



CENTRO DE ESTUDIOS HISTORICOS

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

Tesis que para optar por el grado de
DOCTOR EN HISTORIA

Presenta

José Alberto Moreno Chávez

Directora de tesis.

Dra. Pilar Gonzalbo Aizpuru

México, D.F.

2010

APROBADA POR EL JURADO DICTAMINADOR

1. _____

PRESIDENTE

2. _____

PRIMER VOCAL

3. _____

VOCAL SECRETARIO

ÍNDICE GENERAL

Introducción.....	Pág. 5
Modernidad y religión.....	Pág. 7
Estado de la cuestión.....	Pág. 10
Fuentes y metodología.....	Pág. 17
Cronología.....	Pág. 19
Esquema.....	Pág. 21

PRIMERA PARTE/ESPIRITUALIDAD Y DEVOCIÓN

Capítulo 1 Un modelo religioso de acuerdo con los tiempos

Introducción.....	Pág. 23
1. Religión y modernidad.....	Pág. 24
2. La percepción de un mundo en decadencia.....	Pág. 28
3. La religión como objeto de estudio.....	Pág. 37
4. La espiritualidad por otros medios.....	Pág. 52
Conclusiones.....	Pág. 65

Capítulo 2 Hacia una nueva religiosidad

Introducción.....	Pág. 67
1. El modelo francés.....	Pág. 69
2. La difusión del modelo devocional francés.....	Pág. 82
3. Viejas devociones, nuevos discursos: el caso mexicano.....	Pág. 90
Conclusiones.....	Pág. 99

SEGUNDA PARTE/EL CATOLICISMO EN MÉXICO

Capítulo 3 De la concordia a la ruptura: Iglesia y Estado en México

Introducción.....	Pág. 102
1. Años de concordia (1880-1911).....	Pág. 104
2. Tensiones en la relación (1912-1914).....	Pág. 119
3. Hacia la ruptura (1915-1925).....	Pág. 124
4. La Arquidiócesis de México.....	Pág. 131
5. Clérigos y fieles.....	Pág. 140
6. La religiosidad: entre la prohibición y el control.....	Pág. 153
Conclusiones.....	Pág. 162

TERCERA PARTE/DEVOCIONES

Capítulo 4 *La devoción al Sagrado Corazón*

Introducción.....	Pág. 165
1. El Sagrado Corazón como culto político.....	Pág. 165
2. El Sagrado Corazón como culto familiar.....	Pág. 208
3. El Sagrado Corazón como discurso social.....	Pág. 224
Conclusiones.....	Pág. 256

Capítulo 5 *La devoción a la Virgen de Guadalupe*

Introducción.....	Pág. 259
1. Un Lourdes mexicano.....	Pág. 262
2. La Virgen que forjó una patria.....	Pág. 287
Conclusiones.....	Pág. 356
Conclusiones generales.....	Pág. 360
Abreviaturas.....	Pág. 368
Archivos consultados.....	Pág. 368
Bibliografía.....	Pág. 369
Agradecimientos.....	Pág. 383

INTRODUCCIÓN

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

Corona de Oro al Sagrado Corazón

Tema e hipótesis

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

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

Tal forma de piedad no fue exclusiva de México, sino un fenómeno común en el catolicismo decimonónico cuyo origen estuvo en la reacción en contra de la Revolución Francesa y en el esfuerzo por parte de la Iglesia en recuperar los espacios públicos para el culto e impedir que los fieles abandonaran la religión, desarrollando un modelo de piedad y devoción que se difundió a lo largo de Europa y América. Tal difusión fue posible gracias al intercambio de ideas y posturas religiosas entre Francia, México y otras naciones en ambos continentes. La similitud de respuestas nos indica una tendencia, la cual vincula al mundo católico en un movimiento cultural, que nació de las críticas intelectuales ante las transformaciones políticas, sociales y económicas que se vivieron en el siglo XIX y se materializó en una forma de piedad específica que intentaba recuperar un mundo arcádico regido por la fe. Como lo expresa Alfred Müller-Armack: “De tal preocupación crítica se originó, (...), un pesimismo cultural emanado de la contemplación de la evolución del siglo, pesimismo que por igual penetra la filosofía, la ciencia y el arte. Todos contienen una amenaza de la vida de parte de los poderes de la nueva época. La fe en la línea ascendente del siglo se ve oscurecida por la convicción de presenciar –en lo cultural- un proceso de decadencia”¹.

Tal crítica se diseminó bajo la idea de la pérdida del sentido de la religión como vínculo de una comunidad. Los intelectuales católicos durante el siglo XIX perciben a la sociedad en un proceso de involución, contradiciendo la creencia del progreso ascendente hacia la plenitud de la humanidad. En oposición a las ideologías predominantes de la época (socialismo, anarquismo y positivismo), se produjo una tendencia desplazando la finalidad del progreso en el triunfo fe². Tal triunfo situaba en

¹ MÜLLER-ARMACK, Alfred (1986), *El siglo sin Dios*, Págs. 28-29.

² BURLEIGH, Peter (2005), *Poder terrenal*, Págs. 235-319.

su primera línea al laico, transformándolo de un simple creyente en un militante político que buscaba (de acuerdo a palabras de Pío X) instaurar el Reinado de Cristo en la Tierra. La politización iba de la mano con una nueva espiritualidad, combatiendo los *males de la modernidad* pero valiéndose de ellos para hacer llegar su mensaje.

De acuerdo a las líneas anteriores nuestra hipótesis es que las devociones católicas fueron utilizadas por el clero de la Arquidiócesis de México, en el periodo comprendido entre el triunfo liberal y la Revolución Mexicana, como formas de expresión política ante el impedimento de poder expresar legalmente sus opiniones en este ámbito. Dichas devociones son la parte más visible de una forma de cultura religiosa que tuvo el objetivo de combatir a la modernidad y restaurar a la religión católica como el eje de la vida pública. Ambas variables conformaron una cultura política entre los católicos locales, en donde la devoción tuvo una función doble: afianzar la fe, mientras se difundía una ideología política.

Modernidad y religión

La religión se ha entendido como opuesta a la modernidad. Tal percepción puede entenderse por un vicio intelectual que descansa en la idea de Max Weber sobre el desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*), es decir la relación entre avance de la ciencia como explicación del origen de los fenómenos naturales en detrimento de las explicaciones religiosas y míticas. Tal modelo epistemológico presenta varios problemas cuando intentamos aplicarlo para analizar la religiosidad y su historia. Si bien la ciencia ha suplido las explicaciones míticas como formas epistemológicas para alcanzar el ideal de conocimiento, tal condición no conllevó al final de la religiosidad o a una religiosidad vacía, sino que en muchos casos conllevó a sustentar hechos religiosos en su explicación científica (por ejemplo la comprobación de milagros o la

datación de carbono 14 de algunas reliquias), conviviendo ciencia y religión, cuando no se niega la ciencia a favor de los dogmas religiosos (como es el caso del movimiento creacionista). El *desencantamiento del mundo* más que una realidad, es un modelo para entender el proceso de laicidad del conocimiento, en donde la religión deja de ser el centro de las explicaciones. De igual manera se puede deducir que tal modelo es aplicable a la sociedad en medida que esta se seculariza, es decir convierte la expresión religiosa en algo privado; sin embargo este punto se ha entendido como el abandono de la religión. Tal forma de entender el *desencantamiento del mundo* es evidente en libros influyentes como *La venganza de Dios* de Gilles Kepel, *The End of Faith* de Sam Harris y *El choque de las civilizaciones* de Samuel Huntington, en donde argumentan –casi de manera mágica- el “regreso de la religión” al espacio público desde la década de 1970 en sociedades seculares. Más que preguntarse sí la religión “regresó”, deberíamos preguntarnos por las formas de convivencia entre expresiones religiosas y seculares.

Por su parte, la teoría de las post-secularización argumenta que la secularización se enfrenta ante una suerte de desvanecimiento frente a la religión y su “regreso”³. Este modelo, proveniente de los estudios culturales, concibe a la secularización como un valor absoluto, en donde las sociedades que la practican han desaparecido a la religión, ocurriendo, con su “regreso”, un final apocalíptico para las sociedades seculares, de las cuales y entre sus cenizas nacerá un modelo conducido por formas híbridas de adoración como el New Age o el culto a la celebridad. De nueva cuenta nos enfrentamos ante un modelo basado en el postulado de Weber, que concibe la secularización como un absoluto en donde no cabe espacio para lo religioso, y al final

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

del primero indudablemente se suplanta por la religión ocurriendo un “re-encantamiento del mundo”. El post-secularismo cae en el mismo error, al concebir que no puede existir una sociedad secularizada en donde también se dan lugar expresiones religiosas.

La religión y sus expresiones convivieron –y conviven- con modelos estatales laicos y sociedades secularizadas, la diferencia con el Antiguo Régimen es que éstas se conciben y practican dentro de los espacios privados. Para objeto de nuestro estudio es importante señalar que el conflicto entre el Estado mexicano y la Iglesia Católica se sitúa en éste ámbito, en el desplazamiento de lo religioso y la religiosidad desde la esfera pública hacia la privada. Por ello no hay una “desaparición de la religión”, sino un cambio de espacios en donde celebrar lo religioso y en donde expresar tales sentimientos.

A través del estudio de la religión es posible detectar parte de los sentimientos más profundos de una sociedad, especialmente sus temores y sus concepciones sobre el bien y el mal, objetos culturales difíciles de identificar por otros medios, inclusive identificar transformaciones y cambios en tiempos breves. La religiosidad y las devociones no son fenómenos externos a las sociedades, por el contrario son expresiones de las mismas y sufren las mismas transformaciones que ellas. Las creencias reflejan realidades; por ello en algunos sistemas religiosos existen una variedad de deidades con advocaciones a fenómenos naturales (lluvia, agua, viento, etc.) o sociales (guerra, trabajo, familia, etc.). Las deidades no permanecen estáticas ante los cambios sociales, por el contrario su culto tiende a adaptarse a las necesidades espirituales de los creyentes. Si bien estos cambios se han relacionado con los politeísmos, las religiones monoteístas –consideradas por los estudios clásicos de sociología religiosa como más avanzadas- también presentan transformaciones en las

formas rituales y devocionales, a pesar de la rigidez del dogma, ante los cuales el catolicismo no ha escapado. Por ello la religión católica sufrió una transformación en su objeto de culto gracias a los cambios económicos, sociales y culturales que se dieron a lo largo del siglo XIX.

Estado de la cuestión. La historia religiosa y sus problemáticas

La historiografía sobre la modernidad ha negado u obviado el papel de la religión en su construcción. Al igual que en los estudios acerca de la secularización, se han construido una serie de mitos académicos en torno a la religión, considerando –de manera casi general- que la religión es poco importante para los estudios sobre el periodo o bien que su influencia fue reducido y por lo tanto es intrascendente.

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

De igual manera, se trata a la historia de la religión –sin importar su temporalidad- exclusivamente como la historia de las instituciones eclesiásticas, pensando que por el hecho de estudiar comunidades de sacerdotes, monjas, rabinos o lamas al igual que las estructuras políticas que los amparan será una historia religiosa *per se*. La historia religiosa es aquella que trata sobre la relación espiritual entre los fieles y sus creencias en un periodo y lugar determinado. Por ello, y ciñéndonos a la definición anterior, la historia religiosa es un análisis de las creencias y las comunidades que le dieron origen. La religiosa es una forma de historia cultural que versa sobre los ritos, las creencias, las devociones, la espiritualidad y la mística. No por ello no entra en

contacto con otras formas de historia, pero su objeto de estudio se restringe a las creencias, dejando de lado el desarrollo de las instituciones, la formación de monasterios o la convivencia cotidiana dentro de ellos para otros tipos de historiografía.

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

Antes de las obras de Thomas A. Kselman, se habían escrito obras sobre la creencia en la historia. Entre ellas está la compleja y extensa investigación de Marina Warner sobre la devoción a la Virgen María desde la cristiandad primitiva hasta el Concilio Vaticano II (*Alone of all her Sex*; 1976) y su estudio sobre la evolución de la figura religiosa de Juana de Arco entre la Guerra de los Cien Años y la Quinta República francesa (*Joan of Arc*; 1979). En la misma tendencia, Ralph Gibson

profundizó en el proceso de secularización francés combinando las variables de creencia y secularización (*A Social History of French Catholicism*; 1989). Precediendo a estos estudios pioneros, los acercamientos de Phillipe Ariès, Georges Duby, Jean Delumeau, Georges Minois y Colleen MacDanniel sobre las creencias en el paraíso, el purgatorio, el infierno y la muerte abrieron el surco para que naciera la historia religiosa contemporánea.

La historiografía de la religión en la modernidad ha vivido un auge en tiempos recientes. La historiografía religiosa alemana se ha enriquecido con una serie de libros situando la religiosidad entre la Unificación y la caída del Tercer Reich. Los estereotipos católicos y anticatólicos en la Alemania del siglo XIX han sido estudiados por Micheal B. Gross en *The War Against Catholicism* (2005); estudio que a partir de la prensa, la literatura y la imágenes, reconstruye la visión conservadora y liberal del papel de la religión durante la unificación alemana. Norbert Busch (*Katholische Frömmigkeit und Moderne*; 1997) estudió la devoción obrera al Sagrado Corazón en la Alemania Guillermina, concluyendo que dicha creencia fue fundamental para generar el movimiento obrero católico en ese país. La transformación de Jesús en un héroe ario durante el nazismo, despojándole de cualquier elemento que recordara su judaísmo (comprobando que la mentalidad religiosa no está dissociada de la política), fue investigado por Susannah Heschel en *The Aryan Jesus* (2008). Entre todos los libros sobre la religiosidad moderna en Alemania, se destaca, tanto por su originalidad como por su tema, *Marpingen* (1995) de David Blackbourn, en donde se estudia una aparición de la Virgen María y la forma en la que tal fue utilizada como un mensaje político en contra de la *Kulturkampf*.

La historiografía sobre la religión en los Estados Unidos ha sido fecunda. Las devociones católicas y su inserción en el contexto protestante estadounidense son estudiadas por Ann Taves en *The Household of Faith: Roman Catholic Devotions in Mid-Nineteenth Century* (1986). La misma autora, aborda las explicaciones y causas de la experiencia religiosa en las religiones protestantes y los nuevos cultos fundamentalistas en Inglaterra y los Estados Unidos entre los siglos XVIII y el XIX en *Fits, Trances and Vision* (1999). La devoción a la Virgen María entre los inmigrantes italianos en los Estados Unidos entre 1880 a 1950 es el objeto de estudio de Robert Anthony Orsi en *The Madonna of the 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem*. El estudio de Orsi recrea los sentimientos de identidad por medio de la religión, abordando la devoción como un factor histórico en cambio. En la misma línea, Joseph Chinnici, aborda la devoción al Espíritu Santo en el Estados Unidos decimonónico en *Devotion to the Holy Spirit in American Catholicism* (1985), cuyo eje es la búsqueda de identidad de los católicos estadounidenses no inmigrantes frente a los católicos irlandeses e italianos, así como a sus conciudadanos protestantes.

La santidad en la modernidad ha sido estudiada brillantemente por Rudolph M. Bell y Cristina Mazzoni en la figura de santa Gemma Galgani en *The Voices of Gemma Galgani: Life and Afterlife of a Modern Saint*; libro que analiza la devoción y la mística en la Italia del siglo XIX a través de una beata canonizada por Pío XII, situando sus experiencias religiosas en el contexto de su comarca y su tiempo. La vida de Bernardette Soubirous, vidente de Lourdes, es analizada críticamente a partir de sus escritos y testimoniales por Thérèse Taylor en *Bernardette of Lourdes: Her Live, Death and Visions*.

La evolución en la peregrinación en la Europa Occidental moderna fue estudiada por Mary Lee Nolan y Sydney Nolan en *Christian Pilgrimage in Modern Western*

Europe (1989). Dos investigaciones recientes sobre un santuario moderno, Lourdes, han sido enfocadas desde la secularización y la política por Ruth Harris (*Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*; 2000) y como un fenómeno de la cultura de masas por Suzanne Kaufman (*Consuming Visions. Mass Culture and the Lourdes Shrine*; 2005). La historia cultural de la devoción al Sagrado Corazón en Francia como un elemento de la mentalidad conservadora es abordado por Raymond A. Jonas en *France and the Cult of the Sacred Hearth. An Epic Tale of Modern Times* (2000)⁴.

La historia religiosa de México

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

La religiosidad moderna en México ha sido un tema poco estudiado por los historiadores, dejando su investigación en manos de antropólogos, dando una sensación de que la misma religiosidad es un continuo sin cambios desde el barroco (y por lo tanto no sería moderno) o solamente un fenómeno sincrético entre religiones autóctonas y el catolicismo español. La religiosidad moderna en México es opuesta tales prejuicios. Fue una ruptura con el modelo espiritual barroco y su religiosidad nació entre los devotos en las ciudades que censuraban las expresiones indígenas del culto. La religiosidad y

⁴ Los tres últimos estudios, por su enfoque serán otro referente en la metodología de la tesis, debido a su temporalidad de larga data y el uso de las devociones como objetos culturales.

devoción en México, al ser analizadas por la historia, se abren perspectivas más allá de la dicotomía *sincretismo/continuidad*, dando al estudio de devociones europeas adoptadas en el país, cultos locales transformados en banderas sociales o religiosidades populares nacidas de fenómenos urbanos. Con ello se rompe la idea de que la religiosidad en México es un fenómeno exclusivamente rural, de cultos sincréticos o populares, en donde no existen las rupturas, sino una historia supuestamente constante y sin cambios de creencias con orígenes novohispanos.

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

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

Cabora, en el levantamiento de Tomóchic a finales del siglo XIX (*The Power of God Against the Guns of the Government*; 1998).

Con una visión monumental David Brading escribió una historia de la devoción a la Virgen de Guadalupe que antecede y sobrepasa nuestro periodo (*Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe*; 2001), al igual de un pequeño libro sobre los orígenes y tribulaciones del culto a Juan Diego (*La canonización de Juan Diego*; 2009) . Las representaciones de la Pasión de Cristo en Iztapalapa de cara al fenómeno de la expansión urbana, el turismo, los medios de comunicación y la sociedad de masas es tratado por Richard C. Trexler (2003) en *Reliving Golgotha* dando una visión de larga duración a una devoción nacida a mediados del siglo XIX y vigente hasta nuestros días. Otra devoción popular y vidente estudiada bajo la perspectiva del género es la de San Judas Tadeo en *Thank You St. Jude* (1996) de Robert Orsi. Acerca de la imagen de los santos en el norte de México y sur de los Estados Unidos, William Worth escribió su tesis acerca de la función del dolor y la piedad en la religiosidad católica durante el siglo XIX (*Images of Penance, Images of Mercy: Southwestern Santos in Late XIXth Century*; 1991). Un innovador estudio sobre la psicología de los cristeros y la función de la devoción es *Matar y morir por Cristo Rey* (2001) de Fernando González.

Los orígenes de la secularización en México son investigados por Pamela Voeckel en *Alone Before God* (2003). Sin embargo dos estudios que sitúan la función de la religiosidad durante la Independencia son los libros *Clerical Ideology in a Revolutionary Age* (2003) de Brian Connaughton y *The Other Rebellion* (2001) de Eric Van Young. El choque de dos religiosidades (criolla e indígena) y sus funciones sociales durante la Guerra de Castas es abordado por Terry Rugeley en *Of Wonders and Wise Men* (2001).

La devoción como forma política y de modernización religiosa es estudiado por Edward Wright-Ríos para el caso de Oaxaca durante el gobierno episcopal de Eulogio Gillow en su innovadora tesis doctoral publicada bajo el nombre de *Revolutions in Mexican Catholicism* (2009). Por último tres compilaciones ofrecen una visión compleja de la religión y la religiosidad en el México moderno, rompiendo la idea de continuidad y permanencia que mencionábamos líneas arriba: *Cultura e identidad nacional* (1994) de Roberto Blancarte, *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico* de Matthew Butler (2007) y *Religious Culture in Modern Mexico* (2007) de Martin Austin Nesvig.

Fuentes y metodología.

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

Las fuentes para la investigación provienen tanto de la prensa como de la correspondencia entre el Arzobispado, los párrocos y los fieles. Los devocionarios y

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

La documentación de las distintas organizaciones católicas ayudó al estudio de la visión que tenían fieles y sacerdotes sobre los llamados *males sociales*, expresada en sus constituciones, cartas hacia el arzobispo y reglamentos, en los cuales debían justificar su formación y utilidad para la Iglesia. Para ello contamos con cartas de fundación y cartas de censura eclesiástica en relación a sus reglamentos y estatutos, al igual de informes sobre su evolución y comportamiento. Esta serie de ideas sobre la importancia espiritual, hubieran quedado inermes sin aplicación social, por ello, nuestro interés no es separar la historia religiosa de su marco social, sino conjugarlas para dar una perspectiva compleja de la experiencia social e intelectual que significó transformar el tipo de espiritualidad en la Ciudad de México.

Sin embargo la actitud de los fieles es clave para entender el proceso de las nuevas formas de espiritualidad y culto, por ello, estudiaremos con detenimiento las distintas asociaciones que conformaron y sus relaciones con el clero, de igual manera la

aceptación de las nuevas formas de veneración por medio de la participación en oficios religiosos, peregrinaciones y romerías. Dichas actitudes son estudiadas a partir de cartas escritas por sacerdotes y fieles sobre el *estado moral* de sus comunidades como por cartas de los distintos obispos del país comunicando al arzobispo sobre cuestiones morales e importancia de cierta devoción en sus diócesis. También las memorias y testimonios publicados en las revistas católicas contribuyen a la comprensión del fenómeno.

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

Cronología.

La temporalidad de la investigación se centra entre los años de 1880 a 1925. La selección del tiempo se sustenta en la política del país: para 1880, las relaciones entre el Estado y la Iglesia han encontrado un modo de convivencia, haciendo posible el impulso de las nuevas formas devocionales y la difusión de la prensa católica. El Porfiriato si bien fue un régimen liberal y neopositivista, no censuró la labor de la Iglesia, situación que favoreció su reajuste como fuerza social. Este proceso siguió después de la renuncia de Díaz y no será hasta la década de los veinte cuando se

confronten gobierno e iglesia por cuestiones políticas. El periodo que estudiaremos se caracteriza por la no injerencia pública de ambas esferas (estatal y espiritual), circunstancia que favoreció al fenómeno que pretendemos estudiar. No obstante, tal condición se alterará a partir de 1912, coincidiendo con la caída real del régimen porfiriano, en donde la Iglesia radicalizará su discurso político y hará un llamado a sus fieles por defender a la fe a través de una piedad centrada en el martirio y el sacrificio como muestra de fe y esperanza de cambio en las estructuras sociales y políticas del país.

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

En la Arquidiócesis de México estudiaremos las formas de devoción bajo el gobierno de tres arzobispos. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (1863-1891), arzobispo clave para entender la política mexicana en la segunda mitad del siglo XIX, cuya administración a cargo de la mitra de la Ciudad de México está dominada, en el

periodo que analizaremos, por abrir espacios de entendimiento con el Estado, a medida que afianzaba la presencia mexicana ante la Santa Sede. En su época se conforma el nuevo enfoque de las tres devociones de nuestro estudio. Su sucesor, Próspero María Alarcón (1891-1908) es el que afianza las nuevas relaciones con el gobierno; su política pastoral se caracteriza por el impulso hacia las nuevas formas de devoción. El último arzobispo que estudiaremos es José Mora y del Río (1908-1928), quien fue el mayor impulsor de la nueva devoción incluyendo los círculos católicos de obreros y las consagraciones de la nación al Sagrado Corazón de Jesús.

Una tercera cronología se sitúa en el origen y evolución del discurso conservador, originándose en la Revolución Francesa y culminando con la Primera Guerra Mundial. Como mencionamos, la cultura católica era internacional y su tiempo y situación geográfica respondían a las necesidades de Roma. También fueron de importancia para el desarrollo de devociones otros procesos políticos que influyeron a la perspectiva de los católicos mexicanos: la comuna de París, la Kulturkampf alemana, el final de los Estados Pontificios, la separación entre Estado e Iglesia en Francia durante 1905, los cónclaves papales y por último la Gran Guerra; ciclo con el cual demostraban que el mundo había abandonado la religión y adoptado la apostasía. Los creyentes en México seguían y estaban al tanto de tales noticias, con lo cual sus percepciones se nutrieron a través de los cables y noticias internacionales.

Esquema

La tesis está dividida en tres partes y cinco capítulos. La primera se centra en el papel de la religión en la modernidad y la espiritualidad. El primer capítulo versa sobre la perspectiva decadentista y el origen del pensamiento conservador. Para ello se hace un análisis intelectual de los orígenes de tal doctrina política, sus repercusiones en la

filosofía, la literatura y las artes, para culminar en la construcción de la religión como objeto de estudio. El segundo capítulo aborda la historia del modelo devocional francés y su difusión a través de Europa y América para culminar en México.

La segunda parte aborda la situación de la Iglesia católica en México entre 1874 y 1925. El tercer capítulo sintetiza la evolución de las relaciones entre la Iglesia y el Estado desde la promulgación de la Ley orgánica de las Leyes de Reforma durante el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada, para continuar durante el Porfiriato y culminar con la fractura del entendimiento durante la Revolución. También se analiza la situación social e institucional de la arquidiócesis con el objetivo de comprender sus dinámicas pastorales y las relaciones entre clero y feligresía.

La tercera parte, es el centro de la tesis. El cuarto capítulo se centra en el Sagrado Corazón de Jesús y la política de consagraciones, centrándose en la relación entre el modelo pastoral y la politización de los fieles, ubicando este proceso entre tres grupos: las familias, las mujeres y los obreros. El último capítulo aborda el caso de la Virgen de Guadalupe, estudiando la influencia que tuvo el santuario y de Lourdes para modernizar la Colegiata de Guadalupe a medida que se construía una imagen nacional confrontándose con la idea de patria difundida por los liberales. Por último, abordaremos un tema intrínseco en la religiosidad moderna, la comercialización de las imágenes por medio del caso de la guadalupana como un objeto de consumo sacro.

PRIMERA PARTE

ESPIRITUALIDAD Y DEVOCIÓN

CAPÍTULO 1

UN MODELO RELIGIOSO DE ACUERDO CON LOS TIEMPOS

Introducción

El presente capítulo aborda el cambio de visiones en torno al papel de la religión entre los siglos XVIII e inicios del XX dentro de los ambientes intelectuales y artísticos europeos y americanos, bajo la hipótesis de que la religión significó -a partir de la Ilustración- un campo de confrontaciones ideológicas por su utilidad y función dentro de la sociedad. A medida que tanto la secularización como la laicidad se promovían como los valores esenciales de la ciudadanía y la vida pública, se cuestionaba la preeminencia de la religión como ente aglutinador de la sociedad; por ello la religión se transforma de ser el eje de lo público en una cuestión de vida privada y doméstica. Sí bien el modelo político y social nacido de la fractura del Antiguo Régimen impulsaba la separación del ámbito religioso de lo público, los fieles y el clero lo resistieron fundamentando que tal ruptura provocaría la decadencia de la sociedad.

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

contemplaba como un objeto de estudio científico, a la cual se imponían metodologías y se le adjudicaban leyes tanto para apreciarla o demeritarla.

El capítulo aborda en su primer inciso el origen del discurso conservador religioso, para continuar con la imagen de decadencia y el papel de la religión entre algunos pensadores decimonónicos como fuerza aglutinante de la sociedad. La secularización de la religión como objeto de estudio comprende el tercer apartado para culminar con la recuperación de la espiritualidad y el misticismo enarbolado por los artistas en aras de transformar su presente.

1. Religión y modernidad: discurso y conservadurismo.

La modernidad representó una serie de cambios en los patrones de vida a nivel global. El tránsito de sociedades predominantemente agrícolas a industriales, conllevó un periodo de choque e incertidumbre, cuyos efectos en el campo religioso se tradujeron en una religiosidad cuyo centro es el miedo y la angustia ante la pérdida de los cánones de conducta establecidos. A partir de estos parámetros, la religiosidad cristiana se nutrió de un discurso apocalíptico y escatológico que desechaba de primera instancia el cambio y lo traducía en una obra diabólica cuya meta era la destrucción de la religión y la moral. Es importante señalar que para el clero y los fieles no existía distinción práctica entre religión y moral, sino que eran un binomio indivisible y a partir de ello, cualquier ataque en contra de la moral y *las buenas costumbres* era interpretado como un ataque en contra de la religión. Como lo expresaba el padre Regnault:

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

la verdad, no sacudiría el yugo de la Fé, si el corazón dominado por las pasiones no aborreciese y desechase la luz”⁵.

Aunque la historiografía tradicional sobre el siglo XIX e inicios del XX no ha sido propensa a estudiar la espiritualidad y la religiosidad, ofreciendo una imagen de secularización intrínseca a la imagen del siglo, el común de las personas tenía dentro de sus preocupaciones y temas de conversación frecuente la religión y su papel en la sociedad, como puede demostrarse a través del alto número de publicaciones y ediciones de libros sobre el tema, únicamente superados por las novelas de folletín en Francia e Inglaterra⁶. Aunque en México no existe un registro de publicaciones que nos ofrezca número concretos del total de ediciones y temas en los que versaban, sin embargo por medio del Archivo Histórico del Arzobispado podemos conocer que había un mercado amplio para las publicaciones religiosas a juzgar por los folios que guardan información sobre censura eclesiástica.

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

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

⁵ REGNAULT, PAG.A. (1871), *Las Armas del Católico*, Pag. III, Sterling Memorial Library (SML), WA 19450. Yale University.

⁶ Para el caso francés ver: KSELMAN, Thomas A. (1989), *Miracles and Prophecies*, Pags. 18-23. Para Inglaterra ver: MELECHI, Antonio (2008), *Servants of the Supernatural*, Pags. 99-119.

Si se admite la irreligión, los deberes no tienen ya base, la autoridad carece de freno; la obediencia queda privada de todo apoyo, la sociedad humana se vuelve imposible”⁷.

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

La imagen de la Revolución Francesa, difundida entre los católicos, fue especialmente violenta, situación explicable por la persecución anticlerical durante la Primera República, acontecimientos traumáticos para el clero y los fieles pero que con el paso del tiempo se constituyó en una narrativa en donde confluían el martirio como símbolo en contra de la brutalidad y la devoción en oposición de la impiedad, aprovechándola como enseñanza en contra de cualquier indicio de reforma o pérdida de status quo. El fantasma de la Revolución Francesa (aunque adaptado en México al caso de la Guerra de Reforma) fue aprovechado en el catolicismo para generar un discurso

⁷ REGNAULT, PAG.A, (1871), *Op. Cit.*, Pag. 5.

esencialmente anti-moderno y condenatorio del progreso, en donde la única posibilidad para que la humanidad fuera salvada era la conversión. Si bien el catolicismo no fue proselitista, en el sentido de intentar convertir a otros creyentes cristianos o judíos en Europa y América durante el siglo XIX, sí fue una religión que instituyó el ideal de expiación y arrepentimiento entre sus fieles, prejuizando que sus adeptos por el hecho de vivir durante tales tiempos turbulentos, eran proclives a la disipación y al libertinaje, prescribiendo como antídoto la vigilancia férrea de las prácticas y la participación constante de los creyentes en los actos eclesiásticos. Por ello, la tendencia en el mundo católico fue organizar ceremonias y procesiones multitudinarias en donde se incluían la renovación de los votos bautismales, largas sesiones de confesiones y misas con la exposición del Santísimo como el único vehículo para la salvación⁸. Si bien las ceremonias multitudinarias no eran extrañas al catolicismo, lo novedoso a lo largo del XIX radica en la impronta del mensaje, que orbitaba en el tono de la pérdida, el castigo y la falta de esperanza si no existía una vuelta en el camino.

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

⁸ GROSS, Micheal B. (2004), *The War Against Catholicism*, Pag.. 31.

2. La percepción de un mundo en decadencia.

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

“el asunto que hay me apena traerlo sobre mi conciencia, una culpa y con ella responsabilidades ante mi prelado, puesto que las autoridades que hoy ejercen el poder de esta Municipalidad, quienes amalgaman a su antojo las creencias protestantes con las Católicas, haciendo de estas el sarcasmo y desprecio de nuestro Dogma (...). Mil hechos podría patentizar a su Excelencia en comprobación de mi aserto, como el disimulo a la poligamia, el fraude, la legitimidad de los hijos ilegítimos, usurpando herencias a los herederos”⁹.

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

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

⁹ “Carta del Sr. Cura sobre el estado de desmoralización de los fieles”, 1884, AHAM-Fondo Labastida y Dávalos, Caja 163, Exp. 55.

quejas por la ausencia de moral, comunican sus lamentos por la ausencia de religiosidad en la esfera pública. El discurso de pérdida es una narrativa, cuyo centro es el ansia por recuperar a la religión como núcleo del orden social, en base de una imagen arcádica.

El catolicismo enfrentaba un periodo difícil desde finales del siglo XVIII. Cuestionada en sus dogmas, estructura y sistema de valores por la Ilustración, la imagen del catolicismo se reducía a una creencia supersticiosa, poblada de hechos fantásticos y con una jerarquía corrupta, más interesada en conservar sus privilegios que en atender menesterosos y fieles atribulados. Frente a las acusaciones, la jerarquía católica se encerraba sobre sí misma, combatiendo a ultranza cualquier postura que la cuestionara: ante el sitio de Roma por las tropas napoleónicas y el secuestro de Pío VII, sus sucesores Pío VIII y Gregorio XVI, condenaban la masonería y el liberalismo, ideologías políticas impulsoras del anticlericalismo.

La Revolución francesa había dado nuevos bríos al anticlericalismo. Identificado con la oposición popular a las prácticas inmorales y pecaminosas del clero, el proceso revolucionario había añadido una arista patriota al anticlericalismo, proveyéndolo de una imagen ultramontana, en donde los religiosos eran sospechosos de traición a la nación, debido a su organización jerárquica, cuya cima era el Papa en Roma. A medida que la idea de la consolidación del Estado-nación avanzaba por Europa y la recientemente independizada América, el anticlericalismo moderno hacía lo propio, difundándose por medio de panfletos y libros en donde se denunciaba al clero de manera conspiratoria, en una suerte de gobierno secreto mundial, con diversos objetivos: ya fuera la de tiranizar a naciones protestantes bajo el yugo jesuita¹⁰ o provocar movimientos reaccionarios en los países católicos con ansias de esclavizar a

¹⁰ GROSS, Micheal B. (2004), *The war against Catholicism*, Pags. 67-71.

los recientemente *liberados* ciudadanos¹¹. De cualquier manera, la religión para las fuerzas progresistas era un arcaísmo del antiguo régimen y una amenaza a los valores racionalistas y la nueva hermandad, sostenida por la igualdad y la libertad, en lugar de un credo en común. El combate en contra de la religión se inscribía en una lógica de destrucción de viejos valores, pero suplantándolos por una ética patriótica y cívica.

Orden y religión en el pensamiento decimonónico

A medida que la religión perdía espacios políticos, abría un flanco en la batalla por la moralidad pública. Las revueltas y la decadencia eran el símbolo –desde la perspectiva eclesiástica- de la pérdida de moralidad que conllevaba el desplazamiento de la religión del ámbito público. De las cenizas de las revueltas en los territorios alemanes en 1848, el obispo de Speyer, le escribía al rey de Baviera las siguientes líneas: “Con el debilitamiento o destrucción de la fe, divinamente revelada del cristianismo, la autoridad de la Iglesia y no menos la autoridad secular han sido minadas. Ambas se sustentan en la autoridad y orden de Dios”¹².

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

¹¹ BURLEIGH, Micheal (1995), *Poder terrenal*, Pags. 67-88; GIBSON, Ralph (1989), *A Social History of French Catholicism*, Pags. 227-267.

¹² GROSS, *IBÍD.*, Pag. 31.

“Sabemos, y, aún mejor, sentimos interiormente, que la religión es la base de la sociedad, y la fuente de todo bien y de toda ventura. En Inglaterra estamos tan convencidos de esto que no hay herrumbre alguna de superstición que pudiese haber depositado en el curso de las eras la necesidad acumulada de la mente humana y el 99 por ciento del pueblo de Inglaterra no preferiría la impiedad”¹³.

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

En el continente, Joseph de Maistre (1797) veía a la revolución como un fenómeno providencial, un castigo por la impiedad: “Ha de conseguirse la gran purificación y han de abrirse los ojos; el metal de Francia, libre de su herrumbre amarga e impura, ha de poder aflorar más limpio y maleable en las manos de un rey futuro”¹⁴. De Maistre continúa en la línea de Burke, pero el orden está expresado a través de la figura del monarca y en su restauración. Más panfletista que Burke, Joseph de Maistre

¹³ BURKE, Edmund (1998), *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Pag. 87.

¹⁴ DE MAISTRE, Joseph (1990), *Consideraciones sobre Francia*, Pag. 73.

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

La irreligiosidad era una herida en el orden social y por lo tanto una afrenta a Dios: “Toda institución imaginable o está apoyada en una concepción religiosa o en sólo un fenómeno pasajero. Las instituciones son fuertes y duraderas en la medida en que son, digamos, deificadas”¹⁵. Por ello, la ley civil, en el pensamiento reaccionario decimonónico, es una afrenta a la ley divina y la construcción de un derecho secular es poner en tela de juicio los designios celestiales.

Aunque contrincante de De Maistre por el favor político de Luis XVIII, Louis-Ambroise De Bonald, compartía el tono religioso de su visión social, aunque con tintes menos catastrofistas. En el pensamiento de De Bonald (1796), el republicanismo se traduce en el impulso del ateísmo, entendiendo al ateísmo como la sustitución del espíritu de la religión por el materialismo de la filosofía del comercio: “El proyecto de republicanizar Europa es, pues, el proyecto de introducir en ella el ateísmo, (...). Pues el comercio, visto como la única religión de las sociedades, desde que el dinero se ha convertido en el único Dios de los hombres, el comercio, desplazando las subsistencias, amontonando en Europa el trigo de África y el arroz de Asia, se enfrenta a los fines de la naturaleza, altera su sistema de población, y prepara las causas y los instrumentos para la revolución”¹⁶.

¹⁵ DE MAISTRE, IBÍD., Pag.. 41.

¹⁶ DE BONALD, Louis (1988), *Teoría del poder político y religioso*, Pags. 58-59.

El materialismo y la razón se antepoñían a la religión y al amor al prójimo (“la religión es *amor* para todos”)¹⁷, por ello, la república dividía a la sociedad, conduciéndola por el sendero de la codicia y la ambición del poder, en lugar del manto protector y paternal de la monarquía aliada a la religión. Inclusive, a inicios del siglo XX se pueden leer expresiones que comparan el amor a Dios con la ley: “Amad a aquel que os ha amado tanto; y por consiguiente, conocer el amor a Dios y darle el propio, es conocer y observar toda la ley de Dios”¹⁸. Si bien las ideas reaccionarias de De Bonald, servían para justificar la alianza entre el trono y el altar en una Europa dominada por la restauración del Absolutismo, sus consecuencias trascendieron a la época, formando una dicotomía entre la religión identificada con el espíritu y el materialismo equiparado a la mundanidad, cuyo auge se veía en el pensamiento conservador a partir del último cuarto del siglo XIX y la crítica al progreso como un ascenso exclusivamente material.

El conservadurismo se situó como un discurso de pérdida de la religión entendida como moralidad. Por discurso de pérdida se entiende al conjunto de ideas que integraron una visión política y social del catolicismo cuyo centro es la recuperación de la religiosidad en la esfera pública. Tal discurso se originó por medio de los pensadores antes citados. Del pensamiento de Edmund Burke, adaptó el tono combatiente en contra de la revolución y el papel de la religión como baluarte de la sociedad. La visión profética y apocalíptica al igual que la crítica de la ley civil como una versión corrupta de la ley divina fue desarrollada por De Maistre buscando la subordinación de la ley a los dictámenes de la Iglesia como continuidad de la voluntad divina. Por último, los rechazos al comercio y al materialismo como antagónicos de la caridad y la religión por

¹⁷ DE BONALD, IBÍD., Pag. 58. N.A. Subrayado en el original.

¹⁸ SUAUA, Pedro (1928), *El Sagrado Corazón de Jesús. Lo que se pide, lo que se da*, Pag.. 19.

parte de Louis De Bonald, consolidaron la visión de esfera pública como un mundo corrompido por la ausencia de moral, provocada por el abandono de la religión y entronizando la producción y el consumo como nuevos valores. El discurso de la pérdida, en su extraña mezcla entre arcádico y apocalíptico, se estableció como un continuo a lo largo del mundo católico: el rechazo a la revolución y al cambio fue enunciado por el clero ante los levantamientos de 1848 a lo largo de Europa como fatalizada fue la Constitución liberal de 1857 en México. La Comuna parisina de 1870, la violencia revolucionaria en México y la Gran Guerra Europea fueron utilizadas como presagios del fin del mundo y los órdenes laicos que emanaron de ellas como signos de la fatalidad. La falta de piedad y caridad, como había vaticinado De Bonald, conducían al conflicto obrero de inicios del siglo XX tal y como lo explicaba León XIII.

El mundo moderno era un lugar de misión y re-cristianización, en donde la iglesia católica se había comprometido a renovar la fe y ocupar los espacios públicos de los cuales había sido despojada. La mayor preocupación de la iglesia con respecto a los espacios públicos era la secularización de sus funciones. A medida que la administración pública la despojaba de funciones en la educación, la salud pública, la protección a los desamparados y el registro de la población, la restringía a ser una mera guía espiritual, despojándola de sus tradicionales funciones sociales. En los países en donde las tensiones entre el poder civil y el religioso condujeron a la separación entre Iglesia y Estado (Francia, Italia y México, por ejemplo), el clero se adjudicó la potestad de la crítica hacia un abanico de problemas: desde las condiciones de los obreros, el desamparo de los huérfanos y las viudas hasta la educación laica, convirtiéndolos en estandartes políticos, con los cuales encauzaban a parte de la opinión pública a su favor. Sin embargo el interés por dichos temas trascendía la inmediatez de una ganancia

política, en donde sus perspectivas se dirigían a una restauración moral de la humanidad, la cual abriría el sendero hacia la segunda venida de Cristo. La política católica mantenía dos intereses: uno anclado en la política mundana y el otro en una restauración espiritual. Ambos intereses estaban trenzados, porque sin la recuperación del poder terrenal sería imposible la renovación espiritual y aletargaría el fin de los tiempos. Un ejemplo práctico fue el catolicismo social, el cual buscaba mejorar las condiciones de vida de los obreros a la par de introducirlos en una dinámica de devoción que moldearan sus espíritus. La devoción se instrumentalizó como una extensión de la forma de hacer política, siendo que en los ejercicios piadosos se sintetizaba el temor ante el cambio y la esperanza por construir una realidad bajo el imperio de la Iglesia.

Aunque nuestro objeto de estudio es el catolicismo, no se puede pasar por alto que el anglicanismo, el luteranismo y otras confesiones protestantes, acompañadas por la ortodoxia, vieron en los tiempos una debacle moral, con preocupaciones, discursos y reforzamiento de la devoción de manera similar a la de sus pares católicos, si embargo la diferencia radicó en la tensión por la secularización de la esfera política. Mientras que en los países católicos, la división generó conflictos originados por herencias políticas del Antiguo Régimen y el acercamiento del clero local con Roma, la mayoría de los países protestantes continuaron con el estatuto de la religión de Estado, cuyas iglesias nacionales eran parte del entramado político y el clero continuaba como parte del servicio público. La tensión de la separación entre la Iglesia católica y el Estado, iba de la mano de la influencia que tenía la curia romana sobre los cleros emancipados de patronatos reales. Ante la intención fallida por crear un clero nacional, las visiones ultramontanas se fueron cargando de una atmósfera xenófoba, en donde un

tirano extranjero, aunque fuese el sumo pontífice, pretendía limitar actuaciones políticas locales. No obstante, la hostilidad hacia el clero por su dependencia hacia el papado, provocó un efecto adverso, orillándolo hacia la protección romana, consolidando una forma de cultura política internacional común a los movimientos conservadores católicos de la segunda mitad del siglo XIX.

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

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

El catolicismo decimonónico daba la imagen de un erizo. Cuestionado en sus dogmas, en su estructura y en su sistema de valores por la Ilustración, se había ensimismado y rechazado cualquier crítica. El más ligero comentario o señal de

apertura hacia la nueva sociedad que se había engendrado entre las turbulencias de las revoluciones industrial y política, era rechazado y censurado por las autoridades eclesiásticas. El ancla ante los cambios se encontró en la devoción y en el reforzamiento de ciertos cultos, a los cuales se les atribuyeron mensajes políticos en apoyo a las tesis conservadoras. Si bien dentro del marco católico la devoción abría las posibilidades para la restauración del orden público bajo la atención de la Iglesia, la religión era cuestionada e investigada por otros campos, poniendo en juicio las tesis conservadoras.

3. La religión como objeto de estudio.

La religión no solo era contemplada en el siglo XIX como una regeneradora social, sino como un objeto de estudio. En respuesta a la secularización, pero de manera opuesta a los conservadores, la religión fue percibida por sociólogos y filósofos como una estructura en declive, cuya desaparición coincidía con el camino de la humanidad por el sendero de la razón y la ciencia. Por tal característica era conveniente estudiarla con el afán de permitir un testimonio, o bien aprovechar sus instrumentos para fortalecer a las naciones incipientes y fortalecer la disciplina y moralidad en sus sociedades.

Relacionar ciertos comportamientos sociales a un cierto culto o nivel de religiosidad se originó durante la Ilustración. Jean Le Rond D'Alembert, en su artículo sobre la sociedad en la Enciclopedia (1757), dividió el tipo de organización social por su finalidad: la sociedad civil busca "satisfacer los deseos y los intereses"¹⁹, mientras que la finalidad de la sociedad religiosa es atender las necesidades del alma. La división social de D'Alembert, si bien reflejaba la poca piedad de los religiosos franceses del

¹⁹ D'ALEMBERT, Jean Le Rond (1995), "Sociedad"; en: *Artículos políticos de la Enciclopedia*, Pag. 222.

siglo XVIII²⁰, impactó en la forma de analizar el fenómeno religioso en la sociedad, dividiendo dos esferas. La primera esfera, en mundo secular, regido por una racionalidad cartesiana, cuyos miembros se mueven a través de ella y en donde los fines están condicionados a intereses materiales. La segunda esfera, sería un mundo religioso, regido por la trascendencia y la metafísica, cuyos habitantes se relacionan a partir de necesidades espirituales y sus experiencias son estrictamente supra-terrenales. De cierta manera, el modelo hace creer que ambas sociedades son independientes y sus miembros se definen estrictamente por lo racional-material o por lo religioso-espiritual; cuando en realidad la religión es un fenómeno social, con su propia racionalidad, pero no excluyente de otros procesos paralelos. Por ello, una parte considerable de la sociología religiosa clásica ha disociado los fenómenos religiosos de su sociedad y de la temporalidad, creando posturas deterministas.

A lo largo del siglo XIX, la antropología y la sociología consideraban a la religión como un fenómeno que indudablemente desaparecería al consolidarse la industrialización. Como parte de la escalera en el camino hacia el progreso, el peldaño de la religión (más no el de la fe) sería superado cuando la ciencia y la técnica sirvieran para mejorar a los miserables de la sociedad, como lo creía el conde de Saint-Simon (1823): “Religión es la colección de aplicaciones de ciencia general por medio de las cuales los hombres ilustrados gobiernan a los ignorantes (...). Yo creo en la necesidad de una religión para el mantenimiento del orden social”²¹.

Un discípulo de Saint-Simon, Auguste Comte (1842), concibió a la historia de la humanidad como el tránsito entre tres estados intelectuales: el teológico o ficticio, el

²⁰ GIBSON, Ralph (1989), *A Social History of French Catholicism*, Pags. 3-14.

²¹ MANUEL, Frank E., (1956), *The New World of Henry de Saint-Simon*, Pag.. 360.

metafísico o abstracto hasta terminar en una fase científica o positiva. Desde la especulación teológica, la cual descansa en respuestas mágicas o sobrenaturales, hasta las respuestas científicas, ordenadas y controladas por el hombre en beneficio propio, existía una línea ascendente hasta el triunfo de la sociedad por encima de la naturaleza y las fuerzas *oscurantistas* de la religión. La confianza en el triunfo de la ciencia por parte de Saint-Simon y Comte, los llevó a crear un culto, en donde las matemáticas ordenaran a la sociedad y se rindiera culto a la *Madre Naturaleza*. La exacerbación de los sansimonianos los condujo a adorar en Saint-Simon un Mesías del progreso y a Comte como su pontífice. El escándalo de los medios católicos fue mayor y no escatimaron recursos para tildar a la nueva religión como una blasfemia. Incluso, años después de los acontecimientos, la prensa católica mexicana señalaba lo siguiente:

“Que fue extravío de Comte nadie puede negarlo; pero que el extravío le fue sugerido por el Demonio, tampoco. Esta por lo menos es mi opinión. Satanás, el gran opositor a las obras de Dios, fue preparando a Comte desde su tierna juventud, pues siempre fué indócil, revolucionario, enemigo de la religión verdadera”²².

Si bien la religión era un escalón hacia el progreso, la propia historia de la religión guardaba su propia escalera hacia el monoteísmo. Debemos a David Hume, en *La historia natural de la religión* (1757), el sistema de clasificación entre creencias basándose en el número de deidades. Las religiones con base en fenómenos naturales y cuya explicación descansa en la magia y su culto corresponde a una multitud de *inteligencias*, son identificadas como politeístas. La transición natural entre los cultos es disminuir el número de dioses a medida que comprenden los fenómenos naturales, hasta llegar al culto de un solo Dios. Hume no impulsó una clasificación progresista en donde

²² “El Neopositivismo”, El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ), marzo de 1907.

las religiones monoteístas, fueran superiores, únicamente se limitó a clasificarlas a partir de su entendimiento sobre la naturaleza.

El sistema evolucionista de la religión se originó a partir de la moda académica por clasificar de acuerdo con una versión mal entendida de la teoría de la evolución de Darwin. Con el *fin de siècle* y gracias al sistema colonial, los sociólogos y antropólogos europeos y estadounidenses, pudieron recolectar información de primera mano sobre las creencias de la multitud de pueblos que gobernaban. Para sorpresa de los estudiosos, en lugares remotos del Pacífico sur y África habitaban sociedades cuyas creencias seguían sustentándose en la magia y el control de las fuerzas de la naturaleza. Tales descubrimientos produjeron un torrente de estudios sobre los usos de la magia entre los pueblos denominados primitivos. Si bien, el acercamiento decimonónico hacia los politeísmos se había mediado a través de las traducciones de los textos sagrados del hinduismo y las exportaciones de estatuillas, las cuales simbolizaban algún grado de civilización, el descubrimiento de creencias animistas en pueblos supuestamente ágrafos, alteró las relaciones de la escala evolucionista religiosa.

El politeísmo significaba salvajismo bajo una interpretación arbitraria de *El origen de las especies* (1859) de Charles Darwin, libro que impactaría no sólo las ciencias naturales a lo largo del siglo XIX, sino a todo el pensamiento, incluyendo la incipiente teoría de las religiones. Para Chatenpie de la Saussaye en su *Christus: Manual de historia de las religiones* (1904), los cultos animistas y mágicos pertenecían a periodos anteriores a la civilización, en donde la reverencia por varios animales (*tótem*) conducía el culto comunitario, relacionado a la caza. De esa fase teogónica, y siempre de la mano de la civilización, el hombre había dejado su etapa como cazador y se internaba en el control de la naturaleza (por medio de la agricultura o los

horóscopos), su religión seguía siendo politeísta, pero construía una mitología y establecía un sistema sacerdotal, pruebas de sus primeros intentos teosóficos y organizativos. El monoteísmo surgía del avance del pensamiento teosófico y es en ese estadio en donde el cristianismo demostraba ser superior a las otras religiones monoteístas, debido a que su teosofía, había evolucionado en teología y de ahí en ciencia. Por lo tanto, los pueblos cristianos eran superiores, debido a que controlaban la naturaleza para su beneficio y el progreso de la industria²³. El sistema de De la Saussaye se explicaba por el impulso colonial, pero también resguardaba la antigua visión del cristianismo como extirpador de idolatrías, en donde el impulso cristiano mejoraba el espíritu de los paganos y los adentraba en la civilización. De una manera concreta, ser cristiano era sinónimo de modernidad.

En oposición a su sistema, Salomón Reinach construye su *Orfeo: historia general de las religiones* (1907) como una historia de los cultos religiosos desde una perspectiva crítica del papel de la religión en su época. Reinach concluye que el cristianismo se encuentra en crisis porque se ha convertido en una mezcla de magia y mitos, en donde el misticismo y la milagrería es más importante que la fe, por ello confía en que la religión del futuro sea el libre pensamiento, en donde las religiones terminarán siendo un objeto de estudio filosófico por medio de sus escrituras²⁴. La aguda crítica de Reinach subraya los elementos totémicos del catolicismo, emparentándolo por analogía con las creencias *salvajes* de las colonias. La propia decadencia de la Francia finisecular es un retorno al estado de salvajismo:

²³ BELLAH, “La evolución religiosa”, en: ROBERTSON, Roland (1980), *Sociología de la religión*, Pag. 236; REINACH, Salomón (1944), *Orfeo*, Pags. 19-49.

²⁴ REINACH, Salomón (1994), *Op. Cit*, Pags. 560-562.

“En Francia, el furor de las peregrinaciones se ha desarrollado sobre todo en la tercera República; un periódico especial *El Peregrino*, (...), mantiene el celo de los ignorantes con relatos de milagros, y la sociedad rica, volteriana a principios del siglo XIX, adopta estas formas inferiores de devoción por temor a las consecuencias políticas y sociales de la libertad”²⁵.

Aunque Reinach responde al impulso de los monárquicos de extrema derecha, su discusión se sitúa en un ambiente más amplio, en donde la proliferación de cultos y sectas esotéricas aumentaban a lo largo de Europa, e incluso cruzaban el Atlántico. Simplemente, era imposible estar en la cúspide de la civilización, mientras se rendían ceremonias *supersticiosas* o se veneraban espíritus, a medida que el culto se sumergía en el dolor del pecado, dándole la espalda a la felicidad del progreso. Por ello, no es casual que escogiera el nombre de Orfeo para su libro, porque entre los simbolistas, el dios griego equivalía a la alegría de vivir y al estado de belleza, oponiéndose a la idea del Cristo crucificado, seleccionado por De de la Saussaye para titular su obra.

Paralelamente al concepto evolutivo en la religión, otros estudiosos elaboraron un sistema de análisis, centrado en la función social de las creencias. Émile Durkheim (1858-1917), quien descendía de una familia rabínica, introdujo la variable religiosa a los estudios sociológicos en su investigación *El suicidio* (1897), en donde señala la mayor propensión de los habitantes en los países protestantes ha suicidarse que entre los católicos: “Si dirigimos nuestra mirada al mapa de los suicidios europeos, reconoceremos a primera vista que en los países puramente católicos, como España, Portugal e Italia, el suicidio está muy poco desarrollado, mientras que llega a su plenitud en los países protestantes: Prusia, Sajonia, Dinamarca”²⁶. A lo largo del

²⁵ REINACH, Salomón (1994), IBÍD, Pag. 537.

²⁶ DURKHEIM, Émile (1974), *El suicidio*, Pag. 207.

capítulo sobre el suicidio egoísta, Durkheim desarrolla la hipótesis de la relación entre cohesión religiosa y suicidio, concluyendo que ha medida en que una sociedad se conforma a través de dogmas, creencias y ritos obligatorios, sus miembros son menos propensos al suicidio:

“La influencia bienhechora de la religión no se debe a la naturaleza especial de las concepciones religiosas. Si protege al hombre contra el deseo de destruirse, no es porque le prescriba con argumentos *sui generis* el respeto de su persona; es porque constituye una sociedad. Y lo que constituye estas sociedades la existencia de un cierto número de creencias y prácticas comunes a todos los fieles, tradicionales y en consecuencia obligatorias. Cuanto más numerosas y fuertes son estos estados colectivos, más fuertemente integrada está la comunidad religiosa y más virtud preservativa la tiene. (...) Y si la iglesia protestante no tiene el mismo grado de consistencia que las otras, es porque no ejerce sobre el suicidio la misma acción moderadora”²⁷.

El sociólogo comparte tal creencia con pensadores conservadores acerca de la moral religiosa como elemento coercitivo y freno de la anomia. Horst Firsching ha deducido que el pensamiento durkeniano corresponde al intento de la Tercera República francesa por desarrollar una moral laica y republicana, sustentada en instituciones sólidas, que sirviera como guía cívica, aunque sin sustituir a las creencias religiosas²⁸. Por ello, la *sacralización* de la sociedad, corresponde a la imagen de construir una suerte de “iglesia cívica” con centro en la sociedad. La contribución más clara hacia la moral laica por parte de Durkheim es un texto inscrito en el contexto de la separación entre la Iglesia y el Estado francés, *La educación moral* (1902). En él, plantea una evolución positivista de la moral transformándose de un ámbito exclusivamente religioso hacia un orden laico, cuya moralidad sea la educación sustentada en la ciencia. La moral es

²⁷ DURKHEIM, IBÍD., Pag. 232.

²⁸ FIRSCHING, Horst, “Die Sakralisierung der Gesellschaft”; en: KRECH, Volkhard y Hartmann Tyrell (1995), *Religionssociologie um 1900*, Pags. 159-194.

primordialmente una disciplina cuya función en contener las pasiones: “el dominio de la moral está como cercado por una barrera misteriosa que la protege de los profanadores, así como el dominio religioso está fuera del alcance del profano”²⁹.

En *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) Émile Durkheim aborda el análisis de la función social de la religión, a través del estudio de formas primitivas como el animismo o el totemismo. Es en el totemismo en donde se diferencia entre lo profano y lo sagrado: lo sagrado es considerado superior al hombre y en el resguarda una serie de misterios (vida, muerte, fuerzas naturales, destino), a diferencia del orden profano, creado por el hombre y estrictamente material. El sistema de las creencias de Durkheim se sustenta en una realidad dual, lo religioso está resguardado de la mirada de los hombres y se relaciona a los misterios de la naturaleza, mientras que lo profano es el espacio en donde los misterios tienen efecto. Por ello las creencias religiosas son representaciones de cosas sagradas y sus relaciones con el mundo profano, regidas por ritos, es decir, formas de comportamiento ante dichas creencias. Para el autor: “una religión es un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, a las cosas separadas y prohibidas –creencias y prácticas que unen en una sola comunidad moral llamada iglesia a todos aquellos que se adhieren a ellas”³⁰.

La visión sobre la religión que Durkheim expresa en sus textos, no difiere de sus contemporáneos. La religión es un instrumento para mantener la coerción moral de la sociedad para prevenir su decadencia y de este papel se desarrolla la importancia de su análisis: estudiar el comportamiento social es estudiar su religión. Por ello, el reforzamiento de la moral equivale a construir una *religiosidad* a partir de la

²⁹ DURKHEIM, Émile (1973), *La educación moral*, Pag. 17.

³⁰ DURKHEIM, Émile (1996), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Pag. 49.

secularización, no con el afán de destronar dioses, sino de permitir la funcionalidad de la sociedad sin caer en el caos. De hecho se puede inferir, que Durkheim hace de la sociedad su tótem, llevándolo a un espacio casi sagrado, en donde la moral equivale al espacio profano. Bajo este argumento, no son extrañas sus conclusiones sobre el suicidio entre los protestantes, ya que éstos –en oposición a los católicos- privilegian la relación individual de lo sagrado frente a lo colectivo religioso, situación que de propagarse rompería los vínculos sociales, sumergiendo a la *civilización* en el más oscuro de los panoramas.

El enfoque de Durkheim contribuyó a la difusión y desarrollo de los estudios religiosos en Europa. En la Gran Bretaña, James George Frazer inició una enciclopédica obra en doce volúmenes acerca de la religión primitiva y los orígenes de la magia. *La rama dorada* (1907-1914) inicia con el estudio de los mitos y ritos en torno al culto al árbol y los fenómenos naturales, posibilitando el nacimiento de la magia con los ritos y cultos agrícolas. Frazer concluye su obra analizando la transformación de la religión en ciencia:

“la religión considerada como una explicación de la naturaleza es desplazada por la ciencia. Pero mientras la ciencia tiene en común con la magia que ambas se apoyan en una fe en el orden como ley básica de todas las cosas, es difícil que los lectores de esta obra necesiten recordar que el supuesto orden mágico difiere extensamente del que forma la base de la ciencia. (...) No es mucho decir, probablemente, que la esperanza de progreso tanto moral e intelectual como material, en el futuro está condicionada por la suerte de la ciencia y que cada obstáculo que se coloque en el camino del descubrimiento científico es un agravio a la humanidad”³¹.

El positivismo de Frazer se inserta en el contexto de la transformación moral que se profetizaba a inicios del siglo XX, con la salvedad de que su confianza no está

³¹ FRAZER, George James (1943), *La rama dorada*, Pag. 797.

depositada únicamente en la ciencia, sino en un futuro incierto en donde convivan la religiosidad y el cientificismo:

“podemos ilustrar el camino que el pensamiento ha andado hasta aquí asemejando a una tela tejida con tres hilos, el hilo negro de la magia, el hilo rojo de la religión y el hilo blanco de la ciencia. (...) Podemos comparar el estado del pensamiento moderno, con sus metas divergentes y sus tendencias en conflicto, a una tela cuadrículada y maculada, tejida de este modo con hilos de diversos colores pero cambiando gradualmente de matiz conforme va desenvolviéndose”³².

Los estudios religiosos en inglés abrieron paso a una nueva forma de analizar la religión: la psicología religiosa. Pionero en el campo, el estadounidense William James, dictó una serie de conferencias en la Universidad de Edimburgo durante 1902, de esa serie nació una compilación titulada *Las variedades de la experiencia religiosa*, en donde desplaza el estudio desde lo institucional o ritual hasta la experiencia individual. En sus conferencias, aborda distintas experiencias como la conversión, la santidad y el misticismo por medio de textos religiosos de varias creencias, hasta llegar a la conclusión que la religión es una experiencia; más allá de las jerarquías y los dogmas (los cuales son consecuencias de creencias particulares), la religión es vivida por el creyente: “Creo que la manera pragmática de tomar la religión es la más profunda: le proporciona un cuerpo y un alma, le permite reivindicar, como todo lo real ha de hacerlo, una serie de hechos característicos propios”³³.

La idea de experiencia religiosa en James, responde a una variable presente en las actitudes religiosas de la época. El incremento de caminos religiosos esotéricos (como el espiritismo y la teosofía) había despertado interés por el misticismo oriental,

³² FRAZER, George James (1943), *Ibíd.*, Pags. 798-799.

³³ JAMES, William (2006), *Las variedades de la experiencia religiosa*, Tomo II, Pag. 237.

conformando pequeños grupúsculos de seguidores de corrientes exógenas al panorama religioso europeo (y norteamericano), como el yoga o el sufismo, enriqueciendo la perspectiva de aquellos científicos interesados por fenómenos tales como la histeria, el sonambulismo y la hipnosis³⁴.

A inicios del siglo XX, aunque era una actitud marginal, el panorama religioso se complejizó con el abandono de comunidades eclesiásticas por ciertos miembros, con el objetivo de llevar vidas religiosas en ambiente rurales, en donde practicaban versiones fundamentalistas del cristianismo o se entregaban a cultos orientalizados. La difusión de ideas como la reencarnación (*metempsicosis* en los manuales de la época), la posibilidad de hablar con los muertos a través de medios telepáticos o alcanzar estados de beatitud practicando *Yoga*, abrieron las posibilidades para que una diminuta parte de la elite abandonara las religiones institucionales, en aras de llevar vidas religiosas al interior de sus hogares o en pequeñas comunidades sin jerarquización oficial. Tales actitudes cuestionaban el valor de la religión como una simple moral colectiva, elevando la religiosidad, es decir las expresiones colectivas o individuales de culto, por encima de ella. Gracias a este hecho, la obra de James se insertó en una discusión en los países de habla inglesa, sobre la utilidad de las iglesias para expresar la fe, cuyos miembros más destacados son los filósofos y novelistas George Santayana y Aldous Huxley, ambiente literario que se vio enriquecido con la traducción de libros sagrados hindúes y musulmanes, gracias al filólogo Richard Burton el cual hizo la primera traducción moderna de El Corán, los Vedas y el Bhágavad Gita.

El interés por las religiones orientales como por los ritos primitivos, desarrolló en los países de habla alemana una corriente de estudios –y cultos- cuya finalidad era

³⁴ TOMOKO, Musazawa (2005), *The invention of World Religions*, Pags. 37-45.

comprender el espíritu de la nación alemana. El interés por construir una mitología nacional antecedió al siglo XX. Jacob Grimm en su *Deutsche Mythologie* (Mitología alemana; 1835), recuperando relatos populares con la finalidad de reconstruir la mitología germana ha sido interpretado por Wolf-Daniel Hartwich y George S. Williamson como una suerte de invención de una religión pagana, más natural al pueblo alemán, y opuesta de cierta manera al catolicismo³⁵. La *Deutsche Mythologie* estaría estructurada de la misma manera que el Antiguo Testamento, en la que los héroes germanos ocuparían el lugar de los profetas judeocristianos, y en donde las épicas mitológicas habrían sobrevivido entre el pueblo por medio de los relatos de la vida de los santos y los cuentos de hadas. Para Grimm -quien era un anticatólico apasionado- la represión de la *verdadera religiosidad* alemana en manos del catolicismo había alcanzado su final con la aparición del protestantismo. Por ello, Grimm le sugiere a Friedrich Karl von Savigny en una carta la segregación entre católicos y protestantes³⁶. La actitud de Grimm, nos da una idea aproximada del sentimiento de amenaza que representaba el catolicismo entre aquellos que enarbolaban la bandera de la particularidad de la cultura alemana. El catolicismo se percibía como algo exógeno y amenazador, siempre dispuesto a minar los esfuerzos del pueblo alemán por unirse bajo un destino común: “Haciendo eso, Grimm creaba la ilusión que las divisiones religiosas y geográficas en Alemania enmascaraban una unidad subyacente que únicamente el historiador podría ver”³⁷.

³⁵ HARTWICH, Wolf Daniel (2000), *Deutsche Mythologie: Die Erfindung einer Kunstreligion*, Pags. 7-20; WILLIAMSON, George S., (2004), *The Longing for Myth in Germany*, Pags. 97-117.

³⁶ WILLIAMSON (2004), George S., (2004), *Op. Cit*, Pag. 111.

³⁷ WILLIAMSON (2004), IBIDEM.

Si bien parte de los estudios religiosos en Alemania pretendían restaurar la mitología germánica, los estudios más importantes versaron sobre la historia del cristianismo y las religiones orientales. Max Weber emprendió entre 1913 y 1917 un ambicioso proyecto para estudiar lo que denominó “ética económica de las religiones mundiales” (*Wirtschaftsethik der Weltreligionen*), con la finalidad de estudiar las éticas religiosas de las seis grandes religiones mundiales (judaísmo, cristianismo, islam, hinduismo, budismo y confucianismo) en aras de señalar comportamientos sociales que se desprenden de ellas. La *ética económica* serían: “los impulsos prácticos para la acción que se encuentran en los textos psicológicos y pragmáticos de las religiones”³⁸.

En Weber la religión no predetermina la organización económica, como se ha sugerido, sino que es un factor para la actitud que una comunidad determinada tiene hacia el mundo. La religión de la mano de la geografía y la historia, determinan la economía de una comunidad, pero la religión provoca una ética que sustentará la forma de las instituciones políticas y económicas de la misma. De manera similar al peso que otorga Durkheim a la religión en la constitución de la moral, Weber centra su atención en las instituciones, creando un determinismo sin proponérselo: si a cada religión le corresponde una ética, y esa ética genera un cierto tipo de instituciones, el papel de las creencias es central en la consolidación social. Weber coincide en la centralidad de la ética para una sociedad, sin embargo abandona el discurso moralista de sus antecesores, sustituyéndolo por el determinismo de las creencias. Las sociedades se dividen subsecuentemente en una serie de *Weltschaunger* condicionando su historia y sus instituciones.

³⁸ WEBER, Max, “Rasgos principales de las religiones mundiales”, en: ROBERTSON, Roland, *Op. Cit.*, Pag.17.

Weber significa un eslabón en una tradición donde la religión es estudiada exclusivamente como una moral y antídoto para una sociedad decadente; desde esta perspectiva la religión es un objeto de estudio interdependiente para comprender a la sociedad. Sus estudios sobre sociología religiosa terminan con la visión melancólica en donde la fe era el factor de aglutinamiento moral y la pérdida de la misma era equivalente a sumergirse en el caos.

La palabra religión significó moral para la mayoría de los estudiosos sobre el tema a lo largo del siglo XIX e inicios del XX. Prevaleció (desde el siglo XVIII) la idea de la religión como un elemento separado de la sociedad, de nueva cuenta se produce un dualismo entre los fenómenos “mundanos” y los estrictamente religiosos. De igual manera, se concibe una disputa intelectual sobre el grado evolutivo de las religiones, en donde el cristianismo es moralmente superior o bien ha entrado en decadencia después de su cénit, y por consecuencia de una ausencia de moralidad entre sus creyentes. No es hasta que Émile Durkheim concilia las expresiones de culto y devoción como formas sociales, que la religión se concibe como un elemento analítico social. No obstante, Durkheim sigue concibiendo a la religión como el ángulo de la moralidad en una comunidad sin atender otros fenómenos como la experiencia religiosa.

A partir de Durkheim se elaboran dos caminos para la sociología religiosa: el primero consiste en estudiar la experiencia individual del creyente, reduciendo el impacto de su comunidad; análisis que respondía al quiebre de comunidades religiosas tradicionales y al surgimiento de un creyente individual, cuya religiosidad era personal, influenciada por doctrinas orientales y ocultistas. En el lado opuesto, la religión es un medio para reforzar a las instituciones (principalmente al Estado como

en el caso alemán) o como un factor determinista de la evolución social. Sin embargo, el estudio de la religión no escapa de sus funciones estrictamente morales, consolidando las perspectivas conservadoras que se mantenían desde un siglo atrás. Paralelamente, la discusión sobre las creencias salvajes, complejizó la perspectiva de la religión cristiana como una fe que se debatía entre el monoteísmo y una versión *civilizada* del animismo. Si para algunos, el cristianismo era símbolo de civilización, el catolicismo regresaba a estados salvajes, en donde la complejidad de los ritos y el exceso de devociones lo equiparaban a cultos primitivos. El debate por la devoción y la religiosidad católica como un elemento controversial en el proceso civilizatorio, centró el papel del catolicismo en la modernidad como un elemento ambiguo y contradictorio.

Un factor clave para entender esta nueva relación entre modernidad y religión es el papel que obtuvo la ciencia como desenmascaradora de supersticiones y fraudes religiosos. Especialmente en el catolicismo se estableció una alianza entre la medicina y la comprobación de milagros, aunque bajo el presupuesto de que un hecho no explicable por la ciencia era un prodigio, conllevando un control más estricto sobre tales fenómenos. No obstante, las discusiones intelectuales en torno al papel y finalidad de la religión no fueron recibidas con entusiasmo en el seno de la jerarquía católica, la cual veía en esas explicaciones sociológicas y antropológicas una continuación de los ataques en su contra. Si bien la discusión planteaba términos similares en torno al papel de la religión como elemento de cohesión social (aunque de forma más elaborada que en los pensamientos de De Bonald, De Maestre y Burke), la crítica hacia la religiosidad y la devoción separaban los caminos, en donde la Iglesia católica enarbolaba la ruta de la intransigencia.

4. La espiritualidad por otros medios: literatura, filosofía y artes plásticas.

Mientras el conservadurismo político hacía hincapié en la pérdida de la religión como origen de la crisis moral, la literatura -especialmente el decadentismo y el simbolismo- elaboraban una idea paralela al fracaso de la civilización provocada por la pérdida la fe y la espiritualidad como mecanismos de contemplación hacia lo sublime, alejando al hombre común de la vorágine de la vida urbana.

La literatura desempeñó el papel de difusor de la crítica social. Las revistas literarias difundieron la sensación de decadencia y pérdida social entre sus lectores, permitiendo el intercambio intelectual en ambas costas del Atlántico. Es importante hacer hincapié en la importancia de la difusión de ideas en México por medio de publicaciones periódicas, las cuales traducían artículos originalmente escritos en francés, inglés o alemán, haciendo posible que el lector mexicano tuviera contacto con la ideas decadentistas en boga, expresadas por medio de la *Revista Moderna*.

Los dos estilos literarios que retomaron la crítica hacia el progreso en términos de espiritualidad fueron el decadentismo y el simbolismo. El decadentismo nace como una propuesta del novelista Joris-Karl Huysmans (1848-1907), cuya novela *À rebours* (1884) se centra en el desmoronamiento de la civilización y la recuperación del sentimiento estético como antídoto. De Esseintes, el protagonista, es un esteta, proveniente de una familia aristocrática, quien decide alejarse de la *vulgaridad* de París en una casa campestre. En su retiro, llena la propiedad con litografías de Gustave Moreau y libros en donde sobresalen Petronio y Apolonio, al lado de poemas de Verlaine y Mallarmé, como de antiguas hagiografías y textos cristianos primitivos. Como un moderno eremita, quien remite a la iconografía clásica de san Jerónimo, el protagonista nos guía a través de sus pensamientos y su crítica a una sociedad poco

espiritual. A medida que Des Esseintes mientras se adentra en sus pensamientos, va menguando su salud, posibilitando su abandono del mundo. En el último aliento, mientras divisa las ruinas de una iglesia, exclama:

“¿Podría ser, para comprobar de una vez por todas que Él existió, el terrible Dios del Génesis y el pálido crucificado del Gólgota, no renovara los cataclismos del día anterior, no retomaría la lluvia de fuego que consumió las antiguas casas de pecado, las ciudades de las planicies? ¿Podría ser que ésta simple inundación fuera ha esparcir y ahogar entre sus pestilencias este Viejo Mundo, en donde ahora abreva la inequidad y las cosechas de la vergüenza florecen? (...) Señor ten piedad del cristiano que duda, del escéptico que reniega, del esclavo de las galeras quién está expulsado de por vida en el mar, en la obscuridad de la noche, bajo un firmamento nunca más iluminado por las antorchas de antiguas esperanzas”³⁹.

Huysmans señala la decadencia de la vida moderna, enalteciendo la figura de un misántropo en oposición a una sociedad frívola, en donde el consumo ha suplantado a la fe⁴⁰. Des Esseintes, busca recuperar el tiempo, no un momento determinado, sino la experiencia mística de los primeros cristianos, por medio de la experiencia de la comunión con Dios por medio de la sabiduría. No es fortuito que en su biblioteca imaginaria, el autor coloque al lado a críticos latinos con padres del desierto, porque –en el imaginario decadentista- la caída de la Roma imperial es un espejo de la Francia del *fin de siècle*, tiempos unidos por la farsa social y el espíritu salvador de los místicos, expresados al mismo tiempo por el espíritu de los literatos decadentistas. Las lecturas de los decadentistas, nos abren a un espacio complejo, en donde el misticismo juega con el esoterismo y la literatura erótica dieciochesca:

³⁹HUYSMANS, Against the Grain (*À rebours*), Versión electrónica: <http://www.huysmans.org/against/agxv.htm>. Consultado el 9 de abril del 2008. N.B. La traducción es del autor.

⁴⁰ WILLIAMS, Rosalind (1982), *Dream Worlds*, Pags. 145-149.

“Sade es sólo un hito en la historia de sus lecturas; otros, más difundidos, son Thomas de Quincey, el ya citado Poe y Swinburne; y las hagiografías, las ciencias ocultas y la magia negra, que disputaban el espacio vacante del Dios cristiano con la Ciencia positivista que venía a suplantarle. El clivaje moderno del decadentismo radica no sólo en la vigencia del enunciado kropotkiniano (“destruir para crear”), sino también en el empeño por leer la historia literaria a contrapelo, pensando la literatura como un vínculo conflictivo atravesado de tradición y ruptura”⁴¹.

Si bien el decadentismo no aboga por la Iglesia, se integra en el discurso conservador de la pérdida moral, argumentando que el espacio urbano envenena el alma del hombre, conduciéndolo hacia la perdición, no del alma cristiana, sino del espíritu. El espíritu entre los decadentistas está relacionado a la sabiduría, elevada como valor máximo. Una sociedad sin sabios es decadente e inmoral, en el sentido que el gozo se suplanta por el consumo y la virtud por el crimen, del cual hacen eco diariamente periódicos y revistas. Los nuevos líderes de la humanidad no son filósofos ni anacoretas, sino asesinos y criminales. Por ello, algunas revistas católicas adoptaron el tono decadentista para advertir los peligros de la modernidad:

“En los países verdaderamente civilizados, es decir, cristianamente civilizados, no se permite vender sustancias venenosas o explosivas á cualquiera; pero aquí, muy al contrario los inmundos periódicos, que hacen más daño al alma que los más activos venenos al cuerpo, y producen explosiones espantosas en los sentidos y en los cerebros de estos naturales, los venden por las calles á manos llenas, por lo general niños y niñas que empiezan el aprendizaje del crimen con este oficio de vendedores públicos de ponzoña”⁴².

La idea de decadencia está ligada al ocaso de la experiencia cultural europea y la recuperación de la estética, salvaguardada en la novela por el espacio rural en oposición a la bulliciosa París de edificios altos. El antagonismo entre el campo y la ciudad, entre los decadentistas, sirvió para remarcar las diferencias entre la placidez de la

⁴¹ IGLESIAS, Claudio (2007), “Prólogo”, Antología del Decadentismo, Pag. 13.

⁴² “Cartas de un Expedicionario por los países salvajes de Europa”, MCI, agosto de 1890.

contemplación en las soledades campiranas frente a la ciudad, sitio en donde los excesos, conducían al hombre a un estado de insatisfacción: “El hombre moderno está hastiado. Refinamiento de apetitos, de sensaciones, de gustos, de lujos, de placeres; neurosis, histeria, morfinomanía, charlatanería científica, schopenhauerismo a ultranza: tales son los patrones de la evolución social”⁴³.

El propio Joris-Karl Huymans sintetizaría el encuentro entre decadentismo y catolicismo. Después del éxito artístico, más no de crítica, con *À rebours* viviría un periodo de conversión religiosa, el cual culminaría con el ingreso a un monasterio benedictino, orden de la cual expresó lo siguiente: “son verdaderos artistas que han suplantado los colores chillones de los ornamentos contemporáneos por tonos delicados y fundidos, caricias de los pigmentos litúrgicos de antaño”⁴⁴. Su vida como monje lo introdujo al estudio de la hagiografía y el simbolismo cristiano, concluyendo con su ensayo *La Cathédrale* de 1897. Moriría diez años después por un cáncer de mandíbula, no sin antes redactar la invitación a su propio funeral.

Al lado del decadentismo, el simbolismo literario buscaba la experiencia artística a partir de la insinuación de una idea, sin llegar a concretarse. El simbolismo descansa en el mito de la caverna platónica, en donde los hombres son incapaces de percibir la realidad, descansando su percepción en sombras. Frente al impacto de la realidad, los simbolistas prefieren mantenerse en esas sombras, traducidas como símbolos en donde su desciframiento conlleva a la exploración metafísica e iniciática del artista por los laberintos de las palabras y las metáforas: “Así, en este arte, los cuadros de naturaleza,

⁴³ BAJU Y VAJARNET, “¡Lectores!”; En IGLESIAS, Claudio (2007), *Antología del Decadentismo*, Pag. 243.

⁴⁴ IGLESIAS, Claudio (2007) “Joris-Karl Huysmans”, *Op. Cit*, Pag. 272.

las acciones de los hombres y todos los fenómenos concretos no podían manifestarse ellos mismos; son sólo apariencias sensibles destinadas a representar sus afinidades esotéricas con las Ideas primordiales”⁴⁵.

La lengua en el simbolismo significa un culto por sí misma, permitiendo la metáfora y el juego de significados, y conllevando el ideal del símbolo como elemento esotérico en la recuperación de una sociedad obsesionada por el cambio y el progreso. La pureza de la lengua y la escritura conforman un segundo antídoto contra la vida moderna, en donde el santuario descansa en el sentido esotérico de la palabra, como la experiencia mística es parte de la búsqueda por la sabiduría. El simbolismo recupera la idea de los ciclos continuos aplicándolos al arte, en donde la decadencia da nacimiento a una nueva escuela: “Sería superfluo observar que cada nueva fase evolutiva del arte se corresponde exactamente con la decrepitud senil y el ineluctable fin de la escuela inmediatamente anterior. (...) Sucede que toda manifestación artística llega fatalmente a empobrecerse y agotarse”⁴⁶. La decadencia del romanticismo da lugar al simbolismo, suprimiendo el sentimiento desbordado y localizando la experiencia humana en el dolor y la transformación:

“¿Cruel, me dices? Pero el amor vuelve a sus víctimas sabias como el Cielo y crueles como el Infierno. Y a mí el amor me ha hecho tan cruel contigo como la muerte lo es con el hombre. Y si yo hubiera creado todas las cosas para destruirlas una por una, y si pisara con mis pies las estrellas, el sol y las lamas de los hombres, Dios sabe que sería mucho más cruel que él mismo”⁴⁷.

⁴⁵ MORÉAS, “El Simbolismo”; En IGLESIAS, Claudio (2007), *Op. Cit.*, Pag. 247.

⁴⁶ IBÍD., Pag. 245.

⁴⁷ VILLIERS DE L’ISLE-ADAM, “El sadismo inglés”; En IGLESIAS, Claudio (2007), *Op. Cit.*, Pag.135.

La experiencia dolorosa en el simbolismo refleja la angustia de una existencia sin finalidad, en donde la búsqueda de Dios quedó en el pasado y la confianza por la ciencia no cubre las necesidades por tal pérdida. Ante tal situación, lo único que permanece es reverenciar el símbolo, como reflejo de un mundo perdido, en donde reinaba la verdad y la sabiduría. El mito de la caverna resurge como medida en contra de la cotidianidad, ensalzando pasados míticos y leyendas, aunque en un sentido contrario al del nacionalismo, en aras de reunir a la humanidad perdida bajo la lira de Apolo. No obstante, varios episodios y temas en el simbolismo, nacen de la vida diaria, en donde personajes frívolos, sirven de ejemplo para hacer burla de una sociedad perdida entre las sombras, sin divisar jamás la luz.

Entre las leyendas rescatadas, las vidas de santos y episodios bíblicos enriquecieron el imaginario simbolista. La tebaida de san Antonio con sus soledades al lado del martirio de san Sebastián, entramadas con Judith y Salomé, moran un universo simbólico en donde los personajes sagrados son víctimas del destino, abandonados por un Dios cruel. El sufrimiento no significa expiación, sino la certeza de la pérdida del paraíso. Por ello, la religión tiene un manejo contradictorio en el simbolismo: por un lado es el símbolo de un conocimiento eterno e infinitamente sabio, mientras que la religiosidad es charlatanería e hipocresía, que confunde al verdadero buscador de la verdad (*teósofo*). Un ejemplo clásico de esta postura ambigua es el drama *La tentación de san Antonio* (1874) de Gustave Flaubert (1821-1880), en donde las tentaciones acosan al eremita no para probar su fe, sino para hacerlo consciente de los peligros del mundo. En un pasaje memorable, Hilarión, discípulo del santo, le increpa señalándole su ceguera:

“¡Hipócrita es quien se refugia en la soledad para entregarse mejor al desbordamiento de sus ansias! ¡Tú te privas de la carne, del vino, de los baños calientes, de esclavos y de honores; pero dejas a tu imaginación que te ofrezcan banquetes, perfumes, mujeres desnudas y multitudes que te aclaman! Tu castidad no es sino la corrupción más sutil, y ese desprecio por el mundo no es más que la manifestación de la impotencia de tu odio contra él. La posesión de la verdad proporciona alegría. ¿Acaso Jesús estaba triste? Iba siempre rodeado de amigos, descansaba a la sombra del olivo, entraba en casa de los publicanos, multiplicaba las copas de vino, perdonaba a la pecadora, curaba todas las dolencias. Tú no tienes piedad más que por tu miseria. Es como un remordimiento y una demencia feroz que te lleva incluso a rechazar la caricia de un perro o la sonrisa de un niño”⁴⁸.

Para Flaubert, Jesús es semejante a una deidad clásica griega, una mezcla entre Dionisio y Apolo, cuya sabiduría radica en el goce de la vida. No obstante, el Jesús que *curaba todas las dolencias* pereció en la mente del poeta y su único residuo es una figura lastimera que lleva a la humanidad a odiarse a sí misma. Ante ello, el dolor es una catarsis por la ausencia de un dios, cuyo abandono sumergió al hombre en el fondo de la caverna moderna.

Aunque en su época, el decadentismo y el simbolismo eran consideradas escuelas antagónicas, ambas comparten la crítica de una sociedad que deja de lado el goce estético ligado a la naturaleza y la espiritualidad, ligándolo al pragmatismo y la producción masiva. Ambas escuelas identifican a la decadencia social con el sentimiento de pérdida. Si bien el sentido de pérdida se expresa en la perversión de la estética, es la misma estética quien se eleva hacia una nueva religión, en donde la belleza expresa la comunidad de los hombres.

⁴⁸ FLAUBERT, Gustave (2000), *La tentación de san Antonio*, Pag. 45.

Al lado de las letras, la historiografía también percibe el espíritu de la decadencia. Oswald Spengler en 1917, con motivo de la primera edición de *La decadencia de occidente*, escribe:

“La gran crisis se manifiesta por un sinnúmero de apasionantes problemas e instituciones que han salido a la luz del día en mil libros y proclamas. (...) Son conocidos, pero nadie comprende su identidad. Me refiero a los problemas del arte, que no han sido planteados en su verdadera significación y que constituyen la base de todas las discusiones sobre forma y contenido, línea o espacio, (...); me refiero a la decadencia del arte, a la creciente duda sobre el valor de la ciencia, me refiero a los difíciles problemas que nacen del predominio de la urbe sobre la aldea, a la falta de hijos, al abandono de los campos; a la crisis del socialismo, del parlamentarismo, del racionalismo; (...). Todos estos problemas aspiran a descifrar el misterio *único* de la historia, misterio que nunca se ha manifestado a la conciencia con suficiente claridad”⁴⁹.

El reclamo de Spengler -comprensible ante la catástrofe de la Primera Guerra Mundial- materializa los temores por la pérdida de la civilización expresada por la filosofía, la ciencia, las artes y la religión. El eco de la voz de Spengler se reproduce en los vítores hacia la violencia como regeneradora social en los textos de Georges Sorel (1847-1922) o en el temor ante lo siniestro (*unheimlich*) de una cultura que descansa en las pulsiones de la muerte, de acuerdo a *El malestar en la cultura* (1929) de Sigmund Freud. Freud en especial, reflexiona sobre las causas de la guerra concluyendo que la pulsión de muerte es un motor civilizatorio, demostrando el lado más oscuro del progreso.

Para Sorel, los pesimistas (otro sobrenombre que recibían los decadentistas) eran un obstáculo en la marcha de la civilización:

“El pesimista contempla las condiciones sociales como si fueran un sistema encadenado por una ley de bronce, a la que hay que soportar, tal como está dada en el bloque, y que no se podía hacer desaparecer más que por una catástrofe que lo arrastrara todo. Sería

⁴⁹ SPENGLER, Herbert (1922), *La decadencia de occidente*, Pag. 80. N.B. Subrayado en el original.

absurdo entonces, de admitir esta teoría, hacer soportar a algunos hombres nefastos la responsabilidad de los males que soporta la sociedad”⁵⁰.

La liberación no es el camino del dolor que planteaban decadentistas y simbolistas, sino la violencia como factor catárquico de regeneración de la humanidad. Los optimistas para Georges Sorel son el factor de cambio, identificados con los idealistas y revolucionarios, ellos eran la fuerza que cambiaría a la humanidad, somnolienta ante las quimeras del progreso: “Los considerables triunfos obtenidos por la civilización material han hecho creer que la felicidad se produciría espontáneamente, para todo el mundo, en un provenir muy cercano”⁵¹. La nueva edad dorada soñada por Sorel tendría lugar cuando por medio de la violencia, se destruyeran las condiciones de explotación, abriendo el horizonte a una edad dorada. El pensamiento político de Sorel abreva en la teoría de la decadencia, aunque sus métodos para revitalizar a la sociedad lo hacen excepcional. En un giro inesperado, Sorel (quien había militado en el anarcosindicalismo francés) inspiró a la extrema derecha católica francesa para organizarse como fuerza de choque, organización en la cual, encontró un espacio para aplicar sus teorías. La relación entre Sorel y la extrema derecha francesa, abrirían nuevas formas de politización, desconocidas para el conservadurismo, las cuales serán estudiadas en capítulos subsiguientes. No obstante, las publicaciones católicas mantuvieron la reprobación en contra del uso de violencia anarquista:

“EL TERRORISMO EN RUSIA- Por asesinar al Primer Ministro Stolypin (quien se salvó) mataron á 24 personas y quedaron heridas 22, de las cuales varias han muerto después. Entre los heridos figuras una hija y un hijito del Ministro. *Al General Minn, que hizo la buena obra de reprimir a los anarquistas en Moskow, una muchacha le disparó cuatro balazos por la espalda, en presencia de su esposa y su hija.* Según el cablegrama

⁵⁰ SOREL, Georges (1985), Carta a Daniel Halévy, en: Reflexiones sobre la violencia, Pag. 20.

⁵¹ IBÍD., Pag. 17.

de hoy (Octubre 14) en 15 meses, contados hasta mayo próximo pasado, los terroristas han dado muerte á 34 gobernadores, 36 perfectos de policía, 204 jefes subalternos de policía, 309 agentes de la misma, 56 de la secreta, 61 oficiales del ejército, 178 funcionarios civiles, 71 sacerdotes y otras 408 personas. Barbarie”⁵².

Por el espectro de la decadencia, la literatura cristiana de la época, forjaba la sensación que Charles Moeller ha llamado el silencio de Dios⁵³. La definición de Moeller se relaciona a la pérdida de sentido en el mundo moderno, en donde la religión ha sido desplazada y la voz de Dios silenciada por el ruido de la vida moderna. La ausencia de la respuesta de Dios, se vuelve en el hilo conductor de un estilo de novela filosófica, en donde la pérdida y el sufrimiento son ventanas para reconocer los misterios de la fe.

El personaje clásico de este tipo de literatura es la novicia Blanche de la Force, en la novela *La última del cadalso* (1928) de Gertrud von Le Fort, en donde la crisis espiritual se entrelaza con la persecución de las carmelitas de Compiègne, posibilitando que la voz divina sea escuchada al final del relato, cuando Blanche acepta el martirio al lado de sus hermanas de religión, en una imagen paralela al Cordero de Dios. Para la literatura cristiana, el verdadero creyente es quien se sacrifica en aras de remediar los males del mundo, en una suerte de nuevo Cristo que entiende la expresión de la religión, como holocausto más que redención. El sacrificio se asocia con la voluntad divina y la posibilidad de renovar un mundo corrompido. No es fortuito que las figuras de mártires y eremitas azotados por la tentación (al igual que en el simbolismo), hayan sido muy populares entre los relatos cristianos de la época. Sin embargo, la literatura del *silencio de Dios* no cae en el pesimismo simbolista o decadentista, el silencio es una prueba de fe y un signo del cambio en la humanidad, en donde se rescata la idea del Apocalipsis y

⁵² “Noticias religiosas”, MCJ, Abril de 1907. N.B. El subrayado es mío.

⁵³ MOELLER, Charles (1962), *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Pags. 23-32.

cuyo inicio estará marcado por la violencia y la desesperación, en donde los únicos creyentes verdaderos podrán alcanzar la Gloria.

Las artes plásticas no escaparon a la marea del decadentismo. El simbolismo se expresó en las artes plásticas, por medio del regreso hacia las narrativas míticas y religiosas. Específicamente en la pintura, los artistas plasmaban motivos religiosos oponiéndose al realismo y a las imágenes de sentido comercial en los carteles publicitarios. El breve renacimiento de la pintura con temas religiosos o mitológicos, correspondía a una reacción del panorama urbano, dominado por el humo de las fábricas y la miseria del proletariado. Por ello, no es extraño que el simbolismo reprodujera una sensación de angustia por la pérdida de una arcadia espiritual, en donde la relación del hombre con Dios y la naturaleza se sustituía por un paisaje gris dominado por el cemento y el humo de la fábrica. El sentido del simbolismo es hacer una crítica social, no desde los paradigmas de la explotación sino desde la pérdida del convivio espiritual entre el hombre, la naturaleza y la divinidad. Muestra de ello, por citar dos ejemplos, son las viñetas de Julio Ruelas para la *Revista Moderna* y el diseño de Antonio Gaudí para el Templo Expiatorio de la Sagrada Familia en Barcelona, obras en las cuales se unen la evocación de la naturaleza como creación divina con el temor del hombre (el *änfelgeste kierkergardiano*) hacia la majestad de Dios⁵⁴.

La filosofía, por su parte, contemplaba el *fin de siècle* bajo la misma mirada decadentista del artista. El reclamo de Friedrich Nietzsche por la muerte de Dios, es la frase más divulgada de un sentimiento generalizado, traducido por una melancolía evocada por la eliminación de la religiosidad en la vida cotidiana. La figura del hombre

⁵⁴ Para la obra de Ruelas ver: RAMÍREZ, Fausto (2004), “El simbolismo en México”, Pags. 29-59. Para la obra de Gaudí ver: GAUDÍ, Antoní (2002), “La construcción del templo”, Pags. 127-131.

como creación divina, se relegaba a un segundo plano, colocándolo como producto de una sociedad. El creyente que anhelaba llegar a la comunidad de los santos, se encontraba inmerso en una sociedad que dirigía su actuar, condenándolo a ser parte de una masa. Frente al mundo de la masa, del impulso fabril y la despersonalización, la recuperación del ideal de la vida religiosa como una vida comunitaria y una espiritualidad personal, se enarbolaba como la manera de recuperar la civilización.

La decadencia, interpretada como la sustitución de lo espiritual por lo material, se convertiría en el eje del pensamiento filosófico en Europa y América a finales del siglo XIX y principios del XX. El decadentismo filosófico se oponía al positivismo, criticando la entronización de la ciencia como una religión secular, por ello aspiraba a un nuevo tipo de sociedad en el que el espíritu dominara la materia, conduciendo el progreso hacia el triunfo del espíritu en lugar del cientificismo:

“Al despreciarse a sí mismos, nuestros antepasados despreciaban a su Creador. Prevalecía entonces un ocaso sobre todas las creencias religiosas (...). El que los hombres puedan dudar de Aquel cuyo soplo se encuentra en sus narices, o temer a las manos que los moldearon, nos parece hoy una lastimosa demencia. Pero acordémonos que algunos niños que son bravos de día sufren a veces de absurdos terrores nocturnos. El alba se despuntó desde aquel entonces. En nuestro siglo XX, se ha vuelto fácil creer en la bondad paternal de Dios”⁵⁵.

Un ejemplo de una la literatura filosófica de la época lo represente Edward Bellamy (1850-1898) quien en su novela *Looking Forward* (1887) narra la historia de un hombre que se despierta en el año 2000, descubriendo que la inmoralidad es inexistente en un Estado en donde la humanidad es feliz y abundante gracias a la guía de la religión cristiana. En el mundo ensoñado por Bellamy, no hay huelgas ni conflictos sociales, las

⁵⁵ BELLAMY, “*Looking Backward*”; Citado por DELUMEAU. Jean (2005), *Historia del Paraíso. Mil años de felicidad*, Pag. 628.

disputas han sido disueltas evocando al trabajo duro y la armonía entre obreros y patrones conducidos por la solidaridad y la sabiduría bíblica. La religión como guía frente al caos, se entronizaba como mandamiento de la renovación social que pretendían los decadentistas de finales del XIX.

Ante el desencanto por la industrialización, surgieron críticas a la idea del progreso concebidas como el mejoramiento de las condiciones materiales de la humanidad. A finales del siglo XIX, un grupo de literatos retomaron las ideas conservadoras de la división del mundo entre el materialismo y la espiritualidad, en donde el regreso de los símbolos (cristianos y paganos) y un discurso espiritual, aunque no necesariamente religioso, servían de antídoto en contra de una forma de pensamiento que privilegiada el avance científico y material como pruebas del progreso eudemonista. Los decadentistas concebían a la religión como un medio de comunión entre los hombres y la naturaleza, así mismo como una reivindicación de la comunidad frente a la masa. La religión se transforma en un elemento de restauración no únicamente moral, sino estético, en aras de proponer una visión alternativa a la producción masiva y el impulso de la vida moderna.

Aunque la preocupación por la pérdida de espiritualidad unía en el papel a los católicos, simbolistas y decadentistas, la realidad los abría hacia un abismo irreconciliable. Por un lado, los artistas enarbolaban una espiritualidad desbordada, en donde no existieran límites impuestos por clerecía en una mezcla de adoración al espíritu por si mismo y romanticismo. Como hemos señalado, la espiritualidad que proponía la Iglesia católica no solo era custodiada y resguardada por el clero, sino conducida a través de devociones cuya finalidad era restaurar los privilegios perdidos. Si bien ambos reconocían el valor de la estética frente a la fealdad industrial, los

católicos no veían en ella más que un elemento para reencauzar a los fieles perdidos, a diferencia de los simbolistas en donde la belleza es un fin espiritual. Sin embargo es importante destacar que una parte de la discusión pública a finales del XIX y principios del XX se centró en la cuestión del progreso material como la única meta deseada para la humanidad, en una coincidencia entre católicos, simbolistas y decadentistas, el espíritu era lo que conducía al hombre hacia el progreso y la perfección de dicha espiritualidad debería entronizar los destinos del mundo.

Conclusiones.

La Revolución Francesa significó un hito en los relatos que dieron un sentido al discurso sobre el orden y la fuerza de la religión para mantenerlo. A partir de la imagen de la revolución como caos e impiedad se instauró el conservadurismo como corriente de pensamiento bajo el eje de prevenir el supuesto desorden que implicaba el divorcio entre religión y la esfera pública.

El conservadurismo fue un *discurso de pérdida*, es decir, un elemento narrativo que descansaba en figura retóricas, con el objetivo de presentar la imagen de un mundo arcádico en donde el matrimonio entre religión y esfera pública significaba no sólo la salvación de las almas sino la preservación del orden, frente a la realidad caótica de la secularización. Tal discurso fue un vínculo entre Europa y América, el cual –en cada lugar que enfrentaba vientos de secularización- se adaptó a procesos políticos reales, ya fuera la Revolución Francesa en Francia, las revueltas de 1848 en Prusia o bien, para nuestro caso, la Guerra de Reforma en México; todos ello compartieron la visión de la ruptura de la política con la religión como el elemento de la impiedad. Reforzando tal perspectiva, una serie de pensadores y filósofos, apoyaron tales ideas reforzando el discurso, especialmente entre los pensadores franceses (De Bonald y De Maistre) surgió

la tendencia a ligar el futuro de la monarquía con la figura papal, dando lugar a la tendencia conocida como ultramontanismo.

De manera paralela, la religión fue considerada un obstáculo para la evolución de las sociedades; ejemplo de lo anterior es el positivismo de Comte, quien consideró que la religión desaparecería a medida que el hombre avanzara hacia un progreso científico. También la religión sufrió un proceso de “secularización” al despojarse de su sacralidad y convertirse en objeto de estudio de nuevas ciencias como la antropología o la sociología, condición que reparaba en el proceso de conversión de la misma en objeto de la esfera privada. No obstante, resulta paradójico que durante el siglo XIX e inicios del XX se sacralizaran elementos como la ciencia, la naturaleza e inclusive la sociedad. Tal paradoja muestra que el ideal de ruptura del hombre con lo sagrado y lo religioso se reforzó a medida que estos elementos se enclaustraban dentro de los espacios privados.

Mientras ocurrían nuevas sacralizaciones, renacía una tendencia hacia lo místico y lo espiritual (en donde confluían imágenes cristianas, con creencias panteísticas e incluso doctrinas orientales) entre las sociedades industrializadas o en vías. La manera más evidente de esta tendencia se dio en las artes, especialmente en la pintura y literatura, en donde –de nueva cuenta- el espacio atlántico funcionó como una zona de intercambios intelectuales, nutriendo la idea de que el mundo estaba en decadencia debido al materialismo y en donde la única manera de liberar al hombre de sus cadenas, era por medio de reforzar su espíritu.

PRIMERA PARTE

ESPIRITUALIDAD Y DEVOCIÓN

CAPÍTULO 2

HACIA UNA NUEVA RELIGIOSIDAD. MODELOS EUROPEOS Y SU ADAPTACIÓN EN MÉXICO

Introducción.

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

De esta manera, los prelados respondían ante sus propias insinuaciones de ausencia de piedad en la vida cotidiana, adaptando la religiosidad a la vorágine del tiempo, pero suprimiendo el misticismo que reclamaban los intelectuales católicos de la

época. Se puede decir, que la directriz de las nuevas devociones fue desarrollar una espiritualidad a partir de la idea del decadentismo moral, en donde la adaptación de la devoción se hacía de acuerdo a las necesidades de la Iglesia y a las demandas terrenales de los creyentes.

La tensión entre la conservación de la religiosidad popular y su transformación hacia la espiritualidad decimonónica, desarrolló una problemática particular en cada caso y en muchas ocasiones las autoridades eclesiásticas aprovecharon cultos locales para generar discursos en contra de la modernidad⁵⁶. El modelo más acabado de transformación de devociones fue el francés y por ello es abordado en el primer apartado del capítulo. Francia no solo se destacó por ser un centro y faro de pensamiento entre los liberales, sino también en el semillero de una corriente ultra-conservadora y anti-moderna dentro del catolicismo, cuyas cartas de presentación eran la devoción a María y al Sagrado Corazón. El modelo de devoción francés pudo combinar la religiosidad popular y encauzarla hacia una crítica a la modernidad, en donde la Iglesia podía expresarse sobre varios temas desde una manera crítica. Ejemplo de lo anterior fue el uso del Sagrado Corazón como imagen de la restauración borbónica o la adaptación de algunas apariciones marianas (Rue du Bac, La Salette, Lourdes y Pontmain, entre otras) como símbolo en la lucha en contra del republicanismo. De igual manera, las procesiones y las oraciones comunitarias se fueron

⁵⁶ BUSCH, Norbert (1997), *Katholische Frömmigkeit und Moderne*, Pags. 63-103; CHRISTIAN, William, A. (1992), *Moving Crucifixes in Modern Spain*, Pags. 6-81; CHRISTIAN, William, A. (1996), *Visionaries*, Pags. 302-315; DENIZOT, Alain (1994), *Le Sacré Coeur et la Grand Guerre*, Pags. 71-97; HENRÍQUEZ, Cecilia (1996), *Imperio y ocaso del Sagrado Corazón en Colombia*; Pags. 81-107; JONAS, Raymond (2005), *The Tragic Tale of Claire Ferchaud*, Pags. 47-61; KSELMAN, Thomas A. (1983), *Miracles and Prophecies*, Pags. 113-140; LAPRUNE, Roger (1991), *Le culte du Sacré-Coeur du Jésus dans la diocèse du Verdun*, Pags. 13-52; MULTON, Nichel (2000) “*Le discours sur l’Apocalypse dans les années 1870*”, Pags. 65-80; PORTE, Cheryl A. (2005), *Pontmain, Prophecy and Protest*, Pags. 73-76; 103-134; WARNER, Marina (1981). *Joan of Arc*, Pags. 237-275.

confundiendo con eventos políticos, que dada su naturaleza mixta eran aprovechados para difundir el punto de vista de la Iglesia sobre temas de actualidad.

El segundo apartado del capítulo versa sobre la exportación del modelo devocional francés y su adaptación hacia otros países europeos (Alemania y España) y latinoamericanos (Ecuador y Colombia). Los cuatros casos coinciden en la búsqueda de una devoción nacional que diera sentido al ideal de comunidad que impulsaba el catolicismo a medida que éstos respondían a situaciones de violencia y anticlericalismo.

En el caso de la Arquidiócesis de la Ciudad de México –analizado en el tercer apartado- tales adaptaciones fueron más difíciles. En primer lugar debieron enfrentar la resistencia de los propios fieles ante los intentos por suspender o modificar devociones, y en segundo lugar el papel de la Iglesia como fuerza pública era menos obvia que en el caso francés, porque la legislación después de la Reforma impedían el culto en lugares públicos. No obstante, el modelo devocional francés hizo posible el impulso de una nueva pastoral que buscaba mantener a los fieles católicos bajo la influencia política del clero mexicano permitiéndoles mantener su influencia.

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

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

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

Después del que el Padre nos creó y en orden para conocerlo, amarlo y servirlo; después de que el Hijo nos ha salvado, ahora el Padre y el Hijo nos consolarán, enviándonos Su Espíritu triunfante, con su Esposa María. Esto es un Gran Milagro”⁵⁷.

Porsat en su breve profecía sintetizaba el gran propósito de la Iglesia católica francesa durante el siglo XIX, restaurar su poder terrenal a través de la difusión de un mensaje escatológico y apocalíptico, cuyo objeto de ataque era la modernidad y la República. El mejor medio de difusión, por su interiorización, fue la creación o asimilación de devociones previas a este discurso. Como Thomas A. Kselman lo ha demostrado las devociones francesas fueron construidas a partir de dos hechos en la religiosidad: el primero fue la *sensibilización* de la piedad, es decir el énfasis en las ligas afectivas entre los devotos y su objeto de adoración, y la segunda fue el binomio *culpabilización/redención* en donde se señalaba a la modernidad como causante de los sufrimientos de la Iglesia (y por consiguiente de Cristo), en donde la única posibilidad de redención era aceptar esta idea y convertirse⁵⁸.

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

⁵⁷ KSELMAN, Thomas A. (1983), *Miracles and Prophecies*, Pag. 94.

⁵⁸ KSELMAN, IBID, Pag. 95.

ello se debía atraer a los fieles hacia los templos y la manera más efectiva fue fomentar las devociones locales.

Francia convirtió la devoción al Sagrado Corazón de Jesús en el centro de la restauración cristiana. Aunque el Sagrado Corazón tiene una larga historia que se remonta a la Edad Media, no es hasta el siglo XVII, cuando adquiere la imagen y connotación con la cual fue conocida durante el siglo XIX y XX. A partir de una serie de visiones de Jesucristo que tuvo la religiosa de la Orden de la Visitación Margarita María de Alacoque entre 1673 y 1675, en donde a grandes rasgos se le revelaba la devoción como una expiación de los pecados y el aseguramiento de la vida eterna, también le informaba una serie de mensajes celestiales cuyo destinatario era Luis XIV. En esos mensajes, Jesucristo le indicaba al rey su deseo de que fuera consagrado el reino a su Sagrado Corazón, estableciendo una fiesta particular para la devoción y la construcción de un templo especialmente dedicado a la advocación. Si se cumplían las demandas Francia sería entronizada como el principal reino cristiano y bajo el estandarte del Sagrado Corazón vencería a los enemigos de la Iglesia⁵⁹. En el contexto del siglo XVII, la interpretación política de la visión sugería que la consagración del reino se traduciría en el triunfo de Luis XIV sobre los Estados Principescos del Rin, algunos de los cuales eran protestantes y por lo tanto *enemigos de la Iglesia*. La devoción no hubiera alcanzado el ámbito real sin haber contado con el apoyo del predicador del rey Jean Eudes y del confesor real el Padre De la Chaise, los cuales utilizaron su influencia para hacer llegar los mensajes de Alacoque, mismos que fueron recibidos de manera no muy entusiasta por parte del monarca, quien no prestó mayor atención a las advertencias celestiales.

⁵⁹ DENIZOT, Alain (1994), *Le Sacré-Coeur*, Págs. 24-26.

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

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

con el orden) y reconvertir al pueblo francés a la religión, dejando de lado la apostasía de la libertad y la república⁶⁰.

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

La mezcla de profecía, predeterminación y un ambiente muy abierto para aceptar milagros y visiones, contribuyeron a difundir el culto al Sagrado Corazón. Al igual que en otros sitios del mundo católico, los fieles franceses creían en curaciones milagrosas, peregrinaban hacia santuarios, y desde pequeños aprendían historias sobre apariciones de personajes celestiales y se les inculcaba el culto a las imágenes y las reliquias de los santos, costumbres que conocemos por la historiografía reciente la cual cuestiona el supuesto ambiente de des-cristianización en Francia durante el periodo⁶¹. Tales estudios

⁶⁰ PORTE, Cheryl A. (2005), *Pontmain, Prophecy, and Protest*, Págs. 45-50.

⁶¹HARRIS, Ruth (2000), *Lourdes*, Págs. 55-109, 288-319; KAUFMAN, Suzanne (2005), *Consuming Visions*, Págs. 95-134; KSELMAN, Thomas A. (1983) *Miracles And Prophecies*, Págs. 141-188;

nos ofrecen una visión muy distinta a la tradicional (que privilegia una perspectiva absolutamente secular de la sociedad), en donde los católicos franceses eran adeptos a creer profundamente en aspectos sobrenaturales identificados con la religiosidad popular. A partir de esta condición, la Iglesia elaboró un discurso sobre la pérdida e interiorización de la *misión divina* de Francia.

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

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

MICHAUD, Stéphane (1985), *Muse et Madone*, Págs. 39-50; PORTE, Pontmain, Cheryl A. (2005), Págs. 47-50, 149-159.

la ira de Dios: “Francia, Italia, España e Inglaterra entrarán en Guerra, (...) el Santo Padre sufrirá mucho, (...) París será incendiada y Marsella engullida”⁶².

El mensaje anterior, dado a conocer en 1871, fue interpretado por el clero como una advertencia divina que profetizaba la Comuna parisina y la reclusión de Pío IX en El Vaticano, demostrando que la humanidad se encontraba ante un gran peligro si se negaban a convertirse y continuaban apoyando el liberalismo. Las apariciones en La Salette marcaron un hito dentro del discurso eclesiástico, ya que por primera vez podían afirmar la actualidad de las apariciones celestiales, a medida que argumentaban el origen de la ira de Dios en acontecimientos contemporáneos que les eran adversos⁶³.

Al lado de la profecía, el milagro –y en especial su difusión- jugó un papel central en la credibilidad del discurso conservador. El milagro, entendido como la suspensión de un evento natural por un orden divino, se vio cuestionado por la Ilustración debido a su esencia contra natura. El milagro se constituyó en el centro de una disputa entre creyentes y escépticos cuya intención era desaprobar o aprobar la intervención divina⁶⁴. El milagro se consagró entre los liberales como la quintaesencia de la superstición y un lastre que impedía el acceso a la educación positiva. Frente a ello, la jerarquía católica observó en el milagro la presencia del orden divino y la afirmación de los dogmas de fe como verdades más allá de lo científico. Por su parte,

⁶² Cit. por MULTON, Michel (2000) “Les Discours sur l’Apocalypse”, Pag. 71.

⁶³ David Blackbourn en su estudio sobre las apariciones de la Virgen en Marpingen, destaca que comparativamente entre las apariciones durante la Edad Media y el Barroco frente a las del periodo moderno, éstas últimas presentan rasgos similares: 1. Se presentan ante masas, aunque la mayoría de ellos no puedan ver a la imagen; 2. Los visionarios por lo regular son niños o personas con escasa educación, más que religiosos; 3. Las apariciones se repiten por un periodo de tiempo a un horario específico; 4. Los mensajes que entregan tienen implicaciones globales. BLACKBOURN, David (1995), *Marpingen*, Pag. 4.

⁶⁴ MULLIN, Robert Bruce (1996), *Miracles and the Modern Religious Imagination*, Págs. 31-57.

los fieles confiaron en el milagro, viendo en él una manera de tener esperanza frente a las vicisitudes cotidianas y mantener contacto con lo sagrado.

En el milagro se sintetizaban varios procesos culturales en torno a la religión. El primero era la disputa sobre el papel de la ciencia ante el milagro, ya fuera como el método para desacreditarlo o bien como el medio para sustentar que existían casos que escapaban de las explicaciones científicas. En segundo lugar, el milagro constituía la afirmación que existía un mundo más allá de lo material, contradiciendo al positivismo⁶⁵. Por último, el milagro permitía sensibilizar al creyente en el sentido que establecía una relación con la devoción de su comunidad y le otorgaba tanto un sentido de pertenencia como un a protección simbólica hacia la incertidumbre de los tiempos. Cheryl A. Porte subraya la importancia del miedo en los ambientes piadosos franceses del siglo XIX, sentimiento que se generalizó ante la serie de procesos que se precipitaban en la vida diaria (industrialización, urbanización, rupturas políticas, surgimiento de nuevas instituciones) y ante ello, uno de los pocos asideros eran la religión y sus prácticas⁶⁶.

Si bien se registraron varios hechos tomados como milagrosos (desde conjura de plagas hasta estatuas de la Virgen que lloraban durante la Revolución, pasando por inclemencias naturales que impidieron el avance de tropas extranjeras), los milagros médicos fueron aquellos quienes recibieron la mayor atención, porque cuestionaban la *veracidad* de la visión sobre la ciencia de acuerdo al positivismo, doctrina que defendía a ultranza el conocimiento material de manera progresista en contra de la metafísica.

⁶⁵ La creencia en un mundo metafísico e inmaterial no solo era terreno de los católicos, ya que Francia también fue la cuna del movimiento espiritista y dio cobijo a otras expresiones religiosas como la teosofía y el mesmerismo. Temas que abordaremos en Páginas siguientes.

⁶⁶ PORTE, Cheryl (2005), *Pontmain*, Págs. 47-49.

Entre ellos, los casos de curaciones milagrosas se destacaron por su difusión, constituyéndose en el paradigma para investigar milagros por parte de la Iglesia, con lo cual se favoreció la difusión de la idea de que la ciencia tenía límites y que tales únicamente eran potestad del Creador.

En el santuario de Lourdes se instituyó un consejo de médicos que revisaban los casos en los cuales podía haber un indicio de intervención divina en la curación. Para ello, los peregrinos enfermos debían viajar con su expediente médico y someterse a una revisión a su llegada al santuario, para después participar de las procesiones, la misa y finalmente tener la oportunidad de beber agua de la gruta. En caso de existir un indicio de que su curación había sido milagrosa, el antiguo enfermo debía someterse a una batería de pruebas físicas y médicas por parte del comité médico del santuario, quienes de manera independiente podían aceptar o desechar la explicación milagrosa. En caso de respuesta positiva, el caso se sometía a un consejo de teólogos quienes discutían la posibilidad de intervención divina y en caso de aprobarlo, procedían a su difusión⁶⁷.

El ascenso de Lourdes como el santuario mariano por excelencia de la modernidad, se inició cuando en 1858, una joven campesina llamada Bernardette Soubirous, vio a una joven dama en una gruta vestida de blanco, la cual la invitó a rezar el rosario con ella y regresar en una fecha posterior. De la serie de nueve encuentros con la aparición, Bernardette le comunicó al párroco local que la *Señora* pedía que se levantara un templo en honor a la Inmaculada Concepción, lugar a donde debían peregrinar los devotos y reafirmar el rezo del Rosario como la oración mariana por

⁶⁷ A partir del rigor implementado en Lourdes se establecieron comités similares en varios santuarios milagrosos y en diócesis. La experiencia de combinar ciencia y teología para probar un milagro, también influyó el proceso de canonización al incluir comités médicos para examinar los supuestos casos milagrosos. Una prueba de ello es que desde mediados del siglo XIX hasta ahora, en Lourdes únicamente un par de decenas de curaciones han sido certificadas como milagros.

excelencia. Durante uno de esos encuentros, la visión le pidió a Bernardette que cavara con sus manos un sitio en la tierra de la cueva, del cual brotó una fuente, cuya agua se tomó como milagrosa por los asistentes del prodigio.

La fama de Lourdes aumentó a medida que la prensa hacía eco del prodigio y difundía la historia del agua bendecida por la Virgen, de la cual aseguraban tenía poderes curativos. El número de peregrinos obligó a transformar el pequeño caserío en una ciudad provinciana y convertirla en el primer santuario moderno. La modernidad de Lourdes no radica en la peregrinación ni en el ritual, sino en los medios y las infraestructuras. La construcción de la basílica ayudó a que la ciudad se fundara y con ella se ofrecieran servicios a los peregrinos, desde hoteles y restaurantes hasta teatros y museos de cera, y se construyera una vía de ferrocarril desde París hasta los Pirineos, cuyo único objetivo era transportar peregrinos y enfermos (contando con varios vagones que funcionaban como enfermerías). Lourdes también significa el inicio de la experiencia con la mercadotecnia para la Iglesia Católica, ya que fueron utilizados por primera vez medios impresos para dar a conocer las apariciones, quienes enviaron correspondientes al lugar, y de igual manera los milagros que se corroboraban eran difundidos por la prensa y a través de la venta y distribución de tarjetas postales con los casos, incluyendo la fotografía y expediente del *miraculé*. De igual manera el consumo de masas se hacía presente a través del otorgamiento de licencias para utilizar la imagen y nombre del santuario para vender imágenes religiosas, botellas para llevar agua de la gruta de regreso a casa, e inclusive bálsamos medicinales⁶⁸.

La experiencia de Lourdes posibilitó la modernización –paradójicamente- de las devociones, a partir de la mecánica de la difusión por medio de la prensa, la

⁶⁸ KAUFMAN, Suzanne (2005), *Consuming Visions*, Págs. 62-94.

comercialización de productos relacionados a la imagen y la asimilación de la peregrinación al turismo. Los devotos modernos no abandonaron el consuelo y la esperanza que les proveían las peregrinaciones, pero buscaron assimilarlas a su vida cotidiana y una forma de ello era suscribirse a boletines, revistas y periódicos dedicados a difundir el culto de una devoción. De igual manera la compra de imágenes en el sitio de adoración les permitía reproducir en el ambiente hogareño la experiencia religiosa. La peregrinación permaneció esencialmente experiencia religiosa, pero el uso de transportes mecánicos como el ferrocarril o el tranvía (para el inicio de siglo XX se le sumarán los autobuses y los automóviles) disminuyeron el tiempo de viaje, con lo cual se frecuentaron las visitas y las posibilidades de visitar otros santuarios cercanos, con lo que nació el turismo religioso⁶⁹. Inclusive el auge de la transportación aumentó la posibilidad de acudir a un santuario y después pasar tiempo en un balneario, con la finalidad de completar la curación del enfermo⁷⁰. En síntesis los devotos decimonónicos no permanecieron impolutos al mundo del consumo y del ocio, sino que asimilaron estas experiencias a su vida religiosa.

En el campo de la urbanización, los sitios que albergaban santuarios vieron transformarse aceleradamente para poder satisfacer las demandas de los peregrinos. De nueva cuenta, Lourdes fue el caso más dramático y paradigmático, ya que de convertirse en un caserío con unos cuantos cientos de vecinos se transformó en menos de una década en una pequeña ciudad de provincias, cuya industria principal era el turismo religioso. Con la difusión de la aparición y los poderes milagrosos del agua de la gruta,

⁶⁹ A inicios del siglo XX, las agencias francesas de viaje promocionaban visitas en las cuales se combinaban tránsitos entre Lourdes y Roma, o bien Lourdes y Paray Le-Monial, sitio de las apariciones del Sagrado Corazón de Jesús.

⁷⁰ KAUFMAN, Suzanne K. (2005), *IBID*, Págs. 36-40.

se inició un proceso acelerado para construir una iglesia que permitiera acoger a miles de fieles y con ella desarrollar sitios de hospedaje, restaurantes, hospitales (vitales para una ciudad que era visitada por miles de enfermos al año), estación de ferrocarril y lugares de esparcimiento (vigilados por las buenas costumbres) como teatros, museos que reproducían con figuras de cera la historia del milagro, y comercios en los cuales, los devotos podían adquirir productos licenciados por la Iglesia, quienes con su venta sufragaban la construcción del templo.

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

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

No era fortuito que el Sagrado Corazón, buscara su sitio en medio de un barrio proletario, sede de los disturbios de la Comuna, en aras de recordar a los parisinos que en medio de la vida moderna prevalecía la religión. El proyecto de la Basílica al Sagrado Corazón en Montmartre fue la culminación de los esfuerzos por parte del clero católico francés de dejar un testimonio monumental a las ideas que venían cultivando desde inicios del siglo⁷¹. El origen del proyecto surgió en un comité mixto entre eclesiásticos y laicos encabezados por el arzobispo de París Joseph Hippolyte Guibert, quienes buscaban en la consagración de un templo expiatorio dedicado a la veneración del Sagrado Corazón el final de una era turbulenta. Motivados por las leyendas del

⁷¹ JONAS, Raymond (2000), *France and the Cult of the Sacred Heart*, Pags. 177-223.

destino de Francia relacionadas al culto y por el horror que causó tanto el sitio de París durante la Guerra Franco-Prusiana como la Comuna en 1871, decidieron elevar un templo para sellar el destino de Francia como una nación católica desde la cual surgiera la renovación espiritual requerida.

El sitio donde se elevaría el templo no solo era un barrio proletario, sino un lugar conocido por sus diversiones “pecaminosas” y guarida de bohemios, maleantes y prostitutas, razón por la que su construcción no sólo enviaba un mensaje a los melancólicos del Antiguo Régimen sino se entendía como la antorcha de la fe que iluminaría a la babilónica París. Aunque su construcción no se culminó hasta 1914, el sitio y sus obras recibieron pronto la visita de peregrinos de toda la nación, los cuales no sólo simpatizaban con las ideas que impulsaban su construcción, sino que contribuían al mismo por medio de un novedoso sistema de recaudación de fondos en base a la venta de partes de la iglesia para que se mostrara el nombre de los donantes y así obtener un sitio en el templo que revitalizaría a Francia. Ejemplo de este tipo de recaudación de fondos fueron las *tarjetas del Sagrado Corazón*, planillas en donde se registraba por medio de la perforación de una cuadrícula la donación de cada 2 céntimos, cuando el devoto había logrado todas las perforaciones enviaba su planilla a la oficina de obras del templo en donde se le asignaba una piedra que contendría sus iniciales y en su interior una oración escrita por él⁷².

2. La difusión del modelo devocional francés

Tanto Lourdes como el expiatorio en Montmartre representarían dos hitos en la historia de las devociones decimonónicas y se convertirían en ejemplos a seguir en el mundo

⁷² Ibid, Pags. 203-214.

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

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

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

Muestra de ello fue el culto que se dio al Sagrado Corazón de Jesús en la Alemania después de la *Kulturkampf* en donde se le asoció a la forma de vida campesina como ideal confrontándolo a la realidad urbana, imagen que repercutiría en los incipientes movimientos obreros católicos y a las fuerzas políticas de generarían el Partido Demócrata Cristiano. Es decir, la operatividad de la imagen del Sagrado Corazón en la Alemania Guillermina más que buscar la restauración de un orden monárquico a la semejanza del Antiguo Régimen, se le asoció a una forma de vida sencilla y piadosa, la cual –seguramente- los campesinos vueltos obreros añoraban⁷³. Sin embargo su culto no adoleció de los componentes anti-modernos y ultramontanos que se dieron en Francia, sino que su expresión tuvo que ser más disimulada debido a la tensa relación entre el *Reich* y Roma. Aunque ampliamente difundido, el culto a las vírgenes francesas en Alemania inspiró al clero local a buscar un santuario local que

⁷³ BUSCH, Norbert (1997), *Katholische Frömmigkeit und Moderne*, Pags. 303-309.

compartiera fama con Lourdes. Por ello, la aparición de la Virgen a unas niñas campesinas en la ciudad de Marpingen en julio de 1876, coronaron sus esfuerzos e inclusive compartían con los visionarios franceses las mismas imágenes de Apocalipsis y triunfo del catolicismo cuando se convirtiera la humanidad a su mensaje⁷⁴. Las apariciones de Marpingen también incorporaron el elemento dogmático que se observó en Lourdes cuando la aparición les comunicó a las niñas que era la Inmaculada Concepción, hecho que afirma la difusión del modelo de Lourdes como parámetro de la experiencia religiosa católica durante el siglo XIX. Aunque en un principio recibieron interés por las autoridades, las apariciones de Marpingen y sus numerosos videntes (en 1877 había más de veinte) sufrieron la censura eclesiástica, debido a las visiones contradictorias y a la tensa relación con el gobierno.

Un elemento endógeno al caso alemán fue la proliferación de visionarias de la Pasión de Cristo las cuales –en algunos casos- presentaron heridas en forma de estigmas, asemejando las de Cristo crucificado. Las visionarias compartían el mismo modelo de aparición, es decir, por un periodo de tiempo y en un día en específico (regularmente los viernes) caían en trance y revivían la Pasión de Cristo mientras sangraban de manos y pies, durante las visiones relataban los acontecimientos que percibían y comunicaban mensajes proféticos a los asistentes, los cuales eran dictados por Jesucristo en persona. En muchos casos percibían a Jesús como el Sagrado Corazón, hecho que nos habla de la incorporación del dolor a la imagen de Jesús y su asociación con los penares del mundo moderno como elemento inasociable de la experiencia religiosa de los devotos del siglo XIX e inicios del XX. Sus experiencias fueron difundidas por la prensa y sus visiones quedaron en libros, por lo que se transmitieron

⁷⁴ BLACKBOURN, David (1995), *Marpingen*, Págs. 20-36; KOTULLA, Andreas J. (2006), *Nach Lourdes!*, Págs. 481-493.

allende de las fronteras alemanas y el conocimiento de sus visiones se hizo público entre los creyentes. Especialmente las experiencias de la estigmatizada Anna Catherine Emerich, recopiladas en tres libros, fueron ampliamente divulgadas por la prensa católica de la época, como pruebas celestiales de la decadencia de la humanidad. Las visiones de Emerich alertaban a los católicos sobre el triunfo de los liberales y masones, *fuerzas ocultas* cuya misión era descristianizar el mundo, no obstante Jesús triunfaría en contra de sus enemigos imponiendo el orden cristiano. Para ello, los católicos debían procurar confesarse regularmente, asistir a los oficios, comulgar en misa y ser devotos al Sagrado Corazón de Jesús.

En el ámbito hispanoamericano, la difusión de las nuevas devociones y su adaptación local enriqueció la experiencia religiosa. Al igual que en otras partes de Europa, la religiosidad española vivía una época de tránsito de ser una espiritualidad eminentemente barroca hacia nuevas formas de espiritualidad. Las continuas crisis políticas y el aumento del anticlericalismo, alertó a los religiosos españoles sobre los nuevos tiempos, quienes los tradujeron con la misma sensación de temor y decadencia de sus pares franceses. Si bien la devoción al Sagrado Corazón en España y sus territorios databa de inicios del siglo XVIII (expandida gracias a los jesuitas), el discurso anti-moderno no llegó hasta el siglo XIX, en donde fue alimentado por el propio trauma de la invasión napoleónica, las guerras entre liberales y conservadores y las revueltas anticlericales que se dieron a lo largo del siglo y se prolongaron hasta la Guerra Civil de los treinta en el siglo XX. La religiosidad española no debía importar devociones, terreno en el cual era fecunda, pero sí debía actualizarlas bajo las reglas del discurso anti-moderno.

De acuerdo a William A. Christian, el impacto de las apariciones de Lourdes en el norte de España, condujo al clero local a encauzar devociones locales bajo los nuevos medios de peregrinación y difusión ensayados más allá de los Pirineos⁷⁵. Ejemplo de la incorporación de antiguas devociones a nuevos discursos fueron los Cristo de Limpias (Cantabria) y Gandía (Valencia); en ambos casos las antiguas imágenes fueron incorporadas al discurso antiliberal y anti-moderno después de que unos fieles aseguraran haberlas visto moverse y derramar lágrimas. Los religiosos encargados de ambas investigaciones concluyeron que las lágrimas de los Cristos se debían a los pecados de la humanidad y las *tendencias descristianizadoras* de la sociedad. Ambos milagros (ocurridos en 1919 y 1920 respectivamente) no pueden entenderse sin su contexto y tal es el esfuerzo por ciertos miembros del clero para lograr que el rey Alfonso XIII consagrara España al Sagrado Corazón, hecho que sucedió el 15 de mayo de 1919. Los milagros de Limpias y Gandía confirmaban ante los fieles la veracidad del discurso detrás de la devoción al Sagrado Corazón, es decir que España no sobreviviría como una nación católica si no existía un ánimo por convertir a las ovejas perdidas y erradicar los *males de la modernidad* como el liberalismo, el socialismo y el anarquismo.

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

⁷⁵ CHRISTIAN, William A. (1992), *Moving Crucifixes in Modern Spain*, Pags. 6-16.

conservadores el advenimiento de la Segunda República⁷⁶. Aunque al final las apariciones en Ezkioga no fueron validadas oficialmente, su tono reaccionario quedó impreso en la memoria popular. Es probable que el fracaso por encontrar en Lourdes español se haya debido a la fuerte devoción mariana en la mayoría de las localidades y en un país segmentado por fuertes regionalismos, la imposición de una advocación nacional estaba destinada al fracaso. No obstante para el culto mariano moderno, España contribuyó a la adaptación de antiguas devociones a un nuevo marco de espiritualidad, modelo que inspiró a las naciones hispanoamericanas.

En Sudamérica el culto al Sagrado Corazón encontró un campo fértil gracias al impulso que recibió por gobiernos conservadores quienes organizaron consagraciones de la nación a tal devoción, como en el caso de Ecuador en 1874 cuyo presidente Gabriel García Moreno convocó a un voto nacional para consagrar la república a la devoción. Es posible que García Moreno conociera las profecías reveladas a Sor Mariana de Jesús Torres, religiosa del Real Monasterio de la Limpia Concepción de Quito, quien en 1594 había visto a la virgen María, la cual le había dado una serie de profecías sobre la persecución de la Iglesia en los siglos venideros, concluyendo que al final de tales sucesos triunfaría Jesús. Las profecías de sor Mariana se convirtieron en propaganda antiliberal en el siglo XIX y por lo tanto se convirtieron en parte del pensamiento religioso local, aunque adaptadas a la época y a la devoción del Sagrado Corazón, es decir lo que en el contexto del siglo XVI hubiera sido una invitación en contra del protestantismo, para el siglo XIX se le adjudicó un carácter en contra del liberalismo y la masonería. Sor Mariana narró que la Virgen le pedía orar para que triunfara su Hijo, pero que en el contexto decimonónico se le interpretó como el

⁷⁶ CHRISTIAN, William A. (1996), *Visionaries*, Págs. 13-40.

Sagrado Corazón, devoción que no era practicada para la época en el mundo hispánico. De cualquier manera, la consagración de Ecuador al Sagrado Corazón, a parte de ser la primera en el mundo, inspiró a los países vecinos a seguir sus pasos y conjurar a las naciones en contra de los influencias de la modernidad.

Colombia se destacó por su celo nacional para elevar la figura del Sagrado Corazón como parte de los símbolos nacionales. El conservadurismo colombiano adoptó el ejemplo ecuatoriano y de 1891 a 1894 se convocó a un “plebiscito nacional” convocando a cada una de las parroquias y obispados del país para rectificar la decisión del arzobispo de Bogotá de consagrar a la república a la imagen⁷⁷. Nuevamente en 1902 y tras la experiencia de la guerra civil conocida como *la guerra de los mil días* se reprodujo la consagración bajo el amparo de Ezequiel Moreno, obispo de Pasto, ciudad conocida por su apoyo al liberalismo. Con la consagración de 1902 se incorpora a la imagen del Sagrado Corazón un poder de disuasión celestial en contra de la violencia y la guerra que fue reproducido en varias geografías en los años posteriores, pero que en el caso colombiano destaca porque a medida que se producía un episodio de violencia (como el *Bogotazo* de 1948) se reproducían las consagraciones y procesiones con la imagen.

Lo destacado del caso sudamericano es que el discurso adoleció de un componente central en el caso francés, la esperanza por restaurar la monarquía. Si bien eran repúblicas con instituciones frágiles y asociadas al grupo que se encontraba en el poder, las naciones sudamericanas en la segunda mitad del XIX abandonaron la idea de la monarquía como forma de gobierno. No obstante la ausencia del discurso pro-monárquico, no disminuyó el deseo reaccionario por inspirar las leyes en la religión

⁷⁷ HENRÍQUEZ, Cecilia (1996), *Imperio y ocaso del Sagrado Corazón en Colombia*, Págs. 99-107.

católica, para lo cual se utilizó la imagen del Sagrado Corazón como estandarte de dicha causa. Específicamente para el caso colombiano la Constitución de 1886 consagraba en su Preámbulo la siguiente fórmula: “En el nombre de Dios, fuente suprema de toda Autoridad, se dicta la siguiente ley constitucional”⁷⁸, dictando que la emanación de la ley no era producto de los pueblos (tal y como lo pensaban los liberales) sino emanación divina. En la misma constitución, su artículo primero señalaba: “La Religión Católica, Apostólica y Romana es la de la Nación; los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como elemento esencial del orden social”⁷⁹. Sin duda la Constitución de 1886 era un homenaje a los pensadores conservadores franceses de inicios del siglo y no es de extrañar que en tono de burla los liberales colombianos hacían eco de la frase: “La constitución no está hecha para los humanos, sino para los ángeles”.

3. Viejas devociones, nuevos discursos: el caso mexicano

El modelo devocional mexicano fue un híbrido. Por un lado se adoptó en discurso anti-moderno y antiliberal del modelo francés, pero –al igual que en el caso español- no había necesidad de convocar a nuevas devociones, cuando las locales eran lo suficientemente estables y socorridas para incorporar las innovaciones del modelo francés.

El modelo francés llegó a México por varias vías. La primera fueron las experiencias de primera mano que tuvieron los religiosos exiliados en Europa después del triunfo de la Guerra de Reforma. Como se ha explicado en la primera parte, un cierto grupo de sacerdotes y prelados se establecieron en Roma, Francia y España para continuar con su ejercicio sacerdotal o terminar sus estudios. A su regreso a México, no

⁷⁸ IBID, Pag.. 97.

⁷⁹ IBIDEM.

dudaron en aplicar las técnicas de masificación del catolicismo que habían aprendido en Europa, por ello desde la década de 1860 se observa un incremento de asociaciones cuyo objetivo es venerar la imagen del Sagrado Corazón de Jesús. Conocemos la existencia de una Cofradía al Sagrado Corazón de Jesús fundada en la década de 1860, gracias a la carta de renuncia de su director Andrés Davis⁸⁰.

Después del exilio del arzobispo Labastida ante el triunfo de los liberales, surgen asociaciones y cofradías cuya devoción se ampara en el Sagrado Corazón de Jesús. De particular interés es el proyecto de una congregación de religiosas cuyo objetivo era “desagraviar al Corazón de Jesús por los pecados de la humanidad y de nuestra patria”⁸¹, la cual confirma la influencia francesa en el culto mexicano a la devoción. Aunque la erección de la congregación no fue aprobada, no deja de ser importante el hecho que se pensara en aras de desagraviar a una advocación, cuyos sufrimientos eran causados por la constitución liberal y sus creadores en el poder. No obstante la adopción del discurso anti-moderno, se eliminó a partir de la década de 1870 el componente promonárquico de la devoción francesa por las causas que se han explicado con anterioridad, sin embargo se integró al discurso elementos que añoraban el orden eclesiástico en la vida pública como la asociación del Sagrado Corazón como antídoto en contra de la escuela laica o la influencia del positivismo en los asuntos gubernamentales.

La segunda vía por la cual se introdujo el modelo francés fue la exportación de asociaciones y cofradías francesas para laicos que se fundaron entre 1870 y 1890 en la

⁸⁰ “Carta del presidente Andrés Davis a la cofradía del Sagrado Corazón”, 1863, AHAM-Fondo Labastida, Caja 37, Exp. 91.

⁸¹ “Carta para la instauración de una Congregación en desagravio al Sagrado Corazón de Jesús”, 1876, AHAM-Fondo Labastida, Caja 111, Exp. 45.

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

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

La sección mexicana del Apostolado de la Oración inició sus labores en la Iglesia de Santa Brígida en 1874, cuando fueron aceptados sus estatutos por el

arzobispo⁸². Su introducción se debe a una serie de jesuitas españoles y mexicanos quienes conocían el modelo original y la sección española, los cuales decidieron traer el Apostolado para revitalizar el catolicismo, el cual se creía a la zozobra dado el triunfo liberal. Intenciones similares condujeron al jesuita español Andrés G. Rivas a fundar el capítulo mexicano de la Guardia de Honor. Rivas había trabajado en la edición española del *Mensajero del Corazón de Jesús* (órgano internacional de difusión de la Archicofradía) en Bilbao, en donde aprendió la importancia de la obra para acercar a los devotos a la devoción sin que ello les causara tribulaciones en su vida diaria. Transferido a México en 1878, un año después establecería la primera Guardia de Honor del país en la Iglesia de Santa Brígida, aunque el arzobispo Labastida no daría su beneplácito hasta 1884⁸³.

No obstante previo al establecimiento de la Guardia de Honor se fundó el periódico mensual *El mensajero del Sagrado Corazón* en 1875 por el empeño del padre Manuel Díaz Rayón. El *Mensajero* por primera vez se imprimió en París en 1865 como vehículo de adoctrinamiento y difusión entre los miembros originales de la Guardia de Honor, la primera versión en español (publicada en Bilbao) vio la luz en 1867. Es probable que el padre Rayón conociera ambas ediciones, ya que el único ejemplar que sobrevive de la primera época reproduce artículos de las versiones francesa y española. De cualquier manera, la primera edición mexicana dejó de publicarse en 1877 coincidiendo con la persecución religiosa que se dio durante el gobierno de Lerdo de Tejada. La segunda época de la revista es impulsada por el padre Rivas y logra la

⁸² “Estatutos del Apostolado de la Oración”, 1974, AHAM-Fondo Labastida, Caja 86, Exp 86.

⁸³ “Establecimiento de la Guardia de Honor en la iglesia de Santa Brígida”, 1884, AHAM-Fondo Labastida, Caja 194, Exp. 31.

censura del arzobispado en 1881⁸⁴. Una característica de los primeros números de la edición mexicana fue el ímpetu que le dio Rivas a los artículos de plumas locales, aunque la mayoría de los artículos seguían traduciendo del francés o reimprimiéndose de la edición española. Una segunda característica que incorporó la publicación fue incluir una sección de notas internacionales sobre el catolicismo, servicio de noticias por el cual los suscriptores se enteraban de las últimas *agresiones y ofensas* que recibían los católicos y el Papa en todas partes del orbe.

No deja de ser un elemento importante que los católicos mexicanos se incorporaban a un mundo incipiente en donde la información y el manejo de ella creaba una opinión pública e inclusive eran partícipes de ella, aunque los hechos se dieran al otro lado del Atlántico. Los lectores de *El mensajero del Sagrado Corazón* seguían atentos el desenlace de la *Kulturkampf*, lo mismo que la promulgación de la *Rerum Novarum* o bien hacían eco del antisemitismo y la conspiración masónica que supuestamente apoyaba al capitán Alfred Dreyfuss. Los lectores de la publicación siguieron interés el proceso de secularización en Francia de 1905 y las luchas de Pío X en contra del modernismo. Estaban convencidos que una conspiración judeo-masónica atentaba en contra del catolicismo, hecho que había sido comandado por Bismarck en una reunión secreta con los máximos líderes masónicos y judíos, y se horrorizaron y escandalizaron ante el salvajismo de la Gran Guerra Europea. Los católicos mexicanos no estaban excluidos del mundo, por el contrario buscaban alrededor del globo la comprobación del triunfo del reinado de Cristo y los elementos que creían operaban en su contra.

⁸⁴ “Censura eclesiástica El Mensajero del Corazón de Jesús”, 1881, AHAM-Fondo Labastida, Caja 19, Exp. 40.

Impregnados por el espíritu de renovación devocional que Francia les ofrecía, los laicos y religiosos mexicanos no dudaron en establecer asociaciones en honor de la Virgen de Lourdes. La primera de la que tenemos noticia es de la Asociación sabatina a la Virgen de Lourdes, fundada en la Iglesia de Santa Teresa la Nueva por religiosos lazaristas quienes recientemente había llegado al país en 1876⁸⁵. Doña Soledad Moreno de Brizuela había comprado una estatua *de buen tamaño* de la Virgen de Lourdes, por lo que le escribía al arzobispo pidiéndole su permiso para que fuera incorporada a las imágenes de la Iglesia de San Cosme⁸⁶. La difusión del milagro de Lourdes entre los católicos de la arquidiócesis también incorporó la prensa y la difusión de la historia por medio de panfletos y novenas, las cuales conocemos por sus cartas de censura eclesiástica⁸⁷. Inclusive la Congregación de la Virgen de Lourdes en la Iglesia de Jesús María en 1883 pidió permiso para construir una copia de la gruta, la cual fue aceptada⁸⁸.

No obstante de la difusión de la Virgen de Lourdes entre los fieles mexicanos, los prelados buscaron una figura que pudiera convertirse en un Lourdes local. Al igual que en caso español se pensó erigir al santuario de Chalma pensando en la imagen de Cristo, pero su fuerte componente indígena en el culto y lo tormentoso del camino los hicieron desistir del proyecto. Sin duda el santuario que se mostraba como el más factible era la Colegiata de Guadalupe, ya que su cercanía a la capital (la cual entraba en un proceso de expansión urbana) haría posible las peregrinaciones nacionales, sin contar

⁸⁵ “Asociación sabatina de la Virgen de Lourdes”, 1876, AHAM-Fondo Labastida, Caja 97, Exp. 12.

⁸⁶ “Carta de Soledad Moreno de Brizuela”, 1878, AHAM-Fondo Labastida, Caja 118, Exp. 62.

⁸⁷ “Novena en honor a Ntra. Señora de Lourdes”, 1880, AHAM-Fondo Labastida, Caja 153, Exp. 60.

⁸⁸ “Carta de la iglesia de Jesús María”, 1883, AHAM-Fondo Labastida, Caja 170, Exp. 60.

que la imagen de la Virgen de Guadalupe tenía una historia de devoción en el centro y norte del país lo que haría más factible su entronización como devoción nacional⁸⁹.

Por último, el elemento profético no escapó de las adaptaciones mexicanas. Aunque no fue apoyado abiertamente por el clero local, como si ocurrió en el francés, la profecía no desapareció del contexto devocional mexicano. El panfleto *Profecías de Matiana, sirvienta que fue del Convento de san Gerónimo de México, sobre los sucesos que han de acontecer en la espresada capital* fue publicado en 1857⁹⁰. El año no es fortuito y coincide con la promulgación de la Constitución liberal y la elevación de las Leyes de Reforma a rango constitucional.

La Madre Matiana del Espíritu Santo fue una sirvienta del convento de San Jerónimo, natural de Tepozotlán, quien tenía a su cuidado a las monjas ancianas y enfermas. En dicho convento tal y como le relató a su confesor el padre Juan Manuel Irisarri, la Virgen se le presentó en una serie de apariciones confiándole una serie de profecías relatándole el futuro del reino de la Nueva España⁹¹. La Virgen le relató el proceso de independencia (“la revolución de América sería cuando el señor Arzobispo se llamara Francisco Javier, lo mismo que el virrey”), la Revolución Francesa, la invasión napoleónica a España y el secuestro del Papa (“Omitió la prisión del Papa y los sucesos de España, Francia y Roma, por no alargar la historia. Pero todo lo vio Matiana”), sin embargo el hecho más inquietante para la generación de conservadores de 1857 fue la siguiente profecía: “Vió también un conciliábulo en el infierno, (...).

⁸⁹ N.B. Ampliaremos éstos aspectos en el capítulo quinto correspondiente a la devoción guadalupana.

⁹⁰ “Profecías de Matiana”, Imprenta de Abadiano, 1857, México, SML-Yale University, The Mexico Collection. Mexico Pamphlets. Film Fiche 89, Sec I, Box 30, ID 80004474.

⁹¹ Aunque no están fechadas las apariciones en el panfleto (únicamente aparece el año en el que fueron transcritas 1837), pudieron suceder a finales del siglo XVIII debido a las referencias al virrey y a los monarcas que “vendrán a vivir en la capital”.

Entraron ellos en congreso y entre todos hicieron la constitución y el código; y que Lucifer mandó a los demonios estendieran esas constituciones por todo el mundo para pervertir a todos; y que se vació el infierno para guerrear con los cristianos”⁹².

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

“vió los martirios que se harán en la ciudad; la salida de las religiosas de todos los conventos, (...); y que verán dichas religiosas en tanta pobreza y necesidad, que pedirán en los zaguanes de los senadores lo que sobre de sus mesas para comer”. Sin embargo del reino saldría de las tinieblas cuando se fundara un nuevo santuario dedicado a la Virgen de Guadalupe: “diles que he elegido este convento (el de San Jerónimo) para que de aquí salga la tercera fundación del Desagravio de Jesús Sacramentado, la que se hará en mi Santuario de Guadalupe, porque ese es el lugar destinado para el Desagravio del Santísimo Sacramento”⁹³. Con la construcción del santuario regresaría el orden cristiano: “(Vio) La venida del rey de España; y entonces sin que nadie los eche, ni les pague su dinero, se retirará en anglo-americano a su patria. Y al rey que venga le han de hacer su palacio en Ntra. Señora de Guadalupe, contiguo al convento de las religiosas. (...) Vendrá y se conformarán con la voluntad de Dios”⁹⁴.

⁹² “Profecias de Matiana”, Pag. 5.

⁹³ IBID, Pag. 4.

⁹⁴ IBID, Pag. 7.

La difusión de las profecías de Matiana está relacionada al momento político. La primera edición del panfleto en 1857 no puede escapar de las luchas en contra de la Constitución liberal. Podemos inferir que las profecías de Matiana gozaron de una amplia difusión ya que el editor comenta que es una copia fiel del manuscrito corrigiendo “muchas incorrecciones gramaticales y graves defectos en el sentido”, que tenían los otros impresos con los vaticinios. De acuerdo a Edward Wright-Ríos, fue reimpresso en tres ocasiones más: en 1861 buscando apoyo popular para instaurar una monarquía con un príncipe europeo, en 1889 como parte del libro de Luis Duarte titulado *Profecías de Matiana acerca del Triunfo de la Iglesia* y por último en el año crítico de 1910 en un artículo del Boletín oficial del arzobispado de Oaxaca⁹⁵. Las profecías eran de conocimiento popular para la época, no sólo por las reimpressiones del panfleto, sino porque el nombre de la Madre Matiana era objeto de sátira y burla por los liberales y anticlericales, llegando incluso a ser el nombre de un periódico satírico que se publicó en la Ciudad de México durante 1917 y cuyo título decía: “La Madre Matiana: Periódico Profético y Decidor: Taparé el Sol con un Dedo, Ladrará a la Luna y Trovará al Lucero del Día”⁹⁶. No obstante la difusión de las profecías de Matiana se insertaron en la tradición del discurso profético francés por medio de la obra de Duarte, en donde argumentaba que la vidente había presagiado una conspiración demoníaca encabezada por los masones y liberales, cuyos tentáculos llegaban al mundo entero, e inclusive el autor coteja las profecías de la monja mexicana con otros videntes y apariciones en Europa⁹⁷.

⁹⁵ WRIGHT-RÍOS, Edward (2009), *Revolutions in Mexican Catholicism*, Pag. 255.

⁹⁶ “La Madre Matiana”, SML-Yale University, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, Film B19771, Reel 248.

⁹⁷ WRIGHT-RÍOS, Ibid, Pags. 259-60.

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

Conclusiones

La idea de un mundo decadente el cual había dado la espalda a la religión consolidó el mensaje conservador y otorgó a la religión católica un discurso sobre el cual criticar el presente e intentar ocupar nuevamente el espacio público de la cual había sido relegada. Para ello se ideó una pastoral que recuperará los temores de los fieles ante las transformaciones políticas y económicas que se generaron en el siglo XIX y les dieran forma a través de un discurso políticamente conservador y apocalíptico en lo religioso. Tal discurso fue expresado por medio de devociones, especialmente advocaciones de Cristo y María, en aras de hacer más sencilla su difusión y aceptación entre los fieles, utilizando en algunos casos antiguas devociones y otorgándoles un nuevo sentido (como el Sagrado Corazón) o bien apropiándose de devociones recientes u apariciones

marianas, las cuales fueron señaladas como signos divinos ante los tiempos y mensajes apocalípticos.

El modelo devocional desarrollado en Francia, combinando una pastoral que intentaba recuperar el sentido de comunidad a medida que criticaba la modernidad y el republicanismo, se construyó a partir de la recuperación de la religiosidad popular y darle un nuevo cauce de acuerdo a los intereses del clero; por ello el modelo devocional francés se constituyó como una directriz a lo largo del mundo católico, otorgando en los lugares en donde se difundió un nuevo sentido a las devociones locales o bien en el caso de apariciones o profecías recientes proveerlas de un sentido político, dándole un sentido más allá de lo estrictamente religioso.

Lourdes simboliza para la religiosidad del siglo XIX el ejemplo más acabado del modelo francés; tanto por representar la prueba de la contemporaneidad del milagro y de los vínculos celestiales con la tierra, como por ser un sitio que permitió explorar nuevas formas de peregrinación y el nacimiento del turismo religioso, de difusión de mensajes religiosos y comercialización de imágenes, objetos piadosos y publicaciones relacionadas con la devoción. En síntesis Lourdes es un hito dentro de las formas religiosas modernas, pudiendo combinar las funciones de religiosidad con comercialización y espectáculo para una incipiente sociedad de masas.

El éxito de Lourdes y del Sagrado Corazón de Jesús como figuras del conservadurismo católico, posibilitaron la exportación de tales modelos devocionales y consolidar el prestigio de Francia como centro cultural del catolicismo. A partir de esta situación algunos países católicos que enfrentaban procesos de secularización o de abierto anticlericalismo adaptaron las devociones francesas a sus circunstancias o bien

buscaron devociones populares o recientes que pudieran fungir el papel de aglutinar el conservadurismo y darle forma religiosa.

En el caso mexicano se adaptaron dos antiguas devociones (la virgen de Guadalupe y el Sagrado Corazón) al mensaje conservador de acuerdo al modelo francés. El conocimiento y difusión de tal modelo entre el clero mexicano fue posible tanto por la condición de exilio en Europa que vivieron los prelados nacionales después de la Guerra de Reforma y el final del Segundo del Imperio como por los miembros de órdenes francesas que emigraron hacia México durante esos años.

En particular, el caso mexicano utilizó una vieja profecía del siglo XVIII conocida por el nombre de su vidente (*la madre Matiana*) para dar sentido al mensaje conservador y entroncarlo con la devoción guadalupana. Las “profecías de Matiana” sintetizan varios de los temores por parte de los fieles ante el liberalismo y la Constitución de 1857, proveyéndoles de una narrativa en donde tal ideología es tratada como una inspiración diabólica para convertir a los católicos mexicanos en infieles y perder a la nación entre las llamas del infierno, cuya única forma de salvación era la instauración de la monarquía y el fomento de la devoción de Guadalupe. Tales profecías otorgaron cimientos en la religiosidad popular para impulsar la nueva pastoral en torno a las devociones.

SEGUNDA PARTE

EL CATOLICISMO EN MÉXICO

CAPÍTULO 3

DE LA CONCORDIA A LA RUPTURA: EL ESTADO Y LA IGLESIA

Introducción

La Iglesia mexicana había sufrido sus propias transformaciones. La Iglesia, como en toda la monarquía hispánica, era esencialmente el eje de la vida pública en un sistema que privilegiaba la salvación del creyente y el cumplimiento de la doctrina católica. Tal condición era opuesta al tipo de funciones que el Estado moderno ejercía sobre el aparato político y judicial todo ello centrado en la biopolítica o la preservación de la vida y seguridad de los ciudadanos. En la antípoda, el modelo político del Antiguo Régimen giraba en torno a las políticas de salvación del alma y el aparato judicial castigaba el pecado como ofensa ante Dios.

La transición entre el modelo político del Antiguo Régimen al del Estado moderno centrado en la biopolítica no fue mecánico. Para el caso mexicano, tal transición no se consolidó ni con la proclamación de la Constitución de Cádiz (primer constitución para los territorios hispánicos concebida a partir de lo que Michel Foucault llama biopolítica) ni con la declaración de Independencia en 1821. Sí bien leyes derogaban castigos en contra de la blasfemia o el sacrilegio, los nuevos ciudadanos entendían al Estado todavía como el protector de la fe al cual estaban acostumbrados. Desde la Constitución de Apatzingán hasta las Siete Leyes Conservadoras de Antonio López de Santa Anna se consagró el carácter católico del Estado y su naturaleza como religión única de México, por ello la constante sucesión de gobiernos observarán en la

religión y su protección una forma de legitimidad vinculada todavía a las formas del Antiguo Régimen. Esta condición es evidente en la participación de oficiales en procesiones y la preservación de fiestas religiosas con el carácter de festividades patrias. Ejemplos que nos sitúan todavía en una inercia en donde la vida pública es esencialmente controlada por lo religioso.

La transformación de la legitimidad política afianzada en la ley será expuesta hasta la Constitución de 1857, con la cual se propone el primer modelo secular de legitimación para México. No obstante, tales cambios simbolizaron para los ciudadanos el rompimiento con su religión y el desamparo legal de ella. Es importante entender que las resistencias ante las leyes liberales se debieron a sentimientos religiosos, por lo que, en otras palabras, a una sociedad predominantemente religiosa le fue impuesta una forma secular de organización y un comportamiento laico para la vida pública, apartando lo religioso para la esfera privada, modelo rechazado por los fieles. Tal tensión entre un modelo secular y laico en lo político impuesto en una sociedad predominantemente religiosa explica la intransigencia del conservadurismo mexicano y sus raíces populares. Sí bien no ampliaremos esta perspectiva, es relevante señalarla para comprender tanto la lucha entre la Iglesia y el Estado, como las respuestas populares dejando de lado explicaciones afianzadas en la ignorancia o la superstición como causas de los enfrentamientos entre la Guerra de Reforma y la Cristiada.

El presente capítulo está dividido en dos marcos principales: el primero es una historia de las relaciones entre Estado e Iglesia entre 1874 y 1920; el segundo indaga en el funcionamiento y organización de la arquidiócesis de México. El primer apartado estudia las políticas de reconciliación impulsadas por Porfirio Díaz después del conflicto y la ley orgánica de 1874 que reguló las leyes de Reforma. Continuamos con

dos apartados señalando respectivamente las causas de las nuevas rupturas durante los primeros años de la Revolución (1912-1914) y con el surgimiento de una nueva constitución y un nuevo Estado. Dichos apartados proponen una nueva visión sobre la historia política de la Iglesia y el Estado, fundamentándose en los discursos sobre la importancia de la religión en la vida pública y tratándolos como un ciclo que va desde la concordia con el Estado hasta la ruptura.

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

1. Años de concordia: el Porfiriato (1880-1911)

Con el triunfo del partido liberal sobre la fracción conservadora, la Iglesia católica y sus fieles entraron en un espacio nuevo de legalidad y de función social. La Constitución de 1857 había acortado la influencia política de la Iglesia, promulgando la laicidad del Estado y expropiando los bienes eclesiásticos, medidas que habían generado descontento entre el clero y su feligresía, provocando una guerra civil que se prolongaría hasta una década después, con la intervención francesa y el episodio del efímero imperio de Maximiliano de Habsburgo.

En 1867, el alto clero mexicano se encontraba en el exilio (entre ellos el arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida) o en la clandestinidad; una situación similar era vivida por los personajes más relevantes del partido conservador, padeciendo la confiscación de sus bienes, la prisión y también el exilio. Ante ese contexto, el interés conservador por fundar una monarquía como forma de gobierno había sido cancelado como una opción potencial, y con ello las opciones políticas del sector más reaccionario de la feligresía y el clero. No obstante, el interés por recuperar espacios políticos en los cuales se vieran representados los argumentos y las propuestas de los católicos no quedaron abandonados. Bajo la lógica anterior, la fundación de la Sociedad Católica de México en 1868, amparaba al antiguo partido conservador en sus ambiciones políticas, aunque cancelaba –por lo menos en el papel- las intenciones de enfrentarse al modelo republicano.

Más allá de los conflictos políticos, las medidas que restringían al espacio privado la acción de la Iglesia limitaban las formas de la religiosidad y la devoción que hasta ese momento imperaban en el país, y en la arquidiócesis de México en lo particular. Desde la Constitución de 1824 y hasta las leyes de Reforma, la Iglesia católica gozaba de exclusividad como el único culto tolerado en México y del estatus de religión de Estado a pesar de no existir un concordato con la Santa Sede que regularizara el Patronato Real y normativizara las relaciones con la joven nación. Las leyes de Reforma no entraron en vigencia real hasta la restauración de la república y específicamente bajo la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada, con la equiparación de éstas a la Constitución en 1873 y el 10 de diciembre de 1874 con la promulgación de la “Ley Orgánica de las sanciones y reformas constitucionales”. La Ley orgánica de 1874 intentaba regular dos principios rectores de la nueva república: a) la separación

entre el Estado y la Iglesia; b) la libertad religiosa; ambos puntos sensibles para los católicos debido a que con el primero –y en palabras de la época- se *entregaba el país al ateísmo* y con el segundo se abría la competencia hacia otros cultos (esencialmente iglesias protestantes) desplazando el monopolio católico sobre las almas.

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

Aunque la ley de julio de 1859 prohibía las prácticas de culto fuera de los templos, existía la posibilidad que las autoridades otorgaran permisos para que las manifestaciones religiosas se hicieran fuera de las iglesias, con la Ley orgánica, el artículo 4 prohibía cualquier forma de culto en algún establecimiento público, imposibilitando su celebración en escuelas, hospitales, cárceles, hospicios y demás instituciones de beneficencia⁹⁸. Un artículo antes, se les prohibía a las autoridades participar en carácter oficial ante cualquier forma de culto. El artículo 5, establecía la prohibición de portar indumentarias religiosas fuera de los templos y, por último, el

⁹⁸ Como herencia del régimen virreinal, era común en los primeros años de vida independiente el oficio de culto público en edificios de gobierno con motivo de celebraciones patrias.

artículo 6 restringía el uso de campanas exclusivamente para llamar a los actos religiosos y sujetaba su regulación a la policía.

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

“(el tono) No expresa un reclamo en términos jurídicos ni echa raíces en una situación social, económica o política. No se dirige al gobierno ni a los gobernantes, sino que asume una postura pastoral que, inclusive llega a optar por el tono lastimero y los presagios negativos. Tal parece, según el género literario dominante, que el futuro entero de la religión, la Iglesia y el pueblo mismo estuviera ensombrecido por las consecuencias de la Ley Orgánica”⁹⁹.

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

⁹⁹ OLIMÓN NOLASCO, Miguel (1995), “Proyecto de Reforma de la Iglesia en México”, Pag. 282, En: TREJO y CONNAUGHTON, *Estado, Iglesia y Sociedad en México*.

inicios de la década de 1870, cuando la tropas de Garibaldi ocuparon el territorio, dejando en una situación ambigua el poder terrenal del Papa.

Al igual que la Iglesia mexicana, Pío IX había manejado un discurso aguerrido y condenatorio de la modernidad y las fuerzas políticas que lo asediaban, modificando su discurso por un tono lastimero a raíz de la promulgación de Roma como capital del Reino de Italia. La declaración de Pío IX acerca del hecho (“Me rindo a la violencia. Desde este momento soy prisionero del rey Víctor Manuel”)¹⁰⁰ señala la nueva actitud oficial en relación al poder, en donde la Iglesia se convierte en víctima de los nuevos gobiernos y desde esa posición melancólica llama a sus fieles a preservar su fe y culto como dique ante los embates de a época. En ambas situaciones, la coyuntura política orillaba al discurso eclesiástico a tomar una postura menos agresiva e invocando a sus fieles a tener paciencia frente a las adversidades y reforzar la devoción y las obras piadosas como símbolos de identidad.

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

¹⁰⁰ BURLEIGH, Peter (2005), *Poder Terrenal*, Pag.367.

“¿Se nos reduce a los templos? Paciencia. Que los sacerdotes sean más diligentes para convocar a ellos con más frecuencia al pueblo fiel. Que no cesen de predicar en ellos la palabra de Dios, en estilo claro e inteligible, exhortando siempre a la oración y a la penitencia, y absteniéndose de toda alusión que pueda servir de pretexto para que se les calumnie como incitadores de la revuelta. Que los fieles sean más contantes en frecuentar aquellos lugares sagrados y, sobre todo, que vengan siempre a ellos con espíritu de aprovechar para sus almas, la palabra de Dios que allí se predica y las lecciones espirituales que allí se oyen. (...) Que en lugar de la escandalosa profanación de las fiestas, que atrae sobre los pueblos la ira de Dios, se frecuenten en tales días, con especialidad, los templos oratorios; y que Nuestro Señor Jesucristo, que sufre en los pobres, sea en ellos socorrido con más abundancia, por medio de la limosna y de todo género de obras de misericordia inspiradas por la fe”¹⁰¹.

Las intenciones de la Ley orgánica de 1874 con respecto a replegar el culto hacia los templos, era impedir la reorganización política de la Iglesia y del partido conservador, a medida de consolidar la secularización del espacio público, regido exclusivamente por el Estado. La intención de que la fuerza pública controlara la participación de los fieles y los temas de los sermones al interior de templo, se desprendía de la misma ambición por impedir la organización de fuerzas contrarias al liberalismo triunfante. Tal situación orillaba a los jerarcas a tomar una actitud menos combativa, con la intención de mantener el culto fuera de las intromisiones estatales, alejando la posibilidad del sacrilegio y permitiendo que los fieles acudieran a las iglesias sin verse involucrados en altercados con la policía. A pesar del repliegue verbal expresado a través de la Carta Pastoral, el gobierno inició una campaña de persecución religiosa “harto de la prepotencia por parte del clero, (...), Lerdo decidió poner fin a la inobediencia de las Leyes de Reforma”¹⁰².

¹⁰¹ Citado por OLIMÓN NOLASCO, Miguel (1995), IBID., Pag. 287.

¹⁰² PI-SUÑER, Antonia (1996), “Sebastián Lerdo de Tejada y su política hacia la iglesia católica”, Pag. 132, En: GALEANA, Patricia, *Relaciones Estado-Iglesia*.

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

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

Lo adverso del contexto podía haber desembocado en una nueva guerra civil, sin embargo el triunfo del alzamiento de Porfirio Díaz con el Plan de Tuxtepec, invocado en contra de la reelección de Lerdo, cambiaría las relaciones entre la Iglesia y el Estado. A pesar de que Díaz había peleado con la facción liberal, en su entendimiento de las relaciones con la Iglesia era más pragmático. Ejemplo de ello fue la publicación de una Circular por parte de la Secretaría de Gobernación en enero 1877, declarando el apego del nuevo gobierno a las Leyes de Reforma, pero señalando tolerancia con los miembros de la Iglesia y su culto. El lenguaje de Díaz con respecto a la Iglesia, fue siempre ambiguo con respecto a su antecesor: por un lado se mostraba respetuoso de las leyes y

los paradigmas liberales, aunque reconociendo el carácter social de la Iglesia y respetando sus formas, siempre que éstas no representaran un escándalo para los miembros más jacobinos entre los liberales. Aunque esta ambigüedad significó a lo largo del régimen un descontento entre los jacobinos, su tono aguerrido y combativo en contra de la Iglesia no trascendió de las páginas de los diarios. Como bien lo expresó José Vasconcelos: “Se sabía que don Porfirio dejaba ladrar, de cuando en cuando, a sus perros, pero no les permitía morder”¹⁰³.

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

“Esta declaración en manera alguna servirá para inaugurar una época de intolerancia ni de persecución; lejos de eso, el ejecutivo federal no olvida que conforme a nuestras

¹⁰³ Citado por François-Xavier Guerra (1995), *México: del antiguo régimen a la revolución*, Pag. 228.

instituciones, la conciencia individual debe ser respetada hasta sus extravíos; y por lo mismo, y aunque firme y resueltamente decidido a cumplir la Constitución y las *Leyes de Reforma* y a reprimir su desobediencia y transgresión, no permitirá que el desacuerdo en las opiniones religiosas sirva de pretexto para destruir la igualdad de los derechos entre los ciudadanos. El cumplimiento de las leyes nos acercará a la concordia”¹⁰⁴.

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

Sin embargo, algunos fieles y sacerdotes durante el Porfiriato sentían la necesidad de conciliar su papel de ciudadanos con su faceta de devotos católicos. Ejemplo de ello son las cartas que dirigen fieles al arzobispo México para obtener la licencia de leer libros prohibidos incluidos en el Syllabus. Don José María Rodríguez, católico devoto y padre de un hijo que ingresará a la Facultad de Derecho, le escribe preocupado al Arzobispo Labastida pidiéndole su venia para su hijo pueda comprar y leer libros prohibidos por la Iglesia, ya que en ausencia de consultar dicho material, el estudiante sería expulsado¹⁰⁵. Luis G. Duarte, librero de la Ciudad de México, le dirige una carta al Arzobispo en 1883, pidiendo licencia para vender y retener libros prohibidos, porque de lo contrario: “no encontraría los medios, para mantener a mi

¹⁰⁴ Citado por ADAME GODDARD, Alfredo (1981), *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos*, Pag. 101. Cursivas en el original.

¹⁰⁵ “Carta de don José María Rodríguez”, 1882, AHAM-Fondo Labastida, Caja 152, ExPag. 24.

familia”¹⁰⁶. Los ejemplos anteriores nos muestran las tensiones entre la libertad legal y la conciencia que operaba entre algunos fieles, en donde la necesidad de trabajar o estudiar entraba en conflicto con sus creencias, provocando dos identidades: una pública identificada con lo liberal y otra privada enraizada en el catolicismo conservador¹⁰⁷

Al igual que las experiencias previas habían forjado una dualidad entre el ciudadano y el fiel, el templo como espacio público se ubicaba a medio camino. Los templos de acuerdo a la Ley de 1874 eran propiedad de la Federación, aunque su administración se encargaba a los religiosos, por ello eran frecuentes las consultas al arzobispado o a la autoridad para delimitar las funciones. Los casos más dramáticos se presentaban cuando fragmentos de antiguos conventos o iglesias, eran tomados por el ejército para establecer un cuartel. Un caso límite fue el del párroco de Ozumba, quien ante la ocupación del templo parroquial por las fuerzas federales ya en el ocaso del régimen porfiriano, le escribe al presidente interino Francisco León de la Barra recordándole los límites de la ley:

“(…) en caso apremiante importa muchísimo prohibir, que fuerzas federales y del Estado ocupen dicho edificio cristiano, pues peligran: mujeres, niños y ancianos; sin embargo, si urge que las tropas de la Federación y del Estado ocupen el templo parroquial de Ozumba, mucho ruego y con muchísimo respeto insisto que: (aunque) El Ministerio de Gobernación me ordene el desocupar el expresado edificio que aunque propiedad de la Nación, al Párroco actual jefe en éste pueblo, de una institución religiosa, le pertenece su uso y su conservación”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ “Carta de Luis G. Duarte para conservar libros prohibidos”, 1883, AHAM-Fondo Labastida, Caja 149, ExPag. 60.

¹⁰⁷ Una situación extrema de éstas disociaciones, fueron los juramentos y contra-juramentos que se les obligaban a los servidores públicos durante el gobierno de Lerdo de Tejada, obligándolos primero a juramentar las Leyes de Reforma y en una segunda instancia a abjurar de dichos juramentos so pena de ser excomulgados.

¹⁰⁸ “Informe del cura de Ozumba”, 1911, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 10, ExPag. 19.

Sí bien la identidad política católica durante el periodo conocido como la República Restaurada se debatía entre lo que Adame Goddard ha denominado el conservadurismo y la intransigencia, la tolerancia porfiriana diversificó los planteamientos políticos de los católicos abriendo el abanico desde el conservadurismo reformado ligado a la Sociedad Católica de México hasta grupos inspirados por el catolicismo social y cuyo eje de acción eran los obreros y los pauperizados. De igual manera, los espacios de reunión de las sociedades y asociaciones católicas se fueron multiplicando, sin embargo el templo continuó como el área de mayor influencia y crecimiento, ya que de los 4893 templos católicos que existían en 1878 en la República, alcanzaron los 9580 en 1895¹⁰⁹. Aunque el templo se erigía en el centro de la cultura católica, muchas actividades desbordaban sus muros, como procesiones, consagraciones de imágenes y actos de culto en escuelas y fábricas, situación que encolerizaba a los jacobinos, por lo que el arzobispado de México debía recordar a sus sacerdotes que esas actividades no estaban toleradas por la ley:

“cuiden de evitar todo aquello que pueda servir de causa ó motivo, ya para atropellos a los sacerdotes, ya finalmente para menosprecio de los ritos eclesiásticos ó profanación de los objetos sagrados; pues nada de esto servirá para mitigar, ni mucho menos aún para impedir la opresión a la Santa Iglesia”¹¹⁰.

Aunque las recomendaciones sugieren un tono amenazador, a lo largo del Porfiriato la Iglesia recuperó espacios públicos para el culto, no obstante los edificios gubernamentales y la participación oficial del presidente y allegados en oficios religiosos continuó vedado. Entre los espacios de recuperación estaban las escuelas (las

¹⁰⁹ GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés (1956), *Estadísticas sociales del Porfiriato*, Pag. 13.

¹¹⁰“Edicto de parroquias”, 1898, AHAM-Fondo Alarcón Caja 74. Exp. 24.

cuales nunca habían sido abandonadas del todo), los dispensarios, los hospicios y hospitales, sin embargo nuevos espacios se sumaron a los planes pastorales de la iglesia mexicana como fábricas, clubes sociales y universitarios, prensas y cinematógrafos. Aunque el culto continuó en los templos como espacios naturales, la proliferación de asociaciones piadosas, círculos de oración y obras de caridad se multiplicaron e hicieron posible que el mensaje eclesiástico se desbordara de sus zonas restringidas y ocupara con la construcción de capillas en fábricas y hospitales, erecciones de Vía Crucis y monumentos al Sagrado Corazón, representaciones de la Pasión y peregrinaciones hacia la Basílica de Guadalupe un nuevo mensaje pastoral y la imagen de una iglesia restaurada.

La Iglesia al igual que el régimen vivieron transformaciones entre 1876 y 1911: una primera etapa entre 1876 y 1895 está marcada por la estructuración de las instituciones porfirianas, de las cuales la Iglesia no escapó constituyéndose como un elemento de legitimación carismática, aunque no legal, del régimen, ganándole a Díaz la simpatía de los católicos por las medidas de acercamiento y tolerancia. Durante la misma época, la arquidiócesis de México vive los últimos años del largo episcopado de Antonio Pelagio y Labastida, quien a su vez había suavizado sus posturas recalcitrantes y políticamente monárquicas, por establecer las bases de una pastoral social y el respeto a las instituciones republicanas, de manera paralela en la Santa Sede, el también largo pontificado de Pío IX, caracterizado por el ultramontismo y la condenación a la modernidad ve su final, cediendo la Silla Apostólica a León XIII, pontífice de mayor apertura a los tiempos y de una visión más crítica y constructiva de la sociedad. Los cambios generacionales y de perspectivas en la Iglesia favorecieron el entendimiento

con el régimen, dejando de lado el enfrentamiento ideológico y manteniendo una relación pragmática.

El arzobispo Labastida es una de las figuras clave en la reconciliación entre el Estado y la Iglesia; provisto de una gran inteligencia política, Labastida y Dávalos logró apaciguar las aguas entre los conservadores e intransigentes a cambio de que el gobierno no aplicara estrictamente el reglamento de 1874, aprovechando su prestigio entre el alto clero y su figura como uno de los líderes del fallido partido conservador. Por su parte, Porfirio Díaz era consciente que el país no podría pacificarse de manera eficaz sin el apoyo de la Iglesia, debido a la religiosidad de la población y a su disposición para defender sus fiestas y creencias así tuvieran que enfrentarse a las “armas del gobierno”. Como lo explica Jean Meyer, después de 1860 la Iglesia presenta un crecimiento exponencial¹¹¹. Por ejemplo, el aumento de curas rurales resurge después de décadas en guerras civiles que habían ahuyentado a los curas del campo, en donde una nueva generación de sacerdotes, bien educados y conocedores de la situación nacional e internacional del catolicismo, hacen de los pueblos y rancherías su espacio de labor espiritual. La “reconquista del campo” se tradujo en una actividad pastoral incesante, la cual engendrará vínculos estrechos entre los curas rurales y sus feligreses, convirtiéndolos en defensores de sus causas.

Una segunda etapa entre la Iglesia y el régimen (1895-1911) coincide con un cambio generacional dentro del régimen, el ascenso del grupo denominado como *los científicos* identificados con el positivismo y dos momentos en la Iglesia, la promulgación de la Encíclica *Rerum Novarum* en 1891 y la formación de grupos laicos en torno a sus demandas y la consolidación de los mismos. El ascenso de los científicos,

¹¹¹ MEYER, Jean (1973), *La Cristiada*, Tomo II, Págs. 45-48.

generó suspicacias entre algunos clérigos, quienes vieron resucitar el anticlericalismo. Sin embargo, la mayor distancia con respecto al régimen provino de parte de las asociaciones movilizadas en torno a la cuestión social promulgada por la Encíclica, quienes cuestionaron las condiciones obreras y sociales que el Porfiriato había engendrado. A medida que el régimen entraba en decadencia, una nueva generación de católicos se conformaba a través de nuevas ideas para construir un nuevo orden social, compartiendo inquietudes con grupos socialistas, liberales y anarquistas aunque de signo contrario.

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

A estas generaciones de católicos, los unió la búsqueda de una nueva pastoral y con ella un nuevo sistema de devociones. Influenciados por la romanización de la Iglesia mexicana y con un sistema de prensa y de circulación de ideas que abarcaba ambas orillas del Atlántico, los católicos mexicanos tuvieron por primera vez un acercamiento con el pensamiento católico europeo fuera de la península ibérica, con ello

enriqueciendo posturas y actualizando medios pastorales, los cuales eran importados desde Francia, Bélgica, Italia e inclusive Alemania. Por ello, la pastoral finisecular tiene un fuerte peso urbano y se inclina hacia el surgimiento de nuevos grupos sociales, como los obreros y los oficinistas, desplazando las realidades rurales de las políticas pastorales. Semejante propuesta, parecería extraña en el México de finales del siglo XIX o principios del XX, en donde la inmensa mayoría de los habitantes seguían viviendo en los campos ocupándose de las faenas agrícolas, sin embargo la Iglesia en Europa y los Estados Unidos a finales del siglo XIX transitó hacia el descubrimiento de los nuevos grupos sociales, privilegiando los entornos urbanos sobre los rurales, tendencia que afectó las políticas pastorales mexicanas y especialmente a la Arquidiócesis de México, diócesis que contenía al único espacio urbano similar a la de sus pares trasatlánticos ¹¹².

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

¹¹² La tensión de la pastoral entre el campo y la ciudad será abordada en el segundo inciso de la primera parte. Las influencias extranjeras en la pastoral mexicana fueron abordadas en el capítulo anterior.

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

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

A la par de los cuestionamientos, triunfaba el discurso decadentista en el seno de la Iglesia mexicana, en donde se privilegiaba a la falta de piedad y religiosidad como la causa de la violencia que azotaba a la nación. Súbitamente el mundo de las certezas mexicanas, afincadas en el culto al progreso y en el orgullo por un régimen fuerte se habían desvanecido en el aire; en su lugar, los católicos mexicanos percibían un país en caos, producto de la falta de piedad y prácticamente en las garras del demonio, tal y como lo expresaba doña Luz Del Castillo Echandi al arzobispo José Mora y Del Río (1908-1928), felicitándolo por haber consagrado a la nación al Sagrado Corazón: “Escribo deseando que el Desagravio Universal (se haga) tanto por los bienes que han de resultar como por los males que han de evitar y por esto nos hace guerra el Demonio con todos sus sentidos”¹¹³.

El grado de violencia entre las facciones revolucionarias, la amenaza de hambruna sobre la Ciudad de México y la incertidumbre que conlleva un conflicto, aceleró el imaginario católico, viendo en tales hechos los signos del castigo divino ante la supuesta falta de piedad. Una muestra de ello, es la frecuencia de artículos en la

¹¹³“Carta de doña Luz del Castillo Echando por el desagravio universal”, 1914, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 48, Exp. 11.

prensa católica haciendo llamados por la modestia al vestir, la frugalidad en el consumo y el temor a Dios. En ese mundo frágil, lleno de calamidades, las únicas certezas estaban resguardadas en la fe y en el reforzamiento de la piedad. El párroco Luis G. Mora, le escribe al arzobispo en noviembre de 1911 comentándole los temores de su grey ante los levantamientos en el país por iniciar la peregrinación que los conduciría el 12 de diciembre a la Villa de Guadalupe, sin embargo señala: “andaremos por devoción y amor a Nuestra Señora”¹¹⁴.

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

A pesar de la formación del Partido Católico y de sus buenos resultados electorales en 1911, el ambiente católico se sentía desplazado y hasta perseguido entre las luchas de la fracciones revolucionarias, disputas en las cuales se veían envueltos en

¹¹⁴ “Carta con motivo de una peregrinación”, 1911, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 8 Exp. 89.

sus peores augurios, cuando templos y conventos fueron ocupados por los ejércitos y muchas órdenes debieron exiliarse ante la inseguridad y una nueva ola de anticlericalismo. Por ello, la mayor transformación en el ambiente católico fue recuperar la postura bélica y victimista de los años de Lerdo, distanciándose de cualquier forma de negociación con el nuevo régimen, situación que conduciría las tensas relaciones entre la Iglesia y las fracciones revolucionarias.

El ejemplo más claro del regreso del discurso es la Carta Pastoral de octubre de 1914, en donde el arzobispo de México y sus pares denunciaban la persecución de la cual eran objeto. Si bien destacados miembros del Partido Católico formaron parte del gabinete de Francisco I. Madero e inclusive él se mostró tolerante con la Iglesia (a pesar de ser un practicante asiduo del espiritismo, corriente esotérica condenada por la Iglesia), el ala más liberal y jacobina de los revolucionarios habían denunciado los “abusos del clero católico y acabar con el grave peligro que representa esta institución, más política que religiosa, para la tranquilidad y el progreso futuros de la Patria”¹¹⁵.

El resurgimiento del jacobinismo en la política mexicana estuvo relacionado con la decadencia del régimen de Díaz y especialmente entre un grupo de liberales críticos, integrados a través del Partido Liberal Mexicano, quienes pugnaban por elecciones libres y el respeto a la Constitución de 1857 y la aplicación estricta de las Leyes de Reforma. Madero, como se ha mencionado, decidió mantener el *status quo* de las relaciones con la Iglesia, enfadando a los sectores más liberales entre sus correligionarios, y sumando a ello el Partido Católico Nacional se había erigido como la segunda fuerza dentro del Congreso y sumaba algunas carteras, entre las que se

¹¹⁵ Decreto de Antonio I. Villarreal, Gobernador y comandante militar de Nuevo León, 23 de julio de 1914. Citado por VILLEGAS MORENO, Gloria (1996), *Estado e Iglesia en los tiempos revolucionarios*, Pag. 192, En: GALÑEANA, Patricia, *Op. Cit.*

destacaba la de Educación, punto crítico en la discusión sobre la laicidad de la misma. Con la Decena Trágica en febrero de 1913, corrieron los rumores de que el arzobispo de México, José Mora y Del Río, se encontraba en el núcleo de conspiradores y, peor aún, la Iglesia había financiado el Golpe de Estado y lo continuaba haciendo con el gobierno de Victoriano Huerta.

Ante tal desprestigio, la Carta Pastoral de 1914 se da a conocer como una protesta en contra de tal imagen. En ella, los jerarcas católicos se deslindan de las acusaciones y retoman el discurso exacerbado. Por ejemplo, acusan de la ola anticlerical a un supuesto complot “a un plan fraguado de antemano en connivencia con la masonería y ciertas corporaciones protestantes de Estados Unidos, como lo han demostrado periódicos muy serios América del Norte”¹¹⁶, el cual había dado fruto entre los mexicanos “(porque) la experiencia de esos días nos demuestra a dónde van a parar la enseñanza laica, las diversiones inmorales, la prensa impía y la desmoralización que nos trajo el liberalismo de cincuenta años”¹¹⁷. En la Pastoral ronda la idea de la persecución, el desasosiego y el caos como una prueba para probar la fe del pueblo mexicano:

“(Dios quiere) demostrarnos a todos, lo vano de las riquezas y de las grandezas del mundo y lo efímero de sus placeres; pues hemos visto en un momento derrumbarse aquella prosperidad pública que no tenía a Dios por su cimiento, aquellas fortunas que daban tanta confianza a sus dueños, aquellas industrias y comercios que parecían asegurar la fortuna de muchísimas familias. Bastaron unos días de anarquía para cambiar la suerte de millares y si aquélla se prolonga, no quedarán más que ruinas”¹¹⁸.

¹¹⁶ “Carta Pastoral”, 1914, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 9, Exp. 27.

¹¹⁷ IBID.

¹¹⁸ IBID.

El caos de la Revolución se traducía como una lecci3n, en donde los signos del liberalismo habían conducido a la irreligiosidad y la desmoralizaci3n, dando lugar a la violencia, la cual -tal fuego purificador- renovaría a la sociedad, siempre y cuando aceptaran las directrices de la Iglesia. El nuevo discurso se enriquece con posturas tomadas del decadentismo, relacionando la pernici3n de la humanidad con la ausencia de religiosidad y haciendo una hipérbole de la violencia como la única fuerza capaz de reconstruir a la sociedad. En el discurso, la reconstrucci3n social no puede llevarse a cabo sin aceptar el reinado de Jesucristo y su Coraz3n: “Esta profesi3n de nuestra fe, tenía que alborotar a las furias del infierno, y muy natural era que el Demonio hiciera esta profesi3n de rabia. Pero al mismo tiempo Dios ha querido aprovechar esta rabia infernal para saber si todos los que aclamamos Rey a Jesucristo su Hijo, de veras lo hemos hecho Rey en nuestras almas y nuestros corazones”¹¹⁹. La menci3n de la advocaci3n de Cristo Rey (el cual en México tom3 la forma del Sagrado Coraz3n entronizado) es una de las primeras referencias a la imagen de un Jesucristo que combate al mal de la desmoralizaci3n y la irreligiosidad; por lo que el Jesús de los años anteriores (relacionado al Buen Pastor que rescata a los fieles perdidos) se transforma en una imagen guerrera cuya meta es salvar a México –literalmente y metaf3ricamente- de las garras del demonio, representados por los liberales, los masones e inclusive los socialistas.

Al igual que México, la Europa de donde los cat3licos obtenían su referente cultural estaba en sumergida en el caos. Los efectos an micos de la Primera Guerra Mundial se hicieron presentes muy pronto en el ánimo de los cat3licos mexicanos, en donde el conflicto europeo era tambi3n signo de la pérdida de religiosidad, orillando a la

¹¹⁹ IBID.

humanidad hacia la debacle¹²⁰. Para ello, el arzobispo dispuso del día 15 de noviembre de 1914 una jornada de oración y oficios para exorcizar al mundo de la guerra: “Debiendo de celebrarse en la Santa Iglesia Catedral Metropolitana, (...); una misa rezada y letanías y preces in tempore belli, (...); para impetrar de Dios Nuestro Señor la paz del mundo y de Nuestra Patria”¹²¹. El final de una época se hacía presente por medio de la violencia y en ella, la lucha por recuperar a la antigua arcadia conduciría a los católicos mexicanos a empuñar las armas.

3. Hacia la ruptura (1915-1925)

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

“(los soldados) cierran iglesias, asesinan religiosos, profanan templos y objetos sagrados, y pregonan el ateísmo por doquiera, todos, sin excepción, llevan al cuello escapularios y crucifijos, en el sombrero la virgen de Guadalupe y cosido al exterior de sus blusas escapularios del Sagrado Corazón de Jesús con el lema: “detente enemigo, el corazón de Jesús está conmigo”. (...). Todos esos soldados saludan al blanco con respeto o con temor y se descubren al pasar por las iglesias por ellos profanadas”¹²².

El anterior testimonio, escrito por Manuel Walls agente secreto español en México, da cuenta de la complejidad de la religiosidad católica en el México revolucionario. En un

¹²⁰ La religión jugó un papel muy importante para dimensionar la Primera Guerra Mundial. Por un lado, la reunión entre patriotismo y política clerical, condujo a algunos obispos católicos y protestantes a bendecir las armas de los ejércitos nacionales y prácticamente declarar herejes a los adversarios. Opuestamente a estos excesos, el Papa Benedicto XV intentó poner fin a la masacre no solo declarando contra la guerra, sino poniendo sus oficios de buena fe para terminarla. Un buen estudio sobre ello se encuentra en el capítulo 10 de la obra *Poder Terrenal* de Peter Burleigh.

¹²¹ “Circular para celebrar un oficio en la Catedral”, 1914, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 31 Exp. 52.

¹²² Citado por MACGREGOR GÁRATE (1999), “Anticlericalismo constitucionalista”, Pag. 177.

país en donde la mayoría estaba reunida por prácticas religiosas similares e inclusive compartían ciertas devociones (a la virgen de Guadalupe, por ejemplo), una fracción de ellos contemplaban a la Iglesia como una enemiga para la consolidación del nuevo orden político, dejándolos en una situación contradictoria en donde un alto nivel de religiosidad compartía espacio con una fuerte conciencia anticlerical.

El anticlericalismo había pasado del discurso a la acción y entre las tropas de las distintas facciones revolucionarias, con excepción de los zapatistas, se habían dado casos de profanaciones en templos y ataques en contra de religiosos, siendo asesinados algunos de ellos. A pesar de los ataques, no se puede hablar de una campaña o de una política de Estado entre 1914 a 1920 en contra de la Iglesia que buscara su eliminación, sino que éstos casos se debieron a conductas particulares de ciertos batallones muchos de los cuales estaban movidos por el saqueo al final de la batalla. No obstante, el tono jacobino fue creciendo hasta alcanzar un grado máximo en torno a la discusión de la nueva constitución a lo largo de 1916.

La fracción constitucionalista triunfante reivindicaba el liberalismo y se inclinaba por aumentar la separación entre el Estado y la Iglesia, a través de la limitación y condicionamiento de la participación de religiosos en los ámbitos político y educativo, adquiriendo la exclusividad de la formación ideológica de la sociedad. La intención del nuevo Estado –expresada en el artículo 3- se enfrentaba directamente al papel que se había adjudicado la Iglesia mexicana desde el período porfiriano como la guía cultural y moral de la nación. Desde términos contemporáneos, se puede decir que el enfrentamiento entre Iglesia y Estado por la educación y la guía ideológica de la sociedad tomó tintes de una “batalla cultural” (*Cultural War*) en donde se debatían dos proyectos de nación: el primero –triunfante- un Estado de inspiración liberal y secular,

frente a otro conservador y dirigido por una suerte de democracia cristiana, inspirada socialmente por la *Rerum Novarum* y espiritualmente por el conservadurismo intransigente.

Los obispos mexicanos ante el la nueva constitución firmaron una carta de protesta el 24 de febrero de 1917, en donde aceptaban que en México ya no había una sola fe, pero declaraban:

“Ni los Prelados ni los sacerdotes queremos el poder civil; pero sí deseamos, y con toda justicia, que los ciudadanos católicos no se vean excluidos de él, para que no sean parias en su propia Patria. (...) Estamos persuadidos que el ejercicio de una democracia es lo único que puede dar a nuestra patria, un gobierno estable y respetable, que respetando los derechos de todos, los equilibre y modere, dando a cada quien lo que le pertenece. (...) Como se ve, nada hay de injusto en todo esto, ni de excesivo, ni de opresor, nada que se oponga a la democracia, nada que sea obstáculo al bien común. ¡Quiera Dios que los mexicanos todos, persuadidos de esto, tolerándose mutuamente en sus diferentes opiniones y respetándose recíprocamente sus derechos, sobre todo en política, apresuren el advenimiento del día tan anhelado de verdadera paz! Entonces los gobiernos no volverán a encontrar a la Iglesia en su camino, sino para ayudarlos con su poder moral al engrandecimiento de la patria”¹²³.

La declaración de los obispos recuperaba el tono victimista, aunque abría los caminos hacia el entendimiento con el nuevo orden político, buscando una situación semejante a la relación durante el Porfiriato. En la carta la Iglesia mexicana señala su posición como guía moral de la patria, sin reivindicar antiguos privilegios e inclusive demandando el respeto de sus derechos de acuerdo a la ley, sin que el Estado intervenga en sus asuntos. Inclusive asume un papel como fiel de la balanza en la lucha de clases: “Más que ninguno, queremos que los pobres mejoren su situación, y en este sentido, nadie en México ha trabajado más que nosotros ni antes que nosotros; pero no somos enemigos

¹²³ Citada por VILLEGAS MORENO, Gloria (1996), “Estado e Iglesia en tiempos revolucionarios”, Pag. 201-202. En: GALEANA, Patricia, *Op. Cit.*

del rico, ni por el hecho de ser rico, lo juzgamos detentador de los bienes que posee”¹²⁴. La imagen que vislumbra la carta de protesta, es la de una Iglesia comprometida con la búsqueda de justicia y cumplimiento de las leyes, pero no involucrada en el proceso revolucionario ni en lo que desde su perspectiva sería injusto. Para los firmantes de la carta, la solución para la situación nacional no es la satanización de la riqueza, sino comprometer a los ricos a dotar de los medios a los pobres para equilibrar su situación. Para la Iglesia, el contenido de la Constitución de 1917 era abiertamente contrario a la realidad mexicana, buscando destruir los lazos sociales y espirituales, con el afán de implantar un gobierno que privilegiara el materialismo, dejando de lado la moral y la religión, las cuales eran consideradas partes sustanciales del mexicano.

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

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

¹²⁴ IBIDEM

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

Si bien, la historiografía oficial posterior ha dibujado la querrela de los católicos en contra de la Constitución de 1917 como un intento reaccionario con afanes destructivos de los logros del proceso revolucionario, los documentos nos indican que buscaban una voz que hiciera eco de sus demandas acalladas bajo la propaganda¹²⁵. Aunque la postura inicial de los católicos era pacífica, la coyuntura de los años venideros los hizo inclinarse ante la violencia.

¹²⁵ El movimiento intelectual de los católicos durante el debate constitucional y la Guerra Cristera es analizado extensamente por Randall S. HANSON (1994) en *The Day of Ideals*, págs. 209-483.

A pesar de sus intenciones originales, los enfrentamientos entre Estado e Iglesia fueron *in crescendo* a partir de 1920, con el triunfo de los Sonorenses sobre los Carrancistas. Aunque Venustiano Carranza era un anticlerical convencido, no emprendió ninguna acción oficial de persecución en contra del clero, sin embargo, la llegada de Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles al poder, transformaría el panorama de la querrela, convirtiéndola en una guerra abierta. El nuevo grupo en el poder mantenía la creencia de que la religión era un obstáculo para el progreso la humanidad y especialmente en México, con una población muy religiosa, el exorcismo del catolicismo no era una simple postura política, sino una cuestión de Estado. La mezcla de positivismo y racionalismo del grupo en el poder, los llevó a abrir un frente en contra de la jerarquía católica y los grupos emanados de la Iglesia, acusándolos del atraso nacional y de orquestar campañas nacionales e internacionales en contra del gobierno. De manera recíproca el tono de los preladados, y especialmente del arzobispo de México, fue aumentando, hasta denunciar a Obregón como socialista, declaración respondida con un bombazo en la casa del arzobispo y en la parte baja del altar principal de la Basílica de Guadalupe.

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

El tono de las declaraciones demuestran lo violento que se habían tornado ambos discursos. Durante la campaña presidencial de 1923, Calles en un mitin en San Luis de la Paz Guanajuato y ante los gritos de ¡Viva Cristo Rey!, respondió lo siguiente: “Sé que esas personas que han venido a gritar ¡Viva Cristo Rey!, no lo hacen porque sepan quien fue Cristo, sino porque las han aconsejado en el curato. (...) Los revolucionarios que perseguimos el bien del pueblo, los libraremos a ustedes de la reacción a pesar de ustedes mismos. (...) Yo recomiendo a los que están gritando ¡Viva Cristo Rey! Digan a quienes los aconsejaron desde el púlpito, ¡que ya nos encontraremos en el campo de la lucha y que los volveremos a derrotar como los hemos derrotado siempre!”¹²⁶. La respuesta católica se dio por medio de un panfleto, el cual imploraba a la Virgen de Guadalupe que socorriera al país a través de argumentos xenófobos:

“¿Cómo podrás permitir tú Virgen pura, que un hombre RUIN, de las lejanas tierras exóticas del Oriente, tal como un Elías Calles, que no sintió mecer su cuna bajo tus frondas y en esta misma tierra, (...), pueda, engañando a las multitudes con falsos evangelios, instigarlas para que lo eleven al poder, para después continuar su obra de anarquía, de despojo, de asesinato y violación, más allá del Soviet ruso (...) Reyna de la Nación Mexicana, (...); haz que la saña cese, que la ambición del oro y del poder desaparezcan y sobre todo, que el gobernante futuro de tu Nación sea un MEXICANO DE RAZA Y CORAZÓN”¹²⁷.

Es importante señalar el uso de la devoción como un elemento nacionalista frente al ansia de poder relacionado con lo extranjero. Un elemento novedoso en la mención del soviet, equiparado a la pérdida de identidad y al caos. El panfleto confirma la inclusión del “peligro socialista” al imaginario católico mexicano como uno de los peligros en

¹²⁶ Citado por VALENZUELA (1995), “Antecedentes políticos de la rebelión cristera”, Pag. 212. En: TREJO, Elvira, coord., *Estado Sociedad e Iglesia en México*.

¹²⁷ IBID., págs. 213-214. Las mayúsculas están en el original.

contra de la nación, imagen que sustituirá al liberalismo como el enemigo a vencer a lo largo del siglo XX.

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

4. La Arquidiócesis de México: entre el campo y la ciudad.

Territorialidad y espacios de influencia.

La Arquidiócesis de México presenta durante los años comprendidos entre 1880 y 1925 una serie de cambios, producidos por la creación de nuevas diócesis a partir de su territorio original. Heredado de los tiempos virreinales, y cuya extensión comprendía territorios más allá de Distrito Federal, incluyendo Toluca, Pachuca y Tehuacan, la arquidiócesis de México se manejaba como una entidad eclesiástica y administrativa que superaba a los límites de cuatro entidades federales de la república: Distrito Federal, Estado de México, Hidalgo y Puebla.

Como lo ha señalado Manuel Ceballos¹²⁸, el centro del país, el occidente y el Bajío representaron un eje para la renovación católica a inicios del siglo XX. Una explicación al surgimiento de nuevas diócesis (fragmentando las enormes arquidiócesis de México, Guadalajara y Michoacán) puede encontrarse en esta renovación del catolicismo militante, estableciendo las nuevas sedes episcopales como respuesta al surgimiento de movimientos católicos en ciudades como León, Colima o Pachuca y

¹²⁸ CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel (1991), *El Catolicismo Social*, Págs. 420-21.

correspondiendo al nuevo eje geopolítico que sugiere Ceballos. En base a lo anterior, la Arquidiócesis de México y su fragmentación en las diócesis de Tehuacan, Toluca y Pachuca, correspondían al interés de la Iglesia por reafirmar su poder y control sobre aquellas ciudades en donde se incrementaba la presencia de organizaciones católicas, controladas por los laicos. Sin embargo, la importancia de la oficina del Arzobispo no se eclipsó ante la realidad, por el contrario continuó recibiendo correspondencia sobre asuntos diversos de aquellas nuevas diócesis fragmentadas de su área de influencia. Por esa razón, es difícil establecer un cierto límite geográfico sobre el área de influencia real del arzobispado, ya que si bien sus límites administrativos quedaban demarcados por la Ciudad de México y sus alrededores, su influencia moral y espiritual llegaba a fieles y religiosos más allá de su diócesis.

Lo anterior puede explicarse por dos razones: la primera es que a pesar de las divisiones, los fieles continuaron con la práctica de escribir al Arzobispo de México, considerándolo una figura *prima inter pares*, influencia conseguida por los esfuerzos de Antonio Labastida y Dávalos y perpetuada por sus sucesores. La segunda explicación cobra sentido a raíz de la Revolución, en donde el arzobispado de México, ante la salida de los clérigos del país, obtuviera el papel regidor y oficina principal de los asuntos eclesiásticos del país, a pesar de la propia salida del arzobispo Mora y Del Río. No obstante, para sostener ambas hipótesis, el archivo histórico del arzobispado de México (AHAM) no cuenta con el protocolo que debió regir las cartas al arzobispo durante esos años, por ello no hay una razón válida para explicar el área de influencia del arzobispado de México durante esos años, por lo tanto, para motivos de la tesis presentaremos algunas cartas que provengan de otras diócesis, aunque fueran dirigidas al arzobispo, mostrando que su área de influencia abarcaba circunscripciones ajenas.

Espacios en tensión: el campo y la ciudad.

Aunque el arzobispado de México abarcaba tanto áreas urbanas como rurales, a partir de la década de 1880 se observa un cambio dando preferencia a la ciudad como área de misión pastoral. La Ciudad de México se modernizó y expandió durante el Porfiriato a un ritmo vertiginoso. El establecimiento de nuevas colonias hacia el norte y el oriente amplió el radio del espacio urbano respondiendo al surgimiento de nuevas clases sociales, medias y obreras, quienes abandonaban el centro de la ciudad en búsqueda de habitación y servicios. Paralelamente, los habitantes de las nuevas colonias conservaban una vida espiritual atendida por la Iglesia. La nueva realidad urbana abrió el campo pastoral de la Iglesia mexicana hacia los obreros, los patrones, las amas de casa y los jóvenes, posibilitando la creación de nuevas organizaciones y redes sociales que serían clave para la renovación del catolicismo a inicios del siglo XX.

El catolicismo mexicano desde mediados del siglo XIX había incrementado su actividad pastoral, correspondiendo a la mayoría de los habitantes del país, en el campo, no obstante las ciudades se consolidaron como espacios predilectos para llevar a cabo la nueva pastoral. Como lo explica Jean Meyer: “La Reforma era urbana por sus elementos, su ideología y sus preocupaciones; (el Estado) la emprendió contra la Iglesia urbana, (...). La Iglesia visible, la Iglesia rica era urbana”¹²⁹, por ello la nueva pastoral, entendida como un contraataque al liberalismo, tomó como punto de partida la vida urbana y proyectó sus ansiedades hacia una feligresía mixta compuesta por fieles rurales y urbanos. No obstante, resulta paradójico que tal pastoral haya sido uno de los motores que provocó la vinculación estrecha entre sacerdotes y fieles en áreas rurales. Una explicación posible de tal fenómeno, sea que la misma impulsaba la intensa labor

¹²⁹ MEYER, Jean (1973), *Op. Cit.*, Tomo II, Pág. 45.

espiritual entre la feligresía, produciendo una identificación de intereses entre el cura rural y el pueblo. Una segunda explicación (que no excluye la primera) es que la nueva pastoral, aunque dirigida principalmente para los fieles en la ciudad, rescataba elementos clave de la religiosidad popular como la exaltación de los milagros y la posibilidad de apariciones celestiales, y con ello vinculaba las creencias entre los católicos urbanos y rurales.

De igual manera y ante el lento cambio demográfico correspondiente a una incipiente urbanización, las ciudades -y en especial la Ciudad de México- fueron cobrando importancia frente al campo como áreas pastorales, provocando la adopción de nuevas estrategias para guiar la vida religiosa de los fieles, desarrolladas previamente en Europa. La experiencia europea de urbanización había orillado a la Iglesia Católica a modificar sus estrategias pastorales. La explosión de la clase obrera y el impacto de la Revolución Industrial en la vida cotidiana, provocaron profundos cambios en la vida religiosa y en la actitud sobre el papel público de la misma. Una situación especialmente delicada fue la migración de los campesinos hacia los centros urbanos. Acostumbrados a una vida parroquial intensa y a una interacción constante con el párroco local, los inmigrantes hacia las urbes se enfrentaban a espacios desconocidos, en donde el comportamiento tradicional, en muchos casos, se mostraba como un obstáculo en el tránsito de estilo de vida. Los antiguos campesinos, convertidos en obreros y de acuerdo a la mentalidad eclesiástica de la época, se enfrentaban al peligro de perder sus vínculos con la Iglesia y en consecuencia abandonar gradualmente la religión. Por esa razón, la ciudad se convierte en un espectro amenazante para la Iglesia, porque en ella, con la masificación las personas pierden su identidad, relacionada con la religión en sociedades premodernas oscilando la amenaza constante de la impiedad y el ateísmo. La

ciudad se imagina como una nueva e infinita Gomorra, en donde la ley es el pecado y la condición para pertenecer a ella es abandonar el ejercicio de lo divino.

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

Sin embargo, durante el proceso de la construcción de las clases sociales, la identidad se transformó adquiriendo nuevos sentidos, en donde la religión jugó un papel central, tanto como factor de sociabilidad como de prestigio. Lo anterior es evidente en casos como la construcción de clase en sitios como Nueva Inglaterra o Alemania, aunque en lugares en donde el proceso de secularización fue más violento (como en México o Francia) no pareciera tan evidente, el factor religioso tuvo un peso importante en la definición social¹³⁰. Por ello, el temor de los religiosos ante la pérdida de religiosidad en las ciudades no se relacionaba con la identidad, aunque sí con las prácticas.

Durante el siglo XIX, la parroquia como lugar único de socialización se enfrentó a la competencia de otros espacios como los clubes distinta naturaleza, la escuela y los cafés. La parroquia perdió lentamente frente a estos espacios actividades de índole

¹³⁰ Para el caso de Nueva Inglaterra ver de Brian MITCHELL, *Building the American Catholic City* (1988) y de Helena SANFILIPPO, R.S.M. *Inner Wealth and Outward Splendor* (1988). Para el caso alemán de Michael B. GROSS, *The war against catholicism* (2004). Para Francia el primer capítulo de *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age* de Ruth HARRIS.

desde educativa hasta recreativa, y de cierta manera se produjo un relajamiento en las prácticas de acuerdo a las observaciones de testigos. No obstante, no podemos afirmar que los católicos del siglo XIX hayan dado la espalda a la vida religiosa o espiritual, por el contrario las parroquias en las ciudades sirvieron como lugares de reunión y socialización entre los nuevos obreros y sus familias. Por ello, las ciudades abrieron nuevos caminos para la pastoral por parte de la Iglesia, reencauzando los espacios de socialización.

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

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

influencia de Europa, en una Iglesia mexicana que se romanizaba a pasos agigantados, es el punto nodal para entender el origen de estas políticas. Como hemos descrito arriba, la situación del campo en Europa se enfrentaba a tasas altas de emigración hacia la ciudad y por un proceso de pérdida de valores aldeanos, sin embargo, en México –a pesar de la incipiente migración hacia las ciudades- la población rural continuaba bajo un esquema de valores tradicionales.

Dentro de los cambios que la nueva pastoral intentó entre sus fieles del campo, estuvo la de controlar y en algunos casos prohibir la religiosidad popular. Un ejemplo de ello son las series de cartas que envía el párroco de Hueipoxtla al arzobispo Labastida explicándole de la aparición de una imagen de la virgen de Guadalupe en una roca¹³¹. En su primera carta, el párroco le comenta que un grupo de labriegos encontraron una “mancha parecida a Nuestra Señora” en un peñasco, al cual atribuyen milagros y organizan procesiones y desconoce si éstas manifestaciones deben tolerarse. La respuesta del arzobispado es contundente, deben prohibirse de inmediato, pero le piden al cura que elabore un informe documentando los hechos. En una segunda carta (en octubre de 1884) el párroco comunica a la oficina del arzobispado, que no ha escrito el informe porque intentó frenar las peregrinaciones y actividades en el lugar de la supuesta aparición, pero temía enfrentarse a los mayordomos a cargo del culto. La experiencia del párroco de Hueipoxtla no era una excepción, a medida que un cura rural escribía al arzobispado informando sobre cierta práctica popular, la respuesta era la de cesar inmediatamente tales prácticas y reencauzar tales expresiones hacia lo establecido por la Iglesia, pero siempre se enfrentaba a los intereses locales.

¹³¹ “Carta con motivo de una aparición de la Virgen de Guadalupe”, 1884, AHAM-Fondo Labastida y Dávalos, Caja 168, Exp. 48.

La religiosidad popular fue siempre un problema para la Iglesia Católica en México, ya que andaba en linderos cercanos a la heterodoxia y la idolatría, sin embargo existió -a pesar de las constantes prohibiciones- una tolerancia entre los religiosos locales y sus fieles. Las prohibiciones a la religiosidad popular durante el Porfiriato, se alejan del combate a la idolatría como en la época virreinal y toman nuevos cauces. Una de las razones para prohibir la religiosidad popular está relacionada con la Ley orgánica de 1874 y su prohibición de hacer culto público, situación que comprometía a los eclesiásticos con el uso de atrios para funciones religiosas, ya que eran considerados parte del espacio público. Tal razonamiento se puede observar en la *Circular sobre el Reglamento de Templos en el Distrito Federal* de 1885, en donde el arzobispo pide que los sacerdotes “se limiten a hacer las bendiciones dentro de las puertas de la iglesia, sin pisar jamás el atrio”¹³². Los límites por parte del arzobispo para impedir que procesiones, novenas o vía crucis se hicieran en los atrios, conllevaban lecturas políticas y de cierta manera impedían que los jacobinos incrementaran sus ataques. Sin embargo, en la práctica tales rituales continuaron para disgusto del ala dura liberal:

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

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

HOY- eso sale sobrando, porque todos los mandones permiten las procesiones en los pueblos de su mando.

¹³² 2Circular sobre el Reglamento de templos”, 1885, AHAM-Fondo Labastida y Dávalos, Caja 189, Exp. 53.

MAÑANA- la pobre patria mía, recobrando la razón, pedazos hará el pendón, de la odiada clerecía”¹³³.

La segunda explicación abrevia en la experiencia europea, en donde la religiosidad popular –si bien alabada en el papel- se había puesto en cuestionamiento como un obstáculo para formar a una nueva generación de católicos, en donde los cultos populares eran confundidos con ignorancia y superstición, y se buscaban a través de una nueva religiosidad *modernizar* el culto católico¹³⁴. En el caso mexicano, obró un argumento similar (sin excluir a la primera explicación), en donde la Iglesia entró en una dinámica similar al del régimen de Díaz en sus ansías por mostrar un rostro contemporáneo, intención que se enfrentaba a un catolicismo popular y en donde nuevos cultos y formas de veneración pusieran en la vanguardia a los fieles mexicanos, con la intención de erradicar la formas heterodoxas de culto. Para ello, era necesario que la Iglesia controlase las peregrinaciones y manifestaciones de culto populares ejerciendo un control sobre ellas en lugar de las cofradías a manos de los fieles.

Ejemplo de la segunda explicación es la respuesta que recibe el párroco de Tezontepec, cuando pregunta al arzobispo si debería tolerar que se vistan a los niños muertos menores de tres años como a las imágenes. El escueto telegrama de respuesta “No se tolera. Empaña a la Iglesia”¹³⁵, nos indica el difícil papel que tuvo la religiosidad popular, ante la nueva pastoral, en donde sin ser perseguida abiertamente, se le imponían limitaciones. El tránsito de las peregrinaciones desde ser organizadas por cofradías de laicos hasta actividades reguladas por la jerarquía es otro segmento en

¹³³ “Ayer, Hoy y Mañana”, BANDERA NEGRA, 2de noviembre de 1902), SML, Revolutionary Mexico in Newspapers. Film B19771 Reel 129.

¹³⁴ HARRIS, Ruth (2000), *Lourdes*, Págs. 246-287.

¹³⁵ “Carta de Tezontepec sobre el culto”, 1880, AHAM-Fondo Labastida y Dávalos, Caja 130, Exp. 62.

donde se pueden observar ambas razones para controlar la fe popular. La carta que dirige don Enrique Villagrán, vecino de Tlalpan, para organizar una peregrinación hacia el Tepeyac con sus cofrades, es respondida por las autoridades eclesiásticas con una negativa, pero con la invitación a que se reúna con su párroco y sea él quien pida la autorización¹³⁶.

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

5. Clérigos y fieles.

Arzobispos, alto clero y párrocos.

Las relaciones entre el arzobispo y el clero a su cargo, son esenciales para comprender el proceso de implementación de una nueva pastoral y devociones. En los años de

¹³⁶ “Carta de don Enrique Villagrán como motivo de una peregrinación”, 1913, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 60, Exp. 46.

nuestro estudio, el arzobispado de México fue regido por tres prelados con personalidades y circunstancias muy distintas.

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

A partir de su acercamiento con la jerarquía romana, Labastida y Dávalos desarrolló un sistema en el arzobispado de México, en donde los más destacados seminaristas pasaban una estancia en el centro del catolicismo (específicamente en el Colegio Pío Latino) y en Europa con la finalidad de refinar sus estudios y adquirir experiencia en el trato con la Santa Sede. Uno de sus pupilos más aventajados fue su sobrino José Antonio Plancarte y Labastida (1840-1898), artífice de la coronación de la Virgen de Guadalupe y de un modelo devocional correspondiente a los estándares europeos. El padre Plancarte, es el prototipo del sacerdote mexicano que estudia en Europa y después se ve involucrado en la administración y gobierno de la arquidiócesis.

Estudiante en el seminario de Saint Mary en Oscott Inglaterra (después de vivir un periodo de conversión, cuando estudiaba comercio en aquel país) y en el Colegio Pío Latino en Roma, fungió como encargado de los asuntos de la arquidiócesis de México ante la Curia Romana, puesto que le había encomendado su tío el arzobispo Labastida, hasta su regreso a México en 1865. Es nombrado párroco de Jacona en Michoacán en 1867 en donde desarrolló una actividad pastoral muy importante construyendo escuelas, apoyando a los seminaristas que iban al Pío Latino y fundando la Congregación de las Hijas de María Inmaculada de Guadalupe dedicadas a la educación. En 1882, se muda a la Ciudad de México por órdenes de su tío en donde le fue encomendada la misión de lograr la coronación de la Virgen de Guadalupe, la cual logró en 1891, basándose en su propia experiencia como promotor de la coronación de la virgen de Jacona. De igual manera, fue el encargado de construir el templo expiatorio de San Felipe de Jesús en México. Culminando con su brillante carrera fue nombrado abad de la Colegiata en 1895, puesto en el cual murió tres años después.

El acercamiento del obispo Labastida con Roma, produjo una generación de sacerdotes destinados a las funciones del alto clero, en donde su contacto con la realidad europea fue fundamental para generar los paradigmas de cambio que se gestaron en los años sucesivos. El caso del padre Plancarte, nos muestra como esa estancia europea constituyó una carrera eclesiástica ideal para la nueva Iglesia que se gestaba después de la Reforma, dejando de lado la actitud ensimismada y abriendo la institución hacia las sendas del catolicismo europeo y entrando –por vez primera- en al ámbito de la Santa Sede. El proceso descrito con anterioridad, al cual llamamos *romanización*, transformó la manera de organizar a los fieles, en donde se importaron ideas y procedimientos no únicamente desde Roma, sino desde otros lugares en donde el catolicismo vivía una

transformación, ya fuera España (la cual se unía a México en historia y lengua), o bien Francia en su papel de *faro civilizatorio* durante el XIX, o de lugares en donde no existía contacto previo pero que tuvieron un papel importante como Bélgica y Alemania.

Aunque el alto clero y los prelados mexicanos orbitaban por Europa, la mayoría del clero del arzobispado no tenía esos contactos directos. Los sacerdotes no tenían los medios para viajar y tampoco para conocer las novedades más allá del Atlántico. De igual manera, una parte del clero secular del arzobispado de México tampoco tenía una sólida preparación intelectual y vivían en condiciones que rasgaban la marginalidad, especialmente aquellos párrocos a los cuales estaban encomendadas zonas rurales aisladas y comunidades indígenas. No era muy distinta la vida los sacerdotes en zonas marginadas de la ciudad, en donde se enfrentaban una ardua labor pastoral entre una grey donde la constante era el trabajo extenuante y la pobreza. No obstante, el clero educado bajo el gobierno de Labastida se caracterizó por su compromiso con los ideales del Vaticano I, la defensa del Papa y la reacción como línea política, por ello (y sin importar el lugar de su educación) tomaron como causa la intransigencia y la denuncia fuerte desde el púlpito del liberalismo y la masonería. De igual manera, los religiosos de esa generación se destacan en su labor pastoral basada en el modelo de piedad anti-moderno y crítico del progreso positivista, transmitiendo a los fieles una religiosidad basada en el temor a Dios, reivindicando expresiones de expiación y lamentación en los rituales.

Sin embargo y a pesar de la disparidad entre el alto clero y el de base, el arzobispado mantuvo siempre un contacto constante con estos párrocos, como puede observarse en el archivo de la institución. La comunicación fue una de las bases para

establecer un cierto control sobre los sacerdotes, quienes estaban obligados a escribir al arzobispo ante cualquier eventualidad que involucrara a sus parroquias. Gracias a éstas cartas podemos conocer detalles de la religiosidad y de las transformaciones que se fueron dando tanto en la ciudad como en el campo.

Sí el largo gobierno del arzobispo Labastida se caracterizó en su parte final por conciliar a la Iglesia con el gobierno y abrirla hacia Roma, su sucesor Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera (arzobispo entre 1891-1908) afianzó el trabajo político de su predecesor y sobre todo permitió el auge de las organizaciones católicas constituidas por laicos. Por ello el gobierno de Alarcón parecería ser contradictorio: mientras continúa la política de acercamiento con el gobierno de Díaz, da cauce a las organizaciones católicas (emancipadas, de cierta manera, del “núcleo duro” de la intransigencia) quienes serán parte sustancial de los críticos del régimen. La vida de Próspero María Alarcón también guarda ciertas semejanzas con sus posturas: parte de los selectos alumnos que el padre Plancarte patrocinaba para estudiar en Roma, el futuro arzobispo de México fue educado en los cada vez menos intensos fuegos del Vaticano I, dejando un espacio para la crítica del modelo reaccionario de Pío IX. Al igual que su compañero de aula y de carrera eclesiástica Eulogio Gillow, quien sería obispo de Oaxaca, promovería una pastoral con tendencias hacia lo social, pero resguardada de criticar abiertamente al régimen o a Porfirio Díaz, del cual eran afectos.

El arzobispo Alarcón y Sánchez de la Barquera, pertenece a una generación “bisagra” dentro del clero mexicano, la cual no hereda el rencor de la intransigencia contra los liberales, aunque conserva el discurso y la crítica convertida en catolicismo social. Se puede afirmar que Alarcón y su generación son hijos intelectuales de León XIII a pesar de haber sido educados en el ultramontanismo y la intransigencia. No

obstante, no se opusieron totalmente al discurso intransigente y especialmente dieron cauce a las devociones que lo amparaban. Por ejemplo, el arzobispo Alarcón fue un incansable promotor del Sagrado Corazón de Jesús (consagrando a la nación en su último año de vida) y promoviendo la figura de la virgen de Guadalupe como patrona nacional, esfuerzos que se materializaron con el embellecimiento de la Colegiata y la elevación de esta a basílica a inicios del siglo XX. No obstante, el discurso conservador reflejado a través de las devociones se aleja del pesimismo, abriendo un espacio para la construcción social y la defensa de los derechos.

El hecho más importante para la Iglesia a nivel internacional fue la promulgación de la Encíclica *Rerum Novarum*, dada a conocer durante el año de su designación. Gracias a la Encíclica y el catolicismo social que inspiró, se consolidó la relación entre párrocos y fieles impulsando las asociaciones laicas de carácter social y un movimiento intelectual que tendría como eje la solución de la cuestión obrera y la mejora de las condiciones económicas de los feligreses. El papel de los párrocos como organizadores sociales cobra importancia a medida que aumentó el papel de la Iglesia como defensora de los derechos obreros, por ello se observa -a través de las cartas dirigidas a la curia- un incremento en los mensajes de sacerdotes solicitando la aprobación de asociaciones obreras católicas y mutuales, ya fuera en la ciudad o en el campo.

Ante tal situación, los fieles y algunos sacerdotes se atrevieron a criticar abiertamente al régimen y a Díaz por el estado de las cosas, contraviniendo la política de conciliación. A pesar de las críticas que sus fieles hacían en contra del gobierno, el arzobispo Alarcón continuó siendo una de las figuras cercanas al régimen, inclusive al grado de ser señalado como *liberal* por parte de los prelados que comulgaban con la

intransigencia. Los señalamientos contra el arzobispo de México, databan desde su designación, debido a un rumor que lo señalaba como parte del clero que había jurado la Constitución de 1857, acción percibida por algunos sacerdotes como un verdadero pecado y una traición a la causa conservadora. De cualquier manera, la política ambigua de Alarcón posibilitó el desarrollo del catolicismo social y mantuvo con vida a la intransigencia, fuerzas que se unirían ante la adversidad de los años venideros.

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

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

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

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

arzobispado, alentando a los fieles a defenderse o tomar las armas ante el clima anti-religioso.

A pesar de las particularidades durante cada gobierno, se pueden trazar convergencias en el proceso de relaciones entre el alto clero y el clero de base entre 1880 y 1925. El primero de ellos es la apertura hacia modelos externos de pastoral y su implementación en la arquidiócesis, a partir de esto se ideó una serie de devociones cuyo eje era la vida urbana y la problemática obrera, con las cuales los creyentes finiseculares encontrarán consuelo y fe. Para consolidar éstos cambios, fueron fundamentales los párrocos, quienes organizaron a los fieles y difundieron la nueva pastoral, lo cual tuvo como consecuencia la creación de organizaciones piadosas y sociales católicas. Por último –aunque no menos relevante- es el aumento de las comunicaciones entre los párrocos y el arzobispado, informes que reflejaban el estado de los fieles y la aceptación o rechazo hacia la nueva pastoral.

El párroco y su función en la comunidad.

El padre José María Troncoso, párroco en Santa María la Ribera (nueva colonia construida para la clase media), era un infatigable fundador y asesor de organizaciones católicas: desde agrupaciones de música sacra hasta recreativos en donde los asistentes disfrutaran de “diversiones honestas y morales a las familias verdaderamente católicas”¹³⁷, pasando por asociaciones obreras y para amas de casa, niños y sirvientas. El padre Troncoso fue un prototipo del cura social que floreció a partir de la *Rerum Novarum* y cuyas actividades pastorales tenían la finalidad de alentar la conciencia católica entre sus feligreses, proveyéndoles de un sentido de comunidad cuyo eje rector

¹³⁷ CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel (1991), *El Catolicismo Social*, Pág. 269.

fuera su contacto con la Iglesia. A igual que el padre Troncoso, varios sacerdotes en la arquidiócesis adquirieron una nueva faz en su ejercicio haciéndolos proclives a la defensa de los derechos y a la conservación de los valores cristianos en la sociedad.

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

Un caso sobre lo anterior es la parroquia de San Francisco en el barrio de Tepito, en donde el cura local le escribe al arzobispo pidiéndole que se reconsidere el cierre del Círculo Obrero en aquella iglesia y pidiéndole que le ayude con las autoridades para lograr que se mejoren las condiciones de vida de su área¹³⁸. El párroco adquiere una doble figura como mediador entre la feligresía con la jerarquía y como autoridad moral ante los oficiales de gobierno, aunque *de jure* no podía hacerlo. Dada esta característica, vemos en los archivos numerosas cartas de sacerdotes -desde asuntos de administración pública hasta quejas sobre el mal uso del gobierno- interviniendo a favor de los miembros de su parroquia. Aunque siempre el arzobispado recomiende sigilo ante estas misivas, no las reprime, sino que utiliza un lenguaje doble, siempre cuidando la imagen de la Iglesia.

¹³⁸ “Carta del cura de San Francisco Tepito”, 1911, AHAM-Fondo Mora y Del Río. Caja 8, Exp. 65.

Las organizaciones católicas y el papel de los fieles.

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

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

De igual manera, las asociaciones que formaban perseguían distintos intereses inmediatos; como ejemplo, los Círculos Obreros buscaban mejores condiciones laborales y el aumento de prerrogativas ante la ley. Los miembros de las asociaciones piadosas como la Archicofradía del Corazón de Jesús encontraban en la divulgación de su devoción y en la oración continua la solución para los problemas del mundo. La caridad como remedio para terminar con las injusticias sociales era practicada por un sinnúmero de asociaciones de damas católicas y la vigilancia de la moral y las buenas costumbres eran del interés de asociaciones a favor de la Buena Prensa o en contra de la exhibición de pornografía en los teatros y cines. Dentro de esta pléyade de intereses, también existían asociaciones para niños, jóvenes y señoritas que pugnaban por preservar la enseñanza católica en contra de las doctrinas laicas.

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

No obstante, sus ámbitos de acción eran distintos, al igual que sus espacios. Ejemplo de ello era la iglesia de Santa Brígida, la cual daba cobijo tanto a la junta del Apostolado de la Oración como a la Archicofradía del Sagrado Corazón, ambas asociaciones que en sus orígenes estaban compuestas por fieles de alta posición económica y social, quienes a su vez eran partícipes de otras asociaciones piadosas y obras de caridad, por lo que la influencia de sus miembros alcanzaban las altas esferas del régimen porfiriano¹³⁹. En las antípodas por su influencia se encontraba el Círculo Católico Obrero de la fábrica de Miraflores, quienes pedían constantemente al arzobispo que enviara un capellán para que les diera guía en la religión y les ayudara en sus problemas cotidianos¹⁴⁰. Por su parte, el Club Guadalupano de Alfayucan agradece en una carta al arzobispo la aprobación de su constitución y su la donación para comprar una imagen de la Virgen, mostrando la pobreza de sus miembros y las condiciones marginales del pueblo¹⁴¹. Mientras los miembros de la Corte Guadalupana presentan un proyecto de peregrinación a Tierra Santa y Roma¹⁴².

¹³⁹ “Establecimiento de la Guardia de Honor en Santa Brígida”, 1884, AHAM-Fondo Labastida, Caja 194, Exp. 31.

¹⁴⁰ “Carta de la fábrica de Miraflores con respecto a un capellán”, 1910, AHAM-Fondo Mora y Del Río. Caja 82. Exp. 3.

¹⁴¹ “Club Guadalupano de Alfayucan”, 1913, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 33. Exp. 59.

¹⁴² “Proyecto de peregrinación a Tierra Santa”, 1914, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 90, Exp. 135.

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

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

hacían de las asociaciones católicas un adversario difícil de vencer para aquellos defensores de los dogmas liberales.

6. La religiosidad: entre la prohibición y el control.

Las leyes de Reforma y su reglamentación de 1874 intentaron crear una nueva conciencia entre los ciudadanos, separando la esfera pública de la privada y enviando a la religión y sus prácticas hacia esta última. Inspirados en los ideales de la Ilustración y el liberalismo, los legisladores de la Constitución de 1857 defendían el lugar de la religión como una actividad individual y de carácter privado, haciendo de la libertad de cultos un derecho y una cuestión de principios personales. Tal doctrina no sólo contradecía la costumbre de la legislación colonial –que había sido heredada en las constituciones previas- de vigilar la integridad de la religión y mantener su sitio como el carácter de unidad entre los ciudadanos, sino que contravenía las prácticas religiosas de la mayoría de los ciudadanos.

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

Por esa razón, la ruptura que significaron las Leyes de Reforma fue entendida como una separación de los asuntos públicos con la religión. De manera traumática se cancelaba la representación estatal en las ceremonias, produciendo desconcierto y desasosiego entre los fieles y el clero por el futuro del país. Es importante señalar que las leyes de secularización no se aplicaron de manera instantánea, sino que aguardaron hasta 1874 para su plena aplicación. Como señalamos, la reglamentación de la religiosidad por medio de la Ley Orgánica de 1874 restringía tales funciones a los templos y bajo la vigilancia policial, indicando que una gran parte de las actividades religiosas como las fiestas, peregrinaciones, entrega del viático y funerales debían ser proscritas.

La tensión generada a partir de ello, consolidaría entre los católicos la visión del Estado liberal (por lo menos durante el periodo de Lerdo de Tejada) como una encarnación de la irreligiosidad y el ateísmo, favoreciendo que el discurso anti-moderno encontrara un terreno fértil. De cierta medida, la prohibición de organizar peregrinaciones y romerías hizo que el arzobispo Antonio Labastida aceptara las *peregrinaciones en espíritu*, ejercicio piadoso que consistía en ayunar, rezar y cuando fuera posible comulgar, teniendo en mente una imagen religiosa a la cual se visitaba en peregrinación¹⁴³. El ejercicio de las *peregrinaciones en espíritu*, pudiera haber favorecido una espiritualidad enfocada hacia los espacios privados y el ejercicio religioso individual o a lo sumo familiar, ayudando al ideal liberal de restringir la piedad hacia el espacio privado, sin embargo la realidad nos reflejaba algo distinto.

¹⁴³ “Circular respecto a las peregrinaciones en espíritu”, 1874, AHAM-Fondo Labastida, Caja 88, Exp. 41.

Si bien la promulgación del reglamento conllevó a un periodo de tensión e inclusive revueltas no sólo en México sino en ciudades del Bajío y la insurrección de los *Religioneros* en Jalisco y Michoacán, la llegada de Porfirio Díaz al poder calmaría las aguas y permitiría la expresión pública casi sin restricciones de la religiosidad. No obstante, los intentos por prohibir ceremonias y fiestas en público terminaban regularmente en violencia: como ejemplo están los esfuerzos del intelectual liberal Ignacio Ramírez en Tlaxcala, intentando restringir las celebraciones religiosas de Semana Santa, los cuales y ante su fracaso debió salir huyendo ante una revuelta. Díaz conocía bien la violencia que generaban los arrebatos jacobinos; su hermano Félix había muerto linchado por los habitantes de Juchitán, “vengando” la afrenta que el entonces gobernador de Oaxaca, había hecho años antes al robar la estatua de San Vicente, patrón del pueblo, devolviéndola sin pies. También sabía que la defensa de las fiestas religiosas podía traerle beneficios políticos, como en el caso de Ixtlán, que ante la negativa del jefe político del pueblo para permitir la procesión del patrono en 1875, los locales se levantaron en armas en contra del gobierno estatal de Oaxaca, demandando la aplicación de la Constitución sin las Leyes de Reforma. Con el tiempo, los sublevados reconocerían como jefe militar a Porfirio Díaz, el cual les garantizaría sus demandas¹⁴⁴.

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

¹⁴⁴ GUERRA, François-Xavier (1995), *Op.Cit.*, Tomo I, Págs. 221-222.

marco de la coronación de la Virgen de Guadalupe en octubre de 1895. Un incidente especialmente penoso fue cuando parte de los peregrinos provenientes de Puebla fueron arrestados por unos agentes de la policía, cuando desplegaron sus estandartes con la imagen mariana. La prensa católica especuló acerca del grupo que alertó a los agentes sobre la conducta de los asistentes, aunque únicamente los señaló como masones. No obstante, el incidente no pasó a mayores y los detenidos fueron liberados en el sitio de los hechos después de pagar una multa¹⁴⁵. Otro ejemplo de la misma coyuntura fue el testimonio ofrecido por José Vasconcelos, quien siendo estudiante fue parte de la manifestación en Toluca que organizaban los jacobinos locales en contra de las ceremonias de culto celebradas en espacios públicos:

“No habían pasado tres días de la fiesta (de la coronación de la Guadalupana), cuando una mañana fuimos sacados de clase a gritos y empellones. Reunidos desordenadamente en el patio del Instituto, se nos agrupó a la cola de los estudiantes formales, a la vez que corría la orden gregariamente acatada: marcharíamos en contra del clero. (...) Éramos el rebaño que lanzaban las logias como advertencia a la población católica que se atrevió a estar contenta el día de la coronación. (...) Tan poca importancia se daba a semejantes escándalos, que mi madre no se alarmó de mi actividad en ellos y ni nadie habló de ellos al día siguiente”¹⁴⁶.

Tales muestras nos indican que durante el Porfiriato, los reclamos jacobinos y anticlericales tenían campo para la expresión, pero de ninguna manera correspondían a la situación de persecución que denunciaban los sacerdotes. Por el contrario, las muestras de devoción pública se hacían en la absoluta normalidad, por lo que tales incidentes, más que la norma eran excepciones. Sí bien excepcionales, los ataques en contra del culto público posibilitaron que el clero intentara ejercer un control férreo

¹⁴⁵ PLANCARTE Y NAVARRETE, Francisco (1914), *Antonio Plancarte y Labastida*, Tomo II, Págs. 494-496, UIA-BX.4705.P53.P5.

¹⁴⁶ VASCONCELOS, José (1957), “Ulises Criollo”, en *Obras Completas*, Tomo I, Pág. 360-361.

sobre la religiosidad, coincidiendo con dos procesos de la Iglesia católica a nivel internacional: controlar las expresiones “populares” de religiosidad a favor del discurso conservador y evitar que las mismas expresiones fueran categorizadas como supersticiones por sus opositores.

Inspirados de nueva cuenta en el modelo francés, los preladados locales intentaron controlar la religiosidad, censurando aquellas prácticas que les pudieran parecer controvertidas y criticables, a favor de aquellas en donde pudiera expresarse discursos políticos y sociales concordantes con el las doctrinas conservadoras. Podemos advertir que tal proceso coincidió con el nacimiento de una categoría que a lo largo del siglo XX será conocida como *religiosidad popular*, delimitando lo aceptable por la jerarquía como una forma correcta de expresión religiosa y dejando fuera lo controvertible para el nuevo modelo de espiritualidad o aquellas expresiones que pudieran ser esgrimidas como armas ideológicas por los críticos de la Iglesia. Un ejemplo claro de ello es la larga controversia para censurar bailables y representaciones en los atrios de los templos. Una circular del arzobispado de México señalaba que los párrocos no sólo debían restringir el sitio de las bendiciones adentro del templo, sino pedir a los fieles que no celebraran danzas y quemaran cohetes en los atrios¹⁴⁷. La prohibición que seguía el reglamento de 1874, también intentaba controlar las expresiones religiosas de los feligreses con el objetivo de impedir “a los fieles escandalizar la vía pública”.

Los bailes y las representaciones de episodios religiosos en los atrios, eran parte de la cultura religiosa de los fieles del arzobispado desde la época virreinal, aunque en su larga historia no habían estado exentos de controversias e intentos de censura,

¹⁴⁷ “Circular sobre el Reglamento para los atrios de los templos”, 1886, AHAM-Fondo Labastida, Caja 189, Exp. 53.

tendencia cuyo origen databa desde la época de las Reformas borbónicas, cuando en 1794 el virrey Revillagigedo prohibió las representaciones de la Pasión de Cristo en los alrededores de la Ciudad de México durante la Semana Santa, por considerarlas excesivas¹⁴⁸. A pesar de los intentos por terminarlas, tales expresiones siguieron haciéndose a lo largo del siglo XIX, inclusive durante la Guerra de Reforma. En 1895, el diario católico *El Tiempo* informaba a sus lectores acerca de las peregrinaciones y representaciones de la Pasión a las cuales podían acudir durante la Semana Santa, recomendando la asistencia a la representación en Amecameca para observar “las terribles escenas de la Pasión de nuestro Salvador”¹⁴⁹. De manera muy distinta, la prensa católica señalaba indignada las representaciones de la Pasión en donde locales representaban papeles de figuras religiosas como María, Jesús y los apóstoles, señalando que tales obras hacían que “El Hombre-Dios pareciera ridículo” y sirvieran más de mofa que de recogimiento¹⁵⁰. Richard C. Trexler en su estudio sobre la representación de Iztapalapa, señala que para finales del XIX, varias poblaciones alrededor de la ciudad organizaban las representaciones de las *Tres Caídas* con vecinos, aunque no siempre hubiera un actor que encarnaba el personaje de Cristo. Las representaciones de Mixcoac, Coyoacán, Iztacalco, Tacuba, Iztapalapa y Azcapotzalco fueron objeto de censura eclesiástica por el arzobispado, quien emitió una circular en 1900 prohibiendo tales representaciones. Aunque Trexler no encontró el texto de la circular, conoce de su existencia a través de la prensa y sobre todo por las crónicas de las celebraciones de la Semana Santa iztapalalpense de la segunda década del siglo XX,

¹⁴⁸ TREXLER, Richard C. (2003), *Reliving Golgotha*, Págs. 51-53.

¹⁴⁹ IBID, Págs. 65-66.

¹⁵⁰ IBID, Pág. 64.

en donde se refieren a tal edicto¹⁵¹. Resulta paradójico que ha medida de que las asociaciones de laicos cobraban importancia y poder, la jerarquía del arzobispado se empeñara en censurar y procribir las organizaciones piadosas populares. Una posible explicación haya sido que las asociaciones laicas, mostraban un rostro “moderno” de la Iglesia y por ello en consonancia con la nueva espiritualidad, mientras que las cofradías y hermandades tradicionales, se anclaban en la tradición y en la faceta más indígena del catolicismo.

La causa por censurar tales representaciones probablemente se debía “al pobre espectáculo moral” que ofrecían. El editor de *El Mundo Ilustrado* destacaba que a diferencia de la representación en Oberammergau, las locales estaban a cargo de los estratos más bajos de la sociedad, haciendo de ello un espectáculo de la embriaguez, la pobreza y la ignorancia, condiciones que equivalían a crímenes para la rígida sociedad porfiriana. Cabe señalar que tales representaciones estaban organizadas por cofradías y hermandades vecinales, las cuales se enfrentaban constantemente con los párrocos para llevar a cabo dichas celebraciones, antecedente que poco favorecía su aceptación para la jerarquía. De hecho, miembros prominentes del arzobispado, como el padre Antonio Plancarte habían mostrado su disgusto ante tal tipo de celebraciones, tildándolas en el caso del abad de la Colegiata como “mitotitos espirituales”¹⁵².

El disgusto del padre Plancarte no sólo se restringía a las celebraciones religiosas organizadas por vecinos, también veía que varios sacerdotes de la diócesis permitían actos en los templos poco ortodoxos de acuerdo a su perspectiva romanista. En una carta dirigida a un amigo, el 23 de diciembre de 1895 le describe la penosa

¹⁵¹ IBID, Págs. 77-79.

¹⁵² PLANCARTE Y NAVARRETE, Francisco, *Op. Cit.*, Pág. 560.

situación de los oficios en la Colegiata de Guadalupe: “En este puesto me estoy sacrificando inútilmente. Corrijo los abusos y me dicen que son costumbres, privilegios, usos, etc., etc., etc. En las ceremonias los que concurren a officiar, no quieren sujetarse al pontifical, ni al ceremonial, ni a las decisiones de la Congregación de Ritos”¹⁵³. Antonio Plancarte no cesó en sus esfuerzos para corregir la liturgia, inclusive censuró varias piezas que se ejecutaban en las misas, identificando tonadillas de música profana (incluyendo episodios de zarzuelas) a los cuales se les había incorporado algún texto religioso.

Los intentos de censura inclusive trascendían hacia las prácticas tradicionales. El cura de Tezontepec consultó a la jerarquía acerca de permitir la costumbre local de vestir a los cadáveres de los niños como ángeles o santos. El arzobispado respondió prohibiéndolo¹⁵⁴. El párroco de San Bernardo escribe preguntando al arzobispo si la costumbre de los fieles de llevar sus imágenes por la calle para ser bendecidas en la iglesia, no contraviene el Reglamento de templos¹⁵⁵. Desgraciadamente la respuesta se perdió, pero la carta muestra la correspondencia entre rituales urbanos y rurales. De igual manera, se censura lo que la creencia popular concebía como milagroso. El cura de Chalma escribe al arzobispo, describiendo que en uno de los árboles del santuario “apareció” milagrosamente el rostro de Cristo, y ante el prodigio le escribe al arzobispo pidiendo su venía para que fuera venerado. La fría y seca respuesta le indica al sacerdote que no debe dar cauce a supersticiones¹⁵⁶. De tintes casi dramáticos, el

¹⁵³ Citado por PLANCARTE Y NAVARRETE, Francisco, IBID, Pág. 554.

¹⁵⁴ “Carta de Tezontepec sobre culto”, 1880, AHAM-Fondo Labastida, Caja 130, Exp. 62.

¹⁵⁵ “Carta de San Bernardo”, 1895, AHAM-Fondo Alarcón, Caja 42, Exp. 26.

¹⁵⁶ “Carta de un sacerdote sobre un milagro en Chalmita”, 1898, AHAM-Fondo Alarcón, Caja 71, Exp. 32.

párroco de Chicolapan, escribe apesadumbrado a Labastida y Dávalos describiéndole que sus feligreses no aceptaron que la estatua de la Virgen de Guadalupe, comprada ex profeso para que presidiera el templo, sustituyera la imagen del santo patrono. El arzobispado respondió pidiéndole prudencia al cura, aunque no cesara en su esfuerzo por difundir el culto guadalupano¹⁵⁷.

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

Sin embargo, y a pesar de que la arquidiócesis logró controlar de manera eficiente algunas de las peregrinaciones hacia la Villa de Guadalupe envolviéndolas en un discurso anti-moderno y patriótico, no tuvo la misma suerte con otras expresiones. En el caso de Iztapalapa no queda claro si las representaciones se interrumpieron entre 1900 y 1913 o bien modificaron la presencia del actor que interpretaba a Cristo con la imagen llamada *Señor de la cuevita* de amplia devoción en el pueblo. Sin embargo, en 1914 y de acuerdo a la tradición oral, Emiliano Zapata y sus fuerzas ayudaron a los

¹⁵⁷ “Carta del cura de Chicolapan sobre una imagen de la Virgen de Guadalupe”, 1883, Caja 161, Exp. 14.

cofrades a organizar la representación, inclusive prestaron sus caballos para que los *sahuayos* o romanos pudieran conducir a Cristo al Gólgota ubicado en el Cerro de la Estrella¹⁵⁸. Un último intento por impedir la representación de Iztapalapa se dio en 1926 con motivo de la coyuntura que conduciría a la Guerra Cristera, impidiendo que se llevara a cabo más por cuestiones políticas que por una censura de costumbres¹⁵⁹.

En el mismo caso, los intentos por censurar el culto de imágenes “aparecidas” en la vía pública no tuvieron fruto, y especialmente durante la Revolución, tales casos eran frecuentes y se promocionaban a través de la prensa. Para las religiosidades del campo, muchas veces los sacerdotes las aceptaron, ya fuera por convicción o por impedir enfrentamientos con sus fieles. De cualquier manera, el arzobispado prefería el control sobre la religiosidad de la urbe, espacio en donde se esgrimía su situación política.

Conclusiones

La transición que representaron las Leyes de Reforma en el ámbito de la legitimidad y la separación de áreas de influencias entre lo público y lo privado, trastocó la visión de los fieles mexicanos sobre el papel de la religión en la política y en el sitio de la misma en la vida cotidiana. Por ello, tanto la nueva pastoral como su modelo de devociones fueron entendidos como una resistencia frente al liberalismo y el desplazamiento de la religión hacia la vida privada.

Aunque las Leyes de Reforma fueron promulgadas a finales de los 1850, la situación de guerra civil y ocupación extranjera, así como el propio pragmatismo de Benito Juárez, impidieron un marco legal que les diera funcionamiento. No obstante en

¹⁵⁸ TREXLER, Richard C., *Op. Cit.*, Págs. 81-82.

¹⁵⁹ “Circular para prohibir las representaciones de la Pasión con judíos, danzantes, sayones, etc.”, 1926, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 69, Exp. 13.

1874 Sebastián Lerdo de Tejada promulgó la Ley orgánica que se los proveyera, generando una nueva tensión entre los fieles católicos y el Estado. Por ejemplo se dedicó exclusivamente al templo –el cual también era propiedad federal- para la expresión del culto, prohibiendo manifestaciones como fiestas, peregrinaciones, romerías y procesiones. Sí bien éstos impedimentos en la mayoría de las ocasiones no trascendieron el papel, fueron retomados como bandera de un supuesto “espíritu desecristianizador” que esgrimiría el clero como muestra de la decadencia de la nación y la perversidad de sus leyes.

La presidencia de Lerdo fue una época de tensiones entre la Iglesia y el Estado. A raíz del triunfo de la Revolución de Tuxtepec, su caudillo Porfirio Díaz emprendería un acercamiento con el clero mostrándolo un pacto no escrito para mantener un status quo; es decir el gobierno no se entrometería en el culto y tampoco se daría un paso atrás con respecto a las Leyes de Reforma, pero no implementarían nuevos reglamentos restringiendo al clero. Tal convivencia posibilitó el resurgimiento del catolicismo como fuerza política y social y posibilitando la difusión de la nueva pastoral.

Si bien el Porfiriato fue una época de concordia entre ambas instituciones, no disminuyeron ni el anticlericalismo ni la oposición al liberalismo. Ambas posturas encontrarán un ambiente propicio para estallar a medida que el Estado porfiriano entraba en crisis y desaparecía. El tono del discurso eclesiástico se transformó mientras se recrudecía la violencia en contra de los fieles y religiosos, llevándolo de la concordia a la ruptura y de ahí al enfrentamiento. De manera paralela, el anticlericalismo y el jacobinismo transformaron sus discursos de la oposición al clamor por la aniquilación del bando contrario. Ambas posturas muestran la confrontación que perduraba todavía a inicios del siglo XX ante la secularización del Estado y la laicidad en la vida pública.

De manera paralela se dio un proceso en la Arquidiócesis de México, el cual transformó las perspectivas sobre la pastoral y por ende la política devocional. Sí bien la mayoría de los fieles de la misma pertenecían al campo y mantenían rituales de religiosidad popular, a partir de la década de 1880 la pastoral se centra en los habitantes urbanos y los problemas sociales que acarrea la expansión de la Ciudad de México. A pesar de ello –y paradójicamente- se concibió a la religiosidad comunitaria de las áreas rurales como el ideal para la política pastoral urbana reiterando la imagen de arcadia religiosa y reproduciendo como ideal de organización tanto a la comunidad como a la parroquia. Para impulsar esta nueva forma de pastoral, se instauró una nueva forma de organización entre el clero y los fieles promoviendo organizaciones laicas en torno a figuras devocionales cuyos objetivos eran diversos e iban desde la caridad hasta la procuración de derechos laborales o el bienestar de los enfermos, otorgándoles a las organizaciones católicas una función social en manos de los laicos y los párrocos.

Frente a ellas, las hermandades tradicionales fueron censuradas, en un proceso que aprovechó la legislación para controlar las expresiones religiosas por parte de la jerarquía del arzobispado. Tales hechos buscaban controlar las expresiones de religiosidad popular para dar paso a formar religiosas cuyo eje fuera la difusión del discurso anti-moderno.

TERCERA PARTE

CAPÍTULO 4

LA DEVOCIÓN AL SAGRADO CORAZÓN

Introducción

El culto al Sagrado Corazón de Jesús durante el siglo XIX transitó de ser una devoción consagrada exclusivamente a procurar los últimos sacramentos para los fieles antes de su muerte hacia un estandarte político reaccionario. Tal transformación es identificable en un discurso político que invocaba a la secularización como prueba del fin de los tiempos, como a un ambiente entre los fieles el cual privilegiaba una visión de la realidad como castigo divino. A partir de éstas constantes, los devotos locales adoptaron al Sagrado Corazón como un bálsamo en contra de las vicisitudes de la vida cotidiana. Por ello, si bien el mensaje radicalizado tomó auge durante los años de la Revolución existieron también otras variantes de su culto en donde, si bien había tensiones con la modernidad, imploraban a la imagen la solución de problemas cotidianos. Partiendo de lo anterior, abordaremos tres formas de culto: la primera en su forma radical, siguiendo su culto como modelo para la familia, para culminar con la imagen como símbolo de la clase obrera.

1. El Sagrado Corazón como culto político

a. Decadencia e impiedad: el discurso de la devoción.

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

expiación”¹⁶⁰. La Iglesia mexicana, siguiendo los modelos que se habían puesto en marcha en Europa, presentaba una realidad sustentada en un binomio condenación-salvación. Si bien, tal composición espiritual representa una característica del cristianismo, a lo largo del XIX se identifica al pecado con las acciones públicas. A diferencia de los modelos espirituales precedentes, en donde la falta moral era esencialmente personal, el nuevo modelo espiritual condenaba a patrias y naciones por políticas de secularización ampliando la moral hacia lo colectivo.

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

En este contexto la figura del Sagrado Corazón de Jesús se exaltaba como símbolo de la expiación y figura mediadora ante la ira divina por excelencia. Aunque la devoción al Sagrado Corazón había llegado a la Nueva España el siglo XVIII por medio de los jesuitas, hacia finales del siglo XIX se transformó de acuerdo con la forma devocional francesa de la que se ha hablado en páginas anteriores. La transformación entre la devoción barroca asociada con los sufrimientos del Salvador ante el pecado y la

¹⁶⁰ X.Z. “Desagravio”, *El Mensajero del Corazón de Jesús* (MCJ), diciembre de 1890.

pérdida de la salvación, hacia un discurso moderno en donde tal condición se extendía a naciones enteras y clamaba por una transformación social radical cuyo centro fuera la adopción de los patrones cristianos de vida en detrimento de los valores liberales, fue posible por los continuos intercambios culturales entre Francia y México, espacios que permitieron la adopción de la versión francesa de la devoción y con ello la difusión del discurso antiliberal y opuesto a la modernidad que clamaba el catolicismo ultramontano. Tal discurso se ancló entre los fieles mexicanos más radicales debido al imaginario nacido de la Guerra de Reforma por el cual se asociaba el Estado liberal a Satán y con esto el germen de la disolución, otorgándoles una imagen combativa para enfrentar tal condición.

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

internacional cuyo eje era venerar al Sagrado Corazón como una advocación en contra de los peligros que representaba la modernidad:

“No puede negarse que nos hallamos en una época difícil, plagada de males y extremadamente peligrosa con respecto á la salvación de las almas, (...), la edad moderna ¡ah! ¡quién lo dijera! ensoberbecida con los adelantos científicos y materiales, y abjurando de las tradiciones recibidas, hace alarde de incrédula é indiferente y se rebela contra el yugo de toda autoridad. (...) Era pues, necesario, si el mundo se había de salvar de la ruina que lo amenazaba y amenaza aún, que una fuerza superior viniese en su auxilio, que un medio extraordinario le fuese en su auxilio, que un medio extraordinario le fuese dado para salir de tan mísera y casi irremediable situación; y esa fuerza oportunamente le fué aparejada y ese medio se puso en nuestras manos. Sí; Jesucristo que vela sin cesar por su Iglesia, como lo tiene prometido, (...) hizo un esfuerzo supremo de bondad y misericordia y nos descubrió los tesoros del infinito amor que encierra su Corazón, para que acudiendo a él como a una fuente de vida y de salud, salváramos del común contagio y de la ruina que nos amenazaba”¹⁶¹.

Los peligros de la modernidad no tenían fronteras de acuerdo con los apologistas de la devoción, es más, los peligros tenían máscaras múltiples (la educación laica, las lecturas inmorales, la prensa liberal, la secularización, la masonería, etc.) pero una misión única: erradicar la religión católica¹⁶². El mito sobre el cual tanto el liberalismo como la masonería (después de 1917 se les sumaría el llamado *bolchevismo*) conspiraban activamente en contra del catolicismo nació con el siglo XIX y era una de las facetas de

¹⁶¹ J.M. BUSTOS, “La Devoción al Sagrado Corazón”, MCI, junio de 1908.

¹⁶² “Como se ve, no puede haber nada más monstruoso. Religión, patria, familia: todo tiene que desaparecer bajo este sistema, porque todo ello es causa de desigualdad entre los hombres, y la justicia social, tal cual la han imaginado los nuevos reformadores, exige que no existan semejantes causas. (...). Porque se han puesto en armas en contra de la Iglesia y la doctrina revelada, fomentando el ateísmo en todas sus maneras”. RÓMULO DÍAZ, “La lucha contra el socialismo”, MCI, Marzo 1910.

la leyenda negra que planeaba sobre la Revolución francesa, no obstante en México el triunfo del partido liberal afianzó tal idea entre los católicos intransigentes formando uno de los pilares en los cuales se sustentaría la forma política de la devoción al Sagrado Corazón.

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

“¿Y qué ventajas encontrarán los Gobiernos en la tolerancia? ¿Qué males evitarán con ella? ¿Qué bienes inauditos y grandes harían aparecer sobre la sociedad en consecuencia de tal medida? No seamos ingenuos: la tolerancia civil en un pueblo unísono en religión haría tres cosas; privar á la sociedad de los bienes con que la enriquece el cristianismo, precipitar de nuevo sobre ella males inmensos que ha hecho este desaparecer desde su origen, y convertir contra el gobierno mismo las tristes y funestas consecuencias del desenfreno de la discusión, del desconcierto de las voluntades, y por último, de las mismas anomalías consiguientes á la heterogeneidad de los cultos”¹⁶³.

Como lo expresaba el Arzobispo Labastida, el catolicismo se consideraba la fuerza aglutinante de la nación mexicana y sin ella se atraería el caos, por ello la libertad de cultos y la secularización política simbolizaban el inicio de la decadencia nacional, conduciendo el país a la disolución. Basándose en el pensamiento De Bonald, argumentando la unidad de la nación en la religión, el clero mexicano consideraba

¹⁶³ “Carta de Labastida y Dávalos a Maximiliano”. The Mexico Collection, MS 1776, Part 2 Reel 18. SML Yale University, 1865.

varias amenazas a las cuales había de erradicarlas y por las cuales se había llegado a un estado inaudito de salvajismo:

“México tiene muchos y muy poderosos enemigos cuya destrucción se impone si queremos que nuestra Patria siga siendo católica y a un mismo tiempo independiente. ¿Sabéis quiénes son ellos? Idlos contando, lectores todos del Mensajero, para que en vuestras oraciones le pidáis a Dios que los aniquile o que los aleje a muchas leguas de nuestra República”¹⁶⁴.

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

En sus editoriales mensuales no cesaba en adjudicar el nivel de violencia desatada a la impiedad y al imaginario complot cuya misión era descristianizar a la sociedad mexicana. Su lista de enemigos era encabezada por la masonería. Contrincante tradicional del catolicismo decimonónico, la masonería se coronaba como la *bestia negra* del catolicismo mexicano, cuya principal intención era “el odio satánico contra Dios y el traidor más temible para la independencia de la Patria”¹⁶⁵. Para De la Peza y sus pares la masonería era una síntesis de herejías y de provocaciones a la cual se debía el atraso nacional: “la masonería, fue la que, dejando sin empleo en tiempos de la

¹⁶⁴ DE LA PEZA, E, “La República Mexicana”, MCJ, Febrero de 1913.

¹⁶⁵ IBIDEM.

Reforma a 40,169 personas que se sostenían diariamente de las rentas de la Iglesia, aumentó entre nosotros la miseria y la desnudez y el hambre y todos los trastornos que produjera en el pueblo inglés la *Reforma* protestante”¹⁶⁶. A diferencia de las creencias liberales que adjudicaban al catolicismo el atraso de las naciones, los apologistas católicos defendían la tesis contraria sosteniendo que el protestantismo atrasaba a las naciones, no solo económicamente (cuya evidencia eran las huelgas constantes de obreros), sino espiritualmente volcando a las sociedades hacia el materialismo dejando de lado la salvación de las almas.

De cualquier manera, la masonería era un recipiente en donde cabía cualquier elucubración que diera sentido a un complot en contra del catolicismo. No era fortuito que los centros masónicos fueran llamados *sinagogas del diablo* ya que la figura del masón reemplazó en la mitología católica el papel de los judíos durante la era premoderna como un ser motivado por la ambición y cuyos oscuros fines se sintetizaban en erradicar la obra de Jesucristo. Preso de ese furor, Pablo Rosen asegura en su libelo *Satán y compañía* la existencia de todo tipo de perversiones detrás de los muros del templo masónico, desde sacrificios rituales (modernizando la creencia de que la sangre de los bebés cristianos era usada por los judíos en los ritos pascuales) hasta la burla de objetos sagrados y el enterramiento de imágenes sagradas (expoliadas de los templos nacionalizados durante la Reforma, por cierto) en las puertas para que con ello pisotearan a Jesús y María, de acuerdo con los relatos de la época¹⁶⁷. Tales conductas tenían el objeto de descristianizar el país y entregarlo *a las naciones protestantes* en un

¹⁶⁶ IBIDEM. N.B. Con itálicas en el original.

¹⁶⁷ ROSEN, Pablo, *Satán y compañía: asociación universal para la destrucción del orden social, revelaciones completas y definitivas de todos los secretos de la franc-masonería*, 1888, Passim, UIA, HS.495.R682.1888.

plan secreto cuyo fin era convertir a la América hispana al protestantismo abandonando su identidad católica¹⁶⁸. La masonería y sus planes secretos no eran de fabricación local, tales visiones provenían de Francia cuya versión original había maquinado tanto la Revolución como las Comunas con las mismas intenciones descristianizadoras¹⁶⁹. Cabe decir que la definición del masón era muy laxa, en ocasiones significaba *liberal*, en otras *protestante*, o ante la psicosis del Caso Dreyfuss (el cual se seguía en los diarios capitalinos) *judío*. La falta de definición del *masón* (más allá de su característica conspiratoria) les permitía a los apologistas argumentar que detrás de cualquier cambio se encontraba la mano negra de organizaciones secretas, lo cual exculpaba a la Iglesia y los católicos de sus responsabilidades, ya que eran víctimas de las fuerzas oscuras que gobernaban el mundo.

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

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

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

¹⁶⁸ ANÓNIMO, *El oculto enemigo del mundo*, 1910, UIA, DS.145.029.1910. N.B. Otra versión del mito es el de una reunión secreta celebrada en Buenos Aires en 1900, en la cual tanto masones como judíos habían pactado erradicar el catolicismo de América e iniciar una conversión hacia el judaísmo. Conversación con sor María Reyna de Guadalupe Gómez Mendieta, VSM, Monasterio de la Visitación, Ciudad de México, 9 de noviembre del 2006.

¹⁶⁹ COPIN-ALBACELLI, Paul, *Le Pouvoir Occulte contre la France*, 1908, UIA, Passim HS.604.C67.1908.

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

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

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

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

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

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

Al clero no le importa esto, porque su patria es el Vaticano, su rey el Papa, su ley el crimen y su Dios el oro. La historia así lo enseña”¹⁷⁰.

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

¹⁷⁰ EL JACOBINO, “Demagogia Pura”, El Jacobino, 30 de junio de 1901. Revolutionary Mexico in Newspapers. B19771. Reel 247. SML. Yale Library.

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

A pesar de las argumentaciones paralelas, *la conspiración masónica* probaba su efectividad cuando una carta escrita por los representantes de varias asociaciones piadosas (entre ellas la Archicofradía del Sagrado Corazón y el Apostolado de la Oración) le piden al arzobispo la consagración de la nación al Sagrado Corazón con el argumento de “los masones se encuentran detrás de la situación por la que padece la Patria”¹⁷¹. Se puede argumentar que los representantes de las asociaciones piadosas (sacerdotes principalmente) y el alto clero compartían una perspectiva de acuerdo con sus niveles de estudio y causas comunes, no obstante ciertos laicos compartían la misma perspectiva: “Deseando (escribo) que el Desagravio Universal, tanto por los bienes que han de resultar, como por los males que han de evitar y por esto sabemos nos hace guerra el Demonio con todos sus sentidos”¹⁷².

La idea de la catástrofe y la decadencia no eran argumentos extravagantes importados allende el Atlántico sin raíces locales, por el contrario eran explicaciones a un mundo que se transformaba vertiginosamente y que sintetizaban las ideas de miedo y decadencia que flotaban en el ambiente, oponiéndose al optimismo progresista oficial, y

¹⁷¹ Carta de las asociaciones piadosas con respecto a la masonería, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 65, Exp. 78.

¹⁷² Carta de Luz del Castillo Echandi al Arzobispo sobre el desagravio universal, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 48, Exp. 11.

desde la cuales se construía una mentalidad próxima a los sentimientos de pérdida que se habían incubado a lo largo del siglo XIX. Ejemplo fuera del ámbito eclesiástico eran los signos apocalípticos que tenían eco en la prensa popular sobre el simbolismo de terremotos, avistamiento de cometas y otros fenómenos naturales interpretados como señales divinas y mágicas del final de una era y de un cambio estruendoso¹⁷³.

Tales sentimientos tienen dos etapas: la primera entre la reglamentación de las Leyes de Reforma y 1912, cuya característica es la difusión agorera de un visión caótica de un mundo engullido por la violencia y la impiedad: “¿qué puede esperarse de un mundo que ha renegado de la fe que le da vida, que ha arrojado de la sociedad á Cristo, su alma y único guía, y lo ha sustituido con el más abyecto materialismo? Ninguna otra cosa que miserias é infortunios”¹⁷⁴. La segunda etapa está dominada por la violencia revolucionaria y es el epítome del discurso, donde el caos no es una pura figura retórica sino parte de la vida diaria: “La tempestad ha llegado; la tenemos ya encima, sentimos ya su empuje formidable y desastroso (...). Hablamos de la tempestad social que como tromba formidable ha empezado á desencadenarse sobre nosotros; hablamos de esa borrasca pavorosa de anárquico socialismo que desde hace algunos meses asuela y ensangrienta buena parte del territorio nacional”¹⁷⁵.

¹⁷³ Tales signos fueron ilustrados por José Guadalupe Posada como portadas de los folletines y panfletos de la imprenta Venegas Arroyo, publicaciones dirigidas para un público popular y en los cuales se recoge el sentimentalismo proclive a la interpretación catastrofista de los tiempos. Tales publicaciones se unen en temática y argumentación a los panfletos de las profecías de la Madre Matiana comentadas anteriormente, quienes contribuyeron al sentimiento apocalíptico fomentado por la Iglesia.

¹⁷⁴ BUSTOS, J. M., “La Consagración del Siglo XX a Jesucristo”, MCJ, enero de 1901.

¹⁷⁵ DÍAZ, Rómulo, “¿Quién nos salvará”, MCJ, Marzo de 1912.

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

b. ¡Tu reinarás! Consagración y Reinado Social.

La tempestad se hacía realidad. El mundo caótico y violento que habían difundido en sermones y publicaciones se había materializado. Los alzamientos y revueltas que se vivían desde 1910 y se prolongarían hasta finales de la década de los veinte, no habían tomado a los católicos intransigentes por sorpresa, pero sí los alarmaba la violencia física y retórica que se perfilaba en contra de ellos, sus iglesias y sacerdotes. En ese tenor don Enrique Villagrán, vecino del Estado de México, le escribió al arzobispo Mora y del Río preocupado por la “persecución de nuestra Fe” motivo por el cual pretende iniciar una peregrinación hacia a la Basílica de Guadalupe para orar por el cese de las hostilidades¹⁷⁶.

La consagración de México al Sagrado Corazón era un deseo que se había incubado desde finales del siglo XIX de acuerdo con editoriales escritas por el padre García Rivas en *El Mensajero del Corazón de Jesús*¹⁷⁷. Es probable que el entonces arzobispo Labastida y Dávalos prefiriera apoyar el proyecto de coronación de la Virgen de Guadalupe sobre una consagración nacional al Sagrado Corazón, con lo cual se afianzaría el culto nacional de la imagen del Tepeyac dejando las consagraciones al ámbito familiar y comunitario. No hay documentación oficial en el Archivo del Arzobispado que sustente un proyecto y únicamente contamos con peticiones de

¹⁷⁶ “Carta de Enrique Villagrán respecto a una peregrinación”, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 60, Exp. 46, 1913.

¹⁷⁷ GARCÍA RIVAS, Andrés, “Algunas palabras sobre Consagración de Naciones, Diócesis e Iglesias particulares al Sagrado Corazón de Jesús”, M CJ, diciembre de 1890.

asociaciones para consagrar capillas familiares o en lugares de trabajo a la advocación y con la noticia de un boletín por parte del Arzobispado poniendo en duda la posibilidad de tal acto¹⁷⁸.

Conocemos por la revista de *El Mensajero* una consagración dedicada a los niños que se llevó a cabo en la catedral de León en enero de 1890 y de otra consagración dedicada a las familias cristianas en 1889 en la misma diócesis¹⁷⁹. León XIII elevó la fiesta del Sagrado Corazón a rito de primera clase y en 1899 publicó la Encíclica *Annum Sacrum* consagrando el género humano a la advocación en aras de lograr el cambio social que había promulgado con la *Rerum Novarum*. La argumentación central de la *Annum Sacrum* era el sacrificio de Jesucristo por la humanidad y la situación contemporánea de los fieles motivados por el egoísmo y la impiedad. Con la consagración se reivindicaba el lugar de Cristo en la historia como motor de la salvación humana y el vínculo celestial para establecer el Reinado Social garantizando la salvación de los fieles y la paz social:

“El hombre ha errado: que vuelva a la senda recta de la verdad; las tinieblas han invadido las almas, que esta oscuridad sea disipada por la luz de la verdad; la muerte se ha enseñoreado de nosotros, conquistemos la vida. Entonces nos será permitida sanar tantas heridas, veremos renacer con toda justicia la esperanza en la antigua autoridad, los esplendores de la fe reaparecerán; las espadas caerán, las ramas escaparán de nuestras manos cuando todos los hombres acepten el imperio de Cristo y se sometan con alegría”¹⁸⁰.

¹⁷⁸ “Recordarán nuestros lectores que en el número anterior de “*EL MENSAJERO*”, (...), publicamos una *Rectificación del Boletín Eclesiástico* del Arzobispado de México, relativa á la posibilidad de una consagración de la Iglesia mexicana al deífico Corazón de nuestro amantísimo Corazón”, IBIDEM.

¹⁷⁹ “Solemne Consagración de Niños al Sagrado Corazón”, MCJ, abril de 1890.

¹⁸⁰ LEÓN XIII, *Carta Encíclica Annum Sacrum*, Versión electrónica: <http://www.puc.cl/facteo/magisterio/plano/html/listados/enciclica.html>.

León XIII mantenía con la consagración el deseo de exorcizar la violencia de un “siglo largo” iniciado en 1789 con la Revolución francesa y continuado hasta su pontificado. Con la esperanza del nacimiento del nuevo siglo se intentaba que fuera una época de paz en donde el orden cristiano reinara; tal orden cristiano o *Pax* de León XIII era multifacética, abarcaba desde la solución de los conflictos obreros con base en la justicia y al freno del abuso de los patronos apoyándose en la caridad, hasta la conversión de la humanidad en los valores cristianos como la ya mencionada bajo la fe y la esperanza. León XIII se había contagiado del optimismo del cambio de siglo y con ese nuevo ánimo proyectaba al Sagrado Corazón como la advocación de una nueva era dorada en la humanidad, regida por el concierto de la fe en la solución de los conflictos y dirigiendo a la humanidad a un verdadero reinado social con el estandarte del Sagrado Corazón como un Buen Pastor.

La prensa católica intransigente no compartía el optimismo del pontífice y en una nota conmemorativa a la consagración del nuevo siglo enunciaba: “es evidente que siguiendo su curso natural (la humanidad) no ha de producir más que amargos frutos”¹⁸¹. Sin embargo se les pedía a los devotos que rezaran la siguiente oración:

“Concedednos Dios de clemencia, por la intercesión de la Beatísima Virgen Inmaculada, la gracia de expiar con lágrimas de este siglo que termina y de prepararnos santamente para el que comienza. Que todo él sea consagrado á la gloria de vuestro nombre y al reinado de vuestro Hijo Jesucristo, al cual todas las naciones se muevan á rendir homenaje en la unidad de la fe y en la perfección de la caridad. *Amén*”¹⁸².

Para los apologistas de la devoción en México la consagración tenía una finalidad más allá de restaurar la fe y era la función política de la misma; es decir, presentar al

¹⁸¹ BUSTOS, J.M., “La Consagración del Siglo XX a Jesucristo”; MCJ, enero de 1901.

¹⁸² “Oración que se recomienda a los fieles para que la recen diariamente hasta el 31 de diciembre de 1901”, MCJ, abril de 1901. N.B. Con itálicas en el original.

catolicismo como una fuerza unida y lo suficientemente sólida para hacer escuchar su voz.

El Sagrado Corazón expresaba tanto las posibilidades de salvación para la humanidad como un vehículo de restauración del reinado social. El teólogo francés Pierre Suau interpretaba la devoción desde la fisiología: “Lo que se entiende por el Corazón de Jesús es sencillamente el corazón material, el corazón de carne del divino Salvador, el mismo que latió en su pecho durante su vida mortal, (...), es, pues, el corazón de carne, pero en cuanto símbolo y emblema de la caridad de Jesucristo, o sea, del amor que tiene a su Eterno Padre y a los hombres”¹⁸³. El Corazón de Jesús era un órgano viviente ya que había ascendido en cuerpo y alma a los cielos y por lo tanto su cuerpo permanecía en funciones: “El alma sola es, propiamente hablando, el principio del amor. No obstante, mientras está unido al cuerpo en la vida, se sirve de un órgano para amar y el órgano que le sirve en el principio de esa facultad es el corazón”¹⁸⁴. Por ello, pecar significaba lacerar nuevamente el sagrado músculo y para desagraciarlo era necesario hacer el rito de la consagración¹⁸⁵.

Bajo el argumento científicista de la devoción, la consagración equivalía a una operación a corazón abierto en la cual se reivindicaría la humanidad pecadora con su salvador. La consagración de la nación se convertía en el más grande sacrificio que los

¹⁸³ SUAUI, Pedro, *El Sagrado Corazón de Jesús. Lo que se pide, lo que se da*, Ed. El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao, 1895, p.p. II, UIA, BX2157.S918.1928.

¹⁸⁴ RICHE, Augusto, *Concordancia entre la Ciencia y la Fe sobre el Sagrado Corazón de Jesús*, 1884, p.p. 62, UIA, BX1752.R524.

¹⁸⁵ “El Corazón de Jesús padece necesidad de que se le compadezca de su aflicción. Esto pide la caridad, porque está apenado; esto exige la justicia, porque lo está por nuestro amor”, SUAUI, Pedro, *Op. Cit.*, Pág. 42.

católicos mexicanos podían ofrecer con la intención de revertir su “presente pecaminoso”.

Si bien el proyecto de consagración bajo la perspectiva intransigente se realizó durante el gobierno de Pelagio Labastida, su sucesor Próspero María Alarcón en 1908 llevaría a cabo la primera ceremonia nacional de ese tipo en México pero bajo el signo de los llamados liberales católicos. La Consagración de 1908 fue acto eclesiástico más que una celebración popular, donde el arzobispo quería dejar en claro que el catolicismo social se aceptaba en el escenario político de la Iglesia mexicana pero sin enfrentarse con el gobierno. Como señala Manuel Ceballos, en 1908:

“se definían los campos al interior de la Iglesia. Por un lado los militantes sociales y democráticos, agrupados en torno al obispo Mora y del Río, cuyo proyecto se clarificaba cada vez más, y que intentaba proponer autónomamente la solución de los problemas nacionales tomando como pauta las prescripciones de la democracia cristiana. Por el otro lado, los católicos liberales agrupados en torno al obispo Gillow que, aunque pretendían también integrar algunas prescripciones del catolicismo sociopolítico, las subordinaban a las consignas del régimen y sus fautores”¹⁸⁶.

El edicto de consagración, firmado exclusivamente por el primado de México, declara que: “la República Mexicana quedará bajo el amparo amadísimo de su Salvador” con la intención de “evitar que grandes males aquejen el corazón de los fieles y conviertan a esta Nación amadísima por la Santísima Virgen y su Hijo” elevando su fiesta obligatoria para todo el territorio y de primera clase¹⁸⁷. La consagración de Alarcón respondía a los parámetros de la devoción bajo León XIII, es decir, un Cristo que buscaba la reconciliación en lugar del enfrentamiento, y que para alcanzarla llevaría a cabo un gran

¹⁸⁶ CEBALLOS RAMÍREZ, (1991), *El catolicismo social: un tercero en discordia*, pág. 249.

¹⁸⁷ “Edicto de Consagración de la República al Sagrado Corazón”, AHAM-Fondo Alarcón, Caja 91, Exp. 61.

pacto social implementando la justicia inspirada en los cánones del cristianismo. Próspero María Alarcón militaba, por así decirlo, en el ala liberal del clero quienes buscaban reposicionar a la Iglesia en el espacio público y encauzar las reformas sociales pero sin confrontarse con el régimen porfiriano¹⁸⁸. Su consagración del país revela una forma política sosegada de la devoción dejando de lado el apocalipsis (aunque sí mantiene un tono crítico con la modernidad) buscando reformar a la sociedad vía consensos y pactos en un sistema paternalista donde gobernantes y gobernados reproducían un ambiente familiar bajo la inspiración de las recomendaciones eclesiásticas. La consagración de 1908 buscaba más que el retorno imperioso de la Iglesia a la escena política, la inspiración de las políticas por el cristianismo¹⁸⁹.

El arzobispo Alarcón murió en el mismo año de la consagración y su sucesor José Mora y del Río estaba en las antípodas de su postura liberal. Durante su gobierno (afectado por la Revolución y la Guerra Cristera) emprendió una nueva forma de conducir la devoción con base en la tendencia intransigente. A diferencia de su predecesor, Mora y del Río se enfrentó a una situación de abierto anticlericalismo y en el cual no era extraña la persecución en contra de fieles y sacerdotes. Se puede afirmar que las visiones de descomposición social y caos que con tanto esmero fomentaban

¹⁸⁸ El otro personero del grupo era el arzobispo de Oaxaca Eugenio Gregorio Gillow y Zavalza (1844-1922), uno de los artífices de la política de reconciliación entre la Iglesia y Porfirio Díaz, a quien también se le debió la consagración de su diócesis en 1891 al Sagrado Corazón de Jesús y la instauración del Apostolado de la Oración, organización católica que fomentaría la devoción aunque (como hemos visto) en el signo contrario. Es importante destacar que la figura de Gillow ha cobrado últimamente importancia en los estudios sobre la Iglesia y su modernización, tomando el trabajo del arzobispo como la vía por la cual se restauraron las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante el Porfiriato. Ver: Mark Overmyer-Velázquez, *Visions of the Emerald City: Modernity, Tradition and the Formation of Porfirian Oaxaca* (2006) y Edward Wright-Ríos, *Revolutions in Mexican Catholicism. Reform and Revelation in Oaxaca, 1887-1934* (2009).

¹⁸⁹ Es interesante señalar que la consagración de 1908 no se registra como la primera en la historia de las consagraciones patrias (oficialmente la primera ocurrió en 1914), por el contrario es un episodio olvidado de la historia eclesiástica e inclusive dentro las historias de las cofradías y asociaciones que la promovieron. Ver: "Díptico de Consagración del Sagrado Corazón de Jesús a la Nación Mexicana", 2006.

desde el púlpito se habían convertido en una odiosa realidad. Ante ello, el discurso en torno a la devoción se radicalizó coincidiendo con un periodo especialmente crítico en la historia de las relaciones entre Iglesia y Estado, transformando la apacible imagen del Sagrado Corazón como el Buen Pastor en el Señor de los Ejércitos.

Desde 1912 el tono en los apologistas se transforma, de peticiones por el cambio social impulsado por la concordia entre patronos y obreros y por madres de familia que cambiarían el destino de sus hijos fomentando la oración hacia la dictadura de un Cristo por encima de la sociedad: “Concluyamos repitiendo una vez más que, en Cristo, en el imperio de Cristo sobre el individuo, sobre la familia, sobre la escuela, sobre el gobierno, y, en general sobre todos los actos y manifestaciones de la vida social, es en donde solamente se encuentra la Salvación!”¹⁹⁰. El mundo fracturado se reduce a la blasfemia y al sacrilegio: “(...) engañado, y más engañado aún, anda quienquiera que no palpe, y con inmensa tristeza, cómo el único resultado práctico de las muchas veces hipócrita pero siempre sacrílega conjuración, ya dos veces secular, de esos doctores y de esas doctrinas contra Dios y la Verdad, ha sido sólo el dejar en el alma de los hombres y los pueblos no sé qué amargo resentimiento contra Jesucristo, que siendo á un tiempo ingratitud y sacrilegio, lánzales a buscar pretendidos salvadores en nuevos farsantes y nuevas utopías”¹⁹¹.

La retórica no se sustentaba en la quimera. Si bien el Partido Católico Nacional ganó el segundo sitio en las elecciones de ese año, el ejército y las fuerzas rebeldes habían ocupado iglesias rurales y en la batalla se habían profanado templos y capillas. Tales

¹⁹⁰ DÍAZ, Rómulo, “¿Quién nos Salvará?”, MCI, abril de 1912.

¹⁹¹ CARRIÓN, J.R., “Jesucristo y la Paz Social”, MCI, agosto de 1912.

hechos hacían que el tono catastrofista de la prensa católica y en los sermones tuviera una base real:

“Los negros presentimientos de los vecinos de Ixtlán no se hicieron esperar mucho, pues los indios cuentan con un magnífico servicio de espionaje, y al saber que nada más habían quedado los ixtlecos, decidieron atacar el pueblo en su crecido número, lo cual llevaron a cabo con feliz éxito, pues bien pronto acabaron con el cuerpo de voluntarios, y una vez posesionados del pueblo, volaron la iglesia del lugar con dinamita, arrasaron las casas de todos aquellos que fueron partidarios decididos del Gobierno, así como de los que ocupan o han ocupado puestos públicos en el actual gobierno, quemaron vivos a algunos individuos, y ahitos ya de cometer toda clase de excesos, se han retirado, jurando que marcharían sobre los demás pueblos aliados del Gobierno, donde cometerían las mismas venganzas y atropellos”¹⁹².

El testimonio del padre Santiago Garza Treviño de Ozumba nos habla de la situación desesperada y de las ideas de martirio que empezaban a gestarse: “Su Ilustrísima y Reverendísima aquí me ha puesto para propagar y defender la Fe, así como para conservar los pocos intereses de la Santa Madre Iglesia y Aquí con la ayuda de Dios y de mi amadísimo metropolitano permaneceré hasta que el Cielo diga lo contrario”¹⁹³. El sentimiento de confrontación y de lucha avanzaba a pasos agigantados entre los católicos militantes y desde la prensa se pedían acciones de resistencia más allá de frecuentar los templos y orar:

“Hemos tratado de convencerlos (*a los fieles*), de que deben salir del templo para luchar en las plazas y en el club, en la prensa y en las asociaciones obreras, pues los tiempos han cambiado, y si el insigne obispo de Jaca ha dicho con una verdad y una valentía que la historia se hará cargo de recoger, comentar y aplaudir con justicia, que no es tiempo de levantar iglesias, (...); sino que se vaya a buscar en la oración la fortaleza necesaria para

¹⁹² “Los serranos han volado con Dinamita la Iglesia de Ixtlán. Quemaron vivos a los vecinos”, “Palabras de Oro”, El Mundo. Diario de la Tarde, 6 de septiembre de 1912; Revolutionary Mexico in Newspapers. B19771. Reel 255. SML. Yale University.

¹⁹³ “Carta del cura de Ozumba con respecto a lo que expresa” (1911); AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 10, Exp. 19.

la lucha, que las almas se fortalezcan y solacen con las gracias y dulzuras imponderables de la Eucarestía (sic); pero que de allí, templado el ánimo y enfervorizado el espíritu, se baje al palenque donde la voz de la verdad tiene que acallar la destemplada gritería de los corifeos del error”¹⁹⁴.

Los temores de los que se hacían eco no eran quimeras. Entre 1912 y 1915 el caos político y el infortunio asolaban a los fieles del arzobispado. Los levantamientos zapatistas en contra de Madero y las disputas en su gabinete, la proliferación de gavillas de bandidos y alzados en el norte, el Golpe de Estado de Victoriano Huerta en 1913 y la oposición armada que produjo, así como la amenaza de hambruna en 1915 sobre la Ciudad de México, sede del arzobispado, eran parte de los acontecimientos que moldearon la conciencia de los fieles quienes los tradujeron como señales del apocalipsis afectándolos no sólo a ellos sino a todos los habitantes que integraban el territorio episcopal. Después del golpe de Estado de Victoriano Huerta en febrero de 1913 y la amenaza de invasión por parte de los Estados Unidos (que en el inconsciente popular equivalía al peligro de entregar el México católico a la potencia protestante), los miedos de los fieles eran proclives para aceptar cualquier explicación metafísica que les otorgara consuelo. De igual manera, las noticias del otro lado del Atlántico con el estallido de la Primera Guerra Mundial en agosto de 1914, y especialmente el involucramiento de Francia, confirmaban sus temores de que un tiempo había llegado a su fin.

El factor del miedo movilizaba a prensa católica, clero y feligresía en torno al discurso de la pérdida religiosa como génesis del quiebre de la nación mexicana y mientras la violencia cruzaba centro y norte del país se construía el imaginario que ampararía la

¹⁹⁴ “Palabras de Oro”, El Mundo. Diario de la Tarde, 17 de agosto de 1912; Revolutionary Mexico in Newspapers. B19771. Reel 255. SML. Yale University.

ceremonia de consagración de enero de 1914¹⁹⁵. Por ello, la respuesta de los católicos intransigentes al consagrar a México al Sagrado Corazón y coronarlo como monarca celestial se entiende como una conjura para exorcizar la violencia y no como una simple extravagancia clerical.

Tal mensaje no pudo haber llegado sin la campaña en la prensa católica que sustentaba la hipótesis de la situación del país como una consecuencia del abandono de las buenas costumbres, desembocando en el odio fratricida: “Empapado está aún con la sangre caliente de nuestros hermanos, vertida por otros hermanos, el suelo de nuestra capital. (...) Ojalá sea la última vez que en México se ven tan horribles escenas! Somos hermanos! Amémonos! Amémonos!”¹⁹⁶.

Por tales motivos el clero mexicano se moviliza para encomendar el destino del país al Sagrado Corazón. En 1911 el arzobispo de Linares, Leopoldo Ruíz y Flores sugiere a sus pares del episcopado promover una consagración nacional con sede en la capital. Sin embargo los otros obispos aconsejan precaución ante la propuesta argumentando reacciones opuestas “mientras se restablece la tranquilidad pública, para evitar que los espíritus suspicaces atribuyan la reunión de Prelados en México a otros fines”¹⁹⁷. La perspectiva más clara del contexto nos la ofrece José de Jesús Ortíz, arzobispo de Guadalajara:

¹⁹⁵ Una muestra de la difusión de las ideas de martirio y sacrificio entre los laicos, son las siguientes líneas en el diario de Concepción Cabrera de Armida (Miembro de la Guardia de Honor y fundadora de las Religiosas de la Cruz del Sagrado Corazón de México y de los Misioneros del Espíritu Santo con el sacerdote Félix de Jesús Rougier): “Siguen los balazos y las metralas. Félix Díaz tomó el 9 la Ciudadela y desde ahí se defiende de los federales. (...) Me he ofrecido de víctima aunque nada valgo, por la paz de esta pobre Nación, sólo que, como no está aquí mi Director, es condicional, si él lo acepta”, SICILIA, Javier (2001), *Concepción Cabrera de Armida. La amante de Cristo*, FCE, Págs. 382-83.

¹⁹⁶ DÍAZ RAYÓN, Manuel, “Mexicanos Amémonos!”, MCJ, Marzo de 1913.

¹⁹⁷ “Carta de José Othon Núñez a José Mora y Del Río”, 1911, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 91, Exp. 30.

“Por lo que ve a la presencia en esa ciudad (la Ciudad de México) de todos los Prelados de la República, en estos momentos de excitación política y cuando acaba de fundarse el Partido Católico Nacional, la creo yo sumamente peligrosa, porque no dejarían nuestros enemigos de atribuirle fines políticos para provocar desconfianzas en contra nuestra y renovar acaso persecuciones, o por lo menos, pedir el estricto cumplimiento de las Leyes de Reforma, lo cual cabe muy bien en el programa revolucionario, sin que podamos contar ahora con el disímulo y espíritu benévolo y conciliador del ilustre General Díaz, que ha sido hasta hoy nuestra única defensa después de Dios”¹⁹⁸.

Mientras Ruíz y Flores ideaba una nueva consagración, Porfirio Díaz partía hacia el exilio y se fundaba el Partido Católico (consolidando un proyecto largamente acariciado por reposicionarse en el campo político). Por ello cualquier reunión intempestiva de obispos podía ser leída como un conciliábulo en contra de las fuerzas revolucionarias, imagen que evadían los prelados ante la fragilidad de su situación:

“pues me asalta el temor de que sí en las actuales circunstancias nos reunimos en la Capital todos o gran parte de los Obispos, sea esto, para el elemento liberal y para la prensa impía y escandalosa motivo de comentarios desfavorables para el Episcopado y aun tal vez de alguna manifestación escandalosa, pues aunque durante la revolución no se han ocupado de nosotros, sin embargo podría despertarse con esto el instinto de los enemigos”¹⁹⁹.

Si bien los obispos mexicanos se oponían a una ceremonia de consagración en la capital, no veían con malos ojos que se hiciera de manera simultánea en sus distintas sedes. En 1912 José Mora y del Río acepta la propuesta del obispo de Linares para realizar la consagración nacional de manera simultánea. A diferencia de la consagración de 1908, el arzobispo de México se unió al consenso de los demás obispos y de las asociaciones católicas para pedir a la Santa Sede la aprobación del rito y las

¹⁹⁸ “Carta de José de Jesús Ortíz a Mora y del Río”, 1911, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 91, Exp. 30.

¹⁹⁹ “Carta del obispo de Tamaulipas a Mora y del Río”, 1911, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 91, Exp. 30.

indulgencias de la fiesta, respuesta emitida como favorable el 23 de noviembre de 1913²⁰⁰. A partir de ahí y siguiendo los ejemplos colombiano y ecuatoriano, se organizó una suerte de plebiscito en cada parroquia por cada obispado en donde cada cura párroco debía recoger las firmas o en su defecto los nombres de sus feligreses convencidos de consagrar nuevamente a la nación al Sagrado Corazón. Las respuestas eran enviadas por cada obispo a los arzobispos miembros de la junta y cada una de ellas estaba integrada por las cartas que dirigían los párrocos pidiendo la consagración²⁰¹.

Como la fecha de ceremonia fue fijada para el 6 de enero de 1914 la labor de envío de las adhesiones por parroquia fue titánica y las respuestas fueron bastante expeditas dadas las circunstancias del país, mostrando un nivel de organización social muy eficiente con el que contaba la Iglesia católica en esos años. La respuesta a cada parroquia estaba integrada por el ceremonial, la fórmula de consagración que debía leer el sacerdote a nombre del arzobispo de México y el edicto de consagración firmado por el papa con las indulgencias concedidas para tal celebración especial²⁰². No obstante lo eficiente de las respuestas, es importante destacar que la mayoría de los lugares que respondieron y cuyas cartas sobreviven en el archivo del arzobispado provienen de la diócesis, así como de algunos lugares del Bajío y el occidente del país. Es probable que

²⁰⁰ “Carta del Arzobispo pidiendo comunicación a los obispos sobre la concesión de consagrar nuevamente a la República al Sagrado Corazón”, 1913, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 91, Exp. 62

²⁰¹ “Respuestas al edicto de Consagración de la Nación al Sagrado Corazón de Jesús”, 1914, AHAM. Fondo Mora y del Río, Caja 29, Exp. 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27 y 54.

²⁰² “Celebración de la Consagración del Sagrado Corazón a la Nación”, 1914, AHAM- Fondo Mora y del Río, Caja 118, Exp. 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126 y 127; Caja 119, Exp. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23 y 24.

el resto de las cartas se hayan perdido o bien que por causas de la revolución nunca hayan llegado a su destino.

A diferencia de la imagen de 1908 con el Sagrado Corazón de Jesús tradicional, la imagen de 1914 era un Cristo Rey, es decir Jesucristo con los mismos atributos del Sagrado Corazón pero con una corona y un cetro a sus pies, símbolos de su majestad sobre el universo y los hombres. A diferencia de las ceremonias que se habían llevado a cabo en Francia por el voto nacional en 1875 coronando a la imagen y sentándola en un trono (acto de *entronización*) la versión mexicana optaba por dejar los símbolos de realeza (cetro y corona) a los pies de Jesús y coronándolo con la corona de espinas de acuerdo a los deseos de Pío X. La corona de espinas tuvo un lugar central, ya que al ser un símbolo relacionado con la Pasión, resaltando el sufrimiento de Cristo por los pecados de la humanidad y su posibilidad de expiación, se hacía un símil con la patria mártir tanto por la Guerra Civil como por las Leyes de Reforma²⁰³. Otra explicación para no ceñir la corona a la imagen era su asociación con el regreso de la monarquía, postura política que había dejado de ser una opción tiempo atrás por los intransigentes, pero que podía ser utilizada como un arma ideológica por parte de los liberales.

Más allá de las razones por las que se dejaron de lado la corona y el cetro, Cristo Rey se convirtió en un estandarte del catolicismo mexicano ante la adversidad, erigiéndose al Sagrado Corazón en una de las principales advocaciones en el eje geopolítico (tratado en el capítulo anterior) del cual habla Manuel Ceballos Ramírez. Ante este hecho no es sorprendente que durante la Guerra Cristera uno de los gritos de

²⁰³ “Mas como quiera que el Rey de gloria eterna haya sido ordenado con corona de espinas, la cual mucho más hermosa aún que el oro y las piedras preciosas vence en esplendor a las coronas de estrellas: las insignias de majestad regia, es a saber, la corona y el cetro, habrán de colocarse a los piés (sic) de las sagradas imágenes”, “Breve de S.S. Pío X, acerca de la consagración de la República Mexicana al Sagrado Corazón de Jesús”, MCJ, enero de 1914 (Con cursivas en el original).

guerra fuera ¡Viva Cristo Rey!, debido a la enorme difusión que se le había dado a la imagen como dique en contra de la violencia y de las ideologías adversarias al catolicismo social. La imagen del Cristo Rey/Sagrado Corazón se había convertido en parte sustancial de la identidad católica patria y el ataque en contra de ella no sólo significaba blasfemia o iconoclastia era un atentado en contra del *alma mexicana*. Tal situación fue posible porque el discurso en torno a Cristo Rey como figura salvadora y creadora de orden respondía al momento de angustia que vivían los fieles; por ello la solución metafísica del mensaje y la ceremonia como conjuro en contra de la violencia, desembocaría en orden y justicia, elementos esenciales para una sociedad desigual y en caos²⁰⁴. El Sagrado Corazón al entronizarse se convierte en un nuevo vínculo entre los creyentes y la fe, utilizando la profecía y simbolizando en la consagración el inicio del final de una era regida por el pecado y la impiedad para dar lugar al reinado social, entendiendo que la violencia era solo un episodio para purificar a la patria.

c. *Rex noster*: entre el discurso y la recepción

Si bien existió un canon para llevar a cabo las ceremonias -compuesto por un triduo de preparación ante el Santísimo Sacramento entre los días 3 y 5 de enero, culminando con la consagración y coronación el día de Epifanía- el cumplimiento del mismo se complicaba de acuerdo a la situación económica o social de la parroquia, la disposición de los fieles o la presencia del sacerdote, factores que regirían el impulso del discurso y la difusión del Cristo coronado.

²⁰⁴ “Desde hace ya mucho tiempo que con grande solicitud hemos considerado a vuestra Nación y a vuestros asuntos perturbados por graves desórdenes, y bien sabemos que para conservar y sostener la salud y la paz de los pueblos, es de todo punto necesario conducir a ese punto seguro de la salvación eterna, (...). De ese Corazón (de Jesús) brote para vosotros, Venerables Hermanos, y para vuestra Nación entera, agitada rudamente por incesantes discordias, la gracia que habéis menester para la salvación eterna, y la paz como fuente inagotable de todos los bienes”, IBIDEM.

Sin duda la ceremonia más fastuosa del arzobispado fue la función en la Catedral Metropolitana. Temeroso de las reacciones liberales y anticlericales, José Mora y del Río intentó preservar un cierto aire republicano durante la ceremonia, no obstante la misa de consagración de su sede episcopal vivió el fasto de una coronación. La pompa quedó a cargo de un comité de distinguidas damas encabezadas por Dolores Barrón de Rincón Gallardo, señora que se encargó de mandar a hacer la corona y el cetro y decorar el templo. El ceremonial indicaba que debían velarse los símbolos por tres días y se escogió la iglesia de San Francisco como sede del evento. No era fortuito que se escogiera San Francisco, ya que había sido el templo y convento que había sufrido una destrucción casi total durante el gobierno de Lerdo de Tejada y que permanecía como símbolo de la resistencia católica frente al liberalismo. Del 3 al 5 de enero de 1914 cada uno de los capítulos de la Guardia de Honor y del Apostolado de la Oración veló por media hora el cetro y la corona con el Sacramento expuesto. El día 6 se inició una procesión por la mañana desde San Francisco hasta la Catedral que recordaba la entrada de Maximiliano a la ciudad:

“Aquella procesión con las insignias de la realeza humana que se iban a poner a los pies (sic) del Sagrado Corazón de Jesús, llena de majestad y recogimiento religioso; aquellos generales que las portaban en traje de gala y cubiertos los pechos de honrosísimas condecoraciones; aquellos pajecillos inocentes elegantísimamente vestidos, llevando los sombreros de los dos veteranos; aquellas modestísimas señoras y señoritas en verdadero traje de iglesia, y con el corazón y el alma fijos en el Corazón del Rey de los Reyes y en las desventuras de la Patria; aquellos caballeros hondamente pensativos; aquellos sacerdotes, aquel pueblo, aquel todo indescriptible, infundía respeto inusitado, esperanza jamás sentida, amor semejantísimo al Cielo, como en la tierra puede columbrarse”²⁰⁵.

²⁰⁵ ANÓNIMO, “Crónica. La Consagración de México al Sagrado Corazón de Jesús”, MCJ, Febrero de 1914.

Tal y como relata el artículo del diario católico *El País* la ceremonia se celebró ante los fieles (miles de acuerdo a la nota) sin *distinción de clases*, pero recordando un cierto aire nostálgico por el orden virreinal cuando la procesión se dividía por asociaciones católicas, gremios, sacerdotes y Cabildo catedralicio; conjunto que al entrar a la Catedral podían divisar damascos sobre los muros, arreglos florales ante las estatuas y cuatro cirios de gran tamaño que representaban a México, la Santa Sede, España en su carácter de evangelizadora de la nación y por último a Francia, país original de la devoción²⁰⁶. Iniciando a las nueve de la mañana con la bendición arzobispal, la misa de consagración y coronación llegaría a su clímax cuando después del sermón y ante la procesión que presentaba la corona y el cetro, José Mora y del Río pronunció la siguiente fórmula mientras depositaba las insignias reales a los pies del Sagrado Corazón:

“Dulcísimo Jesús, Redentor de humano linaje: hénos aquí postrados humildemente ante tu altar. Somos tuyos, tuyos queremos ser; y a fin de que podamos estar más estrechamente unidos a ti, hoy cada uno de nosotros consagra a tu Sacramantísimo Corazón el suyo. Muchos jamás te conocieron; muchos despreciando tus mandamientos te repusaron. Compadécete ¿Oh Jesús benignísimo! De unos y de otros y atraélos a todos a tu Sagrado Corazón. Sé, Señor, no solo de los fieles que nunca se apartaron de ti, sino también de los hijos pródigos que te abandonaron (...). Sé Rey de los que el error tiene engañados o la discordia separados, y condúcelos de nuevo al puerto de la verdad y a la unidad de la fe, para que en breve seamos todos un mismo rebaño con un mismo pastor. (...) Concede Señor a tu Iglesia segura libertad e incolumidad; haz que en todo el mundo reine la tranquilidad y la paz y que en todas partes resuene una sola voz. Alabanza sea

²⁰⁶ “Solemne Coronación del S. Corazón de Jesús. Se efectuará en la Catedral de Méjico, al Igual que en todos los Templos de la Nación”, *El País*, 5 de enero de 1914, *Revolutionary Mexico in Newspapers*. B19771. Reel 306: 497. SML. Yale University.

dada al Sagrado Corazón de Jesús, fuente y origen de nuestra salud; a El Gloria y honor por los siglos de los siglos”²⁰⁷.

La fórmula de consagración recupera la visión de un país perdido en la violencia por culpa de la impiedad y la falta de fe, en donde la revuelta es consecuencia por la división y el rechazo a Dios, buscando en la consagración el bálsamo para recuperar la unidad, es decir el regreso de la Iglesia como centro político y social y solución única ante la fragmentación²⁰⁸. El discurso oficial, reproducido desde la prensa y el púlpito, tenía la intención de movilizar a la grey por medio de la internalización de tales mensajes con la intención de sumar simpatizantes para su causa o en caso de persecución -como se daría durante el conflicto cristero- organizar fuerzas de resistencia. Por ello era importante contar con información sobre la respuesta de los fieles ante las ceremonias de consagración y coronación.

En los informes enviados por los párrocos al arzobispado se destaca el “inusitado fervor” de los participantes, las muestras de religiosidad “concordantes con el pueblo mexicano” y el “entusiasmo ante los eventos”, palabras que muestran en una primera mirada la expectativa que había causado la ceremonia entre los feligreses. Como hemos señalado anteriormente, la difusión de la imagen intransigente del Sagrado Corazón era un esfuerzo tanto de los párrocos como de la prensa católica – intensificándose desde 1912 con el aumento de las revueltas- cuyo clímax se dio en los meses anteriores a enero de 1914 para preparar a la grey en la importancia y

²⁰⁷ “Se efectuó la Solemne Consagración de la República Mejicana al Sagrado Corazón de Jesús para Impetrar la Paz”, *El País*, 7 de enero de 1914, *Revolutionary Mexico in Newspapers*. B19771. Reel 306: 497. SML. Yale University.

²⁰⁸ “hemos creído, gratísimo saber nuestro el intentar mostrarles, (...), *que la Renovación solemne y cariñosa de la Consagración de México al Divino Corazón de Jesús* en medio de las tremendas angustias de lo presente, *tiene que se la mejor prenda de salvación para la Patria*” Carrión, J.R, “La Renovación Solemne de la Consagración de México al Divino Corazón de Jesús”, MCJ, enero de 1914. (con cursivas en el original)

trascendencia de la ceremonia para el futuro de la Iglesia y el catolicismo en México. La coronación de Cristo Rey fue un hito en la política de devociones, porque señala la identificación plena de una imagen con un ideal político y la intención de movilizar socialmente a la feligresía en torno a ella. En ese tono, el 13 de diciembre de 1913, Francisco Orozco y Jiménez, arzobispo de Guadalajara, se adelantó a la ceremonia declarando la soberanía social de Cristo:

“Al coronarlo del modo como El puede ser coronado, y ofrecerle un cetro, símbolo del dominio que tiene en las sociedades y en los individuos, en los reyes y en los súbditos, en los emporios de la civilización y en las pequeñas aldeas, de todas partes se elevará un himno grandioso de alabanza, amor, y desagravio al Corazón de Jesús, atribulado por nuestras iniquidades, (...). En ese día (es decir el 6 de enero) se presenta Nuestro Salvador al universo y mundo como revestido de la autoridad real de Monarca Supremo y recibiendo las más profundas adoraciones”²⁰⁹.

El discurso del dolor como expiación de los pecados de la humanidad se encarnó entre la feligresía de Tepexpan cuando durante el triduo los fieles portaban coronas de espinas y sogas al cuello en sentido de penitencia. Durante la ceremonia se rezó el viacrucis cargando “pesadas cruces” en señal de desagravio, mortificación menor si se tiene en cuenta que durante los tres días la mayoría de los fieles adultos “ayunaron y muchos portaron cilicios e hicieron algunas otras mortificaciones”²¹⁰. La emotividad de la coronación hizo que los asistentes en la iglesia del Carmen en la capital “se conmovieran hasta la lágrimas, por los sacrificios”²¹¹, no muy distintos a los feligreses de la iglesia de Polotitlán quienes mortificaron sus cuerpos con ayuno y *abstención de*

²⁰⁹ “Segunda Carta Pastoral del Ilmo. Y Revmo. Sr. Dr. Y Mtro. D. Francisco Orozco y Jiménez”, 1913, Tipografía de “El Regional”, Guadalajara.

²¹⁰ “Carta Pbro. Juan de Dios Hurtado a Mora y del Río, Tepexpan”, 1914, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 29, Exp. 11.

²¹¹ “Informe de Fr. Lorenzo Álvarez”, 1914, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 41, Exp. 83.

*carnes*²¹². Confesiones multitudinarias, preparación de niños para recibir la primera comunión, sermones, procesiones, rezos del rosario y del vía crucis, así como comuniones masivas, acompañaron los tres días de ceremonias en varias parroquias y pueblos²¹³.

Si bien en varias parroquias la emoción estaba desbordada, había otros templos en donde la concurrencia no llegaba al centenar. Las tensas condiciones políticas en el área rural del arzobispado causaban estragos en la organización de las ceremonias más por condiciones de la batalla que por faltas de respeto al culto. Adalberto Serdejo y Rojas, cura de Atlatlahuaca no pudo celebrar la ceremonia a cabalidad porque: “el día 2 a las 7 p.m. penetraron los zapatistas en el pueblo y dieron muerte con dos balazos al señor Antonio Bovadilla, jefe de la llamada Veintena, quien, unido a su desolada madre y la hoy viuda esposa con cinco niños acababa de salir del templo de una distribución religiosa. El pánico y la confusión fue bien grave; y como al día siguiente se llevó el cadáver a Tenango, para la autopsia, quedó este poblado desierto, y todo se trastornó”²¹⁴. A partir de tal acontecimiento, solo 15 personas comulgaron y ante la falta de una imagen del Sagrado Corazón, se coronó una estatua del Niño Jesús. Los zapatistas no pararon en Atlatlahuaca, siguieron hasta Ayapango impidiendo que la comunidad acudiera a la parroquia “pues hubo una vez que en los rezos del triduo por la

²¹² “Carta Pbro. Luis Montes de Oca”, 1914, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 118, Exp. 99.

²¹³ Por ejemplo en la iglesia de Santa Inés, los tres sacerdotes del templo confesaron por 14 horas; el 6 de enero en Tacubaya los frailes dominicos confesaron y dieron la comunión a 1,400 asistentes y Fray Livino Burgos de Malinalco repartió la eucaristía entre 1,857 fieles. Ver: “Carta del Pbro. Guido Rocca a Mora y del Río” (Sta. Inés), 1914, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 118, Exp. 78; “Carta Pbro Juan Menéndez a Mora del Río” (Tacubaya), 1914, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 29, Exp. 8; “Carta de Vivino Burgos a Mora y del Río” (Malinalco), 1914, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 41, Exp. 95.

²¹⁴ “Carta del Pbro. Adalberto Serdejo y Rojas”, 1914, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 41, Exp. 98.

tarde llegaron los zapatistas, tirando balazos sobre la Iglesia; ese fue el motivo por lo que el día último no ocurrió (sic) tanta gente”²¹⁵.

Si la violencia era un factor de peso para impedir que los asistentes acudieran a las ceremonias, el clima también jugaba en contra de la coronación: en Villa Victoria los fieles prefirieron quedarse en casa “por haber nevado ese día”²¹⁶. Alejo Hernández, párroco de Sultepec menciona en su informe que comulgaron alrededor de 150 fieles porque “nos mandó Dios Nuestro Señor una prueba muy terrible y que consistió en un viento impetuoso de lluvia y de frío insoportable, (...), sin que en todo este tiempo pudiera darse un paso en la calle”²¹⁷. En oposición, los asistentes que comulgaron en la iglesia de Corpus Christi en Tlalnepantla sumaron los 728 a pesar del frío²¹⁸. En otras circunstancias, las parroquias alrededor de la Catedral vieron poca asistencia, porque los feligreses prefirieron acudir a la ceremonia presidida por el arzobispo²¹⁹.

A pesar de las disparidades entre parroquias, la mayoría de los informes coinciden con el entusiasmo de los creyentes ante las ceremonias y la difusión del mensaje de Cristo Rey como gobernante celestial de la nación y conjurador en contra de las desventuras patrias. No obstante no podemos afirmar que todos los fieles participantes en las consagraciones compartieran el discurso, porque los informes se

²¹⁵ “Carta del Pbro. Estanislao M. Sierra a Mora y Del Río”, 1914, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 118, Exp. 118.

²¹⁶ “Carta del Pbro. Elías de Jesús Domínguez a Mora y Del Río”, 1914, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 41, Exp. 102.

²¹⁷ “Carta del Pbro. Alejo Hernández a Mora y Del Río”, 1914, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 41, Exp. 91.

²¹⁸ “Carta del Pbro. Marcelino González a Mora y Del Río”, 1914, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 29, Exp. 12.

²¹⁹ “Carta del Pbro. Bonifacio Molina”, 1914, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 29, Exp. 26.

centran en el número de asistentes y la forma en la que se llevaron las ceremonias y triduos, sin mencionar el impacto de los sermones o de las lecturas entre los creyentes. Como menciona Matthew Butler, tales informes están mediados por las impresiones de los párrocos, nutridas por el espíritu reaccionario de la época, quienes pudieron hacer un espejismo de las reacciones populares de acuerdo a sus expectativas²²⁰. Si bien cabe la posibilidad de lo anterior, también es importante destacar la popularidad que alcanzó Cristo Rey entre los creyentes del arzobispado, tanto por su figura como mediador ante la adversidad como por su asociación con el Sagrado Corazón. Muestra de lo anterior es el grito de guerra de los cristeros “¡Viva Cristo Rey!” y la serie de peregrinaciones que en honor de la advocación se convocaron en la Ciudad de México y sus alrededores para pedir tolerancia y paz durante la Guerra Cristera²²¹. Por medio de estos dos eventos más la respuesta que tuvo la coronación y consagración de 1914 podemos inferir que el discurso había traspasado la esfera eclesiástica y se había diseminado entre los creyentes, quienes de frente a la violencia invocaban a Cristo Rey/Sagrado Corazón como una figura de protección ante la realidad. Si bien la gran mayoría de las cartas sobre la consagración provienen del clero, la misiva de doña María Esther Baravona, confirma la difusión del mensaje –por lo menos entre las clases acomodadas- en donde agradece al arzobispo “por la consagración que traerá enormes beneficios a nuestra

²²⁰ BUTLER, Matthew (2009), “Jesús coronado: la consagración nacional al Sagrado Corazón de Jesús de 1914 y la dictadura huertista”, ponencia inédita, 19 de octubre del 2009, coloquio “La dimensión religiosa en los conflictos políticos”, Universidad Iberoamericana, México DF.

²²¹ BUTLER, Matthew (2007), “Trouble Afoot? Pilgrimage in *Cristero* Mexico City”, págs. 149-166.

Patria resentida”²²², al igual que doña Luz del Castillo, devota de Toluca, quien se muestra “conmovida hasta las lágrimas por la devoción del pueblo”²²³

No obstante, la descripción de la ceremonia de coronación de Cristo Rey reprodujo el anhelo de los apologistas para que comulgaran todas las clases sociales sin tensión, perspectiva que sustentaba la hipótesis del origen de la violencia por la falta de religiosidad y no en la pobreza o en el conflicto social. El motivo de la consagración era revitalizar la religiosidad, la cual se presumía perdida, sin embargo hay motivos para considerar que la piedad de la sociedad no había mermado, sino que por el contrario vivía una época de esplendor. Por ejemplo, el Apostolado de la Oración en 1911 tenía 500 capítulos en todo el país, con 1205 celadores, 9259 celadoras y 250,000 miembros individuales²²⁴. Aunque los devotos que se dirigían al arzobispo por lo regular pertenecían a las clases medias y altas, la devoción al Sagrado Corazón no se focalizaba en una clase determinada, por el contrario era un culto que practicaba la sociedad en su conjunto, aunque no necesariamente estuvieran involucrados en movimientos de difusión o comulgaran con las versiones liberal o intransigente. De igual manera se difundía por todo el país y no existía una ciudad o poblado importante en donde no existiera un capítulo de la Guardia de Honor o el Apostolado de la Oración. Frente a ello, la advocación de Cristo Rey sí estaba identificada con la versión intransigente del culto y principalmente se asentaba en el Centro, Bajío y Occidente.

²²² “Carta de María Esther Baravona sobre la consagración al Sagrado Corazón”, 1914, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 50, Exp. 15.

²²³ “Carta de Luz del Castillo sobre el Desagravio Universal”, 1914, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 48, Exp. 11.

²²⁴ WRIGHT-RÍOS (2009), *Op. Cit.*, pág. 111. N.B. Los celadores eran laicos quienes tenían a su cargo un número de miembros individuales, quienes se encargaban de difundir en niveles básicos los principios de la devoción al Sagrado Corazón y vigilar que sus pupilos cumplieran con sus obligaciones como asistir a misa, acudir a la Hora Santa y hacer el ejercicio espiritual de los primeros viernes del mes.

La consagración no pudo conjurar la violencia, ya que ésta aumentó en el país y para julio de 1914 al otro lado del Atlántico se iniciaba la Primera Guerra Mundial, conflicto que terminó de convencer a los apologistas de la devoción sobre la decadencia del mundo y la barbarie de las formas cuando se había dado la espalda a Dios. Ante tales hechos, el arzobispado organizó para noviembre de 1915 una misa: “para implorar de Dios Nuestro Señor la paz del mundo y de nuestra Patria, a todo lo cual han sido invitados los católicos de las colonias extranjeras residentes en esta capital”²²⁵. La cultura católica se radicalizaba a nivel global y dejaría a su paso un sabor amargo a la religiosidad de inicios del siglo XX²²⁶.

Como consecuencia de la coronación de Cristo Rey, el día de Corpus de 1914 (11 de junio) los obispos mexicanos en el templo del Tepeyac acordaron construir en la capital una basílica en honor a la advocación. Opuestamente al sentido abierto y descentralizado de la consagración, la ceremonia de la *promesa nacional a Cristo Rey* fue un rito decidido en el alto nivel de la jerarquía y dado a conocer al pueblo en la fiesta del Corpus Christi. La idea de construir un templo en honor a Cristo Rey en la Ciudad de México se debe a Miguel de la Mora obispo de Zacatecas, quien le escribió al arzobispo de México con sus intenciones²²⁷. En su misiva a José Mora y Del Río aconseja convocar a los otros obispos en aras de consensuar la construcción del templo. En una circular posterior –publicada en la prensa- el obispo de Zacatecas expone las condiciones para terminar tal obra:

²²⁵ “Circular a los eclesiásticos de la capital sobre asistir a la Catedral el 15 de noviembre para implorar por la Paz del mundo y de México”, 1915, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 31, Exp. 52.

²²⁶ Para leer acerca de la radicalización de la imagen del Sagrado Corazón en Francia durante la Primera Guerra Mundial, ver de Raymond JONAS (2005), *The Tragic Tale of Claire Ferchaud and the Great War*.

²²⁷ “Proyecto del templo nacional al Sagrado Corazón en el Cerro del Cubilete”, 1914, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 46, Exp. 37.

“Por conducto del Ilmo. Sr. Arzobispo de México, propuse a todos los Ilmos. Prelados que forman el Episcopado Mexicano, hacer un voto para trabajar, en tiempo oportuno, por la construcción, en la ciudad de México, de una Basílica Nacional, dedicada al Sacramantísimo Corazón de Jesús, si la paz de nuestra Patria se realiza, salvándola la integridad y autonomía de la Nación”²²⁸.

La paz se convertía en el garante de la construcción como respuesta lógica a una consagración cuya intención era terminar con la revolución y por ello presentarla como garantía del ex voto que representaba el proyecto de la basílica. Al igual que en el caso francés, la construcción del templo se presenta como la materialización de la consagración y su fuerza reparadora y expiatoria, materializando en la nueva basílica las peregrinaciones para el culto al Cristo Rey y con ello pretender la recuperación del espacio público para las funciones religiosas. Si bien el llamado era cupular, debía extenderse al resto de los devotos para contar con su apoyo; por ello se utilizó a la prensa y a los sacerdotes para convocar a los fieles –haciendo hincapié en “las familias de diversos lugares de la República, que han tenido que refugiarse en esta Capital”- a la ceremonia en donde se develaría el proyecto el jueves de Corpus de 1914.

Optimista *El Mensajero del Corazón de Jesús* describía la escena de la manera siguiente: “En todos los buenos católicos ha reanimado mucho la confianza el acto más trascendental que el Tepeyacac ha visto, desde el feliz instante en que con su gloriosísima presencia lo santificó la Madre de Dios en 1531. Nos referimos al solemne voto con que la Iglesia Mexicana, representada por dos de sus Arzobispos y seis de sus Obispos, se ha comprometido a erigir una basílica nacional al Sagrado Corazón de Jesús, a las 11:00 A.M. del día 11 de junio –día de Corpus- de 1914, en presencia de la Soberana Virgen del Tepeyacac y de una muchedumbre de fieles delirante de piedad y

²²⁸ “Carta Circular que se remitió a los Ilmos. y Rmos. Sres. Arzobispos y obispos”, MCJ, junio de 1914.

entusiasmo, que henchía su Basílica”²²⁹. En el momento preciso, después del sermón de la misa solemne, los enviados de los obispos interesados en la construcción de la basílica²³⁰ pronunciaron el voto nacional:

“Yo (...) Obispo de la Diócesis (...) gravísimamente afligido por las calamidades y tribulaciones que sufre la República Mexicana a causa de la tremenda guerra civil que la devora y de los peligros de la guerra internacional que la amenaza, y deseando ardientemente que llegue por fin la suspirada paz de nuestra patria: en vuestra presencia, oh dulcísimo Corazón de Jesús, paz y reconciliación nuestra, prometo con humilde corazón y ardentísimo afecto, que trabajaré en mi diócesis para que se os erija y consagre en la Capital de la República, un templo nacional, si os dignáis concedernos, sin detrimento de la integridad de nuestro territorio, la paz e incolumidad de la Iglesia y de la Nación. Escuchad, oh Jesús clementísimo, escuchad la preces de vuestro pueblo, y de este pastor de vuestra grey; olvidaos de nuestros pecados, oh Señor y Dios nuestro!”²³¹.

A continuación, los fieles hicieron lo propio, enunciando:

“¡Oh Sagrado Corazón de Jesús Rey amantísimo del Pueblo Mexicano, Corazón en misericordias riquísimo, fuente perenne de paz y consuelo!

Dígnate mirar con ojos de paternal compasión, a los pastores de tu pueblo muy amado con los rebaños que apacientan, y acepta benigno la promesa que han puesto en las manos virginales de nuestra Madre tiernísima SANTA MARÍA DE GUADALUPE en cuya santidad se complace tu pureza inefable, para que Ella te la presente, y sitie y rinda con sus ruegos irresistibles tus entrañas de piedad, y nos alcance de una vez la suspirada paz.

Desean los piadosos Pastores erigirte una Basílica nacional, que sea como el insigne monumento de tu glorioso reinado sobre este pueblo, que no hace mucho, delirante de amor, te proclamó su Rey.

²²⁹ “En el Tepeyacac”, Anónimo, MCJ, julio de 1914.

²³⁰ La lista estaba integrada por el convocante Mora y del Río, el obispo de Zacatecas (orfebre de la idea), los arzobispos de Michoacán, Puebla y Guadalajara, a quienes se le sumaron los correspondientes de Linares, Saltillo, Chihuahua, Sinaloa y Aguascalientes, para terminar con el abad de la Basílica. No es fortuita la reunión de los prelados de tales ciudades, ya que eran los sitios en donde estaba más presente la revuelta y donde la violencia era cotidiana.

²³¹ “Fórmulas de la Promesa. La de los Prelados”, MCJ, julio de 1914.

Nosotros acogemos con entusiasmo esta grandiosa idea, y nos proponemos ayudar a nuestros pastores en su santa empresa, con aquel ardimiento (sic) que nos inspira el amor hacia TI, esperanza nuestra, Rey y centro dulcísimo de nuestros corazones, y para conseguir de tu clemencia que nos concedas la paz, sin detrimento de la integridad y decoro de la Patria, y que libres por fin de los furores de la guerra a los pueblos y ciudades que están amenazados. ¡Escucha, Jesús clemente, la plegaria de tu pueblo dolorido, y perdónalo!”²³².

Ambas fórmulas reiteran el vínculo de la violencia con la pérdida de la fe y la necesidad de hacer actos de reparación para restaurar la confianza de Cristo en los mexicanos, cuyo símbolo mayor de esta alianza sería el reinado de la paz. Al igual que los simples devotos prometen hacer peregrinaciones o prender velas en honor de una advocación si ella intercede para alcanzar una gracia, los obispos mexicanos pretendían construir una basílica como ex voto si se conjuraba el conflicto. A diferencia del voto nacional que llevó a la construcción de la basílica en Montmartre (antecediendo el conflicto), los preladados locales se encomiendan a la costumbre de “la manda” para asegurar su posición ante un futuro que divisaban tormentoso, a pesar de que el régimen de Victoriano Huerta les aseguraba un cierto retorno a la convivencia porfiriana. Sin embargo, y conociendo lo accidentado del terreno político, apostaban a una presencia tanto real como simbólica al construir un santuario en la capital del país que encarnizara sus ideales y proyecto nacional.

Aunque no contamos con el proyecto, que nos permitiera saber cual hubiera sido su ubicación y arquitectura, la intención de asentar el templo en la Ciudad de México se vislumbraba como la elección de la capital como el centro político y simbólico del catolicismo intransigente. La intención política detrás de la construcción era la de hacerse presente en la construcción del Estado que surgiera de los combates, apostando

²³² “Fórmulas de la Promesa. La del Pueblo”, MCJ, julio de 1914.

que la facción vencedora si bien no restaurara el régimen de Díaz, sí se comportara de una manera conservadora asegurando el espacio que la Iglesia anhelaba y con ello cerrar el círculo adverso abierto desde 1857. Por su parte, la apropiación de la imagen del Sagrado Corazón/Cristo Rey por el ala intransigente de la jerarquía, reafirmaba su poder con respecto a los obispos tildados de liberales y se apropiaba de otras variantes de la devoción como sus facetas obreras y familiares, pudiendo transformarlas hacia una visión corporativa de las asociaciones laicas, conformando, al final de la guerra civil, una fuerza política lo suficientemente influyente para hacer patentes sus demandas.

De nueva cuenta la simbología se hizo presente en el día de la ceremonia: si la fiesta de Epifanía sirvió para adorar a Cristo coronado (a semejanza de cómo los magos de oriente lo habían hecho con el Niño Dios), en Corpus Christi se llamó a construir un símbolo permanente de la alianza entre el Sagrado Corazón y la nación mexicana. El uso de fiestas religiosas para dar a conocer proyectos con intenciones políticas, fue una tendencia que aprovechaba la religiosidad popular para enraizar un nuevo culto, añadiendo a la fecha un significado alternativo de acuerdo con las coyunturas.

Con esa medida se añadía un significado a la fiesta del Corpus sin desechar la tradicional -de instauración eucarística-, simbolizando la nueva alianza de Cristo Rey con la nación de cara a la violencia. Si la Virgen de Guadalupe era la señal divina de la preferencia celestial por México, Cristo Rey simbolizaba la señal del inicio del reinado social, por ello se aprovechaban las fiestas tradicionales otorgándoles nuevos significados políticos. Por ello, el anuncio de la construcción del santuario a Cristo Rey se hace desde la basílica de Guadalupe (templo ligado a la imagen del México católico desde la coronación de la virgen en 1895), ligando la popularidad establecida por la patrona nacional con la nueva devoción, haciendo de ello un binomio inseparable entre

la Guadalupana y Cristo Rey como símbolos de la nación católica y de los combates de la intransigencia clerical por ocupar espacios políticos. Es decir, ambas devociones, si bien sus orígenes no coincidían, se utilizaron para formar una imagen compartida en donde la Guadalupana y Cristo Rey se elevaban como protectores indivisibles de la nación y figuras celestiales de las cuales dependía la pacificación.

Si bien se conformó un consejo para recaudar limosnas que contribuyeran a la erección de la basílica²³³, el proyecto no prosperó por las circunstancias políticas y la crisis económica que hicieron imposible construir el templo nacional en la Ciudad de México²³⁴. Sin embargo, sobrevivió la idea del binomio devocional convirtiéndose en el grito de guerra del catolicismo para la década siguiente.

Entre 1914 y 1917 la Guerra Civil provocó la caída de Victoriano Huerta y su exilio, la unión militar entre los zapatistas, los villistas y los carrancistas, así como su disolución. De igual manera para la Ciudad de México fue un trienio marcado por la incertidumbre, la subversión y especialmente el hambre. Como señala Ariel Rodríguez Kuri, durante el verano de 1914 el Estado porfiriano había dejado de existir y con ello la ciudad perdía centralidad política y se afectaban los mercados de abastecimiento de la capital²³⁵. Durante el periodo señalado los habitantes de la ciudad –y recordemos sede del arzobispado- enfrentaron la ocupación de ejércitos revolucionarios, la escasez de productos diversos (desde el maíz hasta el carbón), protestas obreras (cuyo cenit es la huelga general de 1916) y la ocupación de la plaza por Venustiano Carranza, entre

²³³ “Comisión para recolectar las limosnas con el afán de construir la basílica a Cristo Rey”, 1914, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 46, Exp. 71.

²³⁴ “Proyecto del monumento nacional al Sagrado Corazón”, 1914, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 46, Exp. 38.

²³⁵ RODRÍGUEZ KURI, Ariel (2010), *Historia del desasosiego*, El Colegio de México, México, Pag. 143.

cuyas filas se avivaba el anticlericalismo. Tales años robustecieron la creencia de que el país se encontraba de esa manera debido al abandono de las prácticas religiosas, en donde Dios le había dado la espalda a los mexicanos por su liberalismo e impiedad.

A pesar de las plegarias para conjurar la violencia y mejorar la situación de la Iglesia y el país, el devenir de los acontecimientos no pudo ser más adverso. La promulgación de la Constitución de 1917 no había suavizado las tensiones, por el contrario había acrecentado las disputas del clero al proclamar la educación laica, la no personalidad jurídica de las iglesias, la práctica suspensión de ciudadanía para sus miembros y la negación para administrar y poseer bienes. La Constitución no había minado el espíritu anticlerical y jacobino de los liberales revolucionarios, por el contrario, se percibía al clero y los fieles como una amenaza para el nuevo orden constitucional y el surgimiento de un nuevo Estado. A pesar de la muerte de Carranza en 1920 y el triunfo de los sonorenses, la situación de la Iglesia ante el nuevo Estado no mejoró, desatado por parte de los gobiernos de Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles una ola de persecución en contra de los religiosos y las asociaciones piadosas, quienes respondían con la misma intensidad a los ataques.

El culto a Cristo Rey no había perdido presencia entre los fieles mexicanos a pesar de los años de crisis, porque su culto se había transformado en una devoción que clamaba por “El Señor de los ejércitos” en contra de los considerados enemigos de la Iglesia. Si bien había fracasado la construcción del templo nacional en la capital, no se había abandonado la intención por construir un monumento en honor al Sagrado Corazón en otro punto geográfico. Por ello se decidió que el monumento nacional al Sagrado Corazón/Cristo Rey se estableciera en el Cerro del Cubilete, debido al simbolismo de ser el *centro geográfico* de México y también por sus posibilidades de

peregrinación ya que en él confluían los peregrinos provenientes de los sitios en donde el culto era importante. El segundo proyecto se instauró por un edicto episcopal en 1921²³⁶. Si bien se reunió el dinero por medio de una comisión que recolectaba donaciones a cargo del Presbítero Marín Tremendo y se empezó a construir en 1923, su edificación fue violentamente suspendida por el gobierno debido a que el representante del Vaticano, Monseñor Ernesto Filippi había acudido a colocar la primera piedra, acto que fue considerado como una provocación por el gobierno de Plutarco Elías Calles y expulsó al prelado.

La ceremonia para colocar la primera piedra del monumento, el 11 de enero de 1923 (coincidiendo con el noveno aniversario de la consagración del reinado social) convocó a los fieles a peregrinar al cerro del Cubilete, considerado el centro geográfico del país, reiterando la simbología de Cristo Rey como corazón nacional y eje de la restauración patria. Como en las ceremonias predecesoras, se buscaba la congregación de masas en aras de difundir el mensaje conservador y atraer la paz bajo las concepciones de la jerarquía. De acuerdo al *El Mensajero* “no menos de cincuenta mil personas se congregaron” en las faldas del cerro “con que recogimiento y filial piedad, con que amor le llevaba las lágrimas a los ojos, acompañaban por aquellas alturas, (...), la procesión en que el Ilmo. Prelado de León, Dr. D. Emeterio Valverde y Téllez, montado en magnífica cabalgadura blanca, adornada de gualdrapa carmesí y conducida por varios palafreneros, llevaba el Divinísimo Jesús Sacramentado”²³⁷. Sin embargo, a diferencia de las consagraciones de 1908 y 1914, el gobierno sí consideró que la ceremonia atentaba contra el orden público y la estabilidad de la república, por ello

²³⁶ “Mandato para erigir un monumento nacional al Sagrado Corazón”, 1921, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja. 46, Exp. 72.

²³⁷ CARDOSO, Joaquín, “Por la Montaña de Cristo Rey”, MCJ, febrero de 1923.

expulsó al delegado apostólico, quien participó en ella. Tal hecho se constituyó en un incidente grave para la jerarquía, quienes tildaban a los opositores de “un grupito de idiotas, miembros de la logias masónicas, con las que tiene grandes compromisos nuestro gobierno actual”²³⁸, culminando con un llamado a la imagen que los había congregado: “Corazón Sagrado de Jesús, Rey Universal de los Pueblos y REY DE MÉXICO, ¡Ten piedad de nosotros!”.

Durante los nueve años que habían transcurrido desde la coronación hasta el intento por construir el monumento en el Cubilete, había aumentado la tensión entre el clero y el gobierno. Varios miembros de las fuerzas revolucionarias en disputa profesaban un abierto anticlericalismo, razón por lo cual no hubiera sido probable que las demandas del clero mexicano fueran escuchadas. De igual manera el clero y los fieles que comulgaban con las posturas intransigentes, continuaban con la tendencia de calificar a los continuos gobiernos como engendros de maldad cuya única meta era descristianizar a la nación. A medida que ambos campos aumentaban el tono se sepultaba la posibilidad de un entendimiento. Tal “juego de suma cero” se reflejaba en el discurso que acompañaba a la figura de Cristo Rey, especialmente en la identificación de la categoría de *enemigos*: en 1914 los enemigos son múltiples e incorpóreos, es decir en términos como *la masonería, los enemigos de la Iglesia o el liberalismo* cabían cualquier fuerza de oposición, pero se cuidaba la manera de nombrarlos directamente y con ello evitar el enfrentamiento directo. En oposición para 1923 (y en consecuencia del ambiente engendrado a partir de la constitución de 1917) los adversarios son señalados directamente, cesando la ambigüedad y nombrando claramente a personajes como Plutarco Elías Calles o leyes como la llamada “constitución de Querétaro”. En 1914,

²³⁸ ÍBIDEM.

Cristo Rey es una figura expiatoria de los males de la modernidad, para la década siguiente se ha transformado en el Señor de los Ejércitos a quienes los devotos claman para que su ira erradique al gobierno. En esta transformación se encuentra el germen del uso bélico de Cristo Rey.

En ese contexto, el 11 de diciembre de 1925, Pío XI estableció la fiesta de Cristo Rey por medio de la Encíclica *Quas Primas*. Partiendo de la premisa de que Dios era el origen de toda autoridad, las sociedades no podían emanciparse de las leyes divinas y por lo tanto el reino temporal de Cristo podía existir, debido a que la Iglesia era perfecta en su esfera espiritual y por lo tanto podía perfeccionar los asuntos seculares asegurando la salvación del mundo, Pío XI aseguraba las interpretaciones intransigentes de la devoción. Ante tal noticia, días después el arzobispo Mora y Del Río celebró una Hora Santa en la Basílica de Guadalupe para dar gracias por el hecho y advertir: “La expulsión de Cristo del hogar, la escuela, las instituciones y las leyes han afirmado la ruptura del contrato de México con Dios, (...), únicamente por medio de la oración y la penitencia, Dios restaurará la paz”²³⁹. Al igual que la retórica previa, se llama a Jesús a interceder a favor de los católicos mexicanos, pero el contexto se había transformado totalmente, porque en breve las batallas retóricas pasarían a las armas y utilizarían a Cristo Rey como un estandarte y causa para combatir al gobierno, quien veía en los católicos organizados y la jerarquía la semilla del atraso nacional y por lo tanto debían eliminarse. El Sagrado Corazón en su metamorfosis hacia Cristo Rey, si bien figura bélica también se convierte en una figura de resistencia en contra de los intentos por eliminar al catolicismo y sus fieles. Las figuras de caos que por largo tiempo esgrimía la

²³⁹ “Celebración de la Hora Santa con la Proclamación del Sagrado Corazón como Rey de México”, 1925, AHAM- Fondo Mora y del Río, Caja 69, Exp. 60.

jerarquía para aglutinar a los creyentes en torno a la intransigencia, cobraban vida y con ello se enfrentaban a enemigos de carne y hueso.

2. El Sagrado Corazón como culto familiar

a. El regreso de la religión

Los “peligros de la modernidad” no solo estaban presentes en la esfera política, en la vida cotidiana también se exponían los fieles a la pérdida de valores y vislumbraban en la pérdida de la familia el mayor de los peligros: “Antes, cuando la fe era viva y dominaba las costumbres, las familias por lo general, eran felices; y los eran, porque regían en ellas las enseñanzas divinas y de seguía el ejemplo de Jesucristo. Y es de mucho lamentarse tan notable pérdida; porque del mal que de ella se sigue es de grande trascendencia y marca un decaimiento moral muy avanzado”,²⁴⁰.

La devoción al Sagrado Corazón pretendía ser un culto holístico, es decir que su culto controlara todos los aspectos de la vida, ya fueran manifestaciones políticas, la vida comunitaria, el ambiente familiar y la piedad individual. Por ello, la devoción se presentaba como el centro de la sociedad, en donde individuo y familia, sí se consagraban al culto, obtendrían la vida eterna: “Dios te ha criado para que te salves: léelo y entérate bien; no te ha criado Dios para que ten condenes. El desea con deseo ardiente, veheméntísimo, divino, que cuando mueras vayas al cielo”,²⁴¹. De la misma manera en la que la patria debía ser renovada bajo el reinado social, las familias y los individuos debían consagrarse en aras de entregar sus almas y actos al Sagrado Corazón y encontrar en ello la salvación y el amparo ante los contratiempos diarios. Como si se

²⁴⁰ “La familia cristiana”, J.M. BUSTOS, MCJ, octubre de 1908.

²⁴¹ *Como mueren los devotos del Sagrado Corazón de Jesús*, Ed. Ibérica, Madrid, 1923, p.p. 2, UIA, ACM1982.

tratase de un discurso cerrado, los males que afrontaban las naciones tenían su origen en la corrupción de costumbres familiares y personales, situación causada por el abandono de la religión en la política. Semejante círculo vicioso sería roto por el acto de consagración nacional para lo político (como vimos en el apartado anterior) y la consagración personal y familiar en el ámbito privado. Al igual que el Buen Pastor en búsqueda de sus ovejas perdidas, el Sagrado Corazón de Jesús buscaba a sus fieles perdidos en la vorágine de la modernidad y los peligros mundanos.

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

“En ninguna otra época ha sido tan necesario como en la nuestra, el hablar á la razón y convencer las inteligencias. Cuando el cristiano dócil y humilde seguía con fidelidad la luz de la Fé, esta divina antorcha guiaba todos sus pasos, y le mostraba con certidumbre el camino de la verdadera felicidad. Caminando a la luz del medio día, no tenía que temer ni extravíos, ni precipicios; sosteniendo por la mano del Señor, se dirigía hácia su último fin, con la confianza de un hijo, que va apoyado en el brazo de su madre, y crecía en la ciencia de Dios, á medida que iba progresando en la virtud.

En nuestros días; por el contrario, todas las verdades han sido impugnadas, unas después de otras: *“se han debilitado y disminuido la verdades entre los hijos de los hombres”*. (Salmo XI, 1.) Todos los errores, todas la mentiras, todas las calumnias del siglo pasado, han dejado tristes huellas; *siempre queda algo*; y ese *algo* continúa pervirtiendo las inteligencias superficiales y orgullosas, y conserva un foco de impiedad entre la multitud”²⁴².

Por ello se debía establecer un control sobre los fieles alertándolos sobre “los peligros del mundo” y conduciendo su conducta para lograr la renovación social a la que aspiraba el clero. Por ello, la devoción al Sagrado Corazón se prestaba idóneamente

²⁴² REGNAULT, P.A., *Las armas del católico*, Imprenta de José Mariano Fernández de Lara. México, 1871, p.p. 15, SML WA 19450. Yale University. (Con itálicas en el original)

para conseguir tales objetivos, porque la imagen del corazón lacerado de Jesús evocaba a los sufrimientos que padeció Jesucristo para redimir a la humanidad, por lo tanto ofrecer el alma individual como bálsamo de sus dolores y participar en distintos actos piadosos significaba disminuir los dolores de Jesús en la cruz y por ende preparar el camino para la renovación social. Como lo explicaba Pierre Suau –especialista francés en la devoción-, El Corazón de Jesús: “padece necesidad que se le compadezca de su aflicción. Esto pide la caridad, porque está apenado: esto exige la justicia, porque lo está padeciendo por nuestro amor”²⁴³

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

“Nadie puede negar que hoy atravesamos una de esas épocas difíciles, en la que no conviene pensar únicamente en su propia defensa, sino que en ella debemos también trabajar en salvar a los demás, sobre todo nosotros que somos discípulos de Jesucristo, y Guardias de honor de su Sacratísimo Corazón. El celo que devoraba a este adorable Corazón, debe encontrarse en el corazón de sus amigos, y de sus fieles consoladores; de otro modo no amarán verdaderamente, puesto que el celo es la más bella y sublime expresión del amor. Que nuestro corazón sea pues una hoguera, y la llama del celo saldrá activa y abrasadora, para ir a encender, vivificar y salvar a las almas de nuestros hermanos”²⁴⁴.

²⁴³ SUAU, Pedro, *El Corazón de Jesús, lo que se pide, lo que se da*, Ed. El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao, 1895, p.p. 85, UIA, BX2157.S918.1928.

²⁴⁴ *Año Santo de la Guardia de Honor del Sagrado Corazón*, 1888, Imprenta del Sagrado Corazón, México, p.p. 72, Monasterio de la Visitación, sin clasificación.

La consagración del devoto se sustentaba en las promesas que había hecho la aparición del Sagrado Corazón a Margarita María de Alacoque, asegurando a quienes creyeran en él la unión de sus familias, la bendición de sus empresas, el fortalecimiento de las almas y la seguridad de no morir en pecado y asistido por los sacramentos²⁴⁵. La devoción aseguraba a un nivel individual una vida en gracia y la bendición divina en sus actividades, condiciones centrales ante un mundo de adversidades y en transformación. La amplia difusión del Sagrado Corazón entre los siglos XIX y XX se sustenta en tal condición: ante un mundo adverso y cuya tendencia era romper con lo establecido, el Sagrado Corazón ofrecía al creyente un asidero a un estilo de vida pasado. Entre los creyentes decimonónicos y durante el cambio de siglo operaba el sentido de la pérdida, es decir las transformaciones que vivían socialmente y culturalmente no podían integrarlas fácilmente su experiencia espiritual, y por ello se inclinaban a aceptar devociones que les permitieran construir el sentido de arcadia, del cual hablamos previamente. Por ello, el acto de consagración individual preservaba al creyente y su familia de los peligros y aseguraba su retorno a un estado previo en donde regían *los valores cristianos*, un mundo ausente de blasfemia y materialismo: “Demasiado tiempo, Señor, nos hemos entregado a frágiles criaturas y a los falsos bienes de la tierra que no han hecho otra cosa sino separarnos muy lejos de Vos. Demasiado tiempo hemos

²⁴⁵ “Promesas Hechas por N.S. Jesucristo a Santa Margarita María en favor de las personas que practican la devoción al Sagrado Corazón.

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

resistido a Vuestros dulces llamamientos, y buscado en vano la felicidad fuera de Vos”,²⁴⁶.

El discurso sobre el cual se sustenta la devoción vuelve a ser el de la crítica a la modernidad, en donde la sociedad ha volteado sus ojos a Dios y el Corazón de Jesús exige al creyente a ser un cruzado: “¿Quién hubiera de imaginarse, que después de veinte siglos de vida cristiana, (...), tuviéramos hoy que emprender una cruzada, y necesaria y urgente, contra ese mismo paganismo vencido por Cristo, en el que la mujer era un objeto de placer, el hombre un esclavo del poderoso, la familia una carga pesada, las leyes injustas, las costumbres corrompidas, la propiedad un crimen, los desvalidos objetos de horror y los niños propiedad del Estados cruel?”²⁴⁷. Con tal juego retórico, la contemporaneidad se empataba con el paganismo, ofreciendo una perspectiva decadentista de la civilización al creyente, quien vislumbraba perdición a su alrededor y como única luz a la religión y sus mandamientos. No obstante tal imagen, los devotos mexicanos no habían perdido la fe, y aunque no existan estadísticas de ello, se puede inferir por la cantidad de personas inscritas en asociaciones religiosas que la religiosidad vivía un momento de auge; por lo tanto la imagen de un mundo sin religión no correspondía a la realidad, pero era una estrategia retórica que cautivaba a varios creyentes que veían en la separación de la Iglesia y el Estado un acto pecaminoso y como consecuencia a la ya citada violencia producto de la Revolución.

Si bien lo anterior era una explicación a gran escala, en la vida cotidiana los devotos eran instruidos para ver en hechos concretos la decadencia *de la falta de religión*. En su editorial para *El Mensajero del Corazón de Jesús* de abril de 1921, el

²⁴⁶ “Consagración al Sagrado Corazón de Jesús”, ÍBIDEM.

²⁴⁷ “La Reacción contra el paganismo de las costumbres”, CARDOSO, J., MCJ, abril de 1921.

sacerdote Joaquín Cardoso S.J. enumera una larga lista de lo que llama actos paganos que en sí es un panorama de los cambios que se sufrían en el incipiente siglo XX y en especial las familias. Inicia por la figura de la mujer “¡Miradlas! Semidesnudas pasan por nuestras calles y plazas, entran en nuestros templos, acuden a las diversiones levantando en pos de sí toda una tempestad de fango!”²⁴⁸, y el niño “ese lirio recién abierto a las brisas de la vida, manchado por la inmunda baba del vicio”. A los hombres se les condena porque “No se les encuentra por la Iglesia, pero sí en el baile, el casino, el teatro, en lugares de corrupción e ignominia”. Al Estado se le llamada pagano porque su carácter laico: “Por el solo hecho de la escuela laica, una muy buena parte de la juventud, si no llega a odiar la religión, por lo menos la ignora, y el número de los no bautizados en medio de los pueblos en otro tiempo cristianos, crece en proporciones lamentables”²⁴⁹. Y con ello la lista de “indecencias” no cesa: las diversiones, el trabajo, la vida y la muerte²⁵⁰. Por ello es deber del creyente se sintetizaba en: “Seamos católicos de espíritu, (...). Penetremos bien en el espíritu de conquista, que entraña consigo la doctrina de Cristo y repitamos continuamente, no sólo con nuestra oración, sino con nuestras obras principalmente: ¡Venga a nos tu Reino!”²⁵¹.

El Reinado Social de Jesucristo se presentaba como una obra compleja de expiación y construcción, entremezclando los intereses políticos por ocupar un espacio perdido con la transformación social que aseguraría la permanencia de tal forma de gobierno. Para tales esfuerzos se buscaba que el devoto al Sagrado Corazón fuera un

²⁴⁸ ÍBIDEM.

²⁴⁹ ÍBIDEM.

²⁵⁰ “esos modernos gentiles se va a las orillas de la muerte por el suicidio o la podredumbre, indiferentes a todo lo que no se gozar hasta el último instante”, ÍBIDEM.

²⁵¹ ÍBIDEM.

miembro activo en la sociedad combatiendo la inmoralidad y la perversión, en búsqueda de reformar a un mundo percibido como perdido y para el cual se necesitaban *cruzados* más que sencillos devotos. Ejemplo de ello, era el arquetipo que debía tener la *Guardia de Honor al Sagrado Corazón* para que los devotos fueran considerados integrantes: “Por la devoción al Corazón herido de Jesús, los santos de los últimos tiempos serán como espejos brillantes de la Divinidad. Confesarán que este Corazón abierto por la lanza, les ha hecho entrega, en cierto modo de los secretos del cielo, y en su amor la verdadera dicha, aguardando el día, en que, en que los esplendores de su gloria Jesucristo les diga: “*Vosotros sois dioses y los hijos del Altísimo, (Sal 81, 6), venid y reinad eternamente conmigo (Cant 3,7)*”²⁵².

La lucha y el martirio eran componentes políticos de la devoción al Sagrado Corazón, debido al discurso circular de dolor y reparación que construía una *Weltanschauung* donde la regla sobre la humanidad era la podredumbre y el continuo sacrificio purificaría a la sociedad²⁵³. Por tales razones se le exigía al devoto que ofrendara todas sus acciones del día, sacralizando la cotidianeidad.

La intención por sacralizar a la cotidianeidad partía del mismo principio de pérdida del espacio religioso en lo público, y para ello se les inculcaba a los devotos a

²⁵² BERNAUD, Sor María del Sagrado Corazón, *Manual de la Archicofradía de la Guardia de Honor*, 1885, Imprenta del Sagrado Corazón, México, p.p. 33, Monasterio de la Visitación, sin clasificación.

²⁵³ “Y ¿quién, aun teniendo un corazón de bronce, no se sentiría estrechado a volver amor por amor, a este Corazón lleno de suavidad, *herido y traspasado por la lanza*, a fin de que nuestra alma encuentre un lugar de retiro, de refugio contra las incursiones y los lazos del enemigo? ¿Quién no se sentiría animado a emplear con celo todas las prácticas que pueden acercarle a este Sacratísimo Corazón, cuya HERIDA HA DERRAMADO SANGRE Y AGUA, es decir, la fuente de nuestra vida y de nuestra Salvación?

¡Ojalá que nuestra Sociedad tan enferma acabe de comprender que allí verdaderamente está para ella su salvación, y que no debe buscarla en otra parte!”, IBIDEM, Pag. 215. (Con mayúsculas y cursivas en el original)

recordar constantemente al Sagrado Corazón de Jesús y sus sufrimientos diciendo la jaculatoria “*Corazón de Jesús en vos confío*” y haciendo sacrificios constantes (ayunos, procesiones y rezos comunitarios) por distintas intenciones que el obispo, el presidente de la Guardia de Honor o el celador de de la obra tuvieran consideradas a bien; las cuales iban desde la conversión de los pecadores, el triunfo de la educación cristiana sobre la escuela laica, el final de la violencia, la preservación de la pureza entre los jóvenes hasta el incremento del espíritu cristiano de las madres.

De igual manera se debía rememorar continuamente al Corazón de Jesús en todos los actos del día. Por ejemplo, la higiene era una parte central de la devoción, asociando que un cuerpo y hábitos limpios correspondían a un alma purificada, por ello al vestirse el devoto debía decir “Cubridme, oh, Jesús mío, con los méritos de Vuestro divino Corazón, adornadme con Vuestras tan amables virtudes de la dulzura y humildad” o al lavarse “Lavad y purificad mi alma, oh buen Jesús, con la sangre y agua que salieron de la herida de Vuestro divino Corazón”. Las formas de cortesía, como al dar la hora debía acompañarse de la siguiente fórmula: “Qué dicha, Jesús mí; he aquí otra hora para glorificaros, serviros y amaros: Dios mío, creo en Vos, espero en Vos, Os amo con todo mi corazón. *Amado sea para siempre el Sagrado Corazón de Jesús*”, recordándose el devoto a sí mismo que cada hora debía ser glorificada y aprovecharse para difundir su culto. Tales jaculatorias se reproducían en acontecimientos diarios como abrir una puerta (“Abrid mi corazón a las inspiraciones de Vuestra gracia, oh mi amado Salvador, y cerradlo a todo lo que pueda desagradaros”) o subir la escalera (“Que cada uno de mis pasos, oh amado Salvador mío, sea un grado más que me acerque a Vos”). Prácticamente no existía algún evento de la vida diaria en donde no se pudiera recordar a Jesús, inclusive al ser consciente de la respiración, lo recomendado era rezar la

siguiente oración: “Quisiera, oh Jesús mío, con cada uno de los latidos de mi corazón decir un millón de veces que os amo” o presenciar el cambio del clima, como durante una tarde lluviosa: “Oh Jesús mío, haced caer sobre la tierra árida de mi corazón la fecunda lluvia de Vuestras gracias”. El romanticismo influenciaba a la piedad y por ello, cuando el devoto veía una flor y se detenía a oler su aroma, se repetía: “Oh Jesús, Flor de los campos, Lirio de los valles, concededme regocijar Vuestro corazón Con el perfume de vuestras suaves virtudes”. Para llegar al final del día y antes de acostarse rezar: “Que Vuestro Corazón, oh Jesús, sea el lugar de mi reposo para siempre. ¡En él quiero dormir en paz y en él pasar mi vida! En él quisiera dar el último suspiro, para despertar un día en el cielo”²⁵⁴.

Con las acciones diarias se intenta ennoblecer al devoto y disminuir los dolores del Corazón de Jesús y por medio de lo cotidiano que éste redimensiona su papel como parte de la obra de salvación divina en aras de proclamar el Reinado Social. Consagrando lo cotidiano se expresa un nuevo tipo de religiosidad, enfatizando que la santidad no se alcanza por grandes obras o trances místicos (como en el barroco), sino en el énfasis de santificar lo cotidiano para alcanzar la gracia divina:

“Para hacernos santos el Corazón de Jesús no quiere que cambiemos en todo rigor nuestro modo de vida. Quiere tan solo que aprendamos a hacer dignos de una eterna recompensa nuestros deberes más vulgares, es decir, las acciones que estamos obligados a practicar todos los días; y para este fin, animadas con la intención pura y un amor divino que las transforme y eleve a un orden sobrenatural”²⁵⁵.

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

²⁵⁴Todas las jaculatorias provienen del *Manual de la Archicofradía de la Guardia de Honor*. (Con cursivas en el original)

²⁵⁵ IBIDEM, p.p. 164.

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

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

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

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

Y Vos, Padre santo, Majestad soberana, tan vilmente ultrajada, libradnos en consideración al Corazón adorable de Vuestro divino Hijo, que vela en todos los santuarios del mundo, como víctima permanente por nuestros pecados”²⁵⁶.

²⁵⁶ “Acto de desagravio”, *Manual de la Guardia de Honor*, IBID.

Si bien las fórmulas del desagravio amparaban a la humanidad del castigo, el ejercicio de los primeros viernes también tenía un sentido de expiación personal, gracias a que amparaba al devoto a no morir sin confesión y con ello perder la posibilidad de la salvación, pero existían otras motivaciones, más terrenales, para hacer tal ejercicio piadoso. La unión de las familias se había constituido en otro de los ejes de la devoción. Si bien el sentido de unión no significaba estrictamente el divorcio, se consideraba que una familia desunida era aquella en donde no reinaba la religión como fuerza aglutinante y por ello estaba expuesta a un “sin fin de peligros”.

La madre, a la cual se pedía “sacrificios, fatigas y cuidados”, se le encomendaba preservar la fe en la familia, y por ello debía integrar a su familia y servidumbre a la devoción: “¿Eres Madre de familia? Pues me agradarás mucho si procuras que tu esposo tus hijos y tus sirvientes vayan contigo los primeros viernes de cada mes a recibirme sacramentado”²⁵⁷. Con el ejercicio de los primeros viernes se pretendía que la disciplina de frecuentar cotidianamente los sacramentos, las familias se fueran integrando por medio de la religiosidad y con ello desagraviar los daños diarios con los que la humanidad ofendía al Sagrado Corazón. Pero, si bien esa era la intención, también existía un cierto fetichismo en torno a la imagen a la cuál se le adjudicaba el poder de solucionar cualquier problema. El devocionario *Como mueren los devotos al Sagrado Corazón* es muestra de ello; por ejemplo recomendaba a las madres si tenían hijos desobedientes llevarlos a comulgar los primeros viernes para corregirlos²⁵⁸. En las mismas páginas se recomendaba inculcar entre los adolescentes la devoción al Sagrado

²⁵⁷ *Como mueren los devotos al Sagrado Corazón*, 1923, Editorial, Ibérica, Madrid, p.p. 22, UIA, ACM, 1982.

²⁵⁸ “Tú quisieras verlos más obedientes, más humildes, más piadosos; pues procura que comulguen los primeros viernes: de este modo nacerá en ellos una devoción tierna a mi Corazón divino, y esta devoción traerá a sus almas esas virtudes que tanto deseas” IBIDEM.

Corazón para impedir *la falta de virtud*: “¿Eres un joven? ¿Eres una doncella? Ya veo que estáis en una edad muy peligrosa, y que las pasiones os combaten de continuo. Teméis ofenderme, ¿no es verdad? Pues aquí tenéis un arma poderosísima para salir triunfantes en esa lucha, comulgar los primeros viernes de cada mes”²⁵⁹.

Al lado del ejercicio del los primeros viernes, la *Consagración personal* sellaba la alianza entre Jesús y el devoto, haciendo que su vida estuviera dedicada a él. No obstante existían consagraciones de distinto tipo, la más común era la consagración personal, la cual se hacía frente a una imagen del Sagrado Corazón con una cierta periodicidad (diariamente o semanalmente) y el devoto repetía la siguiente fórmula: “¡Oh amabilísimo Jesús mío! para probaros mi gratitud, y en desagravio del gran número de infidelidades con que os he ofendido, yo N...Os ofrezco mi corazón, me consagro enteramente a Vos y propongo con Vuestra gracia no volver a ofenderos jamás”²⁶⁰.

De la misma manera que se podía entronizar al Sagrado Corazón en Cristo Rey para que protegiera y guiara a la nación, se podía hacer lo mismo en la casa, con la intención de proteger a los miembros de la familia. Un breve panfleto sobre el rito a seguir para la entronización del hogar indica que primero tanto padres como hijos y sirvientes debían acudir a la Iglesia a confesarse y comulgar acompañados de una imagen, la cual debería ser bendecida por el sacerdote. De regreso en casa y después de colocarla en un área visible de la misma se aseguraba “(tal lugar) Es el santuario de la familia en el hogar. No sólo es la imagen del Sagrado Corazón la que entra en la

²⁵⁹ IBIDEM.

²⁶⁰ BERNAUD, Sor María del Sagrado Corazón, *Manual de la Archicofradía de la Guardia de Honor*, 1885, Imprenta del Sagrado Corazón, México, p.p. 166, Monasterio de la Visitación, sin clasificación.

familia, es el mismo Sagrado Corazón, es decir, la Persona viva y divina de Jesucristo, pues está fuera de duda que quiere habitar entre nosotros”²⁶¹. El hogar era la segunda instancia más importante para la devoción, después del país. De cierta manera, los hogares en donde “reinaba el Sagrado Corazón” eran lugares en donde se intentaba imponer una disciplina diseñada para el Reinado Social, en donde cada uno de los miembros tuviera un sitio inamovible y en el que todos sus miembros siguieran las órdenes del padre de familia, pero siempre asesorado y aconsejado por la madre, tal y como el gobierno debía ampararse en la Iglesia.

En virtud de tal relación, *El Mensajero* publicó en su edición de abril de 1919 un “Reglamento de las Familias que se Consagran al Sagrado Corazón”, donde su artículo primero señala: “Las Familias del Sagrado Corazón deben unirse con docilidad y sumisión a las enseñanzas de la Iglesia Católica, comprometiéndose a respetar todas las disposiciones de N.S. Padre el Papa”. Los esposos se comprometían a guardar los mandamientos, orar en familia por la tarde y comulgar frecuentemente, imponiendo el sistema devocional en una escala hogareña. Los esposos entre ellos se comprometían a respetar la ley del matrimonio y vivir “en unión y paz” exorcizando el fantasma de la infidelidad, pero sobre todo reclamando la validez y preeminencia del matrimonio religioso frente al civil, al cual se le adjudicaba el relajamiento y el adulterio. Con los hijos se obligaban a ofrecerles una educación cristiana y por lo tanto evadir la educación laica, ofreciéndoles “buenas lecturas y evitando la lectura de libros perniciosos o peligrosos respecto a la fe”²⁶². De igual manera, los padres no se opondrían a las vocaciones religiosas de sus hijos y les buscarían “buenas compañías” para no

²⁶¹ *Entronización del Sagrado Corazón de Jesús en los hogares*, 1919, Escuela Tipo Salesiana, p.p. 1, UIA, BV 64.53 E58.1919.

²⁶² “Reinado del Corazón de Jesús en las familias”, MCJ, abril de 1919.

comprometer su salvación. Por último, en este reglamento para la familia ideal, los padres de familia llevarían a sus sirvientes al templo para velar por sus almas y los tratarían con paciencia y caridad.

El interés por consagrar a las familias al Sagrado Corazón partía desde la Santa Sede, como lo expresó Benedicto XV, quien en el Breve apostólico del 1 de abril de 1918, encomiaba a las familias a hacerlo para evitar “la decadencia moral”. El pontífice se refería a remediar espiritualmente la situación que se hacía patente ante los últimos combates de la Primera Guerra Mundial, pero el arzobispado de México tomó la recomendación con una dedicatoria particular y convirtió la ola de entronizaciones en una respuesta en contra de la Constitución de 1917 y de las políticas anticlericales que se divisaban. Si en 1914, la entronización había servido para llevar un mensaje comunitario, las entronizaciones familiares de 1919 procuraban que el discurso se acercara más a los creyentes, llevando el Sagrado Corazón a los hogares. Si bien tales ceremonias se podían llevar a cabo en cualquier fecha, el arzobispado estableció como fecha el 1 de mayo de 1919 como el día en la cual “Cristo Rey entrara en los hogares”, fecha nada inocente y que se oponía a las incipientes celebraciones del Día del Trabajo convocado por socialistas y anarquistas.

La crónica de tales ritos fue narrada por un relato sentimental en *El Mensajero del Corazón de Jesús*, en donde se describe que a pesar de la pobreza extrema de las humildes casas en donde los sacerdotes entraban a consagrar la imagen: “no faltaba para recibir al S. Corazón de Jesús un altarcito con piadosas imágenes, flores, velas y una lamparita improvisada con una copa vieja inservible para cualquier otro uso”²⁶³. De nueva cuenta la limpieza se presentaba como virtud de la devoción “El barrido de las

²⁶³ “Jesús en las familias”, MCJ, junio de 1919.

casas, lo limpio de los muebles, todo indicaba que esas buenas gentes habían puesto de su parte todo su empeño para recibir al Santísimo Corazón de Jesús, que desde ese día iba a reinar en sus casas”²⁶⁴. Al final del rito y la bendición de las imágenes, y cuando las familias se comprometían –de acuerdo al relato- a creer que “el Padre, el Rey, el Amo del hogar es el Sagrado Corazón de Jesús”, el autor del relato (quien firma con una X, pero se identifica como sacerdote) asegura: “No dudo que el reinado de Jesús en las familias, y muy especialmente en los hogares pobres, sea el principio de muchas conversiones, como es un hecho en realidad, pues varias personas han pedido con instancia arreglar su vida para poder ser dignos de recibir todas las gracias que el buen Maestro prometió a la Beata Margarita María cuando le dijo: “Bendeciré las casas en donde esté expuesta y honrada la imagen de mi Sagrado Corazón”²⁶⁵. Opuestamente al caso de las consagraciones de 1914, no existen informes por parte de los sacerdotes que llevaron a cabo tales ceremonias, no obstante hay folletos y panfletos de 1919 que indican como llevar a cabo las entronizaciones familiares, por lo cual presuponemos que tales actos tuvieron eco entre los fieles, contribuyendo a la difusión del Sagrado Corazón como centro de la devoción católica a inicios del siglo XX.

Sin embargo, el mayor compromiso que un devoto podía hacer al Sagrado Corazón era entrar a su Guardia de Honor. La Cofradía de la Guardia de Honor había sido fundada en el Monasterio de la visitación de Bourg (Francia) en 1863 por la inspiración de la religiosa sor María del Sagrado Corazón Bernaud y un año después había conseguido la aprobación episcopal. El carácter mixto de la Guardia de Honor, porque integraba tanto a sacerdotes como a laicos, hizo posible su proliferación y en

²⁶⁴ IBIDEM.

²⁶⁵ IBIDEM.

unos pocos años, habían sido fundados varios capítulos de la asociación en diversos países de Europa (oficialmente católicos como España, pero también protestantes como Inglaterra) y en las posesiones francesas de ultramar. Como muestra de su importancia y pronta difusión, Pío IX le concedió la indulgencia plenaria a sus miembros y el título de Archicofradía el 7 de abril de 1865 y en agradecimiento por la difusión de la devoción, el mismo se hizo miembro en 1872. En 1878, el jesuita Andrés G. Rivas establecía el primer capítulo de la archicofradía en la iglesia de Santa Brígida en la Ciudad de México, aunque su aprobación episcopal no se dio hasta 1884.

La Guardia de Honor representaba de manera simbólica un ejército de devotos cuya función era defender al Sagrado Corazón del agravio. El cofrade de la Guardia de Honor se comprometía a “velar” una hora semanalmente el Corazón de Jesús por medio de oraciones y la comunión espiritual, es decir meditar en los sufrimientos de Jesús en la cruz para ofrecer sus problemas y dolores físicos o espirituales con el afán de convertir a la humanidad. La Guardia de Honor se convirtió en la asociación puntera de difusión del mensaje reaccionario de la devoción en el país y con su publicación mensual, *El Mensajero del Corazón de Jesús*, podía llevarlo a toda la nación. Su línea editorial, siempre en contra del Estado laico y a favor del ultramontanismo, pudo hacer posible una unidad de opinión entre sus lectores y cofrades de la actualidad, sin embargo, cuando sus páginas se abrían a los lectores (las primeras cartas publicadas datan de inicios de la década de los veinte) lo hacían para preguntas apologéticas, que bien podían ser escritas por los editores para adoctrinar a sus adeptos. No obstante, publicaba una sección *El tesoro del Sagrado Corazón* en la cual, los fieles agradecían favores a la advocación por gracias y milagros. Por medio de tales publicaciones, conocemos que si bien el mensaje central de la devoción se concentraba en el cambio

político y social, los lectores agradecerían por sanarse de una enfermedad, tener éxito en los negocios o evitar un accidente; ello nos señala que aunque política, la devoción al Sagrado Corazón no distaba de las otras en materia de peticiones.

3. El Sagrado Corazón como discurso social

a. La mujer, la sacristía y el confesionario.

Los estudios sobre religiosidad decimonónica coinciden en la importancia que tuvieron las fieles en la reconstrucción de los espacios dedicados a la religión. En el caso mexicano, la historiografía reciente ha recuperado la importancia de las mujeres como articuladoras de devociones, videntes y profetizas en el ámbito rural. Específicamente la tesis doctoral de Edward Wright-Ríos²⁶⁶ sobre la restauración religiosa en Oaxaca durante el Porfiriato y la Revolución hace hincapié en el rol que tuvieron las mujeres para mantener los cultos y las cofradías, a la par de ser agentes activos en la difusión de la nueva religiosidad promovida por el arzobispo Eugenio Gillow. Los movimientos laicos encabezados por mujeres, especialmente las Damas de la Caridad, han sido estudiados por Silvia Marina Arrom, destacando su papel como figuras vinculantes entre clases sociales y protagonistas de los movimientos de caridad con los pobres y en defensa de mujeres maltratadas en el ámbito familiar²⁶⁷. La biografía de Javier Sicilia acerca de Concepción Cabrera de Armida, laica y fundadora de las Religiosas de la Cruz y de los Misioneros del Espíritu Santo, traza la vida de una de las figuras más importantes para comprender la religiosidad porfiriana y la política eclesiástica durante los años revolucionarios, sin perder de vista su relevancia como mística en medio de la

²⁶⁶ WRIGHT-RÍOS (2004), *Piety And Progress: Vision, Shrine, and Society in Oaxaca, 1887-1934*, Tesis doctoral para presentar el grado de doctor en historia (PhD), University of California, San Diego.

²⁶⁷ ARROM, Silvia Marina (2007), “*Mexican Laywomen Spearhead a Catholic Revival*”, en Martin Austin NESVIG, *Religious Culture in Modern Mexico*, Rotman & Littlefield Publishers, Nueva York.

modernidad²⁶⁸. Por su parte Kristina A. Boylan ha rescatado una visión compleja de las católicas mexicanas durante el período posterior al final de la Revolución, demostrando que la religiosidad y la devoción convivían con los anhelos por crear una nueva sociedad y el ímpetu del nuevo Estado²⁶⁹. Partiendo de las propuestas bibliográficas anteriores, centraremos nuestra atención en la problemática de las católicas con respecto a su fe y la manera de vivirla en un ambiente social que se transformaba. Tal situación nos provee de una visión distinta a la manejada hasta este momento de la devoción al Sagrado Corazón, es decir una perspectiva social en donde se enfrentan los imaginarios que se tenían sobre las mujeres tanto por los propios católicos como por los liberales con las realidades y problemas que se enfrentaban diariamente.

La devota al Sagrado Corazón tenía varios rostros: podía ser madre o hija, estaba casada y tenía hijos o bien era viuda o considerada solterona. Las devotas al Sagrado Corazón no podían encasillarse en una categoría social o de clase, porque su culto traspasaba dichos ámbitos e involucraba en sus ejercicios a mujeres de las más distintas condiciones. Si bien el culto ha sido tratado como una devoción masculina por Matthew Butler²⁷⁰ (cuya intención era movilizar a los hombres católicos e involucrarlos en la política eclesiástica), no debe pasarse por alto las implicaciones en los discursos de género y comportamiento femenino construidos alrededor de la devoción, en donde

²⁶⁸ SICILIA, Javier (2001), *Concepción Cabrera de Armida. La esposa de Cristo*, Fondo de Cultura Económica, México.

²⁶⁹ BOYLAN, Kristina, A., (2009), “Género, Fe y Nación. El activismo de las católicas mexicanas, 1917-1940”, En: Gabriela CANO, Et. Al, *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, Fondo de Cultura Económica, México.

²⁷⁰ BUTLER, Matthew (2009), “Jesús coronado: la consagración nacional al Sagrado Corazón de Jesús de 1914 y la dictadura huertista”, ponencia inédita, 19 de octubre del 2009, coloquio “La dimensión religiosa en los conflictos políticos”, Universidad Iberoamericana, México DF.

ideales decimonónicos como la pureza, el cuidado de los hijos y la transmisión de la religión encontraban un espacio en medio de la catequesis.

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

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

de la Guardia de Honor quienes apoyaban a sus maridos jornaleros por un mejor trato laboral y quienes utilizaban las reuniones de los viernes para discutir el tema²⁷¹.

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

El papel de las mujeres en las organizaciones religiosas durante el periodo ha sido enfocado exclusivamente desde el área de la caridad y la difusión de educación religiosa, sin embargo no se ha dado el peso suficiente a su desarrollo como difusoras

²⁷¹ “Carta sobre la asociación del Sagrado Corazón de Ixtapaluca”, 1897, AHAM-Fondo Sánchez de la Barquera, Caja 69, Exp. 89.

de un mensaje político; por ello existe una cierta percepción entre la historiografía de cultivar una imagen de las *beatas* como personalidades exclusivamente dependientes del párroco y sin intereses políticos. Por el contrario, su involucramiento en política fue duramente criticado por la prensa anticlerical, quienes las tildaban de “ingenuas” en el mejor de los casos o de abiertamente ser agentes de lo denominaban “política negra” por el color de las sotanas.

La prensa anticlerical había creado un estereotipo de la *beata*, dibujándola como una dama poca agraciada físicamente, vestida únicamente de negro y acompañada de un rosario, cuya conducta era abiertamente hipócrita ya que mientras parecía que gastaba sus días en el templo practicando ejercicios piadosos en realidad se encontraba en la sacristía o la casa parroquial fungiendo como barragana del sacerdote o facilitadora de jovencitas para el párroco o los seminaristas. Para la prensa anticlerical la *beata* y su espacio natural, la sacristía, se convirtieron en el centro de una crítica hacia la Iglesia Católica cuyo objetivo era recrudecer las Leyes de Reforma (pensando que con tal medida se alejarían las fieles de los templos), consolidando el control estatal sobre las mujeres y asegurando una descendencia libre de supersticiones. Las sacristías y sus moradores se imaginaban como sitios de vicio y en donde las posibilidades para desarrollar un complot en contra del gobierno o las autoridades estaban latentes:

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

que permiten aún se tenga por santo lo que es solo truhanería, medio para vivir y engaño²⁷².

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

“La mujer aquella, que perdió su pudor al confesar sus placeres, que se desnudó moralmente ante un extraño, que le dio a conocer los gustos de su marido, las partes más bellas de su cuerpo, que lo hizo partícipe de sus intimidades, diciéndole lo que al hombre suyo no le dice, es decir, confesando que su deseo es mayor que su placer, que su ardimiento (sic) es mayor que su goce, que su aspiración encuentra pequeño el sacramento santo del matrimonio. Esa mujer adúltera de borrazón, cínica de alma, ramera intelectual, ya no tiene paz, ya no tienen dicha, ya no tiene hogar; solo la contiene un solo lazo “*el que dirán*”, sólo la ata a su hombre-marido, un temor pueril, el escándalo, una consecuencia pequeña, la ira social²⁷³.”

Bajo tales argumentos, la confesión se torna en el centro del debate tanto del papel de la religión en la familia como en el de la mujer devota, transformada de figura piadosa en la destructora del hogar. La confesión más que sacramento se convierte en un buzón de denuncias y en el sitio en donde se prepara la subversión del orden liberal nacido de la constitución de 1857 y refrendado en 1917, cuyos agentes serían los clérigos con ayuda de las *beatas*. La mujer católica, a quien se le exigía como ideal la pureza y la transmisión de la fe, se convierte entre la tinta de los diarios jacobinos en la prostituta, entregando constantemente los secretos de su casa en el confesionario, sobrentendiendo que son los secretos del marido y de su vida íntima, y con ello cediendo el control del

²⁷² “Aclaraciones”, *Bandera Negra*. Periódico netamente anticlerical, 26 de septiembre de 1902, *Revolutionary Mexico in Newspapers*. Film B19771 Reel 129. SML Yale University.

²⁷³ De la Peña, I.A. “Crueldades”, *Bandera Negra*. Periódico netamente anticlerical, 26 de septiembre de 1902, *Revolutionary Mexico in Newspapers*. Film B19771 Reel 129. SML Yale University.

hogar al confesor. La obsesión anticlerical por la confesión y el papel de las *beatas* en la sacristía correspondía a la creencia de un plan secreto el cual se había urdido en El Vaticano cuyo centro era manipular la conciencia femenina para revertir el progreso y el orden liberal en el mundo. Si bien corresponde, aunque en un signo contrario, a las teorías de complot masónico urdidas entre los sacerdotes y la feligresía, el *complot del confesionario* respondía a una realidad y era el del comportamiento de algunos sacerdotes quienes seducían a algunas mujeres de su parroquia. Ejemplo de ello es el caso que relata *El Jacobino* en julio de 1901 acerca de la violación de una jovencita que acudió al confesionario:

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

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

Y para que el cuadro sea igual en todas partes, el jefe de los ensotanados de aquel lugar, (mineral de Pozos, Guanajuato), dice á los padres de la víctima del fraile Diaz, *que es muy inconveniente* quejarse al tribunal civil contra un....ministro del altar”²⁷⁴.

Aunque la nota proviene de un diario abiertamente anticlerical y probablemente la nota haya sido exagerada o francamente inventada, era una práctica común que ciertos sacerdotes establecieran relaciones ilícitas con miembros de su grey. Como señala Ben Fallaw es muy difícil seguir la veracidad de las denuncias porque los archivos eclesiásticos sobre esa materia no han sido abiertos o bien fueron censurados en el pasado, razón por la cual no hay una investigación histórica que compruebe o desmienta

²⁷⁴ “Resultados de la confesión”, *El Jacobino*, 14 de julio de 1901, *Revolutionary Mexico in Newspapers*. B19771. Reel 247. SML. Yale Library.

las acusaciones de los liberales en contra de los párrocos²⁷⁵. Los eventos que si pueden ser rastreables fueron los intentos de facciones revolucionarias para prohibir la confesión y el contacto entre las fieles y los sacerdotes.

Durante 1914, mismo año de la consagración nacional al Sagrado Corazón, una serie de leyes emitidas por jefes carrancistas prohibieron la confesión y el contacto entre sacerdotes y fieles. Desde Nuevo León, en donde el general Antonio I. Villareal había decretado bajo argumentos higienistas y morales la prohibición del confesionario y las reuniones en las sacristías (“El confesionario y la sacristía deben ser drenados como focos de prostitución. Eliminarlos es una labor saludable y regeneradora”²⁷⁶), hasta Yucatán en donde el gobernador militar Salvador Alvarado había penalizado la confesión junto con las otras prácticas sacramentales y el tañido de campanas, se sucedieron una serie de edictos que limitaban la vida religiosa de los ciudadanos. Es probable que tales actos de jacobinismo extremo hayan sido engendrados como una reacción en contra de las ceremonias de consagración y voto nacional, pero más allá de la coyuntura, tales prohibiciones reflejaban el largo conflicto sobre las prácticas religiosas, el espacio público y las intenciones del Estado liberal para crear una cultura nueva que sustituyera al pensamiento religioso y en donde el rol femenino como transmisora de la religiosidad impedía tales innovaciones. Por tal razón la imagen de la *beata* se convierte en el centro de una disputa política y cultural con la intención de sacarla de las sacristías y ponerla bajo vigilancia de sus maridos y autoridades para impedir que las mujeres siguieran reuniéndose en los templos para politizarse.

²⁷⁵ FALLAW, Ben, “The Seduction of Revolution: Anticlerical Campaigns against Auricular Confession in Mexico, 1915-1935”, Latin America Studies Seminar, 14 de abril del 2009, Yale University.

²⁷⁶ Citado por Ben Fallaw, IBIDEM.

Si bien la Iglesia rechazaba y condenaba propuestas de emancipación femenina consideradas en su época como radicales (tales como el divorcio, el trabajo femenino o la contracepción), mientras enaltecía su permanencia en el hogar, Pío X en 1909 exhortaba a las fieles a seguir el ejemplo de Juana de Arco como un ejemplo de labores que conducían a las mujeres fuera del hogar y las involucraban con labores sociales²⁷⁷. Aunque su papel se encaminaba a transmitir valores piadosos y *buenas costumbres* es en ellos en donde las fieles difundían mensajes conservadores quienes contribuían a enraizar la perspectiva eclesiástica entre los devotos, por ello eran pieza clave en la politización que la Iglesia mexicana había emprendido desde el Porfiriato, situación que abiertamente rechazaban los liberales.

La mujer y sus prácticas devocionales como la confesión se tornaron en objeto de discusión pública desde inicios de la Revolución y hasta la década de los treinta, sin embargo un episodio crucial fue el intento de prohibir la confesión y las reuniones religiosas a nivel constitucional. Durante la discusión del artículo 24²⁷⁸ acerca de la libertad de cultos y los sitios de celebración de culto público, el diputado Enrique Recio había propuesto hacer dos adendas al artículo original prohibiendo la confesión auricular y el ejercicio del sacerdocio a extranjeros basando su argumentación en:

“La confesión es un acto que ata fuertemente las conciencias y pone, en consecuencia, la vida privada de las familias bajo la inmediata fiscalización del sacerdote... La confesión sienta una autoridad distinta a la del jefe de familia, y esto es sencillamente abominable demostrando ya que la confesión auricular no puede ni tiene que tener como fin una

²⁷⁷ BOYLAN, Kristina, A. “Género, Fe y Nación”, pág. 314.

²⁷⁸ El texto del artículo propuesto por Venustiano Carranza era: “Artículo 24.- Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar sus ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, en los templos o en su domicilio particular, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Todo acto religioso de culto público deberá realizarse precisamente dentro de los templos, los cuales estarán bajo la vigilancia de la autoridad”. Ver: La Suprema Corte de Justicia y la Cuestión Religiosa, 1917-1940, pág. 1074.

acción moralizadora, creo que debe suprimirse pues de lo contrario, lejos de salvaguardar los hogares e intereses de los mexicanos, como tenemos obligación de hacerlo, permitiríamos la existencia de un acto encaminado contra la evolución y el perfeccionamiento de la sociedad”²⁷⁹.

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

“Señores, la confesión auricular todo mundo sabe que es uno de los actos más inmorales... ¿Quién no sabe, señores, no quiero determinar el número de los pobres de espíritu que conscientemente de una manera degradante consienten que sus esposas, que las mujeres más queridas, que todas aquellas personas que se relacionan con sus sentimientos más íntimos vayan a vaciar en los oídos crapulosos de aquellos hombres tan funestos como degradados, todo lo que se desarrolla en el hogar todos aquellos secretos que sólo deben existir en el hogar, en donde se desarrolla y que jamás debe estar al tanto una tercera persona?... creo, señores, que como ustedes son personas honradas, personas morales, pondrán todo su esfuerzo, harán todo lo posible para que si no se puede llevar a cabo de una manera terminante que se suprima la confesión auricular, se pongan los medios, cuando menos, para evitar ese abuso e impedir la inmoralidad, que no cabe duda que cada mujer que se confiesa es una adúltera y cada marido que lo permite un alcahuete y consentidor de tales prácticas inmorales”²⁸⁰.

²⁷⁹ “Voto Particular del C. Enrique Recio”, La Suprema Corte de Justicia y la Cuestión Religiosa, Pág. 1074.

²⁸⁰ “Intervención del C. Alonso Romero”, IBID, Pág. 1075

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

“... si no ponemos coto a esos abusos que por desgracia han desvirtuado los preceptos de la iglesia tal como los explicó ese gran jacobino Cristo,(...), si por ser liberales damos libertad a la iglesia exclusivamente en perjuicio de nuestro pueblo, debemos nosotros, de nuestro criterio liberal, dar libertad, no a la iglesia, no al clero sino al pueblo y, por lo tanto, debemos tomar todas aquellas medidas que tiendan a emanciparlo del yugo clerical a que se le somete desde el momento en el que nace,(...), por ejemplo, si tratándose de ciertas prácticas o dogmas religiosos, éstos son contrarios al pueblo y a la humanidad, la Ley, el Estado, debe velar porque todo esto se prohíba”²⁸¹.

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

“No venimos a pedir que sea abolida la confesión pública, sino la confesión auricular, que se presta a grandes inmoralidades, que se presta a grandes crímenes, a grandes conspiraciones...Han cogido la confesión secreta para conspirar contra el gobierno y las instituciones republicanas. En la revolución constitucionalista se vio esto prácticamente; los jefes revolucionarios que entraron triunfantes en cada pueblo de la República, vinieron sacando los confesionarios y quemándolos públicamente y esto lo hacían porque estaban conscientes de que los ministros de la religión católica habían cogido aquel mueble para conspirar contra la revolución, contra el constitucionalismo (...): La

²⁸¹ “Intervención del C. Terrones”, IBID, Pág. 1077.

confesión auricular se presta para cometer crímenes, para conspirar y por esa razón ya no como dogma, ya no como doctrina, que en ese caso tendría razón o no de ser; pero en el sentido político, cuando se coge como instrumento de conspiración, debemos declararla abolida”²⁸².

Aunque un fuerte anticlericalismo recorrió la discusión del artículo 24 en enero de 1917, otros constituyentes se inclinaron por versiones que amparaban la confesión bajo el principio de la libertad de conciencia. En su respuesta a la propuesta de Enrique Recio, el diputado Carlos Medina argumenta que el artículo 24 ha provisto a los mexicanos la libertad de conciencia para practicar el culto que mejor parezca a los ciudadanos y que un ataque en contra de la confesión sería contravenirlo: “Señores, cualquier ataque contra ese principio, sea que se trate de la confesión auricular, sea que se trate del matrimonio, sea cualquiera otra forma que se ataque un dogma, es obrar contra la libertad de conciencia”²⁸³. De igual manera se argumentaron causas operativas para no aprobar el dictamen: “Prácticamente la confesión auricular no se puede prohibir; porque de los quince millones de habitantes que tiene la República más de catorce millones son católicos, que insistirían en confesarse, y se necesitarían catorce millones de agentes policiacos para que estuvieran tras esos catorce millones de católicos”²⁸⁴. Sin embargo entre las objeciones el diputado Palavicini fue quien llevó la voz del nacionalismo, en donde se entremezclaba el miedo por perder a la raza y ser dominados por los Estados Unidos:

“Y bien, señores diputados, yo opino todo lo contrario; lo que el pueblo mexicano tiene para defender las condiciones características de la nacionalidad es la religión y, el idioma, ya que su raza, si bien latina, es híbrida. Y si el pueblo tiene una religión hay que dejarlo

²⁸² “Intervención del C. González Galindo”, IBID, Págs 1081-82.

²⁸³ “Intervención del C. Medina”, IBID, Pág. 1078.

²⁸⁴ “Intervención del C. Lizardi”, IBID, Pág. 1076.

que la conserve. (...) La fuerza, señores diputados de nuestro pueblo, está sin duda alguna en su mejoramiento colectivo, en su engrandecimiento social; pero no podemos ni debemos separar el espíritu del mexicano para la conquista fácil del yanqui. (...) no preparemos, señores diputados, el alma del pueblo mexicano para otro instrumento de dominio, que es el evangelista americano, porque sería entregarnos a la dominación extranjera, sería hacernos de fácil conquista”²⁸⁵.

b. La politización de las devotas

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

“No cejen las hidalgas damas en la tarea que ha acometido, pensando que allegado el momento crítico en que cuantos profesamos la fe en Cristo, debemos aprestarnos para la lucha, en la que corresponde a la mujer un gran papel, no sólo estimulando a los esposos y a los hijos para que cumplan con sus deberes cristianos, sino reclamando para ella el sitio que le toca. Vengan las ligas que luchen contra el teatro inmoral, contra la prensa pornográfica; fórmense las falanges que luchen contra el lujo y las modas indecentes; estatúyanse las sociedades de defensa y resistencia para las obreras; decretense los boycotages (sic) salvadores contra los almacenes enemigos; venga la propaganda activa para todas las obras buenas que puedan llevarnos a realizar el grandioso ideal del Pontífice reinante: “restaurar todo en Cristo”²⁸⁶.

²⁸⁵ “Intervención del C. Palavicini”, IBID, Págs. 1087-88.

²⁸⁶ “La acción católica femenina”, El Mundo. Diario de la Tarde, México, 4 de septiembre de 1912, Revolutionary Mexico in Newspapers. B19771. Reel 255. SML. Yale University.

La organización política en contra de la inmoralidad, la cual recordemos era causa de la pérdida del país, se instaura como un deber femenino en donde ya no solo cuenta transmitir ideales, sino tomar partido por la lucha en contra de todo aquellos conflictos que aquejaban a los católicos. Las organizaciones católicas femeninas se manifestaban como una cabeza de hidra en sus intentos por exorcizar los males de la patria y la modernidad. Su lucha, librada de forma paralela a la Revolución y los enfrentamientos entre facciones, tenía varios frentes y se libraba desde la moral y la política, ejemplo de ello fue la fundación de la Sociedad Antipornográfica “bajo el amparo de la protección de Sagrado Corazón” la cual buscaba moralizar los espectáculos públicos llevando el discurso conservador a los teatros y cinematógrafos, previniendo a los espectadores de situaciones consideradas indecentes²⁸⁷. El párroco de la iglesia del Sagrado Corazón en la colonia Juárez da cuenta de una protesta organizada por la citada sociedad y las integrantes de la Guardia de Honor en contra del Cine Parisiense (localizado en la calle de Flamencos), en donde se presume se daría una función “solamente para caballeros”²⁸⁸. La protesta de la Guardia de Honor en contra del cine demuestra la actividad social que tenían sus miembros, especialmente mujeres, en actividades que iban más allá de la devoción, protestas que enfurecían a los liberales más radicales.

Tras una serie de desplegados firmados por asociaciones católicas femeninas y mixtas, defendiendo la inocencia del padre Icaza acusado de seducir a una parroquiana, convocaron a una manifestación durante los primeros días de julio 1901 frente a los juzgados para presionar por un veredicto favorable al sacerdote. La prensa anticlerical

²⁸⁷ “Carta de fundación de la Sociedad Antipornográfica”, 1909, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 36, Exp. 6.

²⁸⁸ “Informe que da el párroco sobre los vecinos en contra de la empresa del Cine Parisiense”, 1909, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 76, Exp. 37.

retrato el hecho inaudito de la siguiente manera: “El domingo en la tarde, una mujer ebria, recorrió las calles de la Amargura, bociferando en defensa de Icaza y del clero, siendo silbada por una multitud de muchachos que gozaban con los disparates de aquella iluminada...por el espíritu alcohólico, que hizo una brillante defensa del clericalismo! ¡Bravo por la contra-manifestación de esa bruja escandalosa!”²⁸⁹. El párrafo anterior al confundir la imagen de una mujer ebria con la beata que se manifiesta en defensa del cura no es inocente, y como hemos argumentado sintetiza la imagen liberal sobre las mujeres piadosas. No obstante, y más allá de la caricaturización, la nota destaca la presencia de mujeres en las manifestaciones y su relevancia para los movimientos católicos desde el Porfiriato, situación que es rechazada por la prensa anticlerical, tanto porque son católicos quienes convocan a tales reuniones como por la presencia femenina.

Si bien hay muestras de la presencia de católicas en manifestaciones políticas desde inicios del siglo XX, tal comportamiento se hará más visible y patente durante los años de la Revolución. En agosto de 1912 la feminista española Belén Sárraga cuestionó la virginidad de María y el papel de las mujeres en la Iglesia durante una convención por el libre pensamiento en el teatro Xicontécatl, su ponencia incendiaria provocó un boicot en contra de los comercios controlados por liberales destacados, acto de protesta convocado por *Damas católicas y mexicanas*²⁹⁰. Durante marzo de 1915

²⁸⁹ “Jacobinadas”, El Jacobino, 7 de julio de 1901, Revolutionary Mexico in Newspapers. B19771. Reel 247. SML. Yale Library.

²⁹⁰ El texto del desplegado en contra de la presencia de Belén Sárraga dicta: “Las prédicas de la Sárraga son un número del programa de insultos de ataques y manifestaciones con que la porra trata de asustarnos a los católicos y oponerse al grandioso movimiento que los tiene aterrorizados, de la formidable acción política y social de los mismos católicos”, “¡A la defensa católicos”, El Mundo. Diario de la Tarde, 8 de septiembre de 1912, Revolutionary Mexico in Newspapers. B19771. Reel 255. SML. Yale University

tenemos noticia de la organización de una peregrinación rumbo a la Villa de Guadalupe para dar gracias por la salida del Ejército Constitucionalista de la ciudad, cuya convocatoria y participantes quedó a cargo de fieles católicas: “Se está organizando por un grupo de damas de nuestra sociedad, una peregrinación a pie a la Villa de Guadalupe, y a la que serán invitadas todas las señoras de todas las clases sociales, a fin de dar gracias a la Virgen india por haber librado a su México del dominio carrancista y puesto término con ello, a los sufrimientos del pueblo, que casi se moría ya de hambre, de sed de justicia y de ansia de vivir con toda clase de garantías para su vida y su propiedad”²⁹¹.

El creciente papel de la mujer en la política, la cual no se limitaba al espectro católico, marcó una tendencia creciente en el México revolucionario inclusive pidiendo el voto femenino. Si bien la Iglesia rechazaba la extensión del voto hacia las mujeres y cuestionaba su papel fuera del hogar, creía conveniente que fueran educadas políticamente para evitar que se fuera de su esfera de influencia: “Si nos dormimos en un falsa paz, la mujer, el sexo piadoso, por esas elecciones y esos votos y esas luchas electorales, dejará de ser lo que es y su influencia será terrible para el mal de las sociedades”²⁹². Para impedir que las mujeres se “perdieran en la vida pública” se pedía a los miembros de la Guardia de Honor que rezaran la siguiente jaculatoria: “Ofrezco al Corazón Santísimo del Señor las oraciones, obras y trabajos del presente día, para que las mujeres cristianas conozcan y cumplan con los deberes que les impone su misión en la sociedad civil”²⁹³.

²⁹¹ “Una peregrinación a Ntra. Señora de Guadalupe”, *El Mundo*. Diario de la Tarde, 12 de marzo de 1915, *Revolutionary Mexico in Newspapers*. B19771. Reel 255. SML. Yale University.

²⁹² CARDOSO, J., “La misión de la mujer cristiana en la sociedad civil”, *MCI*, Diciembre de 1921.

²⁹³ “Oración cotidiana para este mes”, *IBIDEM*.

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

c. El Sagrado Corazón como discurso obrero

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

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

La relación entre la pastoral obrera y el Sagrado Corazón era obvia para los contemporáneos: sí bien el obrero era un ser esencialmente perdido en la marea de modernidad, el Sagrado Corazón era la única advocación capaz de convertir sus corazones impíos. No obstante el Corazón de Jesús fue presentado como la advocación reparadora de la clase obrera, otras devociones lo acompañaron en su tarea por preservar la piedad entre ellos: San José sufrió una metamorfosis desde ser el abogado de la buena muerte – es decir: acompañada por los sacramentos- hasta convertirse en el modelo del trabajador cristiano. Bajo una nueva óptica San José retomó su papel de carpintero y proveedor generoso de su hogar, convirtiéndose en una suerte de proto-obrero cristiano mostrando el ideal de un trabajador industrioso, preocupado por el bienestar de su familia y sobre todo diligente en su labor. San José se convirtió en un modelo de virtudes cristianas para el padre de familia, reiterando el modelo burgués pero cubriéndolo de un aura religiosa, en la que su labor más allá de ganar el jornal y mantener a su familia procuraba su vida espiritual por medio del trabajo. La nueva imagen de San José (importada desde Francia) y su subsecuente devoción era intensa en los barrios obreros y de clase media de la Ciudad de México; por ejemplo, la iglesia de San José en el barrio de Santa María la Ribera, compuesto por familias exclusivamente de la clase media y obrera, fue el centro de una intensa labor pastoral entre los obreros encabezadas por los padres josefitas, orden francesa de creación decimonónica dedicada a la pastoral de esos sectores.

Si bien la devoción particular a San José recordaba el ideal burgués del padre, la devoción a la Sagrada Familia era una afirmación del carácter religioso de la familia y sus miembros. La imagen de la Sagrada Familia, compuesta por el propio San José, Jesús como niño o adolescente y María, recuerda los orígenes humildes de la familia

terrenal de Jesús, en cuya imagen siempre vemos a los tres personajes ejerciendo alguna labor: ya sea José cortando la madera y Jesús transportándola, mientras María borda o teje alguna vestimenta. Al igual que los obreros del XIX, la Sagrada Familia padecía pobreza, hambre y humillaciones, pero se mantenía unida por amor a Dios y por ejercer el oficio de la carpintería con honestidad y abnegación. Sí José era un padre de familia celestial, Jesús representaba la imagen de un hijo obediente y dispuesto a cumplir con las tareas del hogar más allá de su carácter divino, y con lo cual elevaba la labor diaria a un sacrificio espiritualmente reparador, mientras María se idealizaba como la mujer del obrero, apoyando a su familia en la labor y en la administración del hogar. La familia se transformaba en el núcleo de la pastoral católica, por ello la Sagrada Familia era el modelo a seguir de las familias católicas, en donde la obediencia y la piedad eran los cimientos de un nuevo orden.

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

“Pues destruidos en el pasado siglo los antiguos gremios de obreros, y no habiéndoseles dado en su lugar defensa ninguna por no haberse apartado las instituciones y leyes públicas de la Religión de nuestros padres, poco á poco ha sucedido hallarse los obreros, solos é indefensos, por la condición de los tiempos, á la inhumanidad de sus amos y á la desenfrenada codicia de sus compañeros”²⁹⁴.

²⁹⁴ “Promover la Paz Social”, MCJ, Agosto de 1891.

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

“Pero sucede, y por desgracia con demasiada frecuencia, que el pobre, el oprimido, el explotado, se cansa de sufrir y quiere romper las cadenas que le oprimen y levantarse contra el Señor. Y unido con otros que piensan tan mal como él, no quiere por ejemplo trabajar, si no le suben el salario y se declaran todos *en huelga*; ó armándose como pueden hasta los dientes, declaran la guerra a toda propiedad y quieren que ésta se reparta por igual entre todos los descendiente de Adán y Eva. Hé aquí perturbada la paz social: hé aquí uno de los males más grandes que preocupan á la actual sociedad”²⁹⁵.

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

No obstante este tropiezo, la doctrina social de la Iglesia gozó entre el final del siglo XIX y la primera década del XX una gran difusión y aceptación entre los fieles y

²⁹⁵ IBIDEM. Con itálicas en el original.

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

El trabajo, si bien era expiación del Pecado Original, era una manera para que la humanidad ganase el Cielo: “Dios impuso el trabajo al hombre, no para que consumiese todos los días y todas las fuerzas en sus menesteres de su cuerpo de carne, que es solo polvo, (...), para que por medio de esa expiación, el hombre volviese á reconquistar la corona de rey de la eternidad y á ser estrella perpetua de su cielo”²⁹⁶. Por tal circunstancia, impedir que los obreros acudieran a misa los domingos constituía un grave pecado en contra de la misión salvadora de la Iglesia, pecado que engendraba la temida violencia por los patrones: “Dios, con el descanso dominical, quiere que á las huelgas y los motines de la ira y la desesperación sucedan las plegarias y las bendiciones que preludian la paz del cielo; Dios así quiere que el obrero haga resignación y esperanza de sus pobreza y fatigas, y plegarias y bendiciones de su

²⁹⁶ CARRIÓN, J.R., “Jesucristo y el descanso dominical”, MCJ, Febrero de 1912.

mismo descanso, para que así sea el más seguro guardián de la paz de las sociedades”²⁹⁷.

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

²⁹⁷ IBIDEM.

En agosto de 1910 los miembros de la Guardia de Honor dedicaron sus ejercicios espirituales mensuales a la conversión de los obreros. Se pedía a los miembros que organizaran círculos para la enseñanza del catecismo en las fábricas y las parroquias, mientras difundían la devoción al Sagrado Corazón y sus ejercicios propios como la comunión de los primeros viernes en aras de otorgar a los obreros un anhelo espiritual más allá de lo material:

“Oh! Si se comprendiese bien cuánto importa para la tranquilidad social, así como para el bienestar privado, avivar la fe perdida y encender en los corazones el amor divino ya en muchos de ellos extinguido, y con frecuencia y en grande escala se acudiese sin omitir otros medios, al de los Ejercicios, cuya eficacia es indiscutible para tal intento: ciertos estamos de que la vida cristiana tomaría nuevo aliento, y en el ejercicio de las virtudes y el imperio de la justicia se vería florecer la verdadera civilización, la única que hace á los pueblos grandes y felices”²⁹⁸.

De nueva cuenta, el Sagrado Corazón de Jesús se presenta como la fuerza espiritual que transformará el mundo y oponiéndose a las ideas de progreso y civilización que difundían liberales y positivistas: “á pesar de los ferrocarriles y telégrafos y tanto y tanto invento de nuestra edad, reina inmenso malestar en el mundo moderno”²⁹⁹. El malestar del mundo moderno era la tensión causada por el abandono de la religión y para exorcizarlo los obreros y patronos debían someterse a la voluntad del Sagrado Corazón de restaurar todo en la religión, por ello la difusión de la devoción entre el proletariado fue intensa. Ejemplo de ello fue la erección de capillas y estatuas dedicadas al Sagrado Corazón en barrios obreros y fábricas: en febrero de 1894, el cura encargado de la capilla de la fábrica de Río Hondo escribe al arzobispo Alarcón pidiendo la licencia eclesiástica para elevar tanto un Vía Crucis como una estatua del Sagrado Corazón “con

²⁹⁸ BUSTOS, J.M., “Los ejercicios para hombre y especialmente obreros”, MCJ, Agosto de 1910.

²⁹⁹ CARRIÓN, J.R., “Jesucristo y el descanso dominical”, MCJ, Febrero de 1912.

beneficio de los obreros pobres de la localidad”³⁰⁰. Otra muestra de la difusión de la devoción entre los obreros fue la fundación de mutuales u organizaciones obreras bajo el patronazgo del Corazón de Jesús. La asociación mutualista “Sagrado Corazón de Jesús” de Tacubaya contaba con caja de ahorro y un fondo para las viudas y huérfanos de obreros muertos, pero no tenía una capilla propia en su local para realizar prácticas espirituales y por ello escribía al arzobispado para que fuera aprobada³⁰¹. De igual manera, el padre Francisco Pérez del pueblo de Guadalupe en Hidalgo, escribía al arzobispo para que las indulgencias de los primeros viernes fueran extendidas a los integrantes del Circulo Obrero de su parroquia³⁰². Inclusive el jesuita José María Troncoso, intentó crear un círculo obrero dentro del Apostolado de la Oración con la intención de difundir una pastoral específica entre los miembros de origen proletario³⁰³.

La devoción entre los obreros parecía difundirse rápidamente de acuerdo al número de asociaciones mutuales, círculos obreros y sindicatos cristianos que adoptaban al Sagrado Corazón como patrono: entre 1877 y 1924, se han conservado más de 130 cartas solicitándoles a los distintos arzobispos el patronazgo, indulgencias, la fundación de capillas o la erección de estatuas dedicadas a la devoción por parte de artesanos u obreros. Si bien el dato anterior revela la difusión del Sagrado Corazón entre los obreros, no sobrevivieron cartas que atestigüen la aceptación o rechazo de los discursos eclesiásticos entre ellos. Tal silencio puede ser explicado por el analfabetismo de los creyentes, cuyas demandas y cartas siempre eran escritas por los párrocos o

³⁰⁰ “Carta del cura de Río Hondo”, 1894, AHAM- Fondo Alarcón, Caja 33, Exp. 25.

³⁰¹ “Asociación mutualista del Sagrado Corazón”, 1900, AHAM-Fondo Alarcón, Caja 89, Exp. 66.

³⁰² “Carta de Guadalupe, Hidalgo”, 1910, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 3, Exp. 25.

³⁰³ “Carta del padre Troncoso acerca del Reglamento del Círculo Obrero”, 1912, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 64, Exp. 92.

escribanos, quienes sintetizaban las demandas suprimiendo los sentimientos religiosos sobre la imagen. Como señalamos líneas arriba, el clero fomentó que los hogares, talleres y fábricas fueran consagradas al Sagrado Corazón, siguiendo un plan con el objetivo de reformar espiritualmente a la nación.

El folleto firmado por el padre Agustín Gutiérrez y Díez dedicado a la enseñanza religiosa entre los obreros, hacía hincapié en la difusión del Sagrado Corazón con la esperanza de “revertir el satánico orden liberal”³⁰⁴. Para el también sacerdote Óscar Álvarez la esperanza de instaurar el reinado de Cristo dependía de la instrucción religiosa, aunque esto no necesariamente significara la alfabetización del proletariado³⁰⁵. De cierta manera, la preocupación por los problemas del obrero radicaba más en la esperanza por instaurar el Reinado Social de Cristo que en una verdadera preocupación por la situación de explotación. Tal circunstancia es evidente en las fórmulas de entronización del Sagrado Corazón para los talleres y las fábricas: “Queremos hacer florecer en nuestro taller las virtudes a las cuales habéis prometido la paz aquí en la tierra”³⁰⁶, por ello la devoción entre los obreros más que ser un símbolo de los derechos laborales fue la continuidad del mismo mensaje reaccionario y utópico. Con ello no pretendemos decir que el catolicismo social identificado con los obreros fuera en esencia y práctica reaccionario, hay suficientes pruebas históricas para desmentir tal hipótesis, sin embargo el uso de la imagen del Sagrado Corazón no abrevó

³⁰⁴ GUTIÉRREZ Y DÍEZ, Agustín (1889), *Conveniencia de la enseñanza religiosa como medio eficaz para moralizar a las clases trabajadoras*, Imprenta del Sagrado Corazón, p.p. *Passim*, UIA-ACM 941.

³⁰⁵ ÁLVAREZ, Óscar (1900), *El problema religioso en la vida obrera y en los medios de trabajo*, Sin imprenta, p.p. 76 y s.s., UIA-ACM. 2418.

³⁰⁶ *Acto de Consagración del Taller predestinado del Artesano o del Obrero*, 1919, Sin imprenta, p.p. 8, UIA-ACM.3067.

de tales aguas, creando una imagen contradictoria entre el movimiento social y la devoción.

A pesar de la tensión, el Corazón de Jesús preservó el discurso conservador cuya intención era combatir los *peligros modernos* que orbitaban sobre los obreros, es decir el socialismo y anarquismo, posturas políticas que encarnaban desde la perspectiva católica planes secretos cuyas intenciones eran desacralizar a la sociedad, sumándolas a la teoría de la conspiración inspirada originalmente en la masonería³⁰⁷. Aunque era evidente el rechazo del socialismo por sus tendencias ateas, los apologistas católicos temían de igual manera su doctrina revolucionaria, con la cual se alteraría el orden preestablecido por Dios dando lugar al caos. Por ello proponían que para combatir el socialismo era necesario: “establecer un salario justo, proveer á las necesidades del obrero; normalizar el trabajo; que el poder público intervenga en ello y modere los abusos y excesos que por ambas partes, la del patrono y obrero, pueden darse”³⁰⁸. Y para alcanzar lo anterior debía establecerse una suerte de relación familiar entre patrones y trabajadores, protegiendo mutuamente los intereses y basados en la caridad.

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

³⁰⁷ “Llámesese anarquismo, nihilismo, democracia social, comunismo internacional, ó como se quiera, que no es más que la manifestación de una misma tendencia: la difusión sin medida del error y la corrupción de las costumbres”, BUSTOS, J.M., “La lucha contra el socialismo”, MCJ, Marzo del 1910.

³⁰⁸ IBIDEM.

a los obreros: “Salvador mío, acepto este trabajo en expiación de mis pecados y en unión con los que habéis padecido por mi Salvación”³⁰⁹.

Bajo este modelo resultaba odioso exigir derechos y rebelarse, porque los derechos estaban sustituidos por la caridad y la violación de los mismos más que ser delito era un pecado. El testimonio del padre Méndez Medina es claro sobre esta tendencia; ante un conflicto en una fábrica, el gerente de la misma le comenta al sacerdote lo molesto que estaba con sus trabajadores: “Una cosa le indignaba en particular (al gerente), y era que a pesar de lo generosa que se mostraba la fábrica dando limosnas a gran número de obreros necesitados, todavía se quejaban esos mismos y hacían coro con los revoltosos”³¹⁰. De igual manera, si los patrones se comportaban como padres de sus obreros, debían vigilar férreamente su moral combatiendo vicios como el alcoholismo, el maltrato familiar y la pereza, óbices para la instauración del reinado social de Cristo.

Si bien el escenario natural del control moral entre obreros y patrones era la fábrica, el hogar también era un escenario de la renovación impuesta por los patrones hacia sus sirvientes. El hogar, *templo de la familia*, debía regirse por una moral estricta en donde patrones y servidumbre regida por el orden y la cortesía: “Es preciso, pues, establecer, claramente las relaciones según el orden y la jerarquía social. Esto no quiere decir que se tenga derecho a mostrar arrogancia o un ceño ridículo; pero “cada cual en su puesto” dice un refrán, y todo el mundo quedará contento, y el Mundo también”³¹¹.

³⁰⁹ BERNAUD, Sor María del Sagrado Corazón, *Manual de la Archicofradía de la Guardia de Honor*, 1885, Imprenta del Sagrado Corazón, México, p.p. 164, Monasterio de la Visitación, sin clasificación.

³¹⁰ MÉNDEZ MEDINA, Alfredo, “La juventud obrera”, MCJ, abril de 1913.

³¹¹ MARIFLOR, “Las Relaciones entre Amos y Criados”, *La Nación*, 8 de octubre de 1912, Revolutionary Mexico in Newspapers. B19771. Reel 255. SML. Yale University.

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

Cabe señalar que dentro del discurso en el único lugar en donde aparecen trabajadoras es en el hogar y dedicadas exclusivamente al servicio doméstico, semejante imaginario no correspondía a la realidad, en donde miles de mujeres a inicios del siglo XX en la arquidiócesis trabajaban en fábricas, talleres, comercios y oficinas; sin embargo reafirmaba el ideal femenino que fomentaba la Iglesia que la mujer debía dedicarse exclusivamente a su hogar. La pastoral obrera en México raramente fijó sus ojos en las condiciones del trabajo femenino (condiciones más injustas que las de sus pares varones), siendo que uno de los pocos casos en donde eran mencionados, fueron los escritos del jesuita belga Víctor Van Tricht, quien denunciaba entre las obreras condiciones más injustas y por lo tanto la pastoral y defensa de sus derechos debían ser más intensos³¹².

Si bien la constante entre 1890 y 1925 en la prensa católica fue tratar el tema obrero bajo los términos que hemos mencionado, el periodo entre 1908 y 1917 se destaca por su intensidad, coincidiendo con los años de los grandes Congresos Católicos y también con los años de mayor intensidad del conflicto. Los *desórdenes fabriles* se

³¹² VAN TRICHT, Víctor, “La obrera: conferencia familiar”, 1896, UIA-BX4705.T75.O26.1896. N.B. Van Tricht fue un moralista y defensor católico de las causas obreras. Su influencia sobre los apologistas mexicanos fue notoria, ya que en sus panfletos y libros defendía la tesis de la irreligiosidad como causa primigenia de los conflictos sociales, mientras que la única concesión de derechos no resolvería el problema obrero, conceptualizado más como una crisis civilizatoria (es decir de la civilización cristiana) que una consecuencia de la Revolución Industrial.

percibían dentro del caos revolucionario como las señales últimas de la decadencia y del fracaso en los intentos por convertir al pueblo mexicano influenciado por el liberalismo. La percepción entre los apologistas se asentaba en una suerte de obsesión, mostrando una imagen del obrero como paladín del socialismo en contra de la religión y apóstol del desorden. Sin embargo, tales años pueden ser considerados como la edad dorada del sindicalismo católico y de la comunión entre la Iglesia y el proletariado mexicano. Muestra de la interacción entre sindicatos e Iglesia, ya en la década de los veinte, es el expediente que guarda el Arzobispado de México con cartas de sindicatos, católicos o no, apoyando a la Iglesia frente a la persecución³¹³. Tales adhesiones no solo comprueban las relaciones entre sindicatos y clero, sino el buen estado de la religión entre la clase obrera, desmintiendo el propio discurso eclesiástico.

Sin embargo, la percepción sobre la pérdida de la clase obrera entre las fauces del socialismo fue fomentada por el propio clero. En 1920, José Mora y Del Río da a conocer una carta pastoral en donde se compara al protestantismo con el socialismo aludiendo que “Ambas sectas (sic) han comprobado su odio en contra de la Iglesia”³¹⁴ causando la guerra civil de la década anterior. Reafirmando la difusión de los temores del arzobispo, Jenaro Barrera, fiel de la Ciudad de México, daba a conocer –por medio de una carta personal dirigida al prelado- la existencia de un complot socialista para destruir tanto a la Iglesia como a la Patria, con el fin de entregarla al *bolchevismo*³¹⁵. El enemigo bolchevique se sumaba a la larga lista de enemigos en contra de la Iglesia,

³¹³ Cartas de adhesión a la Iglesia Católica, 1925-26, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja. 156, Exp. 1-176.

³¹⁴ “Carta pastoral sobre el protestantismo y el socialismo”, 1920, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 147, Exp. 78.

³¹⁵ “Carta de Jenaro Barrera”, 1921, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 22, Exp. 115.

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

El movimiento obrero en México para finales de la década de 1910 había tomado diversos rumbos, en los que corrientes anarquistas y socialistas eclipsaban al movimiento obrero católico; éste lejos de languidecer en su propósito de renovar socialmente al país divisó en los nuevos tiempos un reto para fortalecerse, estableciendo una férrea disciplina entre los agremiados católicos y expulsando a aquellos quienes tenían tendencias distintas. Por ejemplo en 1922 se decreta la prohibición de ejecución de música sacra para los músicos afiliados a sindicatos no católicos en las iglesias³¹⁶, siguiendo las indicaciones de la Comisión para la clase obrera del Arzobispado fundada dos años antes. Tal comisión tenía el objetivo de preservar la religión entre los obreros y combatir teológicamente el sindicalismo de signo contrario. Es notable la transformación del discurso en torno a los sindicatos, pasando de ser organizaciones cercanas a la caridad hacia instituciones en defensa del trabajo y la moral:

³¹⁶ “Circular para prohibir a sujetos afiliados al socialismo toquen en coros de música sacra”, 1922, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 69, Exp. 43.

“No debe confundirse el sindicato, ni con una obra de pura beneficencia, como un hospicio o casa de socorro, ni con una obra religiosa, como la Cofradía del Rosario o la Guardia de Honor, ni con una sociedad comercial. Es una institución social fundada en la misma naturaleza que induce a los hombres que viven la misma vida, corren la misma, suerte, viven las mismas penas, acarician las mismas esperanzas, a estrechar entre ellos lazos de compañerismo, solidaridad, fraternidad, (...). Tiene esta institución cierta semejanza con la familia y con la sociedad civil, si bien es menos estrecha que la primera y de fines menos vastos que la segunda. *Su objetivo primario es, pues, reconstruir la familia obrera, actualmente disgregada*”³¹⁷.

Al igual que en el modelo devocional de la Sagrada Familia, el sindicato católico descansaba en la obediencia y la solidaridad, reconociendo la naturaleza mixta: agrupación gremial en defensa de sus intereses y asociación religiosa en defensa de la Iglesia. El padre Ramos Medina (figura clave dentro del catolicismo obrero mexicano) argumentaba que la clase obrera era el grupo desde donde se renovarían a la sociedad avivando la devoción al Sagrado Corazón entre ellos: “para que mejor alcancen de nuestro Divino Salvador la regeneración cristiana de nuestra desquiciada sociedad y con ella el advenimiento de su reinado de paz y de amor en todos los corazones con el suyo bendito y adorable”³¹⁸. Motivados por el cambio social los sindicatos católicos “no es de suyo una obra de lucha, sino de unión de clases”, buscando la conciliación entre patrones y trabajadores: “No ataca sistemáticamente al capital, antes se aúna con él para proseguir el bien común; pero sí hace respetar sus derechos contra los abusos de capitalismo inhumano”³¹⁹.

³¹⁷ RAMOS MEDINA, A. (1921), “Las asociaciones profesionales de obreros cristianos” 1921, MCJ, Marzo de 1921. N.B. Las cursivas son mías.

³¹⁸ IBIDEM.

³¹⁹ IBIDEM.

Las ideas católicas de reconstrucción social basadas en la doctrina de la Iglesia se enfrentaban a un nuevo Estado con intenciones propias de reformar a la sociedad y generar un “Nuevo Hombre”³²⁰ entre cuyos planes estaba emanciparlo de la religión y las “supersticiones”. Si bien coincidían ambos modelos en el papel central de los obreros como fuerza de renovación, el movimiento obrero que fomentaba el Estado se oponía abiertamente a la asesoría y guía del clero, es más, había heredado y actualizado el jacobinismo liberal del XIX, clamando por la supresión de la religión, la persecución de los religiosos y la destrucción de los templos³²¹. Para la década de los veinte, la oposición hacia la Iglesia había pasado del terreno de las palabras a la acción, sustentándose en el poder que había adquirido durante la Revolución, amparado en el movimiento constitucionalista, quien veía en la Iglesia una causa del apoyo en contra de Madero y sustento ideológico y político a favor de Victoriano Huerta³²². El anticlericalismo fungió, de acuerdo a Ben Fallaw, como un cálculo político para instaurar el gobierno revolucionario, postura no compartida por la mayoría de los gobernados, quienes frecuentaban los templos y los ejercicios piadosos, mientras se organizaban bajo las nuevas instituciones³²³.

Frente al anticlericalismo estatal, la renovación social cristiana en sus ansias por buscar el orden pedía a los obreros organizarse para buscar la paz social y afirmar su religiosidad por medio de la devoción al Sagrado Corazón. En 1924, año que coincide con la elección de Plutarco Elías Calles como presidente, el arzobispo Mora y Del Río

³²⁰ URÍAS HORCASITAS, Beatriz (2007), *Historias secretas del racismo en México*, Págs. 11-14.

³²¹ BURLEIGH, Micheal (2006), *Causas sagradas*, Págs. 160-62.

³²² BANTJES, Adrian, A., (2007), “The Regional Dynamics of Anticlericalism”; en: BUTLER, Matthew, *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*, Palgrave-Mac Millan, Nueva York, p.p. 112.

³²³ FALLAW, Ben (2003), “Kulturkampf or Collusion: Catholics and the Postrevolutionary Mexican State”, Págs. 10-12.

proclama el Sagrado Corazón como rey de los hogares mexicanos y especialmente obreros, continuando la tendencia instaurada una década antes con la coronación de Cristo Rey³²⁴. La consagración de enero de 1924, busca en los devotos alcanzar la paz social mediante el sacrificio, la unión entre católicos por medio de la fe y la restauración del orden mediante la consagración del hogar y en especial el del obrero, centro de la restauración post-revolucionaria. Durante la Hora Santa preparada para la fecha, 6 de enero de 1924, recordaba a los fieles la importancia del sacrificio:

“Los malos cristianos te ofenden diariamente, los cristianos tibios se olvidan de Él y aún muchas almas consagradas no se sacrifican por Él en muchas ocasiones. Hay que reparar todas estas ofensas, estos olvidos, estos pecados que tanto hieren al Corazón de Nuestro Divino Salvador. Y para esto quiere precisamente él que le amemos, y por su amor nos sacrificamos y con nuestros sacrificios reparamos las ofensas que le causan sus enemigos”³²⁵.

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

Conclusiones

En la figura del Sagrado Corazón se sintetizan y entrecruzan varios de los procesos culturales que vivió el catolicismo mexicano entre el Porfiriato y la Revolución. Sí bien el Sagrado Corazón fungió para como una figura emblemática del conservadurismo y

³²⁴ “Proclamación del Sagrado Corazón como Rey de México en los hogares”, 1924, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 48, Exp. 47.

³²⁵ “Hora Santa al Sagrado Corazón”, 1924, Imprenta del Apostolado de la Oración, UIA, ACM 5.4.3.

del mensaje reaccionario, también significó por un breve periodo –durante la consagración de 1908- como un símbolo del ala liberal de la Iglesia encabezada por el propio arzobispo Alarcón y el obispo de Gillow de Oaxaca. Con la muerte de Próspero María Alarcón la devoción se consolida como una imagen de la intransigencia la cual verá su período de auge durante la Revolución y siendo especialmente importante su devoción alrededor del año de 1914, en el cuál el Sagrado Corazón será entronizado como rey y salvador de la patria mexicana. Con este hecho, los clérigos mexicanos intentaban exorcizar la violencia causada por la guerra, quien se creía era producto del liberalismo y la falta de religiosidad de los mexicanos. Sin embargo, la religiosidad mexicana continuaba sin merma y por el contrario durante los años previos a la contienda se puede señalar como un período de auge para la Iglesia y la consolidación de movimientos católicos integrados por fieles.

Relacionado con el Sagrado Corazón -o su versión coronada Cristo Rey- se intentaba difundir e imponer un modelo social cuyo centro sería la restauración de la Iglesia como guía del orden público y el cual buscaría solucionar los conflictos a través de un modelo paternalista, con el objetivo de permitir un “Reinado social” de Cristo a través de su Iglesia y con ello salvaguardar la fe de la nación.

Por otra parte el Sagrado Corazón de Jesús simbolizará el vínculo de unión de las familias mexicanas en tiempos de vicisitudes y una alianza celestial para preservar la fe de los devotos, hechos que muestran la difusión y aceptación de tal devoción entre los creyentes. De la misma manera, el Corazón de Jesús será retomado por las fieles como un símbolo de la preservación del ideal femenino que impulsaba la Iglesia, centrandó a la mujer como esposa y ama de casa, sin embargo –y paradójicamente- la

fieles encontrarán en los templos y sacristías espacios de politización y sociabilidad que reforzaran el pensamiento contrarrevolucionario del catolicismo durante esos años.

Por último, el Sagrado Corazón también fue una devoción popular entre los obreros y un símbolo del movimiento obrero católico. Sin embargo y a pesar de la difundida que estaba la devoción entre los obreros, la Iglesia desconfiaba de ellos en la retórica y mostraba sus demandas como causas del desorden y una amenaza en contra de la paz social. Sin embargo, los obreros católicos mostraron su apoyo y solidaridad a la Iglesia en los momentos de persecución y mantuvieron una religiosidad que contradice las suposiciones de los difusores de la devoción.

TERCERA PARTE

CAPÍTULO 5

LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN DE GUADALUPE

Introducción

Entre las devociones cuya difusión contó con un mayor ímpetu dentro del catolicismo decimonónico fueron las marianas. La Virgen María ha sido una devoción con un carácter especial dentro del cristianismo desde sus orígenes; venerada tanto como Madre de Dios como de la Iglesia, alrededor de la imagen de María se ha construido una imagen de intercesión especial que la ha colocado por encima de los santos comunes, pero sin llegar a la adoración, situación que se define como *hiperdulía*. El carácter de intercesora de los fieles ante Cristo, ha nutrido al cristianismo por dos mil años con eventos milagrosos y apariciones en donde la Virgen es la figura central de tales episodios. Durante el cristianismo primitivo, las narraciones (o *leyendas*) describen a María apareciéndose a los apóstoles y otros proto-cristianos fortaleciendo el carácter misionero de la Iglesia. Un ejemplo clásico de estas primeras apariciones es la que tiene el apóstol Santiago en un sitio cercano a la actual ciudad de Zaragoza y en donde después de la visión descubre una talla milagrosa con la imagen de María sobre un pilar y es por ello que recibe tal advocación dicho nombre, la Virgen del Pilar.

Las primeras leyendas marianas coinciden en el descubrimiento o *invención* de una talla sagrada o una pintura con la imagen de la virgen regularmente con Jesús niño, a la cual se pide rendir culto con la finalidad de venerar a la Madre de Cristo y encomendar bajo su protección a los parroquianos de tales santuarios. A lo largo de la Edad Media, las invenciones fueron una manera frecuente de edificar nuevos santuarios, adquiriendo un

aire popular frente a las apariciones y visiones celestiales dirigidas especialmente a místicos y religiosos. La condición popular de la invención difundió el culto mariano entre los fieles promoviendo una imagen de María menos teológica e intelectual como se revelaba en aquellas apariciones dirigidas al clero. Especialmente el área mediterránea fue prolífica en tales prodigios, multiplicando los santuarios marianos y las tallas o imágenes con orígenes develados en sueños a personajes tan comunes como pastores o aldeanos. La Guerra de Reconquista en España fue un escenario ideal para la difusión de devociones marianas en las que se involucraba el descubrimiento de una imagen, revelada por un sueño o una aparición. Entre tales devociones se encuentran la Virgen de Covadonga y la Guadalupe extremeña, quienes fueron descubiertas milagrosamente y se asoció tal hecho al avance cristiano sobre los musulmanes.

De igual manera las peregrinaciones incrementaron la devoción y unificaron la identidad cristiana de los reinos ibéricos; por ejemplo, la peregrinación hacia Santiago de Compostela contribuyó a fomentar la devoción hacia el apóstol mientras se construía una identidad cristiana que con el devenir de los siglos contribuiría a la construcción del reino español. Las peregrinaciones, también, fueron motivo de intercambios culturales y comerciales: la ya mencionada peregrinación compostelana se consolidó como una ruta cultural que unificó a los cristianos europeos a lo largo de la Edad Media, al igual que peregrinaciones hacia Roma y los Santos Lugares contribuyeron de la misma forma. Las grandes peregrinaciones de la cristiandad también inspiraron la creación de santuarios locales a lo largo de Europa, posibilitando la obtención de indulgencias y el cumplimiento de penitencias para aquellos fieles que no podían costearse o desplazarse hacia Santiago, Roma o Jerusalén. De este fenómeno nacieron sitios de peregrinación como Canterbury en Inglaterra, ligado a la figura mártir y taumatúrgica de Thomas Beckett.

No obstante y a pesar de la riqueza para el estudio cultural, social, económico y político que representaron las peregrinaciones europeas, no podemos pasar por alto que su motivación era estrictamente religiosa, buscando a través del sacrificio que representaba la caminata y las vicisitudes del viaje expiar sus pecados personales y encontrar consuelo espiritual mientras se obtenían las indulgencias necesarias para llegar al Cielo o permanecer menos tiempo en el Purgatorio.

Estas prácticas se reprodujeron en el territorio americano siguiendo el mismo patrón hispánico de santuarios y fomento de peregrinaciones. Con el descubrimiento y conquista de América, los españoles reprodujeron su geografía sagrada con apariciones e invenciones milagrosas, en donde se entendía la huella divina en el nuevo mundo. La Nueva España no adoleció de tales prodigios, sino, por el contrario, fue un territorio fecundo en descubrimientos de tallas marianas (como la Virgen de Ocotlán en Tlaxcala) y apariciones como la del Tepeyac. A partir de los hechos milagrosos se construyeron santuarios que a lo largo de tres siglos reprodujeron la vocación espiritual de las peregrinaciones europeas, haciendo de la peregrinación una costumbre para los fieles católicos en América.

Este capítulo explora la devoción a la Virgen de Guadalupe bajo la óptica de los devotos del fin del siglo XIX y dentro del contexto de una revitalización de las devociones marianas en todo el mundo católico. La primera parte está dedicada a la influencia que tuvo la devoción decimonónica de María -en especial la virgen de Lourdes en la Guadalupana- y la concepción de su santuario como centro religioso del catolicismo moderno en México. El siguiente apartado versa en el significado cultural y político de la devoción en la construcción de una imagen nacional desde el catolicismo durante el Porfiriato y la Revolución, concluyendo.

1. Un Lourdes mexicano

El abogado tamaulipeco José Luis Tercero, escribió en su obra *La causa guadalupana. Los últimos veinte años 1875-1895* las siguientes líneas: “Contra Lutero y Calvino, la Inmaculada del Tepeyac; contra Voltaire y Rousseau y los racionalistas y jacobinos de hoy, la Inmaculada de Lourdes”³²⁶. Desde la perspectiva del autor, la Guadalupana era el símbolo y signo de la Contrarreforma frente al protestantismo, mientras que Lourdes mantenía la misma función en contra de la modernidad, haciendo de ambas advocaciones un signo de los tiempos y un bálsamo en contra de los pensamientos heréticos.

Como señalamos en el segundo capítulo, las devociones marianas se reconstruyeron a partir de un modelo inspirado en las apariciones en Lourdes y la construcción de su santuario. Ruth Harris, señala que Lourdes posibilitó la renovación católica durante la Tercera República francesa debido a que dio fuerza al mensaje católico de reconstrucción conservadora frente a la modernidad, inspirando entre los creyentes la posibilidad del milagro y la curación divina de las enfermedades³²⁷. Por su parte Suzanne Kaufman enfatiza la importancia de Lourdes en su impacto en la cultura de masas y la capacidad que tuvo la Iglesia francesa para difundir un mensaje conservador a medida que adoptaba técnicas modernas de comercialización y mercadotecnia para desarrollar al pueblo de Lourdes tanto como centro de peregrinación como un lugar turístico, en donde los visitantes obtuvieran la experiencia de estar en un lugar sagrado y en contacto con lo misterioso³²⁸. Un tercer nivel del modelo, es la incorporación de la ciencia y la técnica a la devoción y su difusión. Michel Lagrée (*La bénédiction de Prométhée*) y Jeffrey Herf (*El*

³²⁶ Citado por BRADING, David (2002), *La Virgen de Guadalupe*, Pág. 478.

³²⁷ HARRIS, Ruth (1999), *Lourdes. Body and Spirit in a Secular Age*, passim.

³²⁸ KAUFMAN, Suzanne, K. (2005), *Consuming Visions*, passim.

modernismo reaccionario) han investigado las relaciones entre la religión y la ciencia, al igual que los vínculos entre desarrollo tecnológico y derecha reaccionaria, a partir de ambos estudios y aplicándolos al modelo de Lourdes, podemos deducir que la crítica por parte de la Iglesia a la modernidad no pasaba por el desarrollo tecnológico o científico, sino que en muchas ocasiones se basaron en la ciencia; por ejemplo la medicina se usó para comprobar el milagro (bajo la paradoja de comprobar la suspensión de las leyes naturales bajo el método científico en los casos de curaciones dentro del santuario). De igual manera, la técnica, a través del uso de ferrocarriles posibilitó y masificó la visita de peregrinos y curiosos a Lourdes, mientras que el uso de medio como el telégrafo o las rotativas difundían el mensaje a medida que el cinematógrafo capturaba las imágenes de los peregrinos y la basílica llevando la presencia milagrosa a públicos más allá de los límites geográficos de Francia.

El último nivel del modelo de Lourdes, es la inauguración de un tipo moderno de peregrinaje y devoción –de acuerdo a Victor y Edith Turner³²⁹- nacido a partir de las devociones decimonónicas reaccionando a la modernidad y la industrialización y en torno a figuras carismáticas y videntes, utilizando la tecnología y los medios de comunicación para llamar la atención de los fieles.

En síntesis, el modelo de Lourdes es una experiencia de peregrinación y devoción anclada en la modernidad, aunque –paradójicamente- su primera intención haya sido manifestar una crítica en contra ella. Tal modelo fue atractivo para el clero católico en general, debido a que permitía unir el mensaje reaccionario a una experiencia religiosa, cuya finalidad sería transformar al creyente e introducirlo en una dinámica religiosa que combinaba la acción política con la devoción. La centralidad de la figura de María para el

³²⁹ TURNER, Victor y Edith Turner (1978), *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Págs. 203-230.

modelo resulta relevante para entender la dinámica descrita: la Virgen se reconstruye como una figura profética y auxiliadora de la humanidad ante los tiempos, proporcionando –en sus mensajes y apariciones- del mensaje político idóneo para la Iglesia. Otro cambio importante es la identidad del vidente pasando del místico o religioso (Catherine Labouré la vidente de la Rue du Bac es una excepción) hacia figuras más populares y jóvenes como pastores, campesinos, sirvientes y niños. De cierta manera, podemos sugerir que las apariciones marianas a partir del siglo XIX van a utilizar en su discurso elementos de la cultura popular cristiana (hallazgos, milagros, profecías) y una cierta inspiración en las leyendas medievales, pero controlados por la Iglesia quien verificará la autenticidad de las visiones y su utilidad para los fieles, dejando de lado los complejos misterios teológicos revelados a los videntes de los siglos previos³³⁰. Podemos decir, que las visiones marianas modernas se simplificaron en lo intelectual y se democratizaron en sus receptores. También, las apariciones transitaron de la experiencia individual a la masiva, atrayendo fieles y curiosos en fechas específicas con la intención de ser parte de las visiones.

Las apariciones en Lourdes inauguran una nueva etapa en la historia de las apariciones marianas dentro del catolicismo, tanto por ser la primera que convocó a las masas y por propiciar la construcción de un santuario a partir de los últimos adelantos tecnológicos y concebidos para las necesidades de los enfermos y peregrinos. Lourdes, en síntesis, es un ejemplo clásico de la cultura de masas, porque provee al creyente de un nuevo tipo de experiencia religiosa en la que combina la fe con el adoctrinamiento político y el consumo. Por ello se entronizará desde la segunda mitad del siglo XIX como

³³⁰ El retorno hacia el modelo medieval de devociones es patente en las narraciones y personajes que serán los protagonistas de las visiones y milagros, sin embargo y a diferencia del Medioevo, el clero ejercerá un control férreo acerca de los hechos aceptados como tales, censurando el culto espontáneo y popular tan importante en el pasado.

un modelo a seguir en los distintos santuarios católicos ya fuera sitios de peregrinaciones históricas o de una devoción reciente. La influencia del santuario de los Pirineos en sitios de peregrinación reciente se puede identificar varias de las características que hemos mencionado, como ejemplos nos bastan señalar el sitio de las apariciones marianas en Marepingen, donde se puede observar como un hecho extraordinario sirvió para reconfigurar la educación católica en Alemania posterior a la *Kulturkampf*. En el mismo tenor -ya en el siglo XX- las apariciones de la virgen en la localidad portuguesa Cova da Iria, conocida bajo la advocación de la Virgen de Fátima, es otro ejemplo del uso político, mercadológico y de cultura de masas que vivió el catolicismo desde mediados del siglo XIX, en donde una serie de apariciones fueron interpretadas como una advertencia en contra del socialismo a medida que la Iglesia portuguesa utilizaba a las masas como medida de presión política³³¹. De igual manera, la reconfiguración de antiguos sitios de peregrinación bajo el modelo de Lourdes consistió tanto en integrarlos a la cultura de masas y construir un mensaje conservador y nacionalistas como los casos de Montserrat en Cataluña o el Cristo de Limpias en Cantabria.

En el caso mexicano la influencia de Lourdes en devoción de la Virgen de Guadalupe pertenece al segundo caso, en se reconfigura una devoción antigua bajo los estándares del catolicismo decimonónico. Por ello, la Guadalupana sufrió una serie de cambios impulsados por la jerarquía en la manera de representarla bajo un discurso patriótico y de restauración católica oponiéndose al discurso liberal del gobierno, proceso en el cual no estuvo exenta de controversias y que analizaremos en los siguientes apartados. La gran transformación de la devoción guadalupana consistió en dotar a la imagen de un contexto moderno acorde a la incipiente cultura de masas del régimen

³³¹ ZIMDARS-SWARTZ, Sandra L., (1991), *Encountering Mary*, Pág. 197.

porfiriano y cuyo mensaje continuara vigente a lo largo de la Revolución, presentando a los católicos mexicanos y al país como víctimas de la apostasía cuya redención estaría en la intercesión virginal: “Pero que á México, un pueblo tan originaria, universal y sinceramente católico, se le haya deprimido de su conciencia religiosa, hasta hacerle tolerar la apostasía oficial, consumada en su nombre é invocando para ella su felicidad, es un fenómeno absurdo y monstruoso, que solo puede explicarse como un tremendo castigo sobrenatural, como el terrible cumplimiento de la amenaza santa: el abismo llamará al abismo”³³².

Pero la jerarquía mexicana no solo se valió del discurso, también instrumentó la devoción en objetos piadosos, los cuales recordaban al devoto su visita al Tepeyac, y en la comercialización y difusión de otros productos novedosos para la época como grabaciones fonográficas, fotografías y el cine. El conjunto de tales productos era vincular la vida privada de los fieles con el mundo milagroso y religiosamente arcádico que impulsaba la Iglesia como ideal de vida cristiana³³³. La reiteración en el milagro y el ícono se explica como una reacción ante el positivismo, doctrina que privilegiaba el materialismo sobre lo prodigioso y es por esta característica que las devociones marianas patentaban un contacto con el mundo celestial pudiendo reproducir la experiencia de los santuarios y peregrinaciones en el hogar. Por tal razón, las apariciones marianas se enraizaron como el milagro por excelencia dentro de la cultura católica moderna otorgándole al creyente la certidumbre de los dogmas y misterios de la fe y la posibilidad de ser testigos de lo milagroso. Un buen ejemplo de la experiencia religiosa decimonónica

³³² AGÜEROS, Victoriano (1895), “Álbum conmemorativo de la Coronación de la Sma. Virgen de Guadalupe. Edición de *El Tiempo*”, Págs. 14-15.

³³³ MORGAN, David (1998), *Visual Piety*, Págs. 197-201.

frente al milagro nos la provee el joven padre Plancarte cuando visita a la estigmatizada Louise Lateau en Bruselas durante el invierno de 1877:

“Después de llenar todos los ritos que el caso demandaba, me acerqué a Luisa con la Sagrada Hostia en la mano, dejé pasar un rato para que ella no se apercibiera de nada, pues tenía los ojos perfectamente cerrados, y luego, mis ojos fijos en los suyos para ver si los abría, ví que hizo como que tragó y ya no encontré la Sagrada Hostia cuando volví a ver mi mano. ¡Luisa había comulgado, sin que yo colocara la Sagrada Hostia en su lengua! ¡Sin abrir ella los ojos! ¿Qué sucedió? ¿Cómo fue ésto? Yo no puedo explicarlo sino como milagro; pues o Jesucristo voló a su boca, o ella me arrebató la Hostia con la lengua sin que yo la viera, uno de los cuales sería tan grande milagro como el otro, pues mis ojos distaban de su rostro apenas media vara. Sea de ello lo que fuere, a vista de tan gran portento caí de rodillas bañado en lágrimas, y reclinado sobre el lecho de Luisa permanecí allí en oración largo rato”³³⁴.

El milagro se constituyó entre los devotos católicos del siglo XIX e inicios de XX como una ventana a un mundo sobrenatural, cuyo contacto con él aseguraba todo aquello que rebatía el positivismo. Tanto la imagen milagrosa del Tepeyac como las apariciones en Lourdes provocaron tal encuentro del devoto con lo prodigioso, elemento que se había negado desde la Ilustración y específicamente entre los pensadores como un elemento presente en las cuestiones cotidianas. El milagro y su capacidad para influir en lo cotidiano había sido una constante de la cultura católica durante el Antiguo Régimen, el cual fue suspendido por la Ilustración y la Revolución científica del siglo XVII, separando el mundo de lo material – es decir lo perceptible y cuantificable – de lo espiritual y prodigioso, de acuerdo al proceso descrito por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*, en donde la separación del mundo sutil o espiritual de su contraparte

³³⁴ PLANCARTE Y NAVARRETE, Francisco (1914), *Antonio Plancarte y Labastida. Abad de Santa María de Guadalupe. Su Vida sacada principalmente de sus escritos*, Imprenta Franco Mexicana, UIA, BX.4705.P53.P5, Pág. 152, Vol. I.

material vendría de la mano de los descubrimientos científicos, cancelando epistemológicamente la posibilidad de conocer y explorar los universos metafísicos.

La experiencia sobrenatural para el devoto católico posibilitaba la recuperación de esos mundos metafísicos en donde podían convivir el progreso científico y las experiencias espirituales. Por ello, la experiencia del padre Plancarte con la estigmatizada Lateau, une tales posibilidades, poniendo a trabajar una manera muy básica de la investigación científica (al apartar la Hostia para ver las reacciones de la visionaria) y rendirse ante la circunstancia de no poderse explicar la posibilidad de que ella hubiera comulgado por medios *naturales*.

Encontrarse ante lo milagroso o lo sobrenatural fue una característica de los creyentes del siglo XIX en ambas orillas del Atlántico y peregrinar hacia santuarios conocidos por su taumaturgia se convirtió en una constante dentro de las costumbres de los cristianos –no solamente los católicos- en donde podían vivir una experiencia religiosa a la par de tener unos días de descanso en donde “olvidaban” sus rutinas. Tal experiencia fue relatada por la peregrina Bertile Ségalas en su libro de viaje y guía de peregrino titulado *Huit jours à Lourdes* a inicios del siglo XX de la siguiente manera: “En realidad nunca había viajado, (...), pasé mi vida entera cerca de mi madre y ella detestaba viajar. (*De repente*) Sentí un irresistible deseo por viajar. Era algo cercano a un fenómeno, milagroso, casi sobrenatural: deseaba ir a Lourdes”³³⁵. Otra peregrina de inicios del siglo XX, Madeleine D., nos describe el impacto por la atmósfera en el tren de peregrinos rumbo al santuario y su enfrentamiento ante la modernidad: “(...), cuando el hombre de la estación cerró la puerta de los vagones, comencé a llorar emotivamente después de dejar a mi madre. Cuando el silbato de la locomotora anunciaba nuestra partida, me tranquilicé.

³³⁵ Citada por Suzanne KAUFMAN, *Op. Cit.*, Pág. 44.

El sacerdote y director de la peregrinación de nuestro carro comenzó a cantar el “Ave María”, ello me hizo feliz”³³⁶.

En otra interpretación, la contemporaneidad de lo milagroso para el devoto del siglo XIX es una especie de “referéndum” de lo sagrado en una época cuyo ideal era despojarse de los atavismos religiosos, por lo tanto, con tales hechos se creía que reafirmaban la fe del católico y en la capacidad divina para intervenir en los asuntos mundanos, asegurando los cambios sociales por los que imploraban el clero y los fieles. La peregrinación por excelencia se dirigía hacia los santuarios marianos, los cuales hemos señalado, vivieron un auge a lo largo del XIX; ya fueran aceptados por la Iglesia como el caso de Lourdes o La Salette o sitios al margen como Marpingen traían multitudes en búsqueda de lo milagroso y para reafirmar su fe. Se puede afirmar que el deseo por lo divino se amparaba bajo lo extraordinario de las apariciones y la potencialidad de presenciar un milagro, no obstante la Iglesia pretendía encauzar tales arrebatos en construir una devoción perdurable más allá de lo impactante de lo prodigioso. Bajo ese tono, el padre Bustos, en mayo de 1909, explica a sus lectores las razones por las cuales es recomendable que el buen católico peregrine a los santuarios dedicados a la Virgen:

“Mas, ¿qué ventajas y que resultados puede tener esta especie de culto? Dirá alguno, como lo han dicho ya los protestantes y otros muchos enemigos de la Iglesia. ¿No será esto más bien una superstición y un manantial de abusos? De ninguna manera. Porque es cierto, en primer lugar, que fomenta la piedad y devoción de los fieles. No somos puros espíritus, sino compuestos de alma y cuerpo, y por consiguiente, el culto que rindamos á Dios y á sus santos, si bien espiritual, tiene que alimentarse y sostenerse con prácticas materiales que afecten los sentidos, no precisamente con el fin de parar en ellas, sino para encender el ánimo y mantener vivos el ardor de la piedad y el fuego de la devoción. ¿Qué

³³⁶ ÍBIDEM.

sería de nuestro culto, si lo limitamos puramente á los actos internos? ¿No es cierto que faltándole estímulos exteriores, acabaría por ser vano y extinguirse, á la manera del fuego que no se atiza ni se le añade combustible? Ahora bien, ¿quién se atreverá á negar que las peregrinaciones son utilísimas y provechosas para este objeto? El sacrificio que importan, las obras buenas que las acompañan, la fe y confianza en el poder divino y auxilio sobrenatural que incluyen, la pública demostración y buen ejemplo que llevan consigo, son ciertamente medios de grande eficacia para encender la piedad y aumentar la devoción”³³⁷.

El sacrificio, eje de la devoción decimonónica, se nos presenta como el motor de la fe. Si bien, el peregrinaje a lo largo del siglo XIX se había convertido en un hecho menos peligroso y hasta confortable por la incorporación de ferrocarriles al proceso, no era en absoluto en viaje de placer. A diferencia del turismo convencional, el peregrino viajaba con la convicción de ofrendar el periplo por alguna causa: mejorar la salud personal o de algún familiar, tener éxito en los estudios o negocios, encontrar alguna salida para algún problema que lo aquejaba; por ello, se pedía a los peregrinos conducirse con una actitud piadosa y de recogimiento, haciendo de la peregrinación un ejercicio espiritual que en su esencia no se había transformado.

a. Lourdes: un culto anti-moderno

Los milagros de Lourdes propiciaron la difusión del discurso anti-moderno de Pío IX en donde la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción desempeñaba un papel central. El dogma había sido declarado por Pío IX en 1854, confirmando la creencia de que María había nacido sin la marca del pecado original³³⁸. La declaración abriría un nuevo capítulo en el culto mariano porque era la primera declaratoria de dogma en la modernidad y la misma sería “confirmada” por María a través de la vidente de Lourdes. Por la época, la prensa liberal y anticlerical en América y Europa

³³⁷ BUSTOS, J. M., “Las Peregrinaciones á los Santuarios de la Virgen María”, MCJ, Mayo de 1909.

³³⁸ Para una discusión histórica sobre los orígenes y desarrollo histórico de la creencia en la Inmaculada Concepción se puede revisar de Marina WARNER, *Tú Sola entre las mujeres*, Págs. 295-331.

interpretó la declaración como una superstición católica y un arma para esgrimir en contra de tal credo, recurriendo a los argumentos acostumbrados. No obstante, para el mundo católico tal evento significó -probablemente- el primer festejo a nivel mundial de un acto papal, en donde las diócesis alrededor del mundo convocaron a misas y festejos durante 1854 y el año siguiente, correspondiendo a tal, específicamente el 8 de diciembre a las celebraciones del Arzobispado de México en la Catedral. De cierta manera, el Te Deum cantado en honor de la declaración del dogma y las procesiones que se sucedieron por la arquidiócesis de México fueron un preámbulo a lo que serían las coronaciones y consagraciones de los siguientes setenta años, tanto por su organización como por el simbolismo ultramontano.

Si bien la declaración papal había avalado una creencia teológica, la misma pudo difundirse popularmente por un hecho prodigioso. La última aparición en Lourdes durante el verano de 1858, le revelaría a Bernardette Soubirous el nombre de la señora (o *àquero* en el dialecto provenzal local), autodenominándose como la Inmaculada Concepción. La declaración no sólo confirmaba el decreto papal, sino impulsaba la devoción a la Inmaculada a nivel mundial uniendo el prodigio a la pastoral papal, basándose en la tendencia de los católicos por buscar milagros que confirmaran su fe. En un proceso paralelo, la Inmaculada Concepción también fue revestida de un discurso anti-moderno, cuyas resonancias se daban alrededor del mundo católico, como lo expresó Monseñor Pie en su homilía del 8 de diciembre de 1854:

“Admitir la Concepción Inmaculada de María, es admitir el pecado original; admitir el pecado original es admitir la redención, la intervención sobrenatural de Dios, la revelación, el Evangelio, la ley necesaria del sufrimiento y de la resignación; admitir todos estos puntos, es cerrar toda entrada al racionalismo, al naturalismo, al comunismo; porque es admitir el cristianismo que será siempre el obstáculo más insuperable al

desorden, el enemigo más intratable a todos los excesos como de todos los errores, el guardián más incorruptible de todas las verdades divinas y humanas³³⁹.

De acuerdo al sermón de Monseñor Pie, la aceptación del dogma equivalía a confirmar el credo católico y por ello María se transformaba en una guerrera en contra de la modernidad. La Inmaculada Concepción salvaguardaba el orden establecido por la naturaleza y era una garante de orden político por el cual peleaban los católicos. Las aristas políticas de la devoción a la Inmaculada Concepción contribuyeron al discurso anti-moderno, aunque su culto no haya tenido el impacto político que tuvieron otras advocaciones en México, situación debida a que en la mayoría de las diócesis – incluida la Arquidiócesis de México- permanecía opacada por cultos locales. No obstante, se asimiló el prefijo de “Inmaculada” a varias vírgenes en documentos oficiales, como por ejemplo la “Inmaculada Virgen de Guadalupe”, sin embargo, la mayoría de los fieles no lograban hacer tal vinculación en su vida espiritual, por ello, la Inmaculada Concepción permaneció como una advocación independiente dentro de las devociones populares.

Otro elemento dentro del discurso anti-moderno de Lourdes fue la difusión de los casos de curaciones consideradas milagrosas. El milagro entendido como la suspensión de las leyes científicas por la voluntad de Dios, era otra arma en contra de los argumentos positivistas dado que cuestionaba la comprensión total de la ciencia como un parámetro de los ciudadanos, pero, paradójicamente, se valían del método científico para validar un milagro como real³⁴⁰. La difusión de las curaciones milagrosas dibujaba una crítica al cientificismo de la Tercera República francesa en particular y a las corrientes que impulsaban a la ciencia como una “nueva religión”

³³⁹ Citado por J.M. BUSTOS, “El Jubileo de Lourdes”, MCJ, Febrero de 1908.

³⁴⁰ HARRIS, RUTH, *Op. Cit.*, Págs. 320 – 356.

(por ejemplo los saint-simonianos), cayendo en la contradicción antes mencionada, en cuanto los milagros debían ser comprobados por ser excepciones a las leyes de la naturaleza. Por lo anterior, la difusión de los milagros significaron la inclusión de la prensa en el escenario de combates en contra de la modernidad, llevando al periódico mensual de Lourdes *Le Pelérin* en un éxito editorial a nivel global y publicándose en varios idiomas. De hecho, las suscripciones para la edición española o francesa de *Le Pelérin* podían hacerse desde México en los primeros años del siglo XX por la considerable cantidad de \$20.00, precio que incluía el envío por barco del mensual y una imagen de la Virgen de Lourdes, y cuyas suscripciones se hacía cargo la imprenta de *El Mensajero del Corazón de Jesús*. La difusión de las curaciones hacía de los milagros un hecho actual, más que cotidiano, confirmando la presencia de lo metafísico en la modernidad.

El discurso anti-moderno adherido a la Virgen de Guadalupe, se expresó por medio de dos vertientes: el discurso patrio sustentado en las apariciones y el uso de la historia como ciencia para verificar el milagro.

En primer lugar y para el caso de la Virgen de Guadalupe no era necesario presentarle al devoto moderno un milagro contemporáneo, ya que los peregrinos y fieles constantemente comprobaban su cercanía con lo metafísico como testimonian los exvotos estudiados por Amy Hamman en donde confluyen los cambios sociales del México de fin de siglo con hechos que consideraban los devotos como milagrosos³⁴¹. Los exvotos dedicados a la Virgen de Guadalupe que estudia Hamman se centran en aspectos políticos (detenciones, toma de ciudades, raptos, etc.) en donde los sobrevivientes dan gracias por salir con vida y adjudican tales hechos a la intervención milagrosa de la imagen. Por otro lado, el común de los exvotos agradecían la curación

³⁴¹HAMMAN, Amy (2006), *Faith and Politics*, Págs. 34-49.

de enfermedades, a la recuperación de un objeto perdido o un viaje sin incidentes, con lo cual se afirma que la intervención divina no era ajena para los creyentes y que probablemente se invocara a la hora de un problema, señalando que para tales no existía la separación epistemológica que criticaba la jerarquía y apoyaban sus críticos.

Una diferencia esencial entre Lourdes y Guadalupe es el arraigo que tenía la devoción mexicana entre los fieles, imagen cuya fama de milagrosa databa por lo menos desde mediados del siglo XVI y por ello no era necesario difundir sus características taumatúrgicas como ocurría con la aparición de los Pirineos. Por tal razón, la difusión de milagros médicos no fue una necesidad en el caso guadalupano. No obstante el uso del milagro como antídoto en contra de la modernidad epistemológica se trasladaba hacia otro ámbito en donde se comprobara un milagro colectivo y tal se entendía como la perseverancia de la fe católica del pueblo mexicano a pesar de la *apostasía* liberal. Tal idea había nacido como una herramienta para confirmar el origen divino de la nación y el fundamento cristiano de sus instituciones frente a las tesis liberales que sustentaban el origen de la nación en la historia y su evolución.

Dichos argumentos no eran novedosos, ya en el siglo XVIII con el surgimiento del patriotismo criollo en la Nueva España, se adoptó a la Virgen de Guadalupe como símbolo del reino y se le vinculó a un destino divino dada la condición milagrosa de la imagen³⁴². Tal idea se reafirmó por medio de sermones y panfletos quienes versaban sobre la elección divina de las tierras americanas -y en especial las mexicanas- para concretar la segunda venida de Cristo. Los sermones de Francisco Javier Carranza (publicados en 1743 y 1749) señalaban que la identidad de la Virgen de Guadalupe era

³⁴² BRADING, David, *Op. Cit.*, Págs. 233-313; LAFAYE, Jacques (1999), *Quetzalcóatl y Guadalupe*. Págs. 153-160.

la misma de la Mujer del Apocalipsis y dado que las tierras de Anáhuac serían el escenario principal de los últimos tiempos, el santuario del Tepeyac tendría un lugar preponderante en el Juicio de Final como sede del poder temporal de la Iglesia y sitio en donde Dios juzgaría a los vivos y muertos. Tales hechos iniciarían con la huída del Papa de Roma perseguido por sus enemigos, estableciendo la Santa Sede en las faldas del cerro. En el mismo relato, el rey de España se trasladaría a sus posesiones americanas, siguiendo al Pontífice, y establecería la monarquía en tierras mexicanas. Ambos hechos señalarían –de acuerdo al argumento de Carranza- la inminente vuelta del Mesías.

No es sorprendente que el sermón se empate con las profecías de la madre Matiana abordadas en el segundo capítulo, debido a que el culto guadalupano desarrolló su propia escatología, transformándose desde inicios del siglo XVIII hasta el siglo XX, en donde hechos sobrenaturales supuestamente indicaban y presagiaban coyunturas políticas o cambios sociales. Para el siglo XVIII, la escatología fue un reclamo político a favor de los americanos y una súplica para que el rey visite sus posesiones ultramarinas, dando un sustento metafísico a los reclamos políticos que aumentarán a lo largo del siglo. Para el XIX, tales sermones y profecías otorgarán un apoyo popular a las tesis conservadoras y ultramontanas buscando una confirmación celestial de sus demandas políticas frente al republicanismo y el liberalismo. Un nuevo giro se dará durante la Revolución, transformando la escatología guadalupana en signo del Apocalipsis y del rechazo divino ante la violencia y el anticlericalismo.

A pesar de los cambios, la escatología guadalupana entre 1857 y 1925 siguió un cauce de crítica a las políticas liberales y la jerarquía mexicana adhirió la devoción a la tendencia de convertir cultos locales al discurso conservador, con la doble intención de

conjurar los males de la modernidad y buscar el amparo celestial para lograr un cambio social ante una población que se imaginaba perdida en la inmoralidad.

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

“La paz, voto común de todos nosotros, es un don de Dios, y así lo confesamos como católicos; pero un don que, como todo lo demás, pide cooperación de nuestra parte para recibirle, afirmarle y fecundarle. La paz tiene sus elementos fundamentales en la Iglesia, como órgano instituido por donde Dios comunica sus bienes á los hombres; tiene sus medios de radicación en el Estado, como institución fundada para atender inmediatamente al bien temporal de la sociedad; y tiene, por último, en el pueblo sus condiciones de estabilidad y permanencia que conviene conocer. ¿Qué necesita la Iglesia para iniciar en México el restablecimiento de la verdadera y sólida paz? La libertad externa. ¿Qué necesita el gobierno para obtenerla y consolidarla en el Estado? Asirse del orden sobrenatural y cooperar eficazmente con él. ¿Qué ha de menester el pueblo para disfrutarla y aprovechar los efectos de su maravillosa fecundidad? Conservar íntegra y a toda costa su unidad religiosa”³⁴³.

El obispo Munguía centra la atención en la paz como forma de convivencia social, antecediendo el orden sobrenatural y la ley natural a la constitución de los Estados. El orden sobrenatural al que se refiere el obispo esta relacionado a la preeminencia de la religión como espíritu de unión de una colectividad por lo cual, y como era en el caso de la época, intentar someter a la iglesia bajo el imperio de la ley humana era una idea contra la naturaleza. Siguiendo su lógica la nación mexicana al ser católica debía

³⁴³ MUNGUÍA, Clemente de Jesús (1860), “Sermón que en la Insigne y Nacional Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe predicó el Ilmo. Sr. Dr. D. Clemente de Jesús Munguía, Obispo de Michoacán”, UIA, BT 660 G8. 1860, Pág. 10.

reverenciar el vínculo que la unía a Dios, es decir la virgen de Guadalupe, por lo que semejante ruptura conducía al país al caos y al abandono de su situación privilegiada ante Dios y la Virgen, por ello concluye su argumento clamando la intersección de María: “Torne otra vez esta nación, a quien te complaces en llamar tuya, y que nunca dejara de clamar a ti como a su tierra y querida Madre”³⁴⁴.

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

b. El milagro y su comprobación: el uso de la historia en el caso guadalupano

Si bien la devoción y capacidad intercesora de la imagen no estaba cuestionada por el común de los fieles, la jerarquía mexicana sintió la necesidad de afirmar el carácter milagroso de la imagen y mostrarlo de cara a la modernidad como un signo inequívoco de la veracidad e infabilidad de la Iglesia. Sí la ciencia médica comprobaba la actualidad de los milagros en Lourdes, la ciencia histórica haría lo propio en el caso

³⁴⁴ IBID, Pág. 81

guadalupano. Con la historia del lado de la jerarquía, entendida en el siglo XIX como la ciencia de los hechos pasados bajo el prisma de lo objetivo y lo comprobable por medio del análisis positivo de los documentos, se pretendía certificar entre los contemporáneos no sólo el origen milagroso de la imagen sino la comprobación histórica de las apariciones, sepultando por fin las sospechas poco piadosas de los detractores del culto. Sin embargo, el método histórico resultó ser una pesadilla en el caso guadalupano, dejando al descubierto la división del clero y la fragilidad de la documentación sobre los primeros años de la devoción. De acuerdo a lo anterior, la famosa carta de Joaquín García Icazbalceta no sería un alegato en contra de las apariciones, tal y como sustentaron los antiaparicionistas del siglo XIX, sino la afirmación de un historiador que no encontró documentos relativos a la aparición durante el gobierno de Fray Juan de Zumárraga. No obstante lo anterior el clima político que se generó a partir de la publicación, por cierto mal traducida, de la Carta causaría una amarga disputa por el sentido histórico de las apariciones, elevando la disputa historiográfica al censo mismo de la justificación para señalar a México como una nación católica.

La controversia entre aparicionistas y anti-aparicionistas fue uno de los primeros intentos por establecer un comparativo científico que aprobara de una forma moderna lo milagroso en la imagen de la Virgen; en otras palabras, se pretendía que la historia otorgara validez científica a la cuestión del ayate y las apariciones. Al igual que en el caso de Lourdes, paradójicamente se intenta dar solución objetiva a un hecho que distaba de serlo y en cuyo centro se disputaba la validez del proyecto católico intransigente. Si bien los anti-aparicionistas alegaban que la aparición era un mito para provocar la conversión de los indígenas en el mejor de los casos, cuando no era una farsa o una leyenda para tener oprimido al pueblo como alegaban los jacobinos. De

acuerdo a su versión historiográfica los anti-aparicionistas católicos fijaban la fundación del país a partir de la llegada de los primeros misioneros franciscanos al país dejando de lado la aparición como una leyenda generada en los primeros años de evangelización y sustentando que la llegada de la civilización estaría ligada intrínsecamente a España y por lo tanto se anteponía a una idea de madurez espiritual indígena o americana. Frente a lo anterior, los aparicionistas, siempre sustentándose en documentos tardíos del siglo XVI, alegaban que la aparición era el fundamento de la nación mexicana motivados más por el sentimentalismo romántico que por evidencias históricas claras.

A pesar de lo anterior los razonamientos de los aparicionistas tuvieron mayor peso en Roma otorgándole a la aparición el reconocimiento canónico y la autorización para un oficio propio y su coronación. No obstante, la disputa histórica por la veracidad del milagro envenenó a la alta jerarquía mexicana, enfrentándose por cuestiones políticas aunque tomando como pretexto las apariciones de la Virgen. El decenio entre 1884 y 1895 en donde nació y se llevo a cabo la coronación de la Virgen también coincide con un relevo generacional en el seno de la iglesia, evidenciando que la muerte del arzobispo de México Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, era también el canto del cisne de una política eclesiástica centralizada y autoritaria en su figura, abriendo la caja de Pandora para el enfrentamiento entre intransigentes y católicos sociales. En el primer bando, encabezados por el sobrino del arzobispo y abad de la Colegiata, el padre Antonio Plancarte, quien a su vez era una suerte del líder espiritual de los jefes romanizados y cuya influencia no solo se concentraba en el arzobispado sino que se extendía hasta la Santa Sede, empuñaba las doctrinas ultramontanas y en algunos casos abiertamente reaccionarias. Frente a ellos, el catolicismo social reivindicaba las nuevas perspectivas sociales del catolicismo y comulgaba con las doctrinas de León XIII

conciliando la acción social con la devoción. Entre los representantes más distinguidos de esta corriente se encontraban el nuevo arzobispo de México Prospero María Alarcón y el obispo de Oaxaca Eulogio Gillow, los cuales sí bien educados en Roma no compartían las inercias del Concilio Vaticano I.

En este encono surgieron otras corrientes de clérigos con intereses más oscuros y cuyas intenciones eran denunciar las obras del padre Plancarte y obtener su puesto, tal y como lo pretendía el obispo de Sinaloa Fray José María de Jesús Portugal o bien por rencillas durante el ejercicio pastoral de Plancarte en Jacona, como lo manifestaba el arzobispo de Michoacán José Ignacio Arciga, quienes sin cuestionar la aparición, ponían el dedo sobre los gastos en la restauración del templo y en otros gastos generados por la ceremonia de coronación. En otra arista, el obispo de Tamaulipas Eduardo Sánchez Camacho había denunciado la aparición Guadalupana en el diario *La Verdad* de la siguiente manera: “Creer en la aparición de nuestra señora de Guadalupe es una mera creencia piadosa en el sentido más amplio de la palabra”³⁴⁵. Las declaraciones de Sánchez Camacho no hicieron nada más que atizar el fuego y debido a sus declaraciones se le abrió un proceso canónico por el cual tuvo que colgar los hábitos y permanecer como un apestado de los círculos católicos³⁴⁶.

³⁴⁵ POOLE, Stafford (2006), *The Guadalupan Controversies in Mexico*, Pág. 65

³⁴⁶ Sánchez Camacho declaró a la prensa en los años veinte, que su objeción a la coronación, más allá de las dudas históricas, se sustentaba en un supuesto plan encabezado por el padre Plancarte –heredado por intrigas de su tío- para coronar a Porfirio Díaz como emperador de México. No encontré en el archivo del arzobispado ninguna información con respecto al tema y probablemente la declaración haya sido una cuestión de demencia senil. Agradezco la información sobre este episodio proporcionada tanto por Manuel Ceballos como por Matthew Butler.

c. El peregrino: entre la devoción y la cultura de masas

Una de las mayores influencias del modelo de Lourdes en el catolicismo mundial fue su concepción de la peregrinación combinando la devoción con el adoctrinamiento político y el turismo. Si bien el modelo Guadalupano de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX no llega a ser tan sofisticado como el francés pero se puede distinguir cierta influencia en las peregrinaciones hacia el Tepeyac. Un ejemplo de lo anterior es la *Guía del peregrino* para la coronación de 1895 en donde a la par de recomendar ejercicios piadosos da una visión turística de la zona, llegando inclusive a recomendar sitios donde comer platillos que se preparaban alrededor del templo³⁴⁷. El peregrino del Tepeyac no solo es un devoto, también se concibe como un turista en la ciudad, sitio el cual deslumbrará con sus encantos:

“Lo más notable que á la ida y desde el wagón pueden verse: en el Empedradillo, el Edificio del Nacional Monte de Piedad; en la Plaza de Santo Domingo la iglesia de éste nombre, a la izquierda, y á la derecha la Escuela de Medicina, antigua casa de la Inquisición. (...) Al comenzar la Calzada de Guadalupe, á la izquierda y á lo lejos, el famoso convento é iglesia de Santiago Tlatelolco, hoy prisión militar; la Aduana y el Tívoli “Versailles” é Hipódromo de Peralvillo, en cuyos campos tienen lugar las carreras de caballos”³⁴⁸.

A diferencia de Lourdes, en donde el peregrino escapa de la ciudad para encontrar lo milagroso en el campo, el peregrino guadalupano proveniente del campo aprovecha la ocasión para “maravillarse” de la ciudad y el progreso que como espectáculo se le presenta el México de fin de siglo. Acudir a la Colegiata representa un viaje en la

³⁴⁷ “Siempre en la Plaza Hidalgo, de Guadalupe, hay que comer y beber, al estilo del país: enchiladas, quesadillas, barbacoa, chito y magnífico pulque, y en sus tiendas vinos y conservas alimenticias”, AGÜEROS, Victoriano (1895), “Álbum de la coronación de Nuestra Señora de Guadalupe”, UIA, BT660 G8 A52.1895, Pág. 177.

³⁴⁸ IBÍD, Pág. 175.

tecnología al servicio de la religión: tomar el tren para llegar a la ciudad y abordar el tranvía o wagones, conocer los horarios de los mismos y entregarse a la vorágine de la vida citadina: “Los trenes para viajar a la Villa se toman en la Plaza de la Constitución, vulgarmente conocida con el nombre de “*el Zócalo*”, y esperan a los viajeros frente a la Catedral, o sea lado Norte de dicha Plaza. Parten de allí y recorren las calles siguientes: Empedradillo, 1ª y 2ª de Santo Domingo, Sepulcros de Santo Domingo, Puente de Santo Domingo, 1ª, 2ª y 3ª de Santa Catarina, 1ª y 2ª del Puente de Tezontlale, Real de Santa Ana, 1ª, 2ª y 3ª de Peralvillo y Garita de Peralvillo”³⁴⁹. Al final del periplo, en la Calzada de los Misterios, se le recuerda al devoto hacer tal ejercicio piadoso de una manera sutil, porque debe recordar que en los lugares públicos estaban prohibidos tales.

Las peregrinaciones católicas a lo largo del siglo XIX recibieron el apoyo de las innovaciones tecnológicas para mejorar y aumentar el flujo de los peregrinos a medida que gozaron de una difusión sin precedentes por la prensa y todo ello mientras la mercadotecnia buscaba un lugar para vender productos religiosos y derivados inspirados o con nombres de santuarios y cultos famosos. La mercadotecnia y el consumo de masas fueron dos aspectos novedosos en Lourdes, sitio en donde floreció el mercado de recuerdos relacionados con las apariciones y otros productos subsecuentes como revistas, guías de peregrinos, libros sobre la historia de las apariciones, figuras religiosas e incluso películas con las clásicas tomas de los primeros años del cine. Lourdes se convirtió en una mina para lanzar productos religiosos, los cuales debían tener licencia eclesiástica, pero en muchos casos se ignoraba el procedimiento y se comerciaban ungüentos o licores que aseguraban la salud de sus consumidores, éstos

³⁴⁹ IBIDEM.

siendo ilegales³⁵⁰. La asociación de comercio y peregrinación siempre ha estado asociada y ha sido uno de los grandes motores económicos desde la Antigüedad, sin embargo lo novedoso a partir de Lourdes es que la Iglesia se adjudicó los derechos de la marca, por decirlo de alguna manera, y concesionó la imagen bajo un código estricto de productos, evitando que la imagen se asociara con bebidas alcohólicas, como había sucedido con La Salette en donde Maximin –uno de los videntes- había comercializado un licor de nombre *La Salettine* bajo la supuesta propaganda de ser un tónico médico.

La comercialización de la Virgen de Guadalupe no alcanzó los niveles de Lourdes, no obstante sí existieron una serie de productos que se vendieron bajo licencia del arzobispado de México. En 1900 el religioso Tiburcio Saucedo publicó la partitura para piano del “Himno Patriótico Guadalupano” de su autoría, pieza que había sido estrenada cinco años antes como parte del programa musical de la Coronación³⁵¹. En 1914, la *Compañía Fonográfica Mexicana* pidió permiso al arzobispo para grabar un disco con el Himno Guadalupano y los Misterios Gloriosos del Rosario; propuesta que fue aceptada³⁵². Las grabaciones no eran extrañas para la Iglesia Católica, León XIII había aceptado hacer un disco con su voz recitando el Ave María y dando la bendición en 1896 para la compañía *Edison* quien ostentaba el monopolio de las mismas³⁵³. Una serie de fotografías capturadas por la famosa casa de fotógrafos Casasola a la imagen y al santuario con el afán de publicarlas y reproducirlas en tarjetas

³⁵⁰ KAUFMAN, Suzanne, *Op. Cit.*, Págs. 62-94.

³⁵¹ SAUCEDO, Tiburcio (1900), “Himno patriótico a la Virgen de Guadalupe: escrito expresamente para la festividad de la coronación”, BIBL. NAL., 783.08.FMUS.c.

³⁵² “Oficio de la Compañía Fonográfica Mexicana”, (1914), AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 85, Exp. 35. N.B. La carta no menciona el nombre del autor del himno guadalupano, por ello no sabemos si se trataba de la pieza que había compuesto Saucedo.

³⁵³ La grabación papal sobrevivió al tiempo, característica poco común entre aquellos cilindros primigenios, y fue reeditada en un disco, otra rareza por cierto, dedicada al último *castrato* que cantó en la Capilla Sixtina, Alessandro Moreschi. Las grabaciones se encuentran en el disco compacto titulado *Alessandro Moreschi. The Last Castrato. Complete Vatican Recordings*, Opal, Londres, 1986.

postales provocaron el disgusto del gobierno de la recién investida basílica en contra del arzobispado por no pedir su venia para la reproducción³⁵⁴.

Las imágenes de la Guadalupana, tanto de bulto como impresas, eran productos altamente comercializados. De hecho el álbum conmemorativo de 1895 recomienda a los peregrinos que antes de regresar a sus lugares visiten la explanada del templo o Plaza Hidalgo en donde podrán comprar una miscelánea de objetos piadosos y relacionados con la Virgen: “Como recuerdos de viaje es costumbre llevar imágenes de la Santísima Virgen, medallas, medidas y rosarios”³⁵⁵. La misma fuente advierte a los visitantes que pueden comprar jarritos de barro para llevar el agua de la capilla conocida como de “El Pocito”, la cual tenía fama de milagrosa, y con ello evitar visitar La Villa con utensilios que podían comprarse en el sitio: “Frente á la iglesia del Pocito se venden vasijas de barro, fabricadas en Cuauhtitlán, de variadas y fantásticas formas, y en ellas se lleva comúnmente el agua del pocito, para unos medicinal y para otros santificada y milagrosa”³⁵⁶. La semejanza con Lourdes -desde una primera vista- podría ser asombrosa, en donde la venta de botellas para llevar el agua de la gruta también tenían “formas caprichosas” (casi conviviendo con la estética *kitsch*) y se habían convertido en uno de los productos más rentables del santuario de los Pirineos, no obstante la fama milagrosa del agua de “El Pocito” data del siglo XVII y por ello no fue una influencia directa desde Lourdes.

Sin embargo, llama la atención el anuncio de la venta de productos y recuerdos como si se tratara de un sitio turístico de donde los visitantes se sintieran con la

³⁵⁴ “Sobre las fotografías a Nuestra Señora de Guadalupe”, (1902), AHAM-Fondo Alarcón, Caja 111, Exp. 53.

³⁵⁵ AGÜEROS, *Op. Cit.*, Pág. 176.

³⁵⁶ IBIDEM.

obligación de llevar a casa algún objeto que recordara su visita. Cabe recordar que los sitios de peregrinación –de cualquier religión, no solo dentro del catolicismo- crearon símbolos para aquellos peregrinos que los visitaran, distinguiéndolos de los demás miembros de su comunidad por su mortificación; sin embargo, la peregrinación moderna va más allá, posibilitando las memorabilias y los símbolos de recompensa para aquellos que permanecieron en casa. Una manera de compartir las bendiciones obtenidas es llevar un objeto que fue bendecido o alguna medalla o símbolo que también les garantizara las mismas indulgencias. Parte del comercio religioso moderno se sustenta en este principio, en donde las bendiciones pueden ser obtenidas desde el hogar y con ofreciendo una mortificación (que bien puede ser la enfermedad que incapacita para el viaje) como símbolo de penitencia. A diferencia de la industria de los recuerdos de viaje, que se basan en la nostalgia del regreso, el comercio religioso moderno tiene el objetivo de llevar la experiencia religiosa tanto al peregrino como hacia todos aquellos que no lo pudieron acompañar y rezaron por sus intenciones.

Para aquellos que permanecían en casa sin poder asistir físicamente a las peregrinaciones, podían hacer tal ejercicio piadoso por medio de las llamadas “peregrinaciones en espíritu”. Aprobadas por el arzobispo Labastida y Dávalos 1874, consistía en otorgar las mismas indulgencias que otorgaría la visita a un santuario al devoto enfermo, anciano o incapacitado que con: “profunda fe y sacrificio, confiese, cumpla con su penitencia y comulgue, teniendo en su corazón el deseo ardiente por alcanzar las indulgencias que le otorgaría la visita al santuario”³⁵⁷. Dichos ejercicios espirituales pudieron ser aprobados dada la coyuntura de 1874 con la aprobación del Reglamento de las Leyes de Reforma haciendo posible ganar indulgencias sin

³⁵⁷ “Circular respecto a las Peregrinaciones en Espíritu”, 1874, AHAM-Fondo Labastida, Caja. 88, Exp. 41.

contravenir la ley; aunque otra explicación sea la de incluir entre los beneficiados por las indulgencias a aquellos fieles quienes no podían peregrinar otorgándoles beneficios espirituales tal y como señala la circular.

No obstante, la peregrinación en un fenómeno social y no un acto hogareño, por ello el peregrino se convirtió en el protagonista principal de la cultura de masas impulsada por la Iglesia. Lourdes había demostrado que el discurso anti-moderno y conservador podía ser transmitido por varios mecanismos involucrando a la prensa (el más eficiente y socorrido) o el incipiente cine con una serie de películas basadas en la vida de Jesús o en historias bíblicas; no obstante los grandes movimientos de masas fueron las peregrinaciones en donde los fieles unían sus experiencias religiosas con el adoctrinamiento conservador. No obstante las innovaciones, las peregrinaciones del siglo XIX conservaron su característica como un ejercicio de penitencia, en donde el peregrino buscaba expiar sus pecados personales o bien hacer un sacrificio al desplazarse con la intención de obtener una gracia espiritual, física o material. A partir de este principio, el clero francés concibió a una serie de peregrinaciones (hacia Lourdes, Montmartre, Paray-le-Monial o Pontmain) como sitios en donde debían expiarse “pecados nacionales” ya fueran causados por la Revolución de 1789 o la Comuna de 1870. Tal innovación pronto encontró eco en otros sitios de Europa y América.

Frente a las peregrinaciones modernas, Victor y Edith Turner caracterizan a las peregrinaciones mexicanas (inclusive en la actualidad), como un modelo de *re-sacralización* en donde tales santuarios fueron consagrados para la religión católica en sitios de adoración prehispánicos³⁵⁸. La categorización de los Turner es perfectamente

³⁵⁸ TURNER, Victor, *Op. Cit.*, Págs. 23-47.

aplicable entre los siglos XVI y XVII en donde se dio un proceso de re-sacralización de los espacios sagrados y las prácticas religiosas de los indígenas; no obstante, aplicar la misma categoría para los santuarios mexicanos en el siglo XX (tiempo en el cual la pareja de antropólogos escribió la obra) es una anacronismo, porque significa que los peregrinos y sus motivos de peregrinación no cambiarían a lo largo de los siglos, ocurriendo que para el caso mexicano, los santuarios y sus fieles se hubieran quedado suspendidos eternamente en el ciclo de re-sacralización de las religiones autóctonas hacia el catolicismo.

Por ello proponemos como argumento central de este capítulo, que el santuario del Tepeyac para finales del siglo XIX e inicios del XX vivió una transformación, más no continuó en el proceso de re-sacralización (la cual había concluido siglos atrás), en donde se intentaron transformar por parte de la jerarquía mexicana los motivos de peregrinación -añadiendo el sacrificio por la “patria mártir” a las intenciones personales- a medida que transformaban la peregrinación colectiva organizada por los fieles, en un acto político y de fe orquestado y dirigido por el clero, para el cual intentaron apropiarse o suprimir las expresiones de religiosidad popular. En síntesis, el proceso de modernización de la devoción guadalupana radicó en la impronta del discurso conservador y en el intento por controlar las expresiones populares, ambos principios serían llevados a cabo en la ceremonia de coronación de la imagen en octubre de 1895, el primer acto de cultura de masas de la arquidiócesis de México.

2. La Virgen que forjó una patria

El momento de la coronación de la Virgen de Guadalupe fue relatado por el cronista anónimo bajo los siguientes adjetivos: “Un viva agudo, penetrante, enérgico, vigoroso, atronador, indefinible, brotó de todos los labios, armonizados con los más hondos

suspiros que exhalaban de todos los pechos y por los latidos que despedazaban todos los corazones: Viva....Madre...María”³⁵⁹. La emoción de los congregantes por ceremonia de Coronación, fijada para el 12 de octubre de 1895, correspondía al ideal difundido por la prensa religiosa y el clero como uno de los eventos históricos más trascendentales de la historia del catolicismo mexicano, en donde se celebraría una nueva alianza entre el pueblo, la patrona nacional y Dios.

El discurso anti-moderno se hacía presente en la devoción a la Virgen de Guadalupe pero con una vertiente más patriótica que en la devoción al Sagrado Corazón. Durante el largo enfrentamiento entre liberales y conservadores, el clero fue adjudicando a la Virgen una imagen de resistencia frente a las políticas de separación entre Estado e Iglesia, construyendo alrededor de ella un discurso en donde su aparición y presencia en tierras mexicanas era un sello de la voluntad celestial para que México permaneciera católico y unido a la Iglesia:

“Sin duda alguna, porque es la verdad y esta es la fe, la tierna Virgen dibujada en la tilma de Juan Diego es la misma que, conducida por su amor, fue a derramar la gracia infinita que portaba en su vientre sobre Isabel, con su hijo y su familia; la que posó hace tres siglos en la pequeña montaña del Tepeyac, (...). O dichosísima nación, (...), tu serás grande, tu le darás a la historia las más brillantes y gloriosas páginas; serás la reina del Nuevo Mundo”³⁶⁰.

De acuerdo al argumento de Clemente de Jesús Munguía, el Cielo había señalado a México para ser una nación especial y por ello había deseado que la imagen milagrosa de María quedara plasmada y permaneciera en los alrededores de la Ciudad de México;

³⁵⁹ Crónica citada por PLANCARTE Y NAVARRETE, *Op. Cit.*, Tomo II, Pág. 510.

³⁶⁰ MUNGUÍA, *Op. Cit.*, Págs. 22-23.

por lo anterior, alterar el estatuto de la Iglesia u otorgar la libertad de cultos era sinónimo del rompimiento de tal alianza sacra:

“Hay un mal generador y padre de los otros, y un remedio supremo que cura todos los males de la especie. El mal que sufre México es universal; pero cada una de las clases puede y debe fijarse de toda preferencia en el primitivo mal de donde todos vienen. En este templo y al pié de este trono de amor están reunidos: la Iglesia mexicana representada en la persona de sus pontífices, el gobierno en todos los cuerpos del Estado, y los fieles en este religioso auditorio que asocia con el sacerdocio y el ministerio público sus votos á María por el remedio de todas sus necesidades. Un sentimiento común anima en este día el corazón de todos; un pensamiento domina por entero nuestras almas; un objeto reconcentra y fija nuestros deseos: en el orden temporal todos miran la guerra como el supremo de todos los males, y suspiran por la paz, considerándola como el primero de todos los bienes”³⁶¹

La ruptura era la engendradora de la guerra y el desorden, en cambio para restaurar la paz se necesitaba conciliar los intereses del Estado con los de la Iglesia y otorgarle a esta última la libertad, entendida como la preeminencia sobre las leyes seculares. Bajo el mismo espíritu, la imagen de la Virgen se convertía en la prueba de la unión simbólica de México con los destinos del catolicismo, sin embargo el gobierno liberal surgía como el gran obstáculo para la misión divina del país: “México, un pueblo tan originaria, universal y sinceramente católico, se le haya deprimido de su conciencia religiosa, hasta hacerle tolerar la apostasía oficial, consumada en su nombre é invocando para ella su felicidad, es un fenómeno absurdo y monstruoso, que solo puede explicarse como un tremendo castigo sobrenatural, como el terrible cumplimiento de la amenaza santa: el abismo llamará al abismo”³⁶². De nueva cuenta, la secularización y la laicidad se convertían en los signos de la corrupción del país y el sendero de la perdición; en

³⁶¹ IBID, Pág. 9.

³⁶² AGÜEROS, Victoriano (1895), *Álbum conmemorativo de la Coronación*, Págs. 14-15

otras palabras, el *pecado original* de la nación –es decir, la Leyes de Reforma– encaminaban a la decadencia moral y llamaban a la barbarie, más que a la civilización ansiada.

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

“¿Quién pondrá en duda el estado de ignorancia y de miseria en que se encontraban nuestro país antes del año de 1531? A semejanza del pueblo Hebreo, vivía bajo la dura servidumbre del Faraón siendo esclavo vil de sus vicios y sus miserias. Y así como Dios en su misericordia, envió a un Moisés que libertase á su pueblo para hacerle independiente y ponerlo en posesión de la tierra prometida, así también envió a nuestro país afortunado á María Inmaculada, á su divina Madre para que diése a los Mejicanos la fe como base de su paz, independenciam y libertad”³⁶³.

De una manera historiográfica, el nacimiento de México como nación databa de diciembre de 1531, por lo tanto las apariciones constituían el núcleo de identidad del pueblo mexicano, en donde no era concebible separarlo de su identidad católica. Más que una identidad racial –como manejaban los positivistas en el poder³⁶⁴– la esencia mexicana era ser católico y devoto guadalupano. Por ello, el conflicto de los apologistas de la difusión con los historiadores liberales era evidente, ya que éstos sostenían el origen de la nación se encontraba en los pueblos prehispánicos, con lo cual el ascenso de México a la civilización era de corte progresista y su culminación se alcanzaría con el control del mexicano sobre la naturaleza y la dominación de los aspectos europeos de

³⁶³ VALLEJO, José M. Donaciano (1909), *El Devoto Guadalupano*, UIA, BX. 2162.G8.D65.1909, Págs. 89-90.

³⁶⁴ TENORIO TRILLO, Mauricio (1998), *Artilugio de la nación moderna*, Págs. 122-140.

su raza. Los apologistas guadalupanos veían en éste argumento la defensa de la barbarie y la exaltación de los sacrificios, contraviniendo los principios cristianos, imágenes que no desperdiciaron al referirse a las doctrinas antagónicas: “Vuélvete al infierno, Satanás, llámese Huitzilopochtli o progreso ateo, la Guadalupana, prodigio verdadero y probadísimo, te ha quebrantado, (...), la cabeza”³⁶⁵.

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

La adopción del pasado prehispánico rompía el origen nacional en la evangelización pero situaba el nacimiento del país en la “barbarie”, arma de doble filo porque para las élites porfirianas anclar sus orígenes en el mundo indígena era inaceptable, no obstante se comprobara el progreso lineal desde el “estado salvaje”

³⁶⁵ Comentario de José Luis Tercero. Citado por BRADING, *La Virgen de Guadalupe*, Pág. 479.

hasta la civilización coronada por el régimen liberal, bajo la teleología auspiciada por los positivistas. El conflicto intelectual por situar al país como heredero de los pueblos indígenas fue evidente en la larga y tortuosa discusión por el llamado *Palacio azteca* en la Exposición Universal de 1889 como lo ha estudiado a profundidad Mauricio Tenorio Trillo en *Artifugio de la nación moderna* (1998), discusión en la que contribuyeron los católicos, airados en contra del estilo seleccionado para el pabellón, pero que en el fondo desechaban el origen prehispánico como versión oficial del origen patrio:

“Los católicos mexicanos se sintieron especialmente ofendidos por el edificio (semejante a un *teocalli*), dadas sus connotaciones paganas. (...). Andando el tiempo, entre 1898 y 1900, con motivo de una discusión abierta entre arquitectos mexicanos acerca del estilo arquitectónico nacional, el arquitecto católico Manuel Francisco Álvarez describió sarcásticamente el Palacio Azteca como una estructura que “se reducía a la imitación de un *teocalli*, es decir de una pirámide truncada de base rectangular, sobre cuya plataforma superior se hacían sacrificios humanos”. En efecto, no había forma de retratar a la nación con sus atuendos indígenas sin dar lugar a controversias”³⁶⁶.

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

“Después, apenas nacido para la vida propia, siguiendo los pérfidos consejos de un enemigo artero, estableció con las logias masónicas un poder anónimo, oculto é irresponsable, que sembró los gérmenes de todas las divisiones intestinas y las guerras fratricidas, y cuya primera manifestación de su tenebrosa soberanía, fue la expulsión de los españoles, no la de los que con las armas habían combatido a la independencia, sino la de los pacíficos padres de las familias mexicanas a las que dejó arruinadas y huérfanas. A

³⁶⁶ TENORIO TRILLO, *Op. Cit.*, Págs. 145-146. Con itálicas en el original.

ellos los arroja en los postreros días de su ancianidad, á un ostracismo en que perecieron de dolor y de miseria, y á sus familias las condenó á un luto eterno”³⁶⁷.

Si bien la Guerra de Independencia era vista por los liberales como el inicio de la identidad puramente mexicana y la ruptura con el orden colonial –y por lo tanto con la Iglesia-, los católicos veían el mismo proceso como un proceso benéfico para la nación, pero, al igual que la Caja de Pandora, había abierto la puerta para las “amenazas” en contra del país como la masonería y el liberalismo. La división del país se debía al poder anónimo de las logias, las cuales habían conspirado para desacralizar la nación, en respuesta a ello, Dios había permitido la Guerra de 1847 en contra de Estados Unidos y la pérdida del territorio: “Indignado el cielo de tanta maldad, permitió que un vecino tan injusto como poderoso, nos declarase por arrebatarlos la mitad de nuestro suelo, una guerra que por su iniquidad y cinismo hubiera escandalizado hasta á los pueblos bárbaros y á los siglos gentiles”³⁶⁸. Haciéndose eco de las profecías de la Madre Matiana, Victoriano Agüeros señalaba a la impiedad y ausencia de religiosidad como causa de los males de la patria, en donde era martirizada por un pueblo protestante y connacionales impíos: “En vez de defendernos con toda la energía de nuestra radiante justicia y la indignación de nuestro derecho tan brutalmente ultrajado, desertamos del frente del enemigo para desgarrarnos en su presencia las entrañas, por quién sabe qué viles intereses y qué bastardas pasiones!”³⁶⁹.

La esencia del discurso reaccionario adherido a la devoción guadalupana es el de presentar a México como un patria martirizada. El martirio de México radicaba en lo que llamaban *apostasía oficial*, es decir la adopción de las Leyes de Reforma. Al igual

³⁶⁷ AGÜEROS, *Op. Cit.*, Pág. 14.

³⁶⁸ IBIDEM.

³⁶⁹ IBIDEM.

que con el Sagrado Corazón, el corazón del discurso anti-moderno en la devoción se señala al triunfo del liberalismo como el origen del caos y como en él se deben hacer sacrificios y reparaciones espirituales para resarcir el daño. Por ello, el más grande sacrificio que podían –y debían- hacer los católicos mexicanos para pedir la intercesión de María y el perdón divino, era coronar a su patrona.

a. La Guadalupana y la nación.

Crescencio Carrillo y Ancona, obispo de Yucatán y predicador vespertino el día de la Coronación, sintetizó en su sermón los motivos para coronar a la Virgen: “Tengo para mí, que coronar en este tiempo de republicanismo a la augusta Patrona de los mexicanos Nuestra Señora de Guadalupe, es ponerle a la República la base más firme; porque depositamos en el cielo la corona Imperial y Real de México”³⁷⁰. Con la opción monárquica cancelada, el clero de tendencias intransigentes y ultramontanas buscó conciliarse con el régimen porfiriano, a pesar de que el propio Díaz había combatido a las fuerzas conservadoras en su juventud; el gran artífice de la conciliación, el arzobispo de México, Pelagio Labastida y Dávalos había logrado hacer transitar al clero de la arquidiócesis desde el monarquismo militantes hacia un republicanismo con tendencias conservadoras y discurso ultramontano pero fiel al régimen. La coronación guadalupana no era un intento por reinstaurar una opción monárquica o dar un golpe de Estado como alegaban los jacobinos y algunos sacerdotes contrarios a las políticas y gastos del abad Plancarte y Labastida³⁷¹; la ceremonia representó la celebración de una nueva alianza

³⁷⁰ Citado en LÓPEZ BELTRÁN, Lauro (1973), *Álbum del LXXV Aniversario de la Coronación Guadalupana*, Pág. 376.

³⁷¹ PLANCARTE Y NAVARRETE, Francisco, *Op. Cit*, Tomo II, Págs. 499-501; POOLE, Stafford (2006), *The Guadalupan Controversies in Mexico*, Págs. 74-84.

entre el Cielo y México, es decir la penitencia entre una nación “pecadora” que se confesaba públicamente como tal.

La coronación de 1895 es uno de los episodios mejor conocidos de la Iglesia en el México porfiriano. Manuel Ceballos Ramírez investigó la polémica por la coronación y ésta como punto de partida para dar cauce a la versión más politizada de la devoción a través de los Operarios Guadalupanos³⁷². David A. Brading no solo estudió la Coronación sino las discusiones intelectuales previas, causadas por la “Carta de Icazbalceta” que enfrentaron a aparicionistas y anti-aparicionistas en un largo conflicto que precedió al evento y continuó después de este³⁷³. Las discusiones teológicas que devinieron en políticas, causando uno de los episodios más negros del catolicismo finisecular por sus ataques adentro de la jerarquía en el marco de la Coronación de 1895, fueron investigadas por Stafford Poole en su obra dedicada a las controversias guadalupanas³⁷⁴. Por último, Jaime Cuadriello realizó un estudio iconográfico sobre las pinturas de la colegiata, preparadas para la Coronación, y la manera en la cual la Iglesia presentó un consenso iconográfico sobre su historiografía³⁷⁵.

Nuestra intención en este apartado es el de establecer la Coronación como símbolo de un discurso cuyo eje fue el de salvaguardar la fe de la nación, bajo el supuesto de que México era un país mártir y por ello debía celebrarse una ceremonia de penitencia, que de vez en vez debía repetirse para conjurar al liberalismo y la

³⁷² CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel (1998), “Siglo XIX y Guadalupanismo”, Págs. 317-332.

³⁷³ BRADING, David A. (2002), *La Virgen de Guadalupe*, Págs. 401-480.

³⁷⁴ POOLE, Stafford (2006), *The Guadalupe Controversies*, Págs. 26-106.

³⁷⁵ CUADRIELLO, Jaime (2003), “La corona de la Iglesia para la reina de la nación”, Págs. 150-185.

modernidad. Por ello las referencias a las controversias mencionadas nos servirán para establecer un contexto pero no ahondaremos en ellas.

La intención para coronar a la Virgen de Guadalupe se inscribe en un contexto internacional en donde preladados de varias diócesis buscaron coronar cultos marianos en sus diócesis en aras de contribuir a la construcción de nacionalismos buscando en tales ceremonias la consolidación de una advocación nacional. Las coronaciones a ciertas advocaciones no eran una novedad, desde la Eda Media se venían coronando imágenes, ofrendando una tiara a la llamada Reina del Cielo en búsqueda de protección para los fieles y la comarca. Con las coronaciones decimonónicas no se abandona tal objetivo, pero se extiende la petición de protección para combatir algún aspecto de la modernidad contrario a la Iglesia, mientras su patronato se identifica con la imagen nacional. Si partimos de la idea de Benedict Anderson (*Imagined Communities*, 1983) acerca del desarrollo del nacionalismo como un “referéndum diario” de memoria histórica construido a través de diversos mecanismos como la prensa, la educación y la invención de una cultura nacional y lo comparamos con las ceremonias de coronaciones marianas de los siglos XIX y XX, observamos la misma intención de crear una imagen nacional pero cuya base sea el componente religioso y en donde las oraciones diarias dirigidas a la patrona nacional son un recordatorio diario de la nación sustentada desde el catolicismo.

Regresando al ejemplo de Lourdes, tal aparición significó para los católicos franceses una nueva alianza entre Dios y la nación *culpable* de la revolución y la Ilustración, compromiso reiterado con la consagración de la basílica y la coronación de la imagen como Inmaculada Concepción³⁷⁶. A partir de la década de los ochenta en

³⁷⁶ HARRIS, *Op. Cit.*, Pàg. 171.

España se coronaron varias imágenes iniciando con la Virgen de Montserrat como patrona de Cataluña y la Virgen del Pilar como intercesora celestial de España. La historia de las patronas nacionales en América inicia con la declaración de la Inmaculada Concepción como patrona de los Estados Unidos en 1846, sin embargo tal declaración no representó un estatuto de *prima inter pares* ante las otras devociones marianas que se practicaban entre los católicos estadounidenses como la Virgen del Carmen o la novel Señora de la Medalla Milagrosa³⁷⁷. Por ello, el primer ejemplo de una coronación dirigida a ofrecer una imagen nacional fue la de la Virgen de Luján declarada patrona nacional de Argentina en 1886 y coronada un año después. En el caso de la Virgen de Luján se muestra la influencia del “modelo de Lourdes” como parámetro en las devociones marianas modernas, edificando una basílica que representara la ofrenda de la nación argentina para su patrona celestial. La basílica de Luján se construye en un estilo neogótico, significando una mirada al pasado arcádico de la Iglesia, en donde el sitio de concentración por excelencia se traslada hacia afuera del templo en el amplio atrio construido con la finalidad de convocar ceremonias masivas. No obstante el mensaje construido alrededor de la Virgen de Luján obtuvo un tinte especial, en donde la imagen se convirtió en un símbolo civilizatorio frente a la barbarie, ya que el sacerdote promotor de la coronación, Jorge María Salvaire, había hecho un voto de emprender tal misión si lograba sobrevivir un ataque de indígenas patagones en contra de la misión y el destacamento militar -al cual había sido enviado durante la campaña militar del general Julio Argentino Roca- en el que se encontraba. La coronación de la patrona argentina es un ejemplo clásico en donde el mensaje eclesiástico entra en concordancia con las intenciones estatales y construyen una imagen

³⁷⁷ TAVES, Ann (1986), *The Household of Faith*, Págs. 36-39.

nacional conjunta, haciendo de la advocación el estandarte religioso de la misión “civilizatoria” de la república argentina en contra de los indígenas patagónicos.

De manera simultánea a los clérigos bonaerenses, los arzobispos de México, Guadalajara y Morelia solicitaban al cabildo de San Pedro la coronación pontificia de la Virgen de Guadalupe. Si bien en 1740 el noble y anticuario milanés Lorenzo Boturini había obtenido el privilegio de la coronación para la Guadalupana, la ceremonia de coronación no pudo llevarse a cabo por no tener el beneplácito del Consejo de Indias y haber entrado a la Nueva España sin la licencia correspondiente³⁷⁸. El 24 de septiembre de 1886 los prelados mexicanos solicitaron a León XIII renovar el Breve obtenido por Boturini en virtud de: “Así quedará perpetua y profundamente grabado en nuestros corazones ese mes en que tuvieron lugar, según la *historia más bien comprobada*, las apariciones de la Santísima Señora al neófito Juan Diego”³⁷⁹. La intención de los clérigos mexicanos con la coronación era buscar la paz y el orden público:

“Que el Señor, rico en misericordias, escuche nuestros votos y que por la intercesión de su Divina Madre nuestra, nos conceda lo que le pedimos: la paz y tranquilidad pública, la conservación de nuestra fe, simbolizada en la portentosa Imagen de Guadalupe, acierto en nuestros gobernantes para procurar el verdadero bienestar de nuestra sociedad, y la continuación de los verdaderos bienes que nos ha dispensado por las manos de su beatísima Madre, en el dilatado espacio de tres siglos y medio”³⁸⁰.

Resulta contradictorio que los prelados buscaran “la paz y la tranquilidad pública” durante el periodo políticamente más pacífico -hasta ese momento- de la historia del México independiente, no obstante el tipo de paz que buscaban no compartía su

³⁷⁸ BRADING, *Op. Cit.*, Pág. 220.

³⁷⁹ “Carta Pastoral en la que se anuncia la Coronación de Ntra. Sma. Virgen de Guadalupe y el Breve concedido por el papa Reinante. S.S. León XIII”, 1887, AHAM-fondo Labastida, Caja 14, Exp. 13. N.B. Con itálicas en el original.

³⁸⁰ IBIDEM.

definición con los liberales y positivistas; mientras ellos definían la paz como progreso material y secularización, la Iglesia encontraba que las condiciones para la pacificación del país debía ser la concordia entre su doctrina y las leyes. La Iglesia mexicana denunciaba el carácter liberal de las leyes, sustentado que semejante impronta conducía a la disolución social y a la pérdida del carácter nacional sustentado en la religión. Por ello, la búsqueda de conciliación entre la Iglesia y sus gobernantes era el sustento para una nueva alianza entre los poderes terrenales y celestiales, garantizando la salvación de los mexicanos. Con la Coronación pretendían los ultramontanos e intransigentes escribir un nuevo capítulo en donde se enterrara el liberalismo y las “doctrinas masónicas” privilegiando al catolicismo como inspiración legal y vigilante social, sin embargo no había posibilidad de que éste plan se convirtiera en realidad, porque sí bien Porfirio Díaz fue un conciliador con la Iglesia y estableció un *status quo* que otorgaba independencia para el clero y sus asuntos, no era un conservador ni tampoco hubiera puesto en peligro el intricado sistema de alianzas con los caudillos liberales regionales, los cuales eran parte sustantiva del control político del régimen, otorgándole a la Iglesia una capacidad de acción más allá de las Leyes de Reforma.

Sin embargo, la innovación en el discurso radica en el abandono de la idea monárquica como una opción política para el país a pesar de que la ceremonia era una coronación. Sí bien no era explícito en la Carta Pastoral ni en los documentos subsecuentes, no se encuentran referencias al imperio o a la monarquía, por el contrario se acepta a la república como un sistema político válido para instaurar el Reinado Social. No obstante el anuncio de la coronación ofreció a los jacobinos y liberales de una oportunidad sin desperdicio para burlarse y atacar al clero local. Entre 1886 y 1895 probablemente se hayan publicado docenas de panfletos, cartas y notas periodísticas

tomando como punto de partida la coronación así como los problemas y escándalos que conllevó, siendo aquellos escritos con tendencias anticlericales los que nos ofrecen una perspectiva opuesta de lo que significaba la devoción para los católicos intransigentes.

La prensa del diario liberal *El Siglo Diez y Nueve* publicó en octubre de 1895 un pequeño folletín que reúne tres poemas dedicados a la coronación pero en una clave satírica e inclusive crítica; en la breve introducción de *En la coronación de la Virgen del Tepeyac por tres ingenios mexicanos* el compilador anónimo nos recuerda que Guillermo Prieto escribió un romance en junio de 1887, cuestionando las intenciones para coronar a la Guadalupana. El poema titulado “Romancillo de actualidad. Carta de Juan Diego á la Virgen de Guadalupe” relata una escena en donde el vidente desde el cielo le escribe una carta a la Virgen pidiéndoles una explicación de las razones por las que la jerarquía desea coronarla. Juan Diego es descrito como una figura popular, simbolizando al pueblo mexicano:

“En un rincón apartado
De los soberanos cielos,
Al frente de una ventana,
De donde se mira un huerto,
En que hay cometas y flores,
Y entre lechugas luceros, de codos en tosca mesa,
Taciturno está Juan Diego,
Pluma en ristre, luengo puro, a los ojos el cabello,
La camisa descotada,
Calzón blanco y pie en el suelo”³⁸¹

³⁸¹ “En la Coronación de la Virgen del Tepeyac por tres Ingenios Mexicanos”, Imprenta del Siglo Diez y Nueve, 1895, UIA, BT.660.G8.C67.1895, Pág. 1.

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

“Se le habla de chambelanes,
De ugieres, de alabarderos,
De las damas de la Reina,
De duques del candelero,
Barones de corporales,
Del hisopo Caballeros,
Grandes maestros de San Dimas,
Marqueses de Cirineo,
Y de mil cosas preciosas,
Que tornarán a su tiempo
La Iglesia en Madrid o Roma
Y el Tepeyac en Imperio”³⁸².

El autor transfiere la imagen estereotípica de los intransigentes contemporáneos dibujándolos como los conservadores de mediados del siglo, buscando alguna cabeza para coronarla como monarca del país:

“Y allí se pinta sublime,
El grande acontecimiento,
De coronar en la tierra,
Como á Cristina y su abuelo,
Como á Carlota y su esposo”³⁸³

³⁸² IBID, Pág. 2.

³⁸³ IBIDEM.

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

“No te atontes Mariquita,
 Con todas eso boruca,
 Que relumbra por de juera
 Y está por dentro oscura.
 No te falta to birrete
 Para ser la gracia suma,
 Ni necesita tacone
 Para dominar en to altura,
 Tu ya tienes tu curona
 De tolito y con sus puntas,
 Y albarda sobre aparejo,
 No son cosa qui nos gusta,
 Cuanti más ese cemborrio,
 De la otra curona funda.
 ¿Para qué son dos curonas
 Si la cabeza es solo una?
 Que te lo plante la mitra
 Si los obispos adula,
 (...)
 ¿Por qué te suben á reina?
 No es más ser la magre pura,
 Del mesmo D. Jesucristo”³⁸⁴

³⁸⁴ IBÍD, Págs. 3-4.

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

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

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

Sobre el campo insurgente³⁸⁵.

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

“Soy la Virgen que aletea
Sobre las lindas chinampas,
La que vuela en mil estampas
De la ciudad á la aldea
El pueblo en mi se recrea
Soy su goce y su alegría
En mi ventura fía
Que mi voz el cielo aplaca:
Yo soy la *Virgen chinaca*,
¡No quiero la monarquía!”³⁸⁶.

El autor al plasmar otra perspectiva de la función histórica de la imagen, en lugar de ser el símbolo y signo del catolicismo nacional, convierte a la Guadalupana en símbolo de independencia e identidad popular, por ello se identifica como chinaca resaltando su papel como combatiente al lado de los liberales en contra del imperio. A través del poema, se puede deducir que los liberales también formaron su propio discurso en torno

³⁸⁵ IBID, Pág. 10.

³⁸⁶ IBID, Pág. 13.

a la Virgen despojándola de su sentido religioso –y por lo tanto como una devoción– hasta convertirla en un símbolo nacional que unificaba a los mexicanos a través de la historia en contra de las intervenciones extranjeras. La Guadalupana de Frías es un símbolo eminentemente xenófobo, pero que consolida un discurso nacional de una patria mártir no por las Leyes de Reforma, sino martirizada por los conservadores y extranjerizantes.

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

“¿Qué altares hay más divinos
Que tus volcanes y tus montes?
Allí no hay salmos latinos,
Sino los melifluos trinos
Al despertar de los zinzontles”³⁸⁷.

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

“Huye de las pompas vanas,
Que esas joyas, ya lo ves,
En saturnales profanas
Las lleven las cortesanas
Y los frailes en los pies”³⁸⁸.

³⁸⁷ IBID, Pág. 18.

³⁸⁸ IBID, Pág. 19.

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

La complejidad de simbologías sobre la Virgen de Guadalupe está sintetizado magistralmente por Ignacio Manuel Altamirano en su artículo *La fiesta de Guadalupe*, en donde argumenta que el único factor identitario entre los mexicanos es el culto a la devoción: “Los mexicanos adoran a la virgen de consuno: los que profesan ideas católicas, por motivos de religión; los liberales, por recuerdo de la bandera del año 10; los indios, porque es su única diosa; los extranjeros, por no herir el sentimiento nacional y todos la consideran un símbolo esencialmente mexicano”³⁸⁹. El culto también era un elemento de igualdad, en un país esencialmente desigual, haciendo de la devoción un elemento ante el cual todos los mexicanos sin importar su clase social o raza acudían en búsqueda de alguna gracia o milagro: “Allí están todas las razas de la antigua colonia, todas las clases de nuestra nueva República, todas las castas que viven en nuestra democracia (...). Nadie se exceptúa y nadie se distingue: es la igualdad ante la Virgen;

³⁸⁹ Citado por Manuel CEBALLOS, “Siglo XIX y Guadalupanismo”, Pág. 331.

es la idolatría nacional”³⁹⁰. Altamirano concluye su escrito alegando en un tono apocalíptico, que el día en el cual no se veneré más a la Virgen de Guadalupe será el final de México como nación: “El día en que no se adore a la Virgen del Tepeyac en esta tierra, es seguro que habrá desaparecido, no sólo la nacionalidad mexicana, sino hasta el recuerdo de los moradores del México actual”³⁹¹.

Altamirano intuye que sí bien una parte de los campesinos no conocen el nombre del presidente, sí veneran a la Virgen de Guadalupe. La observación del novelista no es extraña, México para finales de siglo XIX aún no tenía una imagen clara de su nación y menos aún el control total sobre el territorio. El “referéndum diario” del que habla Anderson para construir y consolidar la nación estaba lejos de concretarse en el país, no obstante la veneración a la Guadalupana parecía difundida por todos sus confines. La devoción guadalupana se había extendido desde la Ciudad de México hacia el occidente y el norte de la Nueva España desde finales del siglo XVII y de la mano de las misiones jesuíticas. Varias ciudades principales y villas tenían capillas y santuarios dedicados a la advocación, en donde se celebraban cada doce de diciembre funciones religiosas en su honor.

La imagen guadalupana también representaba una geografía, su culto se extendía desde el centro hacia el norte y el occidente, conformando un eje de devoción que se empalmaba con los sitios de mayor actividad política y militar durante el siglo XIX y los sitios que mejor comunicación mantenían con la Ciudad de México. Por su parte, sitios como Oaxaca o Yucatán no profesaban el mismo entusiasmo por venerar a la

³⁹⁰ Citado por David BRADING, *La Virgen de Guadalupe*, Pág. 397.

³⁹¹ IBID, Pág. 399.

advocación, aunque sí era conocida³⁹². La devoción reflejaba la realidad política y su impacto geográfico, correspondiendo a los sitios con un alto guadalupanismo a aquellos en donde la presencia de la Iglesia y especialmente los obispos era fuerte, correspondiendo a aquellos sitios en donde el régimen también lo era. En cambio, la devoción popular se desdibujaba en aquellos sitios mal comunicados y con una presencia episcopal más bien débil.

En base a lo anterior, no existía una tradición de peregrinación hacia el Tepeyac fuera del arzobispado de México y las diócesis cercanas de Puebla y Querétaro. Ello se explica tanto por el mal estado de los transportes y caminos, como por la presencia de santuarios guadalupanos en la zona descrita anteriormente en donde los fieles podían acudir a implorar por ayuda. Los festejos por la coronación hicieron posible que los devotos fuera del arzobispado y diócesis vecinas comenzaran a peregrinar anualmente rumbo al Tepeyac aprovechando el ferrocarril. Las peregrinaciones nacionales fueron una idea del padre Plancarte con el fin de dar una presencia a cada una de las diócesis durante el mes de celebraciones por la coronación. Si embargo las peregrinaciones iniciaron mucho antes de 1895, permitiendo que una mayor cantidad de fieles de todo el país viajaran rumbo a La Villa en los nueve años que tardaron los preparativos para la coronación. Aunque originalmente la coronación estaba programada para el 12 de diciembre de 1887, el ambicioso plan de reconstrucción de Plancarte para la Colegiata obligó a prorrogar la coronación varias ocasiones; sin embargo tales atrasos contribuyeron a difundir nacionalmente el discurso anti-moderno fuera del arzobispado y consolidar a la Virgen de Guadalupe como un símbolo verdaderamente nacional.

³⁹² Para el caso de Oaxaca ver: WRIGHT-RÍOS, Edward (2009), *Revolutions in Mexican Catholicism*, Págs. 82-87; para Yucatán ver: RUGELY, Terry (2001), *Of Wonders and Wise Men*, Págs. 115-116.

Las peregrinaciones nacionales fueron iniciadas por la diócesis de Querétaro y su obispo Rafael Camacho en 1887, aunque como hemos mencionado existía la tradición peregrina de los fieles queretanos por lo menos desde la década anterior, a ésta se le unieron las de los arzobispados de Morelia y Guadalajara el mismo año, incrementándose el número hasta que Oaxaca, encabezada por el obispo Eulogio Gillow, en 1893. Tales peregrinaciones anuales tenían el objetivo, al margen de la experiencia religiosa, de difundir el mensaje anti-moderno entre los asistentes ya que – al igual que los peregrinos de Lourdes- el viaje en tren servía de adoctrinamiento entre rezos, sermones y pláticas, instruyendo a los fieles en el nuevo sentido político de la Virgen de Guadalupe como símbolo del catolicismo nacional y su baluarte ante el avance liberal. La peregrinación se convirtió en un acto anual de reafirmación de la nación mexicana bajo el prisma católico, difundiendo la visita al santuario como una forma de reverencia al *sancto sanctorum* nacional y erigiéndolo como el principal centro mariano del país. Si bien los fieles podían acudir a sus templos locales en donde se veneraba a la Virgen, la visita al Tepeyac representaba el culmen de la devoción guadalupana, en donde podían rezar frente a la verdadera imagen milagrosa y elevar una oración por el destino de la patria:

“¡Madre amorosa y tierna de los mexicanos! Llegó por fin el tan deseado día en que tus pobres hijos, envainando la espada fratricida, volviendo sus lacrimosos ojos al santo Tepeyac, y unidos sus corazones en el amor filial que te profesan, vengan á implorar la inmerecida gracia de coronar tus sienes en público testimonio de que somos tus fieles vasallos, y para que todo el mundo sepa que tu eres la única Reina y defensora de la Nación que honraste con tus plantas y á quien dejaste en prenda de tu amoroso patrocinio tu imagen bella, que siempre ha sido la gloria consuelo y esperanza del pobre mexicano”³⁹³.

³⁹³ CHÁVEZ, Gabino (1889), *Novena y visita á María Santísima de Guadalupe para rogar por la Nación Mexicana*, Imprenta de Francisco Díaz de León, México, UIA- BX.G8.C43.1889, Pág. 45.

Una segunda manera de consolidar la presencia nacional y reunir fondos para terminar la remodelación, fueron una serie de giras que inició el padre Plancarte por el país. El padre Plancarte había conocido en México a Kenel Vanham, sacerdote católico inglés quien tenía la intención de construir una iglesia en Londres para expiar los pecados de la humanidad. De esos encuentros, Antonio Plancarte concibió la idea de edificar un templo expiatorio dedicado a san Felipe de Jesús³⁹⁴, y aprendió una manera eficaz de reunir fondos, consistente en aplicar varias estrategias e involucrar a las comunidades alrededor de los templos en los proyectos. El complejo proyecto de recaudación de limosnas para terminar la renovación de la Colegiata dio inicio en 1890 con una Carta Pastoral dedicada exclusivamente a la colecta de fondos en la cual se hacía un llamado “en la inagotable generosidad de todos nuestros compatriotas, y en especial de la Mexicanas. Que saben conquistar para los proyectos de piedad y religión el corazón de sus esposos, de sus padres y parientes, y hasta de sus amigos y conocidos”³⁹⁵.

El plan del padre Plancarte al involucrar a los fieles en el financiamiento era sanear el presupuesto y hacerlos partícipes en la renovación del templo, tal y como fuera un esfuerzo comunitario en honor a la patrona nacional. Proponía cobrar \$12.00 pesos anuales a cada sacerdote, capilla, iglesia, cofradía o hermandad, al igual que por los retiros espirituales con motivo de la cuaresma, cabe decir que el pago podía hacerse en una sola exhibición o por mensualidades. Los sacramentos también fueron una buena

³⁹⁴ El templo expiatorio de San Felipe de Jesús fue la última obra devocional del padre Plancarte. La idea detrás del expiatorio es la de ofrecer a los fieles una iglesia consagrada al ejercicio continuo de la confesión en aras de “expiar” los pecados nacionales. La selección de san Felipe de Jesús como patrono del templo se relaciona al hecho de ser el primer santo mexicano canonizado y su condición de mártir; la cual aunque sucedió en Japón a finales del siglo XVI, fue transformada por el clero conservador hacia una imagen coincidente con el “martirio nacional” es decir, las Leyes de Reforma.

³⁹⁵ “Pastoral del Ilustrísimo Señor Arzobispo de México sobre las reparaciones de la Colegiata de Guadalupe”, Tipografía de Ángel Bassols y Hermanos, México 1890, UIA-BT.660.G8.L32.1890, pág. 4.

ocasión para recolectar dinero: la Carta Pastoral instauraba que cada sacerdote con facultad “de cura de almas” pidiera un centavo por cada feligrés que acudiera al sacramento de confesión. Los padrinos de bautizo debían pagar un bolo guadalupano y los padrinos de arras ofrendar trece centavos en los matrimonios. Tampoco los obreros y peones se libraban de la mirada del padre Plancarte, ya que se instaba al párroco a pedir un centavo en los días de raya, bajo el acuerdo previo con los hacendados y administradores fabriles. La prensa católica tenía la obligación de abrir *suscripciones guadalupanas* para costear las obras. Por último pedía a los sacerdotes poner cepos en sus parroquias con la leyenda *Para concluir las obras en la Colegiata de Guadalupe* y cada día 12 de mes: “se pondrá en la puerta de los templos una Imagen con este letrero: “Una limosna para la casa de la Virgen de Guadalupe”, ó bien en ese día y en todas las misas recorrerán el párroco ó su vicario todo el espacio del templo, colectando algunos donativos “para las obras de Guadalupe”³⁹⁶.

Desgraciadamente no se conservaron cartas con la opinión de los religiosos y fieles acerca del plan de financiamiento del padre Plancarte, pero la prensa y el habla popular comenzaron a utilizar el verbo *plancartear* de nueva cuña, significando la acción de defraudar. Antonio Plancarte inició el *plancarteo* de las diócesis del país en 1892, con el apoyo del nuevo arzobispo de México Próspero María Alarcón, esperando: “que todos los buenos mexicanos, (...) de en obsequio de tan sublime y piadoso objeto, todos coadyuvarán a una empresa tan grata para todos mexicano, y que, una vez realizada, con la prontitud que es de desearse, nos conquistará el título de verdaderos hijos de María de Guadalupe, nos hará dignos de la protección del cielo y servirá para

³⁹⁶ IBID, Pág. 7.

mover la misericordia de Dios N. Señor a favor de esta República y sanarla de todos los males y liberarla de todos los peligros que la amenazan”³⁹⁷.

La Virgen de Guadalupe para finales del siglo XIX era un símbolo de identidad nacional no sólo para los católicos sino también para algunos liberales, no obstante la construcción de una nación esencialmente guadalupana pertenecía exclusivamente a los católicos. La nación para ellos se fundaba en un evento religioso (las apariciones de 1531) y la salvaguarda de la patria constituía en que el Estado recuperara su matriz religiosa, para ello debía difundirse un mensaje anti-moderno alrededor de la imagen, sustentando un aspecto político de la devoción paralelamente a su fama taumatúrgica. El discurso, difundido por la prensa, también contó con otros medios para difundirse en donde las peregrinaciones nacionales y la colecta de fondos para la coronación posibilitaron que los fieles afuera del arzobispado se interesaran y participaran en tal esfuerzo. Aunque Ignacio M. Altamirano consideraba que los católicos no habían podido construir una nación, a finales del siglo XIX el clero y sus feligreses ratificaban el *referéndum diario* de la nación guadalupana con oraciones, colectas y peregrinaciones.

b. *Regina Nostra.*

La Coronación de la Virgen de Guadalupe, finalmente programada para el 12 de octubre de 1895, fue el primer evento masivo en la historia moderna de la Iglesia católica mexicana y probablemente en la historia del México independiente. Si bien habían existido otras celebraciones religiosas con multitudes (como la celebración por el dogma de la Inmaculada Concepción en diciembre de 1855), la Coronación fue un evento

³⁹⁷ Carta citada por PLANCARTE Y NAVARRETE, *Op. Cit.*, Tomo II, Pág. 409.

masivo debido a la cantidad de gente que reunió y cuyo número discutiremos más adelante en el capítulo.

La cultura de masas está intrínsecamente relacionada al uso de tecnologías y la transmisión de mensajes con el afán de influir en una audiencia. Para finales del siglo XIX la cultura de masas estaba en una etapa larvaria no solo en México sino en el resto del mundo, no obstante desde los preparativos para la coronación, la ceremonia en sí y sus conmemoraciones se ideó que fuera un evento memorable y cuyo recuerdo estuviera unido a la concepción sobre la nación mexicana que tenía la Iglesia y para lo cual, los participantes (ya estuvieran en La Villa o lo leyera en la prensa) no debían olvidarlo. La prensa jugó un papel primordial en la difusión del mensaje y la promoción de la coronación; el diario católico *El Tiempo* de Victoriano Agüeros fue sin duda el medio preferido por la jerarquía del arzobispado para divulgar el evento. *El Tiempo* fue un diario que apoyó la iniciativa de la coronación, aunque al principio advirtió al arzobispo Labastida que la ceremonia acarrearía burlas por parte de los anticlericales. Victoriano Agüeros fue el responsable de lo que actualmente llamaríamos “la campaña de comunicación” de la coronación fungiendo no sólo como transmisor de los comunicados oficiales sino respondiendo a los continuos ataques en contra del abad de la Colegiata. Basta decir que la labor de Agüeros a favor de la coronación fue gratificada con la publicación del lujoso *Álbum de la Coronación* vendido como *souvenir* del evento. De igual manera, el editor apoyó la demanda del padre Plancarte para reunir fondos instaurando las suscripciones guadalupanas para su diario, mostrando la importancia que tenía la prensa para que la ceremonia tuviera los alcances que se pretendían.

La prensa en referencia a la Virgen de Guadalupe tenía una breve historia de encuentros y desencuentros. No debemos olvidar que el escándalo causado por la llamada *Carta de García Icazbalceta* fue una controversia mediática en donde los argumentos entre aparicionistas y anti-aparicionistas se esgrimían en la prensa de distintas tendencias y en cuyo contexto se sucedió la ceremonia³⁹⁸. La coronación también se prestó a una batalla en la prensa, tomando como pretexto el costo de la obra, pero que en realidad era un conflicto entre Plancarte y el resto del cabildo guadalupano. Plancarte no tenía una buena relación con los miembros del cabildo del templo, de hecho las reformas que había proyectado (destruir el coro y modificar el altar principal) las había emprendido motu proprio y sin tomar en cuenta al cabildo. El enfrentamiento entre el cabildo y el abad llegó pronto a la prensa, el diario anticlerical *El Liberal* publicaba en enero de 1887:

“hace días que un clérigo de muchas polendas, el canónigo Plancarte, traía en el magín, la idea de ensanchar la Iglesia Catedral de la Villa de Guadalupe (sic), (...), en fin y no obstante la oposición que según sabemos hacían a este pensamiento los canónigos de la Colegiata y otras personas sensatas, la obra proyectada por el Sr. Plancarte se llevará a cabo”³⁹⁹.

Por su parte el diario católico *El Nacional* (medio en donde se hacía voz el cabildo opuesto a Plancarte) mencionaba que la coronación presentaría una dificultad litúrgica: “Este es en sustancia el grandioso proyecto y en este ha venido a parar el de la coronación todavía en problema por presentarse objeciones litúrgicas sobre si podría coronarse por los hombres a una imagen ya coronada como la nuestra por la mano de

³⁹⁸ La trama del desencuentro y el papel de la prensa en él puede consultarse en POOLE, Stafford, *Op. Cit.*, Págs. 33-40.

³⁹⁹ Citado por TAPIA MÉNDEZ, Aureliano (1973), *José Antonio Plancarte y Labastida. Profeta y Mártir*, Pág. 223.

Dios”⁴⁰⁰. Aunque en realidad no existía tal impedimento, el cabildo utilizó a la prensa para poner en duda la capacidad de Antonio Plancarte para llevar a cabo tal ceremonia e inclusive acusarlo de cargos más oscuros como controlar la voluntad del anciano arzobispo: “Nosotros creemos que no es prudente emprender una reforma cuyo inventor es único, no pudiendo contar este señor con el verdadero influjo de nuestro Ilmo. Prelado, por estar ya anciano y achacoso. ¿Puede esperar el Sr. Plancarte la misma influencia sobre el pueblo y sobre el clero, para llevar adelante su obra, faltándole el apoyo de su venerable tío?”⁴⁰¹.

Tal artículo, publicado el 22 de enero de 1887, es una síntesis de los problemas que observó el cabildo para llevar a cabo la renovación de la Colegiata. Frente a las dudas ante el sentido de la coronación y la desconfianza que les provocaba Antonio Plancarte, la redacción del diario (dado que así está firmado el artículo) expresaba sus dudas para destruir el altar bajo un argumento patriótico, siendo en realidad un ataque en contra del gusto europeizante del encargado: “Dígase lo que se quiera, el altar es un monumento levantado por nuestros abuelos, que merece gran respeto. Es de mármol mexicano, de invención mexicana, de obra mexicana; si no es del gusto de los artistas modernos, no es ese disgusto motivo que justifique la necesidad de herir otros gustos, de lastimar otros sentimientos, y de introducir novedades y divisiones peligrosas”⁴⁰². Pero, por encima de la estética, la remodelación podía conllevar al caos y la ruptura:

“A propósito: nos tememos que los indígenas poco o nada duchos en puntos de estética, y bien alarmados con las adjudicaciones y otras lindezas de la Reforma, crean que las alteraciones verificadas en la Colegiata, obedecen a manejos políticos de los *blancos*, y se

⁴⁰⁰ IBIDEM.

⁴⁰¹ El artículo completo está transcrito en: PLANCARTE Y NAVARRETE, *Op. Cit.*, Tomo II, Pág. 319.

⁴⁰² IBIDEM.

abra un prólogo de guerra de castas; cuando menos se va a perder mucho del sentimiento religioso en el ánimo de ello, y ese sentimiento bien respetado, ha sido y es, para la raza indígena, el mejor elemento de civilización.

¿Qué necesidad hay de alarmarlos o de perturbar sus sentimientos? ¿no se recuerda que la devoción a la Imagen de Guadalupe fue el consuelo de los mexicanos en las amarguras de los primeros años de conquista, como lo es hoy de nosotros en contra de la tiranía casera y la *conquista pacífica* de los yanquis? ¿Por qué conmover a todos los mexicanos católicos, llevando la *barreta de la reforma* al templo más augusto de la patria?⁴⁰³.

Las imágenes utilizadas en el artículo no eran inocentes: comparar la renovación con la reforma liberal era un medio para granjearse el favor de los intransigentes. De igual manera, la amenaza de una revuelta indígena, definida como “guerra de castas” para recordarle al lector la posibilidad de reproducción en la Ciudad de México del sangriento conflicto que se libraba en Yucatán, ponía en guardia a los lectores acerca del ascenso de la barbarie en contra de la civilización, eje central tanto del decadentismo en boga como de la perspectiva eclesiástica sobre el mundo moderno. El artículo continúa con el argumento de presentar a la Virgen de Guadalupe como la amalgama de la nación, en donde cualquier fractura en la devoción sobrevendría el triunfo de los enemigos, ya fueran locales (“la tiranía doméstica” interpretada como las leyes liberales, más no el régimen porfiriano) o extranjeros. Para el autor o autores, las reformas de Plancarte eran una causa de confrontación y escisión dentro de los católicos, abriendo la posibilidad del cisma entre los creyentes, acto que favorecería a los enemigos de la Iglesia:

“No será remoto que nuestros adversarios en religión, astutos e hipócritas, alienten el entusiasmo del P. Plancarte y hasta le hagan ofrecimientos pecuniarios; ellos preveen la escisión y profundo disgusto entre los católicos, y cualquiera división entre nosotros, y

⁴⁰³ IBID, Págs. 319-320.

cualquiera división entre nosotros, cualquiera despego del Prelado, todo demérito a su prestigio, es oro molido para nuestros enemigos”⁴⁰⁴.

El domingo 25 de enero *El Nacional* hizo un llamado a los católicos para que expresaran su desacuerdo con la reforma de la Colegiata a través de la reunión de firmas:

“Nos proponemos seguir expresando, las razones que sean más conducentes a inclinar el ánimo de nuestro respetable y amado Prelado hácia (sic) la opinión de la mayoría de los católicos; y para que aquella tenga más fuerza y más eficazmente influya en el ánimo de los iniciadores del proyecto, proponemos a los católicos que simpaticen con nuestras opiniones, autoricen con firmas una respetuosa representación que pensamos dirigir a nuestro Prelado”⁴⁰⁵.

Ante el golpe en la prensa, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos no se quedó callado, un día después, el 26 de enero de 1887, envió una carta a la redacción de *El Nacional* deslegitimando sus argumentos. Si bien la carta no fue publicada por tal diario, sino por *La Voz de México* el 2 de febrero, nos muestra el incipiente papel de la prensa como foro de discusión ante una –si bien pequeña en número- opinión pública que se construía entre los católicos del arzobispado. En su carta, el arzobispo informaba a la redacción de *El Nacional* y la grey en general las razones de su decisión para reformar el templo:

“El deseo de elevar a la altura de los primeros Santuarios de la cristiandad el de la Virgen del Tepeyac, nos inspiró su reforma; y si durante nuestra vida no la lleváramos a cabo, respetaríamos humildemente los inescrutables designios de Dios Nuestros Señor, y ante los pies de nuestra tiernísima Madre nos reconoceríamos indignos de tributarle ese obsequio, envidiando a los que en Lourdes, en Montserrat, en Covadonga, y en otros

⁴⁰⁴ IBID, Pág. 320.

⁴⁰⁵ IBID, Pág. 321.

tantos lugares de las cinco partes del mundo, han gozado de exaltar las imágenes de María”⁴⁰⁶.

Aunque el espíritu de la iniciativa fue un punto en la carta, su argumento principal era el de censurar los cuestionamientos sobre su decisión, señalando que tanto los religiosos como los fieles de su diócesis no debían inmiscuirse en asuntos de la mitra porque incurrieran en el desprestigio: “todo creyente tiene el deber de no desprestigiar los mandatos, prevenciones o consejos del superior eclesiástico, y desde el momento que sus actos se atribuyen a otro, (...), pierden muchísimo de su fuerza obligatoria y del respeto que se merecen”⁴⁰⁷. Con el desprestigio, vendría la falta de autoridad y por ello, los fieles debían abstenerse de utilizar la prensa para cuestionar a los prelados: “Cuando la autoridad va de por medio, es obligación del fiel, el callar sin exponer su opinión públicamente por la prensa”⁴⁰⁸. La censura general tenía otro objetivo, muy importante para imponer el discurso anti-moderno y era el de no ofrecer ejemplos que pudieran utilizarse en contra de la Iglesia por los anticlericales: “El desprestigio de cualquier Prelado, ya se ve, es oro molido para los enemigos de la Iglesia; al contrario el gran prestigio que le resultaría de una gran reforma, sería visto por ellos con malos ojos”⁴⁰⁹. El arzobispo Labastida como un conservador de la vieja guardia, sabía que el funcionamiento de la diócesis y el compromiso de los fieles era necesario imponer una disciplina férrea, sin embargo algunos de los fieles se atrevían a levantar la mano y preguntar acerca de decisiones que los inquietaban, aunque no usaban la prensa para ello; muestra de lo anterior es la misiva que don Joaquín Amor dirige al arzobispo

⁴⁰⁶ IBID, Págs. 325-326.

⁴⁰⁷ IBID, Pág. 323.

⁴⁰⁸ IBID, Pág. 324.

⁴⁰⁹ IBID, Pág. 326.

preguntándole si era su decisión que la venta de unas fotografías de la Colegiata (con un precio de \$12.00 cada una) contribuyeran para financiar los gastos de las reparaciones⁴¹⁰. El arzobispado negó la información tildándola de falaz.

Los dichos y contradichos del invierno de 1887 no fueron el único episodio en donde la prensa fue usada para alentar o desprestigiar al padre Plancarte. En 1888 la prensa denunció la desaparición de la corona pintada originalmente en la tilma. El sacerdote Vicente de Paúl Andrade circuló la historia en la prensa de que Plancarte y el director de la Academia de San Carlos, José Salomé Pina, habían borrado la corona original en aras de enterrar la controversia sobre la utilidad de la coronación. Plancarte aseguró en el acta notarial de donación de las coronas el 30 de septiembre de 1895, que la corona original jamás había existido. Sin embargo, el pintor Rafael Aguirre – discípulo de Pina- declaró al historiador Antonio Pompa y Pompa, que Plancarte había solicitado al director de la Academia borrar la corona mientras la imagen era preparada para ser trasladada hacia la Catedral, lugar en donde permanecería por las obras hasta la conclusión de las obras en 1894⁴¹¹.

La elaboración de las coronas (una de plata debía permanecer encima de la imagen, mientras otra, de oro, sería de carácter ritual) fue otra *cause célèbre* en la prensa de la época. Como un acto de caridad, las damas de sociedad de México habían donado algunas de sus joyas con el objetivo de costear el precio de las coronas. El padre Labastida durante un viaje a Europa encomendó al orfebre parisino la elaboración de ambas piezas cuyo costo fue de Fr.80000.00 de la época; sin embargo, algunas damas

⁴¹⁰ “Carta de un fiel respecto a unas fotografías de la Virgen de Guadalupe”, 1888, AHAM-Fondo Labastida, Caja. 222, Exp. 56.

⁴¹¹ POOLE, *Op. Cit.*, Pág. 60.

guardaban la esperanza de que las piedras preciosas de sus joyas fueran utilizadas para los productos finales, por lo que se generó una confusión que fue aprovechada por la prensa para denunciar al abad de defraudador. Ante las acusaciones, el 30 de septiembre de 1895, Plancarte tuvo que donar notarialmente las coronas, pero el rumor acerca del destino incierto de las joyas (se decía que habían sido vendidas y las piedras intercambiadas por cuentas de vidrio) desarrolló una supuesta compleja trama de conspiración para derrocar al gobierno, la cual fue denunciada por la prensa liberal y cuya censura fue impuesta por Porfirio Díaz⁴¹².

El papel de la prensa en torno a la coronación es una clara muestra de que la difusión del discurso anti-moderno e intransigente fue bastante polémico en torno a la figura de la Virgen de Guadalupe, debido a que no sólo era un símbolo religioso vinculado a esa forma de pensamiento, sino un emblema que había sido adoptado por otras corrientes dentro del catolicismo e inclusive los liberales. El alto grado de controversia en la prensa, llevó al arzobispo Alarcón en su Carta Pastoral dedicada a la coronación a declarar:

“Teniendo entendido que algunos miembros de las sectas disidentes se han propuesto publicar y distribuir en esta Arquidiócesis hojas impresas, en las cuales se impugne la verdad de la Aparición de la Santísima Virgen a Juan Diego en el Tepeyac; mandamos en virtud de Nuestra autoridad diocesana de esta Arquidiócesis y á todos los demás que en cualquier tiempo vinieran á ella, se abstengan de leer esos impresos, que desde luego deben considerarse prohibidos, y que si alguno de estos cayese en su poder, lo entreguen sin dilación á sus párrocos ó confesores, para que inmediatamente sean inutilizados”⁴¹³.

⁴¹² IBID, Págs. 62-63.

⁴¹³ “Carta Pastoral del Ilmo. Señor Arzobispo de México con motivo de la Coronación de Nuestra Madre Santísima de Guadalupe”, Imprenta del Sagrado Corazón, México, 1895, UIA-BT.G8.A53.1895, Págs. 3-4.

A pesar de la prensa, la coronación fue el evento más importante de la Iglesia en México a finales del siglo XIX. Su organización requirió un esfuerzo titánico, ya a la par de la renovación de la Colegiata, Plancarte tuvo que coordinarse con los obispos mexicanos para el traslado de peregrinos y su estancia en la ciudad, contratar los servicios de trenes, barcos y tranvías con ese objetivo y pactar un precio especial para los boletos:

“Ya he quedado finalmente arreglado con las Compañías del Ferrocarril Central y Nacional Mexicano, que por el precio de un solo boleto, más el diez por ciento de descuento se hará el viaje redondo, o sea ida y vuelta durante el periodo del 25 de septiembre al 28 de octubre, siendo el 3 de noviembre el término final de todo boleto. Cuando haya peregrinaciones de quinientas o más personas, las Compañías, siempre que se les avise por mi conducto, pondrán carruajes especiales para traerlas”⁴¹⁴.

Antonio Labastida había aprendido de su peregrinación a Lourdes en 1874 la utilidad del ferrocarril para mover masas y sus varias peregrinaciones a Roma y Tierra Santa lo habían convencido de la eficacia de los barcos, carruajes, tranvías y otros vehículos para lograr el mismo objetivo. De hecho había financiado parte de la construcción del tramo de la vía entre Zamora y Jacona –en donde había sido párroco-, con tal de contribuir al progreso económico de la región; por ello el tren fue el vehículo principal para desplazar a los fieles y religiosos que asistieron a la coronación de la Señora de la Esperanza en febrero de 1886, ceremonia impulsada por él y su sobrino Francisco y que en palabras de ambos fue un ensayo para la coronación guadalupana⁴¹⁵.

⁴¹⁴ “Carta de Antonio Plancarte y Labastida del 28 de agosto de 1895” Publicada por *El Tiempo*; Citada por PLANCARTE Y NAVARRETE, *Antonio Plancarte y Labastida*, Tomo II, Pág. 486. N.B. El padre Plancarte publicó en *El Tiempo* entre agosto y octubre de 1895 una serie de cartas describiendo a los lectores su experiencia sobre los preparativos y eventos en torno a la Coronación. Parte de esas cartas fueron recopiladas por su sobrino para documentar la biografía del abad.

⁴¹⁵ IBID, Tomo I, Págs. 159-166; 273-284.

Si bien los transportes no representaron un problema de movilidad para los peregrinos, sí lo fue el hospedaje. Como advertía la guía de Victoriano Agüeros “El viajero que en días ordinarios se quedase en la Villa, por falta de tren, sufrirá las mayores angustias para encontrar lecho y albergue”⁴¹⁶; tanto La Villa como la Ciudad de México tenían pocos hoteles e instalaciones que pudieran servir como albergues, para contrarrestar la carestía “creo que todos abriremos las puertas de nuestras casas a los que de lejanas tierras vienen a honrar a Nuestra Santísima Madre, cumpliendo con dar posada al peregrino”⁴¹⁷. Cabe decir que los preladados mexicanos y extranjeros se hospedaron en casas de los miembros de la élite de la ciudad, mientras que los peregrinos comunes debieron buscar hospedaje en casas de familiares o amigos, mostrando la poca infraestructura de la ciudad para recibir eventos masivos.

La mayoría de los festejos se prepararon para el mes de octubre de 1895, con el objetivo de permitir que cada una de las diócesis del país, más las órdenes activas y los obispos extranjeros invitados para la ocasión pudieran rendir homenaje a la imagen. El extenso programa se inició al atardecer del 30 de septiembre con el rito de *velación de reliquias* correspondiente a la liturgia de consagración de un templo. El abad Plancarte relató la ceremonia de una manera en la que se entrecruza la tecnología con la devoción, legando una interesante y bella descripción de la vida urbana a finales del siglo XIX:

“Los numerosos coches de los ferrocarriles del Distrito llegaban sin cesar, inundando la plaza y la calle de peregrinos y viajeros que iban ansiosos de acercarse a ese lugar de bendiciones y gracias, (...). Carruajes particulares y de alquiler, carros, gente de a caballo y de a pie, iban y venían en un incesante movimiento, sostenido por un justificado entusiasmo, un alboroto febril y una creciente ansiedad.

⁴¹⁶ AGÜEROS, *Op. Cit.*, Pág. 177.

⁴¹⁷“Carta de Antonio Plancarte y Labastida del 28 de agosto de 1895” Publicada por *El Tiempo*; Citada por PLANCARTE Y NAVARRETE, *Op. Cit.*, Tomo II, Pág. 487.

En la noche, las torres y la fachada de la Colegiata estaban vistosamente iluminadas con vasos de colores. Todo era animación, todo alegría, todo bienestar, todo contento.

¡Qué grande, que sublime, qué hermoso era el espectáculo que ante la vista del observador y ante el juicio del filósofo, presenta un pueblo, cuando se siente electrizado por el sentimiento religioso!”⁴¹⁸.

Un día después, el 1 de octubre, la consagración de la Colegiata y sus altares fue el evento de la jornada. La consagración a cargo de los arzobispos de México y Morelia más los obispos de León, Zacatecas, Querétaro, Chilapa, Colima, Tepic, Chihuahua, Tehuantepec, Saltillo y Cuernavaca (que a la sazón eran las diócesis recientemente erigidas) contó con la asistencia de los fieles que habían decidido acampar en la plaza Hidalgo ya fuera motivados por la devoción o por la falta de hospedaje. El relato de Antonio Plancarte para tal ocasión es abundante en descripciones las actitudes de los asistentes:

“(…) en medio de un silencio religioso y solemne, que siguió al ruido inevitable de la entrada, y que anuncia algún acontecimiento solemne, se elevó la cortina que ocultaba el cuadro, quedando descubierta la Sagrada Imagen, (...). Como movidos por un resorte, y como si aquellos miles de fieles fueran un solo hombre cayeron de rodillas. Un murmullo, imposible de describir, dejaba escapar la emoción mal reprimida en todos los pechos. Todas las frentes estaban inclinadas, todos los ojos humedecidos, todos los asistentes se golpeaban el pecho y de todos los labios brotó esta breve, tierna y expresiva palabra: *¡Madre mía!*”⁴¹⁹.

Como señalamos en el capítulo anterior, las descripciones de fieles en lágrimas, correspondían a un ideal decimonónico sobre la experiencia religiosa católica, en donde la emoción y el dolor conducían a un estado de humildad, llevando al creyente a un estado de reflexión por sus pecados y los dolores que tales provocaban a Jesús. El

⁴¹⁸ “Carta de Antonio Plancarte del 30 de septiembre de 1895”, Publicada originalmente por *El Tiempo*; PLANCARTE Y NAVARRETE, IBID, Tomo II, Págs. 191-192.

⁴¹⁹ Citado por PLANCARTE Y NAVARRETE, *Op. Cit.*, Tomo II, Pág. 495. Cursivas en el original.

peregrino que acudió al Tepeyac en octubre de 1895 se enfrentó a un nuevo tipo de piedad basado en los modelos franceses en donde se exaltaba el sacrificio personal y la expiación de los mismos. El Arzobispo Próspero María Alarcón recomendaba a los fieles:

“Encargamos muy instantemente en el Señor á todos Nuestros amadísimos diocesanos que se preparen para tomar parte en estas fiestas, purificando sus almas en el santo tribunal de la Penitencia, y recibiendo en la sagrada Eucaristía al divino dispensador de todas las gracias. De esta manera dispuestos, podrán ganar la indulgencia plenaria que por el sumo Pontífice ha sido benignamente concedida para cada uno de los ocho días comprendidos desde el 12 al 19 del próximo Octubre”⁴²⁰.

A lo largo del siglo XIX, la confesión se fue instituyendo como el sacramento más promovido; recordemos que el objetivo de la piedad a lo largo del siglo es la expiación y por lo tanto, sí la ceremonia de coronación era una expiación masiva de los “pecados patrios”, los fieles individualmente debían confesar sus pecados y entonces ofrendar su sacrificio por el futuro de la nación. La penitencia es un elemento esencial dentro de las peregrinaciones cristianas, por ello el hincapié que hizo el clero mexicano en las peregrinaciones nacionales y el sentido de la coronación era el de expiar los pecados personales y especialmente los colectivos. A la confesión y comunión, debían sumar para la víspera de la coronación un ayuno para todos los fieles (niños incluidos) “a fin de hacernos propicios a Dios Nuestro Señor, para que nos conceda los bienes que la Santísima Virgen le pida para la Nación Mexicana”⁴²¹. El mismo día de la coronación, los devotos y las asociaciones religiosas tenían la obligación de hacer obras de caridad

⁴²⁰ “Carta Pastoral del Ilmo. Señor Arzobispo de México con motivo de la Coronación de Nuestra Madre Santísima de Guadalupe”, Imprenta del Sagrado Corazón, México, 1895, UIA-BT.G8.A53.1895, Pág. 3.

⁴²¹ “Programa propuesto por el Sr. Obispo de Querétaro, Dr. D. Rafael Camacho para la festividad de la Coronación el 12 de octubre de 1895”, Citado por LÓPEZ BELTRÁN, *Álbum del LXXV Aniversario de la Coronación Guadalupeña*, Pág. 205.

con los enfermos, pobres y presos, en aras de agradar a Dios para que la nación fuera perdonada.

A lo largo del mes, cada uno de los prelados mexicanos tuvo una misa asignada para celebrar la coronación y pedir perdón por su diócesis. Cada función contó con la participación de un grupo oficial de peregrinos por cada episcopado, sistema que permitió en primer lugar no causar aglomeraciones e imponer una piedad más férrea entre los asistentes. Desde otra perspectiva, la inclusión de peregrinos de todo el país hacía posible que la coronación, como voto pidiendo la expiación, tuviera una representación realmente nacional y con ello reafirmar el carácter católico del país. De nueva cuenta, el “referéndum diario” de la nación guadalupana se materializaba gracias a los peregrinos.

El día 12, por causas del complejo ceremonial, se inició el rito a las ocho de la mañana. A diferencia de los días precedentes y subsecuentes, la entrada a la Colegiata estuvo restringida para los invitados especiales y los obispos. Se pedía a los caballeros que acudieran de traje oscuro y a las damas de vestido negro con mantilla del mismo color, mientras que los obispos portaban sus mejores galas. La nota discordante en el vestido –y para la sociedad porfiriana- fueron los doce indígenas provenientes de Cuautitlán vestidos con calzón de manta y a quienes el padre Plancarte había tenido la deferencia de invitar haciendo un homenaje a los orígenes autóctonos de Juan Diego. La ceremonia fue una coronación en toda su forma, contando con procesiones por rango, títulos de caballeros y damas de honor, chambelanes y pajes, haciendo del evento un recuerdo nostálgico para aquellos que habían vivido el Segundo Imperio y la confirmación de los rumores y comentarios satíricos por parte de los liberales.

Afuera de la Colegiata los fieles menos elegantes aguardaban la ceremonia esperando desde las tres y media de la mañana. Continuamente desde la cuatro hasta las ocho se ofreció la comunión; de acuerdo al cronista anónimo de *El Tiempo* mil personas recibieron la eucaristía únicamente en el Sagrario al lado de la Colegiata, mientras que otras quinientas lo hicieron en las capillas del Pocito y del Cerrito⁴²². La fascinación por los transportes también ocupó un lugar en la crónica: “(...) habían transportado (*a los asistentes*) ciento diez coches del Distrito Federal, (...); doscientos cincuenta y seis carruajes particulares; ciento y tanto de alquiler; varios *guayines*; numerosos carros y carretas, y las innumerables personas, que ya por devoción, ya por falta de vehículos emprendían la marcha a pie”⁴²³. A pesar de la enorme cantidad de vehículos, fueron insuficientes, dando lugar a escenas en donde los fieles tomaron por asalto los tranvías y se pagaban precios “fabulosos” por los coches de alquiler.

Las cifras de los comulgantes y la cantidad de vehículos nos indican que los asistentes a la coronación pudieron ser contados por miles. De acuerdo a José M. Donaciano Vallejo en todo el mes de octubre visitaron el Tepeyac 500,000 fieles, lo cual representaría que para la época el 2.5% de la población nacional se dirigió al santuario⁴²⁴. Sin duda la cifra del presbítero Vallejo es exagerada, ya que no se basa en un censo o presenta un cálculo que la sostenga. De cualquier manera, los miles de visitantes dan cuenta del buen estado de aceptación con el que contaba la devoción a finales del XIX, contradiciendo la idea de la impiedad o decadencia del culto guadalupano fomentada por el mismo clero.

⁴²² Citado por PLANCARTE Y NAVARRETE, *Op. Cit.*, Tomo II, Pág. 502.

⁴²³ IBID, Pág. 503.

⁴²⁴ VALLEJO, José M. Donaciano (1909), *El devoto guadalupano*, editor Eusebio Gómez de la Puente, México, 1909, UIA-BX. 2162.G8.D65.1909, Pág. 62.

El alto número de peregrinos mostró la gran capacidad de organización y movilización que tenía la Iglesia católica durante el régimen porfiriano y que mantuvo durante los años siguientes, posibilitando la recuperación de los espacios públicos proscritos desde 1874. También es importante recordar que durante el régimen, la Iglesia había encontrado un espacio de tolerancia para sus prácticas públicas y por ello eran posibles convocatorias masivas en espacios públicos. El caso del Tepeyac es paradigmático de este proceso al consolidarse como el santuario más importante tanto del arzobispado como del país. Dicho proceso se debió tanto a la fama taumatúrgica de la imagen como a la posibilidad de los peregrinos para viajar hacia la Ciudad de México, movilizaciones (particulares u organizadas por las diócesis) que fueron consolidando tal espacio como un sitio “tolerado” por las autoridades civiles de expresiones religiosas públicas. De manera paralela y dada su estatura como santuario nacional, el Tepeyac fungió como el sitio preeminente de las reuniones de los obispos mexicanos –ejemplo de ello es la celebración del Primer Concilio Mexicano en 1896- buscando vincular sus decisiones con la presencia de la imagen, otorgándoles una impronta guadalupana.

La relevancia de la Colegiata como santuario nacional no pasó desapercibido para el arzobispo Alarcón, dada su importancia como sitio de peregrinación y la fama milagrosa de la imagen pidió a León XIII que el templo fuera erigido en basílica menor, título concedido el 9 de febrero de 1904 y ejecutado el 24 de mayo con la asistencia del arzobispo y otros preladados. El nuevo título de basílica, confirmaba al santuario de La Villa como el centro de la actividad devocional mariana mexicana, consolidando el “modelo de Lourdes” reflejado en la Virgen de Guadalupe.

c. *El guadalupanismo. Discurso, conmemoración y acción.*

La coronación fue el evento mejor preparado y con mayores consecuencias devocionales para la perspectiva intransigente de la devoción. Santiago Ramírez comparaba el Calvario con el Tepeyac para demostrar que el perdón divino había descendido sobre México “El Calvario fue el teatro de la Redención del mundo; el Tepeyac lo fue de la regeneración de México; (...) el Calvario vio perecer a Jesús, el Tepeyac vio aparecer a María; y esta dulce, esta tierna, esta divina María se constituyó en el Calvario Madre de todos los hombres, y en el Tepeyac Madre de los Mexicanos”⁴²⁵. La coronación era la redención del pueblo mexicano frente a sus pecados, pero para mantener viva la flama, era necesario que se recordara continuamente el “sacrificio” simbólico de la patria frente al liberalismo. Donaciano Vallejo, autor de un devocionario dedicado a la Virgen de Guadalupe, compuso una oración con la intención de rezarse cada 12 de octubre en conmemoración de la coronación:

“¡Oh! ¡Señora y Madre mía de Guadalupe! Con gran regocijo vengo aquí á postrarme ante tu Sagrada Imagen para rendirte el más respetuoso vasallaje. ¡Ah! Con qué alegría y gratitud recuerdo, Dueña mía, aquel día feliz y para siempre memorable en el que con gran fervor y entusiasmo y á nombre del Supremo Jerarca de la Iglesia y del todo el pueblo Mejicano, te fue impuesta el áurea corona. Al haberte coronado el Metropolitano de Méjico á nombre de la Iglesia y de la Nación, se te constituyó Reina y Soberana de este nuestro afortunado suelo. Si, tú eres la Reina de mi Patria, yo, tu humilde vasallo. Tuyo quiero ser en la vida y en la muerte. A ti me entrego, á ti me consagro. (...) Favorece y protege a la Iglesia mejicana. Da paz y felicidad á mi Patria. (...) ¡Salve Augusta Reina de los mejicanos! Madre Santísima de Guadalupe: ¡Salve! Ruega por tu nación. Consíguele lo que tú, Madre nuestra creas más conveniente”⁴²⁶.

⁴²⁵ Citado por BRADING, *Op. Cit.*, Pág. 470.

⁴²⁶ VALLEJO, *Op. Cit.*, Págs. 63-64.

La interiorización del discurso piadoso y de arrepentimiento fue uno de los principales objetivos de la coronación, dado que sin tal condición el guadalupanismo no hubiera tenido una trascendencia social. La conmemoración de la fecha de la coronación se inscribe en la lógica de la piedad decimonónica, fungiendo como un recordatorio anual del sacrificio, la situación “pecadora” del país y el compromiso que debían tener los católicos para corregir semejante estado. El ejercicio piadoso de conmemoración de la coronación era un acto de contrición en donde el devoto hacía conciencia de sus pecados personales y de los pecados “nacionales”, pidiendo perdón por ellos: “¡Perdóname Señor! Acábeme de arrancar de un mundo que contrista mi fe y entibia mi amor a ti: acaba la obra de mi santificación, que por ella haz comenzado; perdona a toda ésta nación, tan colmada de beneficios como llena de ingraticudes y de culpas”⁴²⁷.

Las oraciones en conmemoración por la coronación también eran utilizadas para exorcizar la amenaza de violencia en el país, pidiendo por la paz y el orden al igual que rogar por tener buenos gobernantes, es decir católicos comprometidos: “¡Oh Virgen de Guadalupe! ¡Patrona y Reina de toda la Nación Mejicana! Enciende en tus hijos el amor al prójimo. Guarda y defiende a mi Patria de toda calamidad pública y la guerra. Establece y prolonga en nuestro suelo un paz sólida y una prosperidad inalterable. Dá a tus hijos buenos gobernantes y ayúdales á dirigir bien los destinos de nuestra Patria. *Ave María*”⁴²⁸. Sí pedir por los gobernantes era un acto de buenos cristianos, también era rogar por aquellos prelados que habían propuesto la coronación y embellecido la basílica: “¡Oh Virgen de Guadalupe! Muchos hijos y fervientes devotos has tenido. Cuántos hubo que se esmeraron por tu culto y cuánto también se esforzaron, por

⁴²⁷ CHÁVEZ, Gabino, *Novena y visita á María Santísima de Guadalupe para Rogar por la Nación Mexicana*, Imprenta de Francisco Díaz de León, México, 1889, UIA- BX.G8.C43.1889.

⁴²⁸ VALLEJO, *Op. Cit.*, Pág 53.

engrandecer y enriquecer tu Templo haciendo todo lo posible por extender tu bendito nombre más allá de los mares. *Ave María*”⁴²⁹.

En un plano personal para los devotos, haber asistido a la ceremonia de coronación era un hecho muy importante en su vida personal. Francisco Plancarte y Navarrete, sobrino del padre Plancarte y que con el tiempo sería investido arzobispo de Linares, recordaba el 12 de octubre de 1895 “con incomparable dicha”; Concha Cabrera de Armida (la infatigable fundadora del Apostolado de la Cruz) guardaba un especial recuerdo de ese día, tanto por la coronación como porque en la capilla del Cerrito habían erecto una cruz en honor del Apostolado⁴³⁰. El religioso Domiciano Vallejo, autor de un devocionario guadalupano, pedía al lector: “Si alguna vez, allá por casualidad, se hiciese de mi un recuerdo, después de muerto me conformaría solamente que de mí se dijese: Asistió y estuvo presente en la CORONACIÓN DE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE”⁴³¹. Los tres testimonios nos hablan del impacto que tuvo entre los devotos la ceremonia de coronación, no obstante no existieron o no sobrevivieron cartas con testimonios e informes como los que produjo la Consagración del Sagrado Corazón en 1914. Sin embargo, a la coronación de 1895 siguieron otras de menor pompa y en otros sitios de la república, coronando a la virgen como reina y protectora de ciudades, pueblos, comarcas, seminarios y escuelas.

Un testimonio interesante es el de Catarino Aldama (recogido por Lauro López Beltrán) en 1950. Catarino de ocho años recuerda en su natal Yecapixtla que el párroco Evaristo Nava coronó la imagen del templo local: “Sobre una vulgar escalera de madera

⁴²⁹ IBIDEM.

⁴³⁰ SICILIA, Javier (2001), *Concepción Cabrera de Armida*, Págs. 227-231; especialmente la nota 2 en la página 229.

⁴³¹ VALLEJO, *Op. Cit.*, Pág. 62. Con mayúsculas en el original.

que descansaba sobre un andamio de vigas, subió el señor Cura a colocar la corona con sus propias manos. Fue por la tarde y con asistencia de mucha gente⁴³². El mismo 12 de octubre de 1895, siguiendo la primera Carta Pastoral de la coronación, la cual indicaba que ese mismo día en todas las parroquias y templos del país debían coronarse las imágenes locales, el cura de Yecapixtla puso sobre la imagen una coronita de plata. Entre 1896 y 1920, algunas imágenes de la Guadalupana fueron coronadas principalmente en sitios como Jalisco, Zacatecas y Querétaro, puntos importantes dentro del eje de la renovación católica y también lugares en donde la devoción tenía una antigua tradición.

Las coronaciones marianas se convirtieron en eventos masivos en donde se intentaba transmitir un discurso. La segunda coronación mariana por su importancia y pompa que se celebró durante el Porfiriato fue la de la Señora de la Soledad en Oaxaca en enero del 1909. Con tal celebración, Eulogio Gillow deseaba nombrar a la advocación patrona de Oaxaca como un acto piadoso y mostrar al país su impronta en el desarrollo económico y social de la diócesis, del cual era uno de los principales promotores. El elaborado ceremonial de Gillow no tuvo nada que pedirle al de 1895, contó con obispos de otras diócesis, complejos ritos y piadosos sermones e inclusive un desfile de carros alegóricos cuyos imágenes estaban inspirados en temas como “la civilización cristiana”, “la evangelización de los indios”, “la tecnología” y “el progreso”. Sin duda Eulogio Gillow quería aprovechar la ocasión para mostrar la cara de una Iglesia en comunión con régimen y promotora del progreso de la ciudad de Oaxaca y de Tehuantepec. La perspectiva progresista de la Iglesia oaxaqueña, se

⁴³² Citado por LÓPEZ BELTRÁN, *Op. Cit.*, Pág. 391.

empañaría en los días siguientes con la ruptura del Cuarto Congreso Católico Mexicano en la ciudad⁴³³.

De vuelta al guadalupanismo, puede sintetizarse en su forma política como una forma de nacionalismo católico, de corte ultramontano y anti-moderno, que se oponía principalmente a las leyes liberales y especialmente las de Reforma. Respecto a la figura de Porfirio Díaz no había una directriz, varios de sus líderes (Plancarte y Labastida por ejemplos) eran hombres del régimen y conservaban relaciones de proximidad con el mandatario; por el contrario el padre Mariano Cuevas en su *Historia de la Iglesia en México* se lamentaba que el gobierno de Porfirio Díaz no hubiera asistido a la coronación y con ello sumergido al país en el desastre: “El único gobierno que faltó fue el de Porfirio Díaz. Por eso todos nuestros progresos posteriores llevaron la maldición de una casa sin cimientos y su propio desmesurado crecimiento llevaba presagios de la más aparatosa de las ruinas”⁴³⁴. Podemos hablar de un guadalupanismo, que sí bien era anti-liberal también era afecto a la figura de Díaz y que en gran medida era profesado por la alta jerarquía, frente a éste, existía otro que incorporó la doctrina social de la Iglesia y mantenía una actitud crítica al régimen y propugnaba por la instauración de una democracia de guía católica en México. Tal forma de guadalupanismo surgió mayoritariamente entre párrocos y movimientos laicos.

El compromiso con la nación católica no era solo devocional y simbólico, también se reflejó en los círculos y organizaciones sociales, siendo el más relevante por sus alcances y sentido de la devoción guadalupana el de los Operarios Guadalupanos. El

⁴³³ Dos excelentes análisis y estudios acerca de los contextos políticos, religiosos y sociales alrededor de coronación de la Virgen de la Soledad son los dos capítulos que Edward Wright-Ríos le dedica tanto en su tesis doctoral como en su versión publicada.

⁴³⁴ Citado por CEBALLOS RAMÍREZ, “Siglo XIX y Guadalupanismo”, Pág. 324.

Círculo de Estudios Católicos-Sociales de Santa María de Guadalupe, nombre oficial de la organización, había sido fundado a partir de la escisión del Cuarto Congreso Católico Mexicano convocado por Eulogio Gillow en su sede de Oaxaca durante enero de 1909, reunión que fue señalada como “la comedia” por los asistentes que estaban en desacuerdo con las políticas de conciliación que hacían caso omiso de los abusos en contra de los marginales del régimen y que defendían una perspectiva más independiente de la Iglesia frente al gobierno de Díaz. A diferencia de los intransigentes de la generación de Plancarte, los Operarios Guadalupanos estaban dispuestos a cuestionar abiertamente al régimen señalándolo como despótico no sólo por las políticas liberales que restringían la acción de la Iglesia, sino por las condiciones obreras y campesinas de México a inicios del siglo XX. Mientras los intransigentes finiseculares se incomodaban por una quimera, sus sucesores combatían en contra de una situación social lacerante y un régimen en caída libre; inclusive la composición social era distinta: mientras la intransigencia de la coronación es apoyada esencialmente por el alto clero educado en Roma y las viejas familias conservadoras, la intransigencia visible en 1909 es un movimiento de clases medias y grupos obreros.

Los Operarios Guadalupanos eran hijos intelectuales tanto del guadalupanismo mostrado en la coronación y ligados a una idea de nación católica como del Catolicismo Social de León XIII. Frente a otras organizaciones de inspiraciones guadalupanas como la Archicofradía de Guadalupe o la Corte Guadalupana, los Operarios buscaban ir más allá de la caridad o la adoración, impulsando la acción social y la solución de las problemáticas obreras por medio del consenso con los patrones e inspirados por la *Rerum Novarum* como líneas a seguir; no obstante, también habían heredado las fobias del conservadurismo ultramontano:

“Los Operarios Guadalupanos deben empeñarse en que los católicos mexicanos adquieran la convicción firme y vivamente sentida de que la vocación providencial de la nación mexicana es obtener la unión con las naciones latinoamericanas para contrarrestar la ambición absorbente de los anglosajones del norte, bajo el amparo de una devoción bien entendida e ilustrada a la santísima virgen de Guadalupe, y que para realizar tan alta empresa es condición esencial la unificación nacional de la patria mexicana por medio de esa misma devoción, y el sostenimiento, cultivo y expansión de la lengua de Cervantes”⁴³⁵.

La devoción guadalupana se retomaba como el vínculo de la nación y como la barrera en contra del protestantismo y los Estados Unidos, sin embargo es novedosa la declaración de México como “vocación providencial” para unir a las naciones latinoamericanas, mostrando la influencia del hispanismo y su defensa dentro de la ideología de los operarios. Como menciona Manuel Ceballos Ramírez, durante su primera reunión anual, se propusieron trabajar para extender el patronato guadalupano para toda América Latina en base a la idea de Trinidad Sánchez Santos⁴³⁶. Los lectores del diario católico *El País*, leyeron en la editorial del 12 de diciembre de 1907, las intenciones del director por extender el patronato guadalupano a toda América: “(...)”, permite (*Señor*) que en breves años sea proclamada en todo el Continente, no solo “Excelsa Protectora de México”, sino además Nuestra Señora de América”⁴³⁷. Trinidad Sánchez Santos buscaba que el patronato fuera extendido a toda América, probablemente influido por la visita de los prelados norteamericanos a la coronación de 1895, en donde el obispo de Cleveland, Ignace F. Houslmann, había mostrado interés porque la imagen fuera declarada también Nuestra Señora de América, demanda que no tuvo eco en el momento.

“Circular de los Operarios Guadalupanos”, Citada por CEBALLOS RAMÍREZ, *El Catolicismo Social*, Pág. 316.

⁴³⁶ IBID, Pág. 317.

⁴³⁷ Citado por LÓPEZ BELTRÁN, *Op. Cit.*, Pág. 128.

José Mora y Del Río, nuevo arzobispo de México a la muerte de Próspero María Alarcón, dirigió una carta en abril de 1910 a todos los episcopados de las Américas sajona y latina para extender el patronato guadalupano por el continente pidiendo que los obispos y arzobispos enviaran cartas al Papa Pío X buscando ese fin. Más tarde en el año, el cardenal arzobispo de San Sebastián en Brasil, Joaquín Alcoverde Cavalcanti, envió las preces al pontífice pidiendo a nombre de varios prelados americanos: “como el culto a la Sma. Virgen de Guadalupe no sólo florece en la República Mexicana, sino también ya se difunde por toda la América, (...), (nosotros los prelados) suplicantes rogamos a Vuestra Beatitud que se digne declarar a la Santísima Virgen de Guadalupe, Patrona Celestial de toda la América”⁴³⁸. Sin embargo la Sagrada Congregación de Ritos se pronunciaría por un patronato exclusivamente latinoamericano.

De acuerdo al dictamen de la Congregación, la Virgen de Guadalupe sería declarada patrona únicamente de América Latina, de acuerdo a dos eventos: el primero cuando por motivo del Primer Concilio Latinoamericano celebrado en Roma en 1899, los obispos presentes elevaron una plegaria rogando a la virgen mexicana (y al Sagrado Corazón, cabe decir) su guía en la reunión; el segundo tenía que ver con un hecho presente y fue la celebración del centenario de las independencias latinoamericanas. El dictamen señalaba que la extensión del patronato se concedía a las naciones: “a fin de no perder más tarde esa libertad, con muy buen acuerdo decidieron encomendarse al patrocinio de la Bienaventurada Virgen María de una manera especial, con ocasión del presente Centenario”⁴³⁹. La decisión de restringir el patronato a América Latina pudo estar influida por los Operarios Guadalupanos y especialmente por la iniciativa de

⁴³⁸ IBID, Pág. 131.

⁴³⁹ IBID, Pág. 133.

Miguel Palomar y Vizcarra restringiendo del patronato a Estados Unidos y Canadá. Como se mencionó con anterioridad, el guadalupanismo tenía una fuerte vertiente anti-estadounidense, de hecho el padre Mariano Cuevas en el *Álbum histórico del IV Centenario de la Aparición* expone que los católicos estadounidenses consideraban a la aparición una superstición:

“Porque es el caso que entre ciertos católicos de los Estados Unidos de América hemos visto despertarse, en virtud de su 50 por ciento de sangre protestante, ciertas tendencias contra las piadosas tradiciones; tendencias que tratándose precisamente de México, llaman ellos supersticiones.

Es cosa constante y patente que el Clero y el pueblo de Estados Unidos de América, cuya Patrona es la Inmaculada Concepción, aceptaron y siguen aceptando la aparición de Lourdes con su Virgen francesa (...). Aceptan las declaraciones de los Obispos franceses en el sentido aparicionista, van hasta Lourdes en frecuentes y numerosas romerías, pero tratándose de la misma Virgen, con idénticas circunstancias aparecida en México, algunos de aquellos “católicos”, no les ocurre más que la palabra “superstition”⁴⁴⁰.

La abierta xenofobia del padre Cuevas señala la renovación del mensaje anti-estadounidense en torno a la imagen guadalupana; tal postura se explica por el contexto intelectual en el que nació la idea de las dos Américas, confrontando dos modelos en donde la llamada sajona representaba a “la materia” y la latina “al espíritu”; mientras Estados Unidos era representado como una nación moderna y por lo tanto impía, aunque paradójicamente protestante que para los católicos de la época era sinónimo de los mismo, la América Latina era un sitio de tradición y religiosidad, es decir un dique en contra de la modernidad. Es probable que también haya influido el ascenso de Estados Unidos como potencia hegemónica del hemisferio, controlando políticamente para 1910 (ya fuera por presencia militar o gobiernos afines) el Caribe y América Central, hechos que despertaban el temor por la supuesta *conquista protestante*. Lo

⁴⁴⁰ IBID, Pág, 130.

anterior se refleja en la oración “*a fin de no perder más tarde esa libertad*” de la declaratoria de extensión del patronato.

Sin duda José Mora y Del Río pensaba celebrar la extensión del patronato con un festejo similar al de 1895. Sí bien la declaratoria hacía mención de los centenarios de las independencias hispanoamericanas, la ceremonia, de acuerdo a lo previsto, no tendría lugar hasta 1911. La decisión del arzobispo de México no sólo se debía al tiempo que tardaría el viaje de los prelados desde Sudamérica, sino que seguramente no quería interferir en las celebraciones del ya decadente régimen de Porfirio Díaz con respecto al centenario de la declaración de Independencia. Sí bien la Iglesia no participó en los festejos oficiales -en parte porque lo tenía prohibido y cualquier inclusión oficial despertaría la ira de los jacobinos-, tampoco hizo los tradicionales llamados en contra del liberalismo. Como plantea Carlos Martínez Assad las celebraciones del centenario tuvieron una fuerte impronta de liberalismo, no solo al relatar la versión oficial positiva y liberal de la historia, sino ante la inauguración de monumentos que recordaban la gesta liberal y cuyo ejemplo máximo en el Hemiciclo a Benito Juárez en la Alameda de la Ciudad de México⁴⁴¹.

El silencio de la jerarquía arzobispal con respecto a las celebraciones oficiales del centenario puede interpretarse como un acuerdo tácito entre las partes de no inmiscuirse en los asuntos del otro. Es más, podemos suponer que el silencio ante el centenario se compensaría con un apoyo no explícito por parte del régimen, para los festejos del patronato latinoamericano. La Carta Pastoral conmemorando la celebración por la Independencia es una felicitación por la libertad, aunque haciendo hincapié en la imagen guadalupana como amalgama nacional y dando a conocer la buena noticia de la

⁴⁴¹ MARTÍNEZ ASSAD, Carlos (2005), *La Patria en el Paseo de la Reforma*, Págs. 77-98.

extensión del patronato, fijando para el año siguiente el festejo⁴⁴². La extensión del patronato emocionó a Don Lucio Estrada de la Ciudad de México, quien en una emotiva carta celebra con el arzobispo “que ahora nuestra Virgen, lo será de América”⁴⁴³.

Inclusive el editor del Mensajero del Corazón de Jesús, J.M. Bustos, quien era un escritor bastante agresivo en contra del liberalismo y lo que creía como, escribe en su artículo de septiembre de 1910: “(...), esta Independencia, toda ella en su conjunto es la que nos ha dado Patria, dado vida y establecido en el concierto de las naciones, (...), necesariamente tiene que ser para todo mexicano, después de la Fe, el bien más caro y más estimado de cuantos debemos á la bondad divina”⁴⁴⁴. Bustos continúa optimistamente, pensando que el centenario significaba el fin de las luchas y el consenso entre mexicanos: “Por fortuna, ya pasó el tiempo de ceguedad, (...), se acabaron los excesos á que solían entregarse las turbas ignorantes; ahora restablecida la paz, la armonía y buena inteligencia, el pueblo mexicano se prepara á celebrar el centenario de su Libertad sin odios (...), debiera este Centenario unirnos estrechamente sin obstáculos, sin fingimientos, sin deslealtad alguna, para bien de la Patria y bienestar común”⁴⁴⁵. El levantamiento maderista de noviembre de ese año y el final del régimen de Porfirio Díaz no sólo cancelaría la celebración por la extensión del patronato, sino que daría un giro a la devoción guadalupana convirtiéndola en una forma de resistencia celestial en contra de la violencia.

⁴⁴² “Carta pastoral por los festejos del Centenario”, 1910, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja. 123, Exp. 63.

⁴⁴³ “Carta de Lucio Estrada sobre la conmemoración de la Coronación de la Virgen de Guadalupe”, 1910, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 125, Exp. 55.

⁴⁴⁴ BUSTOS, J.M., “La Independencia de México en su Primer Centenario”, MCJ, Septiembre de 1910.

⁴⁴⁵ IBIDEM.

A medida que el régimen porfiriano y el Estado liberal llegaba a su fin, primero con la caída de Díaz y después con el golpe de Estado en contra de Madero, el clero y los fieles entraron en una revolución propia, transformando las devociones cuya función política había sido la de ser un freno divino en contra del liberalismo, en devociones – que sin abandonar tal encomienda- se convertían en baluartes en contra de la violencia y que a lo largo del década revolucionaria terminarían como estandartes bélicos. La Virgen de Guadalupe entraría en tal dinámica, tanto como defensora de la patria como por ser la defensora de los católicos mexicanos.

El complejo cuatrienio entre 1912 y 1916, significó para la Ciudad de México y el territorio arzobispal ser el escenario de luchas violentas por el poder que devinieron en carestía, hambruna y desasosiego para los habitantes de la zona fueran católicos practicantes o no. El teatro de la guerra no pasó desapercibido para el clero, quien retomó la idea de culpar a la impiedad por el caos.

En octubre de 1913, el sacerdote jesuita J.R. Carrión publicó una *Carta Abierta a Santa María de Guadalupe*, en donde le reclama a la patrona nacional: “la obligación, y estrecha, que tiene de salvar a la patria Mexicana, y en ella a todos nosotros”⁴⁴⁶. El caos y la guerra civil le provocan al autor describir una imagen dantesca: “Multiplicado se han, casi como los reptiles en el pantano, los Caínes entre vuestros hijos mexicanos; el estampido del cañón fraticida retumba en cien campos de batalla, la sangre hermana corre a torrentes por los valles y los montes de la patria; y entre los gemidos desgarradores de los millares y más millares de viudas y huérfanos que pueblan las aldeas y ciudades mexicanas”⁴⁴⁷. La causa del caos era la secularización: “Mirad si no,

⁴⁴⁶ CARRIÓN, J.R., “Carta Abierta a Santa María de Guadalupe”, MCJ, octubre de 1913.

⁴⁴⁷ IBIDEM.

¡Oh Virgen de Guadalupe! Vuestro Jesús ha sido desterrado de la Ley, el hospital y la escuela”; tal estado causaba un fuerte anticlericalismo, culpando a la miseria de la guerra, que se traducían en profanaciones y desacralizaciones: “mira a los desarrapados ir por las calles y las plazas de la ciudad guadalupana gloriándose de vender al transeúnte....¡por unos centavos!...infames caricaturas de vuestra misma Imagen soberana”⁴⁴⁸.

La solución de Carrión era recordarle a la Virgen su promesa de proteger a México y sus devotos, principal razón para hacer las coronaciones y las oraciones, sin embargo, sí era el deseo divino castigar a los mexicanos hasta hacerlos desaparecer por sus pecados, los fieles aceptarían tal destino:

“en nombre no solo de México sino aun de toda criatura, y mejor que los gladiadores que al ir a la muerte saludaban al César en su palco del Coliseo: “morituri te salutant, los que van a morir te saludan”; nosotros los pasajeros hacia el sepulcro, deteniendo nuestro paso ante el pie de vuestro altar, terminamos esta carta saludándoos una y mil veces: ¡Madre de Dios, Libertadora de México, Santa María de Guadalupe..... salve, mil veces salve”⁴⁴⁹.

La desesperación avanzaba entre los católicos de la ciudad, muestra de lo cual eran las continuas peregrinaciones en busca de la paz y el final de la hambruna, que se dirigían hacia La Villa. El gobierno maderista se envolvía en críticas y señalamientos, aunque las fuerzas católicas aglutinadas en el Partido Católico hubieran salido victoriosas en las elecciones y fueran una de las muestras más plausibles del cambio de régimen, una buena parte de los católicos de la capital no se identificaban con el nuevo gobierno y añoraban al general Díaz en el poder. Parte de su descontento se encontraba en el hecho

⁴⁴⁸ IBIDEM.

⁴⁴⁹ IBID.

de que el país no estaba totalmente pacificado y a través de la prensa llegaban noticias sensacionalistas de robos, asesinatos y tomas de poblaciones. El 14 de octubre de 1912, *La Nación* daba a conocer a sus lectores la nota acerca de las peregrinaciones con motivo de pedir por la paz, organizadas por el cabildo catedralicio, en donde se daba muestra de la profunda piedad de las madres mexicanas:

“Desde que la primera peregrinación entró al recinto sagrado, hasta que abandonaron los últimos romeros el Santuario de Guadalupe, una misma plegaria brotó de todos los labios, pidiendo para Méjico el remedio divino que cure sus innumerables males. Espectáculo digno de ser contemplado por el más descontento en fervores religiosos, (...), Y ¡como no debía ser emocionante el cuadro sublime que ofrecieron incontables damas mejicanas, que levantando en brazos á sus hijitos, pedían misericordia para su patria!”⁴⁵⁰.

Un año especialmente traumático para la población de la capital fue 1913. En febrero había acontecido la Decena Trágica, dando como resultado la muerte de Francisco I. Madreo y su vicepresidente José María Pino Suárez, resultando del golpe de Estado un gobierno con tendencias militaristas y represivas en manos del general Victoriano Huerta. También la ciudad estaba amenazada como plaza militar y corría el rumor de una inminente invasión por parte de los Estados Unidos produciendo un “caldo de cultivo” para la xenofobia y la desesperación, ánimos que se volcaron hacia lo prodigioso y desarrollando una religiosidad de tono apocalíptico. Un poco antes de la celebración de la Semana Santa, la supuesta aparición de una imagen sagrada en un pirul, hizo que el árbol fuera tomado como reliquia y reuniera en torno suyo peregrinos, velas y flores⁴⁵¹. Siguiendo el mismo ánimo, la Compañía de Jesús organizó en julio de 1913 una peregrinación hacia la Basílica de Guadalupe, convocando a los padres y los

⁴⁵⁰ “3 Misas Pontificales se cantaron en la Nacional Basílica de Guadalupe”, *La Nación*, 14 de octubre de 1912, México, SML, Revolutionary Mexico in Newspapers. B19771. Reel 255.

⁴⁵¹ DE LOS REYES, Aurelio (1981), *Cine y sociedad en México*, Pág. 132.

alumnos de sus escuelas en la ciudad y sus alrededores. El momento más emotivo (de acuerdo con la crónica) fue cuando los peregrinos infantiles pidieron al unísono por la situación de la nación: “El espectáculo que ofrecían aquellos niños pidiendo a Dios por la afligida patria, era verdaderamente conmovedor. Los corazones de los fieles que esta escena presenciaban, se estremecieron de amor, de júbilo, de piedad, y por sus mejillas se vieron correr abundantes lágrimas”⁴⁵².

Para finales de año, cuando ya se conocía la fecha para coronar al Sagrado Corazón en búsqueda de protección, las Damas Católicas propusieron declarar a la Virgen de Guadalupe generala del Ejército Federal, argumentando que su protección no sólo ayudaría a los soldados a evitar la muerte sino que los acompañaría en las campañas y batallas en contra de “los tradicionales enemigos”⁴⁵³. No hay registro de que la demanda hubiera tenido eco entre los militares o el clero. Probablemente el año políticamente más crítico para la ciudad haya sido 1914, debido a la caída del régimen de Huerta y la entrada de las fuerzas carrancistas el 15 de agosto, las cuales no eran de los afectos de la prensa católica. Ante la incertidumbre se incrementaron la peregrinaciones hacia La Villa, especialmente la convocada en día de Corpus Christi tuvo como objetivo el de hacer un voto nacional ante Cristo Rey y la Virgen de Guadalupe en aras de exorcizar la violencia del país y atraer la paz. La prensa católica inició en mayo una campaña pidiendo a los fieles del arzobispado que se organizaran por parroquias, colegios e iglesias con la intención de peregrinar a lo largo del mes de junio hacia la Basílica de Guadalupe pidiendo por “el fin de impetrar al Altísimo el

⁴⁵² “Más de mil voces infantiles piden la paz para la Patria afligida”, *La Nación*, 1 de agosto de 1913, México, SML, Revolutionary Mexico in Newspapers, B19771, Reel 255.

⁴⁵³ “La virgen de Guadalupe será graduada generala”, *El Diario*, 29 de diciembre de 1913, México, SML, Revolutionary Mexico in Newspapers, B19846, Reel 203.

restablecimiento de la paz”⁴⁵⁴. Sin embargo, el cielo seguía sin escuchar las demandas; a finales de noviembre los zapatistas ocuparon la ciudad, reavivando el temor entre los fieles:

“intensificóse tanto la ansiedad...que hasta en las más apartadas barriadas veíase parpadear en una repisa entre jarritos de flores, una lamparita de aceite o una velita de sebo al pie de la imagen de un santo, como ofrenda votiva...Las campanas empezaron a tañer tristemente llamando a los creyentes a la oración, llenándose rápidamente los templos de fieles, quienes contritos y llenos de congoja hacían rogativas por el pronto restablecimiento de la paz y para que no se exacerbaban más los ánimos de los futuros contendientes”⁴⁵⁵.

Para el ánimo de los católicos, la entrada de los zapatistas equivalía a la llegada de los bárbaros. La prensa católica continuamente se refería a las “barbaries” zapatistas, creando una imagen de ser un ejército sacrílego e impío, salpimentada por un abierto racismo que les adjudicaba tendencias nostálgicas del imperio azteca, como bien explica Aurelio de los Reyes: “según temor generalizado, pues se había creído que se atestiguaría el resurgimiento del penacho, de las plumas, del taparrabos, de los sacrificios humanos y del culto a Quetzalcóatl”⁴⁵⁶. En realidad, los zapatistas era la facción revolucionaria más religiosa y menos proclive a actos de vandalismo en contra de las iglesias y sacerdotes. Las imágenes del ejército zapatista nos revelan lo difundida que estaba la imagen y devoción de la Virgen de Guadalupe entre ellos, mostrando por lo regular en el sombrero una estampa, un escapulario en el cuello o entrando a la ciudad con un estandarte con su imagen⁴⁵⁷. Aunque la prensa católica no registró tales

⁴⁵⁴ “Todo el mes se pedirá a Dios el restablecimiento de la paz”, *El Día*, 3 de junio de 1914, México, Revolutionary Mexico in Newspapers, SML-B19771, Reel 196.

⁴⁵⁵ Comentario de Francisco Ramírez Plancarte; Citado por DE LOS REYES, *Op. Cit.*, Pág. 159.

⁴⁵⁶ IBIDEM.

⁴⁵⁷ MEYER, Jean (1980), *La Cristiada*, Tomo II, Págs. 95-97.

visitas, es muy probable que algunos zapatistas en compañía de sus mujeres, hayan asistido en peregrinación a La Villa, dando gracias por haber sobrevivido hasta el momento y pidiendo la gracia de no caer en el campo de batalla.

En enero de 1915 un hecho milagroso, de acuerdo al diario *El Sol*, fue presenciado por los fieles y asistentes en la Basílica. Mientras una niña estaba a punto de hacer su primera comunión frente a la imagen milagrosa, cayó en éxtasis y declaró ante el oficiante: “Padrecito no me regañe, la virgen me está hablando. Me dice que sobre el manto tiene un ocho en señal de paz para México”. Después de comulgar, fue llevada a su casa en donde se desvaneció y murió al día siguiente. La noticia corrió por la ciudad y los fieles buscaban en sus imágenes caseras, el profético número ocho:

“de paredes se descolgaron antiguos cuadros de más o menos mérito artístico; de armarios y cómodas se desempolvaban no escasa cantidad de estampas, y con la ansiedad pintada en los rostros, las manos temblorosas y el corazón palpitante de emoción, los creyentes escudriñaron en las vestiduras de la imagen sagrada y cantaron ¡milagro! ¡milagro!, palabra que se elevó como incienso hasta las plantas de la Guadalupeana, muy extraña, tal vez, al hecho sobrenatural”⁴⁵⁸.

El relato concluye afirmando que los creyentes corrieron a tropel hacia La Villa tomando los tranvías por asalto en un furor místico. En marzo, un grupo de damas católicas invitó a las mujeres de la diócesis a una peregrinación hacia el Tepeyac con la intención de agradecer a la virgen la salida de los carrancistas:

“Se está organizando por un grupo de damas de nuestra sociedad, una peregrinación a pie a la Villa de Guadalupe, y a la que serán invitadas todas las señoras de todas las clases sociales, a fin de dar gracias a la Virgen india por haber librado a su México del dominio carrancista y puesto término con ello, a los sufrimientos del pueblo, que casi se moría ya

⁴⁵⁸ DE LOS REYES, *Op. Cit.*, Pág. 164.

de hambre, de sed de justicia y de ansia de vivir con toda clase de garantías para su vida y su propiedad”⁴⁵⁹.

De cualquier manera ese año no vendría la paz. 1916 significó el triunfo de los constitucionalistas, quienes se reunieron a partir de diciembre para discutir la Constitución de 1857. En febrero de 1917 ante la promulgación de la nueva constitución, más anticlerical y radical que la previa, el clero y los fieles transformarían su actitud, pensando en que la defensa de la religión tendría que ir más allá de las peregrinaciones. José Mora y Del Río desde el exilio, firmó al lado de otros arzobispos y obispos una carta de protesta, condenando la nueva constitución y cuyo primer párrafo dejaba en claro las demandas de la jerarquía:

“El Código de 1917 hiere los derechos sacratísimos de la Iglesia católica, de la Sociedad mexicana y los individuales de los cristianos, proclama principios contrarios a la verdad enseñada por Jesucristo, la cual forma el tesoro de la Iglesia y el mejor patrimonio de la humanidad; y arranca de cuajo los pocos derechos que la Constitución de 1857 reconoció a la Iglesia como sociedad y a los católicos como individuos”⁴⁶⁰.

No obstante de la Constitución y el nacimiento de una nueva ola de anticlericalismo, los fieles del arzobispado siguieron reuniéndose para celebrar ritos y peregrinaciones hacia el Tepeyac, en donde se escuchaban gritos en contra del gobierno y llamados a la Virgen de Guadalupe y Cristo Rey. El 17 de octubre de 1919, el arzobispado había reunido a los fieles para celebrar con una peregrinación el aniversario de la coronación, la cual concluyó con el canto del Himno Nacional dentro de la Basílica. De igual manera, en diciembre de 1918, Venustiano Carranza había publicado en el Diario Oficial su iniciativa de reformar el artículo 130 constitucional, suprimiendo la facultad

⁴⁵⁹ “Una peregrinación a Ntra. Señora de Guadalupe”, *El Mundo*, 12 de marzo de 1915, México, Revolutionary Mexico in Newspapers, SML- B19771. Reel 255.

⁴⁶⁰ Citada por VILLEGAS MORENO, Gloria (1981), “Estado e Iglesia en tiempos revolucionarios”, Pág. 201. En ADAME GODARD (1981), *El pensamiento social y político de los católicos mexicanos*.

de los congresos estatales para legislar en materia de cultos. Ambos hechos nos indican que sí bien las relaciones entre Iglesia y Estado distaban de ser cordiales, existía un cierto espacio para la negociación y sobre todo para las expresiones públicas del culto, aunque tales fueran atacadas por la prensa anticlerical y los jacobinos que habían encontrado una tribuna para sus disertaciones.

Allende del sentimentalismo en que están escritas las notas periodísticas previas, nos indican como actuaron devocionalmente los capitalinos ante la etapa más violenta que vivió la ciudad durante la Revolución. Una piedad dirigida por el miedo y la incertidumbre era el reflejo de una situación social compartía los mismos adjetivos, por ello los fieles tenían una actitud poco esperanzada, provocada tanto por el estado de las cosas, como por años de repetir un discurso apocalíptico que señalaba al caos como el producto de la ausencia de religiosidad y la tolerancia de gobiernos liberales. Los devotos de la Ciudad de México y sus alrededores hacían de las peregrinaciones un acto de contrición, pero también un acto político, en donde podían manifestar su malestar por la situación política y comprobando la creencia de que la situación era causada por darle la espalda a Dios.

El año de 1917 también fue un año de encuentro entre la Virgen de Guadalupe y la tecnología. Aurelio de los Reyes en su estudio acerca de la sociedad y su relación con el cine durante los años pioneros de la industria en México, sintetiza la extraña relación que tuvieron el cine y la iglesia como sitios de escape durante los difíciles años de la Revolución: “cine e iglesias apaciguaban la desesperación. El cine envolvía a la gente con sus sueños fantásticos y los templos le daban una esperanza de que los males no podían, ni debían durar tanto tiempo”⁴⁶¹. Mientras el cine vendía sueños y las iglesias

⁴⁶¹ IBID, Pág. 166.

proveían esperanzas, la compañía mexicana Films Colonial filmó la primera película con tema guadalupano. *Tepeyac*, dirigida por José Manuel Ramos y Carlos E. González, relata dos historias paralelas pero entrelazadas por el milagro guadalupano.

La película inicia cuando el personaje Carlos Fernández recibe por encargo del presidente de la república viajar a Europa para encargarse de unos asuntos de Estado, su novia Lupita se entristece al saber la noticia de su partida pero encomienda el viaje de su amado a la Virgen de Guadalupe. Días después, Lupita descubre por la prensa que el trasatlántico en donde viajaba Carlos, fue hundido como un acto de guerra. La protagonista envuelta en lágrimas se dirige ante la imagen en donde se queda dormida entre oraciones. La segunda historia relata las apariciones, iniciando con el intento de sacrificio de un soldado español en honor de la diosa Tonantzin, el cual es detenido por el resto de su compañía y un fraile que impide una masacre y bautiza a los idólatras. A partir de la siguiente escena, se relata las cuatro apariciones y el primer milagro adjudicado a la imagen, es decir la curación del tío de Juan Diego, Juan Bernardino.

La siguiente secuencia nos regresa a 1917, en donde la fe de Lupita ha sido recompensada al recibir un telegrama de Carlos avisándole que sobrevivió el naufragio y regresará a México en los próximos días. A su regreso, Lupita hace prometer a su novio que acudirán en peregrinación el 12 de diciembre. La última secuencia es un verdadero documento visual de las celebraciones guadalupanas a inicios del siglo XX. Dentro del relato, la pareja de novios van a La Villa a cumplir su manda, no obstante dejaron registro del viaje en tranvía y del mosaico social que era la fiesta del 12 de diciembre, mostrándose los protagonistas elegantemente vestidos y a su lado peregrinos de clase media vestidos más discretamente, así como personas vestidas modestamente y danzantes indígenas (llamados *huehuenches* en la época) que representan un baile

similar a los de Cuetzalan, por lo que pensamos eran peregrinos que viajaban desde Puebla. La secuencia termina mostrándole al espectador la Basílica y las capillas del Pocito y el Cerrito, acabando con una toma desde la cima del Tepeyac mostrando el valle de México.

Tepeyac no fue una película comisionada por la Iglesia, como podría suponerse, sino la iniciativa de una productora que no tenía nexos con alguna sociedad piadosa. Sin embargo, recupera el discurso nacionalista en torno a la Virgen de Guadalupe, situando a las apariciones como el origen de la nación y esencia del pueblo mexicano. El filme es un documento que muestra la difusión de la visión intransigente e incluso la proyecta a través de un medio más eficiente por sus alcances visuales. Aunque no sobrevivieron registros de los cines en donde fue estrenada o de las impresiones de las audiencias al verla, su influencia en el trato de las escenas de las apariciones y sus saltos en el tiempo son evidentes en una película posterior de temática similar, *La Virgen que forjó una Patria* (1942) del director Julio Bracho.

El cine había ofrecido un escape a los habitantes de la ciudad ante la crueldad de la guerra, pero las películas con temas religiosos fomentaban la piedad de los espectadores. Entre 1897 año en el que se proyectó *La Pasión de Nuestro Señor Jesucristo* de la casa Pathé y 1917 año del estreno de *Tepeyac*, los filmes con temática religiosa eran bastante populares entre el público de la ciudad. Con su difusión se pensaba que las audiencias se moralizarían y retomarían –sí lo habían abandonado- el *camino de la religión*. El cine también se utilizó como un medio de difusión de mensajes religiosos como lo demuestra Terry Lindvall para el caso de las películas religiosas en los Estados Unidos⁴⁶². En el caso mexicano, la incipiente industria

⁴⁶² LINDVALL, Terry (2007), *Sanctuary Cinema*, Págs. 179-202.

cinematográfica no mostró una preferencia por rodar en sus primeros años películas con temática religiosa más allá de *Tepeyac*, por ello, las películas con temas bíblicos y de la vida de Jesús eran esencialmente europeas, ya que se temían que los filmes estadounidenses tuviesen una perspectiva protestante. La influencia y gusto por el cine de los fieles mexicanos, hizo que en la celebración de los XXV años por la coronación guadalupana, en 1920, se improvisara un cine cercano a la Basílica en donde se proyectaron películas “morales”⁴⁶³.

El jubileo de plata de la coronación fue un evento religioso, pero dado el contexto político de la época sirvió como escenario para mostrar la indignación de la Iglesia ante el anticlericalismo. Como mencionamos en el capítulo anterior, la Constitución de 1917 tenía un énfasis especialmente anticlerical, el cual había desatado una campaña anti-religiosa en distintos puntos del país y que se prolongaría a lo largo de la década. La construcción del nuevo Estado, había engendrado la idea de crear un “nuevo mexicano” que defendiera las conquistas alcanzadas durante la Revolución y cuya directriz fuera consolidar una nueva sociedad. Jean-Pierre Bastian plantea que la visión católica del hombre se enfrentaba con los nuevos valores revolucionarios, los cuales fomentaban un individuo dotado de una voluntad propia y con un papel activo en la sociedad, postura que se enfrentaba radicalmente al ideal del “vasallaje guadalupano” intransigente⁴⁶⁴. Tal postura planteaba erradicar al catolicismo por considerarlo una amenaza en contra del futuro del país, emprendiendo una revolución cultural que terminara con la “mentalidad” tradicional⁴⁶⁵. La década de los veinte en México fue

⁴⁶³ “Oficio de Martínez y Compañía sobre las películas mostradas en la Villa de Guadalupe”, 1920, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 88, Exp. 116.

⁴⁶⁴ BASTIAN, Jean-Pierre (1989), *Los disidentes*, Pág. 239.

⁴⁶⁵ URÍAS HORCASITAS, Beatriz (2007), *Historias secretas del racismo en México*, Pág. 12.

una etapa de recomposición cultural para todos los sectores; en especial los religiosos y fieles católicos veían al incipiente régimen con especial recelo de acuerdo a lo planteado líneas arriba. La revolución cultural en contra del catolicismo mexicano no permaneció en el discurso, la destrucción de confesionarios e imágenes religiosas, la desacralización de templos y el asesinato de fieles y sacerdotes conformaron el panorama que nutriría el pensamiento anti-moderno y reaccionario que desembocaría en la Guerra Cristera.

De igual manera, tras una década de ruptura social, la etapa post-revolucionaria viviría el empoderamiento de grupos excluidos durante el Porfiriato como los obreros y los campesinos, a la par de transformaciones en los roles femeninos tradicionales, haciendo conscientes a las mujeres de su importancia en la construcción del nuevo Estado. Tales cambios significaron un rechazo por parte de la Iglesia, dado que amenazaban el orden, condición *sine qua non* para instaurar el Reinado Social. Por ello y de cara a las celebraciones de 12 de octubre de 1920 se exigía a las asistentes convertirse en adalides de una cruzada a favor de las buenas costumbres: “(la celebración) no será tan grato (sic) a nuestra Santísima Reina como sí nuestras damas ofrecen por desterrar de nuestra Patria las modas, bailes y pasatiempos inmorales, por lo que esperamos fundarse en tan gran día la cruzada de la modestia cristiana”⁴⁶⁶.

Una década de lucha había construido nuevas perspectivas respecto al orden y la jerarquía, inclusive entre los devotos guadalupanos. A diferencia de la ceremonia de 1895 en donde el respeto por la jerarquía fue símbolo de orden y anhelo por la paz, para la conmemoración de 1920 los fieles que fueron segregados por su condición social – dado que el acceso al templo estuvo controlado por invitaciones repartidas entre los

⁴⁶⁶ “Fiestas de la Reina de México en el 25 aniversario de su coronación”, *El Restaurador*, 10 de octubre de 1920; Citado por LÓPEZ BELTRÁN, *Op. Cit.*, Pág. 228.

miembros prominentes de la sociedad y el cuerpo diplomático- gritaban desde el atrio: “un poco exaltados y muy contrariados, decían con profundos dejos de amargura: “La Virgen de Guadalupe es de todos los mexicanos, no sólo de los ricos”. Otros dejándose llevar de la violencia (sic), gritaron algunos *¡mueras!* a los caballeros que les interceptaban la entrada”⁴⁶⁷. Sin duda, el largo asedio a la ciudad y los fuertes cambios sociales que se vivían hacían cuestionar a los devotos los preceptos del orden porfiriano en el que habían sido educados; sin embargo el interés político para la jerarquía mexicana estaba en impedir que el gobierno continuara en sus ataques.

El jubileo de 1920 fue el primer evento masivo celebrado por la Iglesia en el Tepeyac después de la promulgación de la nueva constitución. En él, la Iglesia deseaba enviar un mensaje claro a los fieles y al gobierno que no cederían ante las presiones y que por el contrario estarían dispuestos al enfrentamiento. La circular que anunció los festejos, publicada el 23 de septiembre de 1920, hacía un llamado a los fieles del arzobispado a demostrar su guadalupanismo público:

“en testimonio de amor a nuestra Reina y Madre Santa María de Guadalupe, como prueba de pública gratitud por los beneficios sin cesar se digna a prodigarnos, (...), (se exhorta a los fieles) adornen e iluminen los frentes de sus casas los días 11 y 12 del presente entrante octubre, fechas memorables en que se celebrará el XXV Aniversario de la Coronación de la taumaturga imagen.

Espera confiadamente Su Señoría Ilustrísima que todos los fieles de este Arzobispado sabrán dar esta prueba más de su acendrado amor a la Virgen Santísima de Guadalupe y de su entusiasmo por mostrar públicamente el vivo deseo de honrarla y glorificarla”⁴⁶⁸.

⁴⁶⁷ “La solemnidad del día 12 de octubre de 1920 en la Villa de Guadalupe”, *El Amigo de la Verdad*, 16 de octubre de 1920; Citado por LÓPEZ BELTRAN, *Op. Cit.*, Pág. 237.

⁴⁶⁸ “Circular del Arzobispado de México anunciando las festividades del XXV Aniversario de la Constitución”, 1920, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja. 61, Exp. 24.

De nueva cuenta, los espacios públicos se convierten en los sitios en pugna para mostrar la capacidad de la Iglesia mexicana para convocar masas. Aunque la prohibición para efectuar actos religiosos en público no había sido revocada, y se habían extendido otras prohibiciones a los miembros del clero como ejercer el voto y mostrar en la vía pública hábitos o vestimenta que los identificara como tales, muestras de religiosidad masiva como peregrinaciones continuaban haciéndose a pesar de que el nuevo presidente Álvaro Obregón tenía una perspectiva más radical en contra del catolicismo que Carranza. En este contexto, convocar a la conmemoración por el jubileo de plata por la Coronación era una demostración de fuerza y capacidad de organización en contra tendencias anticlericales del gobierno.

Como en 1895, se programó un mes de funciones religiosas y peregrinaciones hacia el Tepeyac, pero a diferencia de aquella ocasión no hubo convocatoria oficial para que los obispos mexicanos viajaran con peregrinos de cada una de sus diócesis, decisión que pudo haberse tomado tanto por la cuestión anticlerical como por la aún no absoluta pacificación del país. No obstante se pidió a los fieles provenientes de los estados y que se asentaban en la Ciudad de México, conformaran sus propias peregrinaciones de acuerdo a sus diócesis de origen para rezar en la Basílica a lo largo de octubre de 1920, la llamada Hora de oración con la intención de convertir a los pecadores de la República por la mañana⁴⁶⁹. Día tras día los templos, parroquias y capillas del arzobispado debían peregrinar y asistir a misa con sus fieles coincidiendo con la misa de mediodía. Por la tarde, los colegios católicos de la capital debían hacer lo propio asistiendo al rezo del rosario en la Basílica.

⁴⁶⁹ “Programa de las festividades religiosas y sociales en la Basílica de Guadalupe”, 1920, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja. 61, Exp. 24.

El 12 de octubre de 1920, los peregrinos e invitados se dirigieron a La Villa a través de las calles de una ciudad decorada para la ocasión en donde a medida que se acercaban al Tepeyac, eran recibidos por arcos florales contruidos por los fieles de Iztapalapa y Xochimilco. Fernando Ramírez de Aguilar, periodista y testigo de la celebración, narra la llegada de los peregrinos a La Villa:

“Decir en cifras la cantidad de personas que vi ayer por las calles de Guadalupe, sería muy aventurado. Todo México y toda la población flotante estuvieron allí. *Cada minuto arranca de la Plaza de Armas un tranvía, pletórico de fieles y curiosos. (...)*. Además, como en los famosos doce de diciembre, por la Calzada vimos aquellos pintorescos grupos de paseantes, *a pie o en carros de tracción animal*”⁴⁷⁰.

A las puertas de la Basílica, los Caballeros de Colón se hicieron cargo de verificar las invitaciones y conducir a los invitados, actitud que Ramírez de Aguilar señala como “de muy fina atención” y que contrasta con las protestas de aquellos que no podían traspasar más allá del atrio. La ceremonia empezó con el toque de campanas, y de manera paralela el padre Luis G. Romo, quien fungió como maestro de ceremonias de la coronación, convocó a los asistentes a cantar el Himno Nacional; al terminar el canto el mismo sacerdote gritó estentóreamente “Viva la Virgen de Guadalupe, Viva la Reina de México”. El sermón pronunciado por el obispo de Zacatecas, Miguel de la Mora reiteró los votos de la nación con su patrona y de manera especial concluyó con el siguiente poema:

“Mira, oh Madre, a tu pueblo moribundo;

Dale la paz que ansía con justo anhelo

Y el amor fraternal, que es para el mundo

⁴⁷⁰ RAMÍREZ DE AGUILAR, Fernando (1922), *Las fiestas guadalupanas y otras crónicas*, UIA-AC15.F69.2, Pág. 35. Con itálicas en el original.

La más preciada bendición del cielo⁴⁷¹

Con motivo del aniversario los prelados escribieron una serie de pensamientos y oraciones, publicados en la revista *El Mensajero Mariano*. El discurso y tono de la mayoría de los pensamientos se inclina por pedirle a la Virgen que asista a la patria y logre que la Iglesia se mantenga unida y fuerte ante la coyuntura. El obispo de Huajuapán, Rafael Amador le ruega a la Guadalupana bajo un discurso intransigente: “¡Salva a tu nación, acójela bajo las alas de tu manto; no permitas que la siga gobernando la ley de la masonería, del protestantismo, del liberalismo, ni la de tantas sectas infernales! Haz que reine en toda ella Jesucristo, Rey del tiempo y de la Eternidad, con El reines Tú, para que unida a Ti esta porción que has escogido, alabe en tu grandeza la omnipotencia de Dios⁴⁷²”. Amador Velasco, el obispo de Colima ruega para que se conserven la religión y tradiciones: “conjura con vuestro poder, (...), las tempestades que rugen furiosas, para arrancar de raíz la vivificante fe de nuestros mayores, y acabar con las buenas costumbres que ellos nos legaron, recibidas a la luz de vuestra devoción y vuestros cultos⁴⁷³”.

Rafael Guízar y Valencia, primado de Jalapa, implora a la Guadalupana por la preservación de la fe y la esperanza de los mexicanos: “haz que nuestras almas se unan contigo para que, al calor de tan buena madre y confundiéndose nuestro corazón con el tuyo por medio de un intenso amor, podamos abrírnos paso en medio de la senda escabrosa que vamos recorriendo, disfrutar de la paz y prosperidad en este mundo, y

⁴⁷¹ “Corona Mística Guadalupana”, *El Mensajero Mariano*, septiembre de 1920, BIBL.NAL-HM.M149.

⁴⁷² IBID; Pág. 17.

⁴⁷³ IBID, Pág. 23.

cantar después tus eternas glorias en la patria de los escogidos”⁴⁷⁴. Recordando la unión devocional entre Cristo Rey y la Virgen de Guadalupe, el abad de la Basílica José de Jesús Fernández: “te suplica humildemente nos alcances del Señor de los ejércitos *la paz de que carece nuestra Nación*, la fe que parece extinguirse en muchos mexicanos y la unión de todos los hijos de este país, digno de mejor suerte”⁴⁷⁵.

Al igual que en 1914 con respecto al voto nacional al Sagrado Corazón, el 25° aniversario renovó el interés por construir un templo al Cristo Rey y una nueva Basílica en el Tepeyac. El proyecto de 1921 a cargo de los arquitectos Alcorta, Olvera, Cortina y Cuevas, diseñaron un proyecto quien en palabras del crítico Alfonso Rodríguez del Campo: “evoca, (...), el Vaticano con sus inmensas cúpulas y sus pórticos y columnatas”⁴⁷⁶, en donde destacaría su cúpula la cual aventajaría a la de Santa Sofía con su diámetro de setenta metros y una enorme explanada para realizar ceremonias al aire libre y con ello afirmar las intenciones de la jerarquía sobre el espacio público. Al igual que en Lourdes, la parte ceremonial del templo se proyectaría hacia el exterior, haciendo de las ceremonias eventos de masas y con ello ocupar la vía pública para tales funciones y evitar las trifulcas entre peregrinos por el acceso.

La basílica proyectada emularía a San Pedro y competiría su cúpula con la del Palacio Legislativo, símbolos de la legislación liberal antagónica y la nueva Constitución (ver imagen 1). Es interesante señalar que la antigua basílica no sería destruida, sino conservada dentro del complejo, el cual también albergaría hostales para los peregrinos, restaurantes, tiendas de objetos piadosos, un Vía Crucis y cines en donde

⁴⁷⁴ IBID, Pág. 27.

⁴⁷⁵ IBID, Pág. 20. Con itálicas en el original.

⁴⁷⁶ RODRÍGUEZ DEL CAMPO, Gabriel, “La futura basílica de Guadalupe”, MCJ, Abril de 1921.

se mostraran películas *decentes*, acentuando la influencia de Lourdes sobre el proyecto. No obstante de lo ambicioso del mismo, este proyecto no pudo llevarse a cabo tanto por los costos como por la tensa relación entre la Iglesia y el Estado.

El guadalupanismo expresado durante el aniversario de la coronación fue la versión más combativa de la doctrina, coincidiendo con las vísperas de conflicto religioso más importante del México moderno. A diferencia de 1895 en donde una corriente del liberalismo y la mayoría de los católicos encontraban en la Guadalupana un símbolo patrio, para la década de los veinte solamente el catolicismo conservó tal discurso. El radicalismo revolucionario generó una iconoclastia en contra de las imágenes religiosas y especialmente la virgen de Guadalupe fue víctima de tal tendencia. El 14 de noviembre de 1921, un hombre disfrazado de obrero colocó una bomba dentro de un arreglo de flores frente al altar mayor. Sí bien la imagen no sufrió ningún daño, ni tampoco hubieron víctimas mortales, el atentado simbolizaba que el México imaginario generado en 1895 había llegado a su fin.

Conclusiones

La devoción a la Virgen de Guadalupe fue un punto central en la política de devociones durante la renovación católica de finales del siglo XIX. Inspirados en el modelo de Lourdes, la devoción se transformó por medio de un discurso político que exaltaba la influencia de la imagen sagrada en el devenir histórico de México y por lo tanto sería un dique en contra del liberalismo y el positivismo, doctrinas impulsadas por el régimen porfiriano.

La coronación de 1895 fue un evento masivo, en donde la Iglesia mexicana pudo comunicar tal discurso a la vez de utilizar medios modernos de difusión como la prensa

y transportación como los trenes, mostrando una actitud paradójica con respecto a la modernidad intelectual pero no a sus avances tecnológicos. En un proceso paralelo, la imagen se mostró con más aristas en su discurso que las divulgadas por el clero intransigente, en especial, los liberales tenían una visión propia de la Guadalupana conservándola como símbolo nacional y de la gesta de Independencia, pero despojándola de todo significado religioso. El “combate” periodístico entre ambas imágenes dividiría a la incipiente opinión pública, la cual se complejizó con la figura del abad de la Colegiata, Antonio Plancarte y Labastida. El padre Plancarte puede ser considerado como el artesano de la devoción guadalupana moderna no solo por otorgarle un nuevo significado, sino por modificar el templo de acuerdo a las condiciones que la cultura de masas requerían, haciendo de la coronación el 12 de octubre de 1895 el evento más importante del catolicismo durante el Porfiriato.

La coronación también significó la creación de una imagen nacional para los católicos. Basándose en el presupuesto de que la Guadalupana era la Madre de la Patria, los obispos del país animaron a sus fieles a peregrinar anualmente para pedir su amparo y mostrar su gratitud. Las peregrinaciones nacionales ayudaron a difundir la perspectiva intransigente de la devoción y consolidar al Tepeyac como el santuario principal del catolicismo nacional.

El guadalupanismo en su forma política, es decir un discurso nacionalista, ultramontano y anti-moderno, tuvo dos momentos: uno entre 1886 y 1909, en donde se combate una serie de ideologías pero no se llega a la acción política; el segundo, nace con la fundación de los Operadores Guadalupanos en 1909 y continúa hasta la Guerra Cristera, siendo la acción política y la transformación social el elemento de impulso. La segunda versión de guadalupanismo fue fomentada por la Revolución, haciendo que los

devotos expresaran su inconformidad con la situación bélica, el desasosiego y la carestía a través de las continuas peregrinaciones en donde rogaban para que mejorara la situación del país e inclusive dando gracias cuando una facción revolucionaria abandonaba la Ciudad de México. Tales años también conformaron una perspectiva más combatiente de la devoción, la cual fue vislumbrada por primera vez en el XXV aniversario de la coronación en octubre de 1920, respondiendo a la Constitución de 1917 y al anticlericalismo e iconoclastia generado por el régimen post-revolucionario.

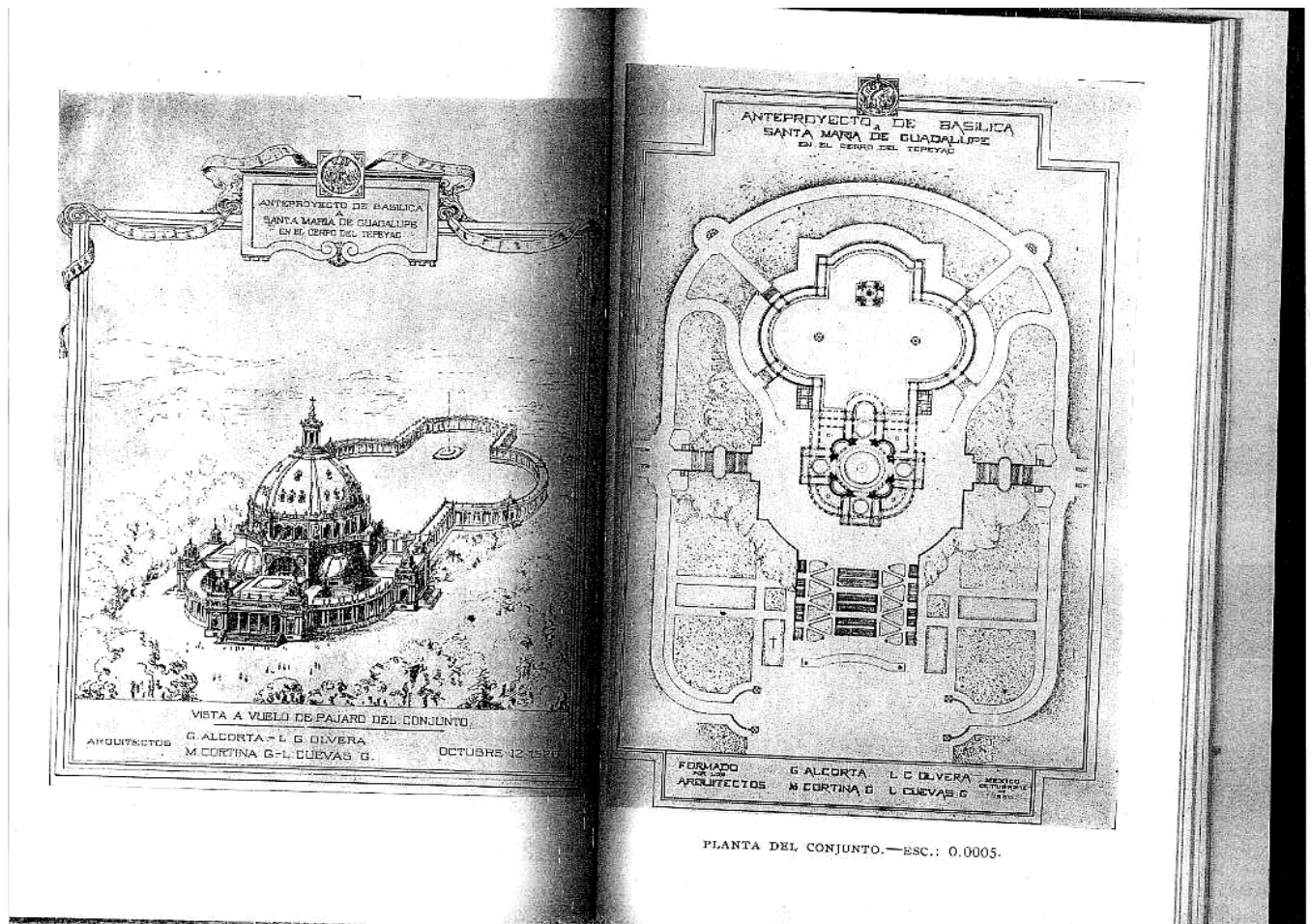


Imagen 1

Anteproyecto de la Basílica de Santa María de Guadalupe

Fuente: *El Mensajero del Corazón de Jesús*, marzo de 1921.

CONCLUSIONES GENERALES

El siglo XIX ha sido calificado, parafraseando a Alfred Müller-Armack, como un *siglo sin Dios*. Tradicionalmente los historiadores del periodo han desdeñado el papel de la religión y sus expresiones como resabios del Antiguo Régimen, sin interesarse por su temporalidad y contextos. A lo largo del texto hemos descrito y señalado que tal postura no correspondió a la realidad. Específicamente, los católicos del XIX continuaron practicando su fe e inclusive de cara a los cambios y transformaciones del siglo produjeron una cultura católica con rasgos propios. Sí bien la cultura religiosa decimonónica en general fue una respuesta ante la incertidumbre causada por la fractura de los regímenes absolutistas, la revolución industrial y la secularización, la especificidad del catolicismo radica en el uso de sus devociones como mecanismos de cohesión social y propaganda política. La jerarquía católica temía que los cambios transformaran a los fieles en sus creencias y prácticas religiosas, por ello hizo uso de las devociones tradicionales, agregando un discurso político conservador, ultramontano y anti-moderno.

La cultura política que se produjo alrededor de las devociones, tiene sus orígenes en el modelo que impulsaron los obispos franceses como respuesta a la Revolución y la persecución en contra de los creyentes. El modelo francés se sustentó en la difusión del Sagrado Corazón, antigua devoción asociada a la monarquía, entre los creyentes franceses, ligando la figura a la restauración monárquica y la preservación de la fe. De la misma manera, nacieron una serie de novedosas advocaciones marianas (surgidas de apariciones contemporáneas en villas como Lourdes y La Salette) que ligaron la figura de María a la renovación del catolicismo y a un mensaje profético que en síntesis culpaba de los problemas del país a la supuesta ausencia de piedad. En base a lo

anterior, se usaron las peregrinaciones hacia los nuevos santuarios como muestra de la vitalidad religiosa y procesiones públicas en contra de regímenes seculares o anticlericales. El modelo francés, gracias a su éxito, fue reproducido a lo largo del mundo católico aunque adaptándose a devociones y cultos locales, especialmente en materia de las devociones marianas, en las que se intentó copiar el modelo francés y su funcionalidad política (como en Marpingen o Fátima) o adaptar devociones previas. Por su parte, la figura del Sagrado Corazón de Jesús gozó de aceptación universal entre los creyentes católicos alrededor del mundo, ya que a partir de la versión reaccionaria francesa se le adaptó a distintas circunstancias y geografías, sirviendo de piedra fundamental a gobiernos conservadores como en Colombia y Ecuador, o como protector de los obreros, víctimas principales de la industrialización, en países como Alemania o Bélgica.

La movilidad y adaptación del modelo francés y sus devociones nos hablan de un fenómeno particular a partir de esa época: las devociones para finales del siglo XIX e inicios del XX unifican a los católicos alrededor del mundo. Las devociones, que hasta ese momento eran una expresión local o comarcal, se difunden por medio de la prensa y de ahí hacia los púlpitos y los feligreses, haciendo de los católicos un grupo que sin abandonar sus devociones locales, incorporaron cultos lejanos y con ello los mensajes conservadores que defendían. Las devociones internacionales (La Virgen de Lourdes y el Sagrado Corazón) responden al ultramontanismo y al papel creciente de Roma como centro político *de facto* del catolicismo. Ello fue posible gracias al debilitamiento del papel de las coronas como protectoras de la Iglesia, proceso de secularización que en lugar de debilitar a la jerarquía la vinculó estrechamente a la Santa Sede, pudiendo aplicar por primera vez una forma de espiritualidad global.

El catolicismo del siglo XIX es un fenómeno que atraviesa las fronteras y que unifica a sus creyentes a través de una espiritualidad común. Esta dinámica cuestiona los fenómenos religiosos como espacios constreñidos a un espacio episcopal o parroquial, inclusive comarcal o nacional, haciendo de ellos realidades en múltiples espacios. Las devociones finiseculares vinculan emocionalmente a los creyentes hacia otros espacios como Roma o Lourdes. Por ejemplo, la devoción al Sagrado Corazón en su forma utópica, el Reinado Social, promueve la oración para que el mundo se reforme. En una oración a favor de la paz pronunciada en la Catedral de México en 1914 no sólo se implora por el final de la violencia en el país, sino para terminar la guerra en Europa. De la misma manera, rezar el rosario por las intenciones del Papa, conlleva a pedir porque éste recupere su poder temporal, acto que en caso de haber ocurrido habría transformado la política de integración del incipiente Estado italiano, pero que para la mentalidad católica de la época era una batalla personal y que involucraba a todos los creyentes.

La geografía del catolicismo tiene un centro político en Roma, pero sus fuentes espirituales corresponden a varias geografías y a una multiplicidad de santuarios, haciendo de la experiencia religiosa una ventana hacia el mundo. Las apariciones en Lourdes, difundidas por la prensa católica primero en Francia y después en el resto del orbe, hacen patente la contemporaneidad de los milagros mientras incorporan a la peregrinación los avances tecnológicos, la mercadotecnia y la cultura de masas, que hicieron del santuario en los Pirineos una pauta para el catolicismo. A partir de tal experiencia, surge un interés por reproducirla de manera local a lo largo del mundo católico, ya fuera reproduciendo la gruta de Massabielle en parroquias locales o bien buscando un santuario que pudiera ser aprovechado de manera afín.

Las dinámicas descritas con anterioridad, cuestionan la perspectiva del catolicismo como una entidad ensimismada en lo local e inclusive “cerril”, por el contrario, está integrado a una dinámica mundial en donde confluyen piedad y política. La devoción transformada en política fue un fenómeno que se dio en varias partes del mundo, en donde una imagen o advocación se utilizó para conjurar y unir a los fieles en contra del anticlericalismo o la secularización, sin embargo, el caso mexicano es destacado por la radicalización de las partes y la confluencia de devoción y construcción de un imaginario político con base en la religión.

Las devociones de nuestro estudio, el Sagrado Corazón de Jesús y la Virgen de Guadalupe, comparten su revitalización a partir del mensaje conservador y anti-moderno de su época, así como la transformación del mismo en una versión más reaccionaria e inclusive bélica cuando la Revolución se torna anticlerical. Sin embargo ambas devociones corresponden a distintas caras del conservadurismo mexicano: la Guadalupana se reconstruye a partir de un modelo patriótico y nacionalista fundamentado en una tradición histórica que busca recuperar el antiguo sitio de la Iglesia en el cuerpo político del México moderno. Por su parte, El Sagrado Corazón vincula al conservadurismo con la utopía del Reinado Social y ofrece a través de su discurso y culto una crítica directa a la modernidad y sus “males”. Su versión radicalizada, Cristo Rey, es una devoción para un tiempo de desesperanza, buscando por medio de la oración y la acción social el advenimiento de la utopía. Sí bien los discursos a través de ambas devociones son esencialmente políticos, difieren en la forma de vincular al creyente; mientras la Virgen de Guadalupe remite a la patria, el Corazón de Jesús/Cristo Rey vincula al creyente con el catolicismo internacional. De la misma manera, el uso del tiempo las diferencia: la Guadalupana remite a un tiempo

pasado y arcádico en donde la religión era el vínculo político entre instituciones y un pacto ancestral entre el Cielo y los mexicanos; el Sagrado Corazón se arraiga en el presente y proyecta en el futuro la construcción de una sociedad regida por la piedad y los dictados de la Iglesia, dando vuelta atrás a la secularización.

Las devociones para el caso mexicano también son una fuente para comprender varios procesos culturales entre finales del siglo XIX e inicios del XX. El primero es el tránsito hacia la secularización. Como habíamos señalado en el tercer capítulo, una parte importante del proceso fue conducir hacia el ámbito privado la religiosidad que era parte sustancial de la esfera pública. Con la promulgación de las Leyes de Reforma y especialmente su reglamentación en Ley orgánica en 1874, la política se emancipó de la tutela religiosa, no obstante el intento de restringir el culto y la religiosidad a los templos fracasó. La aplicación del reglamento será el largo conflicto entre los jacobinos y anticlericales en contra de la jerarquía y los fieles, de hecho se puede considerar una de las motivaciones del conflicto religioso que se dio desde la Revolución y continuó hasta la Cristiada. En el mismo tono, el estudio del conflicto entre jacobinos y católicos ofrece una perspectiva singular de la evolución cultural de la secularización, situándola como la confrontación entre dos tipos de mentalidades en un periodo comprendido entre la Guerra de Reforma y el periodo posterior a la Guerra Cristera.

El tema de las devociones también nos complejiza el papel de la religiosidad para la jerarquía mexicana. El modelo espiritual moderno buscaba consolidar el control de la jerarquía sobre las expresiones religiosas presentando como paradigmas al Sagrado Corazón y la Virgen de Guadalupe, devociones reconfiguradas a partir del discurso anti-moderno y con intenciones políticas; sin embargo ante las expresiones religiosas “populares”, la jerarquía intentó censurarlas aplicando un criterio que las

situaba como formas poco civilizadas y supersticiosas, estigmas aplicados por los liberales al catolicismo en general por lo cual la jerarquía deseaba acabar con tales perspectivas. Las devociones a las que me he referido en la investigación representan un tipo de piedad moderno y sustentado en las características que mencionamos, por ello sus manifestaciones religiosas están dominadas y controladas por las intenciones de la jerarquía, sin embargo las devociones “populares” nos ofrecen otra cara del catolicismo, el de los cultos y devociones que permanecieron bajo el control de los fieles y que no fueron expuestos a la devoción moderna. Su investigación en un futuro nos podrá acerca a otras perspectivas del catolicismo durante el periodo e incluso, como supuesto, dar otra versión de la modernidad religiosa.

De igual manera, las devociones modernas también permiten observar a la sociedad y sus cambios. Parte del discurso conservador es una reacción en contra de comportamientos específicos: el nuevo rol de la mujer ante la incertidumbre revolucionaria, las respuestas obreras en contra de la explotación y las reacciones frente a un estado de incertidumbre causado por la Revolución. Las devociones no eran los artefactos de un discurso sin eco, sino construcciones sociales en respuesta de los cambios sociales. No obstante, la documentación del periodo no permite rastrear la aceptación del discurso más allá de los católicos letrados y preocupados por escribirle al arzobispo. Podemos hacer la inferencia de que las nuevas formas devocionales fueron aceptadas por una buena parte de los fieles, dadas las masas que asistían a las peregrinaciones para pedir por la paz e inclusive por los creyentes que combatieron bajo el grito de *¡Viva Cristo Rey! ¡Viva la Virgen de Guadalupe!*; por ello, la aceptación de las devociones no se encuentra en los documentos sino en las actitudes que se dieron ante el anticlericalismo y las campañas “anti-desfanatizadoras” en el periodo inmediato

al final de la Revolución. Sin embargo, nuestra temporalidad se planteo para responder a una genealogía u arqueología del pensamiento religioso y político intransigente cuyo desenlace es la Guerra Cristera. Ante ello, es conveniente seguir estudiando el tema a la luz del conflicto y en sus años posteriores, dándonos una perspectiva desde el campo de batalla y en donde las devociones se transforman en verdaderos instrumentos bélicos y cantos de guerra.

El estudio de las devociones como discursos, formas políticas y críticas sociales no sólo debe aplicarse a la modernidad, sino que podemos rastrear por medio de ellas posturas de tiempos anteriores. Una forma metodológica novedosa para la historia religiosa pre-moderna, sería analizar las religiosidades coloniales y las sociedades que las produjeron, en búsqueda de transformaciones sociales y coyunturas políticas, dándole a la historia religiosa una perspectiva dinámica.

El Sagrado Corazón y la versión intransigente de la Virgen de Guadalupe fueron devociones inminentemente urbanas, abriendo la perspectiva de estudiar una religiosidad característica de la Ciudad de México. Dicha religiosidad surgió en una ciudad que se expandía y sufría transformaciones en su sociedad, por ello las devociones se utilizan como amparo ante la experiencia urbana: los devotos viajaban y peregrinaban en tranvías, rogaban para no ser despedidos o se respetaran sus derechos laborales, asistían a los templos para conjurar la violencia y el hambre e imploraban para que la *corrupción de las buenas costumbres* no minara su fe. Ante la incertidumbre, los fieles se organizaron por medio de asociaciones piadosas para defenderse de tal ambiente adverso y preservar en sus creencias.

Las preocupaciones de los fieles están relacionadas a sus experiencias cotidianas; por ello los creyentes de nuestro periodo perciben su mundo en decadencia y

con cierta nostalgia miran al pasado, porque se enfrentan a las transformaciones de un país que radicalmente se transforma. Para finales del siglo XIX, México ha entrado en una incipiente industrialización y el Estado ha abandonado el tutelaje de la Iglesia. Paralelamente, los católicos observan desde 1910 la caída del régimen que permitía las expresiones de su culto a cambio de conservar la paz, vislumbrando en la Revolución el ascenso del desorden y la posibilidad real de la represión en contra de sus creencias y cultos. Ante el caos causado por la guerra, las huelgas, la injusticia y el hambre, la religión fue uno de los pocos asideros frente a lo ignoto y en donde los creyentes podían concebir un orden. La historia de los católicos que querían combatir a una revolución rezando, también es parte de la historia de la modernidad en México.

ABREVIATURAS

AHAM: Archivo Histórico del Arzobispado de México.

BIBLIO. NAL: Biblioteca Nacional, Universidad Nacional Autónoma de México.

COLMEX: Biblioteca Daniel Cosío Villegas, El Colegio de México, A.C.

MON.VISITACION: Biblioteca Monasterio de la Visitación.

MORA: Biblioteca Ernesto de la Torre Villar, Instituto José María Luis Mora.

SML: Sterling Memorial Library

UIA: Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, Universidad Iberoamericana.

ARCHIVOS Y FONDOS CONSULTADOS

AHAM: Fondo Labastida, Fondo Sánchez de la Barquera, Fondo Mora y del Río.

BIBLIO. NAL.: Fondo Reservado, Hemeroteca Nacional.

COLMEX: Colecciones Especiales.

MORA: Libros antiguos.

SML: The Mexico Collection; Revolutionary Mexico in Newspapers.

UIA: Fondo ACJM, Colección del libros antiguos y raros.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAME GODDARD, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos: 1867-1914*, UNAM, México, 1981.
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, Nueva York, Londres, 1991.
- ARROM, Silvia Marina, “Las Señoras de la Caridad: pioneras olvidadas de la asistencia social en México, 1863-1910”, *Historia Mexicana*, Vol. LVII, No. 2, Oct.-Dic., 2007.
- BASDEVANT-GAUDEMENT, Brigitte, *Le Jeu Concordataire dans la France du XIXe Siècle*, Presses Universitaires de France, París, 1988.
- BASTIAN, Jean-Pierre, comp., *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- BASTIAN, Jean-Pierre, *Los disidentes. Sociedades protestantes y la revoluciuón en México, 1872-1911*, El Colegio de México, México, 1989.
- BECKER, Majorie, *Setting the Virgin on Fire. Lázaro Cárdenas, Michoacán Peasents, and the Redemption of Mexican Revolution*, University of California Press, Berkeley, 1995.
- BELL, Rudolph M, Cristina Mazzoni, *The Voices of Gemma Galgani: The Life and Afterlife of a Modern Saint*, The University of Chicago Press, Chicago, Londres, 2005.
- BLACKBOURN, David, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in a Nineteenth-Century German Village*, Vintage Books, Nueva York, 1995.
- BLANCARTE, Roberto (ed.), *Cultura e identidad nacional*, FCE, CONACULTA, México, 1994.

- BLASCHKE, Olaf, *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*, Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen, 1999.
- BOULARD, Fernand, *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français, XIXe-XXe siècles*, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1992.
- BOYLAN, Kristina, A., "Género, Fe y Nación. El activismo de las católicas mexicanas, 1917-1940", Págs. 309-349 En: Gabriela CANO, Et. Al, *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, FCE, México, 2009.
- BRADING, David, *La canonización de Juan Diego*, FCE, México, 2009.
- BRADING, David, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, TAURUS, México, 2002.
- BRADING, David, *Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition Across Five Centuries*, Cambridge University Press, Londres, 2004.
- BRULEY, Yves (comp.), *1905, la séparation des Eglises et de l'Etat. Les textes fondateurs*, Editions Perrin, París, 2004.
- BURKE, Edmund, *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1998.
- BURLEIGH, Micheal, *Causas Sagradas. Religión y política en Europa. De la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*, Taurus, Buenos Aires, México, 2007.
- BURLEIGH, Micheal, *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial*, Taurus, Buenos Aires, México, 2005.
- BUSCH, Norbert (1997), *Katholische Frömmigkeit und Moderne: die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Güterhsloh, Colonia, Berlín, 1997.

- BUTLER, Matthew (ed.), *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*, Palgrave MacMillan, Nueva York, 2007.
- BUTLER, Matthew, “Jesús coronado: la consagración nacional al Sagrado Corazón de Jesús de 1914 y la dictadura huertista”, ponencia inédita, 19 de octubre del 2009, coloquio “La dimensión religiosa en los conflictos políticos”, Universidad Iberoamericana, México, 2009.
- BUTLER, Matthew, *Popular Piety and Political Identity in Mexico’s Cristero Rebellion; Michoacán: 1926-29*, British Academy, Londres, 2004.
- CAHN, Peter S., *All Religions are Good in Tzintzuntzan. Evangelicals in Catholic Mexico*, University of Texas Press, Austin, 2003.
- CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel, “Siglo XIX y Guadalupanismo; de la polémica a la coronación y de la devoción a la política”, Págs. 317-332; En: RAMOS MEDINA, Manuel, comp., *Memoria del I Coloquio de Historia de la Iglesia en el Siglo XIX*, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Instituto Mora, UAM-Iztapalapa, Condumex, México, 1998.
- CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel, *El Catolicismo Social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la “cuestión social” y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, El Colegio de México, México, 1991.
- CHARBONNEAU-LASSAY, I., *Estudios sobre simbología cristiana. Monografía y simbolismo del Corazón de Jesús*, Ediciones de la tradición Unánime, Madrid, 1983.
- CHÁVEZ SÁNCHEZ, Rómulo Eduardo, *la Iglesia en México hacia el Primer Concilio Latinoamericano, 1896-1899*, Pontificia Universidad Gregoriana, Facultad de Historia Eclesiástica, Roma, 1986.
- CHINICCI, Joseph, *Devotion to the Holy Spirit in American Catholicism*, Paulist Press, Baltimore, 1985.
- CHRISTIAN, William A. Jr., *Moving Crucifixes in Modern Spain*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992.

- CHRISTIAN, William A. Jr., *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1996.
- COLOM, Francisco, Ángel Rivero (eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Anthropos, Universidad Nacional de Colombia, Barcelona, 2007.
- CONGER, Robert D., *Porfirio Díaz and the Church Hierarchy, 1876-1911*, Tesis doctoral en historia, New Mexico University, Albuquerque, 1985.
- CONNAUGHTON, Brian, *Clerical Ideology in a Revolutionary Age. The Guadalajara Church and the Idea of a Mexican Nation*, Calgary University Press, Calgary, 2003.
- CUADRIELLO, Jaime, “La corona de la Iglesia para la Reina de la Nación. Imágenes de la coronación guadalupana de 1895”, Págs. 150-185; En: *Los pinceles de la historia. La fabricación del Estado, 1864-1910*, MUNAL, CONACULTA, UNAM, México, 2003.
- D' ALEMBERT, Jean Le Rond, Denis Diderot, *Artículos políticos de la Enciclopedia*, Altaya, Barcelona, 1995.
- DALTON, Margaret Stieg, *Catholicism, Popular Culture, and the Arts in Germany, 1880-1933*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 2005.
- DE BONALD, Louis, *Teoría del poder político y religioso*, Tecnós, Madrid, 1988.
- DE LOS REYES, Aurelio, *Cine y sociedad en México 1896-1930; Volumen I. Vivir de sueños*, UNAM-Cineteca Nacional, México, 1981.
- DE MAISTRE, Joseph, *Consideraciones sobre Francia*, Tecnós, Madrid, 1990.

- DE VRIES, Hent, Lawrence E. Sullivan (eds.), *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, Fordham University Press, Nueva York, 2006.
- DE VRIES, Hent, *Religion: Beyond a Concept*, Fordham University Press, Nueva York, 2008.
- DELUMEAU, Jean, *Historia del Paraíso* (Tomos II y III), Taurus, Madrid, México, 2003 y 2005.
- DENIZOT, Alain, *Le Sacré-Coeur et la Grande Guerre*, Nouvelles Éditions latines, París, 1994.
- DÍAZ PATINO, Gabriela, *El proyecto de reconquista espiritual y social de la Iglesia católica en el Arzobispado de Morelia (1899-1914)*, Tesis de maestría en historia, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2001.
- DÍAZ PATIÑO, Gabriela, *Imagen religiosa y discurso: transformación del campo religioso en la Arquidiócesis de México durante la reforma liberal, 1840-1908*, Tesis doctoral en historia, El Colegio de México, México, 2010.
- DURKHEIM, Émile, *El suicidio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1974.
- DURKHEIM, Émile, *La educación moral*, Tauro, Buenos Aires, 1973.
- DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México, 1996.
- EICHER, Peter, *Diccionario de conceptos teológicos*, Herder, Barcelona, 1989.
- FALLAW, Ben, "The Seduction of Revolution: Anticlerical Campaigns against Auricular Confession in Mexico, 1915-1935", Latin America Studies Seminar, 14 de abril del 2009, Yale University, 2009.
- FALLAW, Ben, "Kulturkampf or Collusion: Catholics and the Postrevolutionary Mexican State", NECLAS Paper, Dartmouth College, Hanover, New Hampshire, 2003.

- FINKLER, Kaja, "Dissident Sectarian Movements, the Catholic Church, and Social Class in Mexico", *Comparative Studies in Society and History*, Vol., 25, No., 2, Abr., 1983.
- FLAUBERT, Gustave, *La tentación de san Antonio*, Edimat, Madrid, 2000.
- FRAZER, George James, *La Rama Dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, Buenos Aires, 1943.
- GALEANA, Patricia, coord., *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, Secretaría de Gobernación, México, 1996.
- GAUDÍ, Antoní, *Escritos y documentos*, El Acantilado, Barcelona, 2002.
- GIBSON, Ralph, *A History of French Catholicism; 1789-1914*, Routledge, Londres, Nueva York, 1989.
- GONZÁLEZ, Fernando M., *Matar y morir por Cristo Rey: Aspectos de la Cristiada*, Plaza y Valdés, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México, 2001.
- GROSS, Michael B., *The war against Catholicism. Liberalism and the anti-Catholic imagination in Nineteenth-Century Germany*, University of Michigan. Madison, 2004.
- GUERRA, François-Xavier, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución, Tomo I*, FCE, México, 2000.
- HAMMAN, Amy, "Faith and Politics: The Socio-Political Discourses engaged by Mexican Ex-Voto Painting from the Nineteenth-Century and Beyond", tesis de maestría en artes, Denton, Texas, University of North Texas, 2006.
- HANSON, Randall S., "The Day of Ideals: Catholic Social Action in the Age of Mexican Revolution, 1867-1929", tesis de doctorado en historia, Bloomington, Ind., Indiana University, 1994.
- HARRIS, Ruth, "Possession on the Borders: The "Mal de Morzine" in Nineteenth-Century France, *The Journal of Modern History*, Vol. 69, No. 3, Sep., 1997.

- HARRIS, Ruth, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, Penguin Compass, Londres, 2000.
- HARTWICH, Wolf Daniel, *Deutsche Mythologie: Die Erfindung einer Kunstreligion*, Piper, Berlín, 2000.
- HENRÍQUEZ, Cecilia, *Imperio y ocaso del Sagrado Corazón en Colombia*, Altamir, Bogotá, 1996.
- HERF, Jeffrey, *El modernismo reaccionario: tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- HUYSMANS, Joris-Karl, *Against the Grain (À rebours)*, Versión electrónica: <http://www.huysmans.org/against/agxv.htm>.
- IGLESIAS, Claudio, *Antología del Decadentismo. Perversión, neurastenia y anarquía en Francia (1880-1900)*, Caja Negra, Buenos Aires, 2007.
- JAMES, William, *Las variedades de la experiencia religiosa* (dos tomos), Editorial Prana, México, 2006.
- JONAS, Raymond, "Anxiety, Identity, and the Displacement of Violence During the Année Terrible: The Sacred Heart and the Diocese of Nantes, 1870-1871", *French Historical Studies*, Vol. 21, No. 1, invierno, 1998.
- JONAS, Raymond A., *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale of Modern Times*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 2000.
- JONAS, Raymond A., *The Tragic Tale of Claire Ferchaud and the Great War*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 2005.
- KAUFMAN, Suzanne K., *Consuming Visions. Mass Culture and the Lourdes Shrine*, Cornell University Press, Ithaca, Londres, 2005.
- KAUFMAN, Suzanne K., *Miracles, Medicine and the Spectacle of Lourdes: Popular Religion and Modernity in Fin-de-Siecle France*, Tesis doctoral en historia, State University of New Jersey, New Brunswick, 1996.

- KOTULLA, Andreas J., *Nach Lourdes!. Der französische Marienwallfahrtsort un die Katholiken im Deutschen Kaiserreich (1871-1914)*, Martin Meidenbauer Verlag, Munich, 2006.
- KRECH, Volkhard, Hartmann Tyrell (eds.), *Religionssoziologie um 1900*, Ergon Verlag, Würzburg, 1995.
- KSELMAN, Thomas A. (Ed.), *Belief in History. Innovative Approaches to European and American Religion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Londres, 1991.
- KSELMAN, Thomas A., *Death and Afterlife in Modern France*, Princeton University Press, Boston, Nueva York, 1989.
- KSELMAN, Thomas A., *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1983.
- KÜNG, Hans, *La Iglesia católica*, Mondadori, Barcelona, 2002.
- LAFAYE, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe, la formación de la conciencia nacional en México/ Abismo de conceptos*, FCE, México, 2002.
- LAGREE, Michel, *La bénédiction de Prométhée. Religion et technologie*, Fayard, París, 1999.
- LAPRUNE, Roger, *Le culte du Sacré Cœur de Jésus dans le diocèse de Verdun*, Montiers-sur-Saulx, 1991.
- LARKIN, Maurice, *L'Èglise et l'État en France, 1905: la crise de la Séparation*, Editions Privat, Toulouse, 2004.
- LEASE, Gary, "Denunciation as a Tool of Ecclesiastical Control: The Case of Roman Catholic Modernism", *The Journal of Modern History*, Vol. 68, No. 4, Dic. 1996.
- LINDVALL, Lynn, *Sanctuary Cinema: Origins of the Christian Film Industry*, New York University Press, Athica, Nueva York, 2007.

- LÓPEZ BELTRÁN, Lauro, *Album del LXXV Aniversario de la Coronación Guadalupeña*, Editorial JUS, México, 1970.
- LUHMANN, Niklas, *La religión de la sociedad*, Editorial Trotta, Madrid, 2007.
- MACKLIN, Barbara June, Crumrine, N. Ross, "Three North Mexican Folk Saint Movements", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 15, No. 1, Ene. 1973.
- MANUEL, Frank E., *The New World of Henri de Saint-Simon*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1956.
- MARTÍNEZ ASSAD, Carlos, *La Patria en el Paseo de la Reforma*, FCE, México, 2005.
- MATUTE, Álvaro, Evelia Trejo y Brian Connaughton (comps.), *Estado, Sociedad e Iglesia en el México del siglo XIX*, Universidad Nacional Autónoma de México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, México, 1995.
- MCEACHERN, Patricia, "La Vierge et la bête: Marian Iconographies and Bestial Effigies in Nineteenth-Century French Narratives", en *Nineteenth-Century French Studies*, Vol, 31, No, 1&2, otoño-invierno del 2002.
- MELECHI, Antonio, *Servants of the Supernatural. The Night Side of the Victorian Mind*, William Heinemann Ltd., Londres, 2008.
- MEYER, Jean, *La Cristiada; Tomo II, "El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929"*, Siglo XXI, México, 1973.
- MICHAUD, Stéphane, *Muse et madone : visages de la femme de la Révolution française aux apparitions de Lourdes*, Seuil, París, 1985.
- MOELLER, Charles, *Literatura del siglo XX y Cristianismo* (tomo I), Gredos, Madrid, 1964.
- MONROE, John Warne, *Laboratories of Faith: Mesmerism, Spiritualism, and Occultism in Modern France*, Cornell University Press, Nueva York, 2008.

- MOORE, R. Laurence, "Spiritualism and Science: Reflections on the First Decade of the Spirit Rappings", *American Quarterly*, Vol. 24, No. 4, Oct. 1972.
- MORGAN, Peter, *Visual Piety. A History and Theory of Popular Religious Images*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1998.
- MITCHELL, Brian C., *Building the American Catholic City: Parishes and Institutions*, Garland Press, Nueva York, 1988.
- MÜLLER-ARMACK, Alfred, *El siglo sin Dios*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- MULLIN, Robert Bruce, *Miracles and the Modern Religious Imagination*, Yale University Press, New Haven, 1996.
- MULTON, Michel, "Les Discours sur l'Apocalypse", en : François Angelier y Claude Langlois, *Salette : apocalypse, pèlerinage et littérature (1856-1996)*, Jérôme Million, Grenoble, 2000.
- NESVIG, Martin Austin (ed.), *Religious Culture in Modern Mexico*, Lanham, Maryland, Plymouth, 2007.
- NOETHER, Emiliana P., "Vatican Council I: Its Political and Religious Setting", *The Journal of Modern History*, Vol. 40, No. 2, Jun. 1968.
- NOLAN, Mary Lee, Sidney Nolan, *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, Londres, 1989.
- ORSI, Robert A., *Thank You St Jude. Women's Devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes*, Yale University Press, New Haven, 1996.
- ORSI, Robert A., *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem*, Yale University Press, New Haven, 1988.
- OTTO, Rudolph, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Revista de Occidente, Madrid, 1925.
- POOLE, Stafford, C.M., *The Guadalupan Controversies in Mexico*, Stanford University Press, Stanford, Londres, 2006.

- PORTE, Cheryl A., *Pontmain, Prophecy and Protest: A Cultural-Historical Study of a Nineteenth-Century Apparition*, Tesis doctoral en historia, Saint Louis University, Saint Louis, 1999.
- PORTE, Cheryl A., *Pontmain, prophecy, and protest: a cultural-historical study of a nineteenth-century apparition*, Peter Lang, Nueva York, 2005
- QUANDT, Jean B, “Religion and Social Thought: The Secularization of Postmillennialism”, *American Quaterly*, Vol. 25, No. 4, Oct. 1973.
- RAMÍREZ, Fausto, “El simbolismo en México”, En: *El espejo simbolista. Europa y México, 1870-1920*, Museo Nacional de Arte, México, 2004.
- REINACH, Salomón, *Orfeo. Historia General de las Religiones*, Editorial Nueva España, México, 1944.
- ROBERTSON, Roland (comp.), *Sociología de la religión. Textos fundamentales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- RODRÍGUEZ KURI, Ariel, *Historia del desasosiego. La revolución en la Ciudad de México, 1911-1922*, El Colegio de México, México, 2010.
- RUGELY, Terry, *Of Wonders and Wise Men. Religion and the Popular Cultures in Southeast Mexico, 1800-1876*, Texas University Press, Austin, 2001.
- SANFILIPPO. Helena, *Inner wealth and outer splendor : New England transcendentalists view the Roman Catholic Church*, Garland, Nueva York, 1988.
- SCHMITT, Carl, *Catolicismo y forma política*, Tecnós, Madrid, 2000.
- SHARP, Lynn L., *Secular Spirituality: Reincarnation and Spiritualism in Nineteenth-Century France*, Lexington Books, Nueva York, 2006.
- SICILIA, Javier, *Concepción Cabrera de Armida: la amante de Cristo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- SOREL, Georges, *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 1985.

- SPENGLER, Herbert, *La decadencia de occidente*. Revista de Occidente, Madrid, 1922.
- STUART, Robert S., "A 'De Profundis' for Christian Socialism: French Marxists and the Critique of Political Catholicism, 1882-1905", *French Historical Studies*, Vol. 22, No., 2, Primavera, 1999.
- TAPIA MÉNDEZ, Aureliano, *José Antonio Plancarte y Labastida. Profeta y Mártir*, Editorial JUS, México, 1973.
- TAVES, Ann, *Fits, Trances and Visions*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- TAVES, Ann, *The Household of Faith: Roman Catholic Devotions in Mid-Nineteenth-Century America*, University of Notre Dame, Madison, 1990.
- TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts y Londres, 2007.
- TAYLOR, Therese, *Bernardette of Lourdes: Her Life, Death and Visions*, Burns & Oates, Londres, 2006.
- TENORIO TRILLO, Mauricio, *Artilugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*, FCE, México, 1998.
- TOMOKO, Mazusawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, The University of Chicago Press, Chicago, Londres, 2005.
- TORTOLERO CERVANTES, Yolia, "*Evolución y darwinismo en el pensamiento mexicano, 1870-1914*", El Colegio de México, Tesis de Doctorado en Historia, 1998.
- TREJO, Evelia y Brian CONNAUGHTON, coord., *Estado, sociedad e iglesia en México: siglo XIX*, Porrúa, UNAM, México, 1995.
- TREXLER, Richard C., *Reliving Golgotha. The Passion Play in Iztapalapa*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londres, 2003.

- TURNER, Victor y Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, Nueva York, 1978.
- URÍAS HORCASITAS, Beatriz, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, Tusquets Editores, México, 2007.
- VAN YOUNG, Eric, *The Other Rebellion. Popular Violence, Ideology and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821*, Stanford University Press, Stanford, 2001.
- VANDERWOOD, Paul, *Juan Soldado: Rapist, Murderer, Martyr, Saint*, Duke University Press, Nueva York, 2004.
- VANDERWOOD, Paul, *The Power of God Against the Guns of Government: Religious Upheaval in Mexico at the Turn of Nineteenth-Century Mexico*, Stanford University Press, Stanford, 1998.
- VASCONCELOS, José, “Ulises Criollo”, En: *Obras completas*, Libreros Mexicanos, México, 1957.
- WALKOWITZ, Judith R., *La ciudad de las pasiones terribles. Narraciones sobre el peligro sexual en el Londres victoriano*, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, Madrid, 1992.
- WALSER Smith, Helmut, *German Nationalism and Religious Conflict: Culture, Ideology, Politics, 1870-1914*, Princeton University Press, Princeton, 1997.
- WARNER, Marina, *Joan of Arc: the image of female heroism*, Knopf, Nueva York, 1981.
- WARNER, Marina, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Taurus Humanidades, Madrid, 1991.
- WEBER, Eugene, “Religion and Superstition in Nineteenth-Century France” en *The Historical Journal*, Vol. 31, No. 2, Jun. 1998.
- WEBER, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid, 1983.

- WILLIAMS, Rosalind H., *Dream Worlds. Mass Consumption in Late Nineteenth Century France*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1982.
- WILLIAMSON, George S., *The Longing for Myth in Germany: Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*, University of Chicago, Chicago, 2004.
- WRIGHT-RÍOS, Edward, *Piety and Progress: Vision, Shrine, and Society in Oaxaca, 1887-1934*, Tesis doctoral en historia, University of California at San Diego, San Diego, 2004.
- WRIGHT-RÍOS, Edward, *Revolutions in Mexican Catholicism. Reform and Revelation in Oaxaca, 1887-1934*, Duke University Press, Durham, Londres, 2009.
- WROTH, William, *Images of Penance, Images of Mercy: Southwestern Santos in the Late Nineteenth-Century*, University of Oklahoma Press, Oklahoma City, 1991.
- ZIMDARS-SWARTZ, Sandra L., *Encountering Mary: Visions of Mary from La Salette to Medjugorje*, Avron Books, Nueva York, 1992.

AGRADECIMIENTOS

Al iniciar el doctorado creía que era la culminación de mi educación. Sin embargo, ahora que termino la tesis doctoral, me doy cuenta –cabe decir con alegría– que es el inicio de una etapa más en mi educación; porque jamás se deja de aprender ni de cuestionar.

Este proceso no hubiera llegado a buen puerto sin muchos factores. En primer lugar quisiera agradecerle a toda mi familia no solo por el apoyo a mi educación a lo largo de éstos años, sino por cultivar en mí la semilla de la curiosidad y darme una atmósfera libre en donde todo se podía leer y preguntar. Somos producto de nuestras circunstancias, por ello me enorgullezco de tener a mis padres, abuelos, hermano, tíos y primos; esto no es más sino un pálido reflejo de su amor y cariño.

Mis amigos también son una parte fundamental en este camino. No solo soportaron estoicamente mis disertaciones sin sentido, los momentos de crisis y las angustias propias de doctorado, sino que siempre estuvieron para darme una palabra o una idea que me colocara en el punto preciso, resituándome en mi sitio justo. Sería injusto nombrarlos, pero saben bien a quienes me refiero.

Definitivamente no hubiera perseguido una carrera académica sin el invaluable ejemplo de Farid Kahhat Kahatt, del cual aprendí el arte y la ética del oficio.

El Colegio de México fue una casa en los cinco años pasados y por ello sería imposible enumerar todos los agradecimientos por el inagotable apoyo que recibí. El germen de la tesis fue un trabajo final para el “Seminario de Vida Cotidiana” a cargo de la Dra. Pilar Gonzalbo Aizpuru, por ello no solo quisiera agradecerle al aceptar en dirigirme, sino por todos sus consejos y enseñanzas que van más allá de lo académico. De igual manera quisiera agradecerles a mis lectores y sinodales por sus recomendaciones y compromiso con la elaboración de la tesis.

Hija de su tiempo, esta tesis fue escrita e investigada alrededor del mundo. Agradezco a SEPHIS la selección para dos talleres sobre religión, metodologías contemporáneas y estudios culturales en Buenos Aires, Lima y Shantiniketan (India) respectivamente, en donde no solo enfrenté mis ideas a un público diverso, sino que desde la mirada del otro pude mejorarlas. La experiencia más enriquecedora para este proceso y para mi vida, fue ser seleccionado *Fox International Fellow* en la Universidad de Yale. Quisiera agradecerle a Mr. Joseph C. Fox, quien sin su visión y entusiasmo por un mundo mejor no existiría tal programa. Con la misma intensidad, agradezco a mis compañeros de Fellowship, porque no sólo compartimos conocimiento y momentos, creamos una forma de vida en New Haven mientras engrandecíamos al espíritu humano. *Lux et Veritas*.

Por último, sería ingrato no agradecerle en una tesis de historia religiosa a Dios. Para quienes creemos que existe una fuerza sobrenatural, siempre es importante empezar una obra pidiendo su bendición. Desde hace cinco años se manifiesta cada día.

