de establecer la unión entre todas las iglesias cristianas, la propuesta de amplios sectores del protestantismo a través del denominado movimiento ecuménico iniciado en el año de 1846. El propósito del movimiento era intentar conciliar las diferencias doctrinales en función de una mejor convivencia entre los variados cuerpos eclesiales. En 1857 se había fundado la asociación para la promoción de la unidad de la cristiandad, con el propósito de unir en oración a anglicanos, ortodoxos y católicos romanos. Si bien, en un principio participaron en esta asociación algunos católicos, después, a raíz de la intervención doctrinal de Pío IX, con su declaración dogmática sobre la infalibilidad pontificia, la abandonaron; y se redujeron aún más las posibilidades de un dialogo entre católicos y protestantes. Con la infalibilidad pontificia, el Papa confirmaba dogmáticamente varios puntos doctrinales con los que los protestantes no estaban de acuerdo como era el de que todo cristiano tenía obligación de creer en los fundamentos religiosos que la Iglesia católica había defendido desde el principio del cristianismo y que estaban fundamentados en las

³⁴⁴ *El Libre pensador*, México, 5 de mayo de 1870.

Sagradas Escrituras y la Tradición; o sobre la legitimidad de la autoridad Papal, o la reciente definición del dogma inmaculista.

Por supuesto, todas estas definiciones excatedra pronunciadas infaliblemente por el Papa fueron entendidas como un claro desafío a cualquier tipo de conciliación. Por tanto, tras manifestar su repudio por la proclamación de la infalibilidad pontificia, los protestantes en todo el mundo intensificaron el uso de la imprenta para difundir su doctrina y los desacuerdos con la Iglesia católica. En México, por supuesto así sucedió. Pero como veremos la propaganda protestante en México muestra una lucha intensa contra la idolatría y las supersticiones del catolicismo. Se aludía nuevamente a la principal controversia doctrinal que distanciaba al protestantismo del catolicismo: el carácter iconólatra o politeísta de los católicos. Para las iglesias protestantes el gran problema radicaba en el olvido de Dios, consecuencia de esas prácticas iconólatras impuestas por la Iglesia romanista. Los grandes debates teológicos, decía la prensa protestante en México, se han centrado en tratar “de probar o defender el dogma romano de la Eucaristía, quienes ataquen con más o menos ardor la infalibilidad pontificia, quienes nieguen la Concepción Inmaculada o deslinden las influencias del clero sobre las conciencias; pero del Soberano Creador del Universo, ¿quién se ocupa?”.³⁴⁵ Por eso la prensa protestante de esos años hacía énfasis en que uno de los grandes defectos que habría traído consigo el arraigo del catolicismo romano en América era “la iconolatría y el demasiado apego al ritual”, olvidándose con ello de Dios.

En ese sentido, en 1871 Manuel Aguas hizo fuertes declaraciones ridiculizando y acusando a la Iglesia católica de ser una iglesia idólatra. Haciendo uso de ciertos recursos literarios, se preguntaba qué pasaría si el apóstol San Pablo se apareciera ante el arzobispo de México, Pelagio A. de Labastida, en el recinto catedralicio –recordemos

³⁴⁵ *La Luz en México*, Periódico de la Sociedad Espirita Central de la República Mexicana, México, octubre 23 de 1872.

que Labastida ordenó la publicación en todas las iglesias parroquiales de la arquidiócesis el anuncio de la excomunión a Manuel Aguas-. Seguramente, se respondía el autor, el apóstol pensaría que se encuentra en algún antiguo templo azteca al ver a tantos ídolos que adornaban las paredes de ese lugar, e inmediatamente solicitaría unos martillos y unas hachas para “destruir esas imágenes que tanto insultan a la Divinidad”.³⁴⁶

Siguiendo la ficción de San Pablo dentro de la catedral metropolitana y con el arzobispo Labastida como guía de su visita, Manuel Aguas traza las orientaciones fundamentales de la teología iconoclasta protestante. De esa forma, satiriza el ritual católico de la misa, haciendo preguntar al apóstol si el altar principal no es una mesa de sacrificios humanos de los antiguos aztecas, a lo que el arzobispo responde que “ese altar sirve para decir misa, en la que sacrificamos a Jesús, que es la víctima que ofrecemos todos los días al Padre Celestial”, a lo que San Pablo replica:

[...] no comprendo cómo es que sacrificáis todos los días a Jesu-Cristo, que está en el Cielo a la diestra de Dios Padre, en cuerpo y alma gloriosa; pues sabemos que sólo dos ocasiones ha de venir el Salvador a este mundo en carne humana: la primera venida ya se verificó, y la segunda tendrá lugar en el último día de los tiempos.³⁴⁷

Y lo mismo ocurría cuando al ver San Pablo el retablo representando al Purgatorio, pregunta por qué se encuentra esa imagen ahí, a lo que se le responde que es para que los fieles sepan los padecimientos que se sufren en el camino hacia el encuentro con Dios.³⁴⁸

Lo que Manuel Aguas se empeñaba en subrayar era el apego que han construido las instituciones de la Iglesia católica para venerar o adorar imágenes de talla o en pintura, y con ello demostrar que el calificativo de idólatras no está fuera de lugar. Que

³⁴⁶ Escrito impreso por el protestante Manuel Aguas, año de 1871. AHAM, *Labastida y Dávalos*, Caja 216, Exp. 43.

³⁴⁷ *Ibidem*.

³⁴⁸ *Ibidem*.

la función asignada de medianeros, abogados o intercesores de los santos era uno más de los inventos a los que había recurrido la Iglesia católica, que lo único que había logrado era desviar el culto y adoración a Jesucristo, pues aunque, explicaba el autor, la Iglesia romanista señalara que a través de las oraciones que se ofrecen a los santos también se adora a Jesucristo, los fieles han encontrado en estas figuras mayor consuelo y apoyo que en el propio Jesucristo aumentando cada día un santo distinto para cada una de las “aflicciones que agobian a este mundo”. Con el fin de ser más explícito en este afán idolátrico fomentado por las autoridades eclesiásticas, el autor hace decir al mismo arzobispo que:

Las ventajas que de esto nos resultan, cualquiera las puede palpar, porque si estamos malos de las muelas por ejemplo, aducimos a Santa Apolonia para el alivio; si nos enfermamos de los ojos de manera que nos caigan cataratas, le pedimos a Santa Lucía ...; en los dolores de parto acudimos al bendito San Vicente Ferrer; para hallar las cosas perdidas nos encomendamos a San Antonio el Cabezón...; para que nuestras casas no sean presas de incendio, tenemos como abogado a San Caralampio; para libertarnos de los ladrones, acudimos al buen San Dimas y a las Ánimas Benditas; pues es imposible que se pierda algo en las casas en cuyas puertas se colocan estampitas de las Ánimas o de San Dimas; para hacer que se vayan de entre nosotros las malas lenguas y los chismosos, rezamos la novena de San Judas Tadeo [...] Para conseguir dinero, nos hincamos delante del Santo Niño Cautivo...

Además, poseemos muchas reliquias de los Santos, delante de las cuales nos hincamos reverentes para adorarlas y besarlas, pues con estos actos meritorios ganamos muchas indulgencias y la remisión de todos nuestros pecados. Estas reliquias, por otra parte, son muy raras y preciosas; nos han venido de Roma la mayor parte, y buenos pesos han costado a nuestros antepasados. Lástima que la policía de Víctor Manuel haya descubierto la gran fábrica romana de reliquias de todos precios, de todas especies y de todo gusto que había en la Ciudad Eterna, según nos dice Juvenal en el *Monitor*. “Había en aquel vasto almacén, pedazos de huesos, montones de trapos sucios; todo esto guardado con el cuidado más exquisito, todo esto conservado, numerado, apartado, puesto en sus cajas, marcado con el número de indulgencias que cada reliquia concedía, señalando con sus precios y vendido a los creyentes de los dos mundos.”

Este pequeño comercio marchaba a las mil maravillas: desde los cabellos de la Magdalena hasta las barbas del bienaventurado San Francisco de Paula, que buenos novios concede a las muchachas que le rezan los trece viernes en la Iglesia de la Enseñanza de esta Capital.³⁴⁹

Con esas críticas Manuel Aguas buscaba probar el carácter supersticioso de los católicos, dado que para ellos las imágenes religiosas y las reliquias estaban lejos de representar un objeto desinteresado, puesto que cuando un fiel se encontraba frente a una imagen de un santo o alguna de sus reliquias, pretendía obtener de ellas un milagro, “atribuyendo grandes virtudes a esos amuletos”, olvidando por completo que sólo Dios puede asegurar el bienestar de los hombres.

Para Manuel Aguas el origen de todas esas herejías se encontraba en la manipulación hecha por la Iglesia romana de las Sagradas Escrituras puesto que suprimió el segundo precepto del Decálogo que dice: “No te harás ninguna imagen ni semejanza de cosa alguna que esté arriba en el Cielo; no te inclinarás ante ellas, ni las adorarás”. En suma, la idea de orar a los santos para que funjan como intercesores entre los hombres y Dios era un invento de la Iglesia romana puesto que el único mediador entre Dios y los hombres era Jesucristo hombre.³⁵⁰

La causa del olvido de Jesucristo, del decaimiento religioso y del aumento del indiferentismo era, según Aguas, consecuencia justamente del aumento de “ese número de intercesores y medianeros como tenéis y procuráis aumentar a cada paso” pues con ello se demuestra una gran desconfianza a la gracia de Jesús; se debía también al negocio que se había hecho de la religión, el autor hacía preguntar al apóstol san Pablo: “¿por qué habéis inventado ese purgatorio, esas indulgencias, esas obras satisfactorias, esa confesión, esa misa, esos santos intercesores e idolatrías?”, de qué entonces ha servido, diría el apóstol, el sacrificio de Jesús en el Calvario puesto que, según las

³⁴⁹ *Ibidem.*

³⁵⁰ *Ibidem.*

Escrituras, “creyendo en él con fe viva, se iría a la Gloria sin necesidad de tantas mentiras como os rodean”.³⁵¹

En el mismo texto Manuel Aguas sugería un debate con el arzobispo Labastida en el que se discutiera sobre si la Iglesia católica era o no idólatra:

[...] pongamos en claro, mediante una discusión benévola y caritativa, quién sigue la verdadera religión, si vos o yo. Por mi parte os protesto, bajo mi palabra de honor, que en el momento en que me convenzáis de que vuestra Iglesia no es idólatra, y de que no ha contrariado a las Santas Escrituras, estoy pronto a volver humillado a vuestros pies y a sujetarme a la penitencia que tengáis a bien imponerme. Pero también exijo de vos, de que en el caso que quedéis vencido, en que os demuestre que la Iglesia Romana ha despreciado la palabra de Dios; en el caso que pruebe contra el expreso mandato del Señor que estás adorando esas imágenes en vuestros templos, valerosamente las mandaréis destruir, y valerosamente os separaréis de Roma, aunque os cueste la vida.³⁵²

De acuerdo al informe de la Secretaría arzobispal en el área de censura, el documento publicado por Manuel Aguas fue distribuido por las misiones protestantes en varias parroquias de la arquidiócesis de México junto con un cartel que hacía mención a su excomunión, aplicada por el arzobispo Labastida, y a la “persecución” de la que, según Aguas, era víctima por encargo del propio arzobispo.³⁵³ Al parecer la distribución de estos documentos tenía varios fines. Primero, servía como un medio de evangelización dado que, como vimos, su contenido era esencialmente una explicación doctrinal de los “errores” del catolicismo y de los fundamentos de las creencias protestantes. Desde luego, la intención primordial era la conversión al protestantismo tanto de clérigos, como el caso de Aguas, como de seglares. Muchos de esos documentos eran enviados directamente a los curas de las principales parroquias de la arquidiócesis.³⁵⁴ Y segundo, tenía como fin mostrar a los fieles las medidas que era

³⁵¹ *Ibidem.*

³⁵² *Ibidem.*

³⁵³ *Ibidem.*

³⁵⁴ Un ejemplo claro del proceder de los protestantes en cuanto a la divulgación de la propaganda doctrinal, se muestra en una carta que el cura de la parroquia de Chimalhuacan, Chalco, Fr. Hermenegildo

capaz de tomar la jerarquía católica contra aquellos que no estuvieran de acuerdo con los dogmas dictados desde Roma, subrayando con ello lo lejano que se encontraba la clerecía católica de la piedad cristiana y del diálogo para el convencimiento.

Frente a este tipo de propaganda protestante y frente a una positiva recepción de ella por parte de la feligresía, evidenciada por la expansión del protestantismo en la arquidiócesis, las medidas tomadas por el clero católico fueron responder de la misma forma.

Los debates impresos

Como se ha señalado, el primer objetivo que se había planteado la propaganda protestante en México consistía en combatir el catolicismo acusando a la Iglesia católica de fomentar el atraso de los pueblos, de oponerse al progreso y de impedir la democratización de las sociedades, obstaculizando la educación del pueblo. En ese sentido el tema de las imágenes religiosas y la veneración a los santos y sus reliquias se convirtió en el principal argumento doctrinal, con el que el protestantismo pretendía demostrar la manipulación que había hecho la Iglesia de Roma de las Sagradas Escrituras.

Cabe señalar en este momento que también hubo una unión solidaria entre las diversas denominaciones protestantes que se instalaron en el país. Recordemos que para mediados de 1873 ya se encontraban en México congregaciones de la Iglesia

López, dirige al arzobispo explicando que, efectivamente, recibió “una carta de un don Silvestre López de Amecameca, corifeo o ministro protestante, adjunta la del P. Aguas impresa, que él mismo me remitió”. En la carta que dirige el presbítero Silvestre López al cura de Chimalhuacan se señala que el propósito es: “porque me figuro puede importarle; no vaya U. a figurarse que al tener el atrevimiento de mandársela sea con objeto de ofenderlo o con alguna mala índole, no, lo hago sencillamente y de buena fe, pues que, aunque U. por ahora es ministro romanista, tal vez mañana o pasado no, así es que aunque por ahora no estamos de acuerdo en las prácticas de nuestro culto; no odiamos a ninguno.” AHAM, Fondo episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie parroquias, Caja 61, Exp. 56, Año: 1871.

congregacionalista,³⁵⁵ de la Iglesia presbiteriana,³⁵⁶ de la Iglesia metodista³⁵⁷ y de la Iglesia anglicana o episcopal.³⁵⁸ Todas estas Iglesias tenían como objetivo conjunto debilitar la cultura católica mexicana e introducir una nueva manera de vivir y practicar la fe cristiana. Aun cuando no compartían los mismos ritos ni estaban del todo de acuerdo en algunos puntos litúrgicos y sacramentales, doctrinalmente coincidían en su postura iconoclasta. Así vemos colaborar a Sóstenes Juárez, adscrito a la Iglesia metodista, y a Arcadio Morales, de la Iglesia presbiteriana en el periódico *El Evangelista*, o como éste mismo diario recomienda la lectura de *El Faro*, órgano periodístico de la Iglesia presbiteriana. Frente a ésta evidente unión protestantes sostenemos que el objetivo primordial de las denominaciones reformistas era establecer una guerra doctrinal contra el catolicismo y contra la Iglesia católica en México para conseguir un debilitamiento de su influencia en la sociedad mexicana.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, el movimiento religioso reformista mexicano produjo una abundante literatura iconoclasta, publicada a través de la prensa y de la publicación de folletos. Una de las “modalidades” de esa propaganda fue la publicación de debates entre católicos y protestantes. En muchas ocasiones, los congregantes de las iglesias protestantes instaladas en las parroquias de la arquidiócesis desafiaban al cura párroco a contestar los puntos doctrinales sostenidos en la

³⁵⁵ Movimiento que surgió de las iglesias protestantes inglesas a finales del siglo XVI y principios del XVII. Creado como una extensión del puritanismo, hizo énfasis en el derecho y deber de cada congregación a gobernarse por sí misma, independientemente de cualquier autoridad. En general, los congregacionalistas evitaron credos y dieron prioridad a la predicación por encima de los sacramentos, aceptando solamente el bautismo y la eucaristía.

³⁵⁶ Surgida en los comienzos de la reforma protestante del XVI se crea bajo los fundamentos teológicos de Calvino. Su doctrina se basa fundamentalmente en las Sagradas Escrituras y pone especial atención a la exaltación a Dios.

³⁵⁷ Surgida en el siglo XVIII en Inglaterra a partir de un movimiento de renovación de la Iglesia Anglicana.

³⁵⁸ Nace en Inglaterra en el siglo XVI con el único objeto de separarse de la obediencia del papado romano. No mantiene diferencias doctrinales significativas con el catolicismo, sin embargo, aunque en las iglesias anglicanas existen diversas imágenes de Cristo, la Virgen María y los santos se establece una clara diferencia entre utilizar imágenes en el culto (práctica generalmente aceptada), a rendir culto, de cualquier índole, a las imágenes. Este criterio distingue al anglicanismo tanto de las tradiciones protestantes como de las católicas y ortodoxas en lo que al tratamiento de las imágenes religiosas se refiere.

propaganda que distribuían en las parroquias, y aunque en muchas ocasiones la Sagrada Mitra sugería que no se diera respuesta a esos desafíos, muchos sacerdotes decidían combatir la presencia de esa propaganda iniciando amplios debates con los pastores de las iglesias protestantes. Tales debates eran aprovechados por éstos últimos para hacerlos públicos.

Es el caso de una discusión que tuvo lugar en 1873 entre el cura párroco de Toluca Fr. Merlín Buenaventura y el pastor de la Iglesia protestante de esa misma ciudad, Santiago Pascoe. En mayo de 1873 Buenaventura escribió una carta dirigida a Santiago Pascoe. En ella hacía una invitación a debatir públicamente aquellos puntos en los que la Iglesia protestante difería de las creencias católicas. La misiva tuvo una respuesta inmediata y afirmativa por parte de Pascoe, aunque con algunas condiciones.³⁵⁹ Finalmente se decidió que el debate se llevaría a cabo a través de una correspondencia entre ambos y que más tarde las cartas serían publicadas.

En la correspondencia, Pascoe comenzó señalando con absoluta claridad que no eran pocas ni pequeñas las diferencias entre, subrayaba, “la religión de Jesucristo y la religión de la Iglesia Romana”. A lo que Buenaventura respondió, con igual contundencia, que esas diferencias tenían sus orígenes en el momento en que “infinitas sectas que se contradicen a sí mismas, y pretenden ser de Jesucristo, fueron apareciendo en el siglo diez y seis, y subdividiéndose a su agrado, ínterin que la Iglesia de Jesucristo, Católica, Apostólica, Romana, fundada por los Apóstoles que acreditaron su misión divina con milagros, ha permanecido inalterable sosteniendo los mismos principios y las

³⁵⁹ Santiago Pascoe principiaba por aclarar que la idea de la reunión no pudo haber sido sugerida por ningún miembro de la Congregación Evangélica, como lo afirmaba Buenaventura en su carta de invitación, dado que “nunca hemos querido incitar a nadie a entrar en discusiones”. Por otra parte, Merlín Buenaventura había hecho la invitación para que la conferencia se realizara dentro de las instalaciones del curato de la parroquia de Toluca en la cual fungía como párroco. Sin embargo, Santiago Pascoe no aceptó tal propuesta y sugirió que fuera en alguna casa o salón público de la ciudad. También solicitó que la discusión fuese bajo el conocimiento de las autoridades civiles de la ciudad. *Discusión: ¿Es la Iglesia Romana la Iglesia del Anticristo o no?*, 2ª edición, México, Impresa por The Religious Tract Society of London, 1873, pp. 1-6.

mismas verdades”.³⁶⁰ Con estas palabras Buenaventura deseaba destacar que las divisiones generadas al interior de las iglesias reformadas eran ya una razón suficiente para desacreditar la veracidad de sus fundamentos doctrinarios. Mientras que la Iglesia católica fundada por los apóstoles, tal y como lo ordenara Jesucristo antes y después de su resurrección, no había sido modificada en sus principios doctrinales.

Frente a esa aseveración, Pascoe respondió que si en el siglo XVI hubo hombres que se separaron de la Iglesia romana fue porque comprendieron que ésta estaba fundada sobre tradiciones y fábulas como la cuestión de la transubstanciación eucarística institucionalizada a través del rito de la Santa Misa, la invocación, veneración y creencia en la intercesión de la Virgen María y de los santos y el culto a las reliquias e imágenes religiosas. Con ello, el pastor protestante entraba de lleno al tema de la iconolatría, que a juicio del pastor era practicada por la Iglesia católica, afirmando que “Jesucristo nos enseña que el culto de las imágenes es cosa *que él aborrece y su alma abomina*, pero la Iglesia Romana manda a todos sus creyentes que adoren a palos, trapos y huesos viejos.”³⁶¹

Para el protestantismo el asunto del sacramento eucarístico estaba íntimamente ligado al de las imágenes religiosas, en el entendido de que el culto que se confiere a uno y otros es teniendo presente imágenes escultóricas o símbolos, dando con ello muestras de idolatría. Así, la discusión sobre la legitimidad de la presencia de imágenes religiosas y del culto conferido al Santísimo Sacramento fue de las más controversiales por ambas iglesias.

La imagen del cáliz (la hostia consagrada sobre una copa de vino) es, según la liturgia romana, la representación más viva de Jesucristo, pues su cuerpo, sangre, alma y divinidad están presentes en el Santísimo Sacramento por medio de la

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 4.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 43.

transubstanciación. Y por tanto al rendir culto a la Eucaristía se está rindiendo culto a Jesucristo. La legislación postconciliar para el Rito Latino determinó que al Santísimo Sacramento, ya sea en el tabernáculo o expuesto en el altar, debía ser objeto de adoración. De acuerdo con la liturgia cristiana, su presencia permanece en las especies sacramentales hasta que se pierde la apariencia de pan. Por lo que, de acuerdo con el ritual católico, a Cristo Eucarístico se le debe adoración y ésta se extiende a las Sagradas Hostias reservadas en el tabernáculo después de la Santa Misa. Estas últimas son co-objeto de adoración, pues están unidas con Cristo en unidad de sacramento. A diferencia de las imágenes religiosas de la Virgen María y de los santos, al Santísimo Sacramento se le tributa culto de latría.³⁶² Cabe recordar que la imagen del Sagrado Corazón de Jesús nacida por obra de algunos miembros de la Compañía de Jesús en el siglo XVII, fue retomada nuevamente por los jesuitas en el siglo XIX justamente para contrarrestar los ataques de las iglesias protestantes contra el sacramento eucarístico, pues en la veneración del Corazón sangrante de Cristo se venera a la Eucaristía.

Para responder a la acusación de que la Iglesia católica practicaba idolatría a través del oficio de la Santa Misa, haciendo creer a los fieles que el pan y el vino eran el cuerpo y la sangre de Cristo cuando eso, según los protestantes, no es más que un signo al que se adora, Buenaventura retomó las palabras de San Juan en los capítulos 6 y 15, tomadas de una biblia protestante editada en 1864, para sostener que el ritual de la Sagrada Eucaristía fue institucionalizado por el propio Jesucristo con el propósito de instaurar una “unión moral” entre los hombres y Dios a través del recuerdo de su sacrificio, y que era el espíritu de sus palabras y de su muerte lo que se conmemoraba durante la celebración eucarística. Además, escribió Buenaventura, si “la Eucaristía fuera un signo, sería nula la redención del hombre”, dado que la redención de toda la

³⁶² *Catecismo de la Iglesia Católica*, Colombia, Librería Juan Pablo II, 1992, pp. 305-327.

humanidad estaba vinculada a la muerte real de Jesús sobre la Cruz y al derramamiento de su sangre y no a un acto simulado.³⁶³ Pero para Pascoe, tal explicación era más que confusa. Sugería entonces a Buenaventura que revisará nuevamente el capítulo 6 de San Juan, en donde se describe el milagro de la multiplicación de los panes, advirtiendo que si las gentes seguían a Jesús era porque éste les estaba proporcionando un pan material, pero enseguida Jesús “les habla de un pan espiritual que les ofrecía” a través de sus palabras. Por lo tanto, quedaba claro, según Pascoe, que “todo el discurso tiene por objeto el quitar las ideas de sus oyentes de cosas materiales, y fijarlas en cosas espirituales”.³⁶⁴ Pascoe fue mucho más enérgico todavía al hablar del ritual de la Santa Misa afirmando que:

La MISA de la Iglesia Romana es un insulto al sentido común de las gentes: es IDOLATRÍA de la clase más baja; es MENTIRA porque afirma que hay lo que no hay; es una BLASFEMIA contra Dios.³⁶⁵

Sin hacer mención al concilio de Letrán del año 1215, en que se instaura teológicamente el término transubstanciación, Buenaventura explicaba que durante la ceremonia de la Misa, el sacerdote, por medio de su investidura y a través de sus palabras, consagraba la sustancia del pan y del vino convirtiéndolos en el cuerpo y la sangre de Cristo “sin perder nada de su esencia” y “ocultándose este misterio bajo los accidentes sacramentales de un modo enteramente milagroso”. Haciendo referencia al capítulo 6 de San Juan, Buenaventura afirmaba que las palabras mismas de Jesucristo hacían referencia a los “efectos que debía producir en el alma la profesión de sus mandatos, y a los resultados espirituales de la asunción eucarística”. Pero, afirmaba el sacerdote católico, más allá de la negación que hicieran los cismáticos, los protestantes, o quien fuere de la doctrina eucarística, ésta es una verdad de fe, por tanto, escribió:

³⁶³ *Ibidem*, p. 68.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 42.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 43.

“aún cuando se hubieran marchado todos, permanecería la misma verdad”.³⁶⁶ Además, sostenía que frente a la imposibilidad de comprender “los conceptos textuales, claros y terminantes de las santas escrituras, que prueban la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía”, los incrédulos habían optado por negarla. Concluyó explicando que no podía decirse que los católicos son idólatras porque, según palabras del Antiguo Testamento, no era lo mismo los sacrificios que realizaban los paganos que el sacrificio eucarístico durante la celebración de la Santa Misa, dado que los primeros ofrecían sus actos al demonio y los católicos a Dios; y que no podía creerse más a Calvino o a Zwinglio que a las palabras de Jesús.³⁶⁷

El propio Buenaventura puso sobre la mesa de discusión dos de los temas doctrinales de mayor controversia sobre los que los reformadores del siglo XVI basaron su argumentación para separarse de la Iglesia de Roma: la invocación e intercesión de la Virgen María y de los Santos y la veneración de las reliquias. Sobre la invocación de la Virgen y de los Santos, Buenaventura insistía, como hiciera en la contestación a los calendarios protestantes, que aún cuando efectivamente Dios prohibió en el Antiguo Testamento la producción de toda clase de figuras esas “disposiciones fueron condicionales” dado que “los judíos eran inclinados a la idolatría....más nosotros no adolecemos de la enfermedad de los hijos de Israel”. Según Buenaventura, el católico sabe que “Sólo a Dios se debe adorar, y el culto de las imágenes no es propiamente tal, sino un respeto, un honor, un homenaje por lo que representan.”³⁶⁸

De igual forma ocurrió con la acusación sobre la veneración de las reliquias. Aun cuando, dice Buanventura, desde los primeros siglos del cristianismo éste fue atacado con manifestaciones iconoclastas y en sucesivos momentos a lo largo de la historia de la Iglesia católica esas mismas manifestaciones se repitieron, nunca los

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 69.

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 71.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 73.

católicos habían dejado de sentir el deseo de agradecer espontáneamente, por medio de la conservación y adoración de los restos, de quienes hubiera padecido “con su sangre las verdades de la fe y edificaron al pueblo católico con esclarecidas virtudes, con actos de piedad y abnegación por imitar a Jesucristo”. En cuanto a la intercesión de la Virgen María y de los santos, Buenaventura hacía referencia a citas bíblicas con el objetivo de demostrar que las llamadas por protestantes “fábulas de la Iglesia Romana”, estaban sustentadas en las Sagradas Escrituras.³⁶⁹

La respuesta de Pascoe con relación al tema de las imágenes religiosas no pudo ser más contundente:

Lo que fue idolatría en siglos pasados es idolatría hoy, y la ley de Dios prohíbe, expresamente, el inclinar el cuerpo en honra de imágenes, sean semejanzas de cosas en el cielo, o en cualquier lugar. La ley de Dios nunca ha sido derogada; existe hoy en todo su rigor.

La adoración que Dios busca es “en espíritu y en verdad” y la adoración por medio de cosas materiales, como cruces o imágenes, es la base de toda religión fanática y supersticiosa.³⁷⁰

Además, según Pascoe, no se podía culpar sólo a la ignorancia y superstición de los indios cuyo estado era responsabilidad de la difusión de las creencias de la Iglesia Romana, dado que lo mismo se ven ese tipo de manifestaciones en indios que en “personas ilustradas y ricas”. El culto a las imágenes que la Iglesia católica de Roma había establecido era, en palabras del pastor presbiteriano de Toluca, “una de las notas más señaladas de la APOSTASIA”. Y lo mismo ocurría con la invocación e intersección de la Virgen María y de los Santos. Igual que Buenaventura, Pascoe ofreció múltiples citas bíblicas para demostrar el sentido contrario de los argumentos expuestos por el sacerdote católico. Además lo acusó de tergiversar las palabras de las Sagradas Escrituras, dado que lejos de incentivar la invocación a otros seres lo único que mencionan es “la obligación y privilegio de cada Cristiano a orar a Dios por todos los

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 74.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 108.

hombres”. En todo caso resultaba un absurdo para el protestantismo tener que hacer uso de mediadores para llegar a Dios, siendo que Dios estaba en todos lados y podía escuchar a cualquiera; por tanto era definitivo “que la Virgen y los Santos de NADA SIRVEN absolutamente para alcanzarnos gracias de Dios, o para ayudarnos en nuestra salvación”. Nadie, sólo Jesucristo tiene acceso a Dios y él es el único mediador entre los hombres y Dios.³⁷¹

Buenaventura es repetitivo en sus argumentos. Esta vez sólo trata de responder a la acusación entorno a la responsabilidad de la Iglesia católica Romana en la práctica del fanatismo y superstición de los indígenas mexicanos, las cuales, según Buenaventura, eran reminiscencias de las prácticas paganas existentes antes de la conquista española. Resaltaba que no era comparable la idolatría que practicaban los griegos en la Antigüedad clásica o la que practicaban los primitivos pobladores de América con el culto que tenían los católicos de las imágenes religiosas, dado que la devoción manifestada a la Virgen y a los Santos para que intercediesen por los hombres era un homenaje dirigido a Jesucristo, Dios hecho Hombre. Y que si bien es cierto que Dios es invisible ante los hombres, una vez “que salgamos de esta vida, le veremos con el espíritu”.

Mención aparte mereció el tema de la Virgen María. Para Buenaventura, la imagen de la madre de Dios había sido la más difamada por el protestantismo. Hacía mención del folleto titulado *Retrato de María en los Cielos*, en el se cernían todos los argumentos en contra de la virginidad de María. Tanto el pastor presbiteriano como el sacerdote católico hicieron referencia a las Sagradas Escrituras. El primero explicaba el estado marital de María con José y su condición de madre no sólo de Jesús; mientras que el segundo argumentaba que José no había mantenido relaciones maritales con

³⁷¹ *Ibidem*, p. 108.

María ni antes ni después de casarse con ella, sabiendo que era la escogida para ser la madre del Salvador. Además, aseguraba Buenaventura, de que el hecho de ser nombrado Jesús como primogénito de María no significaba que hubiese tenido posteriormente otros hijos. A lo que Pascoe respondió que en la Biblia a penas se menciona el nombre de María por tanto no se explicaba cómo es que la Iglesia católica había instituido “la blasfema idolatría que se le tributa”.

Nosotros los protestantes no deshonramos a María en ninguna manera; le guardamos todo el respeto debido; pero no consentimos en colocarla en el trono que solamente el Divino Salvador debe ocupar.³⁷²

En cuanto a si María tuvo o no más hijos para los protestantes no tenía relevancia. Pues suponer que por el hecho de que María hubiese tenido relaciones maritales con José, su esposo, antes o después del nacimiento de Jesucristo es motivo de mancha y denigración, significaba conjeturar que todas las mujeres son sucias y están denigradas.

Acusaba también Pascoe a los “Romanistas” de haber propiciado la creación de mercaderías fuera de sus templos: consuelos, ritos, reliquias, velas benditas, bendiciones, indulgencias. Se pregunta con qué derecho la Iglesia derogaba la ley del segundo mandamiento que prohíbe el culto de imágenes.

Los Romanistas dan verdadera adoración a sus Santos; creen que las imágenes mismas y reliquias obran milagros; rezan el Padre Nuestro a los Santos; y por una oración que elevan a Dios, elevan diez a la Virgen. ¡Y a estos insultos a la majestad de Dios, Ud., llama *corto obsequio!*

Pascoe es bastante irónico con el tema de las imágenes. Relata la velación que hicieron unos sacerdotes de las partes de una imagen de Cristo que apareció en una barranca. Acusa entonces a los propios sacerdotes de idolatría, diciendo que es eso lo

³⁷² *Ibidem*, p. 109.

que se enseña a los indios. Buenaventura deja de dar respuesta al tema de la invocación e intercesión de los santos. Y tras la carta del 23 de julio de 1873, Buenaventura dejó de contestar las misivas del pastor Santiago Pascoe.

En ese sentido debemos destacar que los argumentos en contra de los usos que el catolicismo hacía de las imágenes religiosas por parte de los protestantes en el país estaban mucho más sustentados teológicamente, pues el protestantismo había logrado construir y enriquecer a lo largo del tiempo una teoría iconoclasta a diferencia del clero católico mexicano, cuyos argumentos eran circulatorios y repetitivos. A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, la Iglesia católica mexicana no tuvo una verdadera preocupación por renovar sus argumentos a favor de la veneración a las imágenes por medio de la construcción de una teoría de la imagen sacra.

CONTENIDOS DE LA PROPAGANDA ICONOCLASTA EN LA PRENSA PROTESTANTE

Por su parte la prensa protestante, que comenzó a tener un auge importante a partir de los últimos años de la década de 1870, fue todavía mucho más abierta en cuanto a la forma de transmitir la doctrina del evangelio, sus desacuerdos con el catolicismo y su proyecto social para el país. Los periódicos protestantes de mayor duración y arraigo en la sociedad decimonónica en México fueron fundamentalmente *El Derecho Cristiano Ilustrado* (1877-1929), *El Evangelista Mexicano* (1879-1913), fundados por la Iglesia Metodista en México; *El Faro* (1885-1913) por la Iglesia Presbiteriana y *La Buena Lid* (1892-1903), fundado por la Iglesia Episcopal Mexicana.

Si bien es cierto que la prensa protestante quiso aprovechar este medio para expresar lo que percibía de la realidad nacional, exponer una propuesta para el desarrollo de un México moderno que rompiera con la herencia colonial y ayudar con ello al proyecto de transformación de la cultura católica mexicana del liberalismo, lo

fundamental era convertirse en una literatura de adoctrinamiento. Por lo tanto, sus contenidos eran esencialmente de esa naturaleza y por eso mismo, mantuvieron siempre una línea de controversia religiosa con el catolicismo:

[...] esperamos guardar la pluma fielmente con el fin de promover “la paz de Dios” entre los hombres mientras nos esforzaremos en explicar y avanzar su verdad salvadora y conducir a nuestros lectores a buscar por sí mismos el gracioso auxilio del Santo Espíritu...³⁷³

Hemos de hacer todo lo posible para ayudar y fomentar la causa evangelista en la gran República Mexicana.³⁷⁴

[...] *El Faro* no omitirá esfuerzo ni sacrificio alguno para llevar su luz a la discusión razonada de las cuestiones religiosas, que tan poderosamente tienen que influir en el bienestar no solo temporal, sino eterno, del individuo, parte integrante de la familia, como ésta lo es de la sociedad y la Nación.

El Credo religioso pues, que profesamos apoyados en argumentos irrefutables sostendremos, y para cuya propaganda no economizaremos esfuerzo ni sacrificio alguno [...] ³⁷⁵

Al tomar la pluma para dirigirnos al público, recordemos lo que decía un predicador: [...] cuando considero la necesidad que el pueblo tiene de conocer y practicar las enseñanzas del divino Maestro, me siento impulsado a proclamarlas y a exhortar a mis hermanos a que no desprecien su propio bien rechazando el Evangelio.³⁷⁶

Desde luego, se procuró aclarar los buenos términos en los que se pretendía llevar la controversia. Era importante en ese sentido recalcar el espíritu de respeto y tolerancia que deseaban que imperara en la sociedad y a partir de esos principios, poder dialogar y exponer todos, católicos y protestantes, las razones de sus diferencias religiosas. Pero en la realidad la prensa nunca dejó de ser una ventana de exposición del anticatolicismo, aprovechada igual que otros espacios frente a la lucha política del Estado liberal contra la Iglesia católica. Y esa exposición anticatólica iba en función del movimiento evangélico que declaraba “el derecho de cada persona para leer la palabra

³⁷³ *El Abogado Cristiano Ilustrado*, Abril de 1877.

³⁷⁴ *El Evangelista Mexicano*, Enero de 1879.

³⁷⁵ *El Faro*, Enero 1 de 1885.

³⁷⁶ *La Buena Lid*, Octubre 1 de 1892.

de Dios libremente, para acercarse a Dios por Cristo sin la intervención autoritativa de ningún hombre, y para adorar a Dios según el dictamen de su propia conciencia.”³⁷⁷

En ese sentido, la prensa protestante estaba pensada para dos tipos de lectores. Por una parte, para quienes compartían la práctica del protestantismo bajo cualquiera de sus denominaciones. Y por otra, pretendían llegar a un público más amplio y cumplir así con la esencia de su misión en México: presentar a una sociedad mayoritariamente católica una alternativa distinta para practicar la religión cristiana. Desde ese propósito de evangelización de la población mexicana declarado por la prensa protestante, se puede pensar en la construcción deliberada de un proyecto de reforma religiosa en el país por parte de las diversas denominaciones protestantes que se estaban ganando un espacio en la sociedad mexicana. Con el apoyo del Estado, la integración a sus filas de ciudadanos de todos los sectores socio-culturales y la posibilidad latente de expandir aún más su credo, los dirigentes protestantes emprendieron una importante campaña reformadora que pretendía “restituir a sus orígenes la antigua Iglesia romana” y con ello “disipar las tinieblas de la ignorancia y de la impiedad”.

Entre los principales puntos doctrinales de controversia con el catolicismo y con la Iglesia católica expuestos en las páginas de los periódicos protestantes se encontraba, por supuesto, la negación de tributar culto a la Virgen, a los santos, a sus imágenes y a sus reliquias. A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX impero dentro de la prensa protestante la acusación hacia los católicos de idólatras, inventores de leyendas, fanáticos e ignorantes manipulados por la clerecía romanista. Estos fueron temas constantes y motivo de amplias disquisiciones.

“¿Es la Iglesia Romana idolatra?”

³⁷⁷ *El Derecho Cristiano Ilustrado*, Agosto de 1879.

Para el protestantismo que llegó a México el uso de las imágenes religiosas sólo era factible si se le daba un uso didáctico o pedagógico. De hecho los dos órganos periodísticos oficiales de la Iglesia metodista en el país *El Abogado Cristiano* y *El Evangelista Mexicano*, así como *El Faro* de la Iglesia presbiteriana, hicieron uso de imágenes como parte fundamental del contenido de sus textos. Tanto *El abogado cristiano* como *El evangelista* presentaban en sus portadas grabados que abarcaban toda la página. En la Fig. 1 vemos por ejemplo en el periódico metodista *El abogado cristiano* representada la Tercera tentación de Cristo la cual, según los textos evangélicos, fue ofrecida a Jesús durante su auto-aislamiento en el desierto.³⁷⁸ Como lo expresa la cita anterior y se explica en el propio periódico, la imagen muestra el ofrecimiento que hace el demonio a Cristo del mundo terrenal, lleno de riquezas y sin tener que pasar por los sufrimientos en el Calvario, pero con la condición de que el propio Jesús adorara a Satanás. La imagen y la cita bíblica son aprovechadas para hacer una analogía de los “vicios dominantes de la época”, el éxito profesional, la ambición de riquezas, los excesos de cualquier tipo se presentaban, según el texto, como una tentación para olvidar a Jesucristo y sus enseñanzas. De la misma forma en la Fig. 2 *El evangelista mexicano* introduce una imagen del Antiguo Testamento “Aman y Mardoqueo” del libro de Esther. Se destaca en esta imagen la negativa de Mardoqueo de arrodillarse e inclinarse ante la presencia de Aman, nombrado príncipe por Asuero rey

³⁷⁸ “1 Entonces fue llevado Jesús por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo. 2 Y, habiendo ayunado cuarenta días y cuarenta noches, al fin tuvo hambre. 3 Y acercándose el tentador, le dijo: Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan. 4 Pero él respondió, diciendo: Escrito está: “No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios.” Le llevó entonces el diablo a la Ciudad Santa, y, poniéndole sobre el pináculo del Templo, 6 le dijo: Si eres Hijo de Dios, échate de aquí abajo, pues escrito está: “A sus ángeles encargará que te tomen en sus manos para que no tropiece tu pie contra una piedra.” 7 Le dijo Jesús: También está escrito: “No tentarás al Señor tu Dios.” 8 De nuevo le llevó el diablo a un monte muy alto, y mostrándole todos los reinos del mundo y la gloria de ellos, 9 le dijo: Todo esto te daré si de rodillas me adoras. 10 Le dijo entonces Jesús: Apártate, Satanás, porque escrito está: “Al Señor tu Dios adorarás y a El solo darás culto.” 11 Entonces el diablo le dejó, y llegaron ángeles y le servían.” Evangelio según San Mateo, 4:1-11.

de la India hasta Etiopía en esos tiempos.³⁷⁹ De esta forma las imágenes introducidas en la prensa protestantes tenían como objetivo llamar la atención del público en general y cumplir una función didáctica, así se expresa sobre la respuesta que los lectores dieron a las imágenes introducidas en los periódicos:

[...] he visto las paredes de las casitas tapizadas de periódicos desplegando aun sus hermosos grabados de escenas bíblicas y su lectura instructiva e interesante. Esto no me ha parecido falta de respeto, sino más bien una cosa natural y propia. Los papeles que habían cumplido su misión de dar gusto e instrucción para su lectura, ya servían otro fin de utilidad, y los niños de la familia que todavía no sabían leer, desde su niñez se familiarizaban con sus grabados evangélicos, quizá aun haciendo del forro de su casa paternal el abecedario donde daban sus primeros pasos en el aprendizaje de las letras.³⁸⁰

La diferencia, según los protestantes, entre el uso que ellos daban a las imágenes sacras y el que le daban los católicos radicaba en que para los primeros las imágenes no eran objeto de devoción sino exclusivamente de instrucción. Se argumentaba que mientras los protestantes mostraban dentro de su literatura en general escenas bíblicas con el objeto de escenificar el contenido de las Sagradas Escrituras, los católicos “adoraban” esculturas, estampas y múltiples formas figurativas de Cristo, de la Virgen María o de los Santos. Y efectivamente en las páginas de los periódicos protestantes encontramos hermosos grabados que presentan desde los pasajes más conocidos de la vida y Pasión de Cristo, como la “Institucionalización de la última cena” (Fig. 3) hasta escenas de los capítulos más complejos y menos conocidos del Antiguo Testamento como “La muerte de Saúl y su escudero”. (Fig. 4)

Pero no solamente aparecían portadas con representaciones bíblicas, también había hermosos grabados con contenidos que mostraban la actitud de un buen cristiano, como la Fig. 5 que muestra a una anciana leyendo la Biblia a una niña, o escenas que movían a la ternura, como la Fig. 6. O bien los grabados fueron aprovechados también

³⁷⁹ Ester 3:4.

³⁸⁰ *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, 1 de agosto de 1906.

para denunciar los ataques que desde el siglo XVI habían sufrido los protestantes por parte de la Iglesia católica romana, como el grabado la “Lectura prohibida” que presentó *El evangelista mexicano ilustrado* en su segundo número del mes de febrero de 1895 (Fig. 7) y acompañado de la siguiente nota:

La *Lectura prohibida* es el título del grabado en la tercera página. La escena tiene lugar en Francia durante el reinado de Carlos IX que, como nuestros lectores saben, estaba enteramente dominado por la infame Catalina de Medici, la reina madre, que al fin lo persuadió a firmar el edicto cruel en contra de los hugonotes. La viñeta representa a un anciano ministro y a su hija leyendo la Sagrada Escritura, y parece que alguien se acerca y está por sorprenderlos en el mero acto. ¡Cuántos hugonotes, cuántos valdenses, cuántos evangélicos de todas las nacionalidades no murieron por el solo hecho de leer la Biblia que tanto ha perseguido la Iglesia de Roma!³⁸¹

Al interior del periódico también se encontraban un número importante de grabados, cuya calidad y belleza se puede apreciar. Por lo regular esas imágenes acompañaban a los artículos para ilustrar el contenido y sentido de aquellos. Así, por ejemplo, en la Fig. 8 vemos a un clérigo católico dirigiendo la destrucción de libros, que de acuerdo con el artículo bien podría tratarse de biblias traducidas del latín a otros idiomas. El artículo habla sobre los avances de la propaganda protestante en México y de las principales dificultades que había sorteado, entre las que se encontraba como principal la férrea oposición de la jerarquía católica mexicana.³⁸² Vemos también bellas imágenes que poco tienen que ver directamente con las Sagradas Escrituras. Encontramos imágenes de paisajes, escenas de la naturaleza y de animales. (Fig. 9) Continuando con su alianza discursiva con el liberalismo la prensa protestante mostraba también imágenes de los héroes de la independencia o de Benito Juárez y Lerdo de Tejada, haciendo, de alguna forma, eco al proyecto liberal de honrar a los hombres que habían luchado por la construcción nacional e independiente de México. (Fig. 10) De igual forma se presentaban regularmente fotografías de miembros, dirigentes o

³⁸¹ *El evangelista mexicano ilustrado*, febrero 15 de 1895.

³⁸² “La propaganda evangélica” en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, febrero de 1880.

seguidores, del protestantismo en el país. (Fig. 11) Desde luego también se mostraban grabados de los avances de la presencia protestantes en México, como la imagen de la Iglesia del Mesías, de la Misión Metodista Episcopal del Sur, que se fundó en la parroquia de Amecameca, en el Estado de México, en 1881. (Fig. 12) En el pie de página se destaca que como ese templo, se habían fundado otros en San Agustín Atlapulco, Ayotla, Xochiaca, Santa María Tlalmimilolpam, Tulyahuaco y Alpuyeca.³⁸³

Así entonces, siguiendo la corriente reformista menos radical en el tema de las imágenes religiosas, los protestantes en México veían en ellas un complemento útil y eficaz para ilustrar la palabra de Dios, mostrar su postura ideológica de la sociedad y los avances de su presencia en el país. Sin embargo, conscientes del poder especial que las imágenes ejercen sobre la imaginación de los individuos rechazaban absolutamente la idea de excitar la devoción de los fieles a través de imágenes o símbolos. En ese sentido, únicamente aceptaban el uso de las imágenes religiosas dentro de cierta literatura como la prensa y tal vez algún libro doctrinal, pero las imágenes debían procurar ser fieles testimonios del Evangelio. No aceptaban, como ya mencionamos, el uso de estampas religiosas, crucifijos, rosarios o las imágenes escultóricas dentro de los templos, en los hogares o como objetos de portación cotidiana. Siguió así la lucha iconoclasta discursiva en la prensa de las iglesias reformadas.

En términos generales en los periódicos protestantes se afirmaba que la costumbre de tener crucifijos en todas las casas o retratos y esculturas de la Virgen, del Salvador, de los mártires y confesores, junto con la tradición de arrodillarse “ante un montón de míseros despojos humanos”, no eran más que prácticas que habían corrompido al cristianismo haciéndolo permanecer en el paganismo, pues “únicamente cambiaron unas estatuas por otras”. De esta forma tenemos que para el protestantismo el

³⁸³ *El Evangelista Mexicano*, marzo de 1884.

culto a la cruz “y aún la costumbre de orar con los brazos abiertos, fueron tomados del paganismo”.

Para abordar el tema de las imágenes católicas, los autores de la prensa protestante se remitían constantemente a la transcripción de aquellas citas bíblicas en las que se encuentra alguna mención al tema de las imágenes, su veneración y culto.³⁸⁴ La sola lectura de dichas citas del Evangelio tendría que ser una prueba contundente de la idolatría practicada por los cristianos fieles a Roma; sin embargo, se comprendía el arraigo tan profundo entre la sociedad mexicana de esa tradición del culto a las imágenes, herencia del catolicismo que llegó con los españoles, por tanto, era necesario fundamentar aún más los argumentos opuestos a tales prácticas.

Así, se afirmaba que “el catolicismo romano es una mezcla del cristianismo y del paganismo o idolatría” dado que está compuesto, según el protestantismo, por dogmas y prácticas religiosas idolátricas establecidas por “los hombres que han fungido como papas o en concilios”. De esta forma, la historia de la Iglesia católica de Roma era para el protestantismo una prueba fiel de sus aseveraciones. Primero, afirmaba algún autor protestante, transformaron los lugares de culto en espacios sagrados:

En el tiempo de las persecuciones de Nerón, Domiciano, Trajano y otros emperadores de Roma, mucho menos podían considerarse como sagrados los lugares de las reuniones cristianas, porque en muchas partes y tiempos no eran lugares fijos; hoy era el sótano de una casa, mañana la espesura de un bosque, otra vez una cueva en las montañas, y en otras ocasiones las catacumbas [...]³⁸⁵

Para los protestantes, después se pretendió hacer de la propia imagen de Jesús un ídolo por medio de la adoración a la cruz, a la hostia, al cáliz, a la eucaristía, y en los últimos tiempos a la imagen del Sagrado Corazón, olvidando el verdadero significado

³⁸⁴ En noviembre de 1887 *El Faro* publicó un artículo titulado “Lo que dice la Biblia respecto de la Idolatría” en el que se presentan diez citas del evangelio en torno a la prohibición del uso de las imágenes religiosas. Cita al Éxodo, Levítico, Deuteronomio, Isaías, Ezequiel y Jeremías. *El Faro*, Noviembre 15 de 1887, p. 176.

³⁸⁵ *El Abogado Cristiano Ilustrado*, Marzo de 1878.

de su presencia en la tierra. Para el protestantismo la imagen que debía tenerse de Jesús tenía que estar alejada de los sentidos externos y “más cerca del espíritu”, puesto que lo importante de la vida de Jesucristo era su doctrina, sus virtudes y sus obras de misericordia y era esa imagen la que debía tenerse delante del espíritu.³⁸⁶ Por tanto, impetraban los protestantes, cuando se pronunciaba una oración hacia Jesucristo no era necesario arrodillarse delante de “una figura material en forma de cruz, así como de cualquiera otra”, o “usar cerca de su corazón una cruz de plata u oro consagrada por el Papa o algún sacerdote” dado que lo esencial era tener presente “la idea espiritual (que envuelve la muerte de Cristo en la cruz, por los pecadores)”, así como estar en comunión con Dios mediante la rectitud de las obras de cada individuo.³⁸⁷

Desde esa perspectiva doctrinal, resultaba importante para los autores de la prensa protestante contrastar la justificación histórica que hacían los católicos para el uso de las imágenes religiosas, diferenciando a las imágenes cristianas de los ídolos paganos y por otra parte, la que hacían los protestantes para su rechazo, arguyendo que eran lo mismo. Con ello se pretendía mostrar a los fieles católicos en México que la Iglesia romanista había impuesto una religión fundamentada “en ritos y ceremonias divorciadas de la espiritualidad”. En algunos artículos se llega incluso a comparar la religión budista o hinduista con el catolicismo haciendo un relato comparativo entre las ceremonias que se realizaban en torno de algunas imágenes de culto en esas religiones y las que eran realizadas por los católicos, mostrando incluso grabados que explicaban vivamente los contenidos textuales. (Fig. 13) Así, mostrando los argumentos de iconoclastas e iconolatrías, los autores de la prensa protestante concluían que:

[...] los verdaderos adoradores adoran al Padre de una manera intelectual, racional y sincera. Cualquiera otra forma que el individuo elija para expresar su sentimiento religioso, tiene que ser

³⁸⁶ *Op. Cit.*

³⁸⁷ *El Evangelista Mexicano*, Junio de 1879, p. 23.

necesariamente una de tantas que pervierten este sentimiento y causan su degradación intelectual y moral.³⁸⁸

En ese sentido, para los protestantes muchas de las imágenes religiosas que se veneraban en México eran justamente una mezcla de cultos prehispánicos con ceremonias romanistas. En torno a la aparición de las imágenes de la Virgen de Guadalupe, el Cristo de Totolapan, el Señor de Chalma, entre un centenar de imágenes de devoción cristiana que se encontraban en prácticamente todo el territorio nacional, se había construido todo un sistema económico y social cuyo objetivo principal – aseguraban los protestantes- había sido sostener a la corona española primero y al papado después. Aunque muchos de esos lugares fueron explotados por los españoles, la Iglesia católica de Roma había logrado establecer un sistema que seguía proporcionando importantes recursos a las iglesias locales. Así describían lo que pasaba con el Santuario del Señor de Chalma:

Se habrá notado que según la descripción anterior [se describe detalladamente la construcción arquitectónica del templo y la forma en la que fue decorada al interior], el santuario del Señor de Chalma era poco menos que una mina de plata. Probablemente no es la misma en la actualidad, pero tiene la suficiente para formarse de lo que ha hecho entre nosotros la idolatría que sostiene el falso sistema del romanismo.

¿De qué manera, se preguntará, se ha conservado al través del tiempo ese culto y esa pompa idolátrica? De la manera más sencilla, es decir, por medio de maravillas y prodigios obrados por la virtud del Señor de Chalma; por la relación de tales portentos, que adopto la ciega credulidad de los indígenas, y que es también la de otros fanáticos y supersticiosos.³⁸⁹

Y según los protestantes, justamente la imposición de este tipo de manifestaciones religiosas había traído consigo la era de incredulidad en que vivían las sociedades modernas. Para los protestantes los únicos responsables del indiferentismo religioso eran los miembros de la Iglesia católica de Roma que insistían en sostener un sistema

³⁸⁸ *El Abogado Cristiano Ilustrado*, 15 de septiembre de 1895.

³⁸⁹ *El Evangelista Mexicano*, Marzo 1 de 1883.

basado en el establecimiento de una inmensa jerarquía eclesiástica haciendo que “la salvación de unos dependa de la voluntad o capricho de otros”. Pero los nuevos tiempos estaban haciendo ver a los hombres la esclavitud de conciencia a la que habían estado sometidos provocando con ello una gran desilusión religiosa:

No cabe duda que existe en la sociedad una clase muy numerosa de personas que exteriormente observan el reglamento de la Iglesia romana y cumplen con sus prácticas aunque se ha apoderado de ellas un espíritu de completa indiferencia religiosa. No tienen fe en los llamados sacramentos y misterios de la Iglesia, rechazan en su íntima conciencia muchas de sus doctrinas y dogmas, y los pretendidos milagros y apariciones de santos les parecen absurdos y ridículos. Su asistencia y participación en los actos del culto son motivados del temor de perder su posición, de poner en peligro sus intereses materiales, o de acarrear molestias y persecuciones en el seno de la familia o en su círculo social. Su devoción es fingida; en su corazón no existe más que una completa indiferencia.³⁹⁰

Desde todas estas ópticas discursivas, los gestos iconoclastas que se llegaron a dar en algunas poblaciones de la arquidiócesis de México y que sí se presentaron dentro de las páginas de la prensa protestante, si bien no eran justificados por los autores sí eran motivo para ser mencionadas dado que con esos testimonios se comprobaba el impacto de la reforma religiosa en el país.

Así, por ejemplo, se hace mención de la destrucción de trescientas imágenes en un poblado de la arquidiócesis y de la ocupación que se hiciera de los templos católicos “en donde antes se celebraban las ceremonias idolátricas de los romanistas. Los habitantes de ese pueblo han removido y destruido voluntariamente sus ídolos cuando recibieron la luz del Evangelio, y ahora son protestantes...”.³⁹¹ O la destrucción que hiciera un miembro de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur junto con otro de la Iglesia Independiente Mexicana, mejor conocida como Iglesia de Jesús, de varias imágenes que se encontraban en el templo de Atlapulco, en Chimalhuacan Atenco. El maltrato y destrucción de las imágenes se había realizado durante la celebración de una ceremonia

³⁹⁰ *El Abogado Cristiano Ilustrado*, Febrero de 1880.

³⁹¹ *El Evangelista Mexicano*, Septiembre de 1879.

religiosa del pueblo.³⁹² No obstante que hubo otros varios casos de iconoclastia dentro de la arquidiócesis de México, la intolerancia de los católicos traducida en varias muertes a protestantes o encarcelamientos injustificados, propiciaron una mayor cautela en la exposición de las ideas iconoclastas por parte de los ministros, de las misiones y de la propia prensa protestante, pronunciándose en contra de ese tipo de actos, pero sosteniendo su rechazo al culto a las imágenes religiosas:

Los protestantes insisten en la obediencia a la ley del país, y por la mantención del buen orden social; protestan contra el crimen, sea quien fuere el que lo cometa, protestante o romanista. Desean el abandono de la idolatría, para que se tribute culto y homenaje al Verdadero Dios, al único que puede ayudar, elevar y salvar al hombre. Pero no desean que se logre esto por medio de la fuerza brutal. No procuran convertir a nadie por la fuerza, como lo hicieron los conquistadores romanistas.³⁹³

Más que incitar a la destrucción de imágenes religiosas, la prensa protestante en México publicaba artículos que mostraban el peligro que podía representar la realización de ciertos rituales o celebraciones religiosas, la falsedad de las apariciones divinas o el uso político que le daba la Santa Sede a ciertas imágenes religiosas. Se propuso pues desprestigiar las centenarias creencias de las imágenes crísticas, de los santos y de la Virgen María bajo sus múltiples advocaciones.

El Sagrado Corazón de Jesús: “forma regente del culto católico-romano”

Para el protestantismo la Iglesia católica romana había propiciado entre los fieles cristianos el olvido de la esencia del significado del sacrificio de Jesús con su muerte al “inventar” cualquier cantidad de signos y ritos confusos. La idea de la transubstanciación, la celebración de la Misa, el Sacramento Eucarístico, las ceremonias de la llamada Semana Santa, entre otras, eran todos, de acuerdo con la doctrina protestante, rituales y signos que “sobrepone las formas a lo espiritual”, exceso de

³⁹² *El Evangelista Mexicano*, Junio de 1880.

³⁹³ *Op. Cit.*

formalismos que provocaron el cisma religioso en el siglo XVI y cuya persistencia amenazaba con un cisma similar en el siglo XIX. Así, cuando en el año de 1875 Pío IX concedió la consagración de la Iglesia católica al Sagrado Corazón de Jesús, los protestantes vieron en dicho acto y en la imagen crística la creación de una “nueva leyenda” que pretendía emblematizar la resistencia de la Iglesia católica contra la integración de las ideas liberales que proponían la separación de la Iglesia y el Estado en muchas naciones.

En un artículo de *El Abogado Cristiano* que reseña un libro intitulado *Santos y milagros modernos y de las Edades Medias* se presentaba la idea de una politización de las imágenes religiosas por parte de la institución católica. Y en el caso de la construcción de la historia de la aparición de Cristo a la monja Margarita María Alacoque, que diera motivo a la devoción al Sagrado Corazón de Jesús a finales del siglo XVII, se encontraban, como en muchos otros complejos devocionales en el pasado, miembros de la Compañía de Jesús, considerada por los protestantes la orquestadora del proyecto de restauración eclesiástica en el mundo católico.

La inteligencia de la Iglesia romana ha estado del todo sujeta a una compañía de fanáticos; la superstición ha sido invocada para despertar la discordia en las naciones, la guerra en Europa; y a Pío IX, sea débil o vano, se le ha persuadido a sancionar los caprichos más disparatados de los jesuitas. El fue el primero que incorporó la adoración del “Sagrado Corazón” en las doctrinas cardinales de la Iglesia infalible.³⁹⁴

Según Eugenio Lawrence, autor de la reseña aparecida en el periódico metodista, en el libro *Santos y milagros* se señalaba que como respuesta a los ataques que hicieran en el siglo XVII los protestantes y jansenistas contra la Iglesia católica en Francia, la Compañía de Jesús impulsó la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. En la construcción de su imagen sacra integraron precisamente los elementos doctrinales que

³⁹⁴ *El Abogado Cristiano Ilustrado*, Marzo de 1878.

más rechazaban los protestantes, a saber, el dogma eucarístico, la incitación de una piedad exacerbada a través del recuerdo vívido del sufrimiento de Jesús durante la Pasión y fundamentalmente, la proyección de la fastuosidad al interior de la institución eclesiástica. Durante mucho tiempo, afirma el autor del *Abogado Cristiano*, “muchos prelados franceses consideraban dudosa y aún inaceptable esta leyenda y culto”; sin embargo por instancias de la Compañía de Jesús “la adoración del Sagrado Corazón por fin ha llegado a ser la forma regente del culto católico-romano en la Iglesia en Francia” y amenazaban, dice Lawrence, con expandir su devoción a otras naciones.³⁹⁵

Una de las críticas fundamentales del protestantismo a la Compañía de Jesús era precisamente la construcción de un “sistema donde todo se vuelve forma, donde se habla más a los sentidos que al alma”. Y por eso, la Santa Sede, principalmente bajo el papado de Pío IX tan “afecto a las exterioridades”, había solicitado el apoyo de los jesuitas para la construcción de un proyecto devocional que captara la atención total de los fieles. Y en ese sentido, el reclamo de los protestantes a Pío IX radicaba en su empeño por separar a las iglesias, por mantener los privilegios materiales de antaño, y sobretodo olvidarse de “la doctrina de la justificación por la fe en Jesucristo” creando ídolos nuevos en nombre de Dios:

La Iglesia Romana está obcecada. No quiere adoptar la admirable sencillez de la Iglesia Primitiva y por defender sus ceremonias y sus tradiciones, sería capaz de crucificar a Cristo si viniese otra vez al mundo.³⁹⁶

Dada la forma en la que se había estado desarrollando la difusión de esta imagen religiosa, afirma el reseñista de *El Abogado Cristiano*, el Sagrado Corazón de Jesús “es una devoción que está de moda entre nobles y ricos”. Con el propósito de llegar a las mentes de la niñez y de la juventud de ese sector social, se crearon en Francia las

³⁹⁵ *Op. Cit.*

³⁹⁶ *El Evangelista Mexicano*, Febrero 15 de 1883.

escuelas católicas del Sagrado Corazón de Jesús dirigidas por jesuitas y, dice el autor, empiezan a expandirse en América. Pero lo que más intranquilizaba a Lawrence, era el aparato de imposición que, según él, se encontraba detrás de la devoción cardícola. Cuando las revoluciones liberales de finales del siglo XVIII y principios del XIX propiciaron el desplazamiento del poderío de la Iglesia romanista en todo lo posible por el Estado, la Compañía de Jesús comenzó a construir nuevas bases doctrinaria que permitieran la restauración de la Iglesia católica:

El Sagrado Corazón ha llegado a ser el símbolo de un partido político comprometido a extirpar la herejía, restituir el poder temporal del Papa, y restaurar a los Borbones en Francia. Es la señal de guerra y de muerte al partido progresista.³⁹⁷

Asimismo, en *Santos y milagros modernos* se sugiere que la estrategia de la Iglesia católica para recuperar su poder cubre distintos flancos. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús no es la única imagen que lucha por “deshacer todo sistema nacional de educación y tener a todos los hombres sujetos al Papa”; a lo largo de la historia de la Iglesia católica se han construido otros milagros para mover las conciencias de los sectores de las sociedades menos favorecidos y más ávidos de milagros que les permitan esperanzarse en la posibilidad de salir de la miseria. Por eso, siguiendo los argumentos protestantes, la institución eclesiástica, ante una nueva situación de crisis recurría, como tradicionalmente lo había hecho en otras ocasiones, a la imagen devocional de la Virgen María.

El nuevo reinado de María

Para los protestantes, las múltiples historias sobre apariciones de la Virgen María a lo largo del siglo XIX no eran más que la mezcla de un fin político con el sostenimiento de un culto idolátrico, dado que en todas las apariciones –y “casualmente” la mayoría en

³⁹⁷ *El Abogado Cristiano Ilustrado*, Marzo de 1878.

territorio francés el cual protagonizó desde finales del siglo XVIII y a lo largo de la primera mitad del siglo XIX la lucha ideológica más crítica contra el Papa- la Virgen hacía mención al restablecimiento del papado y a la declaración del reconocimiento dogmático de su concepción inmaculada:

Los adoradores al Sagrado Corazón se unieron al culto de la Señora de la Saleta. Con un frenesí de celo patriótico y religioso los ultramontanos hostigados por las vicisitudes de 1870, elevaron sus desesperadas súplicas a la Virgen para que descendiera una vez más a fin de rescatar a la Francia y restaurar el papismo temporal.³⁹⁸

La defensa del papado que hizo la Virgen María en sus diversas apariciones iba directamente en contra de los Estados liberales que proclamaban la separación de la Iglesia y el Estado, y su presencia bajo la imagen de la Inmaculada Concepción contra la nueva asonada del protestantismo. La Reforma religiosa del siglo XIX consideraba que el “sistema papal” pretendía recuperar su antiguo poderío a través de la sujeción de todas las iglesias católicas locales a la Santa Sede y en el grado de difusión que se pudiera hacer “del culto a los santos y particularmente el de María, para la imaginación humana”, haciendo de ella “una deidad femenina” mucho más fortalecida que en épocas anteriores.³⁹⁹

Remitiéndose como siempre a las Sagradas Escrituras, el protestantismo argumentaba que el culto a María había sido introducido por “una Iglesia corrompida” cuyo único propósito era luchar por mantener a los pueblos engañados, puesto que en el Evangelio únicamente se hace mención de María como la madre de Jesús, elegida para proporcionar la naturaleza humana del hijo de Dios, porque

³⁹⁸ *Ibidem.*

³⁹⁹ *El Abogado Cristiano Ilustrado*, 15 de marzo de 1895.

[...] diremos que no hay error más craso que el de hablar de María como “Madre de Dios”. Además de ser esta una blasfemia, es una herejía doctrinal peor que el arrianismo que dividió a la Iglesia primitiva.⁴⁰⁰

Y más herejía aún cuando, según la doctrina protestante, de acuerdo con las Sagradas Escrituras, Dios prohibió “adorar y rendir culto a cualquiera criatura, sea la que fuere en vez de a Dios, el Creador”.

En México resultaba primordial esclarecer todas aquellas ideas que, a juicio de los protestantes, habían sido introducidas por la Iglesia católica para convertir a María en la imagen rectora del catolicismo:

Si desde que nuestra muy amada patria fue conquistada por los españoles, los mexicanos han vivido en un error hasta el día de hoy, esta es la razón para que siga conservándolo, y con el mismo argumento podríamos sostener e invocar los nefastos tiempos de nuestra gentilidad; y así podrán sostener sus aberraciones hasta los judíos y los mahometanos.

Tengamos un poco de amor a las verdades religiosas, y evitemos que en lo sucesivo se arrodillen nuestros hijos a los pies de María, para que lo hagan solamente a los pies de Jesucristo, que al fin y al cabo, católicos y protestantes, convenimos en que Cristo es nuestro Redentor; y realmente no fue María la que murió en la cumbre del Gólgota por redimir a los pecadores, sino Jesucristo [...]⁴⁰¹

Para los protestantes, extranjeros o mexicanos, es decir, los recién convertidos, el país se encontraba viviendo una crisis política justamente por la lucha por terminar con un pasado lleno de ataduras y fanatismos y un porvenir de progreso religioso, social y económico. Y en ese sentido, era necesario desaparecer “el absurdo sistema del romanismo” que lo único que pretendía era mantener sojuzgadas a las poblaciones a través de “esas fábulas milagrosas” cuyo protagonista principal era la Virgen María.

Los protestantes comprendieron pronto que María, bajo la multiplicidad de sus advocaciones en el país, más que cualquier otra imagen crística o de algún santo, se había convertido en el emblema de un proyecto de recuperación eclesiástica nacional. El

⁴⁰⁰ *Op. Cit.*

⁴⁰¹ *El Evangelista Mexicano*, Febrero 15 de 1883.

proyecto consistía básicamente en incrementar la devoción mariana entre los fieles. Por eso, uno de los objetivos esenciales dentro de la prensa protestante en México era esclarecer la forma en la que había penetrado en las sociedades lo que ellos denominaban la “mariolatría”.

Los controversistas de la prensa protestante tuvieron que tomar en cuenta varios elementos para abordar el tema de la Virgen María: la profunda tradición del culto mariano en el país, el respeto a las leyes de tolerancia religiosa, el temor de acrecentar la imagen de herejes y provocadores que el clero nacional se estaba encargando de difundir entre los fieles católicos y, finalmente, evitar las agresiones físicas entre católicos y protestantes. Frente a todo eso resultaba complicado exponer los principios doctrinales del protestantismo que rechazaban el culto a la Virgen María; sin embargo, encontraron otro tipo de argumentaciones que evitaban herir susceptibilidades. Presentaban anécdotas de accidentes ocasionados por el fervor de los fieles durante las peregrinaciones a algún santuario mariano o durante la ceremonia religiosa dentro de un templo o en algún hogar, como el incendio que se presentó en la casa de una familia acaudalada de la ciudad de Guadalajara durante la celebración del Viernes de Dolores.⁴⁰² O el incendio que se suscitó en un templo de Orizaba, Veracruz, mientras se celebraba la ceremonia religiosa de “la acostada del Niño Dios”.⁴⁰³

También reimprimieron en las páginas de sus periódicos fragmentos de aquellos textos que negaban la aparición de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego. Con

⁴⁰² “El altar estuvo encendido mucho tiempo, como dicen los romanistas, y cuando se acercaba la hora en que debían apagarlo, no sabemos por qué fatalidad una de las velas de cera se cayó incendiando el lienzo, que hecho llamas comunicó el fuego a las flores de papel de china, al crucifijo y a la Virgen de los Dolores. En esta hora todo fue una Babel...hasta que un varón, de esos que no dejan tener sus ocurrencias, empuñando un fuerte garrote que hubo a las manos, la emprendió contra todo lo que era devorado por las llamas. De un golpe hecho abajo el lienzo del *Santo Calvario*, y en seguida sin andarse con miramientos, y sin reflexionar que era una profanación, en un santiamén derribó a garrotazos a la Virgen y al crucifijo, que rodaron hechos pedazos en el suelo. [...] Mejor sería ser protestante, que exponerse a derrumbar *Santos* a garrotazos, en casos de incendio.” *El Evangelista Mexicano*, 15 de Mayo de 1883.

⁴⁰³ *El Evangelista Mexicano*, 1 de Febrero de 1895.

ello se proponían presentar, a través de la voz de miembros del propio clero romano, las divisiones que existían al interior de la institución eclesiástica alrededor de esas “fábulas” y al mismo tiempo “combatir y condenar el fanatismo” en aras de la paz social, dado que, denunciaban los protestantes en México, muchas de esas historias eran utilizadas por el clero para azuzar “a los ignorantes contra los gobiernos haciéndoles creer que la santa religión es atacada, y que tienen el deber de vengar a Dios, de la guerra que le hacen los impíos.”⁴⁰⁴

Fue recurrente también la denuncia de ciertas procesiones o manifestaciones religiosas públicas a varios santuarios marianos en toda la República Mexicana, anunciando así las constantes infracciones a las Leyes de Reforma por parte tanto del clero nacional, que al parecer no pretendía acatarla y, por parte, de las propias autoridades civiles en tales actos. No obstante, señalaban los protestantes, se seguían cometiendo graves delitos de intolerancia hacia individuos de la religión protestante en el país.⁴⁰⁵

Hacia finales de la década de 1880, teniendo noticia de las intenciones de realizar una magna ceremonia para coronar la imagen de la Virgen de Guadalupe, los polemistas protestantes comenzaron a escribir sobre “los errores referentes a la bendita Virgen María”, haciendo énfasis en la advocación guadalupana. Afirmaban que el mito de la historia de la aparición de la Virgen al indio Juan Diego no era más que una invención del arzobispo Zumárraga. Que una prueba contundente de eso era que se tomara un nombre español para bautizarla y no un nombre azteca. Que el objetivo de

⁴⁰⁴ *El Evangelista Mexicano*, Febrero de 1883. En otro número de este mismo periódico se hace referencia nuevamente a que muchos sacerdotes católicos no creen en la aparición de la Virgen de Guadalupe ni en la virtud del agua del pocito de la Villa. *El Evangelista Mexicano*, Enero de 1895.

⁴⁰⁵ Sobre el tema de la intolerancia y los ataques de los católicos hacia los protestantes podemos encontrar un sinnúmero de ejemplos en la prensa protestante, principalmente durante la segunda mitad del siglo XIX.

esa invención era explotar “a los hijos del Anáhuac”, como se pretendía hacer siglos después:

Un año hace que los obispos, curas y sacristanes quitaron a sus creyentes todo el dinero y alhajas que pudieron, con el pretexto de la coronación a la Imagen de Guadalupe. No hubo tal coronación, y sin dar cuenta de en qué se ha empleado ese dinero y el valor de las alhajas, con fecha 1 de septiembre del presente año, el señor Pedro Gutiérrez ha propiciado una nueva explotación.⁴⁰⁶

Entre 1885 y 1895 la prensa protestante contribuyó con sus escritos a la polémica sobre la historicidad de las apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego. Si bien presentó, como dijimos, los principales argumentos de los escritores antiaparicionistas de la época, lo que más importaba a los controversistas protestantes era desacreditar las manifestaciones públicas a las imágenes marianas en general y a la Virgen de Guadalupe en particular. Se relataban otras historias de apariciones de la Virgen en territorio español, como la propia imagen de la Virgen de Guadalupe de Extremadura, con el propósito de mostrar que la historia de la aparición guadalupana en México no era más que una copia de las historias en Europa, una traslación del mito mariano.⁴⁰⁷

La postura antiaparicionista del obispo de Tamaulipas, Eduardo Sánchez, y su manifestación pública dentro de las reuniones del Quinto Concilio Provincial Mexicano de 1895, fue oportuna para la prensa protestante. Pues ésta no dejó escapar la oportunidad de presentar en varios números su apoyo a la decisión del obispo e incitar a otros eclesiásticos a que manifestaran públicamente sus desacuerdos con las creencias de Roma.

Este paso que ha dado el valiente obispo va a ser de gran significación en la transición religiosa que el pueblo mexicano está sufriendo en la actualidad. La historia del porvenir hablará con

⁴⁰⁶ *El Abogado Cristiano Ilustrado*, 15 de noviembre de 1888.

⁴⁰⁷ *El Faro*, 1 de noviembre de 1885.

encomio de él, y mucho más si sus ideas las lleva más lejos aún, es decir, hasta predicar el Evangelio puro.⁴⁰⁸

Pero así como se congratulaban por la postura del obispo Sánchez, también hicieron una crítica muy dura al presbítero Antonio Plancarte y Labástida, sobrino del arzobispo de México y encargado de coleccionar fondos para la conclusión de las obras de la Colegiata de Guadalupe, colecta para la coronación de la Virgen de Guadalupe con “toda la pompa pertinente”. Lo acusaban de “explotar el sentimiento religioso” a la vez que de “excitar un falso patriotismo” con el único propósito de despojar a ricos y pobres de todos sus bienes.⁴⁰⁹ Presentaron punto por punto el programa que propuso Plancarte para recabar los fondos necesarios, pero sobre todo hacían hincapié en el abuso del clero para con los pobres a quienes también se instaba a cooperar, y todo, concluían, “para hacerle al ídolo un templo maravilloso como el de su semejante la Diana de los Efesios. Por esto no deben dar ni un centavo aún los fervientes católicos.”⁴¹⁰

Asimismo, los escritores protestantes cuestionaban los milagros que el catolicismo le confería a ciertas imágenes religiosas, como la propia imagen de la Virgen de Guadalupe, afirmando que esas historias no eran más que una invención de la Iglesia romana para engañar a los pueblos y mantenerlos en la ignorancia y superstición. Por qué entonces, se preguntan, no se ha librado de la pobreza a muchas sociedades, ni de los ladrones, de las desgracias naturales como los temblores, las lluvias o las sequías.

Por eso, en el año de 1895, unos meses antes de que se efectuara la ceremonia de coronación a la virgen guadalupana, el señor Manuel Zavaleta propuso a los miembros de la Alianza Evangélica de la ciudad de México la elaboración de un libro que “exprofesamente tenga por objeto demostrar con toda claridad y precisión a nuestros hermanos los romanistas sus principales errores referentes a la bendita Virgen María”.

⁴⁰⁸ *El Evangelista Mexicano*, 1 de octubre de 1886.

⁴⁰⁹ *El Faro*, Agosto 1 de 1889.

⁴¹⁰ *El Faro*, Diciembre 1 de 1890.

Sugirió que se nombrara una comisión para la elaboración del libro, cuyo contenido se centraría en mostrar “las enseñanzas de las Sagradas Escrituras referentes a la Santa Virgen”, señalando todos aquellos pasajes en los que demostraban que lo que enseñaba y creía la iglesia protestante de la Virgen María estaba contenido en dicho texto. Esto es, que durante los primeros siglos del cristianismo “*no se le tributó absolutamente ninguna clase de culto*: ni se le consideró como la medianera o abogada de los pecadores: ni se le llamó madre de Dios: ni se creyó en su Concepción Inmaculada”. El libro debía contener también todos aquellos pasajes históricos que mostraban la existencia de una gradual corrupción de la Iglesia en cuanto a las creencias en la Virgen María, que había herejías evidentes que “enseña y practica la Iglesia papal: 1° Sobre los títulos indebidos que da a la santa Virgen. 2° Sobre el culto idolátrico que se le tributa. 3° Sobre el poder que le atribuye; aun sobre el poder omnipotente del mismo Dios”. Asimismo, el libro tendría que explicar el hecho de que no existía ninguna posibilidad “moral de que la Virgen se aparezca; y aun más, de que ella entregue su imagen para ser adorada”; que era absolutamente falsa la aparición de la Virgen, bajo la advocación de Guadalupe; que la historia antigua de México demostraba que la misma idolatría que tributaban los aztecas a sus antiguos ídolos, siguieron tributando los mexicanos a la imagen de Guadalupe. Y finalmente que quedaba demostrado que “la religión de los romanistas en este país puede llamarse más bien la religión de María que la religión de Dios”.⁴¹¹

Sobre otros santos y milagros

La misma lógica que siguió el discurso teológico sobre el culto a la imagen de la Virgen María se siguió sobre los santos. Haciendo referencia a las Sagradas Escrituras se recordaba que en el Apocalipsis 22: 15 se prohíbe la creación y culto de imagen

⁴¹¹ *El Abogado Cristiano Ilustrado*, 15 de septiembre de 1895.

cualquiera, a lo que la Iglesia católica siempre había respondido que sólo se refería al paganismo que existía antes de la era del cristianismo. Sin embargo, los protestantes acusaban a los católicos de pecar de la misma idolatría que los paganos pues, al igual que éstos, “los católicos creen que los santos, especialmente los aparecidos les hacen algunos milagros” o que eran justamente a los santos a los que se les había conferido a lo largo de la historia eclesiástica los títulos “de patronos y defensores de pueblos enteros”.⁴¹² Además sostenidos sobre bases evangélicas los protestantes afirmaban que hasta los mismos santos rechazaban el culto que se les confería, por ejemplo, en los Hechos apostólicos, Pedro le dice a Cornelio cuando éste se arrodilla ante él, “levántate, yo mismo también soy hombre”, y lo mismo sucedió con San Pablo y Bernabé.⁴¹³

Para el protestantismo todas las manifestaciones públicas y privadas de adoración a los santos eran incluso una falta de respeto absoluto a la memoria de esos hombres y mujeres que habían predicado con el ejemplo la doctrina de Jesucristo.

Esto creen los romanistas respecto a la Virgen y los Santos, y sus costumbres respecto a ellos son el adorarlos y honrarlos, el pedirles, el hacerles fiestas, el mandarles decir fiestas, el mandarles decir misas, y el poner sus imágenes no sólo en los templos, sino también en las casas, en las tiendas, en las pulquerías y aún en los burdeles. Son también sus costumbres, el de decir obscenidades delante de sus imágenes, el embriagarse delante de ellas, y el de representar a la Virgen y a los santos de diferentes modos.⁴¹⁴

Además, afirmaban los protestantes, se había degenerado tanto la práctica de adoración entre los católicos que existían imágenes divinas predilectas, “creen [los católicos] que una imagen es más milagrosa que otra” o que unas imágenes remedian una cosa y otras remedian otras, por eso existen peregrinaciones y romerías en distintos puntos de la república.

⁴¹² *El Faro*, Marzo 1 de 1887.

⁴¹³ *Op. Cit.*

⁴¹⁴ *El Faro*, 1 de febrero de 1890.

Nuevamente se encontraba, dentro de la doctrina protestante, en este tipo de religiosidad la causa de la incredulidad de la época “Volvamos de corazón al culto directo de nuestro Dios Trino y Uno, y entonces los hombres pensadores no serán incrédulos, y el pueblo en general será cristiano en su vida y costumbre [...]”⁴¹⁵

En cuanto al impulso que se daba a la imagen devocional de San José los controversistas protestantes veían en la proclamación de San José como Patrono de la Iglesia Universal en el año de 1870 a uno más de los emblemas a los que recurría la Iglesia romanista para sostener el yugo sobre las poblaciones, esta vez dirigido a las clases trabajadoras, a los padres de familia que podían identificarse con la vida de José.

Finalmente al discurso nacionalista que los periódicos protestantes de la época en México manejaron, se incorporó la idea de dejar de venerar a los santos y vírgenes y conmemorar con ese fervor a aquellos hombres que estaban haciendo de México una nación independiente y libre de cualquier atadura política y religiosa.⁴¹⁶

Así pues, hasta aquí hemos podido observar la construcción de una doctrina iconoclasta protestante en México, sustentada teórica y teológicamente. Hemos presentado también algunas de las respuestas doctrinales de miembros de la Iglesia católica romana en México. Pero, con relación al ataque iconoclasta discursivo de los protestantes y al proyecto de transformación de la cultura católica, que el Estado liberal mexicano había comenzado a ejecutar desde mediados del siglo XIX, el episcopado nacional mexicano tenía una respuesta que se unía al proyecto de restauración de la Iglesia católica diseñado desde la Santa Sede.

⁴¹⁵ *El Faro*, 1 de marzo de 1887.

⁴¹⁶ *El Evangelista Mexicano*, 15 de septiembre de 1895.



Fig. 1. Portada de *El abogado cristiano ilustrado*, mayo de 1879.



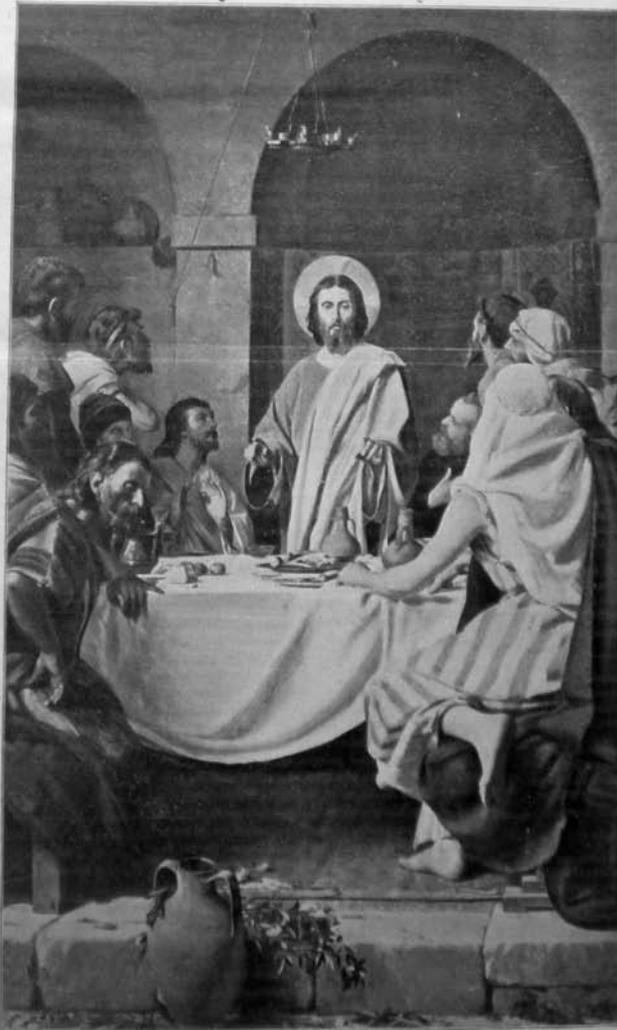
Fig. 2. Portada de *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, 1 de febrero de 1895.

EL EVANGELISTA MEXICANO ILUSTRADO

Tomo XVIII.

NASHVILLE, TENN., 15 DE ABRIL DE 1896.

No. 8.



LA INSTITUCIÓN DE LA SANTA CENA.

Fig. 3. “La institución de la Santa Cena”, *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, abril 15 de 1896.



Fig. 4. “Muerte de Saúl y su escudero” Primer Libro de Samuel, Capítulo 31; en *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, octubre 15 de 1895.



Fig. 5. Portada de *El Evangelista Mexicano Ilustrado*,
1 de agosto de 1908.

El Evangelista MEXICANO.

Tomo XXX. No. 5.

ILUSTRADO.

México, Marzo 1° de 1908.



UNA BUENA PROFESORA.

Fig. 6. *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, 1 de marzo de 1908.



Fig. 7. *El Evangelista Mexicano*
Ilustrado, febrero 15 de 1895.



Fig. 8. *El Abogado cristiano* ilustrado, febrero de 1880.

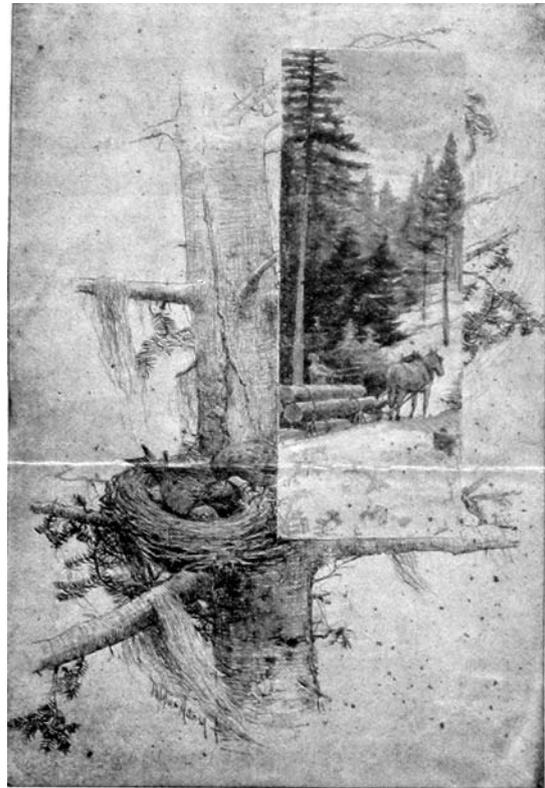


Fig. 9. *El Evangelista Mexicano* Ilustrado, mayo 1 de 1896.

EL EVANGELISTA MEXICANO ILUSTRADO

Tomo XVII.

NASHVILLE, TENN., 15 DE SEPTIEMBRE DE 1895.

No. 18.

ROMANCE DEL 15 DE SEPTIEMBRE.

Golpes suenan en la puerta,
En la puerta del orrato;
Golpes y voces que llaman
Ansiosas al Cura Hidalgo . . .
Se hace luz en las estancias,
Se pasean los caballos,
Entran Allenda y Ahlana
Del Cura en el pobre cuarto,



Manda llamar los acreos
Y á su hermano don Mariano,
Se encendieron vasa teas
Que agitaban unos cuantos;
Las borraquintas campanas
Despiertan al vecindario;
Acuden al llamamiento
Gentes á pie y á caballo,
Y en una de las ventanas
De aquel inmortal curato,



EL GENERALÍSIMO D. JOSÉ MARÍA MORELOS.
Copiado del mejor retrato del general, hecho en Oaxaca en 1812 y que hoy está en el Museo de Artillería de Madrid.

Y sin maticas precauciones,
Ni más rodeos, ni más presúmbulos,
Dicen: "Estamoc vendidos;
¿Qué resolución tomamos?"
Oye la nueva tranquilo
Con calma y sosiego Hidalgo,
Mientras se ajusta las medias,
Y ordena que venga un criado
Para que den chocolate
A sus valientes aliados . . .



EL GENERAL D. FRANCISCO JAVIER MINA.
Copiado de un retrato hecho en Londres en 1817, poco antes de salir el general para Méjico.



EL GENERAL D. VICENTE GUERRERO.
Copiado de un retrato hecho por el pintor francés Paulin Guay, que poseyó el General D. Vicente Guay-Palacio.

Erguido, grande, sublime,
Asoma su busto Hidalgo,
Grita: "¡Muera el mal gobierno!"
Alza llama el entusiasmo,
Y el pueblo se siente libre,
Y en el polvo sus tiranos . . .
Quise inmortal de SEPTIEMBRE
De ochocientos diez, los hechos
Escribirlos, y esa fecha . . .
Pasen sin tocar los años.



Fig. 11. Miembros de la Conferencia General celebrada en la ciudad de México. *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, 1 de marzo de 1906.

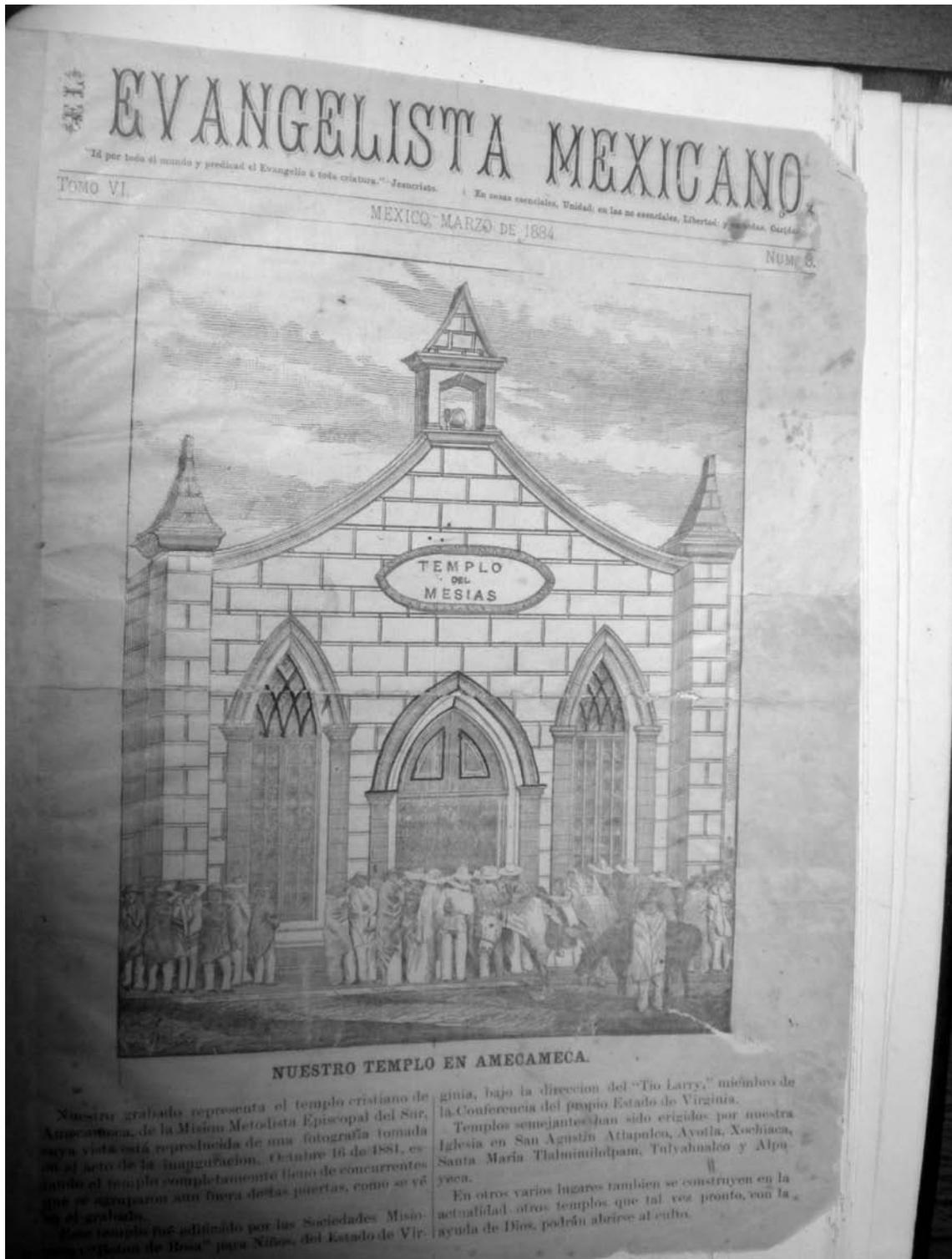
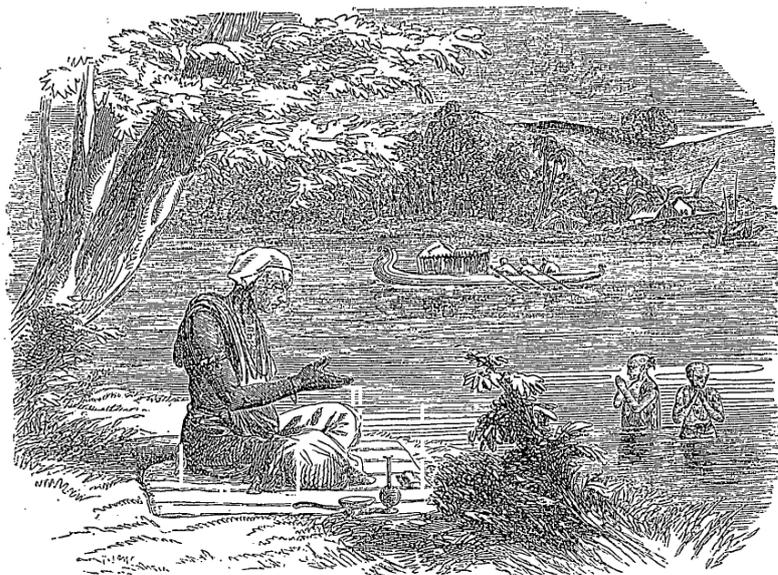


Fig. 12. El Templo del Mesías en la parroquia de Amecameca. *El Evangelista Mexicano*, marzo de 1884.



LA IDOLATRIA HINDU.



UN TEMPLO BUDISTA EN RUINAS.—(Véase la pág. 173.)

Fig. 13. Imágenes de *El Faro*, 15 de noviembre de 1886 y 15 de noviembre de 1887.

Capítulo V

La restauración de las estructuras simbólicas del catolicismo en México, 1855-1895

El mundo entero es un escenario.⁴¹⁷

Tras cualquiera de las disposiciones que pueda adoptar la sociedad y la organización de los poderes encontraremos siempre presente, gobernando entre bastidores, a la “teatrocracia”.⁴¹⁸

George Balandier plantea la idea de que todo poder, pero principalmente el político, hace uso de símbolos, ceremonias y ritos para “multiplicar y reforzar una dominación efectiva” de ese poder. También afirma que la creación de esas representaciones sociales conlleva la construcción de mecanismos de persuasión, dominación y sumisión, a través de los cuales, se pretenden producir efectos entre la sociedad con el objeto de mantener o restituir ese poder.⁴¹⁹ Este planteamiento aplicado al proceso histórico de conservación del poder de influencia de la Iglesia católica en el siglo XIX resulta evidente. Como toda institución religiosa, la católica se ha construido y mantenido a través de actos simbólicos. Para Pierre Bourdieu esos actos tienen que ser conscientes por parte de quién los produce y reconocidos por quienes los perciben, de tal forma que ambas partes deben tener categorías de percepción y de valoración idénticas.⁴²⁰ Para que esas categorías sean idénticas es necesario una “labor de domesticación” que implica la existencia de “un mercado para las acciones simbólicas correctas, tiene que haber recompensas, beneficios simbólicos, a menudo reconvertibles en beneficios materiales, tiene que poder ser interesante el desinterés”.⁴²¹

⁴¹⁷ Esto hace decir Shakespeare a uno de sus personajes en la comedia *Como gustéis*.

⁴¹⁸ George Balandier, *El poder en escenas...op. cit.*, 1994, p. 15.

⁴¹⁹ *Ibidem*, pp. 15-43.

⁴²⁰ Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, 1997, p. 170.

⁴²¹ *Ibidem*, p. 171.

Hasta finales del siglo XVIII la Iglesia católica pudo mantener vigente una forma, podemos decir, de “domesticación” pero, en el transcurso del siglo XIX el Estado compitió con la Iglesia católica para establecerse como rector de los servicios públicos y del orden social, obligando a la institución eclesiástica a buscar nuevas formas de “domesticación”.

A lo largo de tres siglos el catolicismo y su estructura institucional en lo que había sido la Nueva España, dominaron tanto los espacios administrativos de la sociedad como la cotidianidad de sus habitantes. Ya dijimos que ese dominio cultural, social y económico de la Iglesia católica novohispana comenzó a estrecharse con las políticas reformistas de la monarquía borbónica a finales del siglo XVIII. Después de la declaración de independencia se pretendió que la influencia de la institución eclesiástica en la nueva Nación mexicana continuara con pocas transformaciones. Pero a partir de la segunda mitad del siglo XIX, siguiendo la inercia de los grandes cambios ideológicos mundiales, México inició su lucha por construir una sociedad secularizada, democrática y sin privilegios.⁴²²

En ese sentido es que nos preguntamos en este capítulo cuál fue la respuesta de los católicos mexicanos frente al visible proyecto de transformación cultural por parte del Estado liberal mexicano, y cuál frente a la presencia específica de grupos protestantes.

Las discusiones sobre el establecimiento constitucional de la tolerancia religiosa en México, que se mantuvieron a lo largo de la primera mitad del siglo XIX, el consiguiente arribo de las primeras misiones protestantes y la ejecución de su proyecto

⁴²² La disminución del poder de la Iglesia y sus doctrinas en la sociedad europea representa un cambio importante en la vida y el pensamiento occidentales. La obra de Owen Chadwick sobre la secularización de la mente europea da seguimiento de este movimiento en el siglo XIX, identificando y estudiando los aspectos sociales e intelectuales de este cambio trascendental. El auge de la tecnología, el crecimiento de las grandes ciudades y de una prensa más combativa toman un lugar junto a la ciencia evolutiva y el marxismo. Owen Chadwick, *The secularization of the European mind in the nineteenth century*, 1990.

de propagar su doctrina en el país, los primeros intentos por suprimir los fueros militares y eclesiásticos, el decreto que ordenaba la venta de los bienes de mano muerta y la prohibición del cobro de derechos y obvenciones parroquiales fueron más que indicios para la jerarquía católica mexicana de que el Estado liberal en México pretendía más que mantener la religión dentro de los templos. Para el clero nacional y la opinión pública conservadora el ataque de los liberales iba dirigido veladamente a “aniquilar” el catolicismo en el país.

Por eso en 1855, ante circunstancias políticas favorables para la institución eclesiástica, ésta quiso demostrar a aquellos que pretendían reducir su poder de influencia al interior de los templos, su capacidad de convocatoria en magnas proporciones y fuera de los recintos propiamente dichos. Y a su vez, mostrar que espiritual y moralmente el catolicismo con sus dogmas, era la religión que predominaba en la conciencia de los mexicanos.

EXPRESIÓN SIMBÓLICA DE LA RESISTENCIA CATÓLICA AL PROYECTO DE UNA SOCIEDAD NUEVA

El 26 de abril de 1855 la Iglesia católica mexicana celebró con gran solemnidad en la catedral metropolitana la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción de María.⁴²³ (Fig. 1) La celebración se llevó a cabo en prácticamente todos los templos de la República Mexicana, como lo ejemplifican las litografías que se realizaron para dar testimonio del evento.⁴²⁴ (Fig. 2) Por el enorme despliegue de actos religiosos que

⁴²³ Como se describe en el capítulo inicial, la declaración del dogma inmaculista fue celebrada oficialmente por Pío IX el 8 de diciembre de 1854. A partir del 6 de marzo de 1855 se propuso, desde el cabildo del arzobispado de México, realizar algunas celebraciones por la declaración del dogma de fe a la Inmaculada Concepción de María en el país. Sin embargo, se tuvo que esperar a recibir la bula declaratoria que expidió la Santa Sede y que llegó a México a principios del mes de abril. AHCC, libro 85, *Actas de cabildo*, 6 y 8 de marzo de 1855.

⁴²⁴ Martha Reta, haciendo uso de la información encontrada en las Actas de Cabildo Catedralicio del año de 1855 y en la narración que hiciera Antonio García Cubas sobre el evento, reseña detalladamente la forma en la que se llevaron a cabo los festejos de la declaración del dogma inmaculista en la ciudad de México aquel 26 de abril de 1855. Asimismo describe las ceremonias religiosas que se realizaron en el interior de la Catedral Metropolitana y en las más importantes iglesias de la ciudad, como el templo de

implicó una numerosa congregación de fieles y durante varios días de los meses de abril y mayo, el evento fue calificado por la prensa católica textualmente como “el más fuerte testimonio que se puede presentar de que aquí no han hecho mella las doctrinas impías, de que México crece en ilustración y cultura sin abandonar la fe de sus antepasados y de que tienen que ser religiosos los hombres que gobiernen a este pueblo creyente, so pena de chocar con los más caros afectos de los gobernantes.”⁴²⁵

Las palabras de esta cita, reflejan las preocupaciones y argumentos de defensa que hicieron los católicos frente a las críticas del liberalismo y otras ideologías. Al referirse a la presencia de “doctrinas impías” en el país, los católicos querían recordar por principio las pretensiones liberales de someter los poderes de influencia de la institución eclesiástica –la instauración de la tolerancia religiosa, la prohibición de cualquier tipo de intervención eclesiástica en la esfera pública, la posibilidad cada vez más clara de incautar la totalidad de los bienes eclesiásticos y la intervención del Estado en lo que hasta entonces había sido circunscripción eclesiástica como los asuntos matrimoniales, de nacimientos y defunciones. El cumplimiento de esas medidas provocaría, desde la perspectiva católica, dos circunstancias que ponían en peligro la unidad nacional y la esencia de la espiritualidad mexicana. De un lado, la disminución notable en la observancia sacramental entre los fieles, y de otro, una presencia cada vez más grande de grupos protestantes en el país, que junto con la manifestación pública de

San Francisco y en el templo de San Felipe Neri, mejor conocido como La Profesa. La investigación de Reta es además sugerente por los detalles que rescata de las pinturas de la celebración que se conservan y que muestran vivamente la puesta en escena que se montó, para dar mayor esplendor y magnificencia al evento. Martha Reta, “El ingenio humano a favor de María Inmaculada: La defensa teológica del Misterio” en *Un privilegio sagrado: La Concepción de María Inmaculada. La celebración del dogma en México*, 2006, pp. 154-192. Cabe agregar que la prensa del momento registró los festejos que se realizaron en otras iglesias y capillas del país. Puebla, Guadalajara, Morelia, Zacatecas, Oaxaca y todos los demás pueblos, villas y ciudades, hicieron caso del carácter de “obligatoria y universal” señalada por el Papa. De tal forma que, efectivamente, se organizaron eventos en prácticamente toda la República Mexicana.

⁴²⁵ *El Universal*, México, 28 de abril de 1855. Ya se dijo que la celebración del dogma inmaculista en todos los países en proceso de secularización, significó la oportunidad de la Iglesia católica de ratificar simbólicamente la fortaleza de la institución eclesiástica y del catolicismo en la sociedad, frente a los grupos liberales y protestantes que pretendían reducir el poder de influencia de la Iglesia católica.

sus ritos y la divulgación de sus doctrinas a través de la prensa, amenazarían con extender sus creencias entre los mexicanos.

Por otra parte, una más de las fuertes críticas a las que se había visto sometida la Iglesia católica por parte de los grupos liberales y de cierto sector de la intelectualidad mexicana, fue su rechazo a los avances científicos y de pensamiento. Al parecer de los grupos antes mencionados el empeño de la institución eclesiástica por defender ciertos mitos e ideas sobrenaturales lo único que provocaban era superstición, fanatismo y retraso entre la población. Y lo mismo ocurría con el rechazo eclesiástico por aquellas tesis racionalistas que planteaban la capacidad del individuo para alcanzar por sí mismo el conocimiento y la verdad sin restricción o límite alguno. Frente a esas acusaciones, los católicos, respondían que el progreso científico no estaba peleado con el catolicismo; al contrario, la religión, “la verdadera”, tenía que guiar los caminos correctos hacia el conocimiento de la naturaleza y del hombre. Por tanto, el evento inmaculista reflejaba que “México crece en ilustración y cultura sin abandonar la fe”.

Y finalmente el regreso de Antonio López de Santa Anna a la presidencia de la República (1853-1855) representaba para la jerarquía católica mexicana en particular y para los católicos en general la posibilidad de recuperar el estatus tradicional. Santa Anna garantizó, al menos en un primer momento, la conservación de la religión católica como única de la nación, el sostenimiento del culto con esplendor y el arreglo de todo lo relativo a la administración eclesiástica con la Santa Sede.⁴²⁶

⁴²⁶ De hecho la primera fecha fijada para el festejo el 22 de abril tuvo que ser trasladada al día 26 para ajustarse a la agenda del presidente Santa Anna. AHCC, *Actas de Cabildo*. Lib. 85, 21 de abril de 1855. Aunque resultaba grave la postergación, por los asuntos ya adelantados y las invitaciones repartidas, finalmente el día 22 se aprovechó para publicar y leer la bula *Ineffabilis Deus* en español, así como un decreto del supremo gobierno que establecía el 8 de diciembre como día de fiesta nacional, de la siguiente forma: “Para perpetuar dignamente la memoria de la solemne declaración dogmática de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María, será de festividad nacional el día ocho de Diciembre de cada año, celebrándose en todos los lugares de la República con las solemnidades establecidas”. *Ibidem*, 21 y 24 de abril de 1855.

Frente a este panorama, podemos suponer, entonces, que la declaración del dogma inmaculista no pudo haber sido más oportuna en ese momento tanto para la Iglesia católica mexicana como para el partido conservador. *El Universal*, órgano periodístico de los grupos más conservadores de la sociedad, manifestaba, desde su óptica, lo que significaba para el país un acontecimiento religioso de esa naturaleza:

Tregua por hoy a los asuntos profanos, ya que la Iglesia mexicana, el gobierno y el pueblo, las clases todas, la sociedad entera, se consagran a tributar a la Reina de los ángeles los mas puros homenajes de su amor, uniendo su gozo al gozo universal, por la declaración dogmática de su Concepción Inmaculada!

[...]

El piadoso entusiasmo con que celebra hoy México este acontecimiento notable en los anales del catolicismo, daría lugar sin duda a largas reflexiones sobre las profundas raíces que el sentimiento religioso tiene en nuestra patria. Este sentimiento, que es el germen de todos los grandes hechos que ilustran la historia de las naciones católicas, es para la nuestra la tabla de salvación en las tempestades que la han afligido, así como es el fundamento de su grandeza y prosperidad futuras. Así lo comprende el gobierno actual, cuya conducta en esta ocasión ha venido a revelar de nuevo al país dos circunstancias que fortifican dichosamente las lisonjeras esperanzas que abrigamos. Una de estas circunstancias es que el supremo jefe del Estado y todas las demás personas que forman su administración, se encuentran animados de aquel espíritu de religión y de piedad que dio aliento a nuestros padres para llevar con los estandartes de la Cruz y el culto de la Virgen, los resplandores de la civilización a todas las partes del mundo conocido. La otra es que ese mismo jefe y su gobierno tienen escrito en su programa, como norma y guía de sus acciones, la verdad religiosa que siempre profesaron nuestros abuelos, para llevar a cabo por medio de ella, la grande obra de nuestra regeneración social, que la Providencia y el pueblo les han encomendado.⁴²⁷

Durante la ceremonia religiosa, se contó, efectivamente, con la presencia del presidente de la República, Antonio López de Santa Anna y con las diversas autoridades civiles:

[...] Su Altísima Serenísima que entró al templo, precedido de los colegios, corporaciones religiosas, empleados, etc., y acompañado de los Exmos., e Illmos. Sres. obispo de Michoacán D. Clemente de Jesús Munguía y el obispo de Tenagra. Joaquín Madrid, el claustro de doctores, el

⁴²⁷ *El Universal*, México, 12 de enero de 1855.

Exmo. ayuntamiento, gobernador y comandante general del Distrito, muchos miembros del consejo, caballeros de la orden de Guadalupe, los Exmos. Sres. secretarios de Estado y del despacho, la oficialidad de su estado mayor, etc., etc., S. A. S. tomó asiento bajo el dosel colocado en el ala derecha de la cruzía.⁴²⁸

Cabe recordar que una de las características del gobierno santannista estuvo definida, precisamente, por las constantes ceremonias en las que se resaltaba la pervivencia de la estrecha alianza del poder civil y eclesiástico.⁴²⁹ En ese sentido, la celebración del dogma inmaculista, no sólo fue un indicador más de las relaciones existentes en ese momento entre la Iglesia y el Estado, para la jerarquía eclesiástica mexicana, significaba además la oportunidad de resaltar el papel fundamental de la religión católica, por sobre cualquier otra, como la única garantía de unidad entre los mexicanos. Así lo expresó la prensa católica:

Los que vieron la pompa y solemnidad con que se celebró anteayer en México la declaración dogmática sobre la Inmaculada Concepción de la Virgen, no podrán negar que el sentimiento religioso, no solo es el que más arraigado está en el corazón de los mexicanos, sino que es el primero que los ánima, y el que prevalece sobre todos los demás sentimientos que forman el carácter y distinguen las costumbres de una nación.⁴³⁰

Para la prensa y la jerarquía católica nacional la celebración de la declaración dogmática de la Concepción Inmaculada de María sirvió de ocasión para destacar, como lo haría el propio Papa Pío IX, que el papel fundamental de la Iglesia era ocuparse de las conciencias de los creyentes, las cuales estaban en peligro de perderse en la decadencia, irreligiosidad y el libertinaje de pensamiento que las nuevas filosofías estaban provocando:

⁴²⁸ *El Universal*, 27 de abril de 1855.

⁴²⁹ La ceremonia de la restauración de la orden de Caballeros de Nuestra Señora de Guadalupe en la Basílica de Guadalupe, fue motivo para reunir a las autoridades civiles y eclesiásticas dentro de un recinto religioso. Lo mismo que la celebración del 12 de diciembre a la que, desde su nombramiento como “Su Alteza Serenísima”, asistía el presidente y las autoridades de gobierno o, cuando, en el año de 1854, Santa Anna colocó personalmente, durante la celebración de la consumación de la independencia, en el altar de la iglesia de las Capuchinas, el estandarte del cura de Dolores. Fausto Ramírez, “La ‘restauración fallida’: la pintura de historia y el proyecto político de los conservadores en el México de mediados del siglo XIX”, pp. 204-225.

⁴³⁰ *El Universal*, México, 28 de abril de 1855.

Los innovadores se han empeñado en decir que las creencias religiosas no son sino preocupaciones que ha heredado nuestra época de otras épocas de ignorancia y de barbarie; y en su afán de extirpar abusos y vicios añejos, han atacado implacablemente todo lo que se ha tenido por respetable y santo en los siglos pasados, siendo la religión el primer blanco de sus tiros, como que ella es a los ojos de la impiedad el primero de los vicios sociales.⁴³¹

Pero el peligro latente no se encontraba solamente en la expansión de las ideas liberales, racionalistas y nacionalistas, principalmente se encontraba en la oportunidad que estaban viendo los protestantes de renovar su presencia en lugares en donde no habían tenido mucho eco, como lo eran las recientemente nacidas naciones independientes en América. Para la jerarquía católica y la opinión pública conservadora, el pueblo mexicano había dado muestras claras de su empeño por “conservar la fe de sus mayores”, y de que no importando los intentos de debilitar a la clerecía y “acabar con el culto”:

[...] le veréis pelear [al pueblo] valerosamente a favor del orden y de la independencia; a favor del orden contra la demagogia turbulenta que viene con su ansia de destrucción a derribar nuestros altares; a favor de la independencia contra los extranjeros codiciosos que intenten robarnos nuestro suelo, arrojando en él el germen desorganizado de sectas insensatas.⁴³²

En ese sentido, ya lo dijimos en el primer capítulo, la imagen de la Inmaculada Concepción de María junto con su declaración dogmática, además de permitir al Papa afirmar su autoridad como cabeza de la Iglesia católica, fuertemente cuestionada durante esos años, se convirtió en el símbolo más importante y significativo de la defensa contra los ataques a la doctrina y formas de culto católico. El dogma de fe obligaba a todos los católicos a aceptar la pureza originaria de María como una virtud inherente e irrenunciable de su persona, lo que la convertía, sin lugar a dudas, en el elemento intercesor más importante de la humanidad, vínculo constante entre los

⁴³¹ *Ibidem.*

⁴³² *Ibidem.*

hombres y Dios.⁴³³ La declaración del dogma inmaculista era la contraofensiva que la Iglesia romana lanzaba en el terreno doctrinal a todas aquellas corrientes de pensamiento y religiones que la tachaban de idólatra y manipuladora de las conciencias con “invenciones supersticiosas”, ratificando con ello su convencimiento de que era la única institución poseedora de la verdad.

De ahí la insistencia por parte de la opinión pública conservadora en México de acusar a los grupos liberales de introducir en tierras americanas a los protestantes con el único objetivo de destruir a la “verdadera religión” acabando con su culto, a través de injurias contra la Virgen María “la más bella personificación de las creencias cristianas”. Por eso también subrayaban que pese a la introducción de esas “falsas doctrinas” en el país, todo el pueblo se mantenía fiel a las enseñanzas de la Iglesia católica, haciendo uso de la imagen mariana en todas sus actividades cotidianas:

El labrador ha colocado su imagen divina en las florestas y en los campos, para atraer las bendiciones del cielo sobre sus rebaños y sus cosechas; la ha colgado el marino en su buque, para que su mirada apacible calmara las tempestades; la ha llevado el guerrero a las batallas para que le sirva de escudo en los peligros de la guerra; los reyes la han puesto sobre su trono, los ricos en sus palacios y los pobres en sus cabañas, para que ella consolara los cuidados de los unos y las miserias de los otros: y el cansancio peregrino, sentándose a orillas de la fuente o a la margen de los arroyos, ha encontrado siempre a la Virgen de Nazareth, Náyade divina de la poesía cristiana, que le miraba con sus ojos de palomo por entre el fresco ramaje y las olorosas flores de que había circundado su efigie algún campesino o algún pastor de la comarca.⁴³⁴

El magno evento religioso sirvió también de ocasión para evidenciar, en el plano de las imágenes religiosas, otra discusión que en ese momento se estaba haciendo

⁴³³ Cabe recordar que la definición del dogma de la Inmaculada Concepción de María manifiesta doctrinalmente la existencia de una relación entre la Madre de Dios y los acontecimientos históricos, y, de modo particular, de la importancia del privilegio de su Inmaculada Concepción, como antídoto para los errores contemporáneos, cuyo punto de apoyo está precisamente en la negación del pecado original. El fundamento de este privilegio mariano está en la absoluta oposición existente entre Dios y el pecado. Al hombre concebido en pecado se contraponen María, concebida sin pecado. Y a María, en cuanto Inmaculada, le fue reservado vencer al mal, los errores y las herejías que nacen y se desarrollan en el mundo a consecuencia del pecado. Luigi Bogliolo, *Pío IX y l'Immacolata*, en la revista “Pío IX” n° 3, (Setiembre-Diciembre, 1982), p. 326.

⁴³⁴ *El Universal*, México, en la nota editorial del 12 de enero de 1855.

presente en todas las iglesias católicas del mundo: el grado de compromiso con el proyecto de restauración de la Santa Sede. La discusión fundamental radicaba en la pretensión de centralizar aún más la autoridad del Papa sobre todas las iglesias locales. El argumento que muchos obispos manejaban era que los contextos internos eran distintos y por tanto las formas de abordar la restauración del catolicismo en cada país requería de proyectos adaptados a las circunstancias nacionales. Y hablando específicamente de las imágenes religiosas, el proyecto papal, que estaba en construcción, se comenzó a traducir en la imposición de una piedad uniforme, que se estaba centrando en las imágenes de la Inmaculada Concepción de María, el Sagrado Corazón de Jesús y San José. La declaración del dogma inmaculista fue el inicio de los intentos papales por afirmar la unificación de todos los católicos, independientemente de los conflictos internos de cada nación o región, en torno a un símbolo de identificación con el catolicismo (la imagen de la Inmaculada Concepción), símbolo que más tarde se enfocaría en la imagen del Sagrado Corazón de Jesús.⁴³⁵ Pero, mientras esto ocurría, al interior de las iglesias católicas en el mundo surgieron diversas posturas frente al proyecto de restauración diseñado desde la Santa Sede. Posturas que se manifestaron a través del énfasis en determinadas imágenes devocionales, y México no fue la excepción.

Durante la organización de la función religiosa para celebrar el dogma inmaculista en la Colegiata de Guadalupe, la que se llevaría a cabo el 12 de agosto de 1855, se discutió en el cabildo guadalupano la conveniencia de sacar o no en procesión

⁴³⁵ Las impugnaciones protestantes de colocar a la imagen y representación de María, madre de Jesucristo, por encima de Él, no se hicieron esperar. La propia declaración dogmática fue duramente criticada tanto por las iglesias protestantes como por algunos miembros de la Iglesia católica, pues se estaba erigiendo la imagen de la Virgen María como el principal símbolo de la reforma eclesial, razón por la cual, a instancias de la Compañía de Jesús, se reactivó el culto y devoción a la imagen del Sagrado Corazón de Jesús.

la imagen de la Virgen de Guadalupe.⁴³⁶ El arzobispo de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros junto con otros miembros del cabildo guadalupano se negaron a sacar la imagen por “el temor de cualquiera desgracia que trajera en detrimento”. Sin embargo, otros miembros del cabildo de la Colegiata pensaban que sería lo más adecuado y que, incluso, sería oportuno coronar a la imagen guadalupana “como lo hizo su Santidad en Roma”, obviamente el Papa lo hizo con una imagen bajo la advocación de la Inmaculada Concepción de María.⁴³⁷ Pero la negativa del arzobispo fue rotunda.⁴³⁸ Podemos afirmar entonces que dado que la devoción de la virgen de Guadalupe había representado después de la Independencia el estandarte del pensamiento del episcopado mexicano con relación a los enfrentamientos con el Estado, y que finalmente era una imagen representativa de la concepción inmaculada de María,⁴³⁹ muchos miembros del clero nacional consideraron oportuno hacer la relación simbólica de ambas imágenes en un acto religioso de semejantes magnitudes, como lo fue la celebración del dogma inmaculista.⁴⁴⁰ (Figs. 3 y 4)

⁴³⁶ AHINBG, Secretaria capitular, Actas de Cabildo, caja 313, libro 1, “Acta de Cabildo, 4 de mayo de 1855”.

⁴³⁷ En un texto que reseña la celebración del dogma inmaculista se refiere a la coronación de la imagen “representando la concepción”. *Relación de la fiesta de la Inmaculada Concepción de la Sma. Virgen María celebrada en Roma el 8 de Dbre. de 1854*, traducida del italiano por un sacerdote devoto de aquel ministerio y antiguo capellán coadjutor de un seminario consagrado al mismo. AHAM, Fondo Episcopal/Sección Secretaria Arzobispal/Seria Correspondencia/Caja 90/Exp. 5/fojas 4.

⁴³⁸ Se sugirió además que fuese el presidente de la República, Santa Ana quien colocara la corona sobre el marco de la Virgen de Guadalupe “como lo hizo Su Santidad en Roma, tampoco lo aceptó su ilustrísima [el arzobispo Lázaro de la Garza]”. AHINBG, Secretaria capitular, Actas de Cabildo, caja 313, libro 1, “Acta de Cabildote 19 de junio de 1855”.

⁴³⁹ William Taylor nos recuerda que la imagen de María Inmaculada fue la más venerada en la Nueva España y que sin duda, la relación de esta imagen devocional con la construcción del mito guadalupano, es muy estrecha dada la representación iconográfica y simbólica. Iconográficamente la Inmaculada y la Guadalupana son representadas en posición de rezo, con túnica azul (la guadalupana porta una túnica verde-azulada), una luz resplandeciente a su alrededor, paradas sobre la luna y sostenidas por querubines. Simbólicamente, Taylor sostiene que por lo menos entre finales del siglo XVII y principios del XVIII el culto que se le tributaba a la Virgen de Guadalupe era como madre e intercesora, el mismo que se le tributaba a la Inmaculada Concepción. William Taylor, “La Virgen de Guadalupe en la Nueva España: una investigación sobre la historia social de la devoción mariana” en William B. Taylor, *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, 2003, pp. 389-427.

⁴⁴⁰ Con el propósito de seguir la línea devocional impulsada desde Roma, el episcopado mexicano fomentó la devoción y culto a la Inmaculada Concepción incorporando el título de Inmaculada a las imágenes marianas regionales, así la guadalupana se convirtió en la Inmaculada Virgen de Guadalupe, la Virgen de Pátzcuaro en la Inmaculada Virgen de la Salud, manifestando a su vez la necesidad de

No obstante estas discusiones, la jerarquía católica mexicana había manifestado a través de la organización de los festejos en sus respectivas diócesis y por medio de cartas pastorales, su fidelidad al Papa. Clemente de Jesús Munguía, obispo de Michoacán, señalaba a sus feligreses el sentido de las letras pontificias que declaraban el dogma de la Concepción Inmaculada de María. Observaba que el objetivo de dicha declaración era responder a los ataques que estaba sufriendo la Iglesia católica en el mundo:

Veis aquí como el pensamiento de la Concepción Inmaculada de MARÍA esta íntimamente ligado al plan sapientísimo y amorosísimo de restauración, reparación y salvación del mundo, y como es al mismo tiempo honor para Dios y gloria para la humanidad, que triunfa con MARÍA de la saña de su enemigo.⁴⁴¹

Asimismo en su respectiva carta pastoral, el entonces obispo de Guadalajara, Pedro Espinosa y Dávalos, confirmaba la idea del poder ilimitado del Papa –cuando todavía no se declaraba dogma de fe la infalibilidad pontificia, la cual se haría en 1870– quien haciendo uso “de la amplia y soberana autoridad que en sus manos esta depositada”, declaró como dogma de fe que la Virgen María “en el primer instante de su concepción... fue preservada y limpia de toda mancha del pecado original”. En la consigna para la celebración dogmática en el obispado se subrayaba la necesidad de contar con la presencia de la autoridad civil:

[...] ordenamos que cada párroco invite a las autoridades civiles para que se sirvan asistir al *Te Deum* y en el domingo inmediato a la solemne misa que se cantará en honor de nuestra Santísima Madre.⁴⁴²

reafirmar su identidad regional a través de imágenes que les eran propias. La revisión de la forma en la que fue celebrado el dogma inmaculista en las distintas diócesis del país nos permitiría averiguar qué imagen fue sacada en procesión o cuál se colocó en el altar principal, por las reseñas que hicieron los periódicos sobre las celebraciones del dogma parece ser que la única disyuntiva se tuvo en la Colegiata de Guadalupe.

⁴⁴¹ *El Universal*, Jueves 7 de junio de 1855.

⁴⁴² *El Universal*, Jueves 3 y 4 de mayo de 1855.

Fue así como el Vaticano marcó la pauta a seguir. Y en ese sentido, la magnificencia de los festejos tenía como propósito demostrar a aquellos que tenían pretensiones de someter a la institución eclesiástica mexicana, que ésta mantenía su fuerza en la respuesta del pueblo a sus exhortos. El repique de campanas en todas las iglesias, la salva de artillería, los balcones de prácticamente toda la ciudad adornados, incluso algunos con altares “vistosísimos”; el lujo desbordado al interior de las iglesias que pretendía sobrecoger a los fieles; las interminables procesiones que se llevaron a cabo sucesivamente en lo que restó de 1855, pues cada iglesia en la ciudad de México llevó a cabo su propia celebración dogmática.

La serie de festejos dedicados a la celebración del dogma a la Inmaculada Concepción de María cierra una etapa en los intentos simbólicos por demostrar la conservación de la unión entre el poder espiritual y temporal, por parte de la jerarquía católica mexicana; representó una manifestación de resistencia al cambio y a la posibilidad de renovación frente a circunstancias históricas que así lo estaban exigiendo a la sociedad completa. Pues, a partir de la huída de Santa Anna y tras el triunfo del partido liberal encabezado por Benito Juárez, el gobierno buscó sustituir la memoria de esos grandes aparatos teatrales dirigidos e ideados por la Iglesia y que tan gustoso aceptaba el pueblo. El Estado inicio así la difícil tarea de crear un imaginario colectivo capaz de fungir como elemento de identidad social, una identidad nueva que pudiera sustituir “deliberada y conscientemente al catolicismo”. Para ello pretendió disminuir la presencia de lo católico en la sociedad arrasando primero con el paisaje urbano dominado por la arquitectura religiosa, y después construyendo un imaginario de descredito de la institución eclesiástica y de sus miembros e intentando erradicar costumbres y tradiciones centenarias. Pero la Iglesia católica en México buscó y encontró otras formas simbólicas de reinstaurar su poder de influencia.

RECONSTRUCCIÓN DE LA CULTURA CATÓLICA MEXICANA

La devoción del pueblo

En 1857 Clemente de Jesús Munguía, obispo de Michoacán, declaraba, tras la expedición de la Constitución que derogó varios privilegios eclesiásticos y frente a lo que consideraba un ataque frontal del partido liberal a los derechos de la Iglesia católica mexicana, que la devoción del pueblo era el arma más fuerte que tenía el clero para su recuperación:

Indefectible, constante, perpetúa, fuerte más que los reales coronados de guerreros, poderosa más que todos los soberanos del mundo, irresistible más que todas las influencias humanas, prudente y entendida más que todos los ingenios.⁴⁴³

Cuando Munguía escribió esto pensaba en capitalizar el profundo arraigo de la tradición de las manifestaciones religiosas externas que mantenía una gran parte del pueblo mexicano a favor de la posición de la institución eclesiástica mexicana frente a los cambios políticos que estaban sucediendo. Pero no hizo consciencia de que muchas de esas manifestaciones públicas no eran expresadas según los lineamientos eclesiásticos. Y tampoco lo hizo con relación a que los acontecimientos políticos entre la Iglesia y el Estado podían provocar un trastorno en las formas de expresar esa religiosidad.

Lo que para Munguía y para otros miembros del episcopado nacional importaba era que el pueblo estaba reaccionando ante las medidas del Estado liberal para transformar la cultura católica mexicana, dado que esas medidas estaban afectando directamente la devoción que se confería a sus caros símbolos de identidad. Y justamente eso fue lo que permitió al clero revalorar el papel de los fieles en la defensa del catolicismo y de la Iglesia católica.

⁴⁴³ Clemente de Jesús Munguía, *Instrucciones pastorales de Clemente de Jesús Munguía*, México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1857, p. 13.

Las reacciones de los fieles fueron desde la rebelión armada que se suscitó en algunos estados del centro occidente del país entre los años de 1873 y 1876, hasta la adaptación de las prácticas religiosas. Esa adaptación, que veremos un poco más detenidamente, nos señala el inicio de una transformación del campo religioso en el nivel de las prácticas.

A pesar de las prohibiciones estatales de realizar manifestaciones religiosas fuera de los templos, éstas parecen haber aumentado e incluso haberse salido del control clerical. Las solicitudes para realizar procesiones con importantes imágenes devocionales locales aumentaron. En 1877 por ejemplo, los fieles del pueblo de San Bartolomé Naucalpan solicitaron a la Secretaría Arzobispal la autorización para trasladar a la catedral metropolitana la imagen de Nuestra Señora de los Remedios que recibía culto en el santuario establecido en el mencionado pueblo. El objeto de dicho traslado era hacer algunas funciones y rogativas para “implorar el remedio de tantas calamidades como esta sufriendo nuestra desgraciada Patria.” Frente a las restricciones estatales en materia religiosa el arzobispo de México, Pelagio A. Labastida negó la autorización.⁴⁴⁴ O, el caso de la imagen devocional del Señor de las Misericordias que se veneraba en el pueblo de los Reyes adscrito a la parroquia de San Juan Bautista Coyoacán. Los feligreses de dicho pueblo se negaban a realizar una peregrinación a pueblos vecinos que así lo solicitaban por el temor de que la imagen fuera retenida o incluso robada:

El infrascrito encargado de esta parroquia respetuosamente dice a V. S. que, en el pueblo de los Reyes de esta feligresía se venera una imagen de Nuestro Señor Jesucristo, con el nombre del Señor de las Misericordias que desde tiempo inmemorial, por la cuaresma, acostumbran llevar a los demás pueblos, donde permanece cuatro o cinco días, en cada uno, mandando aplicar una o dos misas rezadas valiéndose de este pretexto religioso para darse a la embriaguez y demás desordenes; a tal grado que no ha mucho, según se le ha informado hubo sus accidentes en el

⁴⁴⁴ AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaria Arzobispal, Serie Santuarios, Caja 108, Exp. 37, Año 1877.

pueblo de Santa Cruz donde sus vecinos se oponían a que los de los Reyes volvieran a su lugar su santa imagen, después del tiempo convenido.⁴⁴⁵

Se respondió al párroco que “con prudencia procure impedir que la imagen salga de la parroquia”. La situación llegó a tal punto de tensión que incluso el presidente municipal de Oxotla, uno de los pueblos a los que se hacía la procesión, aprovechando su cargo, “autorizó el acto de extracción de la imagen”. Finalmente, escribió el párroco que la medida no tuvo efecto sobre la imagen, dado que “fue nuevamente colocada en su propia capilla desde el 29 en la noche.”⁴⁴⁶

Asimismo, y como se mencionó en el segundo capítulo, muchos fieles aprovecharon el apoyo civil para recuperar alguna imagen religiosa que había sido donación familiar a algún templo o convento, y continuar de forma particular los cultos a dicha imagen. El caso de una imagen de la Virgen de la Soledad que recibía culto en la parroquia de Cuatitlan fue muy sonado pues tuvo que intervenir la autoridad civil a pesar de todos los esfuerzos eclesiásticos por evitarlo.⁴⁴⁷ La intervención civil en materia religiosa provocó de alguna forma un desorden en las manifestaciones religiosas externas. Hasta la primera mitad del siglo XIX, cuando se verificaba alguna querrela por imágenes religiosas la autoridad única que podía intervenir en la solución del problema era la eclesiástica. A partir de la publicación de las Leyes de Reforma los fieles contaban con la intervención de las autoridades civiles para resolver conflictos en

⁴⁴⁵ AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaria Arzobispal, Serie Parroquia, Caja 118, Exp. 5, Año 1879.

⁴⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁴⁷ El informe del cura Basilio Soto menciona que “un vecino de la población acompañado de un hijo suyo, y otra persona, pretendieron llevarse, a la fuerza para su casa una imagen, que es la Virgen de la Soledad, con pretexto de que es suya; se ha aprovechado de mi ausencia en la iglesia y se extrajo el manto y la corona de la Santísima Virgen, que de pronto pudo haber a las manos despojándola violentamente, y si no se llevo la imagen fue debido a la resistencia que con grande sufrimiento opuso mi sacristán.” Temiendo el cura párroco que al intervenir la autoridad civil se tuviera que entregar la imagen devocional al mencionado “vecino de la población” pidió el consejo de las autoridades eclesiásticas quienes respondieron: “Haga los esfuerzos posibles por si por medio de otros vecinos para recobrar el manto y la corona, sin necesidad de ocurrir a la autoridad civil, y que en caso de que no lo logre, ocurra a un abogado que penetrado del derecho de la Iglesia lo haga valer eficazmente”. Sin embargo el cura fue demandado ante las autoridades civiles quienes determinaron la entrega de la imagen al señor José Orozco y el pago de una multa. AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaria Arzobispal, Serie Parroquia, Caja 70, Exp. 37, Año 1872.

materia religiosa. En muchas de las disputas sobre la potestad de alguna imagen religiosa y en donde tomaba parte una autoridad civil casi siempre terminaba el caso a favor de un seglar. Esta situación propició el deseo de muchos fieles para hacerse cargo de los cultos a alguna imagen devocional con autorización eclesiástica o sin ella.⁴⁴⁸

Así, muchos feligreses pretendieron beneficiarse de la desaparición o extravío de alguna imagen religiosa con fuerte tradición devocional en algún barrio, para continuar o dar inicio a nuevas prácticas devocionales. Por ejemplo, vemos en el año de 1869 el inicio de nuevos cultos a una imagen de la Virgen de Guadalupe supuestamente aparecida en una piedra de la ranchería Monte y Peña adscrita a la parroquia de la Villa del Carbón;⁴⁴⁹ o el culto que reinició una mujer a la imagen del Niño Perdido en el barrio de Tacubaya en el año de 1870.⁴⁵⁰ Al percatarse las autoridades eclesiásticas de la extensión que estaba alcanzando dicho culto se inició una investigación para que la mencionada imagen del Niño Perdido fuera colocada en alguna iglesia pública:

Dígase al encargado de la Iglesia de la Antigua Enseñanza que si llevaren otra vez a su Iglesia el Niño que llaman milagroso, lo detenga y nos de aviso inmediatamente. Agréguese al encargado de la Antigua Enseñanza que inmediatamente que llevaren el Niño llamado milagroso que el conductor se nos presente acompañándolo el mismo para acordar lo que convenga.⁴⁵¹

⁴⁴⁸ Muchos son los casos que encontramos sobre querellas por la propiedad de imágenes devocionales entre civiles y religiosos. Un caso más es el que ocurrió en 1888 entre el cura de la iglesia de San Bernardo y un civil que se acreditaba como heredero de la imagen de la Virgen de los Dolores que recibía culto en el mencionado templo. "...con la imperiosa exigencia de sacarla [a la imagen] de la Iglesia, para llevarla de visita a una enferma con la condición de volverla a los tres días; y habiéndole contestado yo que no podía entregarla sin orden de la Sda. Mitra, por tener Altar dedicado hace diez y seis años, estar ya bajo el dominio y veneración pública y tener una congregación en vía de alcanzar la correspondiente aprobación eclesiástica y por último ser una imagen que forma el culto principal de esta Iglesia, me manifestó con arrogancia que al punto la sacaría para siempre con una orden del gobernador civil. AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Parroquias, Caja 192, Exp. 4, Año 1888.

⁴⁴⁹ El informe del cura párroco de la Villa del Carbón tenía como objeto obtener la autorización del arzobispo para entregar a los feligreses de Monte y Peña la imagen guadalupana que había sido depositada en su parroquia mientras se terminaban las labores de construcción de una capilla en la ranchería mencionada. AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaria Arzobispal, Serie Parroquias, Caja 83, Exp. 46, Año 1869.

⁴⁵⁰ AHAM, Fondo Episcopal, Sección Provisorato, Serie Parroquias, caja 228, Exp. 44, Año: 1870.

⁴⁵¹ AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Parroquias, Caja 77, Exp. 54, Año 1873.

Asimismo, la exclaustación de las órdenes religiosas femeninas y masculinas propicio diversos trastornos en la espiritualidad practicada dentro y fuera de los espacios conventuales. Uno de los principales problemas a los que se vieron sometidas todas las órdenes religiosas fue la traslación de las imágenes devocionales a las que rendían culto al interior de sus templos a otros establecimientos religiosos, como fue el caso de la imagen de Nuestra Señora de la Merced descrito en el capítulo dos de esta investigación. Otros casos en ese mismo tenor fueron los de la imagen de Nuestra Señora del Socorro que se veneraba en la iglesia del exconvento de Santa Inés la cual fue trasladada al Colegio de Niñas;⁴⁵² o la solicitud que en el año de 1870 hicieron el “capellán y los encargados del culto católico del templo de Jesús María” al arzobispo de México, para recuperar la imagen de San Francisco de Paula que quedó en manos de la iglesia de la Enseñanza tras la exclaustación de la comunidad concepcionista en 1861.⁴⁵³ La resistencia para entregar las imágenes devocionales a sus antiguos custodios radicaba en los beneficios económicos y espirituales que éstas proporcionaban:

Desde que se verificó la donación de dicha Sta. Imagen [Nuestra Señora del Socorro] a esta Iglesia [la Enseñanza] por el Sr. Dr. Dn. Salvador Zedillo gobernador entonces de esta Sagrada Mitra consideré un deber mío procurarle culto y veneración, con tal objeto se ha colocado en el altar mayor no sólo en sus festividades que se han solemnizado en cuanto ha sido posible, sino también en otros tiempos del año y principalmente en la cuaresma, desagravios y en los ejercicios de preparación para alguna indulgencia, como actualmente en los que se están verificando para disponerse a la peregrinación en espíritu, en cuyos casos una imagen como esta coopera tanto a la devoción de los fieles, y careciendo ésta iglesia de otra semejante, hacía gran falta para este fin, especialmente en la próxima tanda de desagravios, que con el favor adquirido entre los que concurren a este templo un afecto y devoción tal, que las personas que han llegado a entender que pueda ausentarse de aquí no han podido menos de manifestar su sentimiento.⁴⁵⁴

⁴⁵² AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Parroquias, Caja 86, Exp. 56, Año 1874.

⁴⁵³ AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Parroquias, Caja 54, Exp. 52, Año: 1870.

⁴⁵⁴ AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaria Arzobispal, Serie Parroquias, Caja 86, Exp. 56, Año 1874.

Fueron, pues, tantos y constantes los abusos sobre las imágenes devocionales a partir de la aplicación de las Leyes de Reforma, que en la década de 1880 las autoridades eclesiásticas optaron por aplicar con mayor rigor las prescripciones tridentinas y de la Sagrada Congregación de Ritos sobre los límites en la devoción conferida a las imágenes religiosas. Las imágenes pasaban de unas manos a otras; eran duplicadas para realizar cultos o visitas simultáneas;⁴⁵⁵ muchas imágenes religiosas antiguamente pertenecientes a alguna iglesia fueron pérdidas, otras reclamadas por particulares e incluso muchas fueron confiscadas por autoridades civiles fuese para su destrucción o para ser abandonadas en cualquier sitio. Por esas razones, el 18 de julio de 1882 se publicó una circular que prohibía las visitas particulares de imágenes “en atención a los escándalos y faltas de respeto con que algunas veces se reciben esas imágenes y en vista de las actuales circunstancias, manifestarse a los propietarios de dichas imágenes que esta Sagrada Mitra no aprueba tales visitas.”⁴⁵⁶ Así, la tradición de trasladar una imagen devocional de un templo a otro o las visitas a enfermos, fuese en hospitales públicos o en domicilios particulares se fue perdiendo.

A partir de ese caótico panorama, que se veía cada vez más desfavorable para la institución eclesiástica y para el catolicismo en general, la jerarquía católica mexicana fue comprendiendo la necesidad de poner orden al caos religioso y, fundamentalmente capitalizar la evidente necesidad del pueblo mexicano por exteriorizar su religiosidad. El episcopado entendió que la conservación y renovación de su influencia residiría, como afirma Cuadriello, en mantenerse como director y custodio de la espiritualidad de la sociedad, o si se quiere, protector de la fe de los mexicanos.

⁴⁵⁵ Un caso muy singular fue el de una imagen del Santo Entierro que llamaban “el Señor de la consolación”. Esta imagen fue duplicada para mantener el culto público en la iglesia de San Bernardo donde fue depositada y al tiempo poder hacer visitas a particulares. AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Parroquias, Caja 183, Exp. 3, Año 1882.

⁴⁵⁶ AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Parroquias, Caja 183, Exp. 3, Año 1882.

La intransigencia renovada en la arquidiócesis de México

En razón de esas circunstancias, la defensa por mantener la cultura católica que había predominado durante siglos en México se convirtió en el foco de atención para la jerarquía católica mexicana; tratar de recuperar los espacios sociales y culturales que había ocupado la religiosidad y crear otros nuevos sería el objetivo a seguir. Y en ese sentido las viejas y nuevas devociones, nacionales o aquellas traídas de fuera, resultaban un vehículo ideal. En suma, las alternativas devocionales (el modelo propuesto desde el Vaticano integrado por las imágenes de la Inmaculada Concepción de María, el Sagrado Corazón de Jesús y San José; y el fomento nacional a las imágenes marianas, encabezado por el culto a la Virgen de Guadalupe) se convirtieron en un elemento fundamental dentro del proyecto eclesiástico que pretendía enfrentar las ideas del liberalismo, la secularización, el laicismo y el protestantismo.

Como se ha mostrado en los capítulos precedentes, entre 1857 y 1870 tanto el clero como un grupo de católicos seculares a través de la prensa, mantuvieron una respuesta combativa a cada iniciativa del partido liberal en contra de la estructura organizativa de la institución eclesiástica y de las tradiciones católicas. La pérdida de espacios físicos religiosos como los templos y los conventos expropiados, destruidos o vendidos; el trastorno en la espiritualidad practicada dentro y fuera de esos espacios monásticos que implicó la desaparición de algunas órdenes religiosas o el agrupamiento de otras, que en términos de sus prácticas espirituales no coincidían; el mismo trastorno provocado a los fieles católicos por la suspensión de tradicionales festividades religiosas o prácticas cotidianas de religiosidad como la salida diaria del viático entre otras, fueron todos motivos para esa inicial reacción combativa. Pero vimos también, que a medida que se estrechaba más el espacio de acción de los católicos el provocativo discurso manejado inicialmente por el clero nacional fue suavizándose.

En 1871 Benito Juárez concedió permiso al arzobispo de México Pelagio A. de Labastida y Dávalos para regresar al país después de su destierro tras la caída del imperio de Maximiliano de Haubsburgo. Desde luego, la aplicación de las Leyes de Reforma en la capital del país hicieron evidentes los cambios en la cotidianidad religiosa de la diócesis. El propio Labastida lo expresó en uno de los edictos en que anunciaba su segunda visita general de la diócesis:

Es cierto que por todas partes hemos encontrado espantosas ruinas materiales y espirituales, que nos han afligido profundamente; pero confiados en la protección de Aquel que nos ha enviado en una época de tantas calamidades, y que ha ofrecido estar con nosotros hasta el fin de nuestra carrera episcopal, y en la intercesión de la Inmaculada Virgen María, en la de los Santos Patronos de esta arquidiócesis, y en las oraciones de los Obispos, acometemos la empresa de una segunda visita [...]

Sabemos muy bien y lo sabemos por una lamentable experiencia, que hay males irremediables, ruinas que jamás se repararán; pero no ignoramos que con nuestra presencia en los pueblos más necesitados, con la constante predicación del Evangelio, con la asidua cooperación de nuestros párrocos y vicarios [...] se evitaran [...] las consecuencias de esas ruinas y la reproducción de aquellos males; oponiendo un dique a la desmoralización que desgraciadamente cunde por todas las clases de la sociedad, con la propaganda impía que va debilitando la fe de nuestros diocesanos.⁴⁵⁷

Vemos en este documento y en otros emitidos por Labastida después de su retorno a México un cambio de actitud mucho más moderado y nada beligerante, en contraste con los comunicados anteriores a su destierro. Y también observamos un cambio de enfoque en cuanto al discurso de los trastornos que las políticas de los gobiernos liberales estaban provocando directamente en el quehacer espiritual de la institución eclesiástica. Si antes Labastida había manifestado su preocupación por el despojo material o de prerrogativas a los que el Estado estaba sometiendo a la Iglesia, ahora el problema esencial se encontraba en el debilitamiento de la fe que todas esas políticas estaban provocando en la sociedad.

⁴⁵⁷ AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Cartas pastorales, Caja 14, Exp. 60.

Su estancia en Europa que coincidió con la celebración del Concilio Vaticano I, le hizo asimilar varias cosas. Entre otras, que la Iglesia católica no volvería a ser lo que había sido, pues disminuida por el Estado en su poder económico, político y social lo hacía difícil, y estaba demostrado que no había posibilidades para recuperarlo. Por otra parte, las medidas legislativas dirigidas a debilitar el modo de vida católico y la lucha anticlerical por parte de algunos gobiernos liberales, estaban logrando provocar dudas entre los mexicanos. Y además el proyecto de restauración de la Iglesia católica en el mundo comenzaba a girar en torno a la recuperación y fortalecimiento de la vida espiritual de los fieles por medio de una intensificación de las prácticas religiosas. Esto es, la devoción de los pueblos a la que había aludido durante mucho tiempo en varios de sus escritos Clemente de Jesús Munguía. Por tanto, las medidas que decidió tomar Labastida al retornar a México para reestructurar a la Iglesia en su diócesis se remitieron al plano religioso, y específicamente a fomentar la devoción y culto a la imagen de la Virgen de Guadalupe con el propósito de convertir a la imagen guadalupana en emblema del proyecto de restauración de la Iglesia mexicana.⁴⁵⁸

En ese sentido, podemos afirmar que el plan de solicitar la coronación de la imagen de la Virgen de Guadalupe se gestó durante su viaje a Roma. Como dijimos, Labastida había asimilado perfectamente el plan de reconquista espiritual a través del fortalecimiento de la vida religiosa como el medio idóneo para conservar la fe católica en las nuevas sociedades y destacar frente al Estado una presencia visible de la Iglesia católica en las calles, pese a las disposiciones gubernamentales de secularizar los espacios. No fue casualidad que la primera imagen mariana coronada en México y en

⁴⁵⁸ Jaime Cuadriello proporciona la información en torno al proyecto guadalupano de Labastida. Primero la autorización de Pío IX para iniciar una colecta nacional para salvar a la Colegiata de Guadalupe de la quiebra financiera, además de una bendición especial para la misa del 12 de octubre, fiesta de la Virgen del Tepeyac. Y segundo, la iniciativa de fomentar enormes peregrinaciones al Santuario guadalupano. Jaime Cuadriello, "La corona de la Iglesia para la reina de la nación. Imágenes de la coronación guadalupana de 1895", en *Los pinceles de la historia. La fabricación del Estado. 1864-1910*, 2003, p. 153.

América Latina se llevara a cabo en Jacona, Michoacán, y que fuera allí donde aparentemente surgiera la idea de coronar también con corona pontificia la imagen de la Virgen de Guadalupe.⁴⁵⁹ Esto cumplía también con el propósito inicial de Pío IX de presentar a la Virgen María en su advocación inmaculista como el símbolo de lucha política y doctrinal de la Iglesia católica.

Y es que en realidad el proyecto espiritual de Labastida y los alumnos egresados del Colegio Pío Latinoamericano –que llegarían a ocupar varias sedes obispaes en el país- estuvo apegado al de Roma, consistente en inundar los espacios sociales de escenificaciones religiosas. La construcción de monumentos religiosos como la columna erigida en Roma en 1856 en honor de la Inmaculada Concepción de María, o la organización de grandes peregrinaciones a lugares con una importante tradición devocional, o la coronación de imágenes marianas como la de Nuestra Señora de Monserrate en España en 1881, la primer imagen de la Virgen coronada en Europa en el siglo XIX. Estas manifestaciones públicas de religiosidad orquestadas por la jerarquía eclesiástica en Roma y apoyadas por los fieles católicos eran una confrontación a los Estados que, a través de diversas medidas legislativas, pretendían romper con la influencia de la Iglesia católica y el poder del catolicismo. Ese modelo de restauración religiosa llegó a México con Labastida, el principal promotor del proyecto romano de reevangelización.

⁴⁵⁹ Labastida era oriundo de Zamora, Michoacán, y miembro de una de las familias más prominentes de la región. Dos de sus sobrinos, egresados del Colegio Pío Latinoamericano, se encontraban realizando labores pastorales en esa zona. Miguel Plancarte y Garibay, sobrino de José Antonio Plancarte propuso la idea de coronar la imagen de Nuestra Señora de la Esperanza, antiguamente conocida como Nuestra Señora de la Raíz. Cuadriello señala que Miguel Plancarte y Garibay asistió en abril de 1885 a la coronación de la Madona Della Strada, evento que le hizo pensar en la posibilidad de hacer lo mismo con la imagen de la Virgen de Guadalupe; sin embargo, las constantes polémicas que surgían entre la propia clerecía en torno al tema aparicionista le sugirió pensar primero en solicitar la coronación de una Virgen local para incentivar así entre el clero la idea de coronar a la Virgen del Tepeyac e incluso llegó a escribir que “...serviría de ejemplo y de estímulo para que se coronara no sólo a Nuestra Señora de Guadalupe, sino a todas las imágenes veneradas en México y en América”. *Ibidem*, p. 155.

El movimiento religioso que inició el arzobispo de México con la *obra del centavo de Guadalupe* y que acabó de definirse con la organización de las “Congregaciones Guadalupanas” en 1881, tuvo una respuesta favorable en prácticamente todos los miembros del episcopado nacional.⁴⁶⁰ Pero además, este movimiento motivó la iniciativa de otros prelados de impulsar las advocaciones marianas locales a través de constantes manifestaciones religiosas públicas, violando las leyes que marcaban la prohibición de cultos externos.

Impregnados de la fuerte presencia de la Virgen María en el paisaje devocional mexicano a través de sus múltiples advocaciones y como parte de una tradición que durante siglos había arraigado en el país, la jerarquía católica mexicana centró durante esos años la promoción devocional en las imágenes marianas. Después de la coronación de Nuestra Señora de la Esperanza en 1886 y tras la declaración pública de solicitar al pontífice León XIII la autorización para coronar la imagen de la Virgen de Guadalupe, otros jefes eclesiásticos decidieron hacer la misma solicitud para coronar la imagen mariana de mayor arraigo en sus regiones. Así, entre 1895 y 1909 se celebraron varias coronaciones marianas. A la coronación de la Virgen de Guadalupe (1895) le siguió la de la Inmaculada Virgen María de la Salud, en Pátzcuaro (1899); luego vino la coronación de la Virgen de la Luz (1902), patrona principal de León, Guanajuato; siguieron las coronaciones de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, el 15 de agosto de 1904; Nuestra Señora de Guanajuato el 31 de mayo de 1908; la Purísima Concepción

⁴⁶⁰ Programa que consistió en solicitar una limosna de un centavo por feligrés a lo largo y ancho del territorio de la arquidiócesis de México a favor del culto a la guadalupana en la Colegiata. Desde su llegada a México y a lo largo de toda su gestión arzobispal Labastida emitió varias circulares para mantener la tradición de dicha obra. Véase: *Circular del 21 de noviembre de 1871*; *Circular del 12 de marzo de 1874*, y *Circular del 21 de septiembre de 1884* en Fortino H. Vera, *Colección de documentos eclesiásticos...Op. Cit.*, pp. 135, 136 y 576-577 respectivamente. Las “Congregaciones Guadalupanas” fue un movimiento nacional que tenía como objetivo impulsar la piedad y devoción a la Virgen de Guadalupe en toda la República.

de Celaya, el 12 de octubre de 1909 y, finalmente, Nuestra Señora de la Soledad de Oaxaca, el mismo año de 1909.⁴⁶¹ (Cuadro No. 1)

Como parte del movimiento mariano iniciado por Pío IX y solidificado con la declaración del dogma inmaculista en 1854, durante el pontificado de León XIII la Sagrada Congregación para los sacramentos y el culto divino extendió a toda la Iglesia el rito de coronación de la Virgen bajo cualquiera de sus advocaciones. El fundamento teológico destacaba que:

Santa María Virgen con razón es tenida e invocada como reina ya que es Madre del Hijo de Dios, Rey del Universo, colaboradora augusta del Redentor, discípula perfecta de Cristo y miembro supereminente de la Iglesia.⁴⁶²

Asimismo se señaló que sólo podían ser coronadas aquellas imágenes que debido a la gran devoción de los fieles gozasen de cierta popularidad y que pudieran demostrar que el lugar en que se veneraba fuese sede y centro de un importante culto litúrgico. Esto, dado que el rito de la coronación canónica supone un medio para dinamizar la vida interior de una comunidad.

Como podemos ver en las imágenes del Cuadro No. 1, todas las vírgenes coronadas estuvieron estratégicamente vinculadas con la Inmaculada Concepción de María. Por ejemplo, la vestimenta utilizada para las coronaciones fue diseñada de tal modo que se tuviera presente la imagen de la madre de Dios bajo el misterio dogmático, establecido así por la autoridad pontificia; o bien, a través de la celebración de su coronación el día de la Inmaculada Concepción, el 8 de diciembre, como fue el caso de la Virgen de la Salud de Pátzcuaro a la que se designó ese día por ser en el que “la

⁴⁶¹ Después de esa última coronación de la primera década del siglo XX, se registro una nueva etapa de coronaciones que dio inicio en el año de 1921 sobre la imagen de Zapopan, luego vino la de la Santísima Virgen de la Soledad de Irapuato en 1922 y la imagen de la Virgen de Talpa en 1923, y otras que les siguieron, pero ya como parte del movimiento espiritual en respuesta a las nuevas exigencias del clero nacional bajo el nuevo régimen revolucionario. Higinio Vázquez Santa Ana, *Imágenes celebres de México*, 1950.

⁴⁶² Sagrada Congregación para los sacramentos y el culto divino, Ritual de la coronación de una imagen de Santa María Virgen, Pronotanda.

Iglesia celebra el incomparable Misterio de la Concepción Inmaculada”.⁴⁶³ Asimismo, las cartas pastorales, los breves en los que se anunciaba la autorización pontificia para las coronaciones, o los sermones que se realizaron para la conmemoración del evento religioso, estuvieron íntimamente relacionados con el dogma inmaculista, con el proyecto de renovación religiosa y con la idea del arraigado culto que el pueblo mexicano había profesado durante siglos a la Virgen María bajo diversas advocaciones.

La razón de ese vínculo visual y discursivo entre las imágenes marianas mexicanas y la Inmaculada Concepción tuvo que ver con una demostración de unidad entre el clero nacional, frente a la preocupación de la Santa Sede por las divisiones surgidas en el episcopado mexicano. Por voz del representante papal en México se sabía que la jerarquía católica se encontraba dividida entre quienes pretendían una reforma clerical y religiosa desde fuera, es decir, apoyando las iniciativas del papado –lo cual significaba la centralización del poder papal en detrimento del poder capitular-, y entre quienes consideraban que la situación eclesiástica podía reestructurarse a partir de un proyecto nacional. En ese sentido, a través de la autorización de las ceremonias de coronación, la Santa Sede quiso establecer frente al episcopado mexicano y el propio Estado la unidad del clero nacional. Así lo dejaba entrever León XIII en un breve previo a la coronación guadalupana:

[...] no hace aun muchos años, Nos también mandamos que á nombre y autoridad Nuestra se coronase con diadema de oro la Imagen de vuestra augusta Reina. Con esto, Venerables Hermanos, Nos es grato manifestarlo, quisimos dar especial testimonio de la gran satisfacción que nos causa la íntima concordia, que del mismo modo que en vuestra jerarquía, felizmente reina entre el clero todo y el pueblo: con lo cual se estrechan y robustecen más y más los vínculos que os unen con esta Silla Apostólica. Por lo que siendo así que Vosotros mismos reconocéis como Autora y Conservadora de esa gran concordia de los ánimos á la piadosísima

⁴⁶³ José Ignacio Árciga, *Carta pastoral*, Morelia, 1899. Si bien el Romano Pontifical establece que la fecha indicada para una coronación de la Virgen debe coincidir con alguna solemnidad o fiesta de la Virgen, en su mayoría, las coronaciones marianas en México se realizaron el 8 de diciembre para hacer la referencia a la Inmaculada Concepción.

Madre de Dios, que se venera bajo el título de Guadalupe; con todo el amor de nuestro corazón exhortamos por medio de vosotros á la Nación Mexicana, que mire siempre y conserve ese respeto y amor á la Divina Madre como la gloria más insigne y fuente de los bienes más apreciables. Y sobre todo respecto á la Fe católica que es el tesoro más precioso, pero al mismo tiempo el que corre más riesgo de perderse en estos tiempos, persuádanse todos y estén íntimamente convencidos, que durará entre vosotros en toda su entereza y estabilidad, mientras se mantenga esa piedad, digna en todo de la de vuestros antepasados. Crezcan, pues, de día en día en su devoción, y amen todos con más y más ternura á tan Soberana Patrona y palparán que los dones de su eficacísimo patrocinio redundarán cada día más copiosamente en beneficio de la salvación y paz de todas las clases de la sociedad.⁴⁶⁴

Desde la perspectiva del proyecto de reconquista espiritual diseñado desde la Santa Sede las ceremonias de coronaciones a las vírgenes marianas tenían dos objetivos centrales que se estaban realizando en México. El primero para contrarrestar el avance del protestantismo en el país y los ataques liberales y racionalistas en contra de la institución eclesiástica y de ciertas manifestaciones religiosas. A través de la emblemización de la imagen religiosa más atacada por la propaganda protestante en México, se demostraba que a pesar de los esfuerzos del gobierno y de los mismos protestantes por desequilibrar la influencia del catolicismo entre la población ofreciendo otras propuestas doctrinales religiosas y filosóficas, “la religión católica es la única, cuyo culto público profesan todos” los mexicanos y así lo demostraban a la voz del clero que solicitaba su auxilio económico para profesar los cultos debidos a la imagen de la Virgen de Guadalupe, tan atacada y vilipendiada por las “sectas extranjeras”, y lo demostraban también con su insistencia en expresar a la Virgen su amor y devoción por medio de las manifestaciones en amplias proporciones, aún contradiciendo las leyes del gobierno.

Y en segundo lugar, Labastida orientó el proyecto de recuperación de la influencia del catolicismo en el país hacia el plano simbólico, en el entendido que las coronaciones podían representar un nuevo artificio político. La coronación a imágenes

⁴⁶⁴ Citado en Fortino Hipolito Vera, *Segunda Carta pastoral*, Cuernavaca, 1894.

fue un elemento simbólico al cual la jerarquía acudió para reclamar su antigua posición hegemónica y recuperar los espacios perdidos; volver con la misma fuerza que antaño a las calles, a los hogares e ir introduciendo su presencia en los mismos ámbitos políticos. La promoción que hiciera Pío IX al dogma inmaculista desde el año de 1854 y que siguiera con las apariciones y coronación de la Virgen de Lourdes como parte de la restauración de la Iglesia católica en Francia, tuvo eco en América. Como lo menciona Marina Warner, la imagen de la virgen como reina de los cielos revelaba “la más profunda ambición de la Iglesia para ella misma, bien en vida futura... bien sobre la tierra, donde espera gobernar con plenitud del poder espiritual.”⁴⁶⁵ En ese sentido, las diversas celebraciones en torno a la coronación de alguna imagen mariana en México se presentaron como la propuesta del episcopado nacional para llevar a cabo el proyecto papal. La imagen de la Virgen María, bajo las advocaciones más representativas del entorno nacional, era el emblema que, desde la perspectiva de los jefes eclesiásticos, debía unificar a los fieles mexicanos con el proyecto de restauración de la Iglesia católica frente al gobierno y frente al avance de los protestantes en el país. El culto mariano durante esos años tuvo así un proceso de resignificación desde las esferas del Vaticano que culminó en la celebración de la coronación de las principales advocaciones marianas en distintos países del continente americano.⁴⁶⁶

Así es como, siguiendo los lineamientos del Vaticano los esfuerzos de Labastida estuvieron centrados en reforzar el culto a la imagen de la Virgen de Guadalupe con el

⁴⁶⁵ Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, España, Taurus Humanidades, 1991, p. 150.

⁴⁶⁶ América Latina se convirtió en el escenario idóneo para expresar la influencia de la Iglesia católica sobre las sociedades, fundamentalmente por la profunda devoción mariana que se mantenía en prácticamente todo el continente. A las coronaciones de México se sumó el patronazgo de la Inmaculada Concepción para América Latina en 1899; la coronación de Nuestra Señora de Monguí, como Reina de Boyacá, Colombia el 8 de septiembre de 1929. Coronación de la imagen de Ntra. Sra. de Zapopan, en enero de 1921. Coronación de la imagen histórica de la fundadora y patrona jurada de la Ciudad de Rosario, Argentina, 5 de octubre de 1941; de la coronación de la Virgen de Cocharca, Perú, 1946; coronación canónica de la venerabilísima imagen de Nuestra Señora de la Caridad de San Sebastián de los Reyes, estado de Aragua, Venezuela, 22 de enero de 1960, entre otras.

objeto de restaurar la vida religiosa en México para que la Iglesia católica pudiera recobrar su presencia frente al Estado y la sociedad. Pero, la personalidad protagónica de Labastida muy pronto orientaría el proyecto hacia su muy particular visión de restauración y renovación religiosa en el país. Cuando en el año de 1875 Pío IX concedió la autorización para que todos los católicos se consagrasen al Sagrado Corazón de Jesús, Labastida, al igual que en prácticamente todas las iglesias del país, realizó el acto de consagración en la iglesia del Apostolado de la Oración el día 8 de diciembre de 1875. Al parecer la fecha fue designada por el propio arzobispo de México posponiendo la ceremonia desde el mes de junio en que fue aprobada por Pío IX.⁴⁶⁷ Para algunos clérigos el acto de consagración debió realizarse con mucho mayor esplendor y organización:

Confesémoslo, sin embargo, con tristeza, si no con desaliento, salimos derrotados en nuestro proyecto de solemnizar con una función en la grandiosa basílica de esta capital, función espléndida que dejase atrás en magnificencia todas las más suntuosas funciones, la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, que celebró la Iglesia el primer viernes de Junio. Queríamos dar a esta función la importancia de un elocuente testimonio de la devoción de nuestra patria, ofreciendo en su aniversario centenar al Corazón Sacratísimo de Nuestro Señor Jesucristo, como la más significativa protesta contra todas las manifestaciones de impiedad que nacionalmente nos han deshonrado en el concepto de todos los pueblos de la tierra, como una expiación solemne por los crímenes con que hemos llamado sobre nuestro desgraciado suelo este terrible azote de herejía, irreligión y general indiferencia o ateísmo, como un acto glorioso de confiada y generosa consagración de esta capital delincuente y de toda la nación mexicana al benignísimo Corazón de nuestro soberano Redentor, salud, vida y resurrección de los pueblos como de los individuos. Esto queríamos nosotros y con nosotros algunos católicos fervientes dispuestos a ayudar en su parte correspondiente a los gastos no despreciables que la realización de nuestro pensamiento exigía.⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ En la circular en que se anuncia que se llevará a cabo dicha ceremonia de consagración, el arzobispo de México señalaba que si bien el acto “debió practicarse el 16 de junio próximo pasado, lo que no pudo ser por haber llegado con posterioridad el decreto de 22 de abril en que fue aprobado”. Circular del 4 de octubre de 1875 en *El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús*, México, 1875, pp. 273-274.

⁴⁶⁸ *El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús*, 1875, pp. 89-90. Algunos números posteriores el escritor de ésta cita pidió una disculpa a las autoridades eclesiásticas por sus palabras de reproche.

El objetivo del acto de consagración al Sagrado Corazón de Jesús era, según la fórmula propuesta por Pío IX, expresar el deseo de terminar los ataques que los Estados liberales emprendieron contra la autoridad de la Santa Sede. Por medio de la comprensión de la devoción al Corazón de Jesús, se esperaba que todos los católicos se unieran en pro de “reponer en su trono al divino desterrado”. Pero, Labastida tendría su propio monumento de expiación que concretó con la construcción del templo de San Felipe de Jesús (1886-1897) en la ciudad de México. Como señala Jaime Cuadriello, la razón de este proyecto era, al igual que para Pío IX con la consagración al Sagrado Corazón de Jesús en el año de 1875 para la Iglesia universal, vindicar la obra histórica de la Iglesia pero tomando en consideración las circunstancias nacionales.⁴⁶⁹ Así, tanto la obra del templo expiatorio como la coronación de la Virgen de Guadalupe, fueron proyectos que Labastida planeó para demostrar que la religiosidad del pueblo mexicano podía erigir monumentos, emblematizar imágenes y que la Iglesia católica en México todavía tenía una enorme capacidad de organización en magnas proporciones en todo el país. Además las dos imágenes devocionales que encabezaban el movimiento espiritual de Labastida, la Virgen de Guadalupe y el santo Felipe de Jesús, representaban íconos surgidos en México. Sin embargo, tanto la coronación guadalupana como el templo de San Felipe de Jesús, fueron proyectos que Labastida no pudo ver concluidos, pues murió en el año de 1891.

Cabe señalar en este momento que si bien Labastida no puso tanto empeño en extender el modelo devocional propuesto por Roma –compuesto por las imágenes de la Inmaculada Concepción de María, de San José y del Sagrado Corazón de Jesús- otros organismos religiosos y seculares sí pretendieron seguir los lineamientos papales, llegando a penetrar en la conciencia de los fieles. Un caso muy singular con relación a

⁴⁶⁹ Ver Jaime Cuadriello, “La corona de la Iglesia...” 2003, *op. cit.*, pp. 155-156.

la devoción del Sagrado Corazón de Jesús fue la del cura párroco de Mixcoac, Manuel Tortolero quién en 1890 solicitó cambiar al santo titular de la parroquia Santo Domingo, para dedicarla al Sagrado Corazón de Jesús argumentando lo siguiente:

- 1ª Que esta parroquia se dedicó a Santo Domingo por Haber sido fundada por religiosos de su orden juntamente con el convento que es ahora casa cural.
- 2ª Que ha dejado de pertenecer a los Dominicos.
- 3ª Que esta reformada muy radicalmente y mejorada de una manera extraordinaria bajo mi influencia.
- 4ª Que no se conserva en el pueblo absolutamente ningún resto de devoción a Santo Domingo y la hay al Sagrado Corazón de Jesús.
- 5ª Que siendo este pueblo muy desmoralizado, tengo mucha fe en que dedicándolo al Sagrado Corazón de Jesús se mejorara notablemente.⁴⁷⁰

La respuesta de la Secretaría Arzobispal fue “no ha lugar”. No obstante es una muestra del alcance que estaba adquiriendo o que se pretendía que adquiriera la devoción cardícola entre los fieles. Asimismo, las asociaciones religiosas de seculares también contribuyeron en la extensión del modelo devocional Romano. En 1877 la Sociedad Josefina establecida en la ciudad de Cuernavaca, solicitó a la Secretaría Arzobispal la autorización para realizar un altar colateral dedicado a San José en la iglesia parroquial. El problema radicaba en que pretendían que dicho colateral se construyera justo en donde se encontraba el altar dedicado a San Antonio, dando como razón fundamental para dicha traslación de imágenes que éste se encontraba “frente al colateral de la Purísima Concepción y acaso tener más lucimiento en ese lugar por estar más próximo al altar mayor”. La respuesta del canónigo designado para dar respuesta, José Joaquín Uria, fue contundente:

La imagen de San Antonio que esta colocada en la Iglesia de Cuernavaca esta en posesión pacífica del local que hoy ocupa; quitarla de allí, aunque sea con objeto de trasladarla a otro punto del mismo templo, sería despojarla. [...] Los mismos que pretenden hoy colocar a la

⁴⁷⁰ AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Parroquias, Caja 217, Exp. 33, Año 1890.

imagen del Señor San José en el local que ocupa la de San Antonio ¿aprobarían el que mañana otros devotos por ejemplo de María Santísima quitarán aquella imagen para poner a la de su devoción? En la misma Curia romana se ve esto con tanta delicadeza, que cuando suelen conceder semejantes traslaciones, es necesario que intervengan causas graves; y así vemos que cuando se ha solido trasladar, por propia autoridad, alguna imagen de un templo a otro, se ha mandado se restituya a su antiguo templo; y aun simplemente, el trasladar una imagen con su altar de un local a otro no ocupado del mismo templo, alegando solo mayor comodidad y conveniencia, no concedió la licencia la Sagrada Congregación de Ritos, como puede verse en la colección de decretos de Gardellini [...]⁴⁷¹

Además, los problemas a los que se habían expuesto las imágenes religiosas desde la aplicación de las Leyes de Reforma hicieron tomar a la Iglesia católica todas las medidas necesarias para evitar futuros problemas, así lo ejemplifican las palabras de Uria a la Sociedad Josefina:

Creo que estos fundamentos son bastantes para concluir consultando a V. S. que no es de accederse a la solicitud del señor cura vicario foráneo de Cuernavaca que antecede. Ahora si los fieles que querían hacer el nuevo Altar a la imagen de Señor San José, están dispuestos a verificarlo en el local en que actualmente se halla, se podrá conceder la licencia con dos condiciones: 1ª. Que conste al señor cura que cuentan con los fondos suficientes para llevar la obra hasta su conclusión; y 2ª. Que no porque ellos hacen el gasto de este nuevo Altar quieran en ningún tiempo creerse con derecho alguno de propiedad, u otro semejante.⁴⁷²

Los miembros de la Sociedad Josefina insistieron sobre la traslación de la imagen argumentando la importancia que la devoción a San José estaba adquiriendo demostrado, según los miembros de la asociación religiosa, por los “muchos devotos que vienen ante la santa imagen en busca del remedio de las públicas y privadas necesidades.” Además subrayaban que su petición no respondía más que a “el pasto que se nos suministra por nuestros dignos pastores”, aludiendo a las constantes exhortaciones que los curas les hacían para aumentar la piedad a la imagen devocional de San José. Finalmente, la Secretaria Arzobispal autorizó el traslado de las imágenes

⁴⁷¹ AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Parroquias, Caja 105, Exp. 96, Año 1877.

⁴⁷² *Ibidem.*

tras las pruebas, que presentó el presbítero Vito Cruz, cura interino, juez eclesiástico y vicario foráneo de Cuernavaca, de que la imagen de San Antonio, colocada en el nicho en disputa, había sido puesta en ese lugar por la devoción de un particular y no por disposición de la autoridad eclesiástica.⁴⁷³

Otra iniciativa seglar importante para el fomento del modelo devocional propuesto en Roma fue el de la señora Soledad Marengo de Berazueta quien arguyendo que con el propósito de rendir y promover los cultos a la Inmaculada Concepción de María a través de una de sus principales advocaciones (Nuestra Señora de Lourdes), pedía licencia para colocar una escultura de dicha imagen devocional en uno de los altares de la iglesia de San Cosme en la ciudad de México.⁴⁷⁴

Así, vemos que el proyecto de restauración religiosa en México tuvo varias vertientes. Por una parte el proyecto de Labastida que tras su muerte lo seguiría, además de su sobrino José Antonio Plancarte, su sucesor en la silla arzobispal Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera (1891-1908), quien participó activamente en los esfuerzos por concluir la obra de Labastida. Y por otra, los esfuerzos del clero en general por introducir el modelo devocional romano tuvieron respuesta por parte de la feligresía mexicana.

Continuidad en el proyecto de reevangelización

La coronación guadalupana, la principal de las obras del proyecto de Labastida, se llevó a cabo el 12 de diciembre de 1895 con una pompa y fastuosidad impactantes, como lo atestiguó la prensa en su momento. (Fig. 5 y No. 6) Asistieron cuarenta obispos de toda América, delegados del cuerpo diplomático, personajes importantes de la sociedad, veintiocho indígenas de Cuautitlán, e incluso, el jefe político de la Villa, Eduardo

⁴⁷³ *Ibidem.*

⁴⁷⁴ AHAM, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Asociaciones Pías, Caja 118, Exp. 62, Año 1878.

Velásquez, como único representante del Estado. Con respecto a éste último personaje, los periódicos católicos como *El Tiempo Ilustrado*, se esmeraron en destacar la presencia del jefe político con el objetivo de subrayar las buenas relaciones existentes entre el gobierno porfirista y la jerarquía católica. El semanario católico escribía que

[...] su presencia en el banquete era una prueba de que el gobierno aceptaba y amparaba todos los actos del catolicismo que no violaban las leyes del país, que gozaba con ver coronados los esfuerzos de los que prepararon acto tan sublime, y en fin, que daban gracias por haber sido invitados a tan agradable reunión.⁴⁷⁵

Y así fue efectivamente. A pesar de las críticas de la prensa liberal y protestante con relación a, lo que ellos apreciaban como una, nula aplicación de las Leyes de Reforma bajo el régimen porfirista, que prohibían cualquier manifestación religiosa pública, éstas seguían presentándose con el apoyo e incluso presencia de las autoridades civiles.⁴⁷⁶ El monumental ritual desplegado en la celebración de la coronación a la imagen de la Virgen de Guadalupe significaba, como ya hemos señalado de otras ceremonias religiosas, que la Iglesia católica estaba presente con un poder de convocatoria excepcional, pero también se subrayaba con ello que al gobierno liberal de Porfirio Díaz lejos de mantener a la religión dentro de los templos, parecía estar

⁴⁷⁵ *El Tiempo Ilustrado*, 12 de octubre de 1895.

⁴⁷⁶ Así expresaba *El Monitor Republicano* su parecer con relación a ese tema en el año de 1868: “No hay más que dar un paso fuera de esta capital y llegar al primer pueblo cercano, para asombrarse de lo que es capaz el clero cuando cuenta con el más ligero apoyo. Las procesiones, las fiestas de los templos, los sermones que tratan de cuestiones políticas, las contribuciones eclesiásticas que no reconocen límites, y hasta el cobro del antiguo diezmo, todo esto y mucho más se halla en acción plena, combatiendo, minando, destruyendo lo que nuestra patria ha adquirido como un título de gloria, con el bautismo de sangre de tres generaciones.” *El Monitor Republicano*, Julio 23 de 1868. Y en 1889 el periódico protestante *El Faro* acusaba a las autoridades civiles del pueblo de Santiago Ostotitlán, distrito de Aldama, de hacer uso de su dignidad para invitar por medio de circulares al pueblo a asistir a los actos religiosos del tercer Viernes de la Cuaresma y prestar donación para “la reedificación de la Iglesia católica romana”, para lo cual hacían uso del Sello del Juzgado y de la imagen del Señor de Ostotitlán: “Yo no sé a que o a cual de las dos autoridades respetar de las que aparecen en la circular y a todos los que pasan la vista por ella, les pasa lo mismo, porque casi toda la nación sabe que la Iglesia y el Estado son independientes entre sí. Por lo tanto se les aconseja a los jueces del pueblo de Santiago Ostotitlán que o pidan el auxilio en su Circular llevando sólo el Sello del Juzgado, o pongan sólo la imagen pero sin el Sello, porque es una infracción de la Ley.” *El Faro*, abril 15 de 1889.

interesado en que la Iglesia se recuperara estableciendo excelentes relaciones con el episcopado mexicano y permitiendo su reorganización.

En ese sentido, Próspero María Alarcón no quiso poner en riesgo las buenas relaciones con el gobierno evitando dentro de su pastoral cualquier intromisión eclesiástica y seglar en temas de política. Alarcón tenía la idea de una recuperación total pero paulatina de los espacios perdidos por la Iglesia, por eso insistió en que la reconstrucción debía realizarse por la vía de la restauración de las costumbres y procurando fomentar una intensa religiosidad popular. De ahí también su cautela con respecto al programa católico-social de León XIII. Postura que se vio reflejada durante la celebración del Quinto Concilio Provincial Mexicano y con relación al Concilio Plenario Latinoamericano. Pero además intentó seguir al pie de la letra la propuesta devocional de León XIII, consistente en impulsar la devoción a la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, la cual estaba sufriendo en México por colocarse dentro de la preferencia de los feligreses, pues la imagen de la Virgen de Guadalupe había logrado dominar el terreno nacional.

Así pues, Próspero María Alarcón se concentró en la reordenación al interior de la Iglesia, que consideraba esencial. Por eso comenzó su proyecto centrando su atención en la formación del clero. La renovación de la Iglesia tenía que partir de sus bases clericales; por tal razón dio inicio a la reconstrucción del edificio que había pertenecido al exconvento de San Camilo a donde trasladó el Seminario Conciliar, y al mismo tiempo, reformó su plan de estudios para “poner el establecimiento a la altura que reclaman de los Sacerdotes las necesidades de la época”. Incorporó en la planta docente a algunos de los sacerdotes que habían sido enviados por Labastida al Colegio Pío Latino Americano en Roma. Asimismo logró reinstaurar la Universidad Pontificia en

1896, además de tomar otras medidas para normar la conducta sacerdotal, como fue el restablecimiento de las conferencias eclesiolísticas.⁴⁷⁷

Pero sin duda uno de los logros exclusivos de su administración arzobispal fue el haber convocado y presidido el Quinto Concilio Provincial Mexicano, celebrado del 23 de agosto al 1 de noviembre de 1896. La reunión conciliar sintetiza la postura de Alarcón con relación al proyecto de restauración eclesiolística y religiosa de León XIII. Los temas centrales de la reunión giraron en torno a la renovación y reorganización del magisterio eclesiolístico y sobre la administración del culto.

LA NORMATIVIDAD DE LA IMAGEN

Varios factores propiciaron que los temas de religiosidad, culto e imágenes y símbolos religiosos tuvieran un papel esencial en las discusiones que se desarrollaron durante el Quinto Concilio Provincial Mexicano realizado en 1896. Por una parte, la presencia del protestantismo en la arquidiócesis de México, de la cual estuvieron muy conscientes todos los obispos diocesanos. Su presencia, como se explicó en los capítulos anteriores, se manifestó a través de una intensa propaganda iconoclasta que atacaba directamente el culto que los católicos mexicanos realizaban en torno a las imágenes de santos, cristos y vírgenes en general. Uno de los objetivos que se habían propuesto las diversas denominaciones protestantes instaladas en la arquidiócesis era crear un imaginario desfavorable del clero católico, el cual logró tener cierto grado de recepción en algunos sectores de la sociedad. Sin duda contribuyó a ello la imagen anticlerical que diversos gobiernos manejaron, acusando a la Iglesia católica en general de manipular los contenidos evangélicos y a la población, entre otras formas, a través del uso de las

⁴⁷⁷ José Ordoñez, "Apuntes biográficos del excelentísimo señor doctor Prospero María Alarcón y Sánchez de la Barquera", 1943, pp. 496-504. También consultar Emeterio Valverde Téllez, *Bio-Bibliografía Eclesiolística Mexicana (1821-1943)*, 1949, pp. 80-92.

imágenes religiosas y de la devoción que los fieles les profesaban. Aspectos que desde luego preocuparon al clero mexicano en general.

Por otra parte, la política de conciliación que planteó y sostuvo el presidente Porfirio Díaz fue un elemento importante para enfocar las discusiones del concilio hacia el tema de la espiritualidad mexicana dejando de lado principalmente el tema político.⁴⁷⁸ Dicha estrategia de acercamiento a la institución eclesiástica permitió la recuperación paulatina de algunos de los espacios religiosos que durante los años de la Reforma de Juárez y la Ley Orgánica de Lerdo de Tejada, parecía que se perdían definitivamente. En ese sentido, el arzobispo de México, Próspero María Alarcón, consideró como oportuna la posibilidad de discutir durante el Concilio Mexicano de 1896, en torno a qué tipo de religiosidad y espiritualidad se necesitaban bajo las nuevas circunstancias en que se encontraba la Iglesia católica mexicana.

Además, los signos de incredulidad e indiferentismo religioso que en distinto grado manifestó ver el clero en prácticamente todos los sectores de la sociedad guiaron las sesiones conciliares hacia el tema de espiritualidad religiosa. Los informes parroquiales sobre el descenso de la observancia religiosa y de la misma carrera sacerdotal corroboraban esa idea generalizada entre el clero que participó en las reuniones conciliares de 1896 en la arquidiócesis de México.⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ En las actas del quinto concilio se estableció claramente cuál debía ser la postura del clero frente a las autoridades civiles y con relación a asuntos de política: “Por ningún modo se permitirán los clérigos inmischuirse públicamente en asuntos políticos en que, según los fines de la doctrina católica y las leyes cristianas pueden darse libertad de ideas; sobre todo, deben precaverse de atacar injusta e imprudentemente en los papeles públicos, o en diarios o periódicos, los actos de las autoridades civiles; y en cuanto a los diarios tendrán presente así las instrucciones y mandatos del propio obispo, como y principalmente el artículo 42 de la Const. *Officiorum et munerum* de 21 de enero de 1897.” *Quinto Concilio Provincial Mexicano*, México, Imprenta de El catecismo, 1900, pp. 111.

⁴⁷⁹ Mostramos en capítulos anteriores algunos testimonios de los informes enviados por párrocos a la Secretaría Arzobispal. Aquí, cito las palabras del presbítero Ignacio García, cura encargado de la parroquia de Atlacomulco, y que escribió en dos textos editados en 1890 bajo el título *Catolicismo expirante en algunos pueblos de la arquidiócesis de México debido a la dominación secular sobre el clero de la misma*, en el texto expone las irregularidades en las prácticas religiosas de los fieles y el estado del clero y por consiguiente de la religión: “[...] el esplendor de nuestra sacrosanta religión se encuentra eclipsado vergonzosamente en muchos pueblos de nuestra arquidiócesis, menos por la pobreza de recursos para sostener su culto [...] que por las practicas inconvenientes que se le han mezclado [...]”

Otro de los propósitos del V Concilio Provincial Mexicano fue reafirmar la incorporación de la Iglesia católica mexicana al proyecto de restauración religiosa propuesto desde la Santa Sede para todas las iglesias católicas locales. Y siendo uno de los principales elementos de ese proyecto de restauración el tema de la renovación religiosa, se visualizó integrar las prescripciones papales en esa materia a las discusiones conciliares.

Tenemos ya trazado el camino que todos los prelados y sacerdotes, clero y pueblo debemos seguir, si queremos ser hijos fieles de la Iglesia católica y cooperar del modo más eficaz al mejoramiento de las costumbres y vigor de la disciplina eclesiástica. A pesar de las dificultades que naturalmente nacen de la deplorable separación entre la Iglesia y el Estado, la santidad de vida de los clérigos ajustada a los Sagrados Cánones, y la sólida piedad de los fieles, guiada por los preceptos y consejos de la Iglesia, harán que el reinado de Jesucristo ahonde entre nosotros más y más sus raíces, para que no puedan arrancarlo de nuestro suelo los huracanes impetuosos de la irreligión y de la inmoralidad.⁴⁸⁰

En efecto, la celebración del V Concilio Provincial Mexicano ha de entenderse como parte del proyecto de restauración de la Iglesia Católica que, como se ha señalado en varias ocasiones, desde Roma se fue diseñando a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. El Delegado Apostólico en México Nicolò Averardi, nombrado como tal en 1891 para reestablecer las relaciones diplomáticas entre el gobierno mexicano y el Vaticano, tuvo también como misión tratar de conciliar las distintas posturas que se

Bajo el subtítulo *El clero agoniza en muchos lugares de esta arquidiócesis* el presbítero escribió: “Sí, Santísimo Padre, el clero agoniza en muchos lugares en esta arquidiócesis. Este es un cuerpo moral, lo mismo que lo puede ser un ejército, una comunidad religiosa, y así como de uno y otra decimos que termina y que agoniza en uno de dos casos y o cuando carece notablemente de individuos en proporción de los que requiera el objeto para que fue instituido; o cuando teniéndolos, carecen estos en gran proporción, del espíritu que les es propio [...]; de la misma manera y con mucha más razón por no tratarse ya sólo de la existencia de un defecto sino de los dos a la vez, al ver la falta de individuos en proporción de los que se necesitaba en el clero a que me refiero y la falta de espíritu eclesiástico, dolorosísimo es decirlo, aun en varios de los pocos que le quedan, obligados nos vemos a exclamar con todo el dolor de nuestra alma: el clero palidece, el clero se acaba, el clero esta en agonía...! Si, el clero agoniza en personal”. El presbítero García se refería a esta situación también por el disgusto que estaba causando entre el clero bajo la venida de sacerdotes extranjeros a ocupar puestos eclesiásticos en todo el país: “¿Cuál la de que se tenga que mandar al padre D. José Antonio Plancarte a Europa a traer sacerdotes con gran dispendio del peculio de la Mitra y sufriendo no pocos fiascos en lo aventurado de las cualidades de los que vienen?”. AHAM, Fondo Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: Censura, Caja 234, Expediente 13, Año, 1890.

⁴⁸⁰ *Quinto Concilio...op. cit.*, 1900, pp. XI-XII.

generaron entre los miembros del episcopado mexicano en torno al proyecto de restauración propuesto por la Santa Sede. Con ese objeto Averardi sugirió la realización de varias reuniones conciliares y sínodos para actualizar las legislaciones locales de acuerdo con el espíritu del Concilio Vaticano I y las enseñanzas de León XIII.⁴⁸¹

Así, los temas centrales del concilio mexicano de 1896 retomaron el proyecto de renovación religiosa iniciado durante el pontificado de Pío IX, quién propuso, como ya se dijo anteriormente, el fortalecimiento de la vida religiosa como camino para la restauración de la influencia eclesial en las sociedades modernas.⁴⁸² En ese sentido, Próspero María Alarcón se percibe mucho más influenciado por el proyecto religioso de Pío IX que por la propuesta político-religiosa de León XIII.⁴⁸³ Y así se deja ver en prácticamente todas las actas del concilio provincial.⁴⁸⁴ Para el arzobispo de México el interés primordial del proyecto de restauración de la Iglesia católica estaba centrado en

⁴⁸¹ Entre 1882 y 1911 se llevaron a cabo 16 reuniones en distintos puntos de la República Mexicana. Tamaulipas, 1882, 1883, 1885; Oaxaca, 1892-1893; México, 1896; Durango, 1896 y 1911; Guadalajara, 1897; Michoacán, 1897; Chilapa, 1901; Sonora, 1901; León, 1903; Puebla, 1906; Huajuapán de León, 1906 y 1910 y, Chiapas, 1908. José Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia católica*, México, JUS, 1974, p. 355. De acuerdo con Manuel Ceballos el propósito de estas reuniones fue fundamentalmente establecer las estrategias de acción del episcopado mexicano frente a las circunstancias que vivía la institución eclesiástica, aprovechando la política de conciliación que manejó Porfirio Díaz. En ese sentido los temas fueron “reorganización de la Iglesia, respeto a la política de conciliación, desplazamiento del campo político al social, paternalismo y proteccionismo sobre los grupos más indefensos de la sociedad (indígenas, trabajadores, niños) y expansión de agrupaciones católicas de diversos tipos (piadosas, periodísticas, femeninas).” Manuel Ceballos, *El Catolicismo Social: Un tercero en discordia*, México, El Colegio de México, 1991, pp. 116-117.

⁴⁸² En su Encíclica *Nemo Certe* Pío IX exhorta a la clerecía a “excitar la religión y la piedad de todos los fieles, a fin de que, uniendo con Nos sus preces imploremos el auxilio de la diestra del Omnipotente...”. *Nemo Certe*, 1869, p.14.

⁴⁸³ Recordemos que Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera formó parte de la corriente más tradicionalista del episcopado nacional, para quienes cualquier acción que pusiera en peligro la paz con el gobierno de Díaz debía ser restringida. Gabriela Díaz Patiño, “*La Soberanía Social de Jesucristo...op. cit.*”, 2001, pp. 29-66.

⁴⁸⁴ En la respuesta que dio Próspero María Alarcón a la petición del obispo de Colima, Atenógenes Silva, de ayudar económica y moralmente a la prensa católica dirigida por seculares se deja ver con claridad su postura con relación al proyecto de reforma eclesiástica manifestado que “Hoy y siempre, el sacerdote y el mismo creyente, en el templo o en la escuela o en el hogar, con su palabra y con su ejemplo han sido el mejor sostén de la religión obrando milagros con la sola manifestación de las verdades del Evangelio o de la doctrina cristiana, y por esta razón en esta mi arquidiócesis antes que sostener periódicos hay que proteger los seminarios y las escuelas. A esos medios y no a “El País” y a otros periódicos católicos, se deberá la reforma de las costumbres de las clases directoras y del pueblo, y con ella la derrota de la prensa anticristiana.” Archivo Histórico Casa de Morelos, Fondo diocesano, Sección Gobierno, Serie correspondencia, subserie obispo, Siglo XX, Caja 15, Exp. 9. Respuesta de Próspero María Alarcón a Atenógenes Silva, 23 de marzo de 1900.

“la formación de buenos creyentes y de dignos ministros del altar, y después en el aumento y progreso de las asociaciones religiosas y la reparación de los templos o creación de ellos”, por tanto el tema de la instrucción de los clérigos fue primordial, durante el concilio así como en toda la gestión pastoral de Alarcón:

Importa de todo punto que algunos eclesiásticos adquirieran más amplios conocimientos para la más fácil refutación de los errores y más acertada defensa de las verdades de la fe, e importa también que educándose algunos cerca de la Cátedra Apostólica, beban en su misma fuente la fe y la vía eclesiástica.⁴⁸⁵

Los acuerdos conciliares dejan ver la latente preocupación de la jerarquía eclesiástica por los escritos anticlericales que aparecieron en la prensa liberal mexicana, lo mismo que por la teoría doctrinal sustentada por la propaganda protestante –ambas con una amplia difusión y manifiesta recepción entre los distintos sectores de la sociedad. En ese sentido, se consideró que más allá de contrarrestar escritos con escritos, era esencial diseñar un programa de mayores alcances que pudiera proporcionar tanto a clérigos como a seglares de un sólido conocimiento doctrinal. Por tanto, las discusiones del concilio se enfocaron en la instrucción, disciplina y piedad en los seminarios, en las escuelas católicas y en otros espacios abiertos a la enseñanza religiosa.

Por eso mismo, el tema de la piedad cristiana y sus manifestaciones privadas y externas fueron igualmente centrales en casi todos los puntos tratados durante las reuniones del quinto concilio. Desde la instrucción dada al magisterio eclesiástico, a partir de la misma formación de los seminaristas, así como en la renovación de la instrucción moral y ascética de los sacerdotes a través de conferencias eclesiásticas y organización de ejercicios espirituales, en el entendido que serían los párrocos el principal vehículo de transmisión de la doctrina cristiana.

⁴⁸⁵ *Quinto Concilio Provincial ... op. cit.*, 1900, p. IV.

De la misma forma, debía procurarse la instrucción espiritual del pueblo a través de las escuelas católicas dirigidas a formar una infancia y juventud con una sólida formación doctrinal y espiritual del cristianismo; también por medio de la predicación dominical, haciendo una renovación de los sermones; en el modo de fomentar la piedad a través de una mayor organización litúrgica durante las ceremonias religiosas; por medio de la organización de una literatura devocional mucho más accesible tanto económica como doctrinalmente y, finalmente, a través de un mayor control en cuanto a las manifestaciones públicas de religiosidad.

Con respecto a ese último aspecto, se consideró que en la medida en que las prácticas e imágenes devocionales estuvieran alejadas de la estructura eclesial y prescindiera de la presencia y sanción del clero, debían ser sustituidas por prácticas que fortalecieran la relación de los fieles con el proyecto de la Iglesia:

Es incuestionable para todo católico la autoridad espiritual que los Obispos tienen derecho a ejercer sobre los pueblos. Dioles el Señor grandes poderes, aunque en todo subordinados al Sumo Pontífice, [...] En estos poderes se funda el derecho de que hace uso la Iglesia para decidir en puntos de doctrina acerca de la fe y de las costumbres, y establecer cánones o reglas de disciplina para el gobierno espiritual de los fieles.⁴⁸⁶

Pero al mismo tiempo, se defendió la veneración de las reliquias e imágenes de santos, sosteniendo el argumento que afirmaba que “Dios ha de ser alabado en todos sus Santos”. Por tanto, se mandaba a los párrocos y rectores de iglesias dar una mayor instrucción a los fieles sobre el culto y utilidad de las reliquias “aprovechando la ocasión de que se exponga alguna reliquia”. Además debía cuidarse la introducción de cualquier abuso, recomendando en ese sentido seguir los lineamientos tridentinos, que sugieren que antes de cualquier tipo de veneración a imagen o reliquia alguna se tiene que hacer un examen exhaustivo para corroborar su legitimidad, tras lo cual:

⁴⁸⁶ *Edicto de Arzobispo de México Prospero María Alarcón y Sánchez de la Barquera, con motivo del Concilio Provincial Mexicano, México, Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 1896.*

Se guardaran con la debida reverencia y seguridad las sagradas reliquias cuya autenticidad esté suficientemente probada, y cuando se expongan a la pública veneración de los fieles, se observaran las prescripciones litúrgicas. (S. C. de R. 12 de Agosto de 1854). No se expondrán sino con luces encendidas, y de ninguna manera cuando esté expuesto el Santísimo Sacramento.⁴⁸⁷

Se mandó también la realización de un catálogo de las reliquias que se encontrasen dentro de todas y cada una de las iglesias de la República con el objeto de ser reconocidas y aprobadas nuevamente por el obispo correspondiente. Y también con el objeto de evitar en el futuro situaciones similares a las ocurridas con las imágenes religiosas desaparecidas, destruidas o extraviadas durante la ejecución de la desamortización de bienes eclesiásticos y exclaustación de las órdenes religiosas.

En cuanto a la Santísima Cruz, los instrumentos de la Pasión y las imágenes religiosas en general, se ordenó la debida enseñanza de su culto siguiendo las prescripciones del concilio de Trento en cuanto “al debido honor y veneración” a que estaban sujetos. Asimismo, en respuesta a la propaganda iconoclasta de los protestantes se insistió en las enseñanzas evangélicas con relación al culto de las imágenes religiosas; se ordenó un mayor control en cuanto a las formas de su presentación, acordes a un estilo clásico y evitando, principalmente en los pueblos, la presencia de imágenes grotescas:

Las imágenes de Nuestro Señor Jesucristo, de la virgen Madre de Dios y de los demás Santos, serán de forma noble y de ninguna manera despreciable. Nada tendrán de profano, y nada habrá en ellas que según la costumbre aprobada por la Iglesia no esté conforme con los originales y modelos, principalmente en cuanto a los vestidos. En los campos y en especial en los pueblos de indios, suelen encontrarse imágenes muy deformes e indecentes, que convendría quitarlas con prudencia, sobre todo donde su culto vaya acompañado de alguna superstición; pero no se quiten sin consultar al Obispo y obrando con prudencia, para no dar, con ocasión de un buen fin, pretexto a los ignorantes o malévolos, de alborotar a las turbas.⁴⁸⁸

⁴⁸⁷ *Op. Cit.*, p. 120.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 121.

Con el propósito pues de mantener un estricto control sobre las formas de religiosidad en torno de las imágenes devocionales se ordenaron nuevas normas. Por principio, toda nueva imagen escultórica tendría que ser esculpida y pintada en su totalidad, incluyendo la vestimenta “de modo que no sea necesario vestir las con vestiduras de lienzo” (Véase a modo de ejemplo la Fig. 7). Buscando evitar, además cualquier tipo de profanación, se determinó que aquellas imágenes escultóricas que tradicionalmente eran vestidas mantuvieran su propia vestimenta como única y se prohibió el uso de una misma escultura para representar distintas advocaciones cambiando sólo sus vestidos, cosa que se hacía con frecuencia principalmente en los pueblos.⁴⁸⁹ Ejemplos claros de esa situación lo vemos con las imágenes escultóricas que se encuentran en la iglesia del Señor del Santo Sepulcro y que registró la Dirección General de Sitios y Monumentos del Patrimonio Cultural. (Figs. 8 y 9) Asimismo, se restringió la bendición de las imágenes expuestas a la pública veneración, así como concesión de indulgencias proporcionadas a algunas imágenes devocionales.

Con el propósito de evitar conflictos, que habían sido recurrentes entre los fieles, en torno a la posición de una determinada imagen devocional dentro del templo o si había varias imágenes de la misma advocación donadas por distintos fieles y no se sabía cuál debía ocupar determinado nicho o altar, el concilio mexicano de 1896 determinó que la imagen del Patrón o titular de la iglesia se colocaría en el lugar principal “del que no podrá ser despojada sino con licencia de la Sede Apostólica”. Como vimos en el capítulo dos, la aplicación de las leyes que establecían la desamortización de los bienes eclesiásticos había propiciado la traslación y remoción de imágenes religiosas y el

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p.121-122. Algunos ejemplos claros de esas transformaciones en las imágenes los encontramos también en Michoacán. En 1875, la Compañía de Jesús de Pátzcuaro mandó modificar las manos y el rostro de una antigua escultura del siglo XVII que representaba al Cristo de Emaus, para cambiar su advocación por la del Sagrado Corazón de Jesús. O en el templo de San Francisco en Morelia, una imagen escultórica fue utilizada para venerar al Sagrado Corazón de Jesús o a Cristo bajo otra advocación poniendo o quitando el corazón y la tiara que eran removibles, según fuera el caso. Gabriela Díaz Patiño, *La soberanía...op. cit.*, 2002, p. 136.

reclamo de particulares sobre imágenes expuestas a la veneración pública por mucho tiempo, en ese sentido el quinto concilio provincial mexicano determinó que no se haría ninguna remoción de imágenes sin consultar previamente a las autoridades eclesiásticas; se prohibió la erección de altares a “imágenes que sean de propiedad particular” a menos que hubiesen sido cedidas a la Iglesia y que constase oficialmente, “si así no fuese no se colocaran de un modo permanente en los altares”.⁴⁹⁰ Se instó a los párrocos y rectores de iglesias a cuidar de cualquier tipo de profanación contra las imágenes religiosas, ya fuese por algún miembro de otra religión o incluso por fieles católicos cuyas ideas supersticiosas los motivaran a realizar actos indebidos con las imágenes de devoción cristiana.⁴⁹¹

En cuanto a las imágenes religiosas que tenían que encontrarse obligatoriamente dentro de las iglesias se encontraba la imagen de San Juan bautizando a Jesús, las estaciones del Vía-Crucis “para que los fieles haciendo este piadoso ejercicio puedan lucrar las indulgencias concedidas por la Sede Apostólica”, la de Cristo crucificado, la Cruz, la imagen de la Inmaculada Concepción de María y la de San José.⁴⁹²

Haciendo caso omiso de las Leyes de Reforma en general y del decreto sobre supresión de días festivos en particular, el Quinto Concilio Mexicano estableció que en términos de la religión católica eran catorce los días de guardar obligatorios.

Las fiestas que en la Provincia Mexicana se han de guardar, son las siguientes:

Todos los domingos del año. La Circuncisión de N. s. J. c., 1 de Enero; la Purificación de la Sma. Virgen Maria, 2 de Febrero; el día de Sr. S. José, Esposa de la S. V. M. 19 e Marzo; la Anunciación de la Sma. V. M. 25 de Marzo; la Ascensión de N. S. J. C., el día de Corpus Christi; la Natividad de S. Juan Bautista, 24 de Junio; el día de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, 29 de Junio; la Asunción de la S. V. M. 15 de Agosto; la Natividad de la S. V. M., 8 de Septiembre; el

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p.122.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 122-123.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 132.

día de Todos los Santos, 1o. de Noviembre; la inmaculada Concepción de la S. v. M., 8 de dic., la Aparición de la Sma. V. de Guadalupe, 12 de Dic., la Natividad de N. S. J. C. 25 de dic.⁴⁹³

De la misma forma se ignoraron las leyes que prohibían las manifestaciones religiosas fuera de los templos y se recomendó la asistencia a las representaciones piadosas y procesiones dado que “sirven de mucho para fomentar la piedad de los fieles”.⁴⁹⁴

Siguiendo con el tema de las fiestas religiosas pero en relación con las imágenes de devoción cristiana, el Concilio Mexicano de 1896 recomendaba que la representación del Nacimiento de Jesucristo se hiciera con el mayor decoró en cuanto a las piezas de la representación. Asimismo se prohibió que durante el jueves de la Semana Mayor se colocara la imagen de cualquier santo en el altar destinado al Santísimo Sacramento; la colocación de imágenes de Cristo, de la Virgen o de algún Santo después de las vísperas del sábado de la cuarta semana de Cuaresma. Y se recomendó también ampliamente la devoción y culto a la imagen de San José.

Asimismo recomendamos con encarecimiento a todos, así eclesiásticos como seculares, la devoción y culto del gran Patriarca San José, Esposo de la Santísima Virgen María; y principalmente encargamos a los rectores de iglesia, que de un modo especial se le siga dedicando el día 19 de cada mes, y se hagan en su honor algunos piadosos ejercicios. En caso de que se consagre todo un mes al esclarecido Esposo de la Virgen María, podrá empezar el día 19 de Febrero para que termine en el día de su festividad.⁴⁹⁵

La imagen guadalupana y el Concilio Provincial Mexicano

En materia de devoción y piedad religiosa, Próspero María Alarcón, como los demás obispos de la República, tuvo que atender las disposiciones romanas, la normatividad del ambiente oficial de la religiosidad a cargo del cabildo catedralicio y las exigencias de los devotos cristianos en la arquidiócesis. Como se vio, el concilio provincial de

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 138.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 138.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 136.

1896 subrayó la organización del culto como una de las principales responsabilidades de la institución eclesiástica para controlar los desórdenes y conductas inapropiadas durante la realización de prácticas religiosas externas o personales. En ese sentido la piedad manejada durante la gestión de Alarcón estuvo centrada en tres devociones: en la adoración a la Sagrada Eucaristía, íntimamente relacionada con la devoción al Sagrado Corazón de Jesús a la que Alarcón puso un mayor esfuerzo para su difusión, y en la imagen de la Virgen de Guadalupe. Las tres devociones tenían como objetivo esencial reorganizar y reconducir el sentimiento religioso hacia actos personales de piedad totalmente compatibles con el individualismo liberal. El profundo apego que recibieron, principalmente la imagen guadalupana y el Sagrado Corazón de Jesús, por parte de los fieles proporcionó a la Iglesia la recomposición de las formas religiosas del pasado que se habían visto eclipsadas por la aplicación de las Leyes de Reforma. Sin embargo, la propuesta devocional de Alarcón pretendía ser mucho más sutil que lo que proponía el Vaticano.

Como ya se dijo, el inicio de la gestión arzobispal de Próspero María Alarcón arrancó con la realización de la coronación de la imagen de la Virgen de Guadalupe que durante muchos años gestionara su antecesor, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos. Por tal razón se entiende la preponderancia de esta devoción dentro de los estatutos del Quinto Concilio Provincial Mexicano. Pero además, como vimos, el énfasis puesto sobre la promoción devocional a diversas advocaciones marianas determinó durante esos años el grado de compromiso de los preladados mexicanos con los planes de reforma eclesiástica diseñados en la Santa Sede.

El modelo devocional propuesto por Roma y encabezado por la imagen del Sagrado Corazón de Jesús llevaba implícito un mensaje de contraofensiva para reconquistar los espacios públicos de los cuales, desde la óptica papal, había sido

despojada la institución eclesiástica. Mientras que la imagen devocional mariana, si bien también propuesta por el papado a través de la imagen de la Inmaculada Concepción de María, tenía en México a través de la Virgen de Guadalupe un tinte nacionalista que buscaba recuperar esos espacios pero de acuerdo con las circunstancias políticas del país. En ese sentido, varios miembros del episcopado nacional se rehusaron a alterar la política de conciliación planteada por Porfirio Díaz enarbolando la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, cuyo mensaje a partir del pontificado de León comenzaba a velar una propuesta de combate católico.

Díaz había permitido un importante resurgimiento de la institución eclesiástica mexicana a tal grado que se habían podido realizar las reuniones conciliares y la propia coronación guadalupana. A través de la autorización de ese magno acto de culto público se estableció una nueva forma de alianza entre la Iglesia y el Estado en México, manteniendo en apariencia separados los poderes espirituales de los temporales.

Desde esa perspectiva se entienden las exhortaciones hechas durante el quinto concilio provincial mexicano con relación al culto a la Virgen de Guadalupe:

Exhortamos a todos los Párrocos, y a todos los predicadores de la divina palabra, a que con la mayor frecuencia traigan a la memoria de los fieles la milagrosa aparición de la Santísima virgen de Guadalupe, que por constante y antigua tradición hemos heredado de nuestros antepasados: recordaran igualmente sus beneficios en favor de toda nuestra Nación y de cada uno de los fieles.⁴⁹⁶

Con el objeto de hacer aún más grande la devoción a la Virgen del Tepeyac se ordenó que su imagen y altar fuese adornado “con mayor esplendor que las demás”, además de “que no haya ningún templo que no tenga un altar o por lo menos una imagen de la misma Santísima Virgen María de Guadalupe”.⁴⁹⁷ Se estableció también el fomento de las oraciones públicas y solemnes el día 12 de cada mes en honor de la

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 123.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 123.

Virgen además de cantar las letanías lauretanas todos los sábados frente al altar dedicado a la guadalupana.

Tras la polémica suscitada en torno a la veracidad de las apariciones de la Virgen al indio Juan Diego, el Quinto Concilio Provincial se pronunció a favor de dichas apariciones, de esta forma:

Que aunque aquella portentosa aparición no sea un misterio o dogma de fe, debe sin embargo, admitirse y respetarse como creída desde remotos tiempos y muy digna de toda fe, pues jamás interrumpida y en irrefragables monumentos.⁴⁹⁸

Para el concilio quedaba demostrada la verdad histórica de ese hecho con la concesión que en el pasado hicieran los pontífices de nombrar a dicha imagen como Patrona Principal de toda la Nación y de toda la Iglesia mexicana, así como por la autorización que en el año de 1894 hiciera León XIII para coronar la imagen de la Virgen. Pero además destacaba que:

Para que la Sede Apostólica jamás tache a nadie de imprudencia o temeridad, o audacia o escándalo e impiedad, ni reprenda severamente su modo de obra y hablar contra el milagro o apariciones de la Santísima Virgen María de Guadalupe, prohibimos completamente que ninguno se atreva a hablar, escribir o enseñar alguna cosa en contrario.⁴⁹⁹

No obstante el apego a la imagen de la Virgen de Guadalupe, Próspero María Alarcón se convirtió también en un importante promotor de la devoción a la imagen del Sagrado Corazón de Jesús. Frente a la solidez que adquirió muy pronto el proyecto de renovación católico-social de León XIII, que proponía extender el culto al Sagrado Corazón de Jesús como un emblema de lucha religiosa, Alarcón tuvo que introducir como parte de su proyecto pastoral, sobre todo después del Concilio Plenario Latinoamericano al cual tuvo oportunidad de asistir, la promoción de la devoción cardíaca, matizando la idea de que dicha imagen religiosa era el arma doctrinal más

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 124.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 125.

importante de los católicos que justificaba todos los esfuerzos de reconquista cultural y social. Pero, durante la gestión arzobispal de Alarcón, se trabajó principalmente en introducir la devoción al Sagrado Corazón de Jesús a otros sectores que no fueran las élites de la sociedad mexicana en donde ya gozaba de su preferencia. Para ello se pensó en las asociaciones católicas como puente para generar una mayor devoción entre las clases obreras y campesinas del país.

Preferencia sobre las asociaciones piadosas

El concilio mexicano de 1896 evidencia la cautela que prefería mantener una parte del clero nacional en relación con la ejecución en México del proyecto de reforma religiosa que venía planteando León XIII desde su llegada a la silla pontificia en 1878. Eso se vio sobre todo en el tema de la participación seglar. León XIII sugirió una presencia seglar más activa, que permitiera ampliar el campo de acción de la institución eclesiástica a través de la cooperación seglar en aquellas esferas vetadas a los clérigos. Sin embargo, los estatutos del concilio mexicano de 1896 muestran muchas reservas con respecto a este tema. Se sugirió la organización de seglares en asociaciones piadosas, siempre bajo la dirección del clero, y con el único objetivo de impulsar la instrucción religiosa, la beneficencia y la piedad entre sus miembros.

Conscientes de las pretensiones de varios grupos de seglares de participar activamente en la vida política del país, enarbolando como bandera los principios y valores del catolicismo y de la Iglesia católica, los participantes del Quinto Concilio Mexicano constriñeron oficialmente las posibilidades de una organización seglar, oponiéndose con ello a lo sugerido por León XIII en su famosa encíclica *Rerum Novarum* de 1891. De esta forma, en las actas conciliares se propuso conservar las asociaciones seglares en el espíritu del “primitivo fervor” y se prohibió la creación de nuevas asociaciones en las iglesias en las que ya existiera alguna. Teniendo presente que

el movimiento seglar tenía como propósito principal extender y difundir la doctrina cristiana y auxiliar al clero en la moralización de la población se determinó que

Todas las asociaciones, aun en iglesias de regulares, se erigirán y agregaran con consentimiento y aprobación del Ordinario y con su autorización por escrito: a él corresponde conceder, examinar, corregir e innovar los estatutos; aunque la asociación haya sido agregar a alguna Archicofradía, queda no obstante, sujeta a la vista del Ordinario y aunque este establecida en iglesia de Regulares exentos.⁵⁰⁰

Toda asociación debía nombrar como director de la misma al párroco de la Iglesia en donde se establecía. Cabe agregar que aun cuando Alarcón permitió la erección de algunas asociaciones como la Archicofradía del Sagrado Corazón de Jesús o el Apostolado de la Oración, todas debían dejar bien estipulado que su fin último era instruir sobre doctrina cristiana y mantener la dignidad de la religiosidad del pueblo. A pesar de este aparente desinterés de Alarcón por apoyar abiertamente las aspiraciones públicas de los seglares, se lograron sentar las bases de una importante organización, permitiendo en el futuro inmediato el fortalecimiento de estos organismos.⁵⁰¹

A la muerte de Próspero María Alarcón en 1908 y la llegada a la silla arzobispal de José Mora y del Río, uno de los principales promotores del proyecto católico-social de León XIII, la participación seglar en la vida pública del país fue mucho más intensa.⁵⁰² Pero la gestión de Mora y del Río como arzobispo de México sería bajo otras circunstancias en las que la Iglesia católica no sólo había logrado ya una importante recuperación de varios espacios de influencia. Desde la organización seglar, se intentó dirigir los esfuerzos, eclesiásticos y seglares, al ámbito político, pero esta vez con el

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 117.

⁵⁰¹ Véase la obra de Eduardo J. Correa, *El Partido Católico Nacional y sus directores: explicación de su fracaso y deslinde de responsabilidades*, 1991 y el artículo de Laura O'Dogherty, "Los laicos como instrumento de influencia eclesial. La arquidiócesis de Guadalajara durante el Porfiriato", 2000.

⁵⁰² Como se sabe José, Mora y del Río formó parte del grupo de los primeros jóvenes enviados a estudiar al Colegio Pío Latino Americano. Pío IX fundó dicho instituto en 1858 con el propósito de formar sacerdotes disciplinados y leales a las disposiciones de la Santa Sede. El objetivo era que esos egresados se integraran, en el futuro, al proyecto de renovación ocupando puestos claves en el episcopado mexicano.

claro objetivo de “fincar el triunfo final de Cristo, Rey del Universo”. Pero eso no hubiese pasado sin antes haber colocado en el imaginario social al Sagrado Corazón de Jesús como la segunda devoción más importante en el país, que fue por lo que trabajó Alarcón a lo largo de su gestión arzobispal. Él logró reorganizar en la arquidiócesis de México las bases espirituales de una sólida cultura católica a través de varios mecanismos como la instrucción religiosa, las asociaciones y la prensa y literatura católica. Pero esa sólida cultura católica también se lograría respondiendo con rigor a las ideas protestantes y liberales que estaban penetrando hondamente las conciencias de los mexicanos.

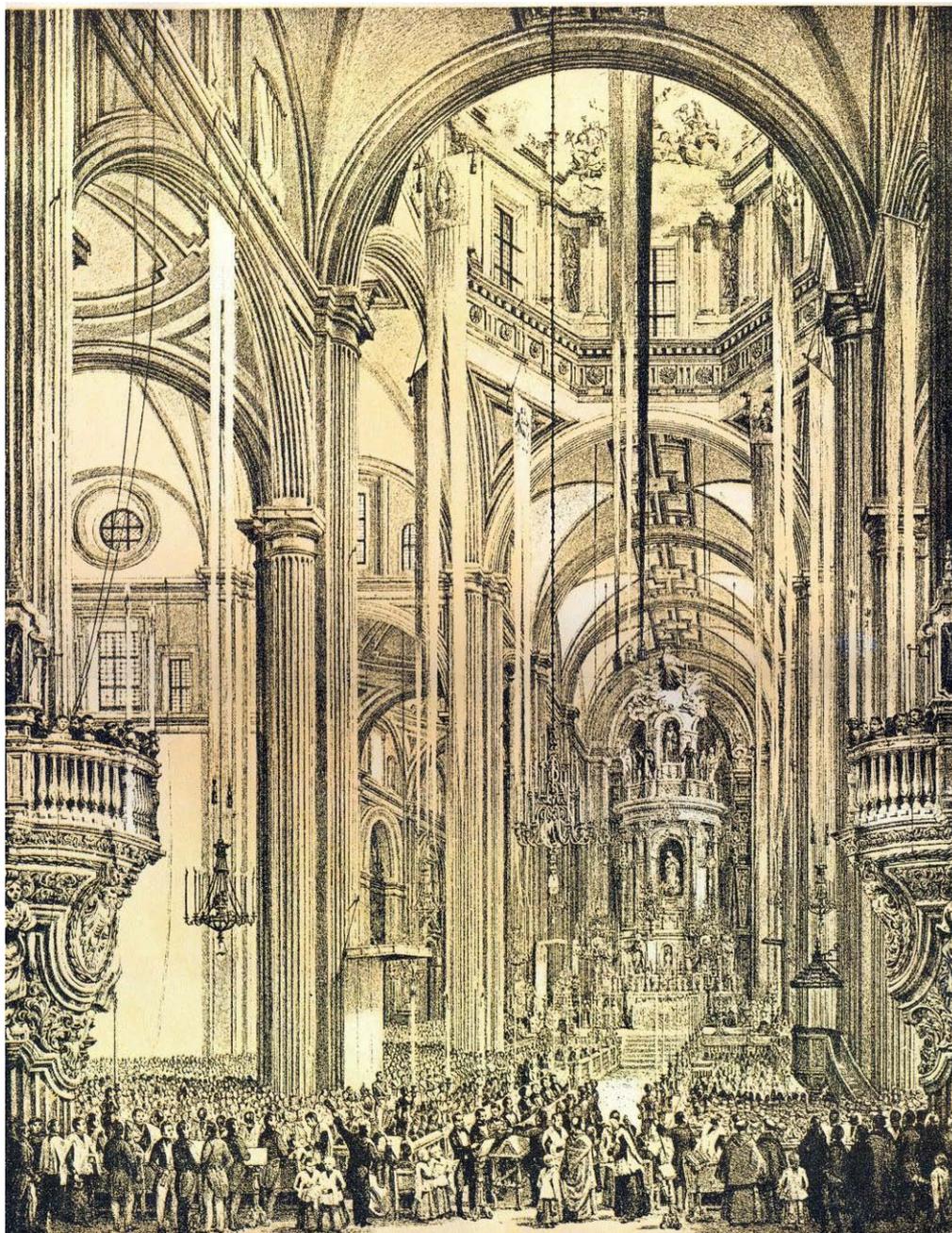


Fig. 1. Interior de la Catedral de México el día 26 de abril de 1855 en que se celebró la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción de María. Litografía de Decaen tomada de Decaen, *México y sus alrededores*, México, Decaen, 1855.



Fig. 2. Celebración del dogma de la Inmaculada Concepción en el interior de la iglesia de la Profesa. Anónimo Mexicano. Tomado de *Un privilegio sagrado: La Concepción de María Inmaculada. La celebración del dogma en México*, México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2006, p. 15.



Fig. 3. Pintura de Nuestra Señora de Guadalupe que se encuentra en la Basílica de Guadalupe.



Fig. 4. Escultura de la Inmaculada Concepción de María que se encuentra en la Catedral de la ciudad de México. Fotografía tomada por Juan Carlos Díaz Patiño.

Cuadro No. 1 Imágenes marianas coronadas en México a finales del siglo XIX y principios del XX.

Imagen	Título de la advocación	Año de la coronación
	<p>Virgen de la Raíz o Nuestra Señora de la Esperanza (Jacona, Michoacán.</p>	<p align="center">1886</p>
	<p>Nuestra Señora de Guadalupe (México)</p>	<p align="center">1895</p>



**Nuestra Señora de la
Salud (Pátzcuaro,
Michoacán)**

1899



**Nuestra Señora de la
Luz (León,
Guanajuato)**

1902



Nuestra Señora de San Juan de los Lagos (San Juan de los Lagos, Jalisco)

1904



Nuestra Señora de Guanajuato

1908



**La Purísima
Concepción de Celaya
(Celaya, Guanajuato)**

1909



**Nuestra Señora de la
Soledad (Oaxaca,
Oaxaca)**

1909



Fig. 5. La Colegiata el día de la coronación

1. La procesión. 2. En la reja. 3. Departamento de señoras distinguidas. 4. Por fin adentro.

Dibujo de Leandro Izaguirre. Tomado de *El mundo. Semanario Ilustrado*, 20 de octubre de 1895.

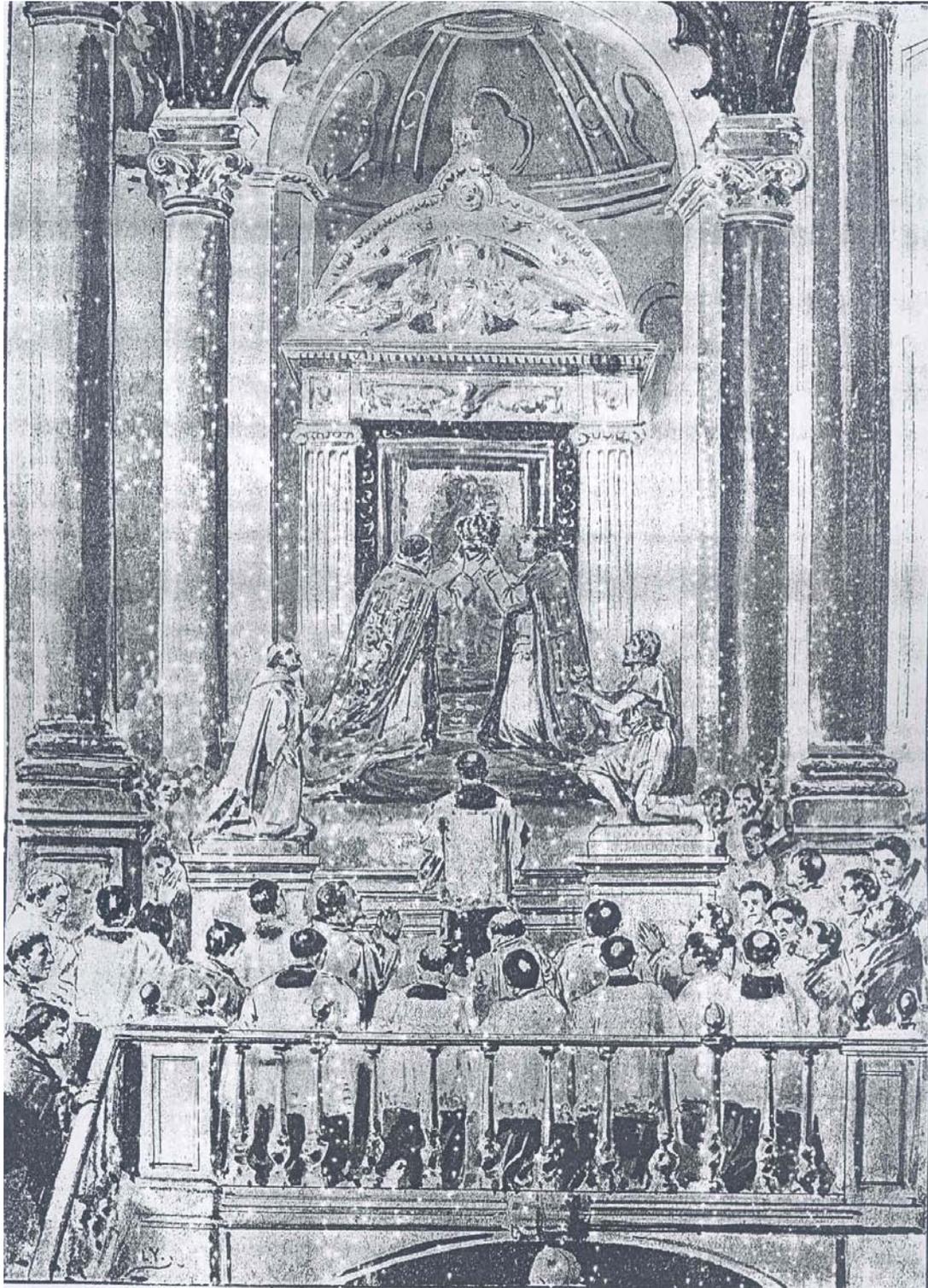


Fig. 6. En el momento de la coronación.
Dibujo de Leandro Izaguirre, profesor premiado de la Academia de Bellas Artes.
Tomado de *El Mundo. Semanario Ilustrado*. 20 de octubre de 1895.

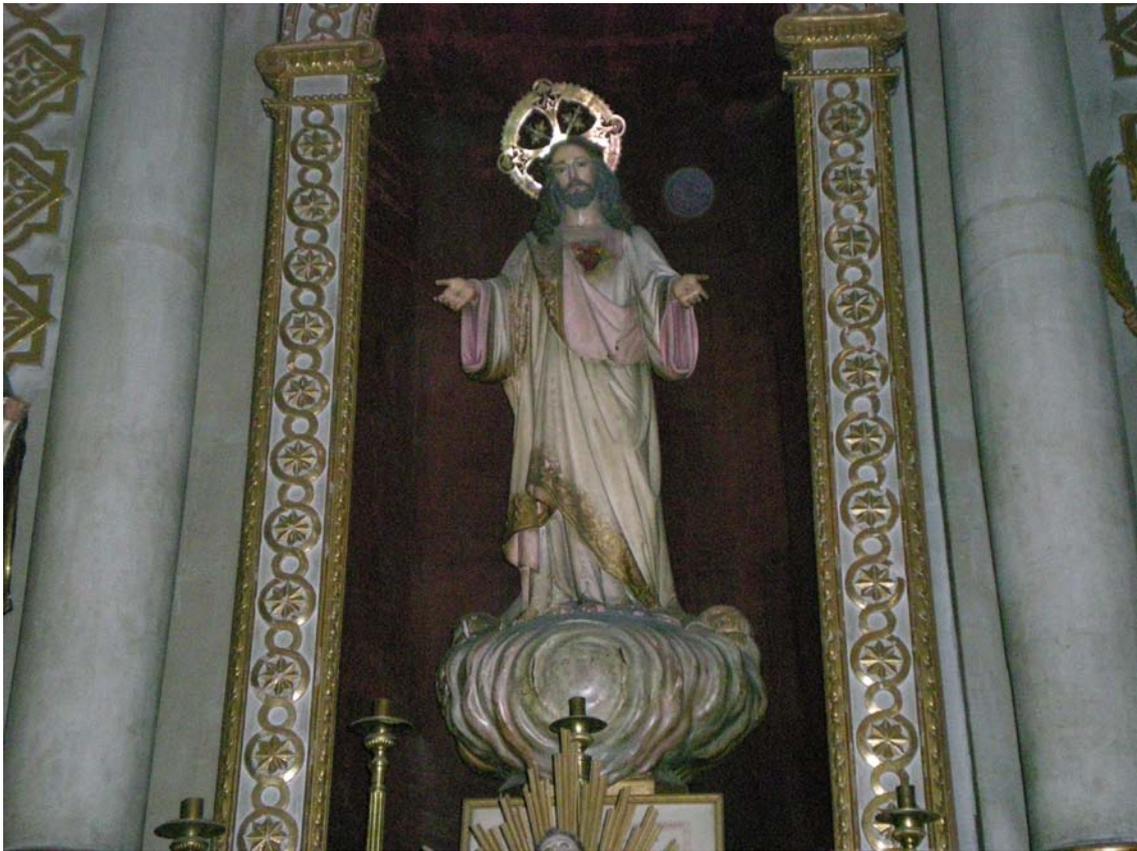


Fig. 7. Sagrado Corazón de Jesús en el templo de Santo Domingo, ciudad de México. Escultura en yeso, modelado y policromado. La Dirección General de Sitios y Monumentos del Patrimonio Cultural registra la escultura como de finales del siglo XIX.



Fig. 8. Escultura de vestir de finales del siglo XIX representando la Inmaculada Concepción de María. Se encuentra en la iglesia del Señor del Santo Sepulcro.



Fig. 9. Escultura de vestir de finales del siglo XIX representando al Sagrado Corazón de Jesús. Iglesia del Señor del Santo Sepulcro.

Capítulo VI

La respuesta católica a la propaganda iconoclasta

Es sabido que uno de los mecanismos considerados por el papado de León XIII (1878-1903), como más importantes para expresar y dirigir el proyecto de renovación religiosa y eclesial fue el fortalecimiento de la literatura católica.⁵⁰³ Los catecismos, misales, devocionarios y otros libros religiosos, junto con una prensa católica ampliamente organizada, tenían como propósito esencial re-evangelizar a la población por medio de la exposición de los aspectos teológicos, históricos y devocionales del catolicismo, además de la transmisión de las ideas de su proyecto social.

La prensa y la folletería se convirtieron en los principales medios utilizados por los seglares y por el clero para defender discursivamente tanto los ataques iconoclastas de la propaganda protestante como las críticas liberales a las manifestaciones religiosas principalmente públicas. La sólida tradición de la prensa católica editada en la capital de la Nación permitió que dentro de la arquidiócesis de México se desarrollaran importantes debates en torno al tema del uso y culto de las imágenes religiosas.

Pero cabe destacar que a pesar de las exhortaciones papales con relación al apoyo que el clero debería proporcionar a la prensa católica, el arzobispo de México, Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera, consideraba esa empresa poco oportuna. Ya vimos, en el capítulo anterior, la respuesta negativa que dio Alarcón al arzobispo de Michoacán, Atenógenes Silva, ante su petición de ayuda económica para rescatar al periódico católico *El País*, dirigido por uno de los principales promotores

⁵⁰³ En las actas del Concilio Plenario de la América Latina se instaba a los fieles y religiosos a cultivar y difundir la literatura religiosa: “Este Concilio Plenario exhorta a los eclesiásticos, y a los seglares católicos dotados de las necesarias cualidades, a cultivar las letras y a publicar con la aprobación de los Obispos, obras, sobre todo de breves dimensiones, favorables a la religión y a la moral, es decir que las recomienden y alaben, y las inspiren por decirlo así, a los lectores.” *Actas y Decretos...op. cit.*, 1900, p. 409.

seculares del catolicismo social en México, Trinidad Sánchez Santos.⁵⁰⁴ Y en el edicto en el que Alarcón presentaba a sus feligreses la encíclica *Cum multa* del 15 de octubre de 1890, en la que León XIII manifestaba que “conviene que los católicos opongan la Prensa buena a la mala para defensa de la verdad, tutela de la Religión y apoyo de los derechos de la Iglesia”, el arzobispo de México hacía énfasis al mismo tiempo en que la prensa jamás debía ser independiente de la institución eclesiástica y, por tanto, mantenerse sujeta a los obispos.

No obstante, a finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX hubo un importante desarrollo de la prensa católica en la arquidiócesis con contenidos fundamentalmente doctrinales. Y es que el propio Próspero María Alarcón, quien ajustándose a los preceptos del Concilio Plenario Latinoamericano, tuvo que fomentar la lectura y apertura de nuevas publicaciones periódicas dentro de su arquidiócesis. Aunque, eso sí, procurando que éstas no se inmiscuyeran en temas políticos y centrando sus contenidos en asuntos exclusivamente de difusión de la doctrina católica. Pero además promovió la producción de literatura devota u obras históricas que mostraran la tradición de la piedad católica y la importancia de las imágenes devocionales en la historia del catolicismo en México.

PARÁBOLAS DE LA IMAGEN SACRA EN LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO

Propaganda iconólatra en la prensa católica

Dado que durante la gestión arzobispal de Antonio Pelagio de Labastida (1863-1891) la prensa conservadora que se editaba en la capital del país estaba fuertemente consolidada y representaba, como dijimos, el medio más importante utilizado por los seculares para exponer sus desacuerdos políticos con el régimen, no fue necesario ni posible la

⁵⁰⁴ Véase cita 49 del capítulo V.

intervención del arzobispo en el fomento o desarrollo de la misma. La producción de periódicos católicos representó durante mucho tiempo un negocio autónomo de la autoridad eclesiástica.⁵⁰⁵

No ocurrió así durante la gestión arzobispal de Próspero María Alarcón. El número de periódicos católicos se había reducido considerablemente, sea por presiones políticas, por representar un mal negocio, o bien por las propias trabas impuestas por la jerarquía católica. La postura de Alarcón frente a la política de conciliación con la Iglesia católica establecida por Porfirio Díaz a lo largo de toda su dictadura, fue de mantener prudencia y aprovechar dicha política para consolidar la reorganización eclesiástica en el país, pero fundamentalmente recomponer la cultura católica. Eso significaba para él y el grupo más tradicional del episcopado mexicano mantenerse alejados de los asuntos políticos y cualquier tipo de acción que pusiera en peligro los logros alcanzados, y eso incluía la propaganda política a través de la prensa que se ostentara como católica.

Pero tras la publicación de las *Actas y Decretos del Concilio Plenario Latinoamericano* y la consigna de León XIII de ajustar todas las legislaciones locales con las prescripciones canónicas del concilio latinoamericano, derogando “todas las costumbres aún inmemoriales que de algún modo sean contrarias a los decretos del Concilio”,⁵⁰⁶ a Alarcón no le quedó más remedio que incorporar los acuerdos del concilio en su administración pastoral. No obstante, lo hizo cuidando las formas para no

⁵⁰⁵ La única publicación periódica que se editó bajo la gestión arzobispal de Labastida fue *El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús*, órgano del Apostolado de la Oración y de la Guardia de Honor del Sagrado Corazón de Jesús. Ambas asociaciones fueron fundadas en Europa por la Compañía de Jesús con el único objetivo de extender a todas las naciones católicas el culto a la imagen devocional del Sagrado Corazón de Jesús. Dicha revista se comenzó a publicar en México en 1875. En el primer número se establece que la revista tiene como propósito único “defender en el espíritu de sus lectores los legítimos intereses del Corazón de Jesús, a recordarles sus soberanos atributos e inalienables derechos, a ponerles delante de los ojos el cuadro de sus más recónditos deseos, acerbos dolores y apremiantes necesidades; será con toda verdad el Mensajero del divino Corazón.” Y subrayan también “NADA, NI UN PENSAMIENTO, PARA LA POLÍTICA. TODO, HASTA EL ÚLTIMO ALIENTO, PARA LA RELIGIÓN.” *El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús*, 1875, p. 4.

⁵⁰⁶ *Actas y Decretos...op. cit.*, 1900, p. 565.

desautorizar la antigua disciplina y no entrar en conflictos al interior del cabildo catedralicio y con las autoridades civiles. Con relación a la prensa católica procuró que al menos las publicaciones que surgieron durante su administración arzobispal pasaran por la censura eclesiástica y que su principal objetivo fuese la difusión de los principios cristianos.

Los principales periódicos que contribuyeron a la difusión de la doctrina católica a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX fueron, desde luego *El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús* (1875), *El Tiempo* (1883-1912), *El Circulo Católico* (1883-1884), *La Defensa Católica* (1887-1888), *El Tiempo Ilustrado* (1891-1912), *El Apostolado de la Cruz* (1896-1899), la *Gaceta oficial del Arzobispado de México* la cual se fundó en 1897 y sigue en circulación y, finalmente, *La Ciudad de Dios* (1902-1906). *El Tiempo* y *El Tiempo Ilustrado*, dirigidos y editados por Victoriano Agüeros, formaban parte de la tradición de una prensa que defendió durante muchos años el proyecto del llamado partido conservador. Sin embargo, bajo las nuevas circunstancias políticas del país el diario se manifestó alejado de cualquier bandera política aunque, al mismo tiempo, se declaraban como “mexicanos en política y católico-apostólico-romanos en religión”. Y justamente como católicos se propusieron expresar en sus páginas “las enseñanzas de la Iglesia en el Estado, en la sociedad, en la familia y aún en el individuo”. Si bien sus contenidos se suscribieron a exponer el proyecto de restauración eclesiástica desde Roma y su desarrollo en México, el director del periódico no se sujetó a la dirección eclesiástica; por tanto, sus colaboradores se permitieron emitir opiniones en torno a los sucesos políticos del país.⁵⁰⁷ Una postura mucho más franca adoptó *La Defensa Católica*, pues desde un principio se manifestó en

⁵⁰⁷ *El Tiempo*, “Prospecto”, México, jueves 24 de mayo de 1883.

contra de los principios del liberalismo argumentando el sostenimiento del catolicismo como base de su criterio político y económico.⁵⁰⁸

Los otros títulos periodísticos manifestaron también desde el inicio de su publicación que el objetivo central sería la exposición de la doctrina cristiana y la defensa de la Iglesia católica a los ataques de que era blanco tanto por parte de la prensa liberal como por parte de la propaganda protestante. Pero no lo harían a través de la confrontación de ideas políticas sino que, siguiendo las prescripciones del arzobispo Alarcón, se propusieron despertar entre los fieles “el espíritu de asociación, y promover la unión entre las Sociedades Católicas”; proporcionar “buenas lecturas” tanto piadosas como instructivas “encaminadas todas a favorecer la práctica de nuestra santa religión” y, finalmente, expresaban la necesidad de consagrarse e impulsar entre los fieles la devoción a la Inmaculada Concepción de María, a la Virgen de Guadalupe y al Sagrado Corazón de Jesús. Devociones todas cuyos significados contenían los principales misterios que la Iglesia católica enseñaba.⁵⁰⁹ *El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús, El Apostolado de la Cruz y La Ciudad de Dios* fueron órganos periodísticos autorizados desde su fundación por las autoridades arzobispales, el primero como dijimos por Pelagio A. de Labastida, y los dos últimos por Próspero María Alarcón. *El Apostolado de la Cruz* por formar parte de las actividades de la Asociación Piadosa del Apostolado de la Cruz, y el segundo por ser un periódico destinado exclusivamente a anunciar toda información relacionada con el movimiento de restauración del episcopado nacional, igual que la *Gaceta oficial del Arzobispado de México*.

En general, la prensa católica presentó, principalmente en el último cuarto del siglo XIX y las primeras décadas del XX, diversos artículos que exponían la tradición del uso de las imágenes sacras. Pero fue *El Apostolado de la Cruz*, periódico que como

⁵⁰⁸ *La Defensa Católica*, “Lo que somos y a donde vamos”, México, 7 de agosto de 1887.

⁵⁰⁹ *El Circulo Católico*, “Prospecto”, México, Domingo 8 de abril de 1883.

dijimos era el órgano principal de la Asociación Piadosa que bajo el mismo nombre se fundó en la ciudad de México con la aprobación del arzobispo Próspero María Alarcón, la que dedicó gran parte de sus contenidos al tema de la imagen religiosa. En un primer número, el semanario dominical declaró que los temas centrales que abordarían sus páginas se referirían a lo relacionado con la obra del Apostolado de la Cruz, la devoción al Sagrado Corazón de Jesús y a María, bajo la advocación de la Virgen de Guadalupe “y en general a todo lo que pueda contribuir a la propagación, al desarrollo y al sostenimiento de la doctrina católica”.⁵¹⁰ *El Apostolado de la Cruz* representa en realidad un manual de simbología, iconografía e iconología cristiana. Recapituló los temas esenciales de la literatura iconólatra del tiempo de la Contrarreforma con el afán de responder a cada uno de los puntos que la propaganda protestante cuestionaba con relación al uso y culto de las imágenes de devoción cristiana.

En sus contenidos, como dijimos esencialmente doctrinales, se encontraba una sección de controversia intitulada “Antigüedades Cristianas”, dedicada a explicar el uso y culto a imágenes y símbolos del catolicismo. Decimos de controversia porque el objetivo central de esta sección era “refutar los errores que afecten” a la obra del Apostolado, es decir, a la doctrina cristiana. En ese sentido, la sección mencionada y el impreso en general estaban dirigidos a responder a todos los ataques iconoclastas de la prensa protestante y a demostrar la legitimidad divina de los usos de imágenes sacras. La propia asociación piadosa hacía uso de un emblema que la identificaba como parte del proyecto de restauración religiosa (Fig. 1), integrando en dicho escudo los elementos teológicos e iconográficos propios para proyectar la idea de regeneración de la sociedad bajo los principios del catolicismo:

⁵¹⁰ *El Apostolado de la Cruz*, Prospecto.

La luz que baña todo el escudo, representa la Fe, la Verdad, el Padre Eterno; la luz que se desprende de la Cruz, y se difunde por rayos, es la Esperanza, el Camino, el Hijo de Dios Encarnado; la luz que irradia de la paloma iluminando la Cruz y los demás misterios, es y representa la Vida, la Caridad, el Espíritu Santo. En la parte baja de la Cruz se lee: A. M. D. G. Estas letras nos simbolizan al Padre; siguen hacia arriba cuatro insignias: los clavos, el monograma JHS, el Corazón y el INRI, los cuales nos representan al Hijo de Dios Encarnado, en sus principales misterios, y finalmente sobre la Cruz esta la paloma, símbolo del Espíritu Santo.

El segundo misterio es el de la Encarnación: a la derecha del escudo se ve una azucena, símbolo de la Virginitad de Nuestra Señora la Santísima Virgen María. En esta flor se halla entrelazado un Rosario, en el cual se significa la Maternidad de la misma Virgen, así como la fuerza de la oración pura y perseverante. Ambas cosas comprenden el misterio de la Encarnación del Verbo y las excelencias de la Soberana Reina del Cielo, puesto que en su Maternidad y en su Virginitad vienen a reunirse todas sus principales grandezas.

A la izquierda del Sagrado Signo se encuentra un cáliz con una hostia, significando el gran misterio del amor y el dolor del Corazón Santísimo de Jesús: la Eucaristía. [...] Además la Redención del género humano por nuestro adorable Salvador esta representado por los clavos, así como lo están las excelencias de Nuestro Señor Jesucristo en el monograma JHS y en el INRI, y su misión divina, con relación a los hombres, en la inscripción Amor y Dolor.⁵¹¹

La imagen utilizada en las páginas del semanario católico es mucho más compleja, con muchos más contenidos teológicos, que la utilizada por la asociación católica, como se puede apreciar comparativamente en las Figs. 1 y 2. La Cruz, el Sagrado Corazón de Jesús y los demás objetos de la Pasión fueron imágenes que, como vemos en la cita, se explicaron detalladamente entre las páginas del periódico. Se explicó la asociación de todas esas imágenes: el sacrificio de Jesús por el perdón de los pecados, el momento de instauración de la Iglesia católica en el siglo IV en el que se enarboló la Cruz y los momentos críticos por los que atravesaba la Iglesia católica y el catolicismo en ese momento en que se alzaba como bandera la imagen del Sagrado Corazón de Jesús.

Los autores que escribieron en el semanario trataron de demostrar históricamente la tradición que desde los orígenes del cristianismo se construyó en el

⁵¹¹ *El Apostolado de la Cruz*, 3 de mayo de 1896.

uso de imágenes y símbolos sacros. Por ejemplo escribieron sobre el uso de la Cruz, la cual fue representada a través de imágenes pintadas o esculpidas incluso en épocas anteriores a Constantino, quien instituyó oficialmente el uso de las imágenes en general y el de la Cruz en particular como emblema del cristianismo.⁵¹² Con ello se ejemplificaba lo que hacía ahora León XIII erigiendo como bandera del proyecto de restauración del catolicismo en el siglo XIX la imagen devocional del Sagrado Corazón de Jesús y proclamando, como lo hizo en 1899, el “Reinado Temporal de Cristo” en la encíclica *Annum Sacrum*:

Como en otro tiempo, oprimida la Iglesia por el yugo de los Césares, se apareció en lo alto una cruz a Constantino, cual emblema y causa de la victoria, que presto se siguió: así hoy se nos muestra otra señal felicísima y divina, el Corazón sacratísimo de Jesús [...] En él se han de cifrar todas nuestras esperanzas.⁵¹³

Los autores de *El Apostolado de la Cruz* retomaron los análisis de los apologistas de los primeros siglos del cristianismo en sus argumentos a favor de los usos de la imagen sacra. Resaltaban que el origen del error que veían los iconoclastas de todos los tiempos en el culto que la Iglesia católica fomentaba a las imágenes, signos y reliquias de los santos no se encontraba en el hecho mismo sino “en las falsas interpretaciones que se daban a estos homenajes”. El suponer que el culto tributado se dirige directamente a los objetos sacros cuando para los católicos éstos sólo son el medio “para elevar los espíritus y los corazones hacia el divino prototipo”, que es Cristo crucificado, la Virgen María o los Santos.⁵¹⁴ Este fue el principal argumento utilizado por los católicos en México para defender el culto que el catolicismo tributaba en torno de las imágenes religiosas.

⁵¹² *El Apostolado de la Cruz*, 31 de mayo de 1896.

⁵¹³ Encíclica *Annum Sacrum*, 1899.

⁵¹⁴ *El Apostolado de la Cruz*, 14 de junio de 1896.

Con el propósito de hacer ver al protestantismo como una doctrina llena de contradicciones, los escritores del *Apostolado de la Cruz*, aseguraban que los primeros iconoclastas llegaron a hacer una excepción al culto de la Cruz, contradiciendo con ello todos sus argumentos:

Los iconoclastas, si se exceptúa a Claudio de Turín y a los Paulinianos, adictos a los errores del maniqueísmo, fueron tan poco enemigos del culto de la Cruz, que al decir de Nicéforo, varios lo llevaron hasta la idolatría.⁵¹⁵

Y justamente, explican los autores católicos, para evitar los excesos de una y otra doctrina es que durante el segundo Concilio de Nicea (787) se fijaron los puntos más importantes en cuanto a la doctrina, la fe y las prácticas religiosas. En uno de los decretos del mencionado concilio, transcrito íntegramente en las páginas de la prensa católica, se estableció la necesidad de presentar ante los ojos de los creyentes las imágenes de Cristo, la Virgen, los ángeles y todos los Santos con el único objeto de avivar el recuerdo del sacrificio de Jesús y el ejemplo de quienes consagraron la vida a seguir sus enseñanzas. Pero se recordaba que en el segundo concilio de Nicea también se explicaba que los homenajes que se tributan a las imágenes no pertenecen al culto de latría, que sólo se debe a Dios, el culto a las imágenes es un culto relativo en cuanto que el que “adora a la imagen, adora a la persona que en ella esta representada”.⁵¹⁶ A partir de estos decretos se construyó una tradición eclesiástica que recuerda concilio tras concilio la esencia teórica del de Nicea.

Por otra parte, cada una de las distintas representaciones para adorar a Cristo posee un significado teológico muy especial, y explicar su significado fue lo que se propusieron los escritores de *El Apostolado de la Cruz*. El pescado, considerada la más arcaica de las representaciones del crucificado, la Cruz, el crucifijo, el Viático

⁵¹⁵ *Op. Cit.*, p. 106.

⁵¹⁶ *Ibidem*, p. 106.

eucarístico, el Cordero, el pelicano, fueron presentadas y examinadas en las páginas del semanario. Todas estas representaciones, se explicaba, fueron el medio alegórico que encontró la Iglesia para presentar ante los ojos y el recuerdo de los fieles el sacrificio de Dios al permitir que su Hijo hecho hombre, Jesús, fuese clavado en la Cruz para el perdón de los pecados.⁵¹⁷ Asimismo, las diversas imágenes de cristos crucificados que eran adorados en muchos pueblos en el país o la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, cuya devoción seguía recibiendo un impulso muy grande por parte del episcopado nacional era evidencia, según los escritores del semanario, de la eficacia del uso de las imágenes sagradas en los progresos del catolicismo. La devoción y piedad que el pueblo profesaba a las imágenes crísticas en las iglesias y dentro de sus hogares confirmaban la trascendencia doctrinal del culto en torno de las imágenes religiosas.

Pero fueron justamente todas esas reproducciones figuradas de las humillaciones y dolores de Jesús, conservadas como testimonio histórico, lo que los propagandistas iconoclastas del siglo XIX en México calificaron como la muestra más horrenda de idolatría que había surgido desde las entrañas mismas de la Iglesia católica. ¿Cuál era, se preguntaban los iconoclastas, la necesidad de mantener tan vivo en el pensamiento de los fieles los sufrimientos y muerte del Redentor? A lo que respondían los escritores católicos que los signos, las representaciones alegóricas de la crucifixión o las imágenes de la Virgen y los Santos habían sido el medio ideal para dar alivio espiritual a los primeros cristianos y, al mismo tiempo, permitieron estimular la piedad de los fieles que durante los primeros años del cristianismo habían tenido que idear formas para expresar su religiosidad:

Habiéndose libertado la piedad individual de muchas trabas que el culto de la Iglesia encontraba por todas partes en el seno de una sociedad enteramente pagana, no es de dudarse que los cristianos no hayan usado de esa libertad para practicar los ritos de su religión y llevar emblemas

⁵¹⁷ *El Apostolado de la Cruz*, 12 de julio de 1896.

religiosos cuya manifestación exterior evitaban por prudencia; y así como en todas las circunstancias de la vida trazaban sobre sí mismos el signo de la Cruz y hacían uso de objetos piadosos, fáciles de sustraer a las miradas de los idolatras por su pequeño volumen, nada se opone a admitir la suposición de que pudieran poseer también crucifijos portátiles.⁵¹⁸

De este análisis histórico pasa la pluma de los escritores católicos al plano teológico. Combaten una a una las tesis protestantes que niegan el significado intrínseco que se encuentra detrás de las imágenes, es decir, la presencia divina; los milagros que, según el catolicismo, Dios concedía a los hombres por intercesión de los santos, y la misma existencia santificada de algunos hombres; y rechazan las razones por las cuales la Iglesia católica había encontrado en el culto a las imágenes religiosas y a las reliquias de los santos un vehículo para acercarse a Dios.

Retomando los análisis de los teólogos iconólatras para establecer la legitimidad divina del culto a las imágenes de los santos, los escritores católicos comenzaron por esclarecer que el culto es la manifestación del ser humano más profunda para rendir reconocimiento de las grandezas de Dios, quien por consiguiente representa el objeto final de todo culto. Y existen, subrayan una y otra vez, tres tipos de cultos: “culto de *Latría*, con que adoramos a la Divinidad; culto de *Hiperdulía*...con éste veneramos a la Madre de Dios; y culto de *Dulía*, con el que honramos a los verdaderos amigos de Dios”.⁵¹⁹ Hubo hombres, explican los autores, que se ganaron el derecho de ser reverenciados y respetados por conservar y fomentar con ejemplo la fe, la esperanza y la caridad en la obra del Creador. Y si el ser humano tiene por naturaleza la necesidad de honrar a través del recuerdo la memoria de quienes lucharon por ideales nobles, se cuestionan, “¿por qué no hemos de hacer lo mismo y mucho más con los Santos venerando sus preciosas reliquias y las imágenes que les representan?”

⁵¹⁸ *Op. Cit.*, p. 170-171.

⁵¹⁹ *El Apostolado de la Cruz*, 7 de marzo de 1897.

En cuanto a las diversas imágenes y símbolos de Cristo, los escritores de *El Apostolado de la Cruz* esclarecían que dichas imágenes representan la naturaleza divina y humana de Jesucristo; por tanto, al rendir homenaje a una imagen como por ejemplo la del Sagrado Corazón de Jesús se veneraba su humanidad y divinidad juntas, nunca separadas. Sin embargo, justamente tras el impulso que a partir de la segunda mitad del siglo XIX se comenzó a dar a la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, la propaganda protestante descubrió en ella signos evidentes de idolatría “moderna” pues, afirmaban, la imagen figurada en esa devoción es la de Dios hecho hombre, por tanto el culto que dan los católicos a dicha devoción era enteramente parecida a la que ofrecían a los Santos, pero a la imagen cardíaca le confieren “el culto supremo que se debe a sólo Dios”. Para los católicos la respuesta era simple. La encarnación de Dios en Jesús hizo posible la doble naturaleza de una sola persona Divina y por tanto posible y legítimo la representación de Dios hecho hombre y su veneración divina y humana:

[...] no adoramos a la Humanidad de Jesús separada de Jesús, sino que la adoramos en el mismo Jesús y tal cual está y subsiste en su Divina Persona; y como en Jesús no hay dos personas, sino una sola con dos naturalezas, resulta que estas dos naturalezas, la divina y la humana, subsisten en una sola Persona Divina, esto es, en Dios; de suerte que tan de Dios es la naturaleza humana de Cristo, como su naturaleza divina. Luego por esta tan íntima unión, resulta que al adorar la Humanidad de Jesús no se puede decir que adoramos una naturaleza humana simplemente, sino aquella naturaleza humana que subsiste en Dios y que es de Dios, y por lo mismo merece los honores y el culto de Dios.⁵²⁰

Con el propósito de fomentar la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, *El Apostolado de la Cruz* dedicó varios números a explicar primero la razón teológica del culto a la humanidad de Jesús a través de diversas imágenes crísticas, ampliando las explicaciones que arriba se citaron y refutando las ideas protestantes que tachaban a la imagen cardíaca como uno más de los “inventos del romanismo” para manipular la piedad de los hombres. En segundo lugar, se presentaron también las razones que

⁵²⁰ *El Apostolado de la Cruz*, p. 102.

encontró la Iglesia católica, por medio de los sumos pontífices, para promover entre los fieles dicha devoción en particular. Y en ese sentido, se explica, la imagen del Sagrado Corazón de Jesús se presentaba como un documento provechoso para que los fieles pudiesen apreciar con mayor claridad la síntesis del Misterio de la Encarnación. Al contemplar la imagen de Jesús con el corazón llagado y el brote de su sangre, tiene que evocar entre los creyentes el recuerdo del sacrificio constante de Jesús “por la mísera humanidad” y tiene que venir a la mente también el Sacramento Eucarístico.⁵²¹ Porque la Encarnación del Hijo de Dios y su Redención no eran “hechos pasados e históricos” sino que se encontraba, dice el semanario, de forma viva en el pan y el vino consagrados para la Santa Misa.

De esta forma la imagen y devoción al Sagrado Corazón de Jesús respondía a otro de los puntos doctrinales de mayor controversia entre católicos y protestantes: la idea de la transubstanciación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, y el rito de la Santa Misa que conllevaba a su vez el ritual eucarístico. En ese sentido, para el catolicismo la imagen del Sagrado Corazón de Jesús representaba “una nueva manifestación de las mismas riquezas que Dios nos concedió en la Eucaristía”.⁵²² Frente a la indiferencia, la apostasía e impiedad que las transformaciones de las sociedades modernas padecieron, se presentaba Jesús con su Sagrado Corazón a una sencilla monja para afirmar por medio de esa imagen la unificación de todos los católicos, independientemente de los conflictos internos de cada nación o región. Era el Sagrado Corazón de Jesús el símbolo de identificación con el catolicismo.⁵²³ Así se lee en un número de 1896:

⁵²¹ *El Apostolado de la Cruz*, 23 de junio de 1896.

⁵²² *El Apostolado de la Cruz*, 5 de julio de 1896.

⁵²³ *El Apostolado de la Cruz*, 12 de julio de 1896.

[...] la devoción al Sagrado Corazón de Jesús se ha propagado, en términos que parece destinada a reformar el mundo entero, a despertarle del profundo letargo de la indiferencia religiosa y curarle las hondas heridas abiertas por la impiedad [...]⁵²⁴

Así, retomando las ideas de la doctrina católica sobre la producción y eficacia de las imágenes sagradas como multiplicadoras de la gracia de Cristo, los escritores católicos, religiosos y seculares, contraatacaron los argumentos de los escritores iconoclastas que tachaban a la Iglesia católica de fomentar la idolatría. Pero al mismo tiempo demostraron que al igual que el protestantismo, el catolicismo también tenía una sólida teoría iconólatra que justificaba plenamente, desde su óptica, los usos y funciones de las imágenes religiosas. Y entonces ampliaron los medios de propaganda impresa para expandir esa teoría, pues además de la prensa lo hicieron a través de la folletería.

Defensa de los santos y su intercesión divina

La forma del folleto resultaba mucho más práctica que las extensas obras de apologética a la que estaban acostumbrados los eclesiásticos. El propio éxito propagandístico de los protestantes a través de este medio confirmó a religiosos y seculares las enormes ventajas de este tipo de literatura. Mucho más barato, y de fácil circulación por su tamaño y volumen, se encontraba al alcance de muchos más bolsillos. Además se pretendía que fuera de lectura sencilla, sin las complejidades de los opúsculos teológicos, con el propósito de hacer accesibles a todos los fieles los conceptos más abstractos de la doctrina cristiana. El editor de *El Tiempo* escribía sobre este tipo de lecturas:

[...] es como la ligera artillería de campaña que se transporta rápidamente sobre los puntos amagados por el enemigo.⁵²⁵

⁵²⁴ *El Apostolado de la Cruz*, 19 de julio de 1896.

⁵²⁵ Francisco Régis Planchet, Catedrático del Seminario Conciliar de México, *El Culto de los Santos*, 2ª edición, México, Editor Juan de la Fuente Parres, 1897, p. 32.

Aunque fueron pocos los folletos que se dedicaron al tema de la imagen religiosa, su divulgación fue amplia y sus contenidos significativos.

En 1883 apareció publicado en la ciudad de Guadalajara un texto anónimo bajo el título de *La fiesta de Todos los Santos en la Iglesia católica*.⁵²⁶ La obra, escrita en la ciudad de México, estaba destinada a esclarecer ciertas “doctrinas y prácticas que han sido controvertidas” y dirigida tanto a católicos como no católicos, a los que el autor llamaba “hermanos extraviados por su separación del catolicismo”. Haciendo uso de una explicación histórica de la institucionalización de la fiesta de Todos los Santos en la Iglesia católica, el autor –que firma desde Tacubaya bajo el apelativo de Un Católico– conduce su disertación hacia el tema de la presencia protestante en México y el influjo y avance de sus ideas entre los “gobiernos constitucionalistas”, como él los denomina.

El texto está escrito en una prosa fácil pero al mismo tiempo denota un profundo conocimiento de la historia y teología católica, por lo que se puede suponer que fue escrito por un religioso, muy probablemente de la jerarquía católica mexicana o miembro de alguna orden religiosa, dada la férrea defensa que hace de la institución eclesiástica. En el texto se expone el origen y pertinencia de la celebración de la festividad de Todos los Santos, tema que lo lleva deliberadamente a hablar de la santidad conferida por la Iglesia católica a ciertos fieles, del culto al que son sometidos, de la gracia de su intercesión ante Dios y de la veneración de sus reliquias e imágenes, temas todos cuestionados y atacados por el protestantismo. De esta forma, el autor presentaba al público mexicano los argumentos para responder a las tesis iconoclastas o “iconomacas” –así nombra a los enemigos de las imágenes– que el protestantismo

⁵²⁶ El texto tuvo una amplia circulación ya que lo pudimos ubicar en varias bibliotecas de los estados del centro del país. En el Fondo Reservado de la Biblioteca “Luis González y González” de El Colegio de Michoacán; en el Fondo Lafragua de la Biblioteca Nacional y en el Fondo Histórico de la Biblioteca Pública del estado de Jalisco “Juan José Arreola”.

“contemporáneo”, como él adjetiva, había revivido al calor de las nuevas ideas e intereses.

En el capítulo primero se explicó la razón teológica de la santidad otorgada eclesiásticamente a ciertos hombres. La Iglesia es quien resuelve quién es meritorio de la santidad en honor de sus virtudes como cristiano, sea que haya contribuido al desarrollo de la institución eclesiástica, lo mismo con sus enseñanzas que a través del ejemplo de su conversión o que haya muerto por la defensa y propagación de la doctrina cristiana. En el texto también se menciona que, si bien la Iglesia ha determinado santificar todos los días del año con la conmemoración de alguno de los misterios de la redención o con alguno de “los nombres de los santos de Dios”, sólo de dos de ellos la Iglesia celebra su natalicio: la Virgen María y San Juan Bautista; de los otros santos se conmemora el día aniversario de su muerte porque a partir de ella se cumplía “el momento del supremo triunfo de la gracia divina sobre el pecado”.⁵²⁷

En los primeros capítulos del folleto se expone detalladamente el desarrollo histórico de la institucionalización de la fiesta de Todos los Santos. Se explica que al inicio del cristianismo la Iglesia comenzó por celebrar a los apóstoles, en seguida a los mártires y después a los confesores, a los pontífices y finalmente a las vírgenes, es decir, aquellas mujeres que murieron bajo el signo de santidad. A los primeros cristianos se les había dado el nombre de santos “en atención a que se les consideraba santificados por la gracia del Espíritu Santo”, posteriormente el título de santo fue reservado a quién hubiese dado su vida en defensa del cristianismo. Y finalmente el sentido teológico de la canonización que la Iglesia pronuncia sobre el estado de un fiel, corresponde sólo a quién, según la institución eclesiástica, es admitido por Dios en el cielo. Se aclaraba que el proceso para otorgar la canonización es largo y tiene que pasar antes de su

⁵²⁷ Anónimo, *La fiesta de Todos los Santos en la Iglesia católica*, Guadalajara, Imprenta de N. Parga, 1883, p. 3-4.

declaración definitiva por dos sentencias interlocutorias: la primera, la declaración de venerable, por la excelencia de las virtudes pronunciada por la Sagrada Congregación de Ritos. La segunda sentencia es la beatificación, fallo otorgado por el pontífice quién “declara que un fiel cuya vida ha sido santa e ilustrada por algunos milagros, se debe juzgar que goza de la bienaventuranza eterna; y por lo mismo, se permite a los fieles tributarle culto religioso”.⁵²⁸ Entre la beatificación y la canonización existe una diferenciación tanto en la forma como en los efectos religiosos. En cuanto a la forma porque la beatificación no es una declaración papal. Y en cuanto a los efectos religiosos porque sólo a partir de la canonización es posible realizar un culto por toda la Iglesia y no individual o en pequeñas comunidades.⁵²⁹

Se señalaba que en razón de algunos abusos cometidos por los fieles, el Papa Urbano VIII, por una Constitución del 13 de marzo de 1625 prohibió pintar a las personas muertas en olor de santidad, adornadas con aureola luminosa y exponer sus imágenes en lugares santos, altares, iglesias o capillas. Prohibió asimismo publicar historias de su vida, o relación de sus virtudes y milagros, sin la aprobación del obispo diocesano; y también adornar las tumbas con las de los santos aprobados por la Iglesia, y colocar en ellas lapidas, imágenes y ofrendas.⁵³⁰

El autor subrayaba enfáticamente los errores en los que, a su juicio, habían reincidido tanto las Iglesias orientales como los protestantes en su empeño por desterrar

⁵²⁸ *Op. cit.*, p. 5-6.

⁵²⁹ “El Papa Alejandro VII, por un decreto del año de 1659 prohibió, en términos absolutos y generales, tributar a los simples beatificados los honores que se conceden a los santos canonizados. Más por la canonización, la Silla Apostólica propone y presenta al nuevo santo como tal a toda la Iglesia; y permite y autoriza su culto para la cristiandad entera. En este culto publico y universal, se comprenden los siguientes honores. 1o. Los nombres de los santos canonizados son inscritos en los calendarios eclesiásticos y en los martirologios; 2o. se les invoca públicamente en las oraciones y oficios solemnes; 3o. se erigen y dedican bajo su advocación templos públicos y altares consagrados; 4o. se ofrece en su honor el sacrificio de la Misa; 5o se celebra su fiesta en el día del aniversario de su muerte; 6o. se exponen sus imágenes a la pública veneración en las Iglesias, y se les pinta con la cabeza rodeada de una aureola luminosa; 7o. sus reliquias son expuestas a la veneración del pueblo cristiano, y pueden ser llevadas procesionalmente y con solemnidad religiosa.” *Ibidem*, p. 9.

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 15.

el culto a los santos y la veneración a sus reliquias y a sus imágenes.⁵³¹ De las primeras, se afirma en el texto, que desde que se diera el cisma griego comenzaron a deformarse tanto la doctrina como las costumbres. En cuanto a las iglesias reformadas en el siglo XVI se señalaba en el folleto que al suprimir los sacramentos habían cortado los conductos de comunicación de la gracia, y al mutilar muchos pasajes bíblicos habían “cerrado la escuela donde se aprende a alcanzar la perfección cristiana”.

Abogando por una devoción a Cristo completamente interior y personal, el protestantismo rechazaba la idea de la intercesión de los santos a favor de los fieles cristianos. Las reliquias e imágenes de los santos, objeto de devociones colectivas “explotadas” por la Iglesia católica desde la Santa Sede, eran también, ante los ojos de los protestantes, incitadores de idolatría, blasfemias, supersticiones y fanatismos extremos. El autor de *La fiesta de Todos los Santos* hace un recorrido bíblico para demostrar la intercesión de los santos y la legitimidad del culto conferido por la Iglesia católica.⁵³²

El capítulo siete está dedicado al tema del culto que la Iglesia católica tributaba a las imágenes en general y a las imágenes de los santos en particular. El autor inicia su disertación abordando las declaraciones que sobre el tema se hicieron en el Concilio de Trento (1563), concentrándose en tres puntos esenciales para sus argumentaciones contra las ideas iconoclastas del protestantismo, a saber, la imperiosa necesidad de la

⁵³¹ En el texto se señala que para que la Iglesia se pronuncie en honor de la santidad de un fiel es necesario que su causa sea sometida a un proceso que determine la legitimidad de “su muerte en olor de santidad”. Este proceso consta de tres sentencias: en la primera el fiel es declarado por la Sagrada Congregación de Ritos, sólo Venerable “a causa de la excelencia de sus virtudes”, en la segunda sentencia, se otorga la beatificación, la cual sólo puede ser declarada por el Sumo Pontífice. Y, finalmente, la tercera sentencia es la canonización. Otorgada también exclusivamente por el Papa y por la cual se permite el culto público y universal del santo canonizado. El Papa Alejandro VII propuso en 1659 que el culto a los santos canonizados debía comprender: su inscripción en los calendarios eclesiásticos y en los martirologios; la invocación pública en las oraciones y oficios solemnes; la erección de templos y altares en honor del santo; el ofrecimiento del sacrificio de la Misa en su honor; la celebración de su fiesta en el día del aniversario de su muerte; la exposición de sus imágenes a la pública veneración en las Iglesias, y que se les pinte con la cabeza rodeada de una aureola luminosa y, finalmente, que sus reliquias sean expuestas a la veneración pública y llevadas en procesión con solemnidad religiosa. *Op. Cit.*, p. 11-23.

⁵³² *Ibidem*, pp. 30-35.

presencia de imágenes de Jesucristo, de la Virgen María y de otros santos al interior de las iglesias; la obligación cristiana de tributarles culto y finalmente la distinción entre el honor y veneración que se confiere a los prototipos representados y no a las imágenes.

El sentido teológico de representar visualmente pasajes de la vida de Jesucristo como de los santos o la figura corporal de los mismos consiste en “conservar y perpetuar la memoria de sus perfecciones”. Aduciendo a los honores que las sociedades modernas concedían a los héroes nacionales, el autor del texto señalaba que ese mismo honor se les debía conferir a los “héroes de la religión”. Además, retomando los escritos de San Gregorio Magno, apuntaba que las imágenes de los santos eran de gran utilidad práctica para la enseñanza del evangelio, dado que éstas suplían a los libros a los que muchos fieles no tenían acceso, sea por no saber leer o simplemente por desconocimiento de su existencia, lo cual no ocurría con las imágenes. Éstas se encontraban en todos los templos, al alcance de todas las miradas; por tanto, el fiel que miraba la representación de Cristo o del santo “puede experimentar sentimientos religiosos que suplen a la lectura”.⁵³³ La instrucción evangélica que recibían los asistentes a las iglesias viendo la representación de la Pasión y muerte de Jesucristo en los catorce cuadros del Vía-Crucis suele ser, muchas veces, afirma el autor, más efectiva que la lectura por la impresión que causa en los observadores.⁵³⁴

⁵³³ *Ibidem*, p. 52.

⁵³⁴ La Vía Crucis o Camino de la Cruz, en español –también se le llama Estaciones de la Cruz o Vía Dolorosa-, consiste en una representación en imágenes, que pueden ser pinturas o esculturas, que muestran la Pasión de Jesucristo en su camino al Calvario, colocadas en las paredes de las iglesias o en lugares reservados para la oración. Su finalidad es recordar a los fieles los momentos más importantes de la Pasión y muerte redentora de Jesucristo haciendo ejercicios de meditación mientras se les observa. La tradición de esta representación tiene sus orígenes en las visitas que desde la época de Constantino, en el siglo IV, realizaban peregrinos cristianos a Tierra Santa. Comprendiendo la dificultad de peregrinar a la Tierra Santa, el papa Inocente XI en 1686 concedió a los franciscanos –quienes en el año de 1342 fueron nombrados custodios de los lugares más importantes de la Vía Crucis- el derecho de erigir Estaciones en sus iglesias, y declaró que todas las indulgencias anteriormente obtenidas por visitar devotamente los lugares de la Pasión del Señor en Tierra Santa las podían en adelante ganar los franciscanos y otros afiliados a la orden haciendo las Estaciones de la Cruz en sus propias iglesias según la forma acostumbrada. Inocente XII confirmó este privilegio en 1694 y Benedicto XIII en 1726 lo extendió a todos los fieles. En 1731 Clemente XII lo extendió aún más permitiendo las indulgencias en todas las iglesias siempre que las Estaciones fueran erigidas por un padre franciscano con la sanción del ordinario

Resaltando la autoridad moral y doctrinaria de la Iglesia católica para establecer lo que es conveniente o no para los fieles, el autor se concentró en esclarecer la utilidad del uso y culto de las imágenes religiosas dentro de los templos y en negar la posibilidad de proscribirlas. Y es que para él, “en esta materia...puede haber y hay abusos”, pero éstos sólo pueden ocurrir o por ignorancia o por “mala voluntad”, lo cual “ha sido previsto y prevenido por la Iglesia”.

Viene a cuento recordar que en México el distanciamiento que se dio, desde el principio de la evangelización, entre las manifestaciones religiosas de los feligreses de muchas comunidades mestizas e indígenas y la normatividad religiosa establecida por la institución eclesiástica, propició grandes conflictos.⁵³⁵ Para los pueblos indios las ceremonias realizadas en torno de las imágenes de sus santos patronos habían pasado de ser un modelo de espiritualidad cristiana, que tenía como objeto principal la salvación personal, a convertirse en un elemento de identidad colectiva local. Los miembros de los pueblos tenían la firme convicción de que los recursos recaudados para la realización del culto religioso estaban orientados al bienestar de la comunidad. Las fiestas religiosas realizadas en torno de las imágenes de sus santos patronos los definían como parte del pueblo y bajo una lógica jerárquica que limitaba con precisión las divisiones entre los grupos, su función y estatus. La cantidad de conflictos entre los

(obispo local), al mismo tiempo se fijó en catorce el número de Estaciones. Benedicto XIV en 1742 exhortó a todos los sacerdotes a enriquecer sus iglesias con las Estaciones de la Cruz. En 1857 los obispos de Inglaterra recibieron facultades de la Santa Sede para erigir ellos mismos las Estaciones con indulgencias cuando no hubiesen franciscanos. En 1862 se quitó esta última restricción y los obispos obtuvieron permiso para erigir las Estaciones ya sea personalmente o por delegación siempre que fuese dentro de su diócesis. Joaquín Solans, *Manual Litúrgico*, Barcelona, Eugenio Siburana Editor pontificio, 1928, pp. 557-558.

⁵³⁵ A finales del siglo XVIII y a lo largo de todo el XIX, las principales ceremonias religiosas de los pueblos indios se realizaban la mayoría de las veces sin la intermediación del cura párroco. Las leyes borbónicas que a finales del siglo XVIII pretendieron modificar los usos y costumbres de los pueblos y de las castas, lo único que hicieron fue evidenciar, en primer lugar, las acentuadas contradicciones de la institución eclesiástica durante estos años, ya que ésta lo mismo incentivaba y elogiaba las muestras de entusiasmo religioso practicadas por muchos pueblos indígenas, que emitía cualquier cantidad de edictos prohibiendo ciertas actividades y comportamientos durante las celebraciones religiosas. Y, en segundo lugar, se mostraba la absoluta incomprensión por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas de la religiosidad practicada por estos pueblos.

curas párrocos y la feligresía en muchos pueblos, citados por varios estudiosos de la religiosidad a finales del siglo XVIII y principios del XIX, son ejemplos claros de la resistencia, oculta o evidente, que existió a las prohibiciones y sanciones eclesiásticas y civiles durante estos años.⁵³⁶ Seguramente el autor de *La fiesta de Todos los Santos* tenía en mente estas circunstancias y por ello aclaraba que las únicas causas por las cuales se cometían errores en las prácticas religiosas era o “por ignorancia o por mala voluntad”. Observaba que si bien hay fieles que desconociendo la tradición y enseñanza de la Iglesia incurrían en errores, sea de omisión o exageraciones al momento de practicar algunos actos religiosos, debía haber un grado de comprensión en el momento de calificar estos actos pues:

[...] no hay que juzgarles por la manifestación externa, sino por la fe habitual e implícita bajo cuya inspiración obran; y por lo cual están unidos a la Iglesia y a su doctrina, aún cuando sean incapaces de deslindar los términos teológicos de la misma enseñanza que practican.⁵³⁷

Por tanto, la Iglesia católica reafirmaba la legitimidad del uso y culto de las imágenes, pues aun cuando ésta es consciente de los abusos que existían “está convencida de que serían mayores los males que resultarían de la supresión de dicho culto”, en el entendido de que el abuso de las manifestaciones en torno de las imágenes se limitaba a un reducido número de “gentes sencillas y rudas que pueden incurrir en sus prácticas en un error material, pero no en un error formal”. En ese sentido, se insiste en el texto, en que el error no era tan grave como sería el peligro que correría la cristiandad completa si se permitiera la supresión definitiva del uso y culto de las imágenes. Para el autor de *La fiesta de Todos los Santos*, las imágenes cumplían con la función de instruir a aquellos que no supieren leer, quienes correrían el peligro de

⁵³⁶ Véase Erika Pani, “Religiosidad ilustrada y religiosidad popular. Las procesiones a finales del siglo XVIII”, 1997, pp. 64-68; Manuel A. de Paz Sánchez y Manuel V. Hernández G., *La América española (1763-1898). Cultura y vida cotidiana*, 2000, pp. 55-67; John D. Chance y William B. Taylor, “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”, 2003, pp. 209-258; Pamela Voekel, *Alone Before God. The Religious Origins of Modernity in Mexico*, 2002.

⁵³⁷ Anónimo, *La fiesta...op. cit.*, p. 53.

carecer “de las únicas páginas que les pueden instruir y conmover sobre los misterios de la redención y de los frutos de ella realizados”. Pero además las imágenes cumplían con otra función: la de “conmover”, acción humana que, a decir del autor, sólo es posible a través de los sentidos. Recordemos que desde finales del siglo XVIII y a lo largo de la primera mitad del XIX algunas novenas y disertaciones teológicas sobre imágenes y devociones marianas, subrayaban la importancia de éstas, más como estimulantes de sentimientos fervorosos entre los fieles que como instrumentos estéticos o catéquéticos. A través de las imágenes devocionales se pretendía llevar al fiel cristiano a un estado sentimental de regocijo, de arrepentimiento, de esperanza e incluso de combate. Y es que ante el importante avance del protestantismo en la sociedad mexicana y la presencia de un gobierno liberal que había declarado una confrontación directa contra la cultura católica en el país, era necesario fortalecer doctrinalmente a “las huestes del cristianismo” a través de una reevangelización y una mayor flexibilidad frente a sus muestras tradicionales de religiosidad. En ese sentido el autor escribió:

[...] el pueblo católico, sin imágenes en sus templos, sin esos cuadros que le representan constantemente su origen, su destino, sus esperanzas, sus deberes quedaría expuesto sin defensa alguna a la acción de ese frío glacial que irradia de las lisas paredes de los templos o salones protestantes; y que atrofiando los espíritus, les pone en camino de la indiferencia, de la duda, de la negación, de la nada religiosa. [...] Medítese con calma sobre esto, y dígame con imparcialidad cuál de los dos males ha debido preferir la Iglesia católica, portándose como buena madre de familia.⁵³⁸

De este análisis doctrinal, el texto pasa al plano histórico y disciplinar. El autor subraya nuevamente el papel “prudente” de la institución eclesiástica con relación a las formas de introducir entre católicos y no católicos la “verdad de la doctrina cristiana”. Según el autor, frente a la propensión a la idolatría que manifestaban tanto judíos como gentiles en los primeros tiempos de predicación del cristianismo, la Iglesia “fue muy

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 55.

cauta y reservada a propósito del uso y culto de las imágenes” para evitar escándalos o reincidencias paganas. Con ese argumento respondía a los protestantes que afirmaban que, siguiendo los preceptos de las Sagradas Escrituras, los primeros cristianos no hicieron uso de imágenes religiosas.⁵³⁹ No obstante, asegura el autor del texto, nunca “fue proscrito el uso y veneración de las imágenes de los Santos” en esos primeros años del cristianismo. Y como hicieran otros tratados sobre el uso y culto de las imágenes, en el texto que estamos analizando, se reseña la “autenticidad” del uso de las imágenes religiosas en los cinco primeros siglos de la Iglesia.⁵⁴⁰ Se describe a detalle algunos testimonios que histórica y tradicionalmente se tienen de ciertas imágenes religiosas y de la existencia del culto que se les concedió. Así, se hace mención en el texto de la estatua de bronce representando al Salvador en el acto de la curación de la hemorroidiza en Cesarea de Filipo, también de la imagen escultórica de la Virgen del Pilar en Zaragoza, España y de otra imagen de la Virgen María pintada por el Evangelista San Lucas. También se explican históricamente las imágenes del Buen Pastor en los cálices, la aparición, desde el siglo II de imágenes de la Cruz y de la Virgen María con el Niño Jesús en los brazos que se encuentran en las catacumbas de Roma, en donde también se encuentran pintadas imágenes del Buen Pastor; así como representaciones simbólicas de algunos misterios, las imágenes de la Cruz cristiana en los estandartes de Constantino, y sobre la propia Cruz de Jesucristo descubierta por Santa Elena. Todos esos testimonios históricos, explica el autor, fueron objeto de culto en los primeros siglos del cristianismo y su presencia demuestra que nunca fue del todo rechazado su uso por parte de la Iglesia. Subrayaba que las propias disposiciones del Concilio de Elvira (entre el 300 y 324), reprobando el culto a las imágenes sagradas son pruebas de la vigencia de la

⁵³⁹ *Ibidem*, p. 56.

⁵⁴⁰ Aunque con propósitos más teológicos que políticos el libro del jesuita Louis Richeome, *Trois discours pour la religion catholique, les saints et les images*, que analiza el historiador francés Marc Fumaroli, también hace un recuento histórico del uso de las imágenes en los cinco primeros siglos de instituida la Iglesia católica. Marc Fumaroli, “Los jesuitas y la apologética... *op., cit.*, pp. 23-26.

práctica en esos primeros siglos. Pero para responder con amplitud a la tesis protestante que afirma que en los cinco primeros siglos de la Iglesia las imágenes fueron rechazadas e ignoradas, el autor afirmaba que incluso las disposiciones del Concilio de Elvira tuvieron que haber sido transitorias y por causas excepcionales, dado que quedó demostrada la práctica del culto a las imágenes sagradas posteriormente.⁵⁴¹

A diferencia de otros tratados de la imagen que se escribieron sobre todo durante el periodo de la contrarreforma y que trataron de demostrar la autenticidad de muchas de las reliquias e imágenes de devoción en los primeros siglos del cristianismo, en el texto que estamos analizando se denota un interés por mostrar que la formación y veneración de las imágenes en los años del nacimiento del cristianismo no fue ni condenada, ni censurada por las autoridades eclesiásticas.⁵⁴² Que hayan existido o no esas imágenes era lo de menos, lo importante para el autor era reafirmar la capacidad conciliadora y concedora de la Iglesia católica ya que ésta “puede y ha podido en todo tiempo modificar y cambiar todas sus disposiciones disciplinarias, según que en su sabiduría lo juzgue conveniente para la edificación del pueblo cristiano”.

En su último capítulo, el texto de la *Fiesta de Todos los Santos* describe uno a uno los errores en los que, desde la perspectiva del autor, habían incurrido los protestantes en el tema del culto a los santos, a sus reliquias y a sus imágenes. El primero de ellos era suponer que el culto que los católicos rinden a los santos atenta contra el culto a Dios. Se aclaraba nuevamente en el texto que una cosa era la esencia y naturaleza divina de la cual es exclusivamente partícipe Dios, y otra es la gracia divina que confiere la Iglesia católica en nombre de Dios a ciertos hombres por sus virtudes religiosas y su muerte en nombre de su fe cristiana. Por tanto, se explica que la Iglesia católica distingue perfectamente el culto que tributa a Dios como ser supremo, (*latría*),

⁵⁴¹ *Ibidem*, pp. 57-62.

⁵⁴² *Ibidem*, pp. 57-60

el que tributa a la Virgen María como la obra más perfecta de Dios (*hiperdulía*) y el que se tributa a los santos, bajo el concepto de siervos de Dios (*dulía*). Y suponer que el único culto que se podría deber a los santos “es el de la imitación de sus virtudes”, sin incluir la invocación ni suponer su intercesión ante Dios, sería tanto como equiparar el honor que se otorga a los héroes nacionales, y no es lo mismo, afirma el autor, el honor que se otorga entre los hombre que el otorgado por la propia divinidad.⁵⁴³

Con relación al rechazo de los protestantes a la divina intercesión de los santos, el autor de *La fiesta de Todos los Santos* afirmaba que tal negación se reducía a la “ignorancia completa de la doctrina católica o a la alteración maliciosa” de la misma. Dado que los protestantes niegan tal creencia argumentando que creer en el poder sobrenatural de otros seres es tanto como creer en la “insuficiencia de la redención por Jesucristo”, están ignorando la distinción entre la santidad esencial de Dios y la santidad otorgada por gracia de Dios. Extiende su argumento señalando que en la doctrina católica hay una gran diferencia entre mediación de redención la cual corresponde únicamente a Jesucristo y la mediación de intercesión. La mediación de redención fue consumada durante la Pasión de Cristo para la humanidad entera, pero se va realizando en la medida en que cada individuo acepté o no creer en el sacrificio de Jesús. La intercesión de los santos es una especie de apoyo por el que éstos “nos ayudan a pedir y conseguir la gracia necesaria para vivir y obrar de manera que nos asimilemos y hagamos efectiva en nosotros la redención ya consumada”.⁵⁴⁴

En cuanto a la idea protestante que sostiene que finalmente los llamados santos una vez muertos como cual quier otro ser humano nada conocen de lo que acontece en la tierra, se refuta en el texto que para todo católico es verdad de fe que la condición de los santos es la misma que la de los ángeles, y las Sagradas Escrituras testifican la

⁵⁴³ *Ibidem*, pp. 62-63.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, pp. 64-66.

presencia de los ángeles en la tierra, por lo cual se deduce la misma presencia de los santos.⁵⁴⁵

Respecto a la veneración de las reliquias y la afirmación que hicieran los protestantes de que éstas no son más que objetos de dudosa procedencia y sus supuestos poderes milagrosos meras creencias supersticiosas, el autor anónimo explica que una vez que queda establecida la santidad de una persona, sus restos quedan santificados también pues “el hombre se santifica como tal, es decir, como compuesto de alma y cuerpo; por esta razón los cuerpos están llamados a la resurrección universal para vida y muerte eterna...y sería una impiedad el no venerar nosotros lo que sabemos que es grato al mismo Dios”.

Pero a las voces del protestantismo que señalarán que muchas de las reliquias que los católicos veneraban eran falsas, y aunque en el texto se aceptan los abusos que se habían y se pudiesen seguir cometiendo en esta materia “más por ignorancia que por maldad”, aclara también que muchos de los ejemplos que presentan los protestantes para demostrar el engaño en que la propia institución eclesiástica mantiene a sus fieles, no son más que historias tergiversadas o mal interpretadas para satisfacción de sus intereses. Así por ejemplo se señala el caso de las momias o reliquias encontradas en el templo de Santo Domingo durante la demolición o reestructuración del mismo por parte del gobierno de Benito Juárez –el hallazgo se dio en el año de 1861. Pues bien, a decir de la prensa liberal y protestante, lo que se suponía que eran reliquias de mártires no era más que polvo envuelto en pergaminos, demostrándose el engaño de los frailes franciscanos hacia los fieles cristianos del lugar.⁵⁴⁶ En el texto católico que analizamos

⁵⁴⁵ *Ibidem*, pp. 65-66.

⁵⁴⁶ Desde luego el descubrimiento de las momias causó gran expectación entre la población, no sólo de la ciudad de México sino en la prensa y en otras obras se hizo referencia al acontecimiento. Antonio García Cubas, *El libro de mis recuerdos...op., cit.*, p. 131. Véase también: Christopher Domínguez Michael, “Las aventuras de una momia” en *Letras Libres*, Noviembre de 2004. En Red <http://www.letraslibres.com/index.php?art=9980>

se rebatió esta acusación asegurando que el polvo en los pergaminos eran cenizas de los mártires. Además afirmaba que ese tipo de argumentos ya se había hecho con relación a las reliquias de los *santos bautizados* –como se les conoce a los mártires que murieron en defensa de la fe cristiana en Roma y que fueron sepultados en las catacumbas, pero que aún cuando no se supiera a ciencia cierta la identidad de los mártires, era un hecho que muchos hombres y mujeres sepultados en esos lugares fueron héroes religiosos que defendieron hasta la muerte su fe en Cristo-Jesús. Asimismo el autor negaba la posibilidad de que en las catacumbas se hubiesen mezclado los cuerpos de personas paganas con la de los cristianos como habían asegurado las tesis reformistas.⁵⁴⁷

Por lo que respecta a los errores que el protestantismo encuentra en la veneración de las imágenes a los santos, el autor se limitó a esclarecer las que él considera confusiones en las que incurrían los “iconómacos” contemporáneos. Los protestantes afirmaban que los católicos en su culto a las imágenes no se refieren al original solamente, sino que suponen cierta virtud inherente a la imagen misma, lo cual “si no es una idolatría formal, es por lo menos una superstición”. La preocupación principal de los protestantes, según el autor de *La fiesta de Todos los Santos*, se encuentra en el hecho de que no todas las imágenes de una misma advocación, en el caso de ciertas imágenes de la Virgen María, gozan de las mismas manifestaciones de culto, por lo tanto “los católicos admiten o suponen alguna virtud propia de la imagen misma, que no es común a todas”. Nuestro autor retoma los análisis de los tratados teológicos y ascéticos de los primeros años del siglo XIX en México para establecer el carácter afectivo de ciertas imágenes religiosas.

Es cierto que hay imágenes que los católicos veneramos más que a otras de la misma advocación, pero esto no depende de manera alguna de que atribuyamos a determinada imagen o a su materia virtud alguna propia; sino porque la devoción y afecto que profesamos al original, se

⁵⁴⁷ *Idem*, pp. 67-73.

excitan más viva y piadosamente al aspecto de una cierta imagen, que a la vista de las demás de la misma advocación. Esta diferencia de afectos devotos puede depender de circunstancias muy varias y muy distantes e independientes de la material representación, y que más bien suponen la intervención de un determinante que esta sobre la esfera material y de los sentidos.⁵⁴⁸

Hay imágenes, se afirma en el texto, como la del Pilar en España o la de Guadalupe en México, que se han hecho célebres, primero por el milagro que obró Dios en el momento de su creación y segundo, por la convicción de los fieles cristianos que deciden creer “que Dios se complace especialmente del culto religioso mediante aquellas imágenes”. El autor se pregunta ¿por qué manifestamos más veneración a unas imágenes que a otras?, y se responde que eso se debe a que algunas imágenes nos excitan sentimientos de piedad y devoción más grandes.

Todo aquello en que tienen que intervenir los sentimientos y afectos íntimos del hombre conforme a su naturaleza, tiene que revestirse de una forma humana, aún que sea de un orden superior; y con tal que sus afectos y sentimientos no salgan de los límites de lo honesto, y le encaminen a un fin justo y santo, esos afectos y sentimientos se santifican también.⁵⁴⁹

El texto concluye señalando que la intención al escribirlo fue la de contribuir a la tarea de llevar las enseñanzas de la Iglesia católica, en materia del culto a las imágenes de los santos al mayor número de fieles posibles. Y aclara que principalmente está pensado para aquellos fieles a los que su “exacerbada devoción” los lleva a cometer abusos en las demostraciones de su piedad, proporcionando con ello los ataques tanto de

⁵⁴⁸ *Ibidem*, p. 74. En un texto de principios del siglo XIX que hace una defensa de las imágenes devocionales se introduce por primera vez en México, relacionado con el tema, el elemento del “afecto” del devoto hacia la imagen misma. Para el autor de dicho texto, aunque la adoración, que se debe sólo a Dios, la veneración, que se debe a la Virgen María y a los santos en general, esta dirigida a lo divino, el afecto de las personas devotas se manifiesta directamente en las imágenes. De ahí, la necesidad de distinguir entre las imágenes religiosas que sirven de vehículo de adoración y veneración y las “imágenes prodigiosas”. Aunque las de adoración hayan sido realizadas por manos humanas –a diferencia de las imágenes de culto- prodigaban igualmente múltiples favores y milagros. A través de estas imágenes Dios confirmaba la legitimidad de su veneración, pues eran la forma en la que manifestaba su presencia entre los hombres. De la misma forma, la presencia misteriosa de imágenes marianas aparecidas en grutas o montes y la realización de milagros y portentos atribuidos a determinadas imágenes devocionales eran manifestaciones de la divinidad sobre la tierra y eran esas señales las que movían el sentimiento de devoción más profundo entre los fieles. Fr. Pedro Pablo Patiño, *Disertación crítico-theo-filosófica sobre la conservación de la santa imagen de Nuestra Señora de los Ángeles*, México, Imprenta de Mariano José de Zuñiga y Ontiveros, 1801, pp. 1-2.

⁵⁴⁹ *Ibidem*, p. 75.

liberales como de protestantes. Para el autor, la propaganda protestante y los periódicos liberales habían logrado generar en la sociedad mexicana una atmósfera de incertidumbre y desconocimiento de los principios vitales del catolicismo. Y dado que las disposiciones doctrinales o normas litúrgicas de la Iglesia católica, eran poco o nada conocidas entre los creyentes se estaba haciendo necesaria la búsqueda de medios para que éstas llegasen a ellos de una forma simplificada.⁵⁵⁰

Y justamente eso es lo que también trató de hacer el presbítero español, de origen francés, Francisco Regis Planchet a través de varios folletos propagandísticos que tenían como fin contestar a algunas de las tesis protestantes en contra del catolicismo, y al mismo tiempo llevar las enseñanzas eclesíásticas a los parroquianos.

Desde 1895, el también jesuita y catedrático del Seminario Conciliar de México comenzó a publicar varias obras doctrinales con el propósito de refutar varias de las afirmaciones contra el catolicismo que hicieran los protestantes a través de su propaganda doctrinal y que se estaba difundiendo a lo largo y ancho del país. Escribió sobre el purgatorio, sobre el culto a la Virgen María, en torno al infierno, al bautismo, sobre el Escapulario del Carmen, un Catecismo abreviado de la doctrina cristiana, entre otros títulos. Así, Regis Planchet se había dado a la tarea de responder una a una las críticas que en materia doctrinal eran desplegadas por los escritores protestantes en México.

De entre los textos de mayor difusión escritos por Planchet en esa época estuvo el de *María y el protestantismo*, se editó tres veces en 1896 y le siguieron varias ediciones en la primera década del siglo XX. Se propuso “impugnar la antigüedad” del culto a María, “la grandeza de sus prerrogativas y la eficacia de su poderosa intercesión”.⁵⁵¹ Principia su opúsculo presentando algunos testimonios teológicos que

⁵⁵⁰ *Ibidem*, pp. 76-86.

⁵⁵¹ *El Tiempo*, 3 de julio de 1896.

hablan de la importancia de María en la vida y mensaje de Jesús. Para los protestantes, que dieron respuesta al breve tratado de Planchet a través de las páginas de *El Faro*, lo que se pretendía era demostrar la preeminencia de la Virgen María en el desarrollo del catolicismo dejando a Jesucristo en segundo plano.⁵⁵²

Planchet continúa en su obra reseñando históricamente el culto concedido a la madre de Dios desde la antigüedad. Pasa por los persas, sigue con los brahmanes, druidas, egipcios, chinos, los indios del Brasil y los mexicanos.⁵⁵³ Para demostrar las prerrogativas conferidas a la Virgen María, como su virginidad perpetua, su privilegio de “Madre de Dios” y el culto que le rindieron los apóstoles, Planchet hizo acopio de innumerables citas bíblicas y de los padres de la Iglesia. En suma la obra de Planchet no presentaba nuevos argumentos a la discusión en torno del culto mariano y a sus imágenes.

Lo que sí fue novedoso fueron los breves textos en los que Régis Planchet refutó la opinión protestante en torno a la existencia del infierno y del purgatorio, al rechazo de la necesidad del bautismo de los párvulos y a la legitimidad del uso y prácticas religiosas en torno del escapulario del Carmen. Con el mismo propósito sumado al de instruir a los fieles escribió sobre el matrimonio, la Eucaristía y un Catecismo abreviado de la doctrina cristiana.⁵⁵⁴ Y, en 1897 salió a la luz pública el libro intitulado *El culto de los santos*. Según el editor de *El Tiempo* dicho opúsculo era una respuesta a cada uno de los “sofismas aducidos” que se presentaban en una obra protestante intitulada *Los romanistas adoran ídolos*.⁵⁵⁵

Entre las primeras de esas críticas estaba la idea de que la Iglesia romana había logrado llenar de oscurantismo, ignorancia y fanatismo a la sociedad completa, pero que

⁵⁵² *El Faro*, 1 de agosto de 1896.

⁵⁵³ Régis Planchet, *María y el protestantismo*, México, Imprenta de Gabino Márquez, 1895, p. 9-23.

⁵⁵⁴ Régis Planchet, *El Purgatorio*, México, Juan de la Fuente Parres, 1896; Régis Planchet, *Tratado de la Eucaristía*, México, Librería de C. Bouret, 1899;

⁵⁵⁵ *El Tiempo*, 8 de enero de 1897.

la declaración de independencia y posteriormente la guerra de Reforma habían propiciado un despertar de las conciencias. Despertar que había provocado una confrontación con la institución eclesiástica y con la religión católica. Frente a esa situación, según opinión de los protestantes en México, la jerarquía católica había iniciado una lucha por mantener el estatus de sus privilegios. Estatus, que según los protestantes, sólo podía mantener a través del sojuzgamiento de la población. Por eso los jerarcas eclesiásticos insistían en alimentar la esperanza de los fieles cristianos por medio del sostenimiento de sus múltiples “invenciones milagrosas”, como la aparición de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego o la imposición de una nueva devoción como la del Sagrado Corazón de Jesús.

En su labor propagandística Régis Planchet no podía dejar de dar la versión católica del origen de la tradición de la invocación de los santos y de la veneración de sus imágenes y sus reliquias. Su objetivo principal era asentar, mediante la demostración evangélica y de la tradición eclesiástica, que era legítimo el culto que se confería a María, a los santos y a los ángeles, pues lejos de ser una mera “invención” – como sostenía la propaganda protestante- las palabras mismas que enseñó Jesucristo durante la Cena en la que decía “creo en la comunión de todos los santos”, eran suficiente prueba para demostrar la existencia de éstos al lado de Jesús en los cielos, y por tanto, el derecho a ser venerados como sus amigos.⁵⁵⁶

Por otra parte, que los santos y los ángeles tenían el privilegio de observar lo que pasaba en la tierra estaba demostrado también, escribió Planchet, en las Sagradas Escrituras. Los relatos evangélicos de su presencia entre los hombres anunciando los designios divinos eran muestras de ello, por consiguiente estaba justificada su invocación por medio de la oración, pues al hacerlo los fieles son escuchados. Y el

⁵⁵⁶ Pbro. Francisco Régis Planchet, *El Culto de los Santos*, 2ª edición, México, Editor Juan de la Fuente Parres, 1897., pp. 3-4.

hecho de que los mismos protestantes en los orígenes de su apostasía hubiesen manifestado la creencia en el poder de intercesión de los santos, no hacía más que demostrar las contradicciones de su doctrina.⁵⁵⁷

A la acusación de que al invocar y venerar a los santos se cometía una injuria contra Dios, Planchet respondió que si bien la invocación jamás es independiente de Jesucristo, ésta se hacía con el único objetivo de que las peticiones fuesen atendidas con mayor prontitud pues “Él ha de otorgarnos más fácilmente una gracia si se la piden los Santos, que si se la pedimos nosotros”. Y por supuesto defendía la tradición de la Iglesia católica de conservar las reliquias, las cuales son consideradas como signos de la presencia de los santos en la tierra y un recuerdo constante de sus acciones. Explicaba que la tradición religiosa de los siglos subsiguientes al establecimiento del cristianismo era, según Planchet, una muestra evidente de la existencia y práctica del culto de las reliquias de los Santos por parte de los fieles de la Iglesia primitiva y no una mera “invención” de la Iglesia católica ya constituida. Ésta lo único que hizo, según Planchet, fue rescatar del olvido el ejemplo y las enseñanzas de los fundadores de la Iglesia. Y justamente, las imágenes sagradas eran un elemento esencial de esa memoria autorizando su uso por la propia divinidad, por Cristo y por sus discípulos.⁵⁵⁸

El sacerdote de origen francés quiso ante todo desacreditar, con una postura más ofensiva, los argumentos teóricos e históricos utilizados por los escritores protestantes, a diferencia del autor de *La fiesta de todos los santos* quién se limitó a presentar detalladamente la tradición completa del uso y culto de las imágenes religiosas. Por eso Planchet señalaba que cuando se ha pretendido establecer el protestantismo en algunas naciones a través de actos blasfemos, como lo eran la destrucción pública de las imágenes religiosas, no se hacía más que evidenciar el verdadero sentido que los

⁵⁵⁷ *Op. Cit.*, pp. 7-8.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, pp. 14-15.

católicos otorgaban a la veneración de las imágenes, es decir que “sus ultrajes no se dirigen a las efigies que azotan y queman, sino a las personas que representan; del mismo modo, nuestros homenajes hacia las imágenes, no van dirigidas a la madera, al mármol, al papel o a la piedra, sino a las personas que reinan en el cielo.”⁵⁵⁹

Al mismo tiempo Planchet planteaba las premisas de la teoría de las imágenes que la tradición eclesiástica ha mantenido continuamente a lo largo de los siglos.

Escribió:

Las santas imágenes son, por otra parte, el medio más eficaz para encender nuestro amor hacia Dios y sus Santos. Si la palabra habla a los oídos, un retrato habla a nuestros ojos con más viveza y elocuencia. Al aparecer en el mundo Nuestro Señor se manifestó por su forma exterior, y se manifestó tan dulce y amable, que San Juan lo llamó un cordero...

Si la forma exterior de Jesucristo tenía tanta influencia sobre los corazones, ¿por qué no influiría sobre nosotros la imagen de aquella misma forma exterior? ¿Por qué no nos animaría a ser virtuosos, cuando las pinturas obscenas de los agentes de Satanás son tan perniciosas para corromper a la juventud?

Además, señala el presbítero, la conservación de las imágenes religiosas veneradas durante los primeros siglos del cristianismo eran también muestra de la legitimidad del uso otorgado a éstas, puesto que si así lo hacían los primeros cristianos era porque seguían fielmente las prescripciones de Cristo y sus discípulos. Por otra parte, las imágenes religiosas, por medio de las disposiciones de los pontífices, habían cumplido también con el papel de instructivos doctrinales para quienes no saben leer, habían servido y sirven para “transmitir a las generaciones venideras el recuerdo glorioso de las virtudes de los Santos”. Por eso San Gregorio sugirió que las imágenes se erigieran lo mismo en las iglesias que en las casas particulares o en las calles, puesto

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 15.

que cuanto mayor fuera su presencia entre los creyentes, el amor y veneración a Dios sería infinito.⁵⁶⁰

En la teoría de las reliquias y de las imágenes de Régis Planchet el culto de la Cruz tiene un sitio preponderante, como lo tendrá en todo el movimiento de renovación religiosa de la segunda mitad del siglo XIX. La Cruz representa la presencia de Dios en la tierra a través del sacrificio del hijo encarnado. A través de varios ejemplos históricos Planchet aseguraba que los mismos protestantes habían reverenciado el signo e imagen de la Cruz, contradiciendo con ello toda su teoría iconoclasta.⁵⁶¹ Las imágenes todas, concluyó Régis Planchet, habían servido de soporte desde su origen al culto cristiano, e insistió en que así lo demostraban las pruebas históricas de su presencia entre los primeros cristianos.

Cabe señalar, que a pesar de haber sido un vigoroso defensor de la doctrina cristiana Planchet tuvo serios enfrentamientos con la jerarquía católica por manifestar ciertas diferencias doctrinales. Después de que el arzobispo de México, Próspero María Alarcón, regresara de Roma en 1899 tras haber asistido al Concilio Plenario Latinoamericano, muchos clérigos que tuvieron un claro conocimiento de lo que se trataría en las reuniones conciliares esperaban una reforma drástica en la legislación diocesana; sin embargo, tal reforma no se ejecutó como algunos clérigos esperaban, entre ellos, Régis Planchet. Así que el presbítero español publicó varios libros en los que se explicaban las modificaciones que León XIII sugería en distintos rubros de la acción diocesana. Cuando Alarcón tuvo noticias de estos textos no sólo los desaprobó sino que los incluyó dentro del catálogo de libros prohibidos.⁵⁶² El disgusto de Planchet se acrecentó en la medida que consideraba que el apoyo total de Alarcón estaba orientado hacia la prensa católica dirigida por seculares. Específicamente Planchet

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 17.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 19-20.

⁵⁶² José Ordóñez, "Apuntes biográficos..." *op. cit.*, p. 501.

mantuvo importantes rencillas con el director de *El País*, Trinidad Sánchez Santos, a quien acusaba de sostener su periódico con el apoyo económico del episcopado nacional.⁵⁶³ En razón de esta circunstancia, Planchet aseguraba en la prensa que se lo permitía, que tanto el director del periódico católico *El País* como el arzobispo de México se solapaban uno a uno sus propios intereses y atacaban a aquellos que manifestaban diferencias políticas y doctrinales.

Para Alarcón la postura católico-liberal que manifestaba Planchet iba en contra de las enseñanzas papales. Y en ese sentido los escritos del presbítero español querían orientar la actitud de clérigos y seglares hacia acciones mucho más confrontadoras frente a las transformaciones políticas y sociales de las nuevas sociedades. Planchet, aseguraba por ejemplo, que desde Roma León XIII había retirado el pago del diezmo⁵⁶⁴; que podía realizarse la lectura de aquellos libros registrados como prohibidos siempre y cuando se demostrara que no había peligro de perversión;⁵⁶⁵ y lo más importante, que debía ajustarse la legislación eclesiástica diocesana con lo establecido en el Concilio Plenario Latinoamericano. Los conflictos siguieron un tiempo pero Alarcón murió en 1908 dejando como sucesor a Mora y del Río, alumno del Colegio Pío Latino Americano y con quien Planchet compartía los ideales de una reforma católico-social tal y como lo proponía León XIII.

La imagen sacra como propaganda católica

Como parte de la misión de reevangelización, se editaron en México importantes obras cuyo propósito esencial era traer a la memoria el recuerdo de una cultura católica que había dado identidad a los mexicanos y que, desde la óptica clerical, tenía que ser recuperada. Pero detrás de ese propósito declarado había un proyecto más grande que

⁵⁶³ *El Popular*, 27 de mayo de 1901.

⁵⁶⁴ *El País*, 13 de junio de 1901.

⁵⁶⁵ *El País*, 12 de julio de 1901.

consistía en comenzar a moldear los sentimientos de fidelidad de la niñez y la juventud, ya que a través de ella se podía asegurar el futuro de “la nueva cristiandad”. La instrucción religiosa en las escuelas católicas y fundamentalmente la transmisión de la doctrina y moral católica en el seno familiar eran esenciales para el proyecto re-evangelizador. Por eso fue importante la construcción de un mundo de música, poemas, lecturas e imágenes religiosas que involucraran cada una de las actividades cotidianas de niños y jóvenes, futuros sacerdotes, religiosas, madres o padres de familia.

En el ámbito de las imágenes religiosas esa fue la intensión de la magna obra titulada *La Madre de Dios en México* editada en 1888 en la ciudad de México y escrita por Antonio María de Padua. La obra, revisada y autorizada por la autoridad eclesiástica, consta de dos tomos de amplio formato y su contenido relata la historia de algunas de las imágenes religiosas que gozaban de un amplio culto en México. Si bien, en el título se destaca a la Virgen María, la obra habla también de algunas de las imágenes crísticas de mayor tradición en el país hasta ese momento.⁵⁶⁶

El objetivo era presentar una historia del catolicismo en México a través de la narración de la historia de las imágenes religiosas seleccionadas y del desarrollo de su culto en el país. De esa forma se destaca el estado religioso en que se encontraban los habitantes prehispánicos antes de la llegada de los españoles y el trabajo apostólico de los primeros misioneros que lograron implantar la fe católica entre los habitantes de las nuevas colonias españolas. Asimismo, se destaca el progreso del catolicismo en la Nueva España gracias a la presencia de las imágenes religiosas. Se explicaba que unas habían sido traídas con la fundación de las órdenes religiosas, y que otras aparecieron de

⁵⁶⁶ En el tomo I se narra la historia de la imagen del Señor de Santa Teresa, de la imagen de Nuestra Señora de los Remedios, de la Virgen de Zitácuaro y de Nuestra Señora de Guadalupe. En el tomo II se escribió sobre la Virgen de los Ángeles, Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, Nuestra Señora de Zapopan, Jesús Nazareno, el Señor de Chalma, el Señor del Sacromonte, Nuestra Señora de la Merced, el Santo Niño Cautivo, Nuestra Señora de la Defensa, también sobre la imagen de la Santa Cruz de Tepic, Nuestra Señora de la Fuente, el Señor de la Columna, Nuestra Señora de la Soledad, Nuestra Señora del Pueblito, San Felipe de Jesús y Nuestra Señora de Talpa.

forma milagrosa en diversos pueblos. Desde la perspectiva católica del autor, México era un pueblo que gozaba de los beneficios divinos en abundancia; las múltiples imágenes que aparecieron “como escudo contra toda clase de males” en territorio mexicano así lo demostraban.

Aunque el autor subrayaba que la obra estaba dirigida a los sectores sociales más devotos y no a la clase intelectual y política, el presbítero José Ildefonso Catell escribió en el prefacio que una obra de esa naturaleza tenía que llegar al corazón y al entendimiento de todo hombre de buena voluntad. Para Catell el rescate de las tradiciones, pero fundamentalmente las religiosas, era esencial para el proyecto de restauración del catolicismo en las naciones:

¡Las tradiciones religiosas! ¿qué país no las tiene? Y no sólo las hallamos en todas partes, sino que hasta en corazones en que creíamos no habían de tener el menor arraigo, las vemos allí acariciadas, queridas, y no es extraño dar con espíritus que juzgábamos perdidos en el desierto de la duda, pero que conservan en lo más íntimo de su ser, como una suprema esperanza, el recuerdo de una antigua leyenda, el amor a una vieja tradición que la identifican con su patria, con el amor de familia, con los sentimientos más tiernos y más hermosos que el escepticismo habría acabado por borrar, pero que se guardan vivos todavía gracias a la influencia, quizá hasta inconsciente, de estas tradiciones.⁵⁶⁷

Desde la perspectiva eclesiástica, la propaganda del catolicismo a través de obras como *La Madre de Dios en México* ayudaría a arraigar la fe en los pueblos. De acuerdo con el prologuista, eran tiempos en que se estaba demostrando que el escepticismo liberal había llegado a una fase de desencanto y que sólo la religión católica era capaz de reedificar a los pueblos. Sólo había que recordar las enseñanzas evangélicas y las circunstancias políticas así lo estaban permitiendo:

⁵⁶⁷ Antonio María de Padua, *La Madre de Dios en México. Leyendas y tradiciones religiosas y historia anecdótica de las principales imágenes milagrosas de la Santísima Virgen María y de Nuestro Señor Jesucristo veneradas en los templos católicos de México*, Tomo I, México, J. Ballezá y Compañía, 1888, p. IV.

Renovemos, pues, esas almas por medios de las ideas sólidamente católicas; trabajemos por sacudir el polvo de estériles preocupaciones; hagamos que la fe no viva únicamente en las regiones del espíritu, sino que informe las costumbres públicas y privadas; que la rodee el prestigio de la popularidad.⁵⁶⁸

Pero para Antonio María de Padua el rescate del catolicismo sólo llegaría por medio de las manos de los fieles devotos que nunca, según su punto de vista, fueron seducidos por los modernos ideales. Y México necesitaba en esos momentos del apoyo y la fe católica pues “mil distintas y concentradas fuerzas” combatían el modo de vida de los mexicanos. Fuerzas que se traducían a las críticas anticlericales del liberalismo, a las leyes que intentaban limitar las manifestaciones religiosas al ámbito privado, al avance del protestantismo en el país y a la difusión de su doctrina. Pero el combate que Antonio María de Padua proponía no era respondiendo de forma directa a los ataques doctrinales con polémicas y discusiones, para el autor era mucho más eficiente reforzar entre los fieles católicos la doctrina y la tradición del catolicismo:

Nuestro objeto es hablar al corazón de los creyentes, reuniendo en un libro, destinado a ser la más grata lectura de las jóvenes y madres cristianas, las más bellas tradiciones conservadas acerca de esas imágenes milagrosas ante las cuales la devoción mexicana se postra diariamente en solicitud de consuelo, amparo y protección.⁵⁶⁹

Y precisamente estaba destinada a la mujer mexicana por representar ella, desde la óptica eclesiástica, el principal transmisor de la doctrina en las familias. A la mujer mexicana estaba reservada la tarea de impedir el propósito de los gobiernos liberales y de las diversas denominaciones protestantes de acabar con las tradiciones y costumbres católicas en el país. En ese sentido, la obra pretendía ser un auxiliar en la labor evangelizadora de las mujeres:

[...] a su sagrado ministerio nos proponemos cooperar con este libro, que es en resultado *la historia anecdótica de la fundación y progresos del catolicismo de México*: con sus páginas entre

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. IV.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. VI.

las manos, la incomparable mujer mexicana podrá alimentar en las tiernas almas de sus hijos el amor a una Religión, única en méritos, porque ella, como ninguna, ha civilizado al mundo, y como ninguna ha sido la fuente del progreso y el adelanto social.⁵⁷⁰

Cabe destacar dos cosas, que aún cuando el autor insiste en que su estudio esta dirigido a las almas más devotas de la sociedad mexicana, es obvio que una obra con las características de *La Madre de Dios en México* –dos tomos con formato de gran folio y con la integración de litografías mandadas hacer especialmente para la edición de la obra - sólo podía ser adquirida por las élites. Y que efectivamente la forma en la que estaba estructurado su estudio se dirigía a capturar la atención de las damas católicas instruidas. De esa forma, podemos observar que desde la perspectiva clerical el proyecto de restauración religiosa y eclesiástica sólo podía ser dirigido desde las cúpulas del poder político y económico.

Asimismo, para el autor, las circunstancias políticas por las que atravesaba el país estaban permitiendo la restauración del catolicismo. Si bien, apunta que la guerra de Reforma influyó de forma importante y negativa en una parte de la sociedad, en otra, la mayoría para el autor, el sentimiento religioso logró restablecer la unidad nacional. Según Antonio María de Padua, bastaron “algunos años de relativa calma”, refiriéndose a la política de conciliación porfirista, para que los mexicanos se percataran de que lo que los unía como nación era el sentimiento católico.⁵⁷¹ El protestantismo incluso, según Antonio María de Padua, había colaborado involuntariamente a esa conciencia nacional. Pues a pesar de que durante los primeros años de las misiones protestantes en el país hubo quienes se unieron a ellas, pronto se percató la sociedad de las diferencias con el modo del ser mexicano:

[...] nuestros caracteres ardientes, expansivos, sociables, independientes y francos no pueden congeniar con los fríos, egoístas y rudos de las gentes del Norte: nuestro espíritu, nuestro

⁵⁷⁰ *Ibidem*, p. VI.

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. VII.

corazón, necesitan calor, colores y sentimientos, y, como ha dicho Leixner, nada de esto puede ofrecer el espantoso vacío de la secta protestante y sus fariseos y escribas, que cumpliendo con su obligación creen haberlo hecho todo.⁵⁷²

Pero no por eso habría que bajar la guardia ante la insistencia de los protestantes por conquistar la conciencia de los mexicanos. Por eso eran necesarias obras como *La Madre de Dios en México*. El traer a la memoria los recuerdos de los progresos que, según el autor, trajo consigo el catolicismo a los mexicanos y los continuos beneficios espirituales de los que habían gozado y seguían gozando, fortalecería “el ánimo de los que nunca han dejado de creer” y ayudaría a restaurar “el espíritu católico” de quienes sucumbieron. Por eso se esperaba que la obra fuera leída por católicos y no católicos. Y por eso se había decidido presentar una obra de calidad gráfica, con bellas imágenes que acompañaban el relato sencillo pero minucioso de la historia de las imágenes religiosas seleccionadas.

Como ya se mencionó la obra presenta la historia de las imágenes devocionales más representativas del culto católico en México, y aunque se muestran algunas imágenes crísticas como la del Señor de Chalma o el Señor del Sacromonte, e incluso la del Santo Niño Cautivo que se veneraba en la catedral metropolitana, en la obra domina la presencia del culto mariano. Así se destaca en la imagen que funge de portada de la obra (Fig. 3). Del centro del cuadro aparece sobre el Valle de México la imagen de la Inmaculada Concepción de María con el niño Jesús en brazos e iluminada por el Espíritu Santo. En la parte superior izquierda se encuentra la Basílica de Guadalupe y en la derecha el ermita del Pocito en el Tepeyac en donde, de acuerdo con la tradición del mito guadalupano, se dieron las primeras apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego. Con estas imágenes se recordaba la gracia con la que había sido bendecido el pueblo mexicano y la respuesta de éste con la construcción de la Basílica

⁵⁷² *Ibidem*, p. VII.

asegurando la continuidad del culto conferido a la imagen devocional guadalupana. En la parte inferior de la ilustración, a la izquierda aparece la imagen de la iglesia de la Santa Veracruz, una de las primeras edificaciones católicas en el Valle de México, y a la derecha la catedral metropolitana, con ello se significa el progreso del catolicismo en el país a lo largo de más de 350 años.

La obra de Antonio María de Padua exhibe las imágenes devocionales de mayor tradición en la ciudad de México hasta esos años destacando que a pesar de los desastres de la naturaleza, como el terremoto de 1845 que destruyó el templo de Santa Teresa en donde se veneraba la imagen del Santo Crucifijo o Señor de Santa Teresa, o las diversas inundaciones que afectaron el templo de Nuestra Señora de los Ángeles, la milagrosa presencia divina y la fuerte devoción del pueblo permitieron la continuidad de sus cultos. (Fig. 4) Asimismo ocurría con aquellas imágenes cuyo culto había sido afectado por las leyes de reforma como la imagen devocional de Nuestra Señora de la Merced, por eso en la obra se exhibieron imágenes elocuentes de la tradición conventual en el desarrollo del catolicismo en el país. (Fig. 5)

Según la tradición religiosa en México, imágenes como la del Señor de Chalma o Nuestra Señora de Guadalupe habían aparecido milagrosamente en sitios en donde se adoraban imágenes prehispánicas, y según el autor, gracias a la labor misionera de los primeros frailes franciscanos, agustinos o dominicos se habían logrado extirpar las prácticas paganas e introducir el catolicismo a través del culto a imágenes crísticas y marianas. A partir de esos primeros esfuerzos evangelizadores los pobladores mesoamericanos aceptaron noblemente, de acuerdo con el texto, la tradición del evangelio y se dio inicio a la expansión del culto católico a través de la construcción de numerosas iglesias en todo el territorio. (Fig. 6 y 7) La narración de cada una de las imágenes religiosas historiadas es amplia, según el autor, porque era necesario “para

fijar de un modo endeble en la imaginación la historia y los hechos del Catolicismo”.⁵⁷³

Y porque –escribió el autor- en las circunstancias por las que atravesaba el catolicismo en ese momento, era importante destacar los beneficios que trajo consigo la implantación de la religión cristiana entre los pueblos indígenas de México, y consecuentemente la conquista española.

Antonio María de Padua concluyo señalando que su estudio había pretendido demostrar los grandes beneficios de la religión católica en cualquier sociedad y bajo cualquier circunstancia. Para el autor, había que destacar también que así como hiciera el catolicismo al introducirse entre los pueblos prehispánicos eliminando la idolatría y los sangrientos cultos paganos, en ese momento –finales del siglo XIX- la religión católica erradicaría “todas las doctrinas falsas y todos los extravíos”.⁵⁷⁴

Y con ese mismo propósito se intensificó la edición y circulación de otro tipo de literatura católica, cuya característica era la presencia de grabados de imágenes religiosas que junto con los textos integrados, tenían el objetivo de transmitir la esencia doctrinal del catolicismo y el mensaje de restauración religiosa en las naciones. El uso de la lectura de este tipo de propaganda católica llegó a ser esencial en la práctica de los actos piadosos, públicos e individuales.

Desde la Santa Sede se planificó que los libros piadosos que durante largo tiempo habían sido confinados exclusivamente al ambiente de conventos, monasterios y seminarios, se integraran a la vida diaria del devoto cristiano. Hasta mediados del siglo XIX encontramos novenas, triduos o jaculatorias que eran más bien extensos tratados ascéticos que exponían la tradición milagrosa o el culto de alguna advocación crística, mariana o de algún santo. (Figs. 8 a la 10) Pero a partir de la segunda mitad del siglo XIX se convirtieron fundamentalmente en una exposición breve de peticiones u

⁵⁷³ *Ibidem*, tomo II, p. 619.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 624.

oraciones dirigidas a una imagen devocional específica las cuales servían para pedir auxilio divino. Estas publicaciones llevaban en la portada la imagen de aquel a quien estaba dedicado el culto, los nombres del autor y el patrocinador, la autorización eclesiástica para su publicación y ciertos requisitos del rezo, como los días, el lugar, y a veces, la hora en que se debía rezar. (Fig. 11)

La función de los grabados en este tipo de literatura era la de evocar a la imagen devocional a la que se dedicaban oraciones de auxilio o gracias. Si bien encontramos novenas dedicadas a la Inmaculada Concepción de María, a la Virgen de Guadalupe y a San José, las que más abundaron en la segunda mitad del siglo XIX fueron las del Sagrado Corazón de Jesús.

Tras el impulso que había tomado la devoción cardíaca en el siglo XIX, los catecismos, misales, devocionarios y la prensa católica integraron en sus páginas textos y grabados que expresaban los aspectos teológicos, históricos y prácticos de la devoción. Así, durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, proliferaron las imágenes del Sagrado Corazón de Jesús en libros piadosos, en novenas, septenarios y triduos. (Fig. 12)

Las novenas del Sagrado Corazón de Jesús como todas las publicaciones de este género, relataban el sentido, origen y fin de la devoción y algunos milagros acaecidos por su intercesión, así como varias recomendaciones sobre las oraciones que habían de rezarse, una oración a la divinidad común en los nueve días y una alabanza al Sagrado Corazón en cada día del novenario. Al final, en algunos casos, se agregaba un himno, otra oración o alguna poesía que hiciera alusión a la relación entre la imagen devocional y el “Dios Omnipotente”.

El objetivo de inundar la vida diaria de los católicos y de los no católicos con la imagen del Sagrado Corazón de Jesús se estaba llevando a la práctica. Pues, al tiempo

que se extendía esa literatura religiosa creció también la producción de estampas religiosas como parte de la propaganda católica que se desarrollaba a finales del siglo XIX. Las estampas religiosas se convirtieron en la forma más eficaz de propagar las costumbres del catolicismo y de introducir el mensaje de defensa de la Iglesia católica. Las estampas podían consistir únicamente en el grabado de la imagen devocional (Fig. 13) o bien, podía estar ésta acompañada de una breve oración o mensaje eclesiástico como fue el caso de las estampas dedicadas al Sagrado Corazón de Jesús. (Fig. 14)

Para el caso de los grabados utilizados en devocionarios o estampas religiosas, la Congregación de Ritos se mostró mucho más flexible que con las imágenes en los altares; así, era común encontrar la imagen oficial de la advocación crística, es decir, Jesús de pie, con el corazón sobre el pecho o bien la imagen de busto o incluso solo el Corazón de Cristo, como en el Escapulario del Sagrado Corazón de Jesús (Fig. 12). La imagen devocional del Sagrado Corazón de Jesús se convirtió así en el ícono rector del proyecto de restauración católica elaborado por el Vaticano.

La literatura católica, las estampas y hojas sueltas con imágenes y contenidos religiosos representaron el instrumento propagandístico más importante para la causa de reevangelización y restauración de la influencia clerical, en este caso, de México. La organización para llevar estos materiales impresos al mayor número de personas abarcó varios niveles. En las escuelas y en las asociaciones católicas se destinaba tiempo para su lectura diaria. La concesión de indulgencias apostólicas a varias novenas fueron en aumento a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, motivando con ello a los fieles a realizar la práctica de la oración colectiva o individual; varias de esas indulgencias fueron concedidas a novenas ofrecidas al Sagrado Corazón de Jesús en reparación de los pecados de la humanidad. El fervor religioso motivó también la iniciativa de algunos fieles a repartir gratuitamente estampas religiosas u hojas sueltas. Así, vemos como las

imágenes religiosas se convirtieron de este modo en instrumentos de persuasión ideológica al servicio del proyecto romano. Instrumentos al que se sumaron las imágenes religiosas al interior de los templos, el espacio principal para encausar los sentimientos de fervor religioso.

LA IMAGEN SACRA EN LA RESTAURACIÓN CATÓLICA

Se vio en el segundo capítulo de esta investigación cómo a partir del triunfo de la fracción liberal se dio paso a un orden legal que se consolidaría a través de las Leyes de Reforma y la Constitución de 1857. Las diversas leyes, decretos y órdenes supremas se expidieron por un período de más de cinco años a partir de 1856. Esa nueva legislación afectó directamente en las relaciones de la Iglesia católica con el Estado y en la cultura católica de los mexicanos.

Entre las primeras transformaciones de la cultura católica se contempló la modificación de los espacios urbanos dominados por lo religioso. La ley de *Desamortización de fincas rústicas y urbanas propiedad de corporaciones civiles y religiosas*, también conocida como *Ley Lerdo*, tenía entre otros objetivos iniciar con esa transformación. Sin embargo, la desamortización topó con varios problemas que orillaron a promulgar la *Ley de nacionalización de los bienes del clero secular y regular* el 12 de julio de 1859, donde además de la nacionalización de las propiedades eclesiásticas se establecía la separación del Estado y la Iglesia, la supresión de los órdenes regulares y la devolución de la dote a las religiosas que se excluirán. La aplicación de la ley de desamortización tuvo efectos inmediatos en la configuración y la traza urbanas con la demolición de conventos para hacer pasar nuevas calles o para su venta a particulares. El proyecto liberal trataba de modificar físicamente las ciudades con un criterio de mayor rentabilidad y mejor uso de los recursos urbanos. Igualmente

se intentó moldear los comportamientos sociales de acuerdo a un escenario urbano idealizado.

Ante esta ebullición de sucesos, como ya se vio, la jerarquía católica mexicana mantuvo una postura de resistencia al cambio, primero al pretender reinstaurar el Antiguo Régimen con la presencia de Maximiliano de Haubsburgo e incitando a los fieles, desde el púlpito, a detener las pretensiones liberales no acatando sus disposiciones. Muchos obispos, clérigos y religiosos regulares fueron expulsados; se inició una campaña anticlerical por parte de algunos grupos liberales; se intensificaron las medidas legislativas para erradicar algunas costumbres religiosas que, desde la perspectiva liberal, detenían el progreso de México hacia la modernidad, y se brindó el apoyo legal para la presencia de otros cultos religiosos distintos del católico.

Pero, como también ya vimos, a partir de la década de 1870 la actitud del episcopado nacional mexicano cambió. Siguiendo la pauta romana, se inició en México el proyecto de organización interna con miras a restaurar la influencia eclesiástica en el país.

El proyecto de restauración del catolicismo en las sociedades modernas contempló distintos mecanismos para su expansión. El elemento esencial de dicho proyecto se encontraba en la transmisión de los conceptos doctrinales a los fieles. Para ello, como se ha señalado, la Iglesia católica desde Roma propuso distintos medios de transmisión, algunos viejos, como la tradicional enseñanza religiosa en los seminarios y escuelas católicas, y otros nuevos como las asociaciones católico-sociales o la prensa y literatura católica. Pero ante todo se exigía la participación de los fieles tanto en los actos de piedad personal como en las manifestaciones externas de culto. Para lograr una compenetración de los fieles con el proyecto de restauración romana se pensó en

recuperar la atmósfera religiosa que impregnaba la vida diaria de los mexicanos y que recordara constantemente los significados de la restauración del catolicismo en el país.

Aun cuando la pérdida de espacios físicos destinados al culto era grande, lo que se planeó fue fortalecer a los que quedaban y construir nuevos en los fraccionamientos que el gobierno estaba construyendo sobre los terrenos que habían pertenecido al clero, como La Condesa, La Teja, La Merced o Santa María de la Ribera, por mencionar algunos. Tanto a los templos que quedaban como a los que se pensaba construir había que llenarlos de imágenes y símbolos que expresaran claramente los mensajes del proyecto de restauración católica.

Los vitrales

Es entonces cuando resurgió el uso de los vitrales dentro de los templos como un medio para transmitir conceptos doctrinales a través de los efectos lumínicos del vidrio. No es casualidad que los antiguos y los nuevos templos que se estaban construyendo en la capital mexicana, hicieran uso de los vitrales.

Los vitrales, retomados en México por el arte neoclásico que surgió en el siglo XIX, forman parte de un enorme movimiento de ideas nacidas en la Europa de la Revolución francesa. Su espíritu es más bien sereno y tolerante con respecto al arte barroco del Antiguo Régimen. En México tardaron en concretarse esas nuevas ideas arquitectónicas y del diseño.⁵⁷⁵

Los primeros gobiernos liberales de la segunda mitad del siglo XIX, veían en el arte barroco la barbarie del régimen español y las secuelas de una cultura dominada, desde su punto de vista, por el fanatismo, la superstición y la ignorancia, por tanto se hacía necesario, según el pensamiento reformista de esos años, destruirlo para

⁵⁷⁵ Larissa Pavlioukova, "Reflejo de las devociones. La Vidriera en el ámbito religioso", 2004, pp. 162-175.

reconstruir sobre sus cenizas la imagen de una sociedad independiente, racionalista y sin privilegios para ningún sector de la sociedad, al menos así se pensó durante el régimen liberal de Juárez y Lerdo de Tejada. Sin embargo, con Porfirio Díaz la visión de ese proyecto adquirió nuevos matices. Surgió un deseo vehemente de pensar como la Europa ilustrada y racional, y dentro de Europa particularmente Francia, la gran potencia que se había impuesto a España.

En ese contexto se desarrolló en México la industria vidriera y particularmente el diseño artístico en vitrales. Claudio Pellandini, un suizo que llegó a México en 1839, comenzó el negocio del vidrio con la venta de marcos, cristales para espejos y grabados artísticos. Con su visión empresarial Pellandini logró hacer prosperar su negocio y en 1895 establecer la primera fábrica de artículos de arte en el país. Construyó unos enormes talleres con maquinaria importada de Europa y de los Estados Unidos. La fábrica contaba con varias secciones, pero la que le dio más fama a la casa Pellandini fue la de vidrieras artísticas emplomadas debido a que éstas fueron solicitadas para muchas iglesias de la ciudad de México y de otros estados de la República, así como para edificios particulares e incluso oficinas como la Tesorería General, el Salón de embajadores del Palacio Nacional y hasta el Castillo de Chapultepec.⁵⁷⁶

De esta forma la idea del vitral resurgió en las mentes tanto de los dirigentes del gobierno como entre miembros de las iglesias católicas y protestantes. Todos tenían en mente la idea de proyectar en los espacios públicos de su incumbencia y por medio de las vidrieras, su proyecto de sociedad.

Así a lo largo del último cuarto del siglo XIX y las primeras décadas del XX encontramos varias muestras importantes de templos católicos que rescataron el arte del vitral para expresar plenamente el simbolismo místico del proyecto de restauración

⁵⁷⁶ Martha Eugenia Alfaro Cuevas, “Un acercamiento a la historia del diseño en México. El caso del empresario Claudio Pellandini a través de *El Mundo Ilustrado*”, 2007.

católica en el mundo. Los temas fundamentales de las vidrieras de los templos católicos de la ciudad de México se restringen a las imágenes del Sagrado Corazón de Jesús, la Virgen María en su advocación del Inmaculado Corazón, y de entre los santos principalmente a San José.

El ex convento de Jesús María, cuya iglesia fue totalmente reformada al estilo neoclásico alrededor de 1800 por el arquitecto Antonio González Velásquez, conserva sus vitrales, realizados en su mayoría a finales del siglo XIX.⁵⁷⁷ La serie de vitrales repartidos a lo largo de la cúpula y la nave son una clara muestra del nuevo mensaje evangelizador con el que la Iglesia católica pretendía sumergir a los fieles dentro de la atmósfera mística del templo. En los laterales de la cúpula vemos dos vitrales dentro de los vanos que simulan el ojo de dios, en ellos esta representado el Corazón de Jesús de un lado y el de María del otro. (Figs. 15 y 16) En el centro de la cúpula se encuentra la representación de la advocación mariana del Inmaculado Corazón de María y sobre una lateral de la nave vemos representada la imagen de medio cuerpo del Sagrado Corazón de Jesús y un detente.⁵⁷⁸ El detente recordaba el uso que dio el pueblo francés, en la localidad de Vendée, a la imagen del Corazón de Jesús durante la Revolución francesa y en defensa de la religión católica. A partir de entonces se tiene la imagen del detente como insignia popular en defensa del catolicismo y así lo presentaban los representantes de la institución eclesiástica.

El corazón sólo, sin el cuerpo de Jesús o el de María, para el caso de la representación del Inmaculado Corazón de María, fue común en las vidrieras de los templos de finales del siglo XIX y principios del XX. Como los que se encuentran en el ex convento de Jesús María, a los que ya hicimos mención, o en el templo jesuita de

⁵⁷⁷ El vitral del ábside que representa el ojo de dios en un triángulo, la Divina Providencia, lleva el epígrafe: "Fin de siglo XIX anno 1900".

⁵⁷⁸ La vidriera con la imagen del Inmaculado Corazón de María exhibe el nombre de Dña. Soledad Plancarte de Sainz, mientras que la vidriera con el Sagrado Corazón el de Tirso de Sainz. Sponemos que fueron los donantes de las vidrieras.

Nuestra Señora de Loreto (Figs. 20 y 21) Las vidrieras en el templo de Loreto de la ciudad de México hacen alusión a las letanías lauretanas –invocaciones a María Santísima bajo sus títulos más conocidos por el pueblo cristiano y practicadas y difundidas desde el templo italiano de Loreto. En las vidrieras se representa en la parte superior el Corazón Inmaculado de María con la corona de flores y la espada atravesando el corazón, y al centro la imagen de la rosa mística en el primer ventanal, mientras en el segundo se representa la estrella matutina. Ambas imágenes recordaban que frente a las graves necesidades espirituales que los tiempos modernos habían propiciado, según el discurso eclesiástico, se encontraba María Santísima, madre de Dios, como la principal Patrona y abogada en todos los tiempos para dirigir a “las huestes de cristo” contra quienes se opusieran al “Reinado Temporal de Cristo”.

La representación del Sagrado Corazón de Jesús de medio cuerpo o de cuerpo completo comenzó a hacerse más frecuente a principios del siglo XX. En los templos de Santa Inés y Santa Teresa la Antigua se conservan en la cúpula dos importantes representaciones del Sagrado Corazón de Jesús. El vitral de Santa Inés nos recuerda al Jesús con su Sagrado Corazón tal y como fue representado por algunos artistas al final de la época colonial. Jesús con el corazón en el pecho (rodeado de destellos luminosos, la corona de espinas y la llaga que deja brotar su preciosa sangre), ya no sosteniéndolo con la mano derecha sino con los brazos abiertos señalando su corazón como fuente de salvación. Parado sobre nubes lo acompañan los arcángeles Miguel, Gabriel, Rafael y Uriel así como varios querubines. La composición ofrece los nuevos significados que la devoción esta adquiriendo a finales del siglo XIX. Sin duda la figura más importante es la de Cristo, ya no como una víctima pasionaria sino como Dios-Hombre abriendo sus brazos a todos los hombres, católicos o no, tal y como sería señalado durante la consagración de toda la humanidad al Sagrado Corazón de Jesús en 1899. (Fig. 22)

El reino de Cristo también abraza a todos los hombres privados de la fe cristiana, de suerte que la universalidad del género humano está realmente sumisa al poder de Jesús.⁵⁷⁹

Por su parte, el vitral con la representación del Sagrado Corazón de Jesús que se encuentra en la cúpula de Santa Teresa la Antigua en el centro de la ciudad de México, nos muestra una comprensión de la totalidad del nuevo mensaje evangélico de la Iglesia católica. El vitral presenta la imagen de Cristo revestido con traje imperial, la mano derecha en posición de bendecir y con la izquierda señalando su corazón humano herido durante la Pasión; son visibles también la aureola y las huellas de los estigmas. (Fig. 23)

Con relación a otras imágenes religiosas representadas en los vitrales hay que destacar que prácticamente dominó la del Sagrado Corazón de Jesús, ya sea bajo su representación de cuerpo completo o el corazón solo. No obstante, encontramos alguna representación de San José, poco común, pero que tanto en el templo de la Enseñanza como en el de San Bernardo de la ciudad de México, se quiso presentar en la nueva significación de la imagen devocional josefina: San José de pie, siempre con el niño Jesús en brazos, con ello se recordaba a José como padre putativo de Jesús, hombre de trabajo y fiel esposo de María. (Figs. No. 24 y No. 25) Cabe mencionar que aun cuando durante el siglo XVIII hubo algunos intentos, por parte de miembros de la Compañía de Jesús, de introducir el culto al corazón de José, en 1899, el Concilio Latinoamericano abolió dicho culto y por consiguiente quedaron prohibidas las representaciones iconográficas de esta imagen:

El culto al corazón de San José fue ya reprobado por Gregorio XVI, y por consiguiente quedaron prohibidas las medallas, que juntamente con los SS. Corazones de Jesús y de María representaban el de S. José, cuidarán los párrocos de que no se introduzca tal culto, y donde se hubiere por acaso introducido se abolirá.⁵⁸⁰

⁵⁷⁹ Encíclica *Annum Sacrum*, 1899.

⁵⁸⁰ *Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina*, Roma, Tipografía Vaticana, 1906, pp. 238-239.

En el templo de San Bernardo también encontramos en los vitrales la representación de Santa Catalina de Siena y de la Virgen del Carmen. Ésta última representación mariana fue colocada en los vitrales de otras iglesias, ya que la devoción al Escapulario de Nuestra Señora del Carmen había logrado importantes indulgencias en la segunda mitad del siglo XIX.

Así vemos que los vitrales religiosos de finales del siglo XIX y principios del XX además de invitar a la contemplación, a la oración y a la introspección contenían enseñanzas espirituales y mensajes de defensa del catolicismo que se podían leer en la simbología de los colores, los íconos o la actitud de las personas santas que fueron objeto de tema del vitral. Se pretendió así que las imágenes devocionales del Sagrado Corazón de Jesús, de la Inmaculada Concepción de María y de San José se integraran al discurso de reconquista espiritual de la Iglesia católica. A finales del siglo XIX y principios del XX ese discurso adquirió nuevas dimensiones. En los últimos años de su pontificado León XIII comenzó a hablar con mayor claridad del derecho de los católicos de defender y restituir el “Reino Temporal de Cristo”. En sus documentos pontificios hablaba de la legitimidad de un enfrentamiento ideológico entre las diversas filosofías que habían surgido de las revoluciones de finales del siglo XVIII y el catolicismo. En ese sentido, la manifestación pública de los católicos contra el liberalismo o el socialismo se convertía en una segunda epopeya semejante a la de Constantino en el siglo IV y donde el resultado tendría que ser el triunfo de la Iglesia y la extensión del reinado de Jesucristo. Por eso al discurso eclesiástico en el púlpito lo acompañaban la presencia de esas imágenes devocionales que transmitían el proyecto de la “nueva cristiandad”.

Imágenes escultóricas y pictóricas

Las imágenes escultóricas con las representaciones de la Inmaculada Concepción de María, el Sagrado Corazón de Jesús y San José fueron obligatorias en todas las iglesias católicas del orbe. Mediante su identificación en el templo el creyente podía recibir la propuesta de renovación religiosa de las autoridades eclesiásticas. De esta forma encontramos en prácticamente todos los templos de la república y particularmente en la sede de la arquidiócesis de México, ese modelo devocional. (Figs. No. 28 y No. 29)

Siguiendo con los acuerdos tomados en el Concilio Latinoamericano con relación al uso de las imágenes y objetos de devoción,⁵⁸¹ Próspero María Alarcón puso atención al levantamiento de esculturas con la imagen del Sagrado Corazón de Jesús en todas las iglesias parroquiales y templos de la arquidiócesis de México, así como la recomendación de tener una imagen del Sagrado Corazón en escultura o pintura en los hogares cristianos, con el objeto de construir un paisaje devocional paralelo al proyecto de restauración religiosa.

No fue tan necesario esculpir nuevas imágenes de la Inmaculada Concepción de María, pues ésta se encontraba ya en muchos templos de la arquidiócesis. En todo caso muchas parroquias mandaron restaurar las imágenes que ya se tenían a la exposición pública, mientras que otras mandaron renovar sus imágenes. Fue el caso de la imagen escultórica representando a la Inmaculada Concepción de María de finales del siglo XIX que se conserva en la catedral metropolitana. (Fig. No. 30)

Desde la primera consagración al Sagrado Corazón de Jesús en la arquidiócesis de México en 1875, se mandaron hacer o se arreglaron pinturas y estatuas en algunas iglesias parroquiales y capillas de acuerdo con las normas iconográficas que se estaban

⁵⁸¹ “Es preciso inculcar con mucho cuidado a los fieles que la historia de los misterios de nuestra Redención, manifestada en cuadros y otros objetos semejantes, sirve para enseñar al pueblo los artículos de la fe, y grabarlos en su memoria, y hacer que los tenga presentes; que se saca gran provecho de las imágenes, no sólo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que le ha conferido Cristo; sino porque se ponen ante los ojos de los fieles los milagros de Dios por medio de sus Santos en su vida y costumbres, y se muevan a adorar y amar a Dios, y a cultivar la piedad.” *Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina*, 1906, pp. 236-237.

definiendo. Así encontramos importantes representaciones escultóricas del Sagrado Corazón de Jesús en Catedral, en Santo Domingo o en El Carmen. (Figs. No. 31 a No. 33)

Durante la gestión arzobispal de Próspero María Alarcón, la mayoría de los templos que se encontraban en la sede metropolitana exponían a la veneración pública en altares especiales la imagen en escultura del Sagrado Corazón de Jesús. La mayoría de las estatuas, muchas de ellas aun se conservan, habían sido talladas en madera y pasta policromada como la de Catedral o la de San Felipe Neri, (Fig. No. 34) encontramos muy pocas imágenes vestidas con tela.

En junio, mes dedicado a celebrar la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, su imagen era colocada en todos los templos en la parte baja del presbiterio. Todas las esculturas muestran a Cristo de pie, vestido con túnica blanca y su capa roja dejando parte del pecho descubierto por donde aparece su Sagrado Corazón con llamas y rayos rodeándolo. La mayoría de las esculturas muestra la imagen con los brazos abiertos en la que para muchos historiadores del arte y teólogos es una clara actitud de mediador entre la divinidad y los hombres.⁵⁸²

Después de la consagración de toda la humanidad al Sagrado Corazón de Jesús, realizada el 25 de mayo de 1899, el discurso religioso en torno de la imagen cardíaca comenzó a manejar tintes más combativos. Las ideas doctrinales en torno a la imagen devocional del Sagrado Corazón de Jesús fueron retomadas y enriquecidas en México por el episcopado nacional. Haciendo uso de la imagen religiosa con la que la Santa Sede había decidido identificar su proyecto de restauración de la influencia de la Iglesia católica frente a la postura liberal de separación de poderes eclesiásticos y civiles, y ante el panorama político que se estaba desarrollando en México –la destitución presidencial

⁵⁸² Francisco Camprubí, *Op. Cit.*, pp. 360-265.

de Porfirio Díaz-, Leopoldo Ruíz y Flores, arzobispo de Michoacán (1911-1941) decidió dar a la imagen del Sagrado Corazón de Jesús un marcado significado de combate frente a las nuevas circunstancias históricas por las que atravesaba el país en general y la Iglesia católica mexicana en particular. Con esto se empezó a abrir una brecha, entre los años de 1910 y 1913 –el inicio de la Revolución mexicana y el decimosexto centenario de la paz Constantina- para la construcción de la imagen de Cristo Rey.⁵⁸³

Aunque las imágenes esculpidas, de acuerdo con las prescripciones de la Sagrada Congregación de Ritos, tuvieron que mantener ciertos límites en cuanto a su expresión artística, a medida que se precisaban los significados políticos y sociales de la representación del Sagrado Corazón de Jesús como “el más eficaz remedio contra las gravísimas dolencias de nuestra sociedad”,⁵⁸⁴ se permitieron pequeños cambios en la imagen. Se agregó a la representación escultórica, a partir de la renovación de la consagración nacional al Sagrado Corazón de Jesús –la cual se realizó el 6 de enero de 1914 y en cuya ceremonia se colocó corona y cetro de oro a los pies de la imagen-, en los altares el globo terráqueo rodeado de nubes sobre el cual se colocaba al Sagrado Corazón de Jesús. Algunas figuras incluyen dos querubines a los lados y otras contienen una banda con alguna inscripción o una corona, motivos que aluden a Cristo Rey. Es en ese momento cuando se comienza a construir la representación de Cristo Rey sobre la del Sagrado Corazón de Jesús.

Por otra parte, es importante mencionar también el desarrollo paralelo de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús Niño en una interesante alusión a las

⁵⁸³ Para el arzobispo de Michoacán, el proyecto de restauración en México había logrado importantes progresos bajo el régimen porfirista. Sin embargo, la situación coyuntural por la que atravesaba el país, sobre todo a partir del estallido armado de 1910, obligaba a los católicos a alcanzar una expresión más definida en el proyecto de restauración nacional. Gabriela Díaz Patiño, *La Soberanía Social...op. cit.*, p. 152.

⁵⁸⁴ *El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús*, 1877, No. 89.

anticipaciones de la Pasión. Esta devoción nace a la par que la del Sagrado Corazón de Jesús y bajo el mismo sentido de reparación de las creencias y virtudes cristianas asignado en la segunda mitad del siglo XIX, y hasta antes de la encíclica *Annum Sacrum* (1899). En la arquidiócesis de México las imágenes localizadas son de principios del siglo XX porque en su representación es claro el significado de la proclamación de la soberanía temporal y espiritual de Jesús infante. En el santuario de Nuestra Señora de Loreto se muestra una representación de Jesús infante muy particular, se encuentra de pie sobre una peana de madera sosteniendo con la mano derecha varios corazones, pintados de un rojo intenso, y con la izquierda nos ofrece su corazón. (Fig. No. 35) En el templo de San Felipe Neri y en el de Santo Domingo, encontramos dos imágenes escultóricas de Jesús Niño, de pie sobre un globo terráqueo, con el corazón en llamas, sangrante y con una cruz, sobre su túnica rosa, ambas imágenes sostienen con la mano derecha una hostia y con la izquierda extendida parecen ofrecernos el sagrado sacramento. (Figs. No. 36 y 37)

Dado que la Congregación de Ritos prohibió la representación pictórica del Sagrado Corazón de Jesús para uso de veneración pública, las representaciones pictóricas en templos católicos de la arquidiócesis de México son pocas, pero se conservan algunas sobre todo expuestas a la veneración en una custodia. Muy probablemente esas imágenes datan de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX (Figs. No. 39 y No. 40) Aunque también encontramos alguna de finales del siglo XIX y con los nuevos significados asignados en la segunda mitad del siglo XIX. (Fig. No. 38)

Procesiones y peregrinaciones

La misma atmósfera que se creó dentro de los templos con las imágenes escultóricas y los vitrales quiso crearse en los espacios externos, regresar a las calles con las

procesiones de las principales imágenes religiosas en la capital y de cada uno de los pueblos de la arquidiócesis; de la misma forma se pensó en incentivar y aumentar el número de los caminantes peregrinos que se dirigieran a los santuarios de mayor devoción en el país.

Por eso, desde el momento en que Labastida comenzó su proyecto de coronación a la Virgen de Guadalupe estimuló las peregrinaciones al santuario del Tepeyac aumentando las indulgencias concedidas por los sumos pontífices a aquellos que se sumaran a la peregrinación. Pero la gran promoción que hiciera primero Pío IX con las grandes peregrinaciones a Lourdes y después León XIII con la organización en todo el mundo de la consagración al Sagrado Corazón de Jesús, dieron pie para que en la arquidiócesis de México a partir de los últimos años del siglo XIX, se organizaran con mucho mayor esplendor las peregrinaciones a los santuarios más importantes de la región. Así, volvieron a ser centro de importantes procesiones en la ciudad de México las imágenes de Nuestra Señora de los Ángeles, la de la Soledad en el templo de Santa Cruz y la Soledad, Nuestra Señora de la Antigua y Nuestra Señora de la Asunción en Catedral; revivieron por algún tiempo las procesiones a las imágenes de Nuestra Señora de las Aguas en el ex convento de Jesús María y la de Nuestra Señora de Belén en el antiguo templo de betlemitas. A estos rituales se sumaron las enormes peregrinaciones a los santuarios de la Piedad y de los Remedios en el Estado de México, a San Andrés Totoltepec en Tlalpan, a Xochimilco para ver a Nuestra Señora de la Candelaria, al santuario de San Miguel de Chalma para visitar la imagen del Santo Cristo y, al pueblo de Amecameca donde se encuentra la legendaria imagen devocional del Señor del Sacromonte. Pero, sin duda, el camino hacia el santuario de Guadalupe fue el más recorrido durante aquellos años de finales del siglo XIX.

Además de estas enormes conglomeraciones peregrinas, la segunda mitad del siglo XIX se caracterizó por un enorme despliegue de procesiones a las diversas imágenes devocionales de los grandes templos, pequeñas capillas o en las iglesias parroquiales. Las continuas disposiciones del Estado en torno a las formas externas de manifestar la religiosidad, lejos de suspender dichos actos, motivó la desobediencia de los ciudadanos. Sea por instigación clerical o por iniciativa popular, a lo largo de esa segunda mitad del siglo XIX fueron múltiples las procesiones que se realizaron en toda la arquidiócesis de México, muchas veces como reacción tanto a las Leyes de Reforma como a la presencia de protestantes.

En el archivo histórico de la Suprema Corte de Justicia encontramos múltiples expedientes relacionados con procesos seguidos contra ciudadanos y clérigos que participaron en actos de culto externos, cayendo con ello consciente o inconscientemente en infracciones a las Leyes de Reforma. Un caso importante, por el personaje que lo protagonizó es la causa que se siguió contra Fortino Hipólito Vera, cura vicario de Amecameca en el Estado de México, impresor y editor de importantes obras recopiladoras de documentos relativos a la Iglesia católica mexicana, canónigo de la Colegiata de Guadalupe y futuro primer obispo de Cuernavaca. En 1885 el juzgado de distrito del Estado de México instruyó causa contra Vera y socios por infracción de las Leyes de Reforma, y aunque se dictó auto de sobreseimiento dando por cerrado el caso,⁵⁸⁵ en el entendido que la infracción no había causado mayores trastornos, Vera, como muchos sacerdotes, siguió instando a sus parroquianos a celebrar públicamente a las imágenes devocionales de sus iglesias.

En realidad tampoco es que se necesitara del aliciente clerical para sacar a las calles a las imágenes devocionales, en muchas localidades de la arquidiócesis se dio el

⁵⁸⁵ Archivo Histórico de la Suprema Corte de Justicia (AHSCJ), Caja 114, Exp. 7342, Número clasificador: 1886-10-27-SCJ-1S-Tc-Mx-.

caso de procesiones cuyo único objetivo era mostrar a los grupos protestantes que pretendían instalarse en algún pueblo, que la única religión aceptada por sus pobladores era la católica, demostrándolo con las prácticas realizadas públicamente, sin importar las consecuencias que pudiera tener con la autoridad política.⁵⁸⁶ De la misma forma la prensa liberal y protestante se encargaba, como vimos capítulos anteriores, de denunciar los constantes abusos de las autoridades y de los ciudadanos en el tema de las prácticas religiosas externas.

Y es que la importancia que adquirieron durante esos años las peregrinaciones religiosas era esencial para el proyecto de recuperación de la Iglesia católica, pues en la medida en que las localidades se manifestarán pública y pacíficamente, los Estados comprenderían que el catolicismo estaba muy lejos de ser extirpado de la conciencia de los hombres.

Situación que en México se demostraría tras la expulsión del país de Porfirio Díaz. El proyecto de restauración en México había logrado importantes progresos bajo el régimen porfirista. Sin embargo, la situación coyuntural por la que atravesaba el país, sobre todo a partir del estallido armado de 1910, obligaba a los católicos a alcanzar una expresión más definida en el proyecto de restauración nacional. Por eso el discurso de reconquista espiritual fue cada vez más combativo.

Desde la coronación de las imágenes del Sagrado Corazón de Jesús en México, su significado teológico se vio levemente modificado acercándose más al de la *Magestas Domini*, la figura de Cristo tal como la concebía la Iglesia primitiva, el Rey divino sentado en el trono a la diestra del Padre para volver “en la consumación de los tiempos, con poder y majestad”. La Iglesia primitiva colocaba la figura de Cristo en lo

⁵⁸⁶ En este sentido resultaría interesante revisar en la documentación de la Corte varias de las causas seguidas, en el arzobispado o en otras jurisdicciones eclesiásticas, por infracciones a las Leyes de Reforma o por ataques a la libertad de cultos. Esto nos permitiría observar la aplicación de las leyes en ese sentido y durante esos años.

alto del ábside de las basílicas. La imagen clásica de la *Majestas Domini* era la enunciación de la venida del Rey divino al trono del altar en el misterio de la misa.

Es en estos años cuando comenzó a desarrollarse y calar en profundidad entre los católicos mexicanos la devoción a Cristo Rey. Sobre la imagen del Sagrado Corazón se construyó una nueva imagen que sería principio de una nueva bandera para los católicos que se sintieron agredidos en sus sentimientos religiosos. Cristo, será entronizado y proclamado por el pueblo mexicano “Rey del Universo”. La jerarquía católica nacional visualizó desde ese momento la construcción de un “monumento nacional” dedicado a Cristo Rey, obra que daría inicio en 1921. Pero esa ya es otra historia de la imagen crística y de la Iglesia católica en México.

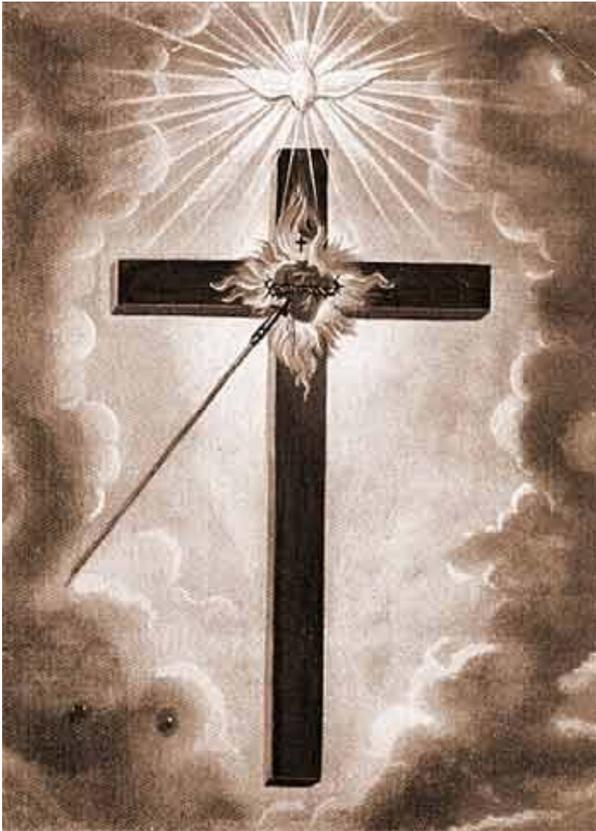


Fig. No. 1. Imagen tradicional del Apostolado de la Cruz.

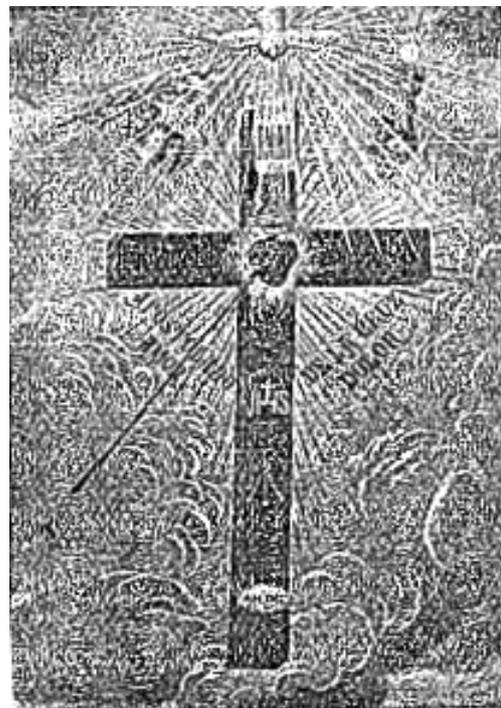


Fig. No. 2. Escudo del Apostolado de la Cruz, tomado de *El Apostolado de la Cruz*.



Fig. No. 3. Portada del libro *La Madre de Dios en México*.

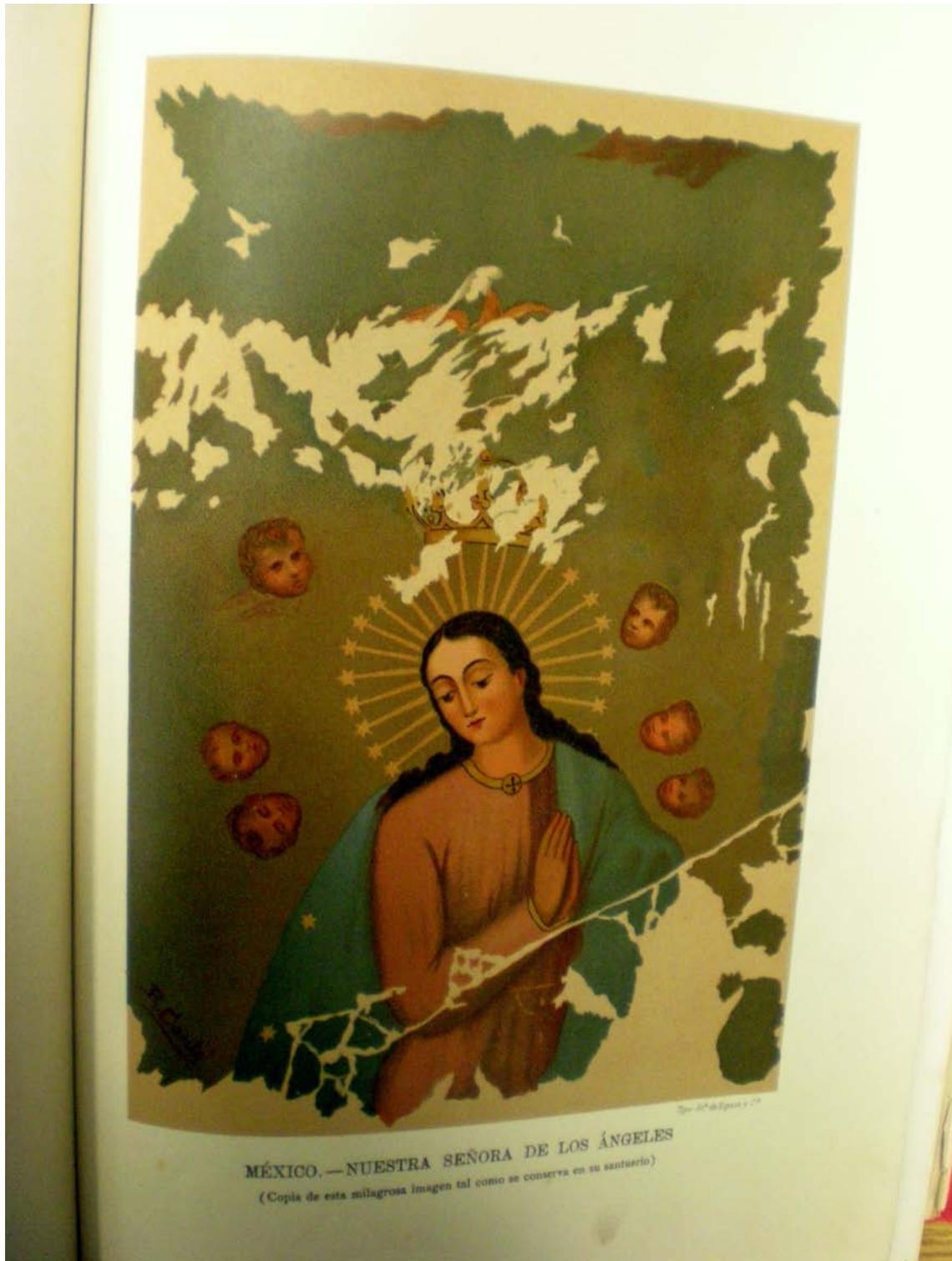


Fig. No. 4. Litografía de Nuestra Señora de los Ángeles tal y como se conservaba en el templo del mismo nombre en la ciudad de México en el libro de *La Madre de Dios en México*.



Fig. No. 5. Litografía de Nuestra Señora de la Merced y restos de su convento en México realizada por R. Gante, para la obra de *La Madre de Dios en México*.

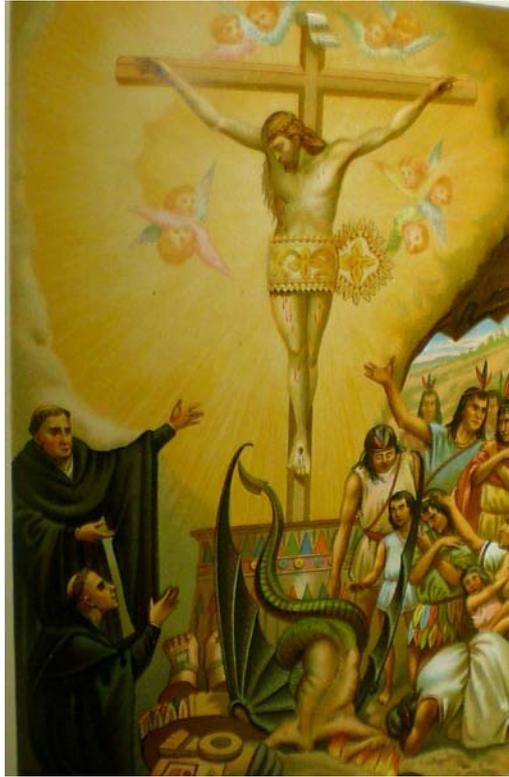


Fig. No. 6. Nuestro Señor de Chalma.



Fig. No. 7. Interior de la Iglesia de Jesús.

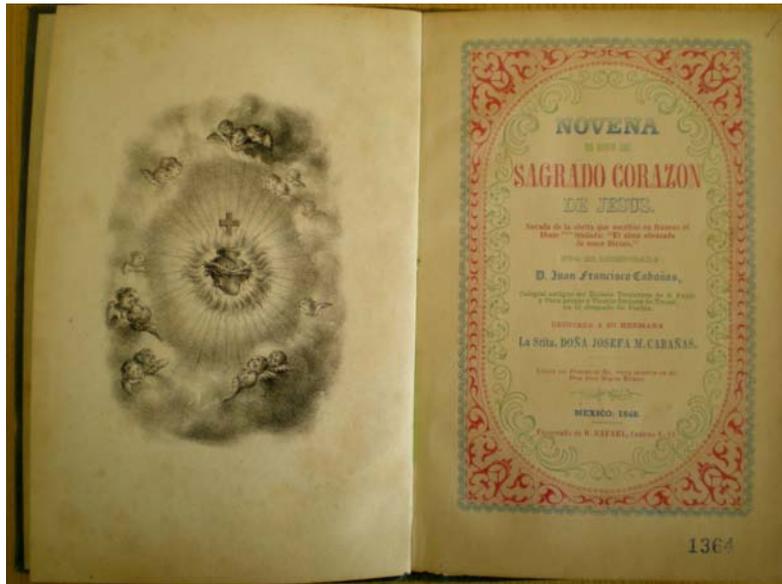


Fig. No. 8. Juan Francisco Cabañas, *Novena en honor del Sagrado Corazón de Jesús*, México, Tipografía R. Rafael, 1846, 61 pp.

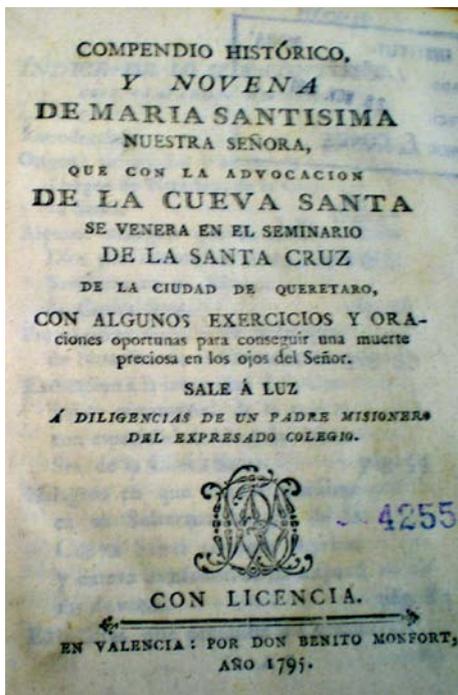
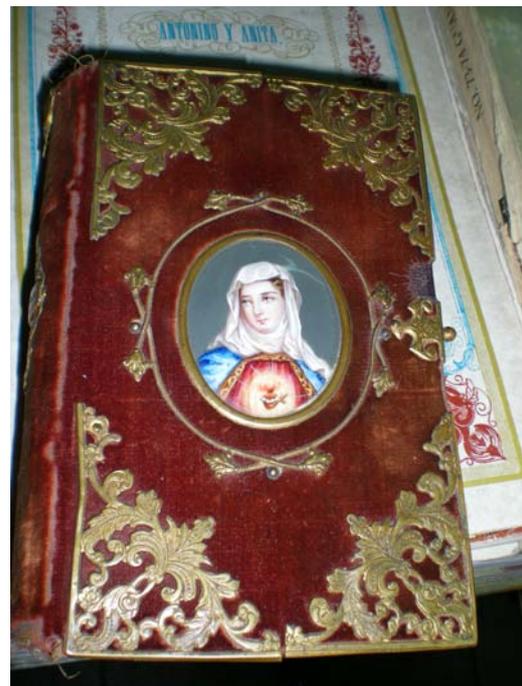


Fig. No. 9. *Compendio histórico y novena de María Santísima*, Valencia, Benito Montfort, 1795, 138 pp.



Oficio de la Semana Santa, París, Librería de Rosa, 1851.

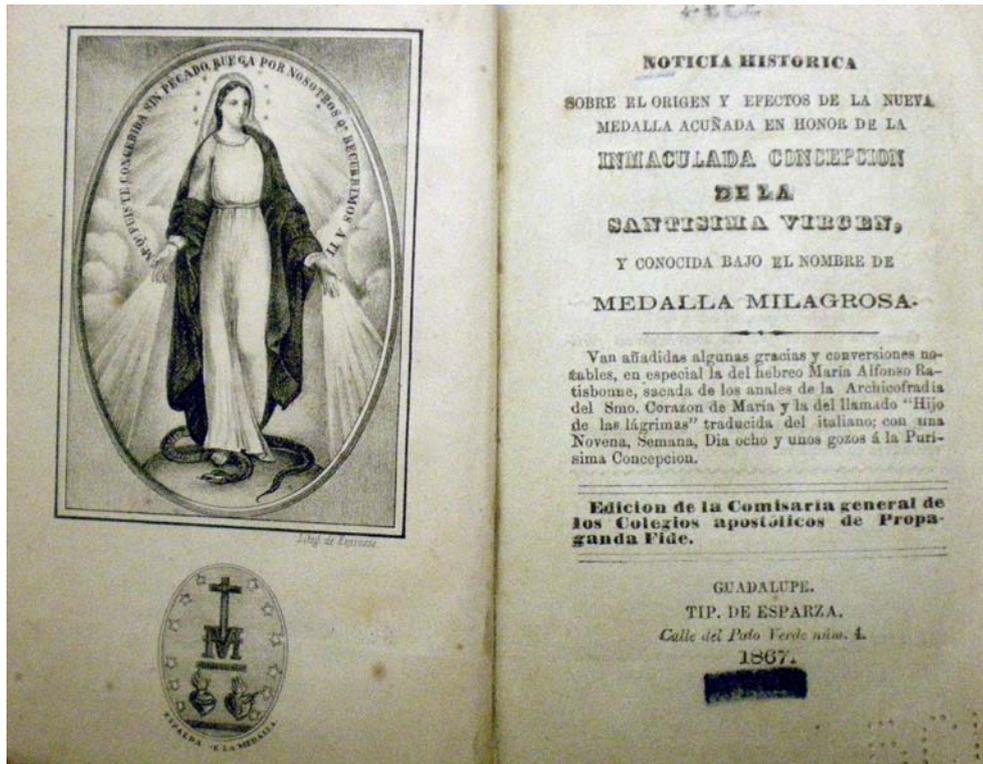


Fig. No. 11. Novena en honor de la Inmaculada Concepción de María Santísima de 1867.



Fig. No. 12. Corona de oro dedicada al Sagrado Corazón de Jesús, 1874. Junto a la oración se encontraba el Escapulario del Sagrado Corazón de Jesús que se introdujo como parte de la difusión de la devoción cardíaca.



Fig. No. 13. Estampa dedicada al Sagrado Corazón de Jesús. Siglo XIX.

VIVA JESUS
GLORIA ETERNA AL SACRATISIMO
Corazón de Jesús.

ORACION

Amable Jesús mío, yo, deseado manifestaros mi gratitud y reparar mis infidelidades, os doy mi corazón, me consagro enteramente á vos y me propugno, asistido de vuestra divina gracia, no volver jamás á pecar.

RECUERDO DE LAS PEREGRINACIONES
A LA SANTA IGLESIA CATEDRAL DE MORELIA
EN JUNIO DE 1909.

PROMESAS:

Yo les dará todas las gracias necesarias á su estado.
Gozarán de paz sus familias.
Las consolaré en todas sus penas.
Yo seré su refugio seguro durante la vida y sobre todo en su muerte.
Derramaré abundantes bendiciones sobre todas sus empresas.
Los pecadores encontrarán en mi Corazón el manantial y el océano infinito de la misericordia.
Las almas tibias se volverán fervorosas.
Las almas fervorosas se elevarán rápidamente á una gran perfección.
Yo bendeciré hasta las casas en que esté expuesta y sea honrada la imagen de mi Sagrado Corazón.
Daré á los Sacerdotes el don de mover los Corazones más endurecidos.
Las personas que propagaren esta devoción, tendrán su nombre escrito en mi Corazón y jamás se borraré de él

ORACION

Todopoderoso y sempiterno Dios, mira al Corazón de tu amantísimo Hijo y á las alabanzas y satisfacciones, que te dá cumplidamente en nombre de los pecadores, y aplacado concede el perdón á los que imploran tu misericordia, en nombre de tu mismo Hijo Jesucristo, que contigo vive y reina en unidad del Espíritu Santo, Dios por todos los siglos de los siglos. Amén.

Fig. No. 14. Hoja de propaganda católica dedicada al Sagrado Corazón de Jesús.



Figs. No. 15 y 16. Vitrales del Ex convento de Jesús María de la ciudad de México. Arriba la representación del Corazón de Jesús y abajo el Inmaculado Corazón de María.



Fig. No. 17. Ex convento de
Jesús María. Inmaculado
Corazón de María.

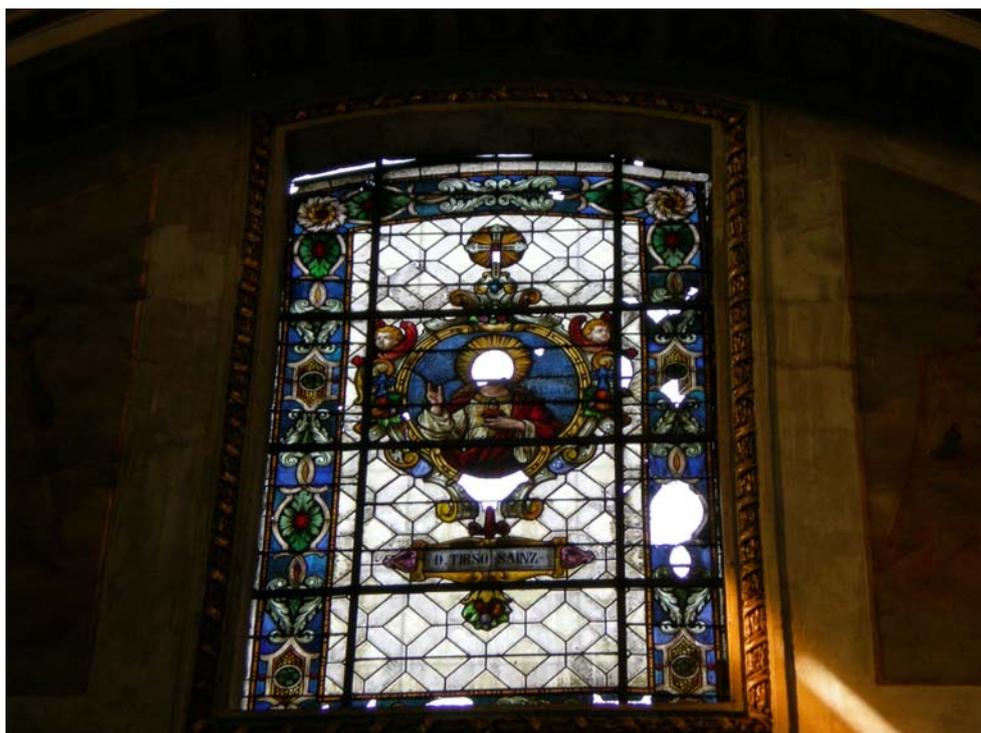
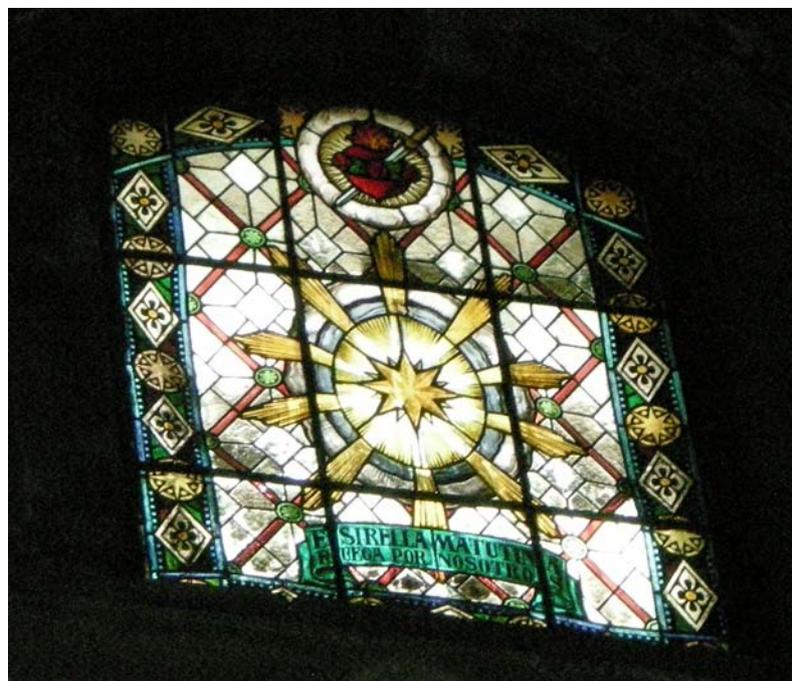


Fig. No. 18. Vitral con la imagen del Sagrado Corazón de Jesús en el Ex convento de Jesús María.



Fig. No. 19. Vital con un detente en el Ex convento de Jesús María.



Figs. No. 20 y No. 21. Santuario de Nuestra Señora de Loreto. Representación del Inmaculado Corazón de María.

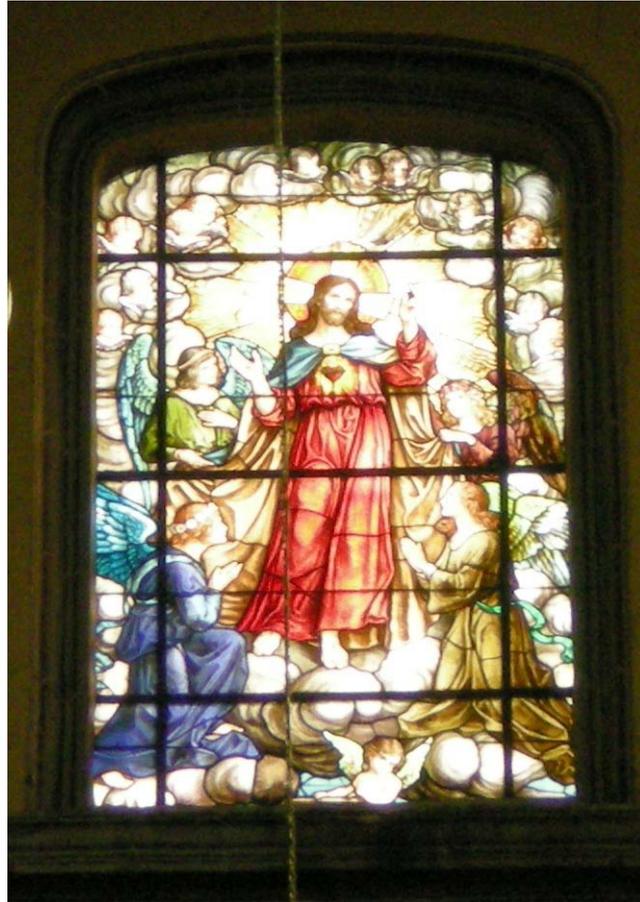


Fig. No. 22. Santa Inés.
Representación del Sagrado
Corazón de Jesús.

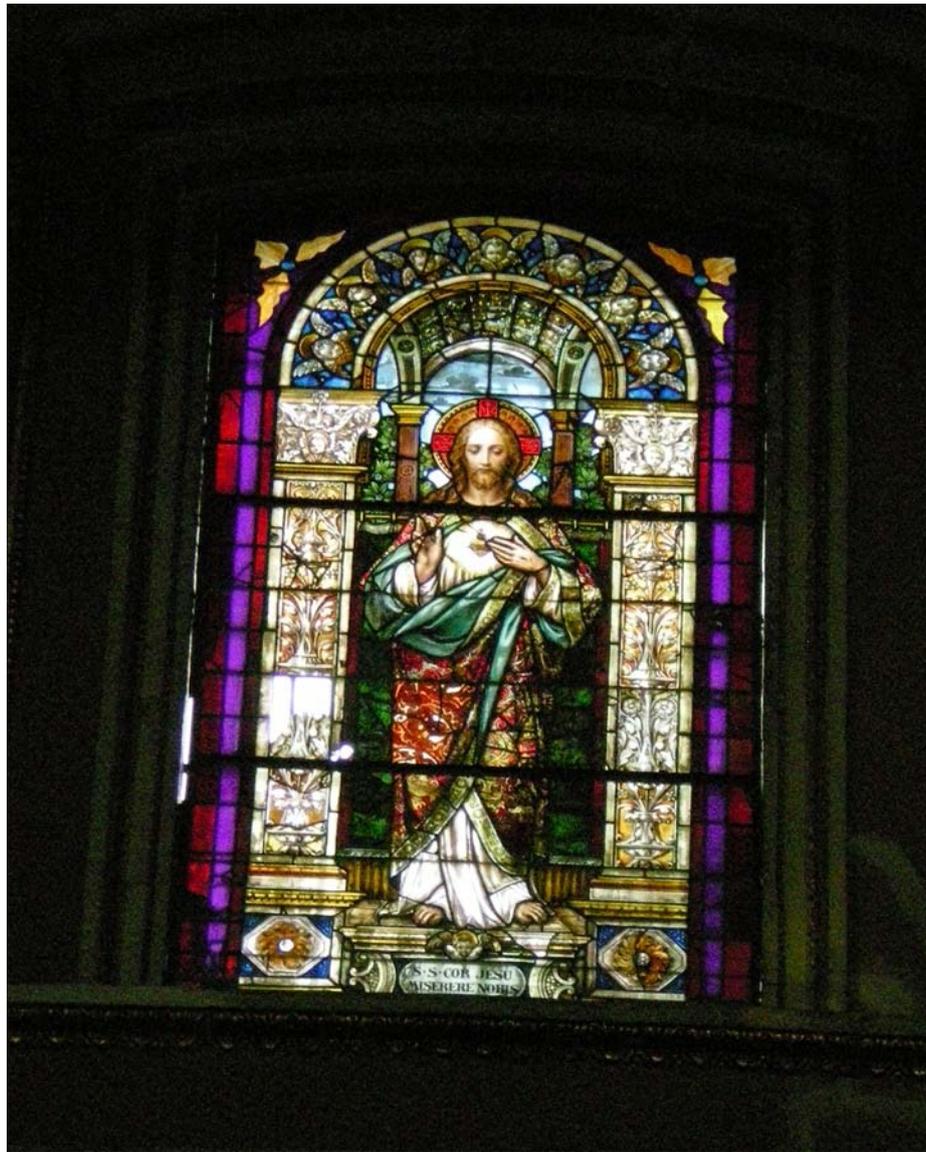


Fig. No. 23. Santa Teresa la Antigua. Imagen del Sagrado Corazón de Jesús

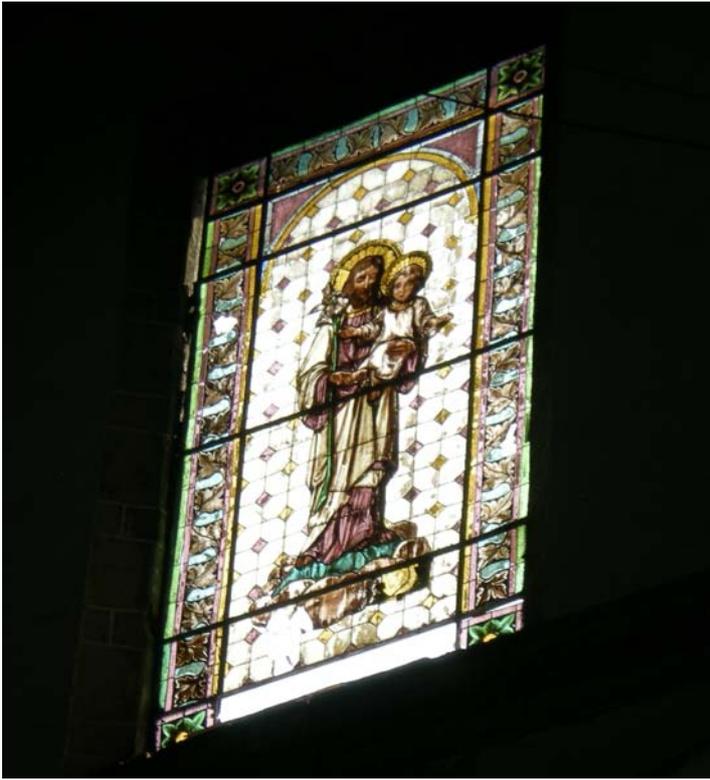


Fig. No. 24. Imagen de San José en el templo de la Enseñanza. Ciudad de México.



Fig. No. 25. Imagen de San José en el templo de San Bernardo en la ciudad de México.



Fig. No. 26. Santa Catalina de Siena. Templo de San Bernardo en la ciudad de México.

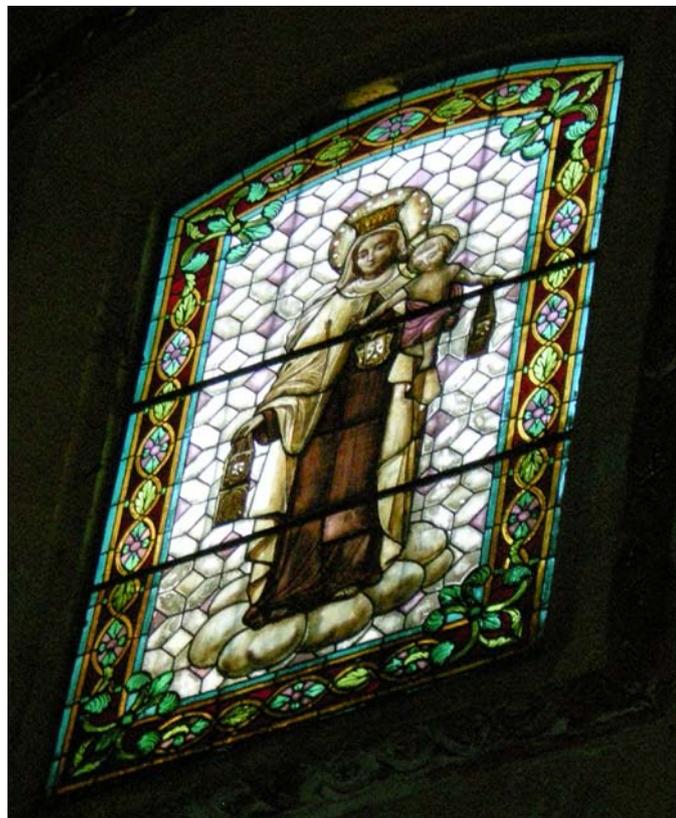


Fig. No. 27. Nuestra Señora del Carmen. Templo de San Bernardo, ciudad de México.



Fig. No. 28. Retablo del Sagrado Corazón de Jesús, con las imágenes escultóricas de la Inmaculada Concepción, el Sagrado Corazón de Jesús mostrando su corazón herido a Margarita María Alacoque y, San José con el niño Jesús y su corazón. Templo de Santa Teresa la Nueva.



Fig. No. 29. Capilla del Sagrado Corazón de Jesús. Muestra las imágenes escultóricas de la Inmaculada Concepción al centro del retablo y a Cristo Rey en la parte superior del mismo. A San José en la esquina inferior derecha, y en altar a parte la imagen entronizada del Sagrado Corazón de Jesús.



Fig. No. 30. Inmaculada Concepción de María en la catedral metropolitana.



Fig. No. 31. Sagrado Corazón de Jesús de finales del siglo XIX. Catedral. Escultura tallada y policromada. De pie con el corazón inflamado en el pecho, manto y túnica y con los brazos abiertos. Porta una aureola de metal. Está sobre una peana de madera.



Fig. No. 32. Sagrado Corazón de Jesús de finales del siglo XIX. Santo Domingo. Escultura de yeso, moldeado y policromado. El Sagrado Corazón aparece de pie y con los brazos abiertos y extendidos hacia delante. Esta sobre un trono de nubes blancas y lleva túnica y manto blancos.



Fig. No. 33. El Sagrado Corazón de Jesús. El Carmen. Escultura de madera, tallada, estofada y policromada. Escultura de cuerpo entero localizada en el centro del retablo que esta dedicado a la imagen cardícol. Según datos de la DGSMPC, la cabeza es más antigua que el resto del cuerpo. De medida monumental, su túnica es de color crema y manto rosa con ornamento floral dorado. El corazón que sale de su pecho está rodeado de espinas y sangra.



Fig. No. 34. Sagrado Corazón de Jesús. Templo de San Felipe Neri. Escultura de madera tallada y policromada. La imagen de Jesús aparece de pie sobre nubes, las que descansan sobre una peana de madera. Vestido con túnica blanco y manto rosado. Lleva sobre el pecho un corazón con una cruz y corona metálica sobre la cabeza. Lleva las manos abiertas, tal y como se comenzó a representar después del año de 1875.



Fig. No. 35. El Sagrado Corazón de Jesús infante en el santuario de Nuestra Señora de Loreto.



Fig. No. 36 Sagrado Corazón de Jesús infante en el templo de San Felipe Neri.



Fig. No. 37. Sagrado Corazón de Jesús infante en el templo de Santo Domingo.



Fig. No. 38. Pintura del Sagrado Corazón de Jesús mostrando su corazón a Margarita María Alacoque. Templo de Santa Teresa la Nueva.



Fig. No. 39. El Corazón Sagrado de Jesús. Templo de la Enseñanza.



Fig. No. 40. Imagen del Corazón Sagrado de Jesús.
Templo de Santa Inés.

Conclusiones

El propósito de esta investigación ha sido mostrar, a través de la querrela que se generó en torno de las imágenes religiosas, las transformaciones que en el campo religioso se suscitaron en el México de la segunda mitad del siglo XIX. Desde esa perspectiva pudimos analizar el desenvolvimiento de varios agentes sociales implicados en el proceso histórico de transformación. Por una parte una clase política e intelectual cuyo interés por reducir la presencia del modo de vida católico en la sociedad mexicana desencadenó una serie de trastornos en la estructura administrativa de la institución eclesiástica y en la religiosidad practicada por los fieles católicos. Por otra parte, la jerarquía católica mexicana que luchó primero, por tratar de conservar su estatus tradicional en la sociedad, y segundo por reestructurarse bajo las nuevas condiciones históricas. También nos encontramos con los esfuerzos protestantes en México por introducir una manera distinta de vivir la religión cristiana en el país. Y finalmente, tenemos a los fieles católicos –campesinos, obreros, artesanos, sacerdotes católicos, miembros de las diversas órdenes religiosas masculinas y femeninas en el país, intelectuales, políticos, etc.- entre los que lucharon por conservar la tradición de la cultura católica en el país, los que buscaron la adaptación de las prácticas religiosas bajo los nuevos contextos, los que decidieron adscribirse al proyecto liberal de transformación de esa cultura católica o quienes optaron por convertirse al protestantismo.

Las imágenes religiosas han sido entendidas en este estudio como una expresión tanto de un proyecto espiritual como político. En ese sentido, la transformación del campo religioso en el México de la segunda mitad del siglo XIX fue mostrado como un proceso en el que entraron en pugna proyectos culturales cuyas bases, en un primer

momento eran irreductibles. Dos proyectos definidos a partir de la ruptura o continuidad de la cultura católica mexicana.

La reforma religiosa que se inició en México a mediados del siglo XIX forma parte de un proceso de transformación que estaba dando paso a la modernidad y que se dio en el mundo occidental. El proyecto liberal en México planteó a partir de 1856 la construcción de una sociedad mexicana moderna, progresista, racionalista y libre. Y para ello consideraron imperativo disminuir el poder de la institución que, desde su óptica, había mantenido por siglos a la sociedad mexicana en un retraso social y educativo, esa institución era la Iglesia católica. Pero, para lograr disminuir realmente el poder de influencia de la institución eclesiástica era necesario atacar la base ideológica que la sustentaba frente a la sociedad: el catolicismo. Había que acabar con la superstición, el fanatismo religioso, la sumisión y la irracionalidad a que llevaba la convicción de los dogmas católicos. Por eso se emprendió una política cultural contra la estructura simbólica del catolicismo. Por principio, las imágenes religiosas y los espacios en donde socializaban íntimamente con la población fueron cerrados o destruidos. La arquitectura religiosa fue el blanco principal de los liberales en México. Se intentó cambiar el paisaje urbano inundado por lo católico. Y después se intentó acabar con los ritos que se realizaban en torno de esas imágenes y que dominaban la vida cotidiana de los ciudadanos. Y se permitió la entrada de nuevos cultos, con el objetivo de ofrecer otras alternativas espirituales.

La libre entrada de las ideas del protestantismo a la sociedad mexicana tenía como propósito reforzar discursivamente el proyecto social, cultural y político de la reforma liberal. Tanto protestantes como liberales querían acabar con el dominio del catolicismo en la población mexicana. Y ambos lucharon por erradicar la presencia apabullante de las estructuras simbólicas del catolicismo, iniciando una nueva querrela

sobre el culto a las imágenes que la Iglesia católica de Roma había extendido. Pero la lucha iconoclasta que iniciaron los protestantes en México en la segunda mitad del siglo XIX no se llevó a un plano físico, ésta se limitó al plano ideológico. Se desarrolló un férreo debate entre la teoría iconoclasta de los protestantes y la teoría sobre la legitimidad del uso de la imagen religiosa del catolicismo. Mientras que el protestantismo mostró una evolución en su discurso contra el uso de las imágenes religiosas en general y el culto público a las imágenes devocionales en particular, los católicos se limitaron a repetir una y otra vez los argumentos iconólatras del siglo VIII que se desarrollaron en Bizancio y los del siglo XVI con el concilio tridentino.

La renovación del culto a la imagen de la virgen María, que la Iglesia católica había estado promoviendo desde principios del siglo XIX, motivo esa nueva lucha iconoclasta por parte de las diversas denominaciones protestantes. El cuestionamiento esencial del protestantismo era hasta dónde pensaba llevar la Iglesia católica romana el culto a María, si, desde su perspectiva, se le estaba poniendo por encima de la imagen crística. La declaración del dogma sobre la concepción inmaculada de María, las apariciones marianas, las posteriores ceremonias de coronación a diversas advocaciones marianas en Europa y en América habían opacado, según el discurso protestante, la presencia de Cristo sobre la tierra y el sacrificio de su vida por los hombres.

El porqué del fracaso del proyecto cultural liberal y protestante en el México de la segunda mitad del siglo XIX tiene varias respuestas. Pero la principal, desde mi perspectiva, es el haber consentido la reorganización de la jerarquía católica mexicana. El haber permitido un renacimiento del catolicismo. El no haber sometido a la sociedad ha cambios verdaderamente radicales. Esa sociedad que también se encontraba en un proceso de secularización mental. La autorización que dio Benito Juárez para que regresaran muchos de los obispos expulsados –entre quienes se encontraba Pelagio

Antonio de Labastida- después del triunfo liberal y la política de conciliación de Porfirio Díaz, permitió la restauración eclesiástica y católica en un país que nunca fue ni ha sido laico.

Desde Roma, la Iglesia católica construyó todo un aparato de organización que pretendía retornar a una sociedad cristiana renovada. El proyecto romano estaba diseñando todo un arsenal simbólico y organizativo que pretendía la recuperación de la influencia eclesiástica en la vida política, social y cultural de las sociedades a largo plazo. Para ello fue introduciendo a través de diversos mecanismos un discurso de restauración religiosa.

Así, vimos que en el siglo XIX las imágenes devocionales de la Inmaculada Concepción de María, del Santísimo Rosario, de San José y del Sagrado Corazón de Jesús fueron retomadas por la institución eclesiástica como un medio de comunicación para llevar al mayor número de fieles un mensaje evangélico renovado. Al igual que, como señala Marc Fumaroli, el siglo XVI construyó de la mano de la compañía de Jesús una “teoría de la imagen” que sirvió como defensa de la fe católica, el siglo XIX construyó un aparato instrumental de mediación simbólica cuya clave fueron las imágenes devocionales antes mencionadas integradas por un discurso que las llenaba de sentido. En los planteles educativos de instrucción católica, en las asociaciones devotas, en las reuniones de caridad, en la prensa y en la literatura propiamente religiosa se difundieron material y doctrinalmente las imágenes devocionales del Sagrado Corazón de Jesús, de la Inmaculada Concepción y de San José. Por medio de este “complejo devocional” se pretendió sentar las bases para retornar a una sociedad cristiana renovada.

Desde que iniciara en México el proceso secularizador de la sociedad a finales del siglo XVIII, la Iglesia católica mexicana ha buscado y encontrado los medios

necesarios para renovarse y resurgir un tanto más fortalecida frente al Estado. Los conflictos Estado-Iglesia a lo largo del siglo XIX y hasta principios del XX así lo han demostrado. No obstante, en términos de la espiritualidad y prácticas religiosas creemos que justamente el proceso histórico de secularización en México a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX marcan los inicios de importantes transformaciones. La institución eclesiástica comenzó a perder el monopolio de las creencias religiosas, la religiosidad comenzó a verse cada vez menos institucional. Frente a la heterodoxia creyente y practicante la Iglesia católica se tuvo que hacer cada vez más tolerante. Comenzó una reconfiguración de las creencias religiosas.

Las Leyes de Reforma y la difusión de las ideas protestantes sí lograron desestabilizar las estructuras espirituales del catolicismo y modificaron en alguna medida la cultura católica que durante la colonia había arraigado en la población.

Las diversas manifestaciones religiosas que se realizaron en México y que iniciaran con la celebración del dogma inmaculista en 1855 y que continuaran con las diversas coronaciones marianas y las diversas consagraciones nacionales al Sagrado Corazón de Jesús forman parte de la respuesta que encaraba directamente las disposiciones que en materia religiosa estableciera el Estado. Se dio una regeneración de lo sacral. Con ello se confirma la idea de Pierre Bourdieu en torno al uso de una economía simbólica por parte de la Iglesia católica, la cual, como toda institución religiosa se construye y mantiene a través de actos simbólicos. En ese sentido es que hablamos de un retorno a la imagen icónica en el siglo XIX.

En su obra *Bild und Kult* (Imagen y Culto), Hans Belting hace una importante distinción entre imagen y arte. Por imagen entiende la producción simbólica del ser humano, producción que puede emplearse tanto como imagen material como por una

abstracción lingüística o mental. En contraste, por arte entiende un momento histórico en el que las imágenes son sometidas a reglas artísticas, obligando a quien las contempla a descifrar esas mismas reglas bajo las cuales fueron producidas. En ese sentido, las imágenes de culto son descritas por Belting como una realidad especial, que no corresponde al concepto de arte desarrollado a partir del Renacimiento y de la Reforma. Por lo tanto, para el autor alemán la historia de la imagen es previa a la historia del arte, historia que termina con la pérdida del poder de las imágenes.⁵⁸⁷

En cierto sentido las ideas de Belting coinciden con el planteamiento que hace Juan Plazaola en relación con la historia del arte sacro. Plazaola argumenta que a lo largo de la historia del cristianismo la representación figurativa de lo sagrado ha fluctuado entre ser una representación que intenta la máxima identificación con su imagen narrativa o de las Escrituras, o bien una representación ideal del “prototipo” (más bien icónica) que ofrece mensajes velados que obligan al observador a ser descifrados. Para Plazaola se pasa de una a otra representación en función de las transformaciones en la sensibilidad religiosa.⁵⁸⁸

Siguiendo la perspectiva de los autores mencionados y en el seguimiento de nuestro estudio, considero que en el ámbito de la historia de las imágenes de culto católico, el siglo XIX se caracteriza por la recuperación institucional del poder de las imágenes y por tanto de una restauración de la imagen icónica. Hablo de recuperación institucional porque en el espacio de la religiosidad popular el poder otorgado a las imágenes católicas nunca disminuyó y por el contrario adquirió cada vez mayor fuerza y sentido entre los fieles católicos.

Pero encuentro que la recuperación institucional del poder de las imágenes culturales (iconos) del catolicismo en el siglo XIX tuvo dos circunstancias

⁵⁸⁷ Hans Belting, *Image et Culte*, 1998, pp. 9-27.

⁵⁸⁸ Juan Plazaola Artola S. I., *El arte sacro actual*, 1965, pp. 389-390.

fundamentales. Por principio, lo que Alain Besançon llama desinterés por lo religioso y por representar figurativamente la imagen divina, propiciando con ello el retorno de la imagen icónica.⁵⁸⁹ Y, en segundo lugar, las consecuentes transformaciones del pensamiento religioso, sustentadas en una teología y un programa de restauración religiosa más acorde con las exigencias de los tiempos decimonónicos que derivó en un programa de restauración de los usos y funciones de la imagen católica construido desde la cúpula eclesiástica.

Si bien a lo largo de nuestro estudio pudimos extraer algunos visos del desenvolvimiento de la feligresía, quedan abiertas las posibilidades para adentrarse a profundidad en el estudio de la recepción del “complejo devocional romano” por parte de los fieles católicos mexicanos en la segunda mitad del siglo XIX. Y desde la misma dimensión de los fieles hace falta explicar la recepción de las ideas y presencia de las diversas denominaciones protestantes entre los sectores de la sociedad en México en la segunda mitad del siglo XIX. ¿Cuáles fueron las motivaciones de los diversos sectores sociales que decidieron adscribirse a las filas del protestantismo? Considero que frente a la tradición católica el análisis de la expansión del protestantismo, sobre todo entre las clases populares puede dar lugar a un estudio innovador y original de una fuente de las creencias religiosas en México muy poco considerada hasta ahora.

Aproximaciones al estudio de la imagen sagrada

Los símbolos, ritos e imágenes no sólo son, como afirmara en 1955 Mircea Eliade,⁵⁹⁰ una parte esencial del ser humano y por consiguiente espejos de lo social, sino que, de manera más importante comunican valores y formas de ver y de vivir la vida, están

⁵⁸⁹ Alain Besançon, *La imagen prohibida*, 2003, pp. 258-276.

⁵⁹⁰ Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, 1999, pp. 9-11.

cargados de sentidos y significaciones,⁵⁹¹ que pueden ser a su vez recibidos, reinterpretados y transformados.

Las imágenes están directamente relacionadas con la producción simbólica. Y la religión, entendida como una de las expresiones esenciales de la humanidad representa uno de los principales generadores de imágenes y símbolos, utilizados inicialmente como medios para expresar la relación de los hombres con la divinidad. Sin embargo, dentro de las religiones los usos y funciones de las imágenes se han complejizado al paso del tiempo. Por lo que el estudio de éstas ha requerido también de una evolución en los métodos de su análisis.

Desde la historia del arte, se ha planteado una vertiente de análisis importante para el estudio de las imágenes en su historicidad y en relación con la sociedad. Erwin Panofsky señaló la relación que existe entre una imagen y su significado, considerando que el contenido y la forma de las obras de arte no podían separarse entre sí, por lo que era necesario analizar todos los elementos que se encontrasen en las mismas.⁵⁹² De esta manera, Panofsky elaboró un procedimiento o método de estudio de las obras de arte que “parte del aspecto más fenomenológico de las obras artísticas, asciende a la interpretación del significado, para acceder finalmente a la región del sentido”.

Otros historiadores e historiadores del arte han propuesto enfocar todo el interés en el significado de la obra, o al igual que Panofsky, en el contenido de las imágenes, pero, atribuyéndoles el papel de fuentes históricas. En las palabras y la práctica del

⁵⁹¹ Edmund Leach, mencionaba en 1976 que la cultura produce señales, signos y símbolos en una práctica esencialmente comunicativa. Edmund Leach, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, 1985, p. 14. Por su parte, Clifford Geertz, para quien la cultura es un esquema público de significaciones representadas por símbolos, ha señalado, asimismo, que éstos representan las bases culturales de la visión del mundo compartida por los miembros de una comunidad. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, 1996, pp. 20, 87-92.

⁵⁹² La propuesta fundamental de Panofsky consiste en analizar las obras artísticas en tres “niveles interpretativos”, siendo el primero de ellos el nivel preiconográfico donde se identificarían los objetos reconocidos a simple vista; en el segundo nivel, el iconográfico, se reconocerían alegorías o historias debido a cierta familiaridad con las mismas; y finalmente, en el tercer y último nivel interpretativo se encontraría el significado más profundo de la obra, con un gran contenido simbólico donde quedarían implícitos los pensamientos del autor. Erwin Panofsky, *Estudios sobre iconología*, 1984, pp. 37-41.

historiador Francis Haskell, “una imagen puede verse como valiosa fuente histórica” si no nos remitimos únicamente al análisis de la calidad artística; también podemos preguntarnos sobre las circunstancias históricas en las que se creó una obra, por sencilla que sea o por poco exigente que sea en su calidad artística.⁵⁹³ Aún cuando el analista cuente con sofisticadas técnicas iconográficas, rápidamente este tipo de análisis va más allá de la propia imagen, para llegar a conclusiones acerca del mundo social y político en el que fue creada.

A partir de esas aproximaciones una nueva generación de historiadores e historiadores del arte, preocupados más bien por el espectador han puesto su atención sobre los usos de la imagen y su público. Más que el primer abordaje, el de la iconología, esta nueva generación está interesada en la imagen como objeto comunicador, así como en los motivos por los que fue creado y cómo respondieron los espectadores. Es decir, a qué ideas de la época y el lugar recurrieron los creadores y los patronos; cómo trataron de transformar las ideas en objetos bellos; cómo hicieron para que los que contemplan estos objetos experimenten las emociones para las que fueron pensadas; qué es lo que permite que esas mismas emociones se mantengan a pesar del tiempo y de la consiguiente transformación de las culturas y las sociedades.

Ernest Gombrich y el propio Haskell, hacen manifiesto su rechazo a la forma en la que los historiadores del arte han defendido la autonomía del arte deslindando las cuestiones artísticas de las sociedades. Ambos señalan con insistencia la importancia que tiene pensar en la función que se espera que desempeñe una imagen, partiendo de

⁵⁹³ Haskell hace una crítica a otros historiadores, como Jules Michelet, Jacob Burckhardt y al propio Johan Huizinga, que han tenido “un acercamiento meramente visual para completar lo que ya se sabe por medio de la palabra escrita”, sin tener la capacidad de reconocer que “esas mismas artes a las cuales se ha recurrido en un intento de probar la existencia del pasado”, son ficciones en sí mismas y no representaciones objetivas o claras ejemplificaciones. Francis Haskell, *La historia y sus imágenes. El arte y la interpretación del pasado*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 1-9.

que el poder que se le otorga, de impresionar la mente de quienes las contemplan, esta determinado por su función social y cultural.⁵⁹⁴

Peter Burke junto con David Freedberg sugieren que para acercarse a la recepción de las imágenes es necesario, no sólo entender el proceso material, social y cultural de la producción de una obra sino que hay que integrar las imágenes con los textos de la época estudiada. Se trata, en palabras de Burke, “de reconstruir las normas o convenciones, consciente o inconscientes, que rigen la percepción y la interpretación de las imágenes en el seno de una determinada cultura”.⁵⁹⁵

Por otra parte, se ha visto, entre los historiadores, la necesidad de usar textos escritos que permitan entender los significados y los usos otorgados a una imagen determinada, es decir, con el propósito de desentrañar los motivos por los cuales se usa tal o cual imagen y no otra y porqué se representa de tal o cual forma, o bien, para desentrañar lo que Barthes entiende como “retórica de la imagen”, o sea las formas en que ésta actúa para persuadir u obligar a los espectadores a que le den una interpretación determinada.⁵⁹⁶

De esta forma vemos como poco a poco el estudio de las imágenes religiosas se ha aproximado a un conocimiento más completo de sí. Se ha prestado atención a los temas acerca del público, los usos y las implicaciones históricas. En ese sentido nuestra aproximación al tema de las imágenes religiosas en el México de la segunda mitad del siglo XIX también se enfoca a la relación entre el discurso y la imagen.

Fue a partir de la lectura de los documentos eclesiásticos, que percibimos un importante retorno a la imagen icónica en el siglo decimonónico. Eso nos llevo a hacer

⁵⁹⁴ En ese sentido Gombrich ejemplifica esta idea analizando el arte cristiano de la Edad media, partiendo de la multiplicidad de funciones para la que se esperaba que sirviera, o que también eludiera la imagen. La Iglesia –señala Gombrich- ha insistido en reemplazar la función dramática o evocadora con la pictográfica. E. H. Gombrich, *Los usos de las imágenes. Estudios sobre la función social del arte y la comunicación social*, 2003, pp. 48-79.

⁵⁹⁵ Peter Burke, *op. cit.*, p. 229.

⁵⁹⁶ Roland Barthes, *Retórica de la imagen*, en http://es.geocities.com/tomaustin_cl/semiotica/barthes/retoricaimg.htm

una revisión de las imágenes, a observarlas desde los sentidos del discurso que las llenaba de sentido y desde el discurso que se oponía a ese sentido y a su sola presencia. Asimismo, la revisión de los discursos que se generaron nos permitió dar cuenta de la función de las imágenes religiosas en el proyecto de reevangelización de la Iglesia católica. Así podemos responder afirmativamente a la pregunta que se hicieran artistas y pensadores a lo largo del siglo XIX, de sí en un mundo secularizado se podía aún hablar de la doctrina cristiana y representarla.

Archivos y Bibliotecas consultados

Archivo Histórico del Arzobispado de México.
 Archivo Histórico del Cabildo Catedralicio.
 Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe.
 Archivo Histórico de la Iglesia Metodista de México.
 Archivo Histórico de la Suprema Corte de Justicia.
 Archivo del Centro de Estudios de Historia de México (Grupo Carso. Anteriormente CONDUMEX)
 Biblioteca de la Universidad Pontificia de México.
 Biblioteca “Daniel Cosío Villegas” de El Colegio de México. Colección Especial.
 Biblioteca “José María Luis Mora” de El Instituto Mora.
 Biblioteca “Luis González y González” de El Colegio de Michoacán. Fondo Reservado.
 Biblioteca Nacional. Colección Lafragua.
 Biblioteca Publica del Estado de Jalisco. Fondo Histórico.
 Biblioteca Padre E. Kino de la Compañía de Jesús.
 Dirección General de Sitios y Monumentos del Patrimonio Cultural.
 Hemeroteca Nacional.

Archivos en Internet

Latin American Pamphlets. Digital Collection.
 Paperofrecord.com Building the World's Largest Searchable Archive of Historical Newspapers.

BIBLIOGRAFIA

- Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina*, Roma, Tipografía Vaticana, 1906.
- ADAME GODDARD, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos. 1867-1914*, México, UNAM, 1981.
- _____, “Significado de la coronación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en 1895”, en Nelly Sigaut, (Coord.), *La Iglesia Católica en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación, 1997.
- ACEVEDO, Esther (coord.), *Hacia otra historia del arte en México. De la estructuración colonial a la exigencia nacional (1780-1860)*, Tomo I, México, CONACULTA, 2001.
- _____, “Los comienzos de una historia laica en imágenes”, en Museo Nacional de Arte, *Los pinceles de la historia. La fabricación del Estado. 1864-1910*, México, Patronato del Museo Nacional de Arte/Banco Nacional de México, 2003, pp. 34-53.
- AGUIRRE CRISTIANI, María Gabriela, “Acciones y reajustes del clero católico en México, 1920-1924: una respuesta a la Constitución de 1917” en *Iztapalapa*, No. 43, enero-junio de 1998, pp. 27-50.

- ALFARO Y PIÑA, Luis, *Relación descriptiva de la fundación, dedicación etc., de las iglesias y conventos de México, con una reseña de la variación que han sufrido durante el gobierno de D. Benito Juárez*, México, Tipografía de M. Villanueva, 1863.
- ALFARO CUEVAS, Martha Eugenia, “Un acercamiento a la historia del diseño en México. El caso del empresario Claudio Pellandini a través de *El Mundo Ilustrado*”, en *Encuadre. Asociación Mexicana de Escuelas de Diseño Gráfico*, No. 10, México, 2007.
- BÁEZ-JORGE, Félix, *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, México, Universidad Veracruzana, 1999.
- BALANDIER, George, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, España, Piados Studio, 1994.
- BACZKO, Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1984.
- BARBOSA GUZMÁN, Francisco, “La Iglesia y el gobierno civil”, en Mario Alfonso Aldana Rendón, *Jalisco desde la Revolución*, tomo VI, México, Gobierno del Estado de Jalisco/Universidad de Guadalajara, 1988.
- BARTHES, Roland, *Retórica de la imagen*, en [HTTP://ES.GEOCITIES.COM/TOMAUSTIN_CL/SEMIOTICA/BARTHES/RETORICAIMG.HTM](http://es.geocities.com/tomaustin_cl/semiotica/bARTHES/RETORICAIMG.HTM)
- BAILEY, David Charles, *Viva Cristo Rey! The cristero rebellior and the Church-State conflict in Mexico*, Austin, Texas University, 1974.
- BASDEVANT-GAUDEMENT, Brigitte, *Le Jeu Concordataire Dans la France du XIXe Siècle*, Presses Universitaires de France, París, 1988.
- BASTIAN, Jean-Pierre, *Los disidentes sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, El Colegio de México, 1989.
- _____, *Protestantes, liberales y francmasones sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- BASURTO, José Trinidad, *El arzobispado de México*, México, Talleres tipográficos de “El Tiempo”, 1901.
- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1996.
- BATICLE, Jeanine, *Goya*, España, Biblioteca ABC, 2004.
- BAUTISTA GARCÍA, Cecilia A., “Clérigos virtuosos e instruidos. Los proyectos de reforma del clero secular en un obispado mexicano. Zamora, 1867-1882.” [Tesis inédita], Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001.

- _____, “Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX”, en *Historia Mexicana*, 217, Vol. LV, julio-septiembre 2005, pp. 99-139.
- _____, “Dos momentos en la historia de un culto: el origen y coronación pontificia de la Virgen de Jacona (Siglos XVIII-XIX)” en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, enero-junio, No. 43, UMSNH, Morelia, pp. 11-48.
- BECKER, Marjorie, *Setting the Virgin on fire. Lázaro Cárdenas, Michoacán peasants, and the redemption of the Mexican Revolution*, United States of America, University of California Press, 1995.
- BELTING, Hans, *Image et culte : Une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, France, CERF, 1998.
- _____, *Antropología de la imagen*, Madrid, Editorial Katz, 2007.
- BESANÇON, Alain, *La imagen prohibida. Una historia intelectual de la iconoclasia*, España, Ediciones Siruela, 2003.
- BERNAL, Jhon, *La ciencia en la historia*, México, Nueva Imagen, 1991.
- BLACKBOURN, David, Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in a Nineteenth-Century German Village, Vintage Books, Nueva York, 1995.
- BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto, *La construcción del sujeto barroco. Representaciones del cuerpo en la Nueva Granada del siglo XVII*, Bogotá, octubre de 2002, bajado de [HTTP://WWW.ICANH.GOV.CO/SECCIONES/HISTORIA_COLONIAL/PROYECTOS.HTM](http://www.icanh.gov.co/secciones/historia_colonial/proyectos.htm)
- BORROMEO, Carlos, *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos*, Introducción, traducción y notas de Bulmaro Reyes Coria, Nota preliminar de Elena Isabel Estrada de Gerlero, México, UNAM-III, 1985.
- BOUTRY, Philippe, “Un sanctuaire et son saint au XIXe siècle Jean-Marie Baptiste Vianney, cure d'Ars” en *Annales* pp. 352-379
- BRADING, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Ediciones Era, 1980.
- BRADING, David, *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*, México, Taurus, 2002.
- BRAVO RUBIO, Berenise y Marco Antonio Pérez Iturbe, “Una Iglesia en busca de su independencia: el clero secular del arzobispado de México. 1803-1822”, Tesis inédita, México, UNAM, 2001.
- BRAVO UGARTE José, *Diócesis y Obispos de la Iglesia Mexicana (1519-1965)*, México, Editorial JUS, 1965.
- BURKE, Peter, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica, 2001.

- CABRERIZO HURTADO, Jorge Jesús, “El arte cristiano del siglo XIX en España: romanticismo y decadencia”, en *Alonso Cano. Revista Andaluza de Arte*, N° 6, 2° trimestre, año 2005, pp. 3. Consultada en www.alonsocano.tk.
- CALLAHAN, William J., *Church, Politics, and Society in Spain, 1750-1874*, London, Harvard University Press/Cambridge, 1986.
- _____, *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2002.
- CANALS VIDAL, Francisco, “El neotomismo italiano en la restauración escolástica”, en *Cristiandad*, Barcelona-Madrid, Año III, No. 48, 15 de marzo de 1946, bajado de la página electrónica: <http://www.filosofia.org/hem/dep/cnc/1946116.htm>
- CAMPRUBÍ, Francisco, “La iconografía del Sagrado corazón de Jesús” en *Cor Jesú*, Barcelona, Herder, 1957.
- CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la ‘cuestión social’ y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991.
- _____, “Siglo XIX y guadalupanismo: de la política a la coronación y de la devoción a la política” en Manuel Ramos Medina (coord.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, CONDUMEX, 1998, pp. 317-332.
- _____, *Política, trabajo y religión, “La alternativa católica en el mundo y la Iglesia de ‘Rerum Novarum’ (1822-1931)”*, México, IMDOSOC, 1990.
- Colección de las Leyes, decretos, circulares y providencias (1856-1861)*, Tomo 2, Edición facsimilar (1861), México, Porrúa/Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2006.
- COLLANTES, Justo S. I. *La cara oculta del Vaticano I. La actualidad de un concilio olvidado*, Madrid, BAC, 1970.
- CORREA ETCHEGARAY, Leonor, “El rescate de una devoción jesuítica. El Sagrado Corazón de Jesús en la primera mitad del siglo XIX”, en Manuel Ramos, *Historia de la Iglesia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, CONDUMEX, 1998, pp.
- CORTES, José David, *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja*, Colombia, Ministerio de Cultura, 1998.
- CUADRIELLO, Jaime, “La corona de la Iglesia para la reina de la nación. Imágenes de la coronación guadalupana de 1895”, en *Los pinceles de la historia. La fabricación del Estado. 1864-1910*, México, Museo Nacional de Arte/Banamex/UNAM/CONACULTA, 2003.
- CUELLAR, José Tomás de, *Historia de Chucho el Ninfo y La Noche Buena*, México, Porrúa, 1947.

- CUENCA TORIBIO, José Manuel, *Sindicatos y partidos católicos españoles: ¿Fracaso o frustración? 1870-1977*. Madrid, Unión Editorial, 2000.
- CRUZ MONCLOVA, Lidio, *Historia de Puerto Rico. Siglo XIX*, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, 1952.
- CHADWICK, Owen, *The secularization of the European mind in the 19th century*, 1990.
- CHÁVEZ, Eduardo, *Historia del Seminario Concilia de México*, México, Porrúa, 1996
- CHARTIER, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- _____, *Lecturas y lectores en la Francia del Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza, 1993.
- CHARBONNEAU-LASSALLE, L., Estudios sobre simbología cristiana, “Iconografía y simbolismo del corazón de Jesús”, traducción: Victoria Argimon, España, Ediciones de la tradición Unánime, 1983.
- CHRISTIN, Olivier *Une révolution symbolique. L’iconoclasme Huguenot et la reconstruction catholique*, París, Les Éditions de Minuit, 1991.
- _____, *Les yeux pour le crois. Les Dix Commandements en images (XVe-XVIIe siècle)*, París, Éditions du Seuil, 2003.
- CHUST, Manuel y Víctor Minguez, eds., *La construcción del héroe en España y México, 1789-1847*, Valencia, España : Universitat de València, Zamora, Michoacán, México : El Colegio de Michoacán, México, D.F. : Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, 2003.
- DARNTON, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- DEL ARENAL FENOCHIO, Jaime, “Una devoción mariana francesa en México: Nuestra Señora del Sagrado Corazón”, en *Relaciones*, vol. XIX, núm. 76, 1998, pp. 159-174.
- _____, “Modernidad, mito y religiosidad en el nacimiento de México” en Jaime E. Rodríguez O, (editor), *The independence of Mexico and the creation of the new nation*, California/México, Chicano Program/University of California, 1989.
- DE CASTRO ALONSO, Manuel, *Colección completa de las encíclicas de su santidad León XIII*,
- DE BERTIER DE SAUVIGNY, Guillaume, L. J. Rogier y Joseph Hajjar, *Nueva Historia de la Iglesia*, Vol. 4, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977.
- DELUMEAU, Jean, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Labor, 1973.
- DENZINGER, Enrique, (comp.), *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Editorial Herder,

DÍAZ PATIÑO, Gabriela, "El catolicismo social en la arquidiócesis de Michoacán. (1897-1911)", [tesis inédita], Morelia, UMSNH, 1997.

_____, "La soberanía social de Jesucristo": El Sagrado Corazón de Jesús en el discurso de reconquista espiritual en el arzobispado de Morelia. 1875-1923, [Tesis inédita], Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001.

_____, "El discurso mariano en la transición y renovación cultural del catolicismo en la Nueva España de finales del siglo XVIII y principios de XIX" ponencia presentada en el 53° Congreso Internacional de Americanistas, 24 de julio de 2009.

DORANTES GONZÁLEZ, Alma, "Lectores católicos, secularización y protestantismo en el siglo XIX" en *Estudios del Hombre*, No. 20, 2005, pp. 153-174.

DUROSELL, Jean Baptiste, *Historia del catolicismo*, 1991.

Ediciones Facsimilares de la Biblioteca Nacional de México, *La litografía en México en el siglo XIX*, México, Estudios Neholito, 1934.

ELIADE, Mircea, *Imágenes y símbolos*, España, Taurus, 1999.

FEBVRE, Lucien *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1959.

FERNÁNDEZ DE LIZARDI, José Joaquín, *Obras. V-Periódicos*, México, UNAM, 1973.

FREEDBERG, David, *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, Cátedra.

FUMAROLI, Marc, "Los jesuitas y la apologética de las imágenes sagradas" en *Artes de México*, México, Artes de México y el mundo, No. 70, 2004, pp. 17-37.

_____, *L'ecole du silence. Les sentiment des images au XVIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1994.

GARCÍA CUBAS, Antonio, *El libro de mis recuerdos*, México, Editorial Patria, 1950.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Jesús, *Apuntamientos de historia eclesiástica*, México, Imprenta "Victoria", 1922

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España, 1996.

GOMBRICH, E. H., *Los usos de las imágenes. Estudios sobre la función social del arte y la comunicación social*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2003.

GONZÁLEZ, Fernando M., *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la cristiada*, México, Instituto de Investigaciones sociales de la UNAM/Editorial Plaza y Valdés, 2001.

- GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, *Cristeros y agraristas en Jalisco*, México, El Colegio de México, 4 tomos.
- GONZÁLEZ Navarro, Moisés, *Anatomía del poder en México*, México, El Colegio de México, 1983.
- GONZÁLBO AIZPURU, Pilar, “Del tercero al cuarto concilio provincial mexicano, 1585-1771” en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, v. 35, no. 1 (julio-septiembre), 1985, pp. 5-31.
- GRABAR, André, *La iconoclastia bizantina*, Madrid, Akal, 1998.
- GRINGOIRE, Pedro, “El protestantismo del Doctor Mora”, en *Historia Mexicana*, vol. III, núm. 3, enero-marzo, 1954.
- GROSS, Michael B., *The war against Catholicism. Liberalism and the anti-Catholic imagination in Nineteenth-Century Germany*, University of Michigan, Madison, 2004.
- GRUZINSKI, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner (1492-2019)”*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- _____, *La ciudad de México. Una historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 2004. GRUZINSKI, Serge, *La ciudad de México. Una historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- GUERRERO, Omar, *El Estado y la administración pública en México*, México, Instituto Nacional de Administración Pública, 1989.
- GUMBRECHT, “Consecuencias de la estética de la recepción”, en Rainer Warning, *Estética de la recepción*, Madrid, La bolsa de Medusa, 1989.
- HASKELL, Francis, *La historia y sus imágenes. El arte y la interpretación del pasado*, Madrid, Alianza, 1994.
- HENRÍQUEZ, Cecilia, “El Sagrado Corazón: ¿una cuestión política o de religiosidad popular?”, en José E. Rueda Enciso (Coord.), *Los imaginarios y la cultura popular*, Colombia, CEREC/CODER, 1993.
- HERMOSA, Jesús, *Manual de geografía y estadística de la República Mexicana*, Edición facsímile, México, Instituto Mora, 1991.
- HOLLAND, James C. “El legado de una educación”, en *Acton Institute. Para el estudio de Religión y Libertad*, Ottawa, bajado de la página electrónica: www.acton.org/es
- JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, Tomo VII, Barcelona, Editorial Herder, 1986.
- JONES, Peter M, “Quelques formes élémentaires de la vie religieuse dans la France rurale (Fin XVIIIe et XIXe siècles)”, en *Annales ESC*, janvier-février 1987, n° 1, pp. 91-115.

- Leyes civiles vigentes que se relacionan con la Iglesia, y sentencias pronunciadas con arreglo a ellas por Los tribunales de la República*, México, Tipografía Guadalupana de Reyes Velasco, 1893.
- LEACH, Edmund, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1985.
- LONDOÑO VEGA, Patricia, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia. 1850-1930*, Bogotá, Colombia, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- LLOBER, Joseph R. *El adiós de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*, 1996.
- LORTZ, JOSEPH, *Historia de la Iglesia*, 1982.
- MALVIDO, Elsa y Miguel Ángel Cuenya, "El cólera de 1833 en la ciudad de Puebla", en *Ciencias*, UNAM, México, 1991.
- MATUTE, Álvaro, *et al.* (coord.), *Estado, Iglesia y Sociedad. Siglo XIX*, México, Porrúa, 1995.
- MÂLE, Émile, *L'art religieux de la fin du XVIe siècle, du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle. Étude sur l'iconographie après le concile de Trente*. Italie, France, Espagne, Flandre, Paris, Librairie Armand Colin, 1951.
- MAYER, Alicia, *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, FCE/IIH de la UNAM, 2008.
- MAYEUR, Jean-Marie, *Los partidos católicos y demócrata-cristianos: intento de definición*, México, IMDOSOC, 1987.
- MAZA Francisco de la, *México pintoresco. Colección de las principales iglesias y de los edificios notables de la ciudad*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1967.
- MEDINA ASCENSIO, Luis S. J., *Historia del Colegio Pío Latino Americano. Roma (1858-1978)*, México, JUS, 1979.
- MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, Hernán, *Iglesia y Poder. Proyectos sociales, alianzas políticas y económicas en Yucatán (1857-1917)*, México, CNCA, 1995.
- Memoria de las operaciones que han tenido lugar en la oficina especial de desamortización del Distrito*, México, Imprenta de Nicolás Pizarro, 1862.
- MEYER, Jean, *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, JUS, 1999.
- _____, *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, JUS, 1999.
- _____, *La cristiada. El conflicto entre la iglesia y el estado*. Vol. 2, 14ª edición, México, Siglo XXI, 1996. LORTZ, Joseph, *Historia de la Iglesia*, "En la

perspectiva de la historia del pensamiento”, Volumen II, Edad Moderna y Contemporánea, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982.

MONTERO GARCÍA, Feliciano, *El primer catolicismo social y la “Rerum Novarum”*, en España. (1889-1902), Madrid, CSIC, 1983.

Monografías de Arte, *Iglesias y conventos de la ciudad de México*, México, Poder Ejecutivo Federal. Departamento de Aprovisionamientos Generales, Dirección de Talleres Gráficos, 1920.

MORALES, Ma. Dolores, “La nacionalización de los conventos y los cambios en los usos de suelo. Ciudad de México, 1861-1882”, en María Dolores Morales (Coord.), *Continuidades y rupturas urbanas en los siglos XVIII y XIX. Un ensayo comparativo entre México y España*, México, Concejo del Centro Histórico de la Ciudad de México, 2005, pp. 151-184.

MORALES MORENO, Luis Gerardo, “Transfiguraciones de la mirada devota” en *Historia y grafía*, UIA, núm. 14, 2000, pp. 53-80.

MÜLLER-ARMACK, Alfred, *El siglo sin Dios*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

NAVA MURCIA, Ricardo, “Maneras de creer: transformarse, leer y orar. Formas y prácticas en el metodismo mexicano de 1911” en María Marta Pacheco, *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, INEHRM/Secretaría de Gobernación, 2007, pp. 87-109.

NAVASCUÉS PALACIO Pedro y María Jesús Quesada Martín, *El siglo XIX bajo el signo del Romanticismo*, España, Silex Ediciones, 1992.

O’DOGHERTY, Laura, “El ascenso de una jerarquía eclesial intransigente, 1890-1914” en Manuel Ramos, *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, CONDUMEX, 1998, pp. 179-198.

_____, *De urnas y sotanas. El partido católico nacional en Jalisco*, Tesis para obtener el grado de doctor en historia, México, El Colegio de México, 1999.

_____, “El Concilio Plenario Latinoamericano”, en el *XVII Coloquio de Antropología e Historia Regionales: La Iglesia Católica en México*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., 24-27 de Octubre.

_____, “Los laicos como instrumento de influencia eclesial. La arquidiócesis de Guadalajara durante el Porfiriato”, en *Historia y grafía*, UIA, núm. 14, 2000.

ORDOÑEZ, José, “Apuntes biográficos del excelentísimo señor doctor Prospero María Alarcón y Sánchez de la Barquera”, en *Divulgación histórica*, Volumen IV, No. 9, México, 1943.

PADILLA RANGEL, Yolanda, *El catolicismo social y el movimiento cristero en Aguascalientes*, Aguascalientes, Instituto Cultural de Aguascalientes, 1992.

- PADUA, Antonio María de, *La madre de Dios en México. Leyendas y tradiciones religiosas*, Tomo I, México, J. Balleca, 1888.
- PANI, Erika, “Religiosidad ilustrada y religiosidad popular. Las procesiones a finales del siglo XVIII” en *Historia y Sociedad*, Época 1, Vol. 1, núm. 2, 1997.
- PANOFSKY, Erwin, *Estudios sobre iconología*, Madrid, Alianza, 1984.
- Patronato del Museo Nacional de Arte/Instituto Nacional de Bellas Artes, *Los pinceles de la Historia. La fabricación del Estado (1864-1910)*, México, Museo Nacional de Arte/Banamex/UNAM-IIIE/CONACULTA-INBA, 2003.
- PAVLIUKOVA, Larissa, “Reflejo de las devociones. La Vidriera en el ámbito religioso”, en *Vitales de México*, México, Secretaría de Educación Pública, 2004, pp. 162-175.
- PÉREZ-GAVILÁN AVILA, Ana Isabel, “La iconografía del corazón en el barroco novohispano: del tránsito entre lo profano y lo sagrado”, [tesis inédita], México, Universidad Iberoamericana, 1998.
- PÉREZ ITURBE, Marco Antonio, “Lázaro de la Garza y Ballesteros y el clero secular del arzobispado de México, 1851-1857, de la República católica a la Liberal”, [tesis inédita], México, UNAM, 2006.
- PÉREZ MONTFORT, Ricardo, “Nacionalismo, clero y religión durante la era de Juárez” en INAH, *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal*, México, INAH, 1995.
- PÉREZ VEJO, Tomás, “Pintura de historia e imaginario nacional: el pasado en imágenes”, *Historia y gráfica*, México, UIA, Núm. 16, 2001, pp. 73-110.
- PLAZAOLA, Juan, *El arte sacro actual. Estudio, panorama, documentos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.
- _____, *Historia del arte cristiano*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.
- PORTES Gil, Emilio, *La lucha entre el poder civil y el clero*, México, El Día, 1983.
- PRIETO, Guillermo, *Memorias de mis tiempos. 1828-1853*, Puebla, Editorial José M. Cajica Jr., 1976.
- PUNTE LUTTEROTH, M. Alicia, “Un movimiento cristero: afirmación y fisura de identidades. Un acercamiento panorámico al conflicto socio-religioso en México en 1929-1939”, [Tesis inédita], México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 1993.
- PURNELL Jennie, *Popular movements and state formation in revolutionary Mexico. The agraristas and cristeros of Michoacán*, United States of America, Duke University Press, 1999.

- RAGON, Pierre, *Les saints et les images du mexique (XVIe-XVIIIe siècle)*, France, L'Harmattan, 2003.
- RAMIREZ APARICIO, Manuel, *Los conventos suprimidos en México*, México, Editorial Cosmos, 1975.
- RAMOS, Manuel, (coord.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, CONDUMEX, 1998.
- RETA, Martha, "El ingenio humano a favor de María Inmaculada: La defensa teológica del Misterio" en *Un privilegio sagrado: La Concepción de María Inmaculada. La celebración del dogma en México*, México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2006.
- RIUS FACIUS, Antonio, *La Juventud católica y la Revolución Mexicana*, México, JUS, 1963.
- RODRÍGUEZ, Miguel, "Sagrado Corazón de Jesús: imágenes, mensajes y transferencias culturales", conferencia dictada en el Seminario *Edición y transferencias culturales en el siglo XIX*, en El Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM, abril 19, 2004.
- ROGIER, L. J. *Nueva Historia de la Iglesia*, Tomo IV, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984.
- ROMERO DE SOLÍS, José Miguel, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1895-1990)*, México, IMDOSOC, 1994.
- ROPS, Daniel, *Un combat pour Dieu*, París, Editorial Fayard, 1963.
- ROSELLO, Lauro E. *Iglesias y conventos coloniales de México. Historia de cada uno de los que existen en la Ciudad de México*, Tercera Edición, México, Editorial Patria, 1979.
- RUSSO, Daniel, "Les représentations mariales dans l'art d'Occident du Moyen Âge. Essai sur la formation d'une tradition iconographique", en Dominique Iogna-Prat, et al. *Marie. Le culte de la vierge dans la société médiévale*, París, Beauchêne, 1996, pp. 173-294.
- SIGAUT, Nelly, "La Influencia de la Iglesia en la producción figurativa", texto inédito.
- TAPIA SANTAMARÍA, Jesús, "Identidad social y religión en el Bajío Zamorano. El culto a la Purísima un mito de fundación. 1850-1900" en *Relaciones*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986.
- SANTILLÁN, Gustavo, "La secularización de las creencias. Discusiones sobre tolerancia religiosa en México (1821-1827)" en Álvaro Matute (Coord.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México. Siglo XIX*, México, Porrúa/UNAM, 1995.
- _____, Gustavo Santillán, "Tolerancia religiosa y moralidad pública. 1821-1831" en *Signos históricos*, núm. 7, enero-junio 2002, pp. 87-104.

- SCHMIDT, Peer, "Una vieja élite en un nuevo marco político: el clero mexicano y el inicio del conservadurismo en la época de las revoluciones atlánticas, 1808-1821" en Sandra Kuntz Ficker y Horst Pietschmann (eds.), *México y la Economía Atlántica (siglos XVIII-XX)*, México, El Colegio de México, 2006.
- _____, "La Reforma y la Reforma. Lutero y el debate sobre la libertad durante la Reforma en México a mediados del siglo XIX" en Kart Kohut *et. al.*, *Alemania y México: percepciones interculturales en el siglo XIX* (en prensa).
- SCHMITTE, Jean-Claude, "El historiador y las imágenes", en *Relaciones*, Vol. XX, No. 77, 1999, pp. 17-47.
- _____, "La culture de l'ímagó" en *Annales*, Janvier-février 1996, n° 1, pp. 3-36.
- SPECKMAN GUERRA, Elisa, "Los conventos de monjas y las Leyes de febrero de 1861", tesis inédita, México, UNAM, 1992.
- TAYLOR, William B. *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, México, El Colegio de México/Secretaría de Gobernación/El Colegio de Michoacán, 1999.
- _____, "Nuestra Señora del Patrocinio y fray Francisco de la Rosa: una intersección de religión, política y arte en el México del siglo XVIII", en *Relaciones*, vol. XIX, núm. 73, 1998, pp. 281-312.
- _____, "Two shrines of the Cristo Renovado: religion and peasant politics in late colonial Mexico", en *The American Historical Review*, vol. 110, núm. 4, octubre de 2005, pp. 945-974.
- TÉLLEZ AGUILAR, Abraham, "El proceso de introducción del protestantismo en México, desde la independencia hasta 1884", tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia/UNAM, 1989.
- _____, "Una Iglesia cismática mexicana en el siglo XIX", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, Álvaro Matute (editor), Ricardo Sánchez Flores (editor asociado), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 13, 1990, p. 253-256.
- TORO JARAMILLO, Iván Darío, *Pensamiento político católico en "la crisis de medio siglo" de Colombia: 1850-1900*, Madrid, Fundación Histórica Tavera, 2000.
- TORRES SEPTIÉN, Valentina, "De cerro a montaña santa: la construcción del monumento a Cristo Rey (1919-1960)", en *Historia y Grafía*, UIA, núm. 22, 2004, pp. 113-154.
- TOVAR DE TERESA, Guillermo, *La ciudad de los palacios. Crónica de un patrimonio perdido*, México, Vuelta, 1992.
- TURRÓ, Salvio, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, España, Anthropos, 1985.

- UZETA, Jorge, *El diablo y la santa. Imaginario religioso y cambio social en Santa Ana Pacueco, Guanajuato*, México, El Colegio de Michoacán, 1997.
- VALVERDE TÉLLEZ, Emeterio, *Bio-Bibliografía Eclesiástica Mexicana (1821-1943)*, México, Editorial JUS, 1949.
- VÁZQUEZ, Josefina Z., “Iglesia, ejército y centralismo”, *Historia Mexicana*, vol. XXXIX, núm. 1, julio-septiembre, 1989.
- VERA, Fortino Hipólito, *Colección de Documentos Eclesiásticos de México de la Iglesia mexicana*, Vol. 2, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico a cargo de Jorge Siguenza, 1887.
- _____, *Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1981.
- VILANOVA, Evangelista, *Historia de la teología cristiana*, tomo 2 y 3, Barcelona, Biblioteca Herder, 1989.
- VILLANADA, Alicia, “Periodismo confesional: prensa católica y prensa protestante, 1870-1900” en Alvaro Matute y otros (Coords.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México siglo XIX*, México, UNAM/Porrúa, 1995, pp. 325-366.
- WARNER, Marina, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, España, Taurus, 1991.
- ZÁRATE TOSCANO, Verónica, “La conformación de un calendario festivo en México en el siglo XIX” en Erika Pani y Alicia Salmerón (Coords.), *Conceptualizar lo que se ve: François Xavier Guerra Historiador: Homenaje*, México, Instituto Mora, 2004.
- VÁZQUEZ SANTA ANA, Higinio, *Imágenes celebres de México*, México, Editado s/n, 1950.