



Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales.

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades.

Reapropiación y renovación de la devoción guadalupana en México y en el estado de Morelos, 1874-1895.

Tesis

para obtener el grado de Maestra en Humanidades

presenta:

Lic. Giovaana Leyva Uribe.

Director de tesis:

Dr. Luis Gerardo Morales Moreno.

Cuernavaca, Morelos, 2019.

Agradecimientos

Agradezco a mi madre, hermano y amigos por todo el apoyo brindado durante el desarrollo de esta investigación.

A mis maestros de la Maestría en Humanidades, pues a ellos debo mi formación en el campo de las humanidades en la línea de Historia, Literatura y Representaciones.

A los miembros del comité tutorial que dio seguimiento a mi investigación y la enriquecieron con sus comentarios y sugerencias: Dra. Laurence Coudart y Dra. Martha Santillán. En especial al Dr. Luis Gerardo Morales, director de esta investigación, quien me dedicó su tiempo y compartió conmigo sus conocimientos para estructurar y orientar este trabajo.

A la Dra. Beatriz Alcubierre y al Dr. Carlos Barreto por sus comentarios finales.

Gracias.

Índice.

Introducción general	1
Capítulo I. LA IGLESIA CATÓLICA ANTE LA MODERNIDAD LIBERAL	9
1. El desafío en los pontificados de Pío IX y León XIII.	9
2. La Iglesia católica en México y su política de reconciliación.....	18
3. La erección del estado de Morelos y la diócesis de Cuernavaca.	26
Conclusión.....	33
Capítulo II. INTERPRETACIONES SOBRE LA VIRGEN DE GUADALUPE Y LA RELIGIOSIDAD POPULAR	34
1. La religiosidad popular y sus representaciones.....	35
2. Devoción mariana y la construcción de la identidad nacional.	44
3. Debate sobre la Virgen de Guadalupe: Altamirano, Icazbalceta y Vera.....	48
Conclusión.....	53
Capítulo III. FESTIVIDADES CÍVICAS Y RELIGIOSAS	55
1. Construcción nacional mediante festejos cívicos.....	55
2. La coronación de la Virgen de Guadalupe a través de la prensa.....	63
3. Mensaje en los sermones del 12 de octubre de 1895 en la Colegiata.	68
4. La religiosidad en el estado de Morelos.....	71
5. <i>El Despertador</i> y <i>El Grano de Arena</i> , periódicos morelenses	77
Conclusión.....	86
Conclusiones Generales	87
ANEXO: Trayectoria y obra de Fortino Hipólito Vera y Talonia	94
Fuentes y bibliografía	99

INTRODUCCIÓN GENERAL.

Uno de los momentos más significativos de inicios del siglo XX en México es la entrada del Ejército Libertador del Sur, constituido principalmente por comunidades campesinas del estado de Morelos, a la ciudad de México a finales de 1914, portando como bandera estandartes de la Virgen de Guadalupe. Momentos capturados en las fotografías de los hermanos Casasola y que hoy forman parte de nuestro imaginario colectivo como distintivo del movimiento suriano. Estos estandartes eran depositarios de una devoción común, y reflejan la cultura y la religiosidad de los pueblos de la zona zapatista.



Imagen 1. Casasola, *Entrada de tropas zapatistas a la Ciudad de México*, 25 de noviembre de 1914, en: Fondo Casasola, Fototeca Nacional del INAH, disponible en: http://www.mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/fotografia%3A13321 (consulta: 25/08/2019).

¿Por qué un movimiento social enarboló como bandera un símbolo que en apariencia corresponde al plano religioso? Aproximarme a esa cuestión me llevó a identificar y analizar un periodo al que denominamos como “Reapropiación y renovación de la devoción guadalupana”,¹ que se enfoca en la segunda mitad del siglo XIX. Es decir, nos ubicamos antes de los hechos referidos, con la intención de conocer por qué la devoción guadalupana se impregnó y se popularizó en el país al grado de llegar a ser un símbolo de unidad e identidad nacional.

La presente investigación explora algunas narrativas sobre la “religiosidad popular” en México, en torno a la Virgen de Guadalupe, a finales del siglo XIX. Nos ubicamos en el periodo posterior a la Reforma liberal y del triunfo de la República, y que correspondió a una reorganización de la Iglesia católica, en la que la Guadalupana jugó un papel importante para la recuperación y consolidación de su presencia social, así como para que la Iglesia renegociara de manera simbólica sus relaciones con el Estado, que se concebía como heredero del proceso de Independencia de 1810 y que se encargó de que en sus conmemoraciones cívicas se incluyera la representación de la Virgen de Guadalupe, impregnada en el imaginario colectivo de los estandartes de los caudillos insurgentes Miguel Hidalgo y José María Morelos y Pavón.

Al ser reapropiados como símbolos nacionales, Hidalgo y Morelos, la imagen guadalupana fue incluida en las celebraciones cívicas oficiales en 1859, fijándole el 12 de diciembre para su celebración por decreto del presidente Juárez, lo que conllevaría a su gradual secularización. Es decir, que comenzó a incursionar dentro de una nueva religiosidad cívica y laica promovida desde el Estado. La Guadalupana alcanzó su punto culminante al convertirse en un símbolo, cívico y

¹ Hacemos uso del término “reapropiación” porque consideramos que con anterioridad la Virgen de Guadalupe ya había sido apropiada en varios momentos del desarrollo histórico del país: en el periodo que la tradición marca como el de las apariciones marianas de 1531; durante el siglo XVII por parte de los criollos, y por Miguel Hidalgo durante el inicio del movimiento de independencia de 1810. A finales del XIX distinguimos una reapropiación de la devoción e imagen guadalupana por parte de la Iglesia y el Estado, la cual implicó una revaloración de la religiosidad popular, la actualización y renovación de la devoción, así como nuevos usos de su imagen.

religioso, de dimensiones nacionales e internacionales con la coronación de 1895. Lo que lleva a cuestionarnos, ¿por qué coronar a la Virgen de Guadalupe en 1895? ¿Tiene que ver con la religiosidad popular? ¿Fue un acontecimiento con implicaciones políticas? Partimos de que la devoción e imagen de la virgen fue reapropiada por la Iglesia católica y por el Estado republicano y liberal para sus propios fines de legitimidad política y cultural.

Consideramos como punto de inicio de esta investigación la campaña lanzada en 1874 por el arzobispo de México, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos (1863-1891), dirigida a los indígenas olvidados por la modernidad y el liberalismo, y que tuvo como objetivo la exaltación religiosa y el fomento de la Virgen de Guadalupe. A través de esta campaña fue que se retomó la religiosidad de los pueblos de México. Finalizamos la investigación hacia 1895, con la coronación de la Virgen de Guadalupe el 12 de octubre de ese año. La importancia de la coronación radica, en un principio, en toda la organización y despliegue que realizó el clero mexicano para su realización.² Esto implicó la difusión de la Virgen, así como el desplazamiento miles de fieles de todas partes del país para asistir. En ello las peregrinaciones hacia el Tepeyac, dirigidas por el clero, fueron un medio crucial. Asimismo, su importancia también se encuentra en que, como antesala a ella, se logró el reconocimiento papal de León XIII de un nuevo oficio de la Virgen de Guadalupe en 1894. A través del cual reconoció la “historicidad” de las apariciones de 1531, con lo que la devoción adquirió un sustento oficial. Esto representó un arma poderosa en contra de los “antiaparicionistas” que durante el periodo criticaron y negaron las apariciones por la falta de documentación probatoria, recordemos que la corriente positivista tenía suma importancia.

Posteriormente, como estudio de caso se retoma la manera en cómo este contexto guio algunas prácticas dentro del estado de Morelos, específicamente en lo acontecido en Cuernavaca y

² En esta investigación la palabra “clero” hace referencia a la jerarquía eclesiástica, es decir a los arzobispos y obispos.

Cuautla, por tres razones principales. La primera, por la particularidad del estado. Hablamos de un territorio con una economía importante, una constitución social particular y una ubicación geográfica estratégica respecto a la ciudad de México, sede de los poderes nacionales. La segunda, el primer estado en el país en iniciar con “innovaciones patrióticas” fue el de Morelos en la década de 1880. Estas tenían como finalidad la difusión y consolidación de símbolos patrios que contribuyeran a la formación de una identidad cívica para la población. El principal símbolo difundido fue la figura heroica del Gral. José María Morelos y Pavón. La tercera, por el proceso que se da al mismo tiempo y que tiene que ver con la difusión y consolidación de la devoción guadalupana, a cargo de las autoridades eclesiásticas locales. Proceso que se consolidó con la erección de la diócesis de Cuernavaca (1891) y con el nombramiento de Fortino Hipólito Vera como su primer obispo. Vera fue un personaje destacado en el periodo a nivel nacional; a nivel local, aunque carecemos de fuentes de primera mano, realizaremos una aproximación hacia su labor durante su desempeño como obispo (1894-1898). Consideramos que fueron estas “devociones”, el Gral. Morelos y la Virgen de Guadalupe, los elementos simbólicos que le permitieron a los pueblos morelenses ir configurando una identidad regional e “integrarse” a la identidad nacional.

El estudio del significado popular que envuelve a la devoción guadalupana implica cierta dificultad por su espontaneidad y flexibilidad; y, porque fueron los sectores letrados, en su mayoría, quienes dejaron registro sobre las expresiones y manifestaciones religiosas. Por ello, lo que se tendría que abordar desde los testimonios del pueblo, por ahora, lo abordaremos desde las representaciones que hicieron las jerarquías, tanto eclesiástica como política, en los años previos y posteriores a la coronación. Es decir, desde los discursos hegemónicos que se produjeron en el periodo y que fueron construyendo una narrativa sobre la Guadalupana. Desde esta perspectiva, abordaremos, por tanto, la idea de religiosidad desde las elites dentro del proceso de construcción

de “lo mexicano”, donde es posible observar una correlación entre Estado e Iglesia en su concepción sobre la “piedad popular”. En este sentido, resulta importante conocer la manera en que buscaron encauzarla hasta convertir a la Guadalupana en un símbolo de identidad nacional.

Respecto a las fuentes a las que se recurrió para la elaboración de esta investigación consideramos testimonios, edictos, sermones, correspondencia, cartas pastorales, fuentes hemerográficas y obras producidas en México durante el siglo XVII y finales del XIX. Cabe mencionar que en relación a las fuentes primarias no se contó con una base documental definida o concreta, sino que la misma investigación guio la búsqueda y condujo a una construcción de fuentes que permitieron sustentar los argumentos de la investigación. En cuanto a las fuentes secundarias, la mayoría de la historiografía sobre el tema guadalupano se ha enfocado en abordar principalmente los siglos XVII y XVIII, sin embargo, consultamos algunas obras recientes que fueron de gran ayuda, sobre todo a la hora de contextualizar.³ Hay que destacar que para este periodo existe todavía un vacío en cuanto a investigaciones, si bien es un tema que ha apasionado y apasiona a destacados académicos en sus investigaciones éstos se han enfocado en los siglos antes mencionados. Un ejemplo es el referente al “debate” sostenido entre aparicionistas y antiaparicionistas de finales del XIX al cual no se le ha dado la misma importancia que al debate del siglo XVII pese a su relevancia.

Desde el mandato de Juárez, excluyendo periodo presidencial de Lerdo de Tejada (1872-1876), comenzó un ambiente “amigable” entre Estado e Iglesia, el cual se consolidó durante el periodo de gobierno de Porfirio Díaz (1876-1880, 1884-1911) y el de Manuel González (1880-1884). Proponemos como una línea de interpretación que la coronación fue una manera simbólica en que ambos actores consolidaron la política de reconciliación.

³ Como los estudios de Adame Goddard, Ceballos, Díaz Patiño y Chávez Moreno.

La Iglesia católica ha tenido influencia en procesos de carácter político, social y cultural que ocurren desde el espacio internacional hasta las pequeñas localidades.⁴ Por ello el desarrollo de esta investigación va de lo general a lo particular, retomamos de manera breve el contexto internacional en lo referente a la Iglesia católica y los papados de Pío IX (1846-1878) y León XIII (1878-1903). En este periodo el papado se enfrentó en dos frentes: contra el avance de la modernidad, el liberalismo y socialismos; y, contra la unificación política y territorial de la península italiana, lo que implicó la pérdida de la mayor parte de sus territorios. Cuestiones importantes que llevaron a la Iglesia a una reorganización para hacer frente a los cambios que se le presentaron. Entre sus acciones estuvo la exaltación religiosa, principalmente de las representaciones de la Virgen María, la centralización del poder en el Papa, así como la elaboración de una doctrina social, expresada en la *Rerum Novarum*.

Estas medidas propuestas desde la Santa Sede repercutieron en las acciones de la Iglesia en México, la cual se encontraba en una situación similar: había perdido gran parte de sus posesiones, así como poder político a raíz de la legislación liberal de 1857 y las Leyes de Reforma (1859-1863). En este contexto, arzobispos y obispos de casi todas las diócesis desempeñaron un papel importante en el fomento de las celebraciones guadalupanas y peregrinaciones al Tepeyac. Los arzobispos de las tres provincias eclesiásticas⁵ dieron a conocer, en marzo de 1887, una carta pastoral conjunta, donde fijaron la postura de la Iglesia al momento de solicitar la coronación de la Virgen, al papa León XIII, donde expusieron su objetivo:

Contribuir por nuestra parte y dentro de nuestra órbita a las miras pacíficas y humanitarias del soberano pontífice, corresponder prácticamente a sus hechos y enseñanzas promoviendo cuanto pueda dar impulso a la prosperidad física, intelectual y moral de nuestra república,

⁴ Mariana Molina Fuentes, *La Iglesia católica en el espacio público: un proceso de continua adecuación. Política y cultura*, Instituto Mora, México, 2012, pp. 50-51. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422012000200004&lng=es&tlng=es (consulta: 26 /05/ 2018).

⁵ Don Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, de México, Don Pedro Loza, de Guadalajara y Don José Ignacio Árciga, de Michoacán.

ocupando las ánimas con asuntos serios y fecundos que hagan olvidar antiguas e inveteradas rencillas, discordias fraternales y miras de bandería [...] unidos todos bajo el estandarte de María de Guadalupe [para] vivir en paz con Dios, con nuestros semejantes y con nosotros mismos observando estrictamente nuestros deberes religiosos y sociales.⁶

Esta cita sintetiza el clima social y político en los años previos a la coronación, ¿cómo interpretarla? Había cierta laxitud del Estado laico, entendiéndose por ello que la legislación no se aplicó a plenitud, o es que la laicidad no es precisamente un enfrentamiento entre Estado y religión. Para entender la laicización como un proceso histórico de larga duración, fundamental en la formación del Estado-nación en México, es necesario el estudio histórico de la Iglesia católica como una institución opuesta y a la vez concordante con un proceso intermitente de secularización.

Parte de esta investigación consiste en cuestionar la dualidad aparente que existe entre la religiosidad de los clérigos y la religiosidad popular, que muchas veces se considera supeditada a la primera. Si bien, como se demostrará, el clero promovió y toleró ciertas prácticas de “piedad popular”, sus relaciones eran complejas y, por lo tanto, son cuestionables sus esfuerzos por orientar y guiar las prácticas y manifestaciones religiosas del pueblo a los designios del nuevo orden moderno y secular. Compartimos la idea de Adame Goddard, en el sentido de que “el historiador de un acto religioso no tiene que ser un creyente, pero sí ha de comprender las creencias de quienes lo realizan y comprenderlas tal como ellos mismos las entienden”.⁷ No pretendemos hacer una historia de la Iglesia y sus devociones, nuestro interés académico por relacionar la historia de México con el papel que la Iglesia católica ha tenido en la sociedad es porque hace más comprensible el periodo histórico al que nos referimos.

⁶ *Carta pastoral de los ilustrísimos señores arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara, dirigida a todos sus fieles diocesanos, publicando las preces y breve sobre la coronación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1887. Citado por Jorge E. Traslosheros, “Señora de la historia, Madre mestiza, Reina de México. La coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria, 1895”, *Signos Históricos*, núm. 7, enero-junio, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México, 2002, p. 108. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34400705>, (consulta 21/12/2017).

⁷ Jorge Adame Goddard, “Significado de la coronación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en 1895”, en: *Estudios sobre política y religión*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008, p. 273.

En el capítulo I, se abordan los contextos de la segunda mitad del siglo XIX, desde la óptica de la reorganización de la Iglesia católica y la “reconciliación” con el Estado, que precede la erección de la diócesis de Cuernavaca en 1891 y la coronación de 1895. En esta reconstrucción abordamos tres esferas de acción: contexto internacional, contexto nacional y su relación con el contexto del estado de Morelos. En el capítulo II, hacemos una breve reflexión sobre la religiosidad popular y su relación con los estudios culturales. Lo que posteriormente nos permite una aproximación a los discursos de las jerarquías, política y civil, así como la identificación de las diferentes construcciones en torno a la Guadalupana. Finalmente, en el capítulo III, se aborda el tema de la instauración de fiestas cívicas en relación con la consolidación la figura pública de la Virgen de Guadalupe a nivel nacional. Asimismo, retomamos esta temática en estado de Morelos, para tener un ejemplo más preciso de la manera en que se materializaron los intentos de creación de identidad y cohesión social a través de símbolos cívicos y religiosos.

CAPÍTULO I-

LA IGLESIA CATÓLICA ANTE LA MODERNIDAD LIBERAL.

El objetivo principal de este capítulo consiste en mostrar el contexto histórico de la Iglesia católica durante la segunda mitad del siglo XIX, debido a los desafíos que afrontó como consecuencia del proceso de modernización. A lo largo del capítulo se abordan tres esferas de acción que están relacionadas entre sí: contexto internacional, nacional y local. Estas esferas y su interrelación, como se demostrará, desembocaron en la erección de nuevas diócesis en México, entre ellas la de Cuernavaca, en 1891, y en la coronación de la Virgen de Guadalupe, en 1895.

1. El desafío en los pontificados de Pío IX y León XIII.

Retomamos el contexto internacional en relación a la historia del papado en Roma y la jerarquía eclesiástica en México durante el XIX, así como los acontecimientos políticos, sociales y militares del contexto europeo que condujeron a una respuesta papal ante los desafíos de la modernidad en dos ámbitos distintos: el terrenal, correspondiente a las transformaciones de la vida material; y lo espiritual, concerniente al relanzamiento de la fe y la misión pastoral de la Iglesia.⁸

Las acciones de la Iglesia fueron deliberadas ante una crisis que se cernía sobre la Santa Sede desde antes de 1846 (fecha de la elección de Pío IX) y que tuvo su punto más álgido en 1870. El Concilio Vaticano I (1869-1870) fue una respuesta a la modernidad ante el riesgo de la pérdida de los Estados Pontificios y de ver amenazada su existencia institucional como hasta entonces se conocía. Estos acontecimientos fueron importantes, no sólo para la formación del Estado italiano y la unificación política y geográfica de Italia, sino porque el Papa se vio obligado a actuar ante ellos; su respuesta consistió en proporcionar las herramientas, a las jerarquías eclesiásticas locales alrededor mundo, para hacer frente a los cambios. La principal de ellas fue proponer un nuevo y

⁸ Empleo este término enfatizando que la modernidad fue un proceso imparabile que hizo necesaria una respuesta de la Iglesia acorde a las necesidades de su tiempo sin renunciar a sus principios tradicionales y espirituales.

renovado modelo devocional con la finalidad de impregnar todos los espacios de manifestaciones de fe católica, las coronaciones marianas fueron un medio importante ello.

Un hecho poco conocido en la historiografía nacional es que, en Roma, un día antes de la caída de la ciudad ante el ejército italiano el 20 de octubre de 1870, se encontraban presentes los clérigos mexicanos participantes en el Concilio Vaticano I convocado de urgencia. Entre ellos figuraban el arzobispo primado de México, los arzobispos de Michoacán y Guadalajara, y los obispos de Puebla, Veracruz, Oaxaca, Chilapa, Chiapas, Zacatecas, según lo narró el obispo de Tamaulipas, Ignacio Montes de Oca.⁹ Lo relevante es que ante tales acontecimientos fue el gobierno del presidente de México, Benito Juárez, quien ofreció una amplia amnistía y reconciliación para los miembros del Alto clero mexicano, excepto para el arzobispo de México por haber ocupado el cargo de regente durante el II Imperio de Maximiliano de Habsburgo.

De lo anterior extraemos dos cuestiones importantes. La primera, que fue el presidente Juárez quien se acercó a los miembros de la Iglesia y fue quien permitió al arzobispo Labastida y Dávalos volver a México, en 1871: “el presidente Juárez templó mucho sus antiguos rigores, y comenzó a interpretar sus propias leyes de una manera más benigna, que permitió respirar a la afligida Iglesia”.¹⁰ La segunda, las relaciones oficiales entre el clero local y la Santa Sede se habían caracterizado, desde la Independencia de México, por ser inestables a pesar del reconocimiento papal de la independencia en 1836. Sin embargo, podemos considerar que a raíz de la participación de los clérigos en el Concilio Vaticano I sus relaciones eran más cercanas.

La independencia de los virreinos hispanoamericanos significó para la Iglesia católica un periodo de crisis porque “los vínculos diplomáticos que ligaban al Soberano temporal de Roma [el

⁹ Ignacio Montes de Oca y Obregón, *Oraciones fúnebres*, Establecimiento tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1901, p. 209. (Es posible que este clérigo haya asistido al Primer Concilio Vaticano en 1870, y que fuera testigo del asedio a Roma y el fin de los Estados Pontificios).

¹⁰ *Loc. cit.*

Papa] con el Rey de España impedían al primero tener relaciones oficiales con los que el segundo consideraba Estados rebeldes, el Soberano espiritual del universo no podía prescindir del deber y derecho de apacentar á todas sus ovejas”.¹¹ De acuerdo con el obispo Montes de Oca, el Papa, máximo dirigente de la Iglesia, tenía la obligación y el derecho para reaccionar ante los acontecimientos que se le presentaban en beneficio de su grey.

Para Marshall Berman, ese conjunto de transformaciones se puede considerar como parte de la experiencia de lo moderno,¹² donde una institución como la Iglesia, que pudo parecer un obstáculo a lo moderno, reaccionó y se adaptó ante tales desafíos. Un ejemplo es el viaje a las recién creadas repúblicas de Argentina y Chile, en 1823, de un joven sacerdote llamado Juan Mastai Ferreti, quien vino de auxiliar del delegado apostólico. Dicho así carece de importancia, pero este sacerdote llegaría a ser el papa Pío IX. En 1901 el obispo Montes de Oca señaló el compromiso de Pío IX con la modernidad

Un papa que adopta la revolución francesa para hacer de ella la revolución cristiana, y que la mezcla á la bendición sagrada que derrama sobre Roma y sobre el universo, *urbi et orbi*, desde el balcón del Quirinal un Papa que hace esta obra sublime, gigantesca, no sólo es un hombre, es un hecho. [...] Parecía en efecto, que Pío IX había amalgamado los elementos más disímbolos. Al lado del augusto Senado de Cardenales tenía su asiento un Parlamento Liberal, constitución, pidieron las masas agitadas, y constitución y libertad les concedió el supremo Jerarca [...] Fue Pío IX por la senda de las reformas hasta la última extremidad; pero la Revolución se encargó de probar al mundo que esa amalgama que el senador francés juzgaba un hecho, era absolutamente irrealizable; se encargó de justificar la sentencia que, algunos lustros después, había de pronunciar el mismo Pío IX condenando en el famoso

¹¹ Montes de Oca y Obregón, *op. cit.*, p 22. Primer obispo de Tamaulipas y obispo de San Luis Potosí.

¹² Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Andrea Morales Vidal (trad.), Siglo Veintiuno Editores, México, 1989, (1ª ed. en inglés, 1982), p. 1. “Hay una forma de experiencia vital [...] que comparten hoy los hombres y mujeres de todo el mundo de hoy. Llamaré a este conjunto de experiencias la “modernidad”. Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los entornos y las experiencias modernos atraviesan todas las fronteras de la geografía y la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser moderno es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx, “todo lo sólido se desvanece en el aire”.

Syllabus.¹³ á quien ose afirmar que: *Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere*.¹⁴

Lo anterior refiere al ministro francés Guizot, su aportación en la corte de Luis Felipe (1830-1848) fue ampliar la base electoral antes restringida al desarrollo económico de las personas, con la pretensión de dejar fuera a la mayoría jacobina del proceso electoral de 1846. De acuerdo con Hobsbawm eso no fue suficiente para que las clases medias votaran en contra del gobierno. Asimismo, señaló que en 1846 se eligió a un Papa liberal,¹⁵ con ello hizo referencia a las libertades otorgadas por el Papa a los Estados Pontificios. Libertades que no fueron suficientes para evitar las revueltas de 1849 del llamado *Risorgimento*, que obligaron al Papa a huir y que dio paso a la proclamación de la Segunda República Romana. Cabe señalar que, aunque se cambió la forma de gobierno, no se trató de una revolución en contra del papado pues lo que estaba en juego era la independencia de los territorios italianos de Austria y la dinastía borbónica en Nápoles, junto con el anhelo de la unificación italiana.¹⁶

Todo ello “eran indicios; eran los primeros rugidos de la tormenta. Todo el mundo lo sabía. Rara vez una revolución ha sido más universalmente vaticinada, aún sin concretar sobre qué país y en qué fecha estallaría”.¹⁷ No obstante este papa “liberal”, Pío IX, pareció adelantarse a los acontecimientos. En su primera encíclica *Qui Pluribus* (1846) expuso tres puntos claves que

¹³ Elisa Cárdenas, "El fin de una era: Pío IX y el *Syllabus*", *Historia Mexicana*, vol. LXV, núm. 2, 2015, p. 722. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60047733006>, (consulta: 17/07/2018). “Se inscribe pues el *Syllabus* dentro de una coyuntura particular: la de la confrontación entre la Iglesia católica romana y las propuestas del mundo político “moderno”. Es una encrucijada que atañe a todo el Occidente católico. Pensarla en estos términos, como la posibilidad de un tiempo de carácter político, supone una distancia en relación con la propuesta braudeliana que define a la coyuntura a partir especialmente de fenómenos económicos”.

¹⁴ Montes de Oca y Obregón, *op. cit.*, p. 35. En cuanto a la frase en latín se refiere a la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus* (1864), la traducción dice: “El Pontífice romano no debe ni puede reconciliarse ni transigir con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna”.

¹⁵ Eric Hobsbawm, *La Era de la Revolución, 1789-1848*, Félix Ximénez de Sandoval (trad.), Editorial Planeta, Buenos Aires, 2009, p. 309.

¹⁶ Esta misma reflexión la hizo Federico Engels en el prólogo a la edición italiana de 1893 del *Manifiesto del Partido Comunista*.

¹⁷ Hobsbawm, *op. cit.*, p. 310.

permiten comprender la historia del periodo: primero, condenó enérgicamente al comunismo; el segundo, dejó entrever la infalibilidad del Papa en cuestiones de fe, que se concretó en la Constitución Dogmática de 1870; y, por último, se encomendó a la Inmaculada Concepción de María, con lo cual reimpulsó la exaltación y coronaciones marianas.¹⁸

Durante el siglo XIX y principios del XX, Europa vivió un relativo periodo de paz, que salvo la Guerra de Crimea 1854-1856, que enfrentó en el campo de batalla a más de dos potencias europeas, no hubo una guerra generalizada como se temía. Sin embargo, es relativo este periodo de paz porque los conflictos armados fueron comunes. El panorama europeo estaba lleno de particularidades regionales y culturales, lo que chocaba con la pretensión de universalidad del catolicismo que vivía una prolongada crisis desde finales del siglo XVIII con la Revolución francesa de 1789 y por lo menos hasta la década de 1870, con la conquista de Roma y la Unificación del Reino de Italia, en 1871. Esto corresponde a lo que la historiografía ha llamado como la “crisis modernista”.¹⁹ Con lo anterior hacemos referencia a un periodo de crisis para Iglesia católica derivada de los conflictos armados que afectaron su territorio y del avance de movimientos socialistas y obreros que atentaban contra sus principios pastorales y su base de apoyo referente a la lealtad de los fieles.

De los mencionados movimientos, retomamos como ejemplo, lo expuesto por Berman, que, citando a Marx, ve en el comunismo una alternativa al capitalismo

Las revoluciones burguesas, al desgarrar los velos de las “ilusiones religiosas y políticas”, han dejado al desnudo el poder y la explotación, la crueldad y la miseria, expuestos como heridas abiertas; al mismo tiempo han descubierto y expuesto nuevas opciones y esperanzas. Al contrario que la gente corriente de todas las épocas, traicionada y destrozada incesantemente por su devoción a sus “superiores naturales”, los hombres modernos, bañados en las aguas del “frío interés” quedan liberados de toda referencia hacia unos amos que los destruyen y el frío, más que aturdirlos, los anima [...] La esperanza de Marx es que una vez que los hombres desguarnecidos de clase obrera se vean “forzados a considerar

¹⁸ Carta Encíclica *Qui Pluribus*, Pio IX, 9 de noviembre de 1846. Disponible en: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-qui-pluribus-9-novembre-1846.html> (consulta: 29/06/2018).

¹⁹ Cárdenas Ayala, *op. cit.*

[...] sus condiciones y sus relaciones recíprocas”, se unirán para superar el frío que los atenaza. Su unión generará la energía colectiva que puede alimentar una nueva vida comunitaria. Uno de los objetivos fundamentales del Manifiesto es indicar el modo de escapar al frío, de nutrir y enfocar la añoranza común de un calor comunitario.²⁰

Lo que sugiere es que ese “calor comunitario” vendría a sustituir las “ilusiones religiosas y políticas” de las masas y de la clase obrera, lo que hace incompatible al comunismo con el capitalismo y con cualquier religión. El miedo a la revolución que amenazaba con destruir todo lo conocido, no sólo a la burguesía y la Iglesia, ese fantasma que aterrorizaba a Europa fue traducido en miedo al proletariado dominando a todos, desde los propietarios de fábricas en las zonas más industrializadas de Inglaterra y al norte de Francia, a los funcionarios civiles y al clero de la Alemania rural hasta la Santa Sede en Roma. “Y con razón, pues la revolución que estalló en los primeros meses de 1848 no fue una revolución social sólo en el sentido de que movilizó y envolvió a todas las clases sociales. También lo fue, en sentido literal, el alzamiento de los trabajadores pobres en las ciudades -especialmente en las capitales- de la Europa central y occidental [...]”²¹ que buscaban la transformación de la sociedad y el Estado.

La revuelta popular que proclamó la Segunda República Romana en 1849 obligó al papa Pío IX a huir, un evento de poca trascendencia temporal pero que sacudió el trono papal. Para abril de 1850 con el apoyo del presidente de la II República Francesa, Luis Napoleón Bonaparte, y las armas de esa nación, es que el Papa regresó a Roma. La guerra franco-piamontesa del verano de 1859 entablada en Italia por Víctor Manuel II, rey de Piamonte y de Cerdeña, en alianza con Napoleón III y en contra del emperador austriaco, representó un segundo momento en la unificación política de la península italiana.²²

²⁰ Berman, *op. cit.*, pp. 106-107.

²¹ Hobsbawm, *op. cit.*, p. 310.

²² Ettore A. Albertoni, *Historia de las doctrinas políticas en Italia desde su origen hasta nuestros días*, José Florencio Fernández (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1986, (1ª. ed. en francés, 1981), p. 196.

Sin embargo, este no fue el fin, sino hasta la década de 1870 con la derrota de Napoleón III en la Guerra con Prusia, con la Comuna de París y con la Guerra de los Estados Pontificios con el Reino de Piamonte-Cerdeña, con lo cual se completó la tercera fase de la unificación italiana:

Si con la caída de la República romana de 1849 se eclipsaron al menos por un veinteno la simbología y las imágenes democráticas, con la conquista de Roma en 1870 por el ejército saboyano se reabrió el problema de la legitimidad política del Reino de Italia y de la misma oposición democrático-republicana. La culminación de la revolución nacional bajo las banderas saboyanas y sin la legitimidad aún de una constituyente popular espoleó el componente más radical del mundo democrático a la hora de reivindicar abiertamente la alternativa institucional republicana. Se fue perfilando sólo entonces un minoritario y reducido, pero visible, “culto de la República”, con sus correspondientes apoyos rituales y simbólicos.²³

El rey piamontés desde septiembre de 1860 tras las batallas de Castelfidardo y Ancona, donde derrotó a los ejércitos papales (franceses), se había adueñado de los Estados Pontificios de Umbría y Marcas. Pero el golpe final a los Estados Pontificios esperó diez años, hasta que Víctor Manuel II fue coronado rey de Italia y ocupó Roma designándola como su capital y dejando un pequeño reducto al papa Pío IX, que se consideró a sí mismo prisionero. Aún con las pérdidas de los dominios papales en 1870, la autoridad del Papa fue incuestionable, al menos, como dirigente espiritual.

Según el cardenal Renato Raffaele Martino, a pesar de todo, durante el pontificado de Pio IX las masas permanecieron cristianas:

Quizá se pueda decir que los Pontificados de Gregorio XVI y de Pío IX conocieron una modernidad del primer tipo. Estos debían tener en cuenta a los Estados y a sus políticas laicistas, no a las masas que permanecían cristianas. Tanto es así que surgió la perspectiva “ultramontana”: la Iglesia de Roma que se enfrenta a los Estados y toma la defensa de los pueblos, o, como se decía en Italia, de la Iglesia que se enfrenta al “país legal” para unirse directamente con el “país real”.²⁴

²³ Maurizio Ridolfi, “El republicanismo italiano, el Estado y la nación, 1861-1946”, en: Manuel Suarez Cortina (ed.), *Estado y nación en la Europa del sur*, Alcores, Revista de Historia Contemporánea, núm. 8, 2009. Disponible en: <file:///C:/Users/Dell1/Desktop/EstadoinnacionenelmonarquismoespaolAlcores08.pdf>, (consulta: 30/05/2018).

²⁴ Raffaele Martino, *op. cit.*, s/p.

Para Martino, el papa León XIII, sustituto de Pío IX que falleció en 1878, enfrentó la apostasía de las masas pues desde los últimos treinta años del XIX el proceso de industrialización trastocó los viejos equilibrios y en las periferias de las ciudades industriales se acogían grandes masas de militantes bajo banderas socialistas o anarquistas. León XIII fue un actor destacado e importante del periodo. Se le considera como uno de actores políticos más hábiles de su tiempo por saber mediar con las ideologías modernas sin renunciar a los postulados de la Iglesia. Fue bajo su pontificado y aprobación que se llevó a cabo la coronación de la Virgen de Guadalupe. Su periodo coincidió con la fundación del Estado moderno en México, donde la Iglesia tuvo que reestructurarse, contando con una población que en su mayoría se asumía católica y donde comenzó un proceso de modernización e industrialización de la economía.

La revolución industrial y las ideologías modernas propusieron convicciones y estilos de vida contrarios al tradicionalismo católico. La inserción del obrero en la modernidad puede explicarse por el desarrollo de la tecnología. Las nuevas condiciones de trabajo, insalubres e injustas, exponían a los trabajadores a ser explotados. De ahí la necesidad de la Iglesia por buscar y ofrecerles una alternativa. El vacío espiritual de las masas campesinas, convertidas en obreros, debía ser llenado con la esperanza de la revolución o la Iglesia debía ofrecer una opción a sus fieles; en palabras de Michel de Certeau:

Los “creyentes” campesinos desbaratan así la fatalidad del orden social. Y lo hacen al utilizar un cuadro de referencia que, también proviene de un poder externo (la religión impuesta por las misiones). Vuelven a emplear un sistema que, muy lejos de su propio ser, se ha construido y difundido gracias a la intervención de otros, y marcan este uso mediante “supersticiones”, excrecencias de lo milagroso que las autoridades civiles y religiosas siempre han considerado sospechosas, con toda razón, de impugnar la “razón” de las jerarquías del poder y del saber. Un uso (“popular”) de la religión modifica el funcionamiento de esta.²⁵

²⁵ Michel de Certeau, *La Invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, Alejandro Pescador (trad.), Universidad Iberoamericana, México, 2000, (1ª. ed. en francés 1990), p. 22.

Lo anterior muestra una diferencia entre las masas campesinas y las proletarias. El campesino necesita de la Providencia divina, de la lluvia y la tierra, es el hombre expuesto a los elementos naturales para hacer producir su propio sustento en su pequeña propiedad o en comunidad. Mientras que el proletario sólo tiene su fuerza de trabajo para obtener un salario sin opción a tener un excedente conformándose con el “calor comunitario”.

León XIII escribió una carta pastoral que permitió al catolicismo estar presente y activo en el mundo moderno a la vez que hizo frente a la explotación laboral. La *Rerum Novarum* (1891) inscribió un nuevo compromiso del católico con el mundo, el cual se ha conocido bajo el término de Doctrina Social Cristiana. Su origen se explica como una medida urgente para contrarrestar la fuerza de los socialismos y los nacionalismos en Europa, brindando una alternativa de acción e identidad social a los católicos, así ya no tendrían la necesidad de situarse en el péndulo de los liberales y los socialistas.²⁶ El Estado buscó arrinconar a la Iglesia en las sacristías, y la Iglesia por su parte buscó tener una contraofensiva fortaleciendo devociones y expresiones públicas. Sobre todo, promoviendo una estrategia de acción pastoral en la que vinculaba la evangelización con el compromiso político y social, lo que repercutió en la formación de un laicado católico:

¿no se pueden definir a la vez de innovadora, modernizadora, progresista estas obras cristianas de “caridad social” que hacían, como dicen los historiadores, emancipó a los últimos del atraso y por primera vez les hizo adquirir su conciencia y dignidad social, precisamente cuando las lógicas de explotación capitalista entraban en las campiñas y los socialistas sembraban la lucha de clases y el ateísmo?²⁷

La burguesía había “despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de respeto reverente. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al sabio [...], los ha convertido en sus servidores asalariados”.²⁸ Es decir, se ha secularizado

²⁶ René de la Torre, “Guadalajara y su región: cambios y permanencias en la relación religión-cultura-territorio”, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara*, año VIII, núm. 1, 1 de enero de 2014, s/p. disponible en: <https://arquidiocesisgdl.org/boletin/2014-1-7.php> (consulta: 07/08/2018).

²⁷ Raffaele Martino, *op.cit.*

²⁸ Berman, *op. cit.*, p.112.

la sociedad gradual o aceleradamente, con sus diversos matices. Sin embargo, para el periodo que nos ocupa, “la solución de la crisis se ve en la política de León XIII, no sólo más abierta, sino que permite a los católicos apropiarse de las principales herramientas de esa modernidad que su antecesor anatemizara”.²⁹

Los acontecimientos anteriores son importantes porque fueron factores que guiaron las acciones, terrenales y pastorales, de la Santa Sede por medio de los papados de Pío IX y León XIII. Como se observó éstos tuvieron que reaccionar para hacer frente al nuevo orden de cosas. Situación que no distó mucho de la que vivía la Iglesia en México, pues venía de sufrir y sufría los embates de la legislación liberal de 1857 y las leyes de Reforma de 1859-1863, que atacaron sus posesiones y redujeron su participación social.³⁰ A continuación, se mostrará como este contexto internacional se relaciona con la situación nacional, así como la manera en que las políticas papales repercutieron en las acciones del clero local.

2. La Iglesia católica en México y su política de reconciliación.

A partir de finales del siglo XVIII, después del estallido de la Revolución Francesa, el flujo de ideas y pensamientos que criticaban a la Iglesia y sus dogmas tuvieron una mayor difusión, por lo que los dirigentes mexicanos se comenzaron a cuestionar su papel, pues ésta ejercía un papel importante en la vida espiritual, social y económica.³¹ Con la consumación de la Independencia de México, en 1821, se hicieron varios ensayos sobre la forma de gobierno y se abrieron debates en torno al papel que debía tener la Iglesia católica en el Estado y la sociedad.

²⁹ Sobre este tema véase Aubert, “L’Église catholique”, pp. 9-218. Citado por Elisa Cardenas, *op. cit.*

³⁰ Las leyes de Reforma, elevadas a rango constitucional en 1873, fueron: Ley de Nacionalización de los Bienes del Clero (1859), Ley de Matrimonio Civil (1859), Ley de Secularización de Cementerios (1859), Ley de Días Festivos (1859), Ley de Libertad de Cultos (1860), Ley de Hospitales y Beneficencia (1860) y la Ley de Extinción de Comunidades Religiosas (1863).

³¹ Sobre la difusión de las ideas y pensamientos ilustrados en la Nueva España véase Cristina Gómez Álvarez, y Guillermo Tovar De Teresa, *Censura y revolución. Libros prohibidos por la Inquisición en México (1790-1819)*, Madrid, Trama editorial/Consejo de la Crónica de la Ciudad de México, México, 2009.

Sin embargo, en la Constitución mexicana de 1824 se estableció en su artículo 3° como la religión oficial de la nación a la católica, apostólica y romana, y se prohibió el ejercicio de cualquier otra. Esto es, no se estableció la tolerancia de cultos, sino hasta la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma, que tenían como antecedente las reformas liberales propuestas por Valentín Gómez Farías en 1833. El contraste más visible fue el ataque directo a las posesiones de la Iglesia y el establecimiento de la Ley sobre libertad de cultos del 4 de diciembre de 1860, con ello el clero se vio enfrentado a grandes cambios como lo fue su subordinación al poder civil.

La legislación muestra cómo las ideas que estaban consolidándose en el Occidente europeo (como en Gran Bretaña, Francia y Alemania) referentes a la secularización y laicización del Estado y la sociedad, que defendían principios de libertad, razón, progreso e igualdad, se concretaron en el caso mexicano. Esta reforma emprendida por el Estado iba encaminada no sólo al debilitamiento del poder económico de la Iglesia, sino también a la construcción de una nueva sociedad moderna donde el Estado fuera el único centro de poder y decisión, donde se privilegiaría al individuo sobre la comunidad y donde se esperaba que la religiosidad se practicaría en lo privado.

Con esta legislación quedó explícita la separación Estado-Iglesia y demás leyes que atacaron al clero y sus bienes. Sin embargo, no quedó otra opción, después del triunfo de la República en 1867, para los dirigentes nacionales (exceptuando al presidente Lerdo de Tejada) que aceptar la realidad del pueblo mexicano que por mayoría se confesaba católico y, por el otro, para los conservadores y la Iglesia, no quedó más que aceptar el modelo liberal y republicano, por lo que se entró en una política de tolerancia y reconciliación.³² Según sugieren estudios, como el de Brian Connaughton, a pesar de la ruptura el Estado tuvo que conformarse con “una especie de pacto

³² Jorge Adame Goddard, *Estudios sobre política y religión*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008, pp. 158-159.

de no agresión” con los grupos opuestos.³³ Este se concretó durante los sucesivos gobiernos de Porfirio Díaz, y dio paso a una nueva sociabilidad con:

una Iglesia en auge pero removida del control de la dirección pública, dedicada a la educación y sus labores pastorales, pueblos con un catolicismo barroco pero acoplados a las directrices del régimen, una élite gobernante formalmente secularizada que delegaba al hogar y a sus mujeres el manejo de la herencia católica.³⁴

Es decir, el Estado, que estaba aún por consolidarse, no podía seguir enfrentándose abiertamente con los sectores opositores. Se tenía que enfocar en otros problemas, como en la pacificación del territorio y la legitimación de las nuevas instituciones. Para lograr el establecimiento de éstas, junto con la secularización de la sociedad y el fortalecimiento de la economía, primero se tenía que establecer un periodo de paz interna. Para lo cual se implementaron estrategias de represión, coerción e intimidación, siendo más importantes la mediación y la conciliación antes que el enfrentamiento.³⁵

El campo de acción del clero quedó reducido al quedar excluido de la política nacional por su colaboración con el II Imperio, fue por ello que, junto a los católicos laicos, buscaron alternativas para continuar presentes en la sociedad. Este cambio de estrategia consistió en focalizar sus acciones en diversas actividades sociales. Un órgano creado para estos fines fue la Sociedad Católica de la Nación Mexicana, fundada en 1868. El grupo de los católicos que tendían más hacia el liberalismo gozaron de una relativa supremacía, pues eso los acercó a la reconciliación con el Estado. Según Ceballos, lo que pretendían con estas acciones era formar una sociedad paralela a la secular, sin embargo, con el tiempo y los cambios generacionales (se pasa de la generación

³³ Brian Connaughton, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, Universidad Autónoma Metropolitana/Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 44.

³⁴ *Ibid.*, p. 83.

³⁵ Paul Garner, “Liberalismo pragmático, 1876-1884”, en: *Porfirio Díaz. Del héroe al dictador. Una biografía política*, Luis Pérez (trad.), Ed. Planeta, México, 2009, pp. 88-91.

monarquista a la liberal) esta idea fue perdiendo peso pues coincidió con la política de reconciliación.³⁶

Durante el Porfiriato la Iglesia hizo uso de la tolerancia del Estado y emprendió la construcción de templos, escuelas y colegios, y recaudó limosnas y donativos para financiar algunas de sus obras; se fundaron nuevas diócesis y nuevos seminarios y aumentó el número de sacerdotes.³⁷ Y así fue recuperando parte del terreno perdido como centro de la vida religiosa y, en numerosos pueblos, como la verdadera autoridad.³⁸ La estrategia seguida, encabezada por el arzobispo de México, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, se basó en la recuperación de la fe y en la consolidación de devociones locales y algunas otras que fueron promovidas por la Santa Sede.

En 1871 el arzobispo de México regresó al país después de su exilio en Roma a raíz de la caída del II Imperio en 1867. Durante su estancia en Roma entabló relaciones personales con las autoridades de la Santa Sede, principalmente con Pio IX, reanudándose así las relaciones pastorales con la Iglesia en México. A su regreso se dedicó a la reorganización de la vida religiosa y pastoral. Poco después de haber sido nombrado arzobispo, en 1863, recorrió gran parte de los territorios de su arquidiócesis, concluyéndolo en 1878, así pudo tener una visión amplia de los problemas que enfrentaban derivados de la guerra civil.³⁹ En los siete años siguientes, Labastida se dedicó a:

modernizar las estructuras administrativas de su arquidiócesis, en conciliar a sus párrocos con las disposiciones liberales, particularmente en la aceptación del Registro Civil como

³⁶ Manuel Ceballos, “*Rerum Novarum* en México: cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia” en: *Historia de la Rerum Novarum en México (1867-1931)*, T. I, Estudios. Colección: Centenario de la *Rerum Novarum*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, 1999, pp. 9-14.

³⁷ “De 1867 a 1910 se crearon 12 nuevas diócesis: Tamaulipas (1870), Tabasco (1880), Colima (1881), Sinaloa (1883), Cuernavaca, Chihuahua, Saltillo, Tehuantepec y Tepic (1891), Campeche (1895); Aguascalientes (1899), Huajuapán de León (1902). Cinco (...) diócesis fueron convertidas en arquidiócesis: Oaxaca, Durango y Linares (1891), Puebla (1904) y Yucatán (1906). El número de parroquias creció de 1,222 que había en 1851 a 1,331 en 1893; el de sacerdotes, de 3,232 en 1851 a 4,461 en 1910”, citado en Adame Goddard, *op. cit.* pp. 170-171.

³⁸ François-Xavier Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, T. I, Sergio Fernández Bravo (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 224.

³⁹ Marta Eugenia García Ugarte, “Labastida y la reforma de la Iglesia mexicana”, en: *Poder político y religioso. México siglo XIX*, T. II, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 1419-1420.

una identidad necesaria y útil a sus feligreses, y en reforzar la enseñanza de la doctrina cristiana y la conversión de los ciudadanos mexicanos a su fe.⁴⁰

Aquí se puede observar que los intereses del clero, al menos los que representaba Labastida, comenzaron a reconciliarse con las políticas del Estado. A la muerte de Pío IX y bajo la gestión de León XIII, se desarrolló con mayor intensidad la centralización del poder católico en Roma, proceso conocido como la “romanización” de la Iglesia católica. Por ésta se entiende la reforma eclesiástica propuesta desde la Santa Sede que se caracterizó por la centralización de las iglesias para fortalecer la autoridad romana y del Papa sobre el poder de las jerarquías locales.⁴¹ Para lograr ese objetivo fueron importantes dos acontecimientos: la declaración del Dogma de la Inmaculada Concepción de María en 1854, lo que dio paso a la exaltación mariana, y el decreto de la infalibilidad papal de 1870.⁴² Éste acontecimiento causó divisiones y críticas dentro del clero mexicano, puesto que con ello la autoridad del Papa así como sus decisiones no podían ser cuestionadas y algunos eclesiásticos consideraban más conveniente una organización autónoma.⁴³

La renovación de la Iglesia partió de la idea de impregnar todos los espacios posibles con su labor pastoral, por lo que se valió de diversas actividades como oraciones públicas, peregrinaciones, lecturas, educación y espacios de sociabilización. Las coronaciones marianas en Latinoamérica fueron un medio importante para lograr dicho fin, estas se asumieron como “un

⁴⁰ *Ibíd.*, pp.1424-1425 y 1556-1557.

⁴¹ Cecilia A. Bautista García, “Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX”, *Historia Mexicana*, vol. LV, núm. 1, julio-septiembre, México, 2005, pp. 100.

⁴² Declaración que estableció el dogma de fe sobre la concepción sin pecado de la Virgen María, por el Papa Pío IX en 1854, en la bula *Ineffabilis Deus*. Disponible en: http://www.corazones.org/doc/ineffabilis_deus.htm (consulta: 25/05/2018). Declaración de la infalibilidad papal: “El Romano Pontífice, cuando habla ex cathedra, esto es, cuando en el ejercicio de su oficio de pastor y maestro de todos los cristianos, en virtud de su suprema autoridad apostólica, define una doctrina de fe o costumbres como que debe ser sostenida por toda la Iglesia, posee, por la asistencia divina que le fue prometida en el bienaventurado Pedro, aquella infalibilidad de la que el divino Redentor quiso que gozara su Iglesia en la definición de la doctrina de fe y costumbres. Por esto, dichas definiciones del Romano Pontífice son en sí mismas, y no por el consentimiento de la Iglesia, irreformables”. Concilio Vaticano I, Constitución Dogmática *Pastor Aeternus*. Disponible en: <http://es.catholic.net/op/articulos/19352/constitucin-dogmtica-pastor-aeternus.html> (consulta: 25/05/2018).

⁴³ Gabriela Díaz Patiño, *Católicos, liberales y protestantes: el debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848-1908)*, El Colegio de México, México, 2016, p. 270.

elemento simbólico al cual la jerarquía católica latinoamericana acudió para reclamar una posición de importancia en las sociedades y establecer nuevos espacios eclesiales”.⁴⁴

Estas devociones fueron utilizadas por el clero de la arquidiócesis de México como formas de expresión política “ante el impedimento de expresar legalmente sus opiniones en este ámbito. Dichas devociones son la parte más visible de una forma de cultura religiosa que tuvo el objetivo de combatir a la modernidad y restaurar a la religión católica como eje de la vida pública”.⁴⁵ Sin embargo, hay que tomar en cuenta que esto se llevó a cabo dentro de un ambiente políticamente amistoso con el Estado. Esta tendencia del mundo católico de organizar ceremonias y peregrinaciones multitudinarias tenía como fin la difusión de un discurso impregnado de ideas de decadencia y descomposición social a raíz del liberalismo y la modernización social:

el discurso conservador en el siglo XIX puede ser definido como un discurso de pérdida, en donde la religión ante la reducción de 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.⁴⁶

Asimismo, las imágenes religiosas también jugaron un papel importante para el fomento del sentimiento religioso. Éstas “fueron revaloradas por la institución eclesiástica como una vía de defensa en contra de los cambios políticos, sociales, culturales y económicos planteados por el liberalismo y por el avance del protestantismo”. Durante la segunda mitad del XIX el modelo devocional fue representado por las imágenes de la Inmaculada Concepción de María, el Sagrado Corazón y por San José.⁴⁷

El clero combinó aspectos de la religiosidad popular para “encauzarla hacia una crítica a la modernidad”, empezando por incluir a los fieles en un papel más activo en las actividades

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 68-72.

⁴⁵ José Alberto Moreno Chávez, *Devociones políticas: Cultura católica y politización en la Arquidiócesis de México, 1880-1920*, El Colegio de México, México, 2013, pp. 12-13.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 31-32.

⁴⁷ Díaz Patiño, *op. cit.* p. 21.

religiosas: se trató de atraer a los fieles a los templos, aunque esta no era una actividad nueva, sí lo eran los medios utilizados puesto que se valieron de las nuevas tecnologías de infraestructura y medios impresos para difundir sus mensajes y actividades. En este contexto, se optó, principalmente, por el fomento de las peregrinaciones al santuario de la Colegiata de Guadalupe que representó la mejor opción por su ubicación geográfica y por su larga tradición.⁴⁸

La Virgen de Guadalupe tenía un lugar importante entre la población desde la época colonial. Tan fue así, que los liberales tenían su propia concepción sobre su importancia como símbolo de unión y resistencia nacional en contra de los extranjeros.⁴⁹ La tradición guadalupana es “sencilla, ingenua y hermosa, única en el mundo en su acto final, produjo y produce intenso y apasionado culto en el pueblo mexicano, de tal manera que la imagen llegó a ser, en un momento dado, la señal de la patria”.⁵⁰ Para Jean Meyer “es uno de los símbolos de unión más fuertes del pueblo mexicano” y que “prende lo mismo a la ciudad como al campo, al criollo como al mestizo y al indio, a los hombres como a las mujeres”.⁵¹

En un principio las peregrinaciones al Tepeyac eran realizadas por los fieles que habitaban zonas cercanas al centro de México, pero con la modernización de los caminos y el ferrocarril, así como por la ayuda de los medios impresos para la difusión de actividades, en poco tiempo aumentaron hasta convertirse en un fenómeno de alcances nacionales. La iniciativa de la

⁴⁸ Así el templo pasó a ser el punto central de la vida religiosa, donde esta se reproduce periódicamente por medio del culto. Entendiéndolo como “un sistema de ritos, fiestas, ceremonias diversas [...] que responden a la necesidad que siente el fiel de estrechar y reafirmar, en intervalos de tiempo regulares, el lazo que le une a los seres sagrados de que depende”. De lo anterior se entiende que el ser colectivo es una característica de los cultos, en ese sentido se enfrenta a las ideas liberales que pretendían consolidar al individualismo como parte medular de la sociedad. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Ramón Ramos (trad.), Ed. Akal, Madrid, 2007, p. 56.

⁴⁹ “El día 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”. Altamirano, citado en Moreno Chávez, *op. cit.* p. 138.

⁵⁰ Francisco de la Maza, *El guadalupismo en México*, Secretaría de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 9.

⁵¹ Jean Meyer, “La Virgen de Guadalupe y la identidad nacional de México”, en: *miradas GUADALUPANAS*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Ed. JUS, México, 2003, pp. 33, 38.

coronación de la Guadalupana tenía como antecedente la coronación de la Virgen de la Esperanza en Jacona, Michoacán en el año de 1886. El encargado de la organización fue el presbítero D. Antonio Plancarte y Labastida. Inclusive, la coronación de la Virgen de Guadalupe había sido planeada para 1887, pero se concretó hasta 1895. Lo que posibilitó la asistencia de multitudes debido a que se llevó a cabo una mejor organización y difusión. Las peregrinaciones se realizaban anualmente, desde la década de 1860, y tenían como objetivo, aparte de la experiencia religiosa

difundir el mensaje anti-moderno entre los asistentes ya que el viaje en tren servía de adoctrinamiento entre rezos, sermones y pláticas, instruyendo a los fieles en el nuevo sentido político de la Virgen de Guadalupe como símbolo del catolicismo nacional y su baluarte ante el avance liberal.⁵²

Sobre el aplazamiento de la coronación hay dos tesis. La que considera que se debió a las críticas que lanzaron los círculos de opinión liberal, por medio de la prensa, sobre la veracidad de las apariciones. Y, por otro lado, la que considera que fue debido al plan de reconstrucción de la Colegiata que emprendió su abad Plancarte. 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”. Para la recaudación de fondos Plancarte realizó giras que incluían “charlas, largas sesiones de confesión [...], misas, comuniones y sermones que tenían como centro el milagro guadalupano y la ruptura que había provocado el triunfo liberal, culminando con la petición de limosnas para la celebración”.⁵³

En cuanto a la encíclica *Rerum Novarum* esta ingresó a territorio nacional pocas semanas después de su publicación.⁵⁴ Sin embargo, no tuvo gran impacto pues se vivía un periodo de relativa estabilidad política, social y económica, la reconciliación entre el Estado y la Iglesia comenzaba a consolidarse, a lo que se sumó un lento pero gradual cambio generacional en el clero, el principal

⁵² Moreno Chávez, *op. cit.* pp. 189-190.

⁵³ *Ibid.*, p. 192.

⁵⁴ Publicada en Roma el 15 de mayo de 1891. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html (consulta: 28/05/2018).

de estos cambios fue la muerte del arzobispo Labastida y Dávalos poco antes de la publicación, este había mantenido un perfil más distante con el gobierno (por su pasado monarquista), y durante su gestión se formalizaron las relaciones con la Santa Sede. Su sucesor Próspero María Alarcón, de tendencias más liberales, prefirió mantener buenas relaciones con el gobierno.

Nos encontramos frente a un clero dividido, unos estaban más afines con la política de reconciliación de Díaz y con cierta autonomía respecto a la Santa Sede, mientras otros preferían seguir en estrecha relación con el Papa.⁵⁵ La *Rerum Novarum* no fue difundida por los clérigos (con la excepción del obispo de Yucatán), y sólo se publicó en algunos periódicos de la capital de México.⁵⁶ Se podría decir que, a raíz de otro cambio generacional a finales del XIX, con el ascenso de los egresados del Colegio Pio Latinoamericano (1858), intelectuales formados con las ideas sociales de la Santa Sede, se abordó la cuestión social y laboral de manera más importante y se estimuló la formación de organizaciones laborales católicas a inicios del XX. Consideramos que la Iglesia católica y sus devociones se renovaron sin renunciar a sus dogmas y tradiciones, como institución humana también fue susceptible a la modernidad del siglo.

3. La erección del estado de Morelos y la diócesis de Cuernavaca.

Finalmente, buscamos comprender cómo el entorno internacional y nacional guio algunas prácticas en el estado de Morelos. Para ello, resulta importante conocer la función que desempeñó el primer obispo de la diócesis de Cuernavaca, Fortino Hipólito Vera, importante y destacado personaje a nivel nacional en el periodo por su defensa de la tradición guadalupana a través de sus escritos, ello nos servirá como medio para conectar los acontecimientos nacionales y los locales. Empecemos mencionando la erección del estado de Morelos como entidad federativa. La conformación política del estado se inscribe en un proceso de larga duración influido por la inestabilidad política que

⁵⁵ Como los obispos Eulogio Gillow y Eduardo Sánchez Camacho.

⁵⁶ Ceballos, *op. cit.*, pp. 18- 21.

vivía el país desde la Independencia. Dicho proceso tuvo como consecuencia “la diferenciación de las distintas regiones del enorme estado de México”, lo que derivó en su fragmentación y la formación de tres estados: Guerrero en 1849, e Hidalgo y Morelos en 1869.⁵⁷

Dicha fragmentación también tuvo que ver con intereses políticos y económicos locales. La elite local, conformada por hacendados, hizo solicitudes al presidente Juárez para la erección del estado, la cual fue decretada el 19 de abril de 1869.⁵⁸ Hay que destacar que el nombre fue retomado en honor al general insurgente José María Morelos y Pavón, quien durante 1811 y 1812 realizó parte de su campaña en Tierra Caliente. Asimismo, meses antes, el gobierno había decretado la erección del estado de Hidalgo, en honor a Miguel Hidalgo, iniciador del movimiento independentista. Tendencia en la que incluimos la erección del estado de Guerrero en 1849, en honor a Vicente Guerrero.

Esta tendencia de retomar los apellidos de actores destacados tiene que ver con la apropiación, ya desde el gobierno de Juárez, del proceso de independencia. Pero hay que preguntarse por qué se retomó como figuras principales, Hidalgo y Morelos, justamente a dos clérigos. Por un lado, podemos argumentar que dicha estrategia, de reivindicación simbólica, pudo funcionar como un medio para conciliar intereses, pues la mayoría de la población era católica. Por otro lado, ayudó al Estado a configurar la idea de nación que se pretendía consolidar, retomando a ciertos personajes históricos para distanciarse del proyecto “conservador” de Iturbide. Como se mostrará más adelante, durante la segunda mitad del XIX es que se consolidaron a nivel nacional los festejos patrios del mes de septiembre.

⁵⁷ Rocío Ponce Besáñez, “La formación del estado de Morelos”, en: Horacio Crespo (dir. y coord.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur. Creación del estado, leyvismo y porfiriato*, T. VI, Congreso del Estado de Morelos, LI Legislatura, México, 2011, p. 56.

⁵⁸ Decreto de la erección del estado de Morelos, disponible en: http://marcojuridico.morelos.gob.mx/archivos/decretos_legislativo/pdf/DERECCIONMORELOS.pdf (consulta: 18/06/19).

El Tercer Distrito Militar, ahora estado de Morelos, se caracterizó por ser un territorio donde la economía giraba alrededor de la producción azucarera. Era una región dominada por haciendas y sembradíos, siendo la zona más importante económicamente el eje Cuernavaca-Cuautla “ahí se concentraba el 90% de los ingenios y trapiches”.⁵⁹ Una concepción dominante sobre el territorio es que tiene una ubicación estratégica por su cercanía a la ciudad de México, capital del país.⁶⁰ La región se caracterizó por tener una sociedad conservadora. Tomamos de ejemplo las rebeliones clericales previas a la guerra de Reforma y la rebelión del Plan de Jonacatepec. La primera fue una movilización regional que enarboló la bandera de “Religión y Fueros”, iniciada en Puebla, como reacción a las iniciativas del gobierno liberal que atacaban a la Iglesia. La rebelión de Jonacatepec (1868-1872) tenía como objetivo inicial exigir la resolución positiva para la formación del estado y el establecimiento de la capital en Cuautla, no en Cuernavaca. Posteriormente el movimiento se reconoció como porfirista.⁶¹

Asimismo, durante la intervención francesa y el II Imperio, la zona de Cuernavaca fue importante para los conservadores. Maximiliano de Habsburgo la convirtió en su residencia al instalarse por periodos en el Jardín Borda, desde 1866. Inclusive durante el periodo colonial la región perteneció al Marquesado del Valle de Oaxaca, propiedad de Hernán Cortés quien mandó a edificar el Palacio de Cortés, sede oficial del Marquesado, en el centro de Cuernavaca.

La erección del estado respondió a una reestructuración geopolítica a nivel nacional, así como a los intereses de la elite local, quienes pretendían quitarse de encima en control directo del estado de México. Tenemos entonces que el estado de Morelos correspondía a una región

⁵⁹ Manuel Miño Grijalva, “Reflexiones sobre la “historia regional”, en: Luis G. Morales Moreno (coord.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur. Historiografía, territorio y región*, T. I, Horacio Crespo (dir.), Congreso del Estado de Morelos, LI Legislatura, México, 2011, p.135.

⁶⁰ Carlos Barreto Zamudio, “Perspectivas para la historia regional de Morelos”, en: Luis G. Morales Moreno (coord.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur. Historiografía, territorio y región*, T. I, Horacio Crespo (dir.), Congreso del Estado de Morelos, LI Legislatura, México, 2011, p.162.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 165-166.

productiva y rica, que gozaba de una posición estratégica en cuanto a su cercanía con la capital de país. Podemos considerar a la capital del estado Cuernavaca como una sede simbólica de los poderes y autoridades. En cuanto al tema eclesiástico, la región quedó incluida desde 1545 dentro del arzobispado de México, pero como consecuencia de una restructuración al seno de la Iglesia durante la segunda mitad del XIX, se decretó la erección de la diócesis de Cuernavaca en 1891. La cual se limitó al territorio ocupado por el estado de Morelos.

Después del mandato del primer gobernador del estado Francisco Leyva (1869-1876) le siguieron una serie de gobernadores afines al presidente Díaz, nos interesan Jesús H. Preciado y Manuel Alarcón por coincidir con nuestro periodo. Preciado se desempeñó en el cargo de 1885 a 1894, mientras que Alarcón permaneció en el cargo de 1894 a 1908. Alarcón fue el primer gobernador porfirista originario de Morelos que conocía a fondo el territorio y sus problemáticas. Se caracterizó por su capacidad conciliadora de intereses entre la población y los hacendados, lo que le permitió perpetuarse en el poder hasta su muerte, a lo que agregamos que contaba con el apoyo de Díaz, pues una de las medidas que éste aplicó fue llenar los puestos públicos con gente de su confianza.⁶² Durante su gobierno trató de sanear las finanzas del erario público, fomentó las inversiones en el estado y se terminaron las vías férreas que unían a la ciudad de México con Cuautla y Yauatepec (1883) y en 1897 con Cuernavaca.⁶³ Estas relativas mejoras en el transporte y en las comunicaciones contribuyeron a la modernización de la producción azucarera así como a su comercialización, pero sobre todo a conectar los principales centros poblacionales con la ciudad de México lo también que facilitó un mayor flujo de noticias e ideas.

⁶² Tuvo contacto con Díaz durante la invasión francesa. Al estallido de la revolución de Tuxtepec en 1875 apoyó el movimiento, con el triunfo en 1876 fue nombrado jefe de la policía rural, puesto que ya ejercía, pero ahora a nivel estatal. Así comenzó su ascenso. Sobre su trayectoria armada y política véase: Gabriela M. Sosa “Biografía política del coronel Manuel Alarcón”, en: Horacio Crespo (dir. y coord.), *Historia de Morelos Tierra, gente, tiempos del sur. Creación del estado, leyvismo y porfirato*, T. VI, Congreso del Estado de Morelos, LI Legislatura, México, 2011.

⁶³ También se extendieron líneas de Yauatepec a Jojutla, Puente de Ixtla, río Balsas y Cuautla Atencingo. En: Horacio Crespo, “El sistema ferroviario de Morelos”, en *ibíd.*

Para 1895 la población morelense ascendía a 156,786 personas, de las cuales sabían leer y escribir alrededor de 23,470 y de las que sólo sabían leer a 6,733. Por su parte, los que no sabían leer ni escribir ascendían a 100,864. Estamos ante una sociedad mayoritariamente analfabeta, y que por mayoría se confesaba católica (155,390 personas). Apenas un pequeño porcentaje pertenecía a la religión protestante.⁶⁴ Según Fortino Hipólito Vera, en sus estudios sobre la población morelense, ordenados por el arzobispo Labastida, observó que el idioma que predominaba era el castellano. Sin embargo, el náhuatl seguía teniendo una fuerte presencia en las comunidades campesinas y alejadas de la capital del estado.⁶⁵ De ahí la importancia de los escritos en náhuatl, de la educación y el fomento del catolicismo entre la población. El estado se presentó como un territorio de reconquista espiritual importante para el clero por su constitución social, así como por su cercanía con la ciudad de México. Lo que venía acorde con su política de mejor administración y control de las regiones antes pertenecientes al arzobispado de México.

En este proceso los curas de las parroquias fueron parte importante, pues funcionaban como mediadores entre el pueblo y la difusión de las nuevas pastorales a través de la oralidad.⁶⁶ Algunas de las publicaciones producidas en la entidad, como el periódico católico tepozteco *El Grano de Arena* de 1896, iban dirigidas a estos sectores medios que, si bien podían ser ilustrados o no, pertenecían al grupo letrado. Al mismo tiempo, existía otra corriente que intentó educar y guiar a la sociedad morelense pero que fue contraria a la fe católica, sus postulados tenían carácter

⁶⁴ *Censo general de la República Mexicana*. Verificado el 20 de octubre de 1895, Tip. de la Secretaría de Fomento, México. Censo general de la República Mexicana 1895, Morelos, 1897. Disponible en: http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/1329/702825410261/702825410261.pdf, (consulta: 17/12/2017).

⁶⁵ Véase la obra completa: Fortino Hipólito Vera, *Itinerario Parroquial del Arzobispado de México y Reseña Histórica, Geografía y Estadística de las parroquias que comprende hoy el Estado de Morelos*, 1880, Presentación del Lic. Valentín López González, Cuadernos Históricos Morelenses, Cuernavaca, Morelos, 2000.

⁶⁶ Según Roger Chartier: “muchos “lectores” sólo comprenden los textos gracias a la mediación de una voz que los lee. Comprender el carácter específico de esta relación con lo escrito supone, pues, no considerar que toda lectura es por fuerza algo individual, solitario y silencioso, sino, por el contrario, marcar la importancia y la diversidad de una práctica largamente perdida: la lectura en voz alta”. Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2005, p.118.

científico y práctico, como fue el caso del periódico *El Despertador* (1896-1897) editado por Cecilio Robelo en Cuernavaca. Publicaciones que abordaremos en el capítulo III.

Como parte del proceso de reorganización católica y para lograr una mejor administración de sus parroquias y feligreses, el gran territorio que abarcó el arzobispado de México se fragmentó, así se decretó la erección de la diócesis de Cuernavaca, ésta se encargó del culto y demás actividades dentro del territorio morelense. Con su erección se concretó la iniciativa del arzobispo Labastida que falleció meses antes. Esta se dio a conocer el 23 de junio de 1891 por medio de la bula papal *Illud in primis* de León XIII, en ella plasmó lo siguiente:

Más para que Nuestro amadísimo pueblo mexicano tenga más fácil comunicación con sus propios Pastores y éstos los dirijan por caminos de la justicia á los pastos celestiales [...] además de las Sedes Episcopales ya existentes, erigimos é instituímos perpetuamente con nuestra mencionada autoridad Apostólica, otras cinco Sedes, á saber: la de Chihuahua, la de Saltillo, la de Tepic, la de Cuernavaca y la de Tehuantepec, siendo éstos sus respectivos títulos.⁶⁷

El encargado de ejecutar la bula fue el arzobispo de Guadalajara, Pedro Loza. La nueva diócesis contaba con 25 parroquias. Según M. Alicia Puente, la consagración de Vera⁶⁸ como primer obispo de la diócesis el 29 de julio de 1894, mucho tiempo después de la erección, fue hecha por el obispo de Oaxaca, Eulogio Gillow, de origen inglés.⁶⁹ Este clérigo fue uno de los miembros más destacados del clero debido a sus relaciones con la Santa Sede y con el presidente Díaz, de ahí también podemos inferir a Vera como un personaje importante dentro de su círculo.⁷⁰

⁶⁷ Párrafos de la Bula *Illud in primis* referentes a la erección del obispado de Cuernavaca y a las otras nuevas diócesis, en *Primera Carta Pastoral del Ilmo. Sr. Lic. Fortino Hipólito Vera. Primer obispo de Cuernavaca*, Tipografía Guadalupana de Reyes Velasco, México, 1894, p. 15. Disponible en: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080026573/1080026573.PDF> (consulta: 30/05/2018).

⁶⁸ Originario de Santiago Tequisquiac, Edo. de México, cursó estudios en el seminario de Tepozotlán y los culminó en el Seminario Conciliar de México. En 1867 fue nombrado cura de Totolapan en el Edo. de Morelos y en 1871 vicario foráneo de Amecameca, estableció una imprenta católica donde publicó diversas obras. Asumió su cargo de obispo de la diócesis de Cuernavaca en agosto de 1894. A su llegada creó un seminario e impulsó las peregrinaciones al Tepeyac. Consultado en: María Alicia Puente Lutteroth, “Procesos eclesiales, permanencias e innovaciones. Un acercamiento al período de Sergio Méndez Arceo, VII obispo de Cuernavaca”, en: Horacio Crespo y Luis Anaya (coord.), *Historia, sociedad y cultura en Morelos. Ensayos desde la historia regional*, UAEM, México, 2007, p. 251.

⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 249-250.

⁷⁰ Bautista García, *op. cit.* p. 124.

Vera, a pesar de ser originario del estado de México, tenía grandes conocimientos sobre la situación de las parroquias y los feligreses del estado. En 1880 observó y registró el número de habitantes, tipos de clima, actividades económicas e idiomas. Entre las principales actividades económicas destacó que algunos poblados, en especial de la zona de los Altos, se dedicaban a la agricultura y comercio, al corte de madera y a la elaboración de carbón; otras localidades a la producción de ganado. Sin embargo, lo que prevalecía fue el trabajo en la siembra de caña de azúcar y la elaboración de sus derivados en las haciendas.⁷¹ En la misma época, recopiló una serie de escritos descriptivos sobre las festividades y manifestaciones de religiosidad popular que los fieles realizaban en el santuario de Amecameca durante Semana Santa y Pascua, desde el siglo XVI hasta el XIX.⁷² En dicho santuario se desempeñó como cura vicario foráneo durante varios años, lo que sugiere que ya desde ese entonces adquirió experiencia en cuanto a las expresiones e importancia de las manifestaciones populares, así como en la organización de celebraciones donde participaban grandes masas. Esta experiencia se consolidó durante su labor como canónigo de la Colegiata de Guadalupe (1890-1894).

Al momento de su nombramiento como obispo tenemos a un eclesiástico conocedor de la población y sus problemáticas, pero sobre todo conocedor del arraigo e importancia de la religiosidad. Consideramos que eso contribuyó a su nombramiento al igual que su capacidad intelectual y su trayectoria en defensa de las apariciones de la Virgen de Guadalupe (que se abordara en el capítulo II), sobre la cual acumuló una considerable producción impresa.

⁷¹ Información que Vera plasmó en su *Itinerario Parroquial del Arzobispado de México... op. cit.*

⁷² Me refiero a la obra: *Santuario del Sacromonte, o lo que se ha escrito sobre él desde el siglo XVI hasta el presente*, Publicado y anotado por el Sr. D. Fortino Hipólito Vera, cura vicario foráneo de esta ciudad, 2da. edición, Tipografía del “Colegio Católico”, Amecameca, 1881.

Conclusión.

Durante la segunda mitad del XIX nos encontramos con una Iglesia que hizo frente a los cambios derivados de la modernidad y modernización social a través de su propia adaptación y renovación. Los medios principales para ello fueron la centralización del poder religioso en Roma, la fragmentación de grandes territorios en nuevas diócesis, las coronaciones marianas y retomando la cuestión laboral. Uno de los grandes cambios a los que la Santa Sede se enfrentó fue a la pérdida de la mayor parte de sus territorios. Misma problemática enfrentada por el clero mexicano, que a raíz de la nueva legislación vio reducidas sus posesiones y su campo de acción. Ante ello, siguiendo y adaptando las políticas papales a las condiciones locales, la tradición y devoción hacia la Virgen de Guadalupe representó un arma valiosa para que la Iglesia se reposicionara ante la población y el Estado. De ahí su interés por guiar y dirigir las manifestaciones religiosas pues con ello aseguraba una base amplia de apoyo y legitimación.

El proceso anterior coincidió con el ambiente de reconciliación con el Estado, el cual no había ignorado la importancia de la Guadalupana para la población y la historia del país. Era un símbolo religioso de fuerte raigambre popular que no se podía ignorar. Consideramos que los intereses de ambos, en este sentido, no estaban enfrentados, pues a la vez que la coronación mostró el poder de convocatoria que la Iglesia tenía, contribuyó a la consolidación de un símbolo cultural que proporcionaba unidad e identidad nacional. Símbolo que poco a poco se fue secularizando al ser discutido en círculos académicos, es decir, las discusiones contribuyeron en la construcción de una imagen separada de su carácter sagrado, lo que iba más acorde a la imagen secular de la patria que se estaba construyendo desde la elite intelectual. La relevancia de retomar este proceso en el estado de Morelos radica, como se mostró, en su importancia geográfica, económica y constitución social. Y en que la erección de su diócesis fue resultado de esta reorganización internacional y nacional, y porque su primer obispo fue un personaje destacado del periodo.

CAPÍTULO II-

INTERPRETACIONES SOBRE LA VIRGEN DE GUADALUPE Y LA RELIGIOSIDAD POPULAR.

Abordamos aquí el debate que precedió a la coronación de la virgen en 1895, el cual partió del cuestionamiento de la historia y veracidad de las apariciones de 1531, y que llevó a la Iglesia a buscar la historicidad de éstas como sustento de la tradición guadalupana. Todo ello dio paso para que intelectuales retomaran la cuestión en sus discursos, de los cuales exploraremos a qué intereses respondían y cómo contribuyeron a la difusión y consolidación de un discurso hegemónico de la Guadalupana. Para darle mayor sustento a nuestros argumentos, exponemos un breve eje teórico abordado desde la historia cultural. Posteriormente, retomamos las posturas sostenidas sobre las apariciones a partir de dos enfoques: el primero, con base en la historiografía reciente; y el segundo, recuperando testimonios de finales del XIX.⁷³ Para la Iglesia la defensa de las apariciones representó evitar un posible cisma dentro de la institución eclesiástica, así como la oportunidad de consolidar su posición frente al Estado mexicano, la Santa Sede y los fieles católicos.

Las manifestaciones de fe mariana actuales nos dan una idea de lo que representó la devoción guadalupana en el periodo abordado, y dan significado a la expresión de Altamirano “Nadie se exceptúa y nadie se distingue: es la igualdad ante la virgen; es la idolatría nacional”.⁷⁴ Lo que nos lleva a preguntarnos ¿qué entender por “religiosidad popular”? Las fuentes del periodo refieren una “piedad popular” en torno a la Guadalupana compartida por todos los sectores sociales: ricos y pobres; liberales y conservadores; hombres y mujeres; y sin distinciones étnicas.

⁷³ En este periodo no se puede hablar de fenómenos nacionales pues su construcción estaba en proceso. Usamos ese distintivo para referirnos principalmente a lo producido, publicado y/o realizado en la ciudad de México, a la que consideramos como centro de producción y difusión de información hacia las periferias.

⁷⁴ Ignacio M. Altamirano, *Paisajes y leyendas. Tradiciones y costumbres de México*, Imprenta y Litografía Españolas, México, 1884, p. 207.

1. La religiosidad popular y sus representaciones.

La devoción guadalupana no es inherente al culto católico, para el periodo todavía no tenía el reconocimiento oficial de la Santa Sede y por tanto la consideramos como parte de la religiosidad popular. En el marco del V Concilio Provincial Mexicano de 1896, en conjunto, arzobispos y obispos, declararon “Que la maravillosa aparición [de la Virgen de Guadalupe], sin ser un dogma de fe como pudiera interpretarse por la sencilla devoción de algunas almas piadosas, es una tradición antigua, constante y universal en la nación mejicana [...]”.⁷⁵ Por ello conviene analizar la frontera entre lo que el clero reconocía como acto de fe válido y lo que se practicaba por tradición.

Según Roger Chartier una cuestión relevante para la historia cultural son las relaciones que se establecen entre las esferas de lo popular y lo letrado, las que han sido estudiadas en dos sentidos diferentes. El primero, considera a la cultura popular como un sistema coherente, que se ordena según una lógica ajena e irreductible a la de la cultura letrada. El segundo, presupone como evidentes las relaciones de dominación y de desigualdad del mundo social, mismo que se concibe a partir de sus dependencias y sus carencias con relación a la cultura dominante.⁷⁶ Conforme a esta línea de pensamiento, los trabajos, considerados como “populares”, han oscilado entre estos dos enfoques. Para nuestro análisis estas dimensiones resultan tajantes porque se rechazan e ignoran las relaciones que se tejen entre lo popular y lo letrado, es decir, no detectan sus entrelazamientos.

En consecuencia, nos interesa comprender a la cultura popular en sus interconexiones con la cultura dominante. La religiosidad popular no es un elemento aislado, ni se distingue por sus carencias o diferencias con la religión católica; sino que, a su vez, hace suyas las disposiciones de la Iglesia, las reinterpreta y las practica a su modo. Para Chartier la fuerza de los modelos culturales

⁷⁵ Ignacio Montes de Oca y Obregón, *Oraciones Fúnebres*, Estudio Tipográfico de Rivadeneyra, Madrid, 1901, p. 357.

⁷⁶ Roger Chartier, *El presente del pasado. Escritura de la historia. Historia de lo escrito*, Marcela Cinta (trad.), Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana, México, 2005, p. 51.

dominantes, pensemos en el clero, “no anula el espacio propio de su recepción. Siempre existe una distancia entre la norma y lo vivido, entre el dogma y la creencia, entre los mandatos y las conductas”.⁷⁷ Esto quiere decir que hay una brecha para adoptar formas específicas de acción ante un determinado acontecimiento religioso que difieren de las establecidas por la Iglesia. En México esto es sólo una de las caras de la moneda pues identificamos cierta tolerancia y fomento de la religiosidad popular por parte del clero, y que el Estado, como se ha mencionado en el primer capítulo, intentó delimitar a las sacristías y al interior de los templos. Chartier considera que:

Los actores sociales dan sentido a sus prácticas y a sus palabras se sitúa[n], por tanto, en la tensión entre, por una parte, las capacidades inventivas de los individuos o de las comunidades y, por otra, las coacciones y las convenciones que limitan –con más o menos fuerza, según la posición que ocupan en las relaciones de dominación– lo que le es posible pensar, decir, y hacer.⁷⁸

Lo anterior es válido al considerar como actores sociales dinámicos al clero, a las comunidades, barrios o mayordomías de cualquier lugar rural o urbano “distantes” o “diferentes” de las elites. Son aquellos núcleos que por iniciativa propia actúan dentro o fuera de los márgenes que los limitan y que los llevan a expresar su espiritualidad a través de bailes, danzas o procesiones, a veces restringidas y censuradas por el clero. Estas prácticas incluían los rosarios (rezos comunitarios o familiares dedicados a la Virgen María), el rezo del *Angelus*, los novenarios y las peregrinaciones, dirigidas o no por el sacerdote de la localidad. En la fiesta popular se puede observar “tanto la resistencia popular a las conminaciones normativas como la forma en que los modelos culturales dominantes afectan los comportamientos de la mayoría.”⁷⁹

Si bien estas observaciones se tienen que matizar, subrayemos lo que nos permite captar los entrecruzamientos entre lo popular y lo letrado. La Iglesia como institución religiosa al mismo

⁷⁷ Chartier, *El presente del...*, op. cit., p. 52.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁷⁹ Roger Chartier, *Sociedad y Escritura en la edad moderna. La cultura como apropiación.*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1995, pp. 20-21.

tiempo que promovió peregrinaciones y festividades sin importar que fueran proscritas por las autoridades civiles, también buscó dirigir las.⁸⁰ Para ejemplo de eso, un diario del periodo se refirió a “los tiempos felices en que se bailaban danzas al compás del sonoro teponaxtle y de las chirimías [...] cuando la virgen era ciudadana, no ahora que [...] tiene vasallos y chambelanes y guardia suiza”.⁸¹ Es decir, se refirió al proceso gradual donde se trató de encauzar la devoción guadalupana al ritual católico. El 12 de diciembre de 1880, Altamirano con el seudónimo de “Espinel” publicó en el diario *La República* (que él mismo dirigía) el artículo *La Fiesta de Guadalupe*. En él, no exento de ironía, refirió lo siguiente sobre la celebración:

Hoy se celebra una gran fiesta en la capital de la República, una de las mayores fiestas del catolicismo mexicano, la primera seguramente por su popularidad, por su universalidad, puesto que en ella toman parte igualmente los indios que la gente de razón, Juan Diego y D. Quijote, Martín Garatuza y Guzmán de Alfarache. Todos se entusiasman del mismo modo; todos poseídos de una piedad sin ejemplo, van hoy a la villa a rezar a la virgen, a comer chito con salsa borracha, en el venturoso cerro de Tepeyac, a beber el blanco néctar de los Llanos de Apam y abandonarse a los furores sagrados de la orgía guadalupana.⁸²

De forma similar podemos observar la resistencia popular a las conminaciones normativas, referidas por Chartier, como la forma en que los modelos culturales dominantes afectan los comportamientos de la mayoría. Continúa Altamirano:

Allí están todas las razas de la antigua colonia, todas las clases de la nueva República, todas las castas que viven en nuestra Democracia, todos los trajes de nuestra civilización, todas las opiniones de nuestra política, todas las variedades del vicio y todas las máscaras de la virtud, en México. Nadie se exceptúa y nadie se distingue: es la igualdad ante la virgen; es la idolatría nacional.⁸³

Pese al carácter profano de las fiestas, la Guadalupana tuvo un nivel que iba más lejos; como una forma de vida que compartía la mayoría de la población, siendo partícipe en dos ámbitos:

⁸⁰ Moisés González Navarro, *El Porfiriato. La vida social*, en: Daniel Cosío Villegas, *Historia Moderna de México*, Ed. Hermes, México, 1973, (1ra ed. 1957), p. 458. “las autoridades de la arquidiócesis de México se opusieron a las danzas que los indígenas celebraban en los templos, pues llegaban a bailar en ellos enmascarados. En vista de esto se recomendó en mayo de 1877 que con prudencia se evitara esta práctica ancestral, tolerándola solo en las plazas y los cementerios, pero no en el recinto de las iglesias”.

⁸¹ *El Diario del Hogar*, México, año XV, núm. 23, domingo 13 de octubre de 1895, “Palique”, p. 1.

⁸² Altamirano, *op. cit.*, pp. 205-206.

⁸³ *Ibid.*, p. 207.

profano y festivo, sacro y religioso. Otro testimonio de la época que ilustra el tema es citado por Moisés González Navarro, en *Historia Moderna de México*:

En primer término, el día de la Guadalupana. “Juvenal”⁸⁴, siempre dispuesto a encontrar lo profano en lo religioso, veía en esa celebración más paganismo que religiosidad: tumultos en los trenes y en el atrio y la iglesia del Tepeyac, mercaderes en las afueras del templo, beodos, jugadores, rateros, canónigos de manteles largos y riñas. Con pocas variaciones se repetían estos cuadros año con año [...] millares de indios durmiendo hacinados en el atrio de la iglesia, y un notable contraste entre la piedad de los indígenas y la frivolidad de los capitalinos. El 12 de diciembre de 1886 la ciudad amaneció engalanada con cortinas y faroles, y despertó con repiques. Unas 100,000 gentes llenaban la plaza de la Villa procurando penetrar al interior de la Basílica, que lucía resplandeciente.⁸⁵

Sabemos de esas manifestaciones por la escritura de testigos privilegiados como en el caso anterior. Sin embargo, en este periodo los sectores marginados en su mayoría eran analfabetas y no dejaron registros escritos sobre sus formas de manifestar o participar en celebraciones religiosas. Tenemos que acceder a ellos por medio de lo que escribieron las clases letradas, por lo cual es importante para nuestra investigación el concepto de “representación”, en el sentido que le da Chartier:

Esta noción permite, en efecto unir estrechamente las posiciones y las relaciones sociales con la manera en que los individuos y los grupos se perciben a sí mismos y a otros. Las representaciones colectivas, definidas a la manera de la sociología de Durkheim, incorporan en los individuos, en forma de esquemas de clasificación y de juicio, las divisiones mismas del mundo social.⁸⁶

Nos encontramos en un momento coyuntural para la Iglesia católica en México, donde como parte de su reorganización ante la embestida de la modernidad defendió la “historicidad” de las apariciones de 1531 y, por lo tanto, también tuvo que hacer una reinterpretación de sus fuentes.⁸⁷

⁸⁴ “Juvenal” seudónimo de Enrique Chávarri según Juana Manrique de Lara y Guadalupe Monroy (comp.), *Seudónimos, Anagramas, iniciales, etc. de autores mexicanos y extranjeros*, Ed. de la Secretaría de Educación Pública, México, 1943, p. 25.

⁸⁵ González Navarro, *op. cit.*, pp. 464-465.

⁸⁶ Chartier, *El presente del...*, *op. cit.*, p. 35.

⁸⁷ Luis A. Vázquez Pasos, “Modernidad y religión al filo de dos siglos. Una reflexión inconclusa”, *Convergencia*. Revista de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México, vol. 7, núm. 22, mayo-agosto, 2000, México, p. 126. Según Vázquez retomando la idea de Peter L. Berger, la modernidad para la Iglesia católica es “es una realidad subjetiva cuya representación la construye el sujeto. En este ámbito, su definición está vinculada al mismo sujeto, al problema de los imaginarios que aquel construye; y su análisis a los asuntos sobre la subjetividad que estudian

Por otro lado, resulta importante aproximarnos a la “secularización” del periodo para su mejor comprensión. De acuerdo con el filósofo italiano Giacomo Marramao, la referencia a la *saecularisatio* aparece desde el XVI y refería el paso de un religioso regular al estado secular, o como está documentado por otros estudios a la “reducción a la vida laica de quien ha recibido órdenes religiosas o vive según la regla conventual”.⁸⁸ Es importante considerar, para el periodo, a la secularización como un concepto y un elemento importante en dos sentidos. El primero, consiste en dar cuenta de un proceso secular dentro de la Iglesia al privilegiar al clero diocesano o secular (*saeculum*, siglo), en oposición a las órdenes regulares y monásticas que fueron castigadas por la Ley Lerdo en 1856, que ordenó la desamortización de los bienes de la Iglesia. El segundo, un proceso de secularización en la sociedad que se fue desarrollando de manera incipiente. De acuerdo con Marramao, citando a Max Weber, dice: “‘secularización’ señala el paso de la época de la comunidad a la de la sociedad, de un vínculo fundamentado en la obligación a otro basado en el contrato de la ‘voluntad substancial’ a la ‘voluntad electiva’”.⁸⁹ En otros términos, se abre la posibilidad de elegir de manera individual.

Como se mencionó en el capítulo I, la mayoría de la población en México permanecía católica, no obstante, había disensos dentro de la Iglesia, el Estado y la sociedad, que, elogiaban la razón por encima de la fe. Marramao distingue a la secularización como un signo positivo y hasta libertario en oposición al secularismo:

Secularismo es una actitud que pretende “invadir el campo que corresponde a la fe”, actitud que, bien mirado, nada tiene de profana, pues, al alimentarse de la creencia en el carácter “omnidecisional” de los criterios políticos o culturales, eleva el mundo a la dignidad de lo absoluto o, en otras palabras lo sacraliza [...] se pone de manifiesto la incongruencia del modelo sagrado-profano para significar la problematicidad del concepto de secularización

la fenomenología y la hermenéutica. [...] se sintetiza en el pasar de lo antiguo a lo nuevo, a lo inédito, a lo que no se había visto, ni oído antes”.

⁸⁸ Giacomo Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Miguel García Fraile (trad.), Ed. Paídos, Barcelona, 1998, p. 19.

⁸⁹ Giacomo Marramao, *Poder y secularización*, Juan Ramón Capella (trad.), Ediciones Península, Barcelona, 1989, p. 23.

(para el que se podría repetir, con Hofmannsthal: “No hay nada sagrado que sea puramente espiritual”).⁹⁰

Por su parte, Berman muestra otra perspectiva sobre el tema:

La aureola, para Marx, es un símbolo primario de la experiencia religiosa, la experiencia de lo sagrado. [...] Marx cree que el capitalismo tiende a destruir para todos esta forma de experiencia: “todo lo sagrado es profanado”; nada es sagrado, nadie es intocable, la vida se vuelve completamente desacralizada.⁹¹

Lo anterior sugiere el cambio producido por la modernización, donde se pasó de una preeminencia de lo espiritual providencialista a un mundo materialista de leyes de la naturaleza. En estudios recientes se ha tratado de problematizar el concepto de secularización, su significado evidentemente cambia de acuerdo con el periodo y sociedad que se estudie. A este respecto, retomamos una observación de Connaughton:

¿Se trata de la declinación de la religión, la pérdida del “dominio institucional e ideológico” del cristianismo en la cultura occidental? ¿O se trata de una nueva diferenciación en los papeles jugados por la religión y otras instituciones dentro de la sociedad, una diferenciación que a menudo se percibe injustamente como su “declinación generalizada o rendición en la sociedad circundante”? O bien, ¿se vive un proceso de desacralización mediante la ciencia y la razón en que el mundo se descubre como un conjunto de fenómenos de causación natural? Quedan otras posibilidades: ¿es cuestión de la privatización de la religión, su apartamiento de una intervención en los asuntos públicos y su cese en el combate por la autoridad con otras instancias gubernamentales y sociales? O, finalmente ¿se trata de una transposición de valores, como en la alegada secularización de la ética calvinista en el capitalismo?⁹²

En este trabajo entenderemos a la secularización como un proceso de reorganización de espacios y tareas; y, por lo tanto, no como una amenaza inmediata a la institución religiosa, ni para los creyentes, a los cuales se les concibe en el imaginario colectivo como masas obedientes y sumisas a la autoridad del clero, lo cual no necesariamente fue así. Siempre hay un margen de acción en el momento de la apropiación, una brecha de diferenciación, de desplazamiento a otro

⁹⁰ *Ibíd.*, p.28.

⁹¹ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Andrea Morales Vidal (trad.), Siglo Veintiuno Editores, México, 1989, (1ª ed. en inglés, 1982), p. 1.

⁹² Brian Connaughton, “La nueva historia política y la religiosidad: ¿un anacronismo en la transición?”, en: *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*, Guillermo Palacios (coord.), El Colegio de México, México, 2007, p. 182.

lugar. En este sentido, la separación del Estado e Iglesia no constituyó una amenaza real e inmediata para las manifestaciones religiosas.

Para la época abordada no encontramos el uso del término religiosidad popular, sino el de “piedad popular” que, según el libro *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia: Principios y orientaciones*, designa “las diversas manifestaciones culturales, de carácter privado o comunitario, que en el ámbito de la fe cristiana se expresan principalmente, no con los modos de la sagrada Liturgia, sino con las formas peculiares derivadas del genio de un pueblo o de una etnia y de su cultura”.⁹³ Esa piedad popular se manifiesta “impregnada de diversas formas de elementos cristianos, da lugar a una especie de ‘catolicismo popular’, en el cual coexisten, más o menos armónicamente, elementos provenientes del sentido religioso de la vida, de la cultura propia de un pueblo, de la revelación cristiana”.⁹⁴

Para algunos académicos lo que se va a entender por religiosidad popular surgió a finales del XIX, pero el término emergió y se popularizó hasta bien entrado el XX.⁹⁵ La mayoría de las definiciones coinciden en que la religiosidad popular se enfrenta con “algo” o es diferenciable de ese “algo”. En este estudio definiremos a ese “algo” como la doctrina católica institucionalizada, aceptada y apegada a los dogmas religiosos. Es decir, consideramos que hace referencia a las formas en que las personas manifiestan y expresan sus creencias en comunidad; y, se caracterizan por la distancia tomada en cuanto a las formas correctas de realizar el culto según la Iglesia católica, pero que no necesariamente están enfrentadas. Quizá como lo sugiere, Michel de Certeau, desde otro contexto:

[...] el éxito espectacular de la colonización española con las etnias indias se ha visto desviado por el uso que se hacía de ella: sumisos, incluso aquiescentes, a menudo estos

⁹³ Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia: Principios y orientaciones*, Editorial Buena Prensa, México, 2011, p. 13.

⁹⁴ *Loc. cit.*

⁹⁵ Néstor García Canclini, *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.*, Editorial Grijalbo, México, 1990, p. 191.

indios utilizaban las leyes, las prácticas o las representaciones que les eran impuestas por la fuerza o por la seducción con fines diversos a los buscados por los conquistadores; hacían algo diferente con ellas; las subvertían desde adentro; no al rechazarlas o al transformarlas (eso también acontecía), sino mediante cien maneras de emplearlas al servicio de reglas, costumbres o convicciones ajenas a la colonización de la que no podían huir. Metaforizaban el orden dominante: lo hacían funcionar en otro registro. [...] Lo desviaron sin abandonarlo [...].⁹⁶

Esto es que, en el momento de la apropiación, en este caso de la doctrina católica, es cuando la población que la recibe le da otro sentido y hace *otra cosa*. Esta forma de expresión popular no necesariamente se enfrenta a la cultura de la elite, sino más bien se pueden dar negociaciones entre ambas a la vez que se retroalimentan.

En el contexto mexicano de finales del XIX, la Iglesia católica fungía como el lazo de unión entre el pueblo y el Estado.⁹⁷ La Iglesia “nunca perdió el lazo profundo que los unía con las clases populares” y a menudo los defendió y permaneció “cercana a la vida cotidiana del pueblo, en medio de las guerras, las persecuciones, las conmociones sociales en estas trágicas horas de la organización nacional; era la única institución de referencia permanente”.⁹⁸ Sin embargo, la Iglesia no toleró todas las prácticas de religiosidad, en algunos casos trató de encauzarlas hacia lo que ellos consideraban correcto, llegando incluso a censurarlas. De este tipo de manifestaciones se valdrían,

⁹⁶ Michel de Certeau, *La Invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, Alejandro Pescador (trad.), Universidad Iberoamericana, México, 2000, (1ª. ed. en francés 1990), p. 38.

⁹⁷ En carta dirigida al Gral. Santa Anna en 1853, respecto los puntos del proyecto conservador, Lucas Alamán, figura política e intelectual importante del México independiente, dice: “Es el primero conservar la religión católica, porque creemos en ella, y porque, aun cuando no la tuviéramos por divina, la conservamos como el único lazo común que liga á todos los mexicanos, cuando todos los demás han sido rotos, y como lo único capaz de sostener á la raza hispano-americana, y que puede librarla de los grandes peligros á que está expuesta”. En: Román Iglesias González (Introducción y recopilación), *Planes políticos, proclamas, manifiestos y otros documentos de la Independencia al México moderno, 1812-1940*. Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas. Serie C. Estudios Históricos, núm. 74. Edición y formación en computadora al cuidado de Isidro Saucedo, México, 1998, pp. 301-304. Disponible en: http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1853_152/Plan_de_los_conservadores_expuesto_por_Lucas_Alam_1692.shtml (consulta: 28/02/2018).

⁹⁸ Enrique Dussel, “La Iglesia en el proceso de la organización nacional y de los Estados en América Latina (1830-1880)”, en: Álvaro Matute, Evelia Trejo, Brian Connaughton (coord.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, Grupo editorial Miguel Ángel Porrúa, México, 1995, p. 67. Guerra también se ha referido a la importancia que ejercía la Iglesia dentro de la sociedad y en especial en los pueblos, cuando dice que una comunidad campesina era, ante todo “una parroquia, o al menos, para comenzar, una capilla con sus campanas para llamar a los vecinos al culto, para reunir a la asamblea vecinal o para pedir auxilio”. François-Xavier Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, T. I, Sergio Fernández Bravo (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 143.

a lo largo de la segunda mitad del XIX, los liberales para desacreditar a la institución religiosa, así como a sus devociones calificándolas de supersticiosas e idolátricas y que estaban en contra del pensamiento científico y positivista que se estaba consolidando.⁹⁹

Las devociones populares a menudo “eran confundidos con ignorancia y superstición”. Por ello, con ánimos de modernizarlas, la Iglesia intentó:

controlar las expresiones “populares” de religiosidad a favor del discurso conservador y evitar que las mismas expresiones fueran categorizadas como supersticiones por sus opositores. [...] los prelados locales intentaron controlar la religiosidad, censurando aquellas prácticas que les pudieran parecer controvertidas y criticables, a favor de aquellas en donde pudieran expresarse discursos políticos y sociales concordantes con las doctrinas conservadoras.¹⁰⁰

El clero comenzó a delimitar lo aceptable y correcto de las expresiones religiosas “dejando fuera lo controvertible para el nuevo modelo de espiritualidad”, se prohibieron bailables y representaciones afuera de los templos. Al tiempo que se trataron de controlar ceremonias, representaciones, romerías y peregrinaciones.¹⁰¹ Se preparó a los feligreses para recibir el sacramento de la confirmación, y se prohibió el uso de cantos profanos, de espejos y los diversos adornos que se ponían en las parroquias. También prohibieron arcos florales, fuegos artificiales y otras demostraciones profanas para su recibimiento.¹⁰² Este tipo de medidas restrictivas, acerca de lo que era aceptado y lo que no, fue lo que dio origen al término religiosidad popular, de la cual encontramos una de sus máximas expresiones en la devoción guadalupana.¹⁰³

⁹⁹ José Alberto Moreno Chávez, *Devociones políticas: Cultura católica y politización en la Arquidiócesis de México, 1880-1920*, El Colegio de México, México, 2013, p.13. “Si bien la ciencia ha suplido las explicaciones míticas como formas epistemológicas para alcanzar el ideal de conocimiento, tal condición no implicó el final de la religiosidad o a una religiosidad vacía, sino que en muchos casos conllevó a sustentar hechos religiosos en su explicación científica”.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 110.

¹⁰¹ *Ibíd.*, pp. 110-13.

¹⁰² Marta Eugenia García Ugarte, “Labastida y la reforma de la Iglesia mexicana”, en: *Poder político y religioso, México siglo XIX*, T. II, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2010, p. 1438.

¹⁰³ Moreno Chávez, *op. cit.*, pp. 11-12. “Las devociones del México finisecular fueron concebidas como “armas del católico” en contra de un mundo que se concebía como adverso”. Lo cual no fue un fenómeno exclusivo 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 espacios públicos perdidos 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”.

2. Devoción mariana y la construcción de la identidad nacional.

En esta parte de la investigación retomamos estudios académicos de historiadores contemporáneos y representativos del tema. Empezamos con una reflexión de Miguel León-Portilla, acorde con nuestro enfoque historiográfico:

Reiterando que no concierne a la historia demostrar o rechazar la existencia de milagros, apariciones o teogonías, y apartándome de la increíblemente prolongada polémica entre creyentes guadalupanos y antiaparicionistas, señalaré en qué me parece está el interés del relato del *Nican mopohua*. [...] Uno es que, este texto [representa] una joya de la literatura indígena del periodo colonial [...] El otro hecho [...] es que la figura central del relato, *Tonantzin* Guadalupe —más allá de la demostración o rechazo de sus apariciones—, ha sido para México tal vez el más poderoso polo de atracción y fuente de inspiración e identidad.¹⁰⁴

Dado que no nos corresponde demostrar o rechazar milagros, apariciones o teogonías, sólo se propone aquí una aproximación a los círculos de opinión de finales del XIX, por medio de observaciones actuales. Para la Iglesia, según Brading, la Virgen de Guadalupe sólo era una simple representación de la Virgen María, y en su santuario se daba el mismo servicio eucarístico, las mismas lecturas y la misma comunión que en cualquier Iglesia en el mundo.¹⁰⁵ Sin embargo, como demostraremos, la Virgen de Guadalupe no fue una simple representación de la Virgen María.

En México existieron y coexistieron otras devociones marianas: la Virgen de San Juan de los Lagos en Jalisco;¹⁰⁶ la Virgen de Jacona en Michoacán; o la Virgen de los Remedios. Dichas iconografías son más afines con lo expresado por Brading, es decir, que sean simples representaciones de la Virgen María, como las que hay en cualquier lugar del mundo: una imagen con una veneración local visible en las festividades religiosas y que nadie discutió su función como representación de la divinidad. El caso de la virgen de Jacona es especial, imagen de madera

¹⁰⁴ Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican Mopohua”*, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, México, 2018, p. 14.

¹⁰⁵ David Brading, *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*, Taurus, México, 2002, p. 32.

¹⁰⁶ Sobre esta advocación mencionó Manuel Payno en 1891: “¿Por qué se eligió para esa cita anual de todo el comercio de la República un pueblo pequeño, triste, árido, con pocas casas para tanta concurrencia, sin nada que lo pudiera hacer cómodo y agradable, y sin más atractivo religioso que un pequeño santuario en un cerro, y cuya Virgen no tiene, como otras, tanta fama de ser milagrosa?”, en: Manuel Payno, *Los bandidos de Río Frío*, Editores Unidos Mexicanos, México, 2002, p. 473.

esculpida por manos purépechas anónimas, que representa a la Virgen María, conocida popularmente como “La Virgen de la Raíz” y a la que se le cambió el nombre por el de Nuestra Señora de la Esperanza. Esta virgen fue el primer ícono mariano coronado en México con la anuencia de León XIII, el 14 de febrero de 1886.¹⁰⁷

La coronación fue promovida por Antonio Plancarte y Labastida, cura del poblado, domiciliado en la ciudad de México, y sobrino del arzobispo de México. En esta coronación no hubo inconvenientes. Sin embargo, en la coronación de la Virgen de Guadalupe fue distinto. Para la mayoría de los católicos era la única imagen material de la Virgen María revelada por causas sobrenaturales. Lo que se cuestionó eran las apariciones debido a la ausencia de fuentes documentales en el siglo siguiente a las apariciones; y, sí era o no, la misma madre de Dios quien había dejado plasmada su imagen en una tela o si sólo fue una invención.¹⁰⁸

Para dimensionar la discusión, hay que considerar que en la actualidad la Iglesia católica sólo ha reconocido pocas apariciones.¹⁰⁹ Uno de estos casos es el del Tepeyac en 1531, donde se cuenta que la Virgen se identificó con el nombre de Guadalupe a Juan Bernardino (tío de Juan Diego). Otro caso presente en el imaginario de la época es el de la aparición de Lourdes, en Francia en 1858, donde una joven vidente Bernardita Soubirous podía ver y hablar con la Virgen, y donde

¹⁰⁷ Anónimo, *Coronación de la Virgen de la Esperanza*, Imprenta de Ignacio Escalante, México, 1886, p. 21. “Y notad que no á todas las imágenes se decretan tales honores. Es preciso que la efigie coronada sea notable por su antigüedad, por el concurso de fieles que acuden á venerarla, por las gracias que ha dispensado la Señora por ella representada á los fieles que delante de ella han doblado la rodilla”.

¹⁰⁸ Cabe aclarar que todas las fuentes consultadas se refieren a la discusión del periodo como “el debate”.

¹⁰⁹ Fortino Hipólito Vera, *Contestación a una hoja anónima y clandestina contra la maravillosa aparición de la Santísima Virgen del Tepeyac*, Imp. de la Escuela de Artes, Querétaro, 1894, p. 8. “nadie podrá negar, que el Milagro que dio motivo al expresado rezo, ha sido aprobado: porque lo que es contra la fé y costumbres, ni lo hace, ni lo enseña la Iglesia. (Buix) Pondremos un ejemplo. Se presenta un escrito á la censura eclesiástica. Si examinado resulta que nada contiene contra la fé y la moral, se aprueba por la autoridad competente y todos pueden leerlo sin temor ninguno. Así el Milagro guadalupano, con la debida proporción. Se presentó á la Santa Sede la historia de él, fue examinada escrupulosamente por la Sagrada Congregación de Ritos, y se halló que nada contiene contra la fé y costumbres. Aprobado el rezo, todos pueden ocurrir á la Aparecida Imagen, seguros de que en ella nada hay de supersticioso”.

se cuenta que la Virgen se identificó: “Yo soy la Inmaculada Concepción”.¹¹⁰ Es importante observar ciertos paralelismos entre una aparición y otra, y de ello deducimos la existencia de un contexto internacional de exaltación religiosa.

Conforme a la interpretación de Florescano, aludiendo a los estudios de Francisco de la Maza [*El guadalupanismo mexicano*, 1953], el creador del vínculo entre la Virgen de Guadalupe y el emblema de la antigua Tenochtitlán fue el teólogo y predicador criollo Miguel Sánchez. Éste “animado por un intenso sentimiento patriótico publicó en 1648 la primera obra que narró el milagro de la aparición de la virgen de Guadalupe a Juan Diego”.¹¹¹ Es decir, la primera versión del relato apareció mucho después de lo que la tradición marca como la fecha de las apariciones.

Para De la Maza fue la exaltación del simbolismo prehispánico del águila y la serpiente, percibido como la idea de una patria protegida por la divinidad y como parte de una revelación profética de las Sagradas Escrituras, particularmente la referente a *Apocalipsis 12:1*, que se vinculó el carácter popular de la devoción desde sus inicios. Sánchez fue “el primero en presentar a la virgen de Guadalupe como estandarte de México, mezclando en ese emblema las profecías apocalípticas cristianas con los símbolos de los antiguos mexicanos”.¹¹² ¿Son los escritos necesarios como evidencia probatoria del milagro? La discusión de finales del XIX muestra que sí, de acuerdo con la tendencia positivista que impregnaba los círculos académicos.

La devoción guadalupana, de acuerdo con O’Gorman, ha tenido dos momentos de, lo que podríamos llamar, crisis. La primera a finales del siglo XVIII, y la segunda referente a nuestro

¹¹⁰ Juan Luis Tercero, *La causa guadalupana. Los últimos veinte años (1875-1895). Con el final de la celeste imagen del Tepeyac*, Imprenta de Gobierno del Estado en Palacio, dirigida por Víctor Pérez Ortiz, Ciudad Victoria, 1896, pp. 66-67.

¹¹¹ Enrique Florescano, *La bandera mexicana. Breve historia de su formación y simbolismo*, Fondo de Cultura Económica, ed. electrónica, México, 2014, s/p.

¹¹² *Ibíd.*, s/p.

periodo.¹¹³ Ello derivado de la falta de fundamentos sólidos que sustentaran la tradición, de ahí la necesidad de la Iglesia de buscar y rescatar todo tipo de testimonios referentes a las apariciones del siglo XVI que dieran sustento y legitimidad a la tradición. A este respecto O’Gorman, pese a que su investigación se enfoca en la segunda mitad del siglo XVI, da su interpretación sobre el periodo de la coronación y consideró que derivado de la Ilustración y el positivismo, se gestó una ofensiva contra las apariciones, lo que supuso una crisis de credibilidad hacia finales del XIX.¹¹⁴ El oficio concedido por Benedicto XIV en 1754, sólo contenía una mención hipotética sobre la tradición y no satisfacía al clero ni a los críticos.¹¹⁵ Por ello se solicitó, por sugerencia del obispo Rafael S. Camacho, un nuevo oficio y misa propia para la celebración del 12 de diciembre a la Santa Sede, en 1884, así la decisión sobre la historicidad de la tradición recayó en la Curia romana. Lo que dio paso a la recopilación de fuentes por eclesiásticos destacados por su fe y devoción, el principal de ellos fue Fortino Hipólito Vera.¹¹⁶

Hay que destacar que en el periodo previo a la coronación aparecieron fuentes importantes, hasta ese entonces desconocidas, como las *Informaciones de 1556* y otra que refiere O’Gorman, y es la creación e invención de una iconografía del padre Juan González, supuesto intérprete y traductor entre Juan Diego y fray Juan Zumárraga. Obra que se dijo databa del siglo XVII, sin embargo, para O’Gorman fue la invención de un testimonio iconográfico en el periodo que dio razón de cómo se habían comunicado, pues hasta entonces nadie sabía de la pintura, ni si quiera el

¹¹³ La primera se refiere al sermón predicado por fray Servando Teresa de Mier el 12 de diciembre de 1794 en la Colegiata, donde se expresó así: “La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe no está pintada sobre la tilma de Juan Diego sino sobre la capa de Santo Tomás Apóstol de este reino”. Sermón disponible en: <http://www.filosofia.org/aut/001/17941214.htm> (consulta: 15/08/2019).

¹¹⁴ Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de nuestra señora de Guadalupe del Tepeyac*, 1986, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2016, p. 183.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 190.

¹¹⁶ Véase Fortino Hipólito Vera, *Tesoro Guadalupano. Noticia de los libros, documentos, inscripciones que tratan, mencionan ó aluden á la aparición y devoción de Nuestra Señora de Guadalupe*, Imprenta del Colegio Católico, Amecameca, 1887.

padre Vera la había referido en su compilación de 1887. De acuerdo con la corriente positivista se entiende el peso que le otorgaban a las evidencias como prueba de verdad. Lo importante es destacar el interés académico que ha despertado el tema guadalupano tanto en nuestro periodo como hacia finales del siglo XX. El interés por el tema se encuentra en el hecho de que tiene una fuerte atracción popular y una relación con el sentimiento nacionalista.¹¹⁷

3. Debate sobre la Virgen de Guadalupe: Altamirano, Icazbalceta y Vera.

La llamada *Carta Antiaparicionista* de finales del XIX (apareció en 1896, pero desde años antes circuló incompleta en hojas sueltas y folletos en México y Roma) se atribuyó a Joaquín García Icazbalceta, y puso en duda la tradición guadalupana. La Iglesia, como ya hemos mencionado, se encontraba inmersa en el proceso de romanización y en el de la política de reconciliación con el Estado, en este proceso la Guadalupana fue un recurso importante para seguir presente en la vida pública a pesar de que, pese a su antigüedad, no era un dogma de fe para la Iglesia. De ahí la importancia de participar en el debate, defender las apariciones y que la Santa Sede aprobara la coronación y declarara la *historicidad* de las apariciones.

Para abordar la discusión, retomamos a tres actores que representan las corrientes de pensamiento generalizadas de la época: Joaquín García Icazbalceta, católico laico y rico hacendado, generalmente considerado conservador por la historiografía liberal. Ignacio M. Altamirano, liberal por excelencia, cercano a los círculos del poder político, con interés en la educación de la población. Y el eclesiástico Fortino Hipólito Vera, representante del clero y obispo de Cuernavaca. Estos personajes coincidieron en su pertenencia a la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, una de las organizaciones científicas de México que reunió a altas personalidades intelectuales sin importar su filiación política o religiosa.

¹¹⁷ O'Gorman, *op. cit.*, p. 2.

Icazbalceta se vio involucrado en la discusión pública entre quienes negaron las apariciones y quienes las defendían. La omisión que hizo, en su biografía sobre el primer obispo y arzobispo de México fray Juan de Zumárraga (1881), sobre la Guadalupana, dio pie al surgimiento de críticas en círculos académicos, liberales y religiosos, que se difundieron a través de impresos. El texto reavivó el interés por el acontecimiento de 1531. ¿Cómo era posible que tan afamado erudito católico no escribiera nada sobre la Virgen de Guadalupe y su relación con Zumárraga? La consecuencia fue que el arzobispo Labastida y Dávalos le solicitó a Icazbalceta su opinión histórica sobre el acontecimiento guadalupano, lo que suscitó el episodio de la carta en 1883.

Por su parte, Altamirano realizó otra investigación basada en la buena aceptación de su artículo *La fiesta de Guadalupe*, publicado el 12 de diciembre de 1880. Ésta se incluyó en su libro *Paisajes y Leyendas* (1884). Altamirano fue sutil al evitar controversias al limitarse solo a sugerir algunas dudas y enfocándose en la historia de la devoción. Según Rodrigo Martínez: “*La fiesta de Guadalupe* no sufrió los ataques de una horda de pseudohistoriadores eclesiásticos como contra la *Carta sobre las apariciones de la virgen de Guadalupe* de Joaquín García Icazbalceta [...]”.¹¹⁸ Las publicaciones del padre Vera fueron una reacción hacia las publicaciones que se derivaron de esa carta, tanto en folletos como en libros.

Algunos miembros del clero por motivos de “conciencia” no estuvieron de acuerdo con la devoción, como el obispo Eduardo Sánchez Camacho de Tamaulipas, quien opinaba que no era un dogma de fe, o como el canónigo de la Colegiata de Guadalupe, Vicente de Paula Andrade. De él se decía que era un sacerdote bueno, caritativo e intachable, su pecado era ser canónigo de la Colegiata y no creer en las apariciones.¹¹⁹

¹¹⁸ Rodrigo Martínez Baracs, “Ignacio Altamirano y la Fiesta de Guadalupe”, *Historias*. Revista de Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 48, enero-abril 2001, México, p. 35.

¹¹⁹ Alfonso Junco, *El milagro de las rosas*, Editorial JUS, México, 1945, p. 87. “El de Andrade es todo un caso psicopatológico que invita a sabroso estudio, y lo aguarda. ¿Cómo explicarse en sacerdote bueno, caritativo, y por

Es importante considerar que los herejes, ateos y “comecuras”, como popularmente se llamó a los liberales, que a su vez identificamos como los antiaparicionistas, no cuestionaron la existencia de Dios, sino las apariciones de la Virgen de Guadalupe. Los cuestionamientos acerca de las apariciones eran un ataque al catolicismo, por lo que fue de gran importancia contar con la autorización de la Santa Sede para la coronación y la aprobación de un nuevo oficio de la Virgen por medio de la infalibilidad del Papa. En caso contrario la devoción quedaba como una forma devocional popular, de proporciones nacionales, que daba coherencia no sólo a la Iglesia, sino a toda la sociedad mexicana y sólo sería una representación más de la Virgen María.

Luis Tercero, miembro del laicado católico, en *La causa guadalupana* (1896), señaló que el año de 1875 fue problemático para la Iglesia al aparecer un documento que sería importante en las discusiones entre los aparicionistas y los antiaparicionistas.¹²⁰ El documento, conocido como *Informaciones de 1556*, contenía la negación de las apariciones por el franciscano Francisco de Bustamante ante las autoridades civiles y eclesiásticas virreinales. Altamirano la incluyó dentro de su estudio de 1884, cuatro años antes de la primera publicación del “proceso del padre Bustamante” en 1888, y, que corresponde al documento que Tercero dijo conocer desde 1875:

Lo único que sabemos que existe por ahí muy oculto, es el proceso que se formó al P. franciscano Bustamante por haber predicado en su iglesia de San Francisco en 1555, un sermón en que trataba de superchería de los clérigos del Arzobispado el milagro de la Aparición, y contaba acerca de ella una historia curiosísima en la que aparece pintando à la Virgen el indio Marcos, disfrazado de Virgen un cleriguillo, y embobado enteramente el pobre Juan Diego que, en su concepto, merecía doscientos azotes y complicado con los frailes el tío Juan Bernardino, que merecía igual pena que su sobrino.¹²¹

otros conceptos intachable, estas aberraciones contra la probidad? ¿Cómo entender en quien era precisamente canónigo de la Colegiata de Guadalupe, este linaje de frenesí por combatir -incluso con armas feas y prohibidas- el origen prodigioso que es base de la gloria y singularidad de aquel santuario?”

¹²⁰ Tercero, *op. cit.*, p. 18. “Fué entonces cuando nuestro venerado Padre el Sr. Arzobispo Labastida, nos advirtió de la existencia del proceso contra el Padre Bustamante en poder de un anticuario mexicano. Fuimos á ver á éste, quien se negó á mostrárnoslo; pero no faltó quien nos dijese cual era su contenido y uno de sus más notables pormenores: lo del indio Marcos, el imposible pintor de la celeste Imagen, inventado por el desventurado Bustamante”.

¹²¹ Altamirano, *op. cit.*, pp. 318-319.

En dicho proceso judicial, promovido por Alonso de Montúfar, segundo obispo de México, se juzgó a Bustamante por acusar al obispo de fomentar la idolatría, sustituyendo la idolatría prehispánica con otra pintada por un indio, así como de fomentar la devoción entre los indios y los españoles. Asimismo, negó la existencia de una ermita o capilla en el Tepeyac. Otro aspecto puesto a discusión fue el argumento de la falta de testimonios durante casi un siglo, se dijo que desde el acontecimiento de Bustamante (1556) hasta 1648 no se había emitido ningún testimonio. Altamirano refirió sobre ello lo siguiente:

Pero como lo hemos dicho ántes, varias veces, aun no se publicaba ningún libro que contuviese la historia del culto que ya era tan general. Por fin el Br. Miguel Sánchez que acabó sus dias retirado en el Santuario de Guadalupe, escribió el suyo, que fué el primero y lo imprimió en 1648, con el título de *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México, celebrada en su Historia con la profecía del Capítulo 12, del Apocalipsis*. —México. —Viuda de Bernardo Calderón. —1648. —1 tomo de 96 fojas en 4º.¹²²

Como ya hemos mencionado Miguel Sánchez escribió su libro en 1648, el cual corresponde a la primera narración escrita del acontecimiento de 1531. Seis meses después, en 1649, Lasso de la Vega transcribió un compendio de artículos en náhuatl en los que dio a entender que era de su autoría el *Nican Mopohua*, única fuente primaria reconocida sobre la tradición. Sobre esto O’Gorman afirmó que el autor del escrito fue Antonio Valeriano, indígena perteneciente a la nobleza, y que el inventor o creador del guadalupanismo fue el obispo Montúfar, principal interesado en su consolidación y difusión.¹²³

Las publicaciones antiaparicionistas provenían, principalmente, de dos autores que mantuvieron el anonimato. En la “Advertencia” inicial a la biografía del obispo Zumárraga de 1881, Icazbalceta dijo:

No debo concluir sin manifestar mi agradecimiento á mi amigo el Sr. D. José M. de Agreda, que me ha ayudado poderosamente con su continua comunicación de documentos y

¹²² *Ibíd.*, pp. 323-324.

¹²³ Véase, O’Gorman, “El horizonte histórico del surgimiento del culto guadalupano” y “Epílogo”, *op. cit.*, pp. 123-134 y 143-148.

noticias, así como con la revisión general de mi trabajo. De persona tan versada en nuestra historia es de creerse que no habrá dejado pasar error de consideración. México, 17 de Julio de 1881”¹²⁴.

Agreda apareció en la mayoría de las publicaciones antiaparicionistas, probablemente estuvo convencido que la Virgen de Guadalupe era la extrapolación de la imagen de la Virgen de Guadalupe española, como se reconoce en una paleografía de una crónica de la conquista:

Quiso Dios que esto se acabase, porque la fuerza de los conquistadores sin los medios del cielo no pudieran: y viase visiblemente que nra. Sora. de Guadalupe y los Apóstoles San Pedro, abogado de Cortés, y Sanctiago de la nación española, peleaban en la conquista por los españoles, conque conquistaron la tierra.¹²⁵

Si bien no hay razón evidente por la cual creer que Agreda tuvo que ver con los escritos, es un hecho que la mayoría de estos así lo consignan. Según Vera, estos escritos aparecieron en la década de 1880, la siguiente cita contiene en resumen los acontecimientos relacionados con estas publicaciones:

Tres anónimos antiguadalupanos han aparecido en los años de 1888 y 1890.

La portada del primero es, al pie de la letra como sigue: "Información que el arzobispo o de México D. Fray Alonso de Montufar mandó practicar con motivo de un sermón que en la fiesta de la Natividad de Nuestra Señora (8 de Septiembre de 1556) predicó en la capilla de San José de Naturales del Convento de San Francisco de México su Provincial Fray Francisco de Bustamante, acerca de la devoción y culto de Nuestra Señora de Guadalupe.— Madrid 1888.—Imprenta de La Guirnalda.—Calle de las Pozas, núm. 12.- En 4°.

Este impreso comprende: 1º. una Advertencia en que se inserta una Carta del Sr. D. José María de Agreda y Sánchez dirigida á..... . fechada en México á 2 de Marzo de 1888; y á continuación de la carta algunas explicaciones por los Editores del impreso, fechadas en Madrid, à 12 de Diciembre del mismo año [...]

El segundo anónimo parece escrito en latín, y tiene la portada siguiente. "Do B. M. V. Aparitione in México sub título de Guadalupe Exquisitio histórica," [...]

El tercer anónimo no tiene portada; pero dà à conocer su asunto comenzando con este valiente epígrafe: Ciertos aparicionistas obrando de mala fè: 1º. Inventan algunos episodios; 2º. Desfiguran otros, y 3º. Mancillan reputaciones ajenas." Al calce Cuilapam, Junio 22 de 1880.- Pro. Eutimio Perez"- En 4ª., con 9 fojas sin foliatura.¹²⁶

¹²⁴ Joaquín García Icazbalceta, *Obras de D.J. García Icazbalceta. Biografía de D. Fr. Juan de Zumárraga*, Tomo V, Imprenta de V. Agüeros, México, 1897, p. VII.

¹²⁵ Baltasar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España. Con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, Museo Nacional de México, paleografiada del original por el Sr. D. José María de Agreda y Sánchez, México, 1902, p. 66. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000010135&page=1> (consulta: 12/10/2018).

¹²⁶ Fortino Hipólito Vera, *Contestación histórica... op. cit.*, p. VII.

Del primer escrito sabemos que no se imprimió en Madrid y que del mismo existió una 2^{da} edición fechada en 1891 presentada por Agreda en 1888.¹²⁷ Del segundo documento, sabemos de su autor debido a que causó alarma por su circulación en Roma. Si las publicaciones anónimas de Agreda causaron curiosidad entre los letrados; los anónimos del padre Vicente de Paula Andrade causaron alarma entre el clero. Según O’Gorman se puede observar cierta malevolencia en sus publicaciones pues pretendió sembrar semillas de duda al afirmar que se imprimió en la imprenta Talonia, que era el segundo apellido del padre Vera.¹²⁸

La importancia de esta discusión, que se hizo pública, es que fue benéfica para la Iglesia, su resultado fue una mayor difusión y propagación de la Guadalupana y dio paso al reconocimiento de la historicidad de las apariciones por la Santa Sede como antesala a la coronación de 1895. Asimismo, la discusión evidenció una crítica racionalista hacia la principal devoción y creencia popular de la sociedad mexicana, la cual al ser discutida y debatida entre los círculos de opinión fue adquiriendo un carácter más “actual” que la conduciría a una gradual secularización, al no ser considerada sólo como un símbolo religioso, sino que trascendió lo sagrado y fue apropiada por otros círculos.

Conclusión.

La Guadalupana y su coronación se presentaron como medios importantes para contribuir a la unión social, al tiempo que contribuyó a que la Iglesia siguiera presente en la vida pública. La Iglesia trató de “limpiar” y guiar las manifestaciones religiosas que envolvían a la devoción censurando las prácticas que consideró supersticiosas, sin embargo, la religiosidad popular

¹²⁷ Información que el arzobispo de México don fray Alonso de Montufar mandó practicar con motivo de un sermón que en la fiesta de la Natividad de Nuestra Señora (8 de Setiembre de 1556) predicó en la capilla de San José de Naturales del Convento de San Francisco de Méjico, el Provincial fray Francisco de Bustamante acerca de la devoción y culto de Nuestra Señora de Guadalupe, Imprenta de Irineo Paz, México, 1891.

¹²⁸ O’Gorman, *op. cit.*, p. 270.

mantuvo dinámicas propias que escaparon su control; por ello, consideramos que la Iglesia se limitó a dirigirla y con ello logró la consolidación del culto y devoción a nivel nacional.

La importancia de retomar el “debate” de finales del XIX radica en que fue a través de él que la devoción mariana se difundió con mayor rapidez entre los círculos de opinión y la población. Proceso donde los medios de comunicación del periodo fueron una pieza sumamente crucial, nos referimos específicamente a los medios impresos. Las discusiones, que cuestionaron algo tan importante como las apariciones, contribuyeron a que se fuera dejando a un lado el carácter puramente sagrado de la devoción y se fuera integrando a la vida secular. En este sentido, consideramos el debate como una cuestión estratégica, pues con la búsqueda de la historicidad a la tradición, como parte de la misma modernidad liberal, se recuperó como símbolo de identidad. Tema que siguió y continúa fascinando entre los círculos académicos interesados en conocer más sobre el porqué de la fuerza popular que la envuelve, al grado de que hoy en día sea común escuchar que “ser mexicano es ser guadalupano”. Lo que no necesariamente tiene que ver con ser católico, sino en un sentido de identidad, ello es ejemplo de la fuerza y arraigo de la Guadalupana en el pueblo mexicano, que va más allá de su concepción sagrada y religiosa.

CAPÍTULO III.

FESTIVIDADES CÍVICAS Y RELIGIOSAS.

En este capítulo procuraremos una aproximación a las celebraciones cívicas fomentadas por el Estado y su relación con la consolidación de la Virgen de Guadalupe como símbolo de unión e identidad. En segundo lugar, al ser un proceso nacional, con sus respectivas particularidades, nos acercaremos a lo concerniente al estado de Morelos. Nos valdremos principalmente de fuentes hemerográficas producidas en el estado, con la finalidad de demostrar que este proceso nacional tuvo impacto a nivel local, para finalmente comprender el papel que desempeñó la religiosidad popular en relación con la Virgen de Guadalupe en este periodo.

1. Construcción nacional mediante festejos cívicos.

A raíz del triunfo de la República liberal, en 1867, una de las tareas principales que debió enfrentar la nueva elite dirigente fue la creación de símbolos y ritos que ayudaran a la cohesión social. Todo ello conforme a lo establecido en las Leyes de Reforma de 1859-1863, mismas que fueron elevadas a rango constitucional, para sancionar la separación entre Iglesia y Estado, en septiembre de 1873 durante la presidencia de Lerdo de Tejada. La nueva hegemonía ideológica se dio a la tarea de “inventar” rituales, conmemoraciones y héroes nacionales. Fueron símbolos y figuras sacralizadas por medio de la escritura de una historia nacional que buscó la legitimación del nuevo orden. Considerando el grado de analfabetismo de la población las fiestas cívicas fueron un medio importante para la educación dentro de los nuevos valores cívicos.

La elite dirigente otorgó especial atención a la educación como medio de transformación social. Sin embargo, el esfuerzo pedagógico no fue suficiente. De acuerdo con Nora Pérez-Rayón, los obstáculos para educar a la población de forma masiva fueron insalvables para el régimen pues:

la mayoría de la población vivía en haciendas, rancherías o poblados de 100 a 500 habitantes; aunado a ello, el país era un mosaico diverso de razas y lenguas; las vías de comunicación, insuficientes. Y lo más importante, la escasez de recursos estatales,

municipales y federales destinados a la educación frente a otros renglones, que por razones políticas y económicas se consideraron prioritarios.¹²⁹

Para involucrar y hacer partícipe a la población en los rituales cívicos se valieron de la estructura festiva religiosa tan impregnada en la sociedad. Hicieron uso del vocabulario religioso y sus prácticas para legitimar los nuevos valores; “Con las fiestas públicas las elites dirigentes buscan educar, integrar y estimular el sentimiento de pertenencia a una colectividad, la nación, la patria y su identificación con el Estado”.¹³⁰ Estos rituales formaron parte de las tradiciones inventadas por el régimen liberal. Una tradición implica una serie de prácticas de naturaleza simbólica o ritual, dirigidas a inculcar valores o normas de comportamiento por medio de la repetición y “normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado”.¹³¹ A finales del siglo XIX el Estado buscó recuperar ese pasado histórico a través de la sacralización de personajes y fechas importantes, lo que daría paso a una especie de religiosidad cívica y laica.¹³²

Lo anterior se conoce como transferencia de sacralidades que es cuando se hace uso de recursos religiosos para investir valores civiles y consolidar, en nuestro caso, ideas patrióticas. Según Ceballos, la formación de la Nación mexicana no fue un proceso secular, sino un proceso de “traslape y desplazamiento de la religiosidad católica a la nueva religión de la patria”. Se hizo uso en las celebraciones y programas cívicos de símbolos, estandartes e himnos que trataron de difundir valores seculares revestidos del ceremonial y conceptos religiosos: “oración cívica, altar a la patria, ritos de la religión cívica, mártires que nos dieron patria”.¹³³

¹²⁹ Nora Pérez-Rayón, *México 1900: percepciones y valores en la gran prensa capitalina*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001, p. 217.

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 255.

¹³¹ Eric Hobsbawm, *La invención de la tradición*, Editorial Crítica, Barcelona, 1983, p. 8.

¹³² De acuerdo con Durkheim cualquier cosa puede ser sagrada. No sólo los dioses o espíritus, lo puede ser desde una piedra hasta una palabra. Cada cosa o grupo de cosas sagradas “constituye un centro de organización alrededor del cual gravita un grupo de creencias y de ritos, un culto particular”. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Ramón Ramos (trad.), Ed. Akal, Madrid, 2007, p. 37.

¹³³ Manuel Ceballos, “Un siglo de la iglesia en México, entre la Reforma liberal y la revolución mexicana (1850-1940)”, en: *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del bicentenario de la*

El Estado mexicano se preocupó por crear un modelo cultural y educativo que se ajustara a la modernidad y el progreso basado en los postulados del liberal Gabino Barreda.¹³⁴ Si bien el progreso y desarrollo económico fue sumamente desigual entre los sectores sociales, tales desigualdades se diluían en algún punto a la hora de celebrar los acontecimientos más importantes de la historia patria. Este proceso no pretendió enfrentar y sustituir “santos de yeso y piedra” por “santos de bronce”, es decir, de enfrentar el culto cívico con el religioso, pero buscó ofrecer a la población otra opción en cuanto a festejos, como lo expresó Justo Sierra: poner frente a una bandera religiosa, otra; poner frente a unos dogmas, otros; poner frente una fe, una fe nueva; poner “frente a la necesidad de las almas de buscar el cielo, conducidas por la luz de la Iglesia, la necesidad de los hombres de realizar el progreso y conquistar el porvenir”.¹³⁵

Los festejos cívicos más importantes que se fomentaron fueron los de la conmemoración del inicio de la Independencia de 1810, de la cual el régimen porfirista se asumía heredero. Éstos se hicieron de manera continua desde 1825 pero fue durante los gobiernos de Díaz que se consolidaron con miras a la celebración del Centenario. Se pasó de conmemoraciones elitistas, caracterizadas por su sobriedad y formalidad en el Teatro Nacional a celebraciones masivas en el Zócalo capitalino en las que se trató de incluir a grandes masas.¹³⁶ Asimismo, se trató de imponer

Independencia y el Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas, Alicia Mayer (coord.), El Colegio de México/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, pp. 384-385.

¹³⁴ Luz Elena Galván Lafarga, “Hacia la formación del sistema educativo mexicano: 1867-1910”, en: Luz Elena Galván Lafarga (coord.), *El derecho a la educación. Grandes temas constitucionales*. Secretaria de Gobernación, Secretaria de Cultura, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2016, p. 55. “Gabino Barreda pronunció un importante discurso el 16 de septiembre de 1867 en Guanajuato. En él se manifestaba la doctrina positivista, empalmándola con el triunfo de la República y con el ideario que llevó al grupo liberal al poder”.

¹³⁵ Justo Sierra, *La evolución política del pueblo mexicano, Obras completas*, vol. XII, 3ª. Ed., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984, p. 283.

¹³⁶ José Rodrigo Moreno, La experiencia del orden en las fiestas de Independencia porfirianas de la ciudad de México (1887-1900), *Revista Ensayos. Historias.*, núm. 84, ene-abril, 2013, México, p. 63-65. Disponible: https://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/wp-content/uploads/Historias_84_59-88.pdf (consulta: 10/02/2019). “Aunque las fuentes no precisan una fecha concreta, al menos desde 1850 hasta 1886 la ceremonia y acto ritual del grito de Dolores se realizó en un espacio cerrado dentro del Teatro Nacional, para un público selecto y simultáneamente en otros teatros ante una pequeña concurrencia”.

orden, eliminando y controlando el carácter espontáneo de las celebraciones populares. El movimiento de Independencia como festividad emanada del poder, orientada a recuperar el pasado para legitimar a los grupos de poder y erigirse como estructura integradora de la sociedad, tenía límites simbólicos y materiales definidos.¹³⁷ Con el avance de la modernidad se observa el interés del Estado por controlar los espacios públicos, el cual se manifiesta en su “tendencia a limitar o reglamentar en cierta medida los eventos populares espontáneos”.¹³⁸

Los festejos se completaron con el “*boom edilicio*” que contempló la erección de edificios y monumentos “donde los mexicanos pudieran rendir culto a la patria”. De acuerdo con Pérez-Rayón “la escultura pública tiene la particular eficacia de reiterar cotidianamente su mensaje funcionando como la petrificación de la memoria colectiva, ejercen un impacto visual, transmiten una carga emotiva e ideológica”.¹³⁹ La elite porfirista quiso hacer patente su liberalismo mediante manifestaciones artísticas, mismas que servían como elementos pedagógicos para la población.

En la historia patria que se creó se recuperaron las figuras de Hidalgo, Juárez y Díaz. En *México a través de los siglos*, bajo la dirección de Vicente Riva Palacio en la década de 1880, se buscó establecer una continuidad histórica entre la época prehispánica y el gobierno de Díaz. Trasladando el tema al espacio del estado de Morelos, Altamirano refirió en uno de sus escritos el “Decreto patriótico”, que el gobierno y el Congreso del estado, expidieron al público en septiembre de 1883. En él se estableció que se debía rendir tributo de admiración y gratitud a la memoria del Gral. José María Morelos y Pavón, decretando que el sello del estado debería contener su efigie. La proclama del decreto, en la conmemoración del natalicio del Gral., estuvo acompañada de celebraciones donde la población participó sin distinciones. Para Altamirano, esta acción era digna

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 61.

¹³⁸ Pérez-Rayón, *México: 1900...*, *op. cit.*, p. 262.

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 77.

de imitarse por todos los estados, pues era noble y útil para la instrucción pública. Asimismo, refirió el estado en el que se encontraba la creación de símbolos patrios en el país, consideró que faltaba más literatura, más estampas, pinturas, esculturas y demás cosas que contribuyeran a la educación. Según él, este nuevo tipo de idolatría patriótica era la más útil y trascendental para los pueblos porque “un pueblo educado así, sabe lo que es la patria”.¹⁴⁰

En cuanto a las fiestas cívicas en el estado, recuperamos la iniciativa presentada por un grupo de personas afines al gobierno local y que dieron a conocer sus objetivos por medio del periódico *La Idea Patriótica* (1891) de Cuautla. Su misión fue difundir el proyecto para la erección de un monumento a José María Morelos, como símbolo de patriotismo y heroísmo, y del que el estado había tomado su nombre. Retomamos aquí palabras de Altamirano que vienen acorde, pues con ese monumento:

Los habitantes del estado tendrán siempre a la vista la imagen del grande hombre. Sobre ella recaerán las preguntas del niño, de la mujer, del extranjero, la biografía se generalizará y con ella la historia de nuestra gloriosa insurrección, y así se enseñarán las generaciones a estimar los beneficios de la Independencia y las excelencias de la patria.¹⁴¹

Para llevar adelante su cometido exhortaron la participación y cooperación de todos los sectores sociales. Los que más apoyaron fueron las autoridades locales y la gobernatura a cargo de Jesús H. Preciado (1885-1894). Es interesante anotar que, desde el establecimiento de la República, en las gobernaturas porfiristas que se sucederían en el estado, una tendencia fue el fomento de las fiestas y héroes cívicos que tuvieron presencia en el estado, como el cura Morelos (1812) y el general Carlos Pacheco (héroe durante la segunda intervención francesa). Sin embargo, no se puede generalizar dentro de las gobernaturas una tendencia secular y patriótica, pues se dio a la par de las festividades religiosas. Como ejemplo, traemos a cuenta el caso de la familia Escandón, a la que

¹⁴⁰ Nicole Giron (coord.), *Obras completas Ignacio Manuel Altamirano*, T. II, Obras Históricas, edición, prólogo y notas de Moisés Ochoa Campos, Secretaría de Educación Pública, México, 1986, pp. 311-312.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 315.

perteneció Pablo Escandón, rico hacendado y miembro de la elite nacional y local, gobernador del estado entre 1909 y 1911. Esta familia fue benefactora importante de la Colegiata de Guadalupe, llevo a aportar hasta 50,000 pesos.¹⁴²

En uno de sus números, *La Idea Patriótica*, refirió algunas dificultades que enfrentaron para consolidar las nuevas devociones. La acostumbrada invitación, que el Liceo Morelos hacia a la población, para asistir al poblado de Ecatepec para honrar la memoria del Gral. Morelos había terminado por la indiferencia de la población.¹⁴³ La meta de este grupo fue que “todas las clases sociales, sin distinción, cooperen con un pequeño donativo para la pronta realización de una idea noble”.¹⁴⁴ Pues para ese momento prospero, de paz y progreso, que el país había alcanzado no había propósito mayor que conmemorar y recordar a los héroes que contribuyeron a llegar a ese momento.¹⁴⁵ Es interesante que, a lo largo de sus números, en lugar de atacar y descalificar los festejos y celebraciones religiosas, dieron cuenta de ellas, así como de efemérides del catolicismo. Por este lado tenemos, entonces, una publicación que integró las celebraciones populares, tanto católicas como cívicas, y que refleja el ambiente de reconciliación que se vivía en el país.

Las fiestas cívicas más importantes que se trataron de consolidar fueron las de septiembre. Su objetivo principal fue establecer la celebración del día 30 de septiembre, fecha del natalicio del Gral. Morelos. En cuanto a su iniciativa de dedicar un monumento, para la fecha planeada, se decretó el festejo de la “Nueva feria en Cuautla Morelos” que tuvo lugar del 29 de septiembre al 3 de octubre de 1891. Es de llamar la atención el distintivo de “feria”, designado por lo regular a las

¹⁴² Archivo Histórico Basílica de Guadalupe; Serie Virgen de Guadalupe, Colegiata, Oficio, Corona, Coronación; Volumen 9, Orden 136, Documento 21, Años 1887-1890, "Carta a Dn. Manuel Escandón, esposa y familia", México, 1890.

¹⁴³ *La Idea Patriótica. Periódico semanal, político y literario. Órgano de la Junta Patriótica Directiva, encargada del proyecto de erección de un monumento al inmortal D. José María Morelos y Pavón*, H. Cuautla Morelos, núm. 6, 1ro de enero de 1891, “Indiferentismo”, p. 3.

¹⁴⁴ *Ibid.*, núm. 8, 15 de enero de 1891, “Boletín”, p. 2.

¹⁴⁵ *Loc. cit.*

ferias de carácter religioso en los santuarios del estado. Dicha feria, a lo largo de los días de festejos, incluyó prácticas cívicas y elementos de religiosidad: Himno Nacional, discursos oficiales, salvas, repiques, música, “demostraciones populares”, adornos, “paseo cívico”, corridas de toros, serenatas, bailes, juegos de gallos, teatro, globos aerostáticos.¹⁴⁶

En los festejos los espacios y actividades se planearon de acuerdo con los sectores sociales, se establecieron lugares para que las elites celebraran y otros para los sectores populares, en la fiesta cívica no se rompían las barreras sociales. Todos los sectores celebraban lo mismo, pero cada uno con diversas actividades lúdicas.¹⁴⁷ Esto contrasta respecto a la celebración de la Virgen de Guadalupe, donde no había divisiones y todos celebraban sin distinciones, de ahí el carácter igualitario que se le atribuye a la imagen. Mismo que se observó durante los festejos de la coronación, un sacerdote de la Compañía de Jesús dio cuenta de la diversidad de sectores sociales que hicieron presencia en la Colegiata como parte de las peregrinaciones:

Las peregrinaciones de las Diócesis muy lejanas de la capital, como por ejemplo, Durango, Chihuahua, Chiapas, Chilapa [Guerrero], Sonora, Sinaloa y Tehuantepec, no pudieron ser muy numerosas, como es de suponer, pero sí compuestas de todas las clases sociales, en representación de los que no podían venir. Todas estas peregrinaciones dejaron en nombre de sus respectivas Diócesis sus preciosos estandartes en el Santuario.¹⁴⁸

En 1894, la Santa Sede reconoció, al fin, la veracidad e historicidad de las apariciones de Guadalupe.¹⁴⁹ Así llegó a un punto importante su culto y devoción. Es importante retomar que, en

¹⁴⁶ *La Idea Patriótica... op. cit.*, núm. 41, 24 de septiembre de 1891, “Nueva feria en Cuautla-Morelos”, p. 1.

¹⁴⁷ Rodrigo Moreno, *op.cit.*, p. 82.

¹⁴⁸ Sacerdote de la Compañía de Jesús, “La solemne coronación de la Santa”, en: *Imagen Historia de la aparición de la SMA. Virgen María de Guadalupe en México desde el año de MDXXXI al de MDCCCXCV*, Tomo III, Edición digital (2004) basada en la de México, Tip. y Lit. “La Europea” de J. Aguilar y Cía., 1897, s/p. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-la-aparicion-de-la-sma-virgen-maria-de-guadalupe-en-mexico-desde-el-ano-de-mdxxxi-al-de-mdcccxcv-tomo-ii--0/html/450ee30f-f10f-439c-9806-44b27ab5d9aa_8.html#I_0 (consulta: 15/02/2019).

¹⁴⁹ Jorge Adame Goddard, *Estudios sobre política y religión*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008, p. 283. En marzo de 1894 la Santa Sede confirmó la historicidad de las apariciones y del milagro de la Virgen de Guadalupe con su aprobación al nuevo oficio: “Las apariciones son posibles; algunas apariciones son probables; algunas más que probables; la aparición de María Santísima la Madre de Dios, en Guadalupe, en 1531, es cosa cierta, dentro del terreno histórico. Existen al lado de la tradición guadalupana verbal, suficiente número de documentos escritos; por lo cual la Sagrada Congregación de Ritos ha podido decir: el año de 1531, la Virgen Madre de Dios se apareció a Juan Diego en la colina del Tepeyac, vecina a la ciudad de México, según tradición antigua y constante”.

las leyes expedidas por Juárez, las celebraciones religiosas, pese al carácter laico y secular que se pretendió, mantuvieron un peso importante. Esto se observa en la Ley sobre días festivos de 1859, en ésta se estableció que los días festivos eran los domingos, año nuevo, jueves y viernes de la Semana Mayor, Jueves de Corpus, 16 de septiembre, 1º y 2 de noviembre y los días 12 y 24 de diciembre.¹⁵⁰ Como se aprecia más de la mitad de los días establecidos corresponden a celebraciones religiosas. Cabe preguntarnos ¿por qué el Estado laico incluyó celebraciones religiosas? Consideramos que fue una manera de incluir y reglamentar a la comunidad religiosa en el proyecto de nación. El Estado nacional estaba aún por consolidarse y lo único que compartía la población a nivel “nacional” era la religión católica.

Interesa aquí destacar la inclusión del 12 de diciembre, día dedicado a la celebración de la Virgen de Guadalupe, en su relación con la consecuente consolidación de los festejos patrios del 16 de septiembre. Como se mostró párrafos arriba, durante el periodo fue un objetivo primordial para el régimen difundir y consolidar las fiestas patrias, las cuales no podían omitir la representación guadalupana, presente en los estandartes de Hidalgo y en la devoción de Morelos, símbolos insurgentes por excelencia. Estamos ante un proceso que tiene que ver con la secularización de la Guadalupeana, pues ésta comenzó a trascender la esfera de lo sagrado para incorporarse a los símbolos cívicos del Estado. Su regulación quedó a cargo de la Iglesia, pero consideramos que su inclusión dentro de las celebraciones oficiales del Estado le abrió y facilitó el camino para llevarla un punto preeminente.

Las fiestas cívicas y religiosas compartieron el espacio público y los rituales fueron un medio del que se valieron las elites, civiles y religiosas, para lograr la legitimación de su proyecto. Fomentadas por el Estado e Iglesia, respectivamente, fueron una pieza importante para la cohesión

¹⁵⁰ Ley sobre días festivos, 1859. Disponible en: <http://www.derecho.uady.mx/tohil/rev25/leyesreforma.pdf> (consulta: 12/04/2019).

y creación de la identidad nacional, si bien no debatiremos sí se logró o no, podemos afirmar que en este periodo se inició dicho proceso. Fue la manera principal de incorporar al pueblo al proyecto de nación, por medio de nuevas sacralidades, ordenadas y controladas por las autoridades (por lo menos en el discurso). Y por medio de la consolidación que la Iglesia consiguió de la Guadalupana.

2. La coronación de la Virgen de Guadalupe a través de la prensa.

Consideramos importante presentar una semblanza de lo que se discutió en la prensa nacional en los días previos y posteriores a la coronación, con el objetivo de conocer cómo representaron el acontecimiento de acuerdo con sus intereses. El periodo considerado, como toda selección, ha sido un tanto arbitrario y conducido por las propias fuentes, tal es el caso de la nota “La Reforma en la Colegiata de Guadalupe” publicada por *El Nacional* el 23 de enero de 1887 que nos ha parecido importante. Las demás consultas corresponden al periodo comprendido entre los días 10 y 16 de octubre de 1895, salvo *El Tiempo* periódico católico y *El Diario del Hogar* periódico anticlerical, los demás los consideramos liberales.

La coronación fue un acontecimiento multitudinario, si bien la prensa no habló de cifras es posible pensar, considerando la referencia de Chávarri, que los 100,000 peregrinos que asistieron al Tepeyac el 12 de diciembre de 1886, aumentaron para 1895 con la continua difusión y organización de peregrinaciones por parte del clero, así como la por la divulgación de la coronación. Con el título “La Reforma en la Colegiata de Guadalupe” se publicó un artículo en el periódico *El Nacional* el 23 de enero de 1887, su primera plana tocó fibras sensibles al exponer lo que, según la reacción, consideraban una “Reforma” más al estilo de Lutero que de Juárez, en el seno del Santuario del Tepeyac. El artículo expuso el proyecto de remodelación de la Colegiata como innecesario y como una modificación al ritual católico por el hecho de colocar al coro atrás del altar y de la imagen guadalupana. Se pensó que atentaba contra la sacralidad del santuario y del mismo ritual, se culpó de ello al abad Plancarte y Labastida. De la misma nota podemos conocer

otro aspecto importante que se discutió: ¿cómo coronar a una imagen que ya tenía corona? Así como los medios usados para hacerse de fondos:

[...] para fondos de una obra tan costosa, se pretende contar con el producto de ochenta mil estampas fotográficas de la Guadalupana que se espera vender á doce pesos cada ejemplar. Este es en sustancia el grandioso proyecto, y en esto ha venido á para el de la coronación todavía en problema, por presentarse objeciones litúrgicas, sobre si podría coronarse por los hombres á una Imagen ya coronada como la nuestra por la mano de Dios Nuestro Señor.¹⁵¹

Los días previos a la coronación estuvieron llenos de hermetismo para la mayoría de los medios impresos. Así lo denunció *El Universal* del 10 de octubre de 1895:

Venciendo todo género de dificultades porque los datos é ilustraciones relativas han sido objeto de monopolio para un periódico favorecido en la Colegiata, al fin podemos ofrecer á nuestros lectores cuantos detalles son oportunos; pero no será posible repartirlo antes del sábado en la mañana y por consiguiente ese número no podrá circular en la tarde del viernes como se acostumbra.¹⁵²

Como se desprende de lo anterior, las autoridades eclesiásticas se mantuvieron en silencio por lo que no había mayores detalles en los días previos. El 12 de octubre de 1895, a las diez de la mañana, se coronó a la Virgen de Guadalupe. *El Universal* le dedicó su primera plana donde destacó los siguientes puntos:

No ha muchos años, un eminente literato D. Ignacio María [sic.] Altamirano, al hablar del culto que en México se rinde a la Virgen de Guadalupe, decía: que el día que aquel desapareciera, era porque ya habría desaparecido la Nacionalidad Mexicana.

En efecto, para todos los mexicanos creyentes, escépticos ó indiferentes, la guadalupana tiene algo de clásicamente nacional, algo, en fin, de nosotros mismos, que hace que la queramos, que veneremos, ó que la respetemos.

[...] Para el escéptico, la Guadalupana siempre será el símbolo de un fanatismo; ella le recordara, sin embargo que cuando México comenzaba á nacer, el primer emblema, el primer símbolo de nacionalidad fue la virgen india, tremolada en el estandarte primero de la Independencia.

Para el sencillamente [indiferente en] materia religiosa, la Guadalupana también tiene que tener altísima significación; jamás se puede prescindir del elemento nacional, y como tal, la Virgen de Guadalupe ha tenido una trascendencia que no es del momento entrar á discutir; pero que invenciblemente se impone á la razón.

No es nuestro objeto entrar en grandes consideraciones para demostrar lo que dejamos apuntado. En la conciencia de todos está que la Virgen de Guadalupe significa

¹⁵¹ *El Nacional*, México, t. IX, año IX, núm. 171, 23 enero 1887, “La Reforma en la Colegiata de Guadalupe”, p. 1. disponible en internet: <http://www.hndm.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be7d1e63c9fea1a379?anio=1887&mes=01&dia=23&tipo=publicacion>, (consulta: 23/06/2019).

¹⁵² *El Universal*, t. XII, 2ª. época, núm. 232, 10 octubre 1895.

mucho para el pueblo mexicano, y de ahí que las fiestas con que se la celebra tengan gran resonancia en toda la República.¹⁵³

Como se observa, su discurso fue en línea conciliadora al destacar a la Guadalupana como símbolo de unidad y patriotismo mexicano, pues había estado presente como elemento de lucha y unión desde el nacimiento de la nación. *El Nacional*, siguiendo la misma línea, se desbordó en elogios resaltando la idea patriótica a la par de la religiosa y confirmó a Altamirano como una autoridad sobre el tema. Esto demuestra que su obra fue conocida por los letrados, y era un marco de referencia importante, probablemente el estudio más serio del periodo

¿Cómo no coronar la Imagen santa que, por un conjunto de providenciales sucesos, es, á la par, objeto de cristiano culto y símbolo de patriotismo, porque tiene vinculados los recuerdos de las épocas de nuestra historia, y de tan inseparable modo, que el día en que no se la adore en esta tierra no solo habrá desaparecido nuestra nacionalidad, sino has el recuerdo de los moradores de la [sic.] actual? [a pie de página en el original] (Frasas de Altamirano, al fin de su extenso estudio sobre la fiesta de Guadalupe, inserto en sus *Paisajes y Leyendas*).¹⁵⁴

El Siglo Diez y Nueve no refirió el acontecimiento, pero mostró su desaprobación. En su primera plana publicó un extracto de la novela *Nazarín* de Benito Pérez Galdós. Y refirió, el autor del texto, bajo el seudónimo de El Portero del Liceo Hidalgo (Hilarión Frías y Soto):¹⁵⁵ “He aquí en unas cuantas líneas el programa socialista de León XIII expuesto en toda su monstruosidad, el nihilismo católico en toda su barbarie, el anarquismo clerical en su más tremenda expresión”.¹⁵⁶

Por su parte *El Monitor Republicano* exaltó la figura del Gral. Morelos como el primer liberal mexicano y “Padre” del Partido Liberal; y, propuso el 30 de septiembre, aniversario del natalicio de Morelos, como fecha de celebración nacional, así como el 18 de julio para deificar en la figura de Juárez y la Reforma.¹⁵⁷ Es decir, opuso las fiestas cívicas a las religiosas y propuso la

¹⁵³ *El Universal*, t. XII, 2ª. época, núm. 234, 12 octubre 1895.

¹⁵⁴ *El Nacional*, t. XVIII, año XVIII, núm. 88, 12 octubre 1895.

¹⁵⁵ Juana Manrique de Lara y Guadalupe Monroy (comp.), *Seudónimos, Anagramas, iniciales, etc. de autores mexicanos y extranjeros*, Secretaría de Educación Pública, México, 1943, p. 32.

¹⁵⁶ *El Siglo Diez y Nueve*, t. 108, núm. 17341, año 55, 12 octubre 1895.

¹⁵⁷ *El Monitor Republicano*, México, año XLV, núm. 245, 12 octubre 1895.

sacralización de otras fechas. *El Tiempo* dedicó poemas y sonetos a la Virgen y dio cuenta de una noticia, que aparentemente no la conocían ni los obispos, hasta la mañana del 12 de octubre:¹⁵⁸

¿Quién no recuerda á su padre
Que entre cariños paternos
La imagen de Guadalupe
Presentaba á sus hijuelos
Cual la bandera de Hidalgo
Que es de Independencia ejemplo?
Pues esa Imagen llevaba
Sobre su manto modesto
La hermosa corona de oro
Que deslumbrara a Juan Diego [...]

Vió esa corona Cabrera
Que es el Murillo de México,
Y la vio Alzibar divino
Que es de Anáhuac Fray Angélico.
Las casi infinitas copias
Que hay esparcidas por México.
Cuadros de grandes artistas
O de pinceles modestos,
O bien copias fotográficas
Pintadas con luz del cielo,
Toda[s] la corona llevan
Con la que bajo á su reino.
¿Cómo faltar la corona
A la reina de los cielos?¹⁵⁹

Sorprende que este diario católico le haya dado primicia, pues para su tiempo significó un milagro y/o un escándalo que la corona en la imagen guadalupana ya no estuviera. El día 16 de octubre, *El Siglo Diez y Nueve* publicó “La Corona. Gran Superchería del Clero” donde criticó duramente a la Iglesia:

A la faz de la Nación denunciarnos el atentado que acaba de cometer el clero que ha dirigido las fiestas de la coronación: LA VIRGEN DE GUADALUPE HA SIDO RE [TOCADA] POR UN PINTOR.

Para nosotros, que sabemos que la aparición es una invención grosera, perfectamente desmentida por historiadores católicos, pero honrados y sabios, el hecho que se ha consumado borrando la corona que tenía pintada la virgen [...]

¹⁵⁸ Actualmente es aceptado que la imagen ha sido retocada en varias ocasiones, así lo demuestra la copia certificada por el cardenal Norberto Rivera que existe en el Museo Guadalupano, donde a imagen ampliada son observables rastros de la corona primitiva.

¹⁵⁹ *El Tiempo*, México, año XIII, núm. 3628, 12 octubre 1895, “Romancero guadalupano. La corona”, p. 1.

Y también nos importa llamar la atención de las autoridades que tienen que intervenir en actos penados por el Código. A la vez aguardamos que la prensa republicana protestar con nosotros contra un acto que por su audacia lastima á una nación entera, queriendo imponerle la creencia de un milagro que no es más que una ridícula mistificación.¹⁶⁰

No fue asunto menor que la imagen estuviera coronada, desde el siglo XVI, y ahora, en vísperas de la coronación, ya no. Esto marcó un antes y un después en la iconografía guadalupana. Desde 1531 la imagen había sido representada con una corona de oro en forma de puntas y ese día “milagrosamente” desapareció. En la actualidad la Iglesia acepta que la imagen ha sido retocada en diferentes épocas, por lo que no sería extraño que haya sido modificada, y solamente un selecto grupo haya tomado parte del acontecimiento. En el periodo esto provocó serías críticas hacia la Iglesia por parte de sectores liberales y críticos; los miembros de la Iglesia y los fieles lo reconocieron como un milagro. Paulatinamente la modificación se fue olvidando hasta apropiarse en el imaginario popular de una Virgen sin corona, como actualmente se conoce.

En cuanto a la participación de autoridades civiles, *El Universal*, del 15 de octubre, publicó un artículo donde refirió dos reuniones de Porfirio Díaz: una con el arzobispo de Nueva York, y otra en su domicilio personal, un día después de la coronación, con otros arzobispos y obispos extranjeros.¹⁶¹ Lo que nos habla de las relaciones cordiales entre el presidente de México y las autoridades eclesiásticas. Asimismo, este periódico trajo a cuenta la invitación hecha por el cabildo de la Colegiata al diputado y prefecto político del Distrito de Guadalupe Hidalgo al banquete que se ofreció el día 14 de octubre, a todos los arzobispos y obispos mexicanos y extranjeros concurrentes al evento. Extraemos parte del discurso de este personaje político como colofón de las fiestas de coronación:

Este acontecimiento manifiesta hasta donde han podido llegar los avances del clero; pero es también una prueba irrefragable, evidentísima, de que las leyes que gobiernan este país

¹⁶⁰ *Ibíd.*

¹⁶¹ *El Universal*, México, t. XII, 2ª época, núm. 235, 16 octubre 1895, “Los preladados Americanos visitan al señor Presidente de la Republica”, p. 1.

son bastante eficaces para servir de amparo á todos los cultos, á todas las creencias, á todos los ideales religiosos. No es sino al amparo de nuestras leyes liberales, como el clero católico ha podido venir a celebrar tamañas fiestas y convertir el antiguo y destruido templo en un monumento de arte que hará perdurable la memoria del Abad de esta iglesia y de los artistas que han pasado aquí algunos años de trabajo incesante.¹⁶²

Podemos interpretar el discurso anterior como muestra del ambiente amistoso que se vivía en el país entre el Estado y la Iglesia. Un Estado tolerante en cuestiones religiosas, donde las leyes no significaban un obstáculo para que se celebraran fiestas de la magnitud de la coronación, que movilizó a miles de creyentes de todo el país. Sobre todo, porque reivindicó y consolidó un símbolo que el mismo Estado consideró importante dentro de las celebraciones cívicas.

3. Mensaje en los sermones del 12 de octubre de 1895 en la Colegiata.

En los días previos y posteriores a la coronación se llevaron a cabo una serie de misas donde los obispos predicaron sermones. En ellos se encuentran plasmadas sus ideas sobre la Iglesia, la sociedad y la Virgen de Guadalupe; y, se puede observar el ambiente de reconciliación con el Estado, pues una línea general que siguieron fue la de unión entre la Patria y la Virgen de Guadalupe, para ellos madre de los mexicanos y de toda América. El encargado de iniciar, el 3 de octubre, con el sermón inaugural fue el obispo de Cuernavaca, Fortino Hipólito Vera, que, por su labor de recopilación de documentos, así como por sus obras escritas en favor de la causa fue merecedor de tal honor. En su discurso reivindicó la tradición guadalupana como lazo de unión entre los mexicanos desde su aparición ya que “poco importa, pues, á nuestra predilecta creencia, que la incuria de los tiempos haya privado de documentos referentes á tal fundación”,¹⁶³ en referencia al argumento de la falta de pruebas que probaran las apariciones del siglo XVI. Asimismo, reivindicó al arzobispo Labastida y Dávalos por ser quien tuvo la iniciativa de la

¹⁶² *El Universal*, México, t. XII, 2ª época, núm. 236, 16 octubre 1895, “El prefecto de Guadalupe Hidalgo, en el banquete de los obispos”, p. 1.

¹⁶³ Sermón “Predicado por el Ilmo. Sr. Obispo de Cuernavaca, D. Fortino Hipólito Vera, el día 3 de octubre”, en: *Álbum de la coronación de la Santísima Virgen de Guadalupe, Segunda parte*, Victoriano Agüeros (ed.), Edición de *El Tiempo*, México, 1896, p. 2.

coronación y al papa León XIII, por su disposición y colaboración para el evento, la cual lo recubría de máxima solemnidad.

La línea general de los discursos se basó en lo que podríamos llamar la actualización de la Virgen de Guadalupe como mito fundacional del Estado mexicano, por su larga tradición e importancia en el desarrollo histórico del país. En sus sermones se remontaron, principalmente, a la época de las apariciones y de la Independencia. Para el obispo de Colima, D. Atenógenes Silva, el pueblo mexicano se había reunido para la coronación por tres amores: el amor hacia la Madre de todos, a la religión y a la patria. Asimismo, consideró que en el Tepeyac estaba el pasado, el presente y el porvenir de la patria porque en él “Dios ha grabado la ley fundamental de nuestro desarrollo histórico”.¹⁶⁴ El obispo de Chihuahua, D. José Ortiz, legitimó y sintetizó el estado de cosas de ese momento:

La más firme de nuestras piadosas tradiciones, la que siempre resistió victoriosamente el examen de la crítica más apasionada, la tradición guadalupana cuenta hoy con la aprobación del ilustre pontífice no menos sabio y eminente. Y si a estos excelentes documentos se agregan, a mayor abundamiento, los estudios críticos llevados a cabo en los últimos años por hombres doctísimos en la historia patria, y el testimonio unánime del Episcopado, del clero y pueblo, quienes claramente han expresado su sentir con motivo de las presentes fiestas; ya no habrá en adelante para los que nos preciamos de verdaderos católicos sombra alguna que oscurezca la pureza de nuestra fe.¹⁶⁵

En el sermón del canónigo de Guadalajara, D. Luis Silva, se puede observar el deseo de reconciliación por parte de los miembros de la Iglesia pues iban:

a pedir [...] la conciliación de nuestras creencias con nuestras instituciones; fundando así entre nosotros una verdadera república cristiana, en donde de la unión absoluta del pueblo mexicano vendrá el progreso de la Religión, el prestigio de nuestra nación, el respeto del poder público, el ensanche de nuestra industria, del comercio y de los bienes materiales que forman nuestras legítimas grandezas; el porvenir, en armonía con nuestro glorioso pasado, nos proporcionará una era de bienestar, en donde mañana todos seremos hermanos, todos católicos, todos felices.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Sermón “Pronunciado por el Ilmo. Obispo de Colima, D. Atenógenes Silva, el día 7 de octubre”, en: *Ibid.*, p. 3.

¹⁶⁵ Sermón “Predicado por el Ilmo. Sr. Obispo de Chihuahua, D. José Ortiz, el día once de Octubre”, en *Ibid.*, p. 18.

¹⁶⁶ Citado en: Jorge E. Traslosheros, “Señora de la historia, Madre mestiza, Reina de México. La coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria, 1895”, *Signos Históricos*, núm. 7, enero-junio, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, Distrito Federal, México, 2002, p. 115. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/344/34400705.pdf> (consulta: 24/06/19).

La propuesta de la Iglesia fue que por tradición la Virgen de Guadalupe era el mito fundacional de la nación y patria, por su larga presencia en la historia y en el porvenir. Sin embargo, dicha propuesta no era nueva, “basta leer el sermón pronunciado en la basílica de Guadalupe en septiembre de 1821 para festejar la consumación de la independencia”. La novedad está en las coincidencias y puntos de encuentro con el discurso nacionalista proveniente del Estado y los círculos letrados encargados de construir una identidad nacional desde lo secular.¹⁶⁷

El homenaje que el clero y los fieles creyentes rindieron con la coronación a la “Reyna” de México y de América, implicó un desplazamiento sin precedentes. Cada diócesis salió con una peregrinación liderada por obispos y demás autoridades eclesiásticas, lo cual supuso una considerable organización y planeación. No era lo mismo el desplazamiento de las diócesis cercanas al centro del país, que el desplazamiento de las más alejadas, como las provenientes de Chihuahua, Sonora, Zacatecas o la de Chiapas. Desplazamientos y organización en la que los recursos jugaron un papel importante. Mientras que las diócesis de Puebla y Guadalajara llegaron sin contratiempos en trenes especiales y con su feligresía bien ordenada, la peregrinación de Chiapas mostró su pobreza, sencillez y su gran devoción. En su mayoría integrada por indios, hizo un recorrido de varias semanas a pie, sosteniéndose de la caridad para su sobrevivencia y llegaron después del día en el que tenían que hacer su entrada en la Colegiata.¹⁶⁸

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 122.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 110-111.

4. La religiosidad en el estado de Morelos.

La mayoría de las fuentes refieren que la popularidad de la Guadalupana no fue espontánea. Por el contrario, su desarrollo fue paulatino, abarcando inicialmente a la población cercana a las apariciones y de ahí se difundió, en mayor o menor grado, hacia las periferias. La devoción alcanzó una popularidad de grandes magnitudes durante el siglo XVII, cuando se comenzó a dar la construcción sobre el tema, como se observó en el capítulo II. Consideramos que fue a finales del XIX cuando logró consolidarse a nivel nacional gracias a los esfuerzos del clero y la inclusión que hizo el Estado de ella.

Desde la Conquista hasta finales del XIX, el clero se enfrentó con la extensa variedad de cultos y formas en que el pueblo manifestaba su fe, con las cuales la mayoría de las veces no estaban de acuerdo pues se alejaban del rito católico. Según William B. Taylor, las evidencias del XVIII reflejan los esfuerzos que los funcionarios hicieron para restringir las prácticas locales que “confundían lo sagrado con lo profano a fin de lograr el control sobre la vida pública y la plebe y para restaurar algo del decoro y la sobriedad de la vida cotidiana sobre los eventos de los días festivos y las celebraciones no religiosas”.¹⁶⁹ Lo que nos habla de una religiosidad popular rebelde y una necesidad de limitarla. Para finales del XIX tenemos una devoción hacia la Guadalupana extendida en todo el país, el grado en que ésta impregnó a la sociedad dependió de las particularidades de cada grupo social, como lo veremos en la sociedad morelense.

Los trabajos que abordan el tema de la religiosidad popular en el estado de Morelos de finales del XIX, son escasos y los existentes en su mayoría provienen de otras disciplinas como la antropología y la sociología. A este respecto, un trabajo importante es el de Víctor Hugo Sánchez

¹⁶⁹ William B. Taylor, “Obligaciones cristianas y celebraciones locales”, en: *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Óscar Mazín y Paul Kersey (trad.), Vols. I y II, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de asuntos religiosos, México, 1999, pp. 362, 369, 383.

Reséndiz, *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista* (2003). En el realizó un seguimiento “desde abajo” de las principales manifestaciones religiosas en el estado que a la postre contribuyeron a la organización del movimiento suriano en 1911, al brindar y dotar a la población de una fuerte organización interna, así como de una identidad marcadamente religiosa, la cual a menudo se alejó de la influencia del clero. Según Reséndiz, el clero no vio y no entendió la religiosidad de los pueblos morelenses.¹⁷⁰ Sin embargo, nosotros consideramos que esta afirmación se debe matizar, puesto que, como se observa en el capítulo I, el clero estuvo interesado en conocer a la población y su religiosidad, como evidencian las actividades de Vera.

Coincidimos con Reséndiz en cuanto a la forma de concebir la religiosidad, en el sentido de entenderla como una forma de vida más que como un entendimiento o reflexión de los textos sagrados.¹⁷¹ En cuanto a la configuración de una geografía religiosa en el estado, así como de otros estados colindantes, ubicamos cuatro de los santuarios más importantes de la zona centro del país: Chalma, Amecameca, Tepalcingo y Ocotlán. Morelos es un punto importante por donde pasan las peregrinaciones a dichos santuarios:

sus caminos son recorridos de manera permanente por los peregrinos que se dirigen a Chalma, por el norte pasan los peregrinos procedentes de la zona de Amecameca, Puebla y Tlaxcala. Este devoto caminar se vuelve un gran río humano cuando el primer viernes de cuaresma miles de peregrinos se dirigen a adorar la santa imagen de Cristo Crucificado en Chalma. Pero también en la zona se encuentran otros santuarios que permiten viajar e intercambiar: el tercer viernes de cuaresma se celebra en Tepalcingo, a donde llegan peregrinos de Tlaxcala, Puebla, Estado de México y Guerrero; lo mismo sucede en Mazatepec el quinto viernes de cuaresma en que llegan visitantes de Guerrero y en el Estado de México o en Totolapan, el mismo viernes, a donde llegan peregrinos del sur del Distrito Federal y de la zona de Tepetlixpa y Juchitepec del Estado de México. Así, entre el tercer y quinto viernes de Cuaresma en Morelos —en el suroriente, Tepalcingo; el surponiente, Mazatepec, y el norte, Totolapan— se encuentran peregrinos procedentes, prácticamente, de toda la zona zapatista.¹⁷²

¹⁷⁰ Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*, Instituto de Cultura en Morelos, Ed. La Rana del sur, México, 2006, p. 20.

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 31.

¹⁷² *Ibíd.*, p. 48-49.

Morelos era una región dinámica en cuanto a las manifestaciones y prácticas devocionales, a través de las cuales se establecían estrechos lazos solidarios con una fuerte carga simbólica compartida. Sin embargo, estas prácticas fueron descalificadas por las elites desde el siglo XVIII, principalmente a raíz de las reformas borbónicas, por considerar que en su realización se hacían gastos e inversión de tiempo innecesarios. No lograron dimensionar la importancia que éstas tenían en la organización social de los pueblos.

De la circular en dos idiomas emitida por el arzobispo Labastida en 1874, como parte importante de su campaña dirigida a recobrar la conciencia de los fieles y a exaltar la devoción guadalupana, que mencionamos en la introducción, *Ca amehuantin, an notlazo conehuan, ipaltzinco in Totecuio Jesuscristo an motoca mace hualtin, ipan tonecalotiyān (Diocesis). A nuestros muy amados hijos en Nuestro Señor Jesucristo los indígenas de nuestra Diócesis*,¹⁷³ podemos extraer, en primer lugar, que la diócesis a la que se refirió Labastida comprendía un extenso territorio. Para esa fecha comprendía una parte importante del actual estado de Hidalgo, así como la totalidad de los actuales estados de México, Morelos y el territorio del entonces Distrito Federal.¹⁷⁴ En segundo lugar, no es fortuito que el documento se emitiera en náhuatl y en español, pues la mayor parte de la feligresía estaba dispersa en los pueblos. La ciudad de México era pequeña, esto es importante debido a que la Iglesia conocía o suponía –por lo menos– el estado en que se encontraba, por lo que encargó al padre Vera levantar informes de todas las parroquias de la Arquidiócesis de México.

¹⁷³ *Circular en dos idiomas*, Archivo Histórico de la Nacional e Insigne Basílica de Guadalupe, 1874, fs. 2, Secretaría Capitular /Arzobispado de México, Caja 187, exp. 50, fs 2.

¹⁷⁴ La historia de las erecciones de las provincias eclesiásticas las refiere Fortino Hipólito Vera en su libro: *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*, Imprenta del “Colegio Católico”, Amecameca, 1880.

Las expresiones en náhuatl nos hablan de lectores en este idioma que pudieron transmitir los mensajes, lo que apunta a los miembros del clero. Si bien es cierto que algunos “científicos” conocían este idioma su intención no era la de ser sus difusores. De la circular tomamos el siguiente párrafo:

la Reina de los ángeles que por una bondad ilimitada se dignó bajar de los cielos á esta tierra para ser el amparo de todos sus habitantes y especialmente de sus primero moradores y descendientes. [...] Desde entonces vuestra raza, fiel á sus tradiciones no ha cesado de tributar un culto singular á la Santísima Virgen en su advocación de Guadalupe, y donde quiera que existe un templo, un altar, dedicado á Ella, una cópia vuestro corazón instintivamente se dirige [*sic*] á Ella para implorar su protección [...].¹⁷⁵

Como se observa, se reconoció un “culto singular” fiel a las tradiciones de los pueblos originarios. En la circular, Labastida solicitó la ayuda de un centavo mensual o semanal por persona, en especial a los indígenas, para el sostenimiento de la Colegiata. Con esto pretendemos ejemplificar que una parte importante de la población, marginada por los regímenes liberales, se tomó en cuenta y participó de un proyecto regional y nacional en torno a la Guadalupana.

Asimismo, la Iglesia promovió actos de culto público a pesar de las restricciones. En el año de 1874, el obispo de León, José María de Jesús Diez de Sollano escribió que los fieles tenían amplia libertad para dirigir “sus peregrinaciones espirituales á los Santuarios que les inspire su devoción, así como de hacer visitas en las iglesias que quisieren [...]”.¹⁷⁶ Esto fue una promoción deliberada de los cultos públicos masivos, los cuales estaban proscritos por la Constitución de 1857. Habló de “peregrinaciones espirituales” pero al mismo tiempo promovió visitas a las iglesias y santuarios.

La religiosidad de los pueblos de Morelos estaba integrada por la creencia en apariciones y renovaciones de cristos, vírgenes y santos, la sacralización del trabajo agrícola, fiestas y rituales,

¹⁷⁵ *Circular en dos idiomas, op. cit.*

¹⁷⁶ José María de Jesús Diez de Sollano y Dávalos, *Peregrinación espiritual en el mes de octubre del presente año. Edicto para la publicación de las gracias pontificias concedida por nuestro santísimo padre el sr. Pío IX para las iglesias mexicanas en su breve de 21 de marzo último*, Tip. de Monzón, León, 1874, p. 7.

procesiones, peregrinaciones, danzas, corridas de toros. Alrededor de los objetos o imágenes sagradas se organizaban las ferias que a la vez permitían la convivencia y la reactivación la economía de los pueblos.¹⁷⁷

La Virgen de Guadalupe fue el símbolo que le permitió a los pueblos morelenses ir configurando una identidad y a la postre integrarse a la identidad nacional. Existe la idea de que la devoción guadalupana llegó a tierras surianas con mayor fuerza durante la insurgencia, en los estandartes y cantos. De ahí que se le atribuyan dotes de liberación y resistencia.¹⁷⁸ Es conocida la devoción del Gral. Morelos hacia ella, la que ejemplificamos con dos acciones: pidió visitar el Santuario del Tepeyac antes de su ejecución en 1815. Y la más simbólica, dejó plasmada su devoción en un documento tan importante como lo fueron los Sentimientos de la Nación (1813), leído en el Congreso de Chilpancingo, donde se expresaron las principales ideas del movimiento de Independencia, como la abolición de la esclavitud y la división de poderes. En su artículo 19° dejó plasmado que en la nueva legislatura se debía establecer por ley constitucional la celebración del 12 de diciembre en todo el territorio. Día que había que dedicarle a la “Patrona de nuestra Libertad, María Santísima de Guadalupe”, dejando a cargo de los pueblos la devoción mensual.¹⁷⁹ Como se mostró anteriormente, fue hasta 1859, con la Ley sobre días festivos, que el festejo del 12 de diciembre quedó incluido en los días festivos de la nación. Con la erección del estado en 1869, en honor al Gral. Morelos, consideramos que se imprimió el carácter guadalupano del estado, el cual vino a consolidarse durante los años previos y posteriores a la coronación y con la intervención del obispo Vera.

¹⁷⁷ Sánchez Reséndiz, *op. cit.*, p. 109.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, pp. 286-287.

¹⁷⁹ Sentimientos de la Nación, disponible en: <http://museodelasconstituciones.unam.mx/nuevaweb/wp-content/uploads/2019/02/Sentimientos-de-la-Nacio%CC%81n-1813.pdf> (consulta: 19/06/19).

La construcción de la figura heroica y simbólica del Gral. Morelos no fue un invento de 1869, fue una construcción paulatina que comenzó desde la consumación de la Independencia. Su principal difusor fue Carlos María de Bustamante, quien realizó una construcción historiográfica del sitio de Cuautla, su objetivo era “crear una historia patria que diera identidad a una nación políticamente recién nacida”. Morelos y el sitio de Cuautla fueron motivos recurrentes a la hora de reivindicar “la insurgencia popular en la lucha por la independencia de México”.¹⁸⁰ Aquí tenemos una cuestión importante en lo que al estado se refiere. En el periodo, el cura Morelos y la Virgen de Guadalupe fueron dos devociones que las elites, en este proceso de construcción, fomentaron y trataron de consolidar como parte de la identidad e imaginario de la población local. Y a la vez fueron dos símbolos que los posicionaban e incluían dentro de la historia nacional.

Las peregrinaciones hacia el Tepeyac comenzaron a organizarse de manera constante desde la segunda mitad del XIX. Con la erección de la diócesis de Cuernavaca y con la llegada de su obispo Vera los pueblos morelenses comenzaron a participar en ellas anualmente. Dada la trayectoria de Vera, que se abordó en los capítulos I y II, en defensa de la Virgen de Guadalupe es casi seguro que fue él quien comenzó a impregnar el carácter guadalupano de la diócesis. En su primera carta pastoral se encomendó al Sagrado Corazón de Jesús y a la Virgen de Guadalupe, expresando su deseo de que dentro de los límites de la diócesis se “arraigue el más tierno y cariñoso amor hacia la Santísima Virgen de Guadalupe”.¹⁸¹

Con el desarrollo del ferrocarril se facilitó el desplazamiento hacia la ciudad de México. La experiencia de viajar, conocer la capital y personas de otras partes del país que compartían la misma

¹⁸⁰ Irving Reynoso Jaime, “El sitio de Cuautla de 1812”, en: Ernest Sánchez Santiró (coord.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur. De la crisis del orden colonial al liberalismo, 1760-1860*, T.V, Horacio Crespo (dir.), Congreso del Estado de Morelos, LI Legislatura, México, 2011, p. 212.

¹⁸¹ *Primera Carta Pastoral del Ilmo. Sr. Lic. D. Fortino Hipólito Vera*, primer obispo de Cuernavaca, Tipografía Guadalupana de Reyes Velasco, México, 1894, pp. 21-22.

devoción hacia la virgen debió contribuir a sentirse parte de algo más grande. Consideramos que fue ahí donde la comunidad imaginada, según la entiende Anderson, se comenzó a consolidar.¹⁸² Los símbolos locales, regionales y nacionales se venían a identificar en el acto colectivo de las peregrinaciones al Tepeyac.

5. *El Despertador* y *El Grano de Arena*, periódicos morelenses.

Hacia la segunda mitad del XIX una tendencia general de pensamiento es la conformada por miembros de la elite política e intelectual. Jaqueline Covo sostiene que una de las tareas principales de los intelectuales liberales, recién consolidada la República, fue la creación de la nacionalidad mexicana. Un medio para ello fueron las publicaciones y la literatura. Todo estaba por hacerse y se construía la nación en las columnas de los periódicos lo mismo que en los campos de batalla y las tribunas.¹⁸³ En palabras de Luis Schneider, el mérito de Altamirano consistió en alentar “en palabra y en acción la necesidad de agruparse sin distinguos de ideas políticas o religiosas, con una única finalidad: crear a como dé lugar la literatura mexicana”. El proyecto de Altamirano hizo posible la convivencia entre autores liberales y conservadores, jóvenes y viejos en la revista *El Renacimiento* de 1869.¹⁸⁴ A la par de este proyecto, la corriente “conservadora” también se preocupó por esos aspectos. Tanto liberales como conservadores estaban de acuerdo en lo importante que era la reconstrucción nacional:

Ambos pensaban en fomentar la educación, la industrialización, los avances científicos y tecnológicos, para que el país tuviera una economía próspera capaz de competir con las naciones más avanzadas del orbe. La diferencia para lograr estas metas estribaba en los medios. Los liberales pensaban que a través de un Estado laico se podían lograr, mientras que los conservadores no estaban dispuestos a renunciar a un orden en el que el respeto a la Iglesia era un asunto fundamental.¹⁸⁵

¹⁸² Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, Eduardo Suárez (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 23.

¹⁸³ Jacqueline Covo, “Introducción” en: Altamirano, *Paisajes y leyendas... op. cit.*, p. XII.

¹⁸⁴ Luis Mario Schneider, *Ruptura y continuidad. La literatura mexicana en polémica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 79.

¹⁸⁵ Lilia Vieyra Sánchez, *La Voz de México (1870-1875). La prensa católica y la reorganización conservadora*, UAEMex, México, 2008, p. 41.

Con el triunfo de la República en 1867, los católicos se reorganizaron en torno a la Sociedad Católica de la Nación Mexicana (1868), la cual entre sus proyectos incluyó comisiones encargadas de fundar escuelas y publicaciones. La comisión encargada de educación y escuelas comenzó a trabajar desde 1869 impartiendo clases nocturnas de religión, escritura, lectura, gramática, aritmética, francés e inglés.¹⁸⁶ Las publicaciones fueron un medio importante para difundir sus actividades.

Es importante destacar que algunos miembros del clero contribuían con la Sociedad Católica; y que la mayoría de sus filiales se extendieron del centro a la periferia, es decir, de la ciudad de México hacia el exterior del país, siendo la zona centro y sur la que más se vio en contacto con sus actividades. En el estado de Morelos se instalaron dos filiales: una en Totolapan, por iniciativa del padre Vera quien en 1871 fundó el periódico *El Eco de Totolapan* como órgano de la Sociedad Católica y la otra en Yautepec.¹⁸⁷ En cuanto a las distribuciones de sus periódicos, como *La Voz de México*, llegaban a Cuernavaca, Tlayacapan, Totolapan y Yautepec.¹⁸⁸

Ambas tendencias, republicanas y conservadoras, tenían como objetivo educar y formar ciudadanos; sacar o de menos contribuir a reducir el analfabetismo, el cual para 1895 ascendía al 82% de sus casi trece millones de habitantes.¹⁸⁹ Lo único en que diferían era en la forma en que

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 52.

¹⁸⁷ Laurence Coudart, “La prensa católica del estado de Morelos en el siglo XIX. Rescate, inventario y contexto”, en: *Periódicos católicos y anticatólicos del estado de Morelos. El Despertador (1896-1897), El Grano de Arena (1896), Boletín Oficial y Revista Eclesiástica del Obispado de Cuernavaca (1900-1911)*., Coudart, Laurence y Jaime García (comp.) Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2015, p. 10.

¹⁸⁸ Vieyra Sánchez, *op. cit.*, p. 135.

¹⁸⁹ Según el Primer Censo General de Población de 1895, había en el país 12,632,615 habitantes, de los cuales 8,457,738 (82.1%), eran analfabetas mayores de 6 años y el 17.9% de la población total sabía leer y escribir. Datos tomados del Portal Político del Ciudadano. INEP A. C. por Raymundo Salgado Porcayo (UNAM). Disponible en: <http://www.inep.org/biblioteca/17-mexico-social/4-el-analfabetismo-en-mexico-1895-al-ano-2000> (consulta: 16/11/18). Para más detalles, véase *Censo General de la República Mexicana. Verificado el 20 de octubre de 1895*. Ministerio de Fomento. Dirección General de Estadística a cargo de Antonio Peñafiel, disponible en: http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/compendio/1895_p.pdf (consulta: 26/09/18).

pretendían llevarlo a cabo. Los liberales pretendían hacerlo de la mano de la razón y los estudios científicos; y los conservadores, a veces en alianza con el clero, por medio de la religión y la moralización.

Para finales del XIX la prensa era el principal medio de comunicación de masas que “informaba, educaba, criticaba, divertía” al tiempo que “formaba opinión, politizaba o despolitizaba, contribuía al desarrollo de identidades sociales, proyectaba y transmitía valores”.¹⁹⁰ Se usó para cuestionar el papel de la Iglesia como única fuente legítima de conocimiento, autoridad y moral. Por el otro, la Iglesia la usó para reconquistar su presencia social a través de la difusión de su doctrina social.

Para el estado de Morelos, nos enfocaremos en dos periódicos que retoman el tema de la coronación. Partimos de que los periódicos sólo son intermediarios públicos que no reflejan de manera fiel ni en su totalidad la realidad, antes que nada, reflejan a los grupos que los producen para difundir sus intereses y formas de pensar.¹⁹¹ Ambos periódicos representaron la visión e intereses de los sectores acomodados del estado, que trataron de difundir sus ideas y opiniones en cuanto al tema religioso y científico, el cual como hemos visto en el capítulo II, estuvo presente en los círculos intelectuales del país. Su propósito principal fue educar a la población por medio de la difusión de sus valores: laicos y religiosos, respectivamente.

La línea general es seguir la manera en que representaron al pueblo, a la religiosidad y a la Virgen de Guadalupe en el marco de su coronación. Ambas publicaciones estuvieron dirigidas a

¹⁹⁰ Pérez-Rayón, *México 1900...*, *op. cit.*, p. 128.

¹⁹¹ Laurence Coudart, “La Prensa en Morelos, 1862-1910”, en: *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur 1810-1910, Creación del Estado, leyvismo y porfiriato.*, Horacio Crespo (dir. y coord.), Tomo VI, Congreso del Estado de Morelos, LI Legislatura, México, 2010, p. 259.

sectores ilustrados y letrados como maestros, abogados, curas y líderes locales. Quienes a su vez llevaron, por medio de la oralidad, información y conocimientos a los sectores analfabetas.¹⁹²

El Despertador. Periódico semanario de religión, ciencias, literatura, y variedades salió a la luz pública en enero de 1896. Su director, traductor y editor fue Cecilio A. Robelo, originario del Estado de México, quien se estableció en Cuernavaca en 1866. A partir de ese año mantuvo una actividad constante dentro del grupo de autoridades del estado, desde el Imperio de Maximiliano hasta los gobiernos porfiristas. Fue director del *Periódico Oficial* y *El Eco*; diputado y magistrado, miembro de diferentes sociedades científicas.¹⁹³ Hacia finales del XIX e inicios del XX imprimió la mayoría de sus obras en dos imprentas: la que dirigía Luis G. Miranda, encargado de la Imprenta del Gobierno del Estado entre 1873 y 1911. Imprenta donde se editaron más de las dos terceras partes de impresos del estado, incluidas cartas pastorales y circulares del obispo de Cuernavaca.¹⁹⁴

La otra imprenta donde Robelo imprimió, y probablemente también el obispo Vera, fue la de José Donaciano Rojas en Tepoztlán, este caso es particularmente interesante. La familia Rojas estaba constituida por personajes que se destacaron en diversas actividades como el fomento de la educación pública, la creación de escuelas, la introducción de métodos pedagógicos, la creación de una orquesta filarmónica, la defensa y conservación del áhuatl, y entre sus integrantes estaba el

¹⁹² Según Chartier “muchos “lectores” sólo comprenden los textos gracias a la mediación de una voz que los lee. Comprender el carácter específico de esta relación con lo escrito supone, pues, no considerar que toda lectura es por fuerza algo individual, solitario y silencioso, sino, por el contrario, marcar la importancia y la diversidad de una práctica largamente perdida: la lectura en voz alta”. Chartier, *El mundo como representación, op. cit.*, p.118.

¹⁹³ Valentín López González, *Revistas descriptivas del Estado de Morelos. Por el Lic. Cecilio Robelo. Miembro de la Sociedad de Geografía y Estadística. Cuernavaca, 1885*, Cuadernos Históricos Morelenses, 1999, Cuernavaca, pp. 5-10.

¹⁹⁴ Coudart, *op. cit.*, p. 270.

cura del pueblo Pedro Rojas.¹⁹⁵ Todas estas actividades los llevaron a formar parte del pequeño grupo de intelectuales de Tepoztlán, lo que se denominó como el “Atenas de Morelos”.

El Despertador en su primer número declaró que su objetivo era “difundir la luz entre las clases ignorantes ó fanáticas de la sociedad”.¹⁹⁶ Su contenido se basó en lecciones con fines educativos, promoviendo conocimientos científicos, literarios y técnicos; además de atacar los dogmas de la religión católica exponiendo, según la redacción, sus contradicciones. A lo largo de sus números se puede observar que su objetivo fue la educación y formación de la sociedad, fomentando valores y prácticas que iban de la mano con la razón. En uno de sus números declararon, siguiendo un discurso del Lic. Ignacio Mariscal, que eran enemigos del fanatismo y del clericalismo que coronaba imágenes.¹⁹⁷

Con ello se evidencia que estaban en contra de la ignorancia que caracterizaba, según su redacción, a la mayoría de los mexicanos y morelenses. Por lo que es fácil entender la postura negativa que mantuvieron respecto a la coronación, efectuada meses antes. Dentro de la tendencia de crear símbolos patrios, presentaron a la Virgen de Guadalupe como republicana y patriota, trayendo a cuenta su participación en la liberación del pueblo mexicano durante el proceso de Independencia. Y difundieron un poema de Hilario Frías: “soy la virgen del Tepeyac y reina no quiero ser”, “¿que valen esos diamantes cuando estrellas más brillantes te dan las

¹⁹⁵ José Guadalupe Rojas (1830-1877) fue maestro pionero de la educación pública en Tepoztlán, inauguró la escuela para adultos “Pedro Baranda”, formó la primera Orquesta Filarmónica de Tepoztlán y más tarde fue nombrado “Visitador General de Instrucción Pública en el Estado”; apoyó los planteles educativos y la introducción de nuevos métodos pedagógicos en el estado. Estanislao Rojas (1867-1964) fue director de la Escuela Primaria de Tepoztlán, director de la Escuela Central de Cuernavaca (1925), Inspector de Educación y Director General de Educación en el Estado de Morelos. Pedro Rojas (1872-1957) fue sacerdote, intelectual de vocación y cura del pueblo. Mariano Jacobo Rojas, “profesor y lingüista que organizó la biblioteca pública y un museo de antigüedades; promovió defensa del idioma náhuatl; fue autor del Método práctico para hablar, leer y escribir la lengua mexicana y dedicó su vida a la enseñanza del idioma náhuatl en el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía en la Ciudad de México”. Marcela Tostado Gutiérrez, “En busca del abuelo”, *El Tlacuache*. Suplemento Cultural, Patrimonio de Morelos, Centro INAH Morelos, dom. 7 de marzo, núm. 120, México, 2004, p. 2.

¹⁹⁶ *El Despertador*, Cuernavaca, t. I, núm. 1, 1 de enero 1896, “Otra vez”, p. 3.

¹⁹⁷ *Ibid.*, núm. 2, 8 de enero 1896, “Brindis”, p. 2.

constelaciones?”.¹⁹⁸ Su posición más que estar en contra de la devoción, estaba en contra de todo lo que esta envolvía en relación con el clero, que para ellos era la principal causante del atraso de la población.

Llenaron la mayoría de sus números con notas en contra del catolicismo y sus miembros, exponiendo casos donde se los relacionaba con la seducción de “muchachas guapas”. “Los sacerdotes cada vez más avaros y rapaces” obtenían sus riquezas explotando las supersticiones de la población creyente, y las donaciones las arrancaban fomentando el temor al infierno. Definieron a los sacerdotes como “ignorantes y fanáticos”, “ignorantes nativos”, y “enemigos del adelanto social”.¹⁹⁹ Consideraban que la mayoría de la población católica estaba constituida por mujeres, quienes practicaban la religión por moda, vanidad o para parecer piadosas:

Este es el catolicismo de nuestra sociedad, lo demás ó es estupidez del indio ó la indiferencia del hombre culto: la juventud ilustrada no cree, la juventud aristócrata cree por afuera, pero interiormente no; los hombres de cierta edad no tienen tiempo por sus ocupaciones para dedicarse á estas cosas, y quedan por lo tanto nada más las mujeres [...] ²⁰⁰

En sus consideraciones no había lugar para la religiosidad o la “estupidez del indio”. Y esto tiene que ver con la forma en que los sectores ilustrados concebían al pueblo, pobre y analfabeta, del que se asumían diferentes. Su línea de argumentación giró en que el catolicismo era la religión de las “razas viciosas, holgazanas y supersticiosas”.²⁰¹ Era el enemigo principal de la ciencia:

Ni los santos, ni las imágenes pueden cambiar el curso de los sucesos y la realización de los fenómenos naturales, porque esos sucesos y fenómenos responden á las leyes inflexibles. [...] Suponer que santos, vírgenes, divinidades, pueden detener los astros, hacer subir las aguas á sus fuentes, abreviar el desarrollo vital, atraer las lluvias, es absurdo, la demencia.²⁰²

¹⁹⁸ *Ibíd.*, “Carta de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego” (Hilario Frías), pp. 3-4.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, núm. 8, 19 de febrero 1896, “Los curas de todas partes”, p. 4.

²⁰⁰ *Ibíd.*, núm. 13, 25 de marzo 1896, “El catolicismo en México, hipérboles y mentiras”, p. 11.

²⁰¹ *Ibíd.*, núm. 15, 8 de abril 1896, “Observaciones”, p. 6.

²⁰² *Ibíd.*, núm. 22, 19 de junio 1896, “Banca rota de la Iglesia. Dominicales de Madrid”, p. 10.

Estas ideas en contexto amplio tienen que ver con lo que De Certeau llamó como un cambio en el sistema de creencias que regía la sociedad. De Certeau analizó este proceso durante la transición del siglo XVI al XVII, pensó ese “momento histórico como el paso de una forma de creer a otra. De la sociedad que se explicaba a sí misma desde conceptos teológico-cristianos hasta otra que lo hará por medio de términos políticos y económicos”.²⁰³ La creencia excluye lo que no se ajusta a ella, de ahí el fuerte rechazo y ataques que se hicieron contra a la religión.

El Grano de Arena apareció como una contrafuerza a las publicaciones de *El Despertador*. Se publicó en el municipio de Tepoztlán en la última semana de febrero de 1896; el editor y responsable fue José D. Rojas.²⁰⁴ Si bien Rojas no perteneció a las autoridades católicas, dentro de su familia, de buena posición social e intelectuales preocupados por la educación, estuvo el cura del pueblo. De esta red familiar e intelectual salió la publicación. El contenido del periódico se encargó de difundir y defender los valores católicos en contra de publicaciones que la desprestigiaban. Prestaron especial atención al fomento de la Guadalupana y a las peregrinaciones, que se hacían más accesibles para la población cuando “el Ferrocarril Interoceánico, con el objetivo de ayudar al mejor éxito de la Romería, ha dispuesto que en los días del 17 al 19 del corriente mes (mayo), los agentes en las Estaciones que adelante se dirá, vendan Boletos de viaje redondo a la ciudad de México á precios baratísimos”.²⁰⁵ De esta manera hacían uso de la modernización tecnológica del porfiriato para sus fines pastorales.

²⁰³ Alfonso Mendiola, “El conflicto o la unión en la diferencia: institución, creencia y herejía en Michel de Certeau”, *Historia y Grafía*, Revista del Departamento de Historia/Universidad Iberoamericana, núm. 30, México, 2008, p.53.

²⁰⁴ “Es en su taller que se imprime, en 1884, el primer impreso tepozteco conocido: un pequeño folleto de carácter religioso. Asimismo, es el impresor de los dos primeros periódicos impresos de Tepoztlán, *La Idea* en 1887 y en 1892 *El Progreso de Morelos* [...]”. Laurence Coudart, “La prensa católica del estado de Morelos en el siglo XIX. Rescate, inventario y contexto., en *Periódicos católicos y anticatólicos del estado de Morelos. El Despertador (1896-1897), El Grano de Arena (1896), Boletín Oficial y Revista Eclesiástica del Obispado de Cuernavaca (1900-1911)*, Coudart, Laurence y Jaime García (comp.), Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2015, pp. 8-9.

²⁰⁵ *El Grano de Arena*, Tepoztlán, núm. 12. 16 de mayo 1896, “Al Tepeyac”, p. 1-2.

El Grano de Arena intentó prohibir la lectura de periódicos con contenido contrario a la fe católica, específicamente *El Despertador*, así como también prohibió que se discutiera, tanto en público como en privado, las apariciones de la Virgen de Guadalupe. A lo largo de sus números se aprecia, al contrario de la opinión de *El Despertador*, que no se oponían al progreso de la sociedad, siempre y cuando este no se alejara de la religión, pues entre sus noticias dan cuenta de los avances en tecnología y transportes. También cuestionaron las condiciones en las que se mantenía al pueblo, especialmente en lo educativo pues eran pocas las escuelas públicas y no contaban con los materiales necesarios. Consideró que la educación era la principal vía hacía la felicidad y el progreso, siempre y cuando fuera de la mano de los principios católicos.²⁰⁶

En cuanto a la Virgen de Guadalupe, creían firmemente en la desaparición milagrosa de la corona y resaltaron sus virtudes con motivo del mes de mayo el cual traía consigo consuelos, esperanzas y “sonrisas maternas a las familias católicas”. Por eso los verdaderos mexicanos “los que juntan á la Patria la conciencia, y al noble orgullo nacional la Religión, acuden de todas partes [...] á rendir homenaje á la Mujer divina que impera en los cielos y ha venido á llorar y reir con los que rien, en nuestra Anahuac”.²⁰⁷ En las peregrinaciones así como en las celebraciones locales, daban mayor importancia a la participación de niños y niñas, pues les parecía que así se penetraría en su espíritu la “verdad de la Aparición de la Virgen del Tepeyac y de cuanto se refiere á ella, para que más tarde la defiendan debidamente contra los groseros y antipatrióticos ataques de los malos mexicanos”.²⁰⁸

²⁰⁶ *Ibid.*, núm. 2, 1 de marzo de 1896, “La educación. Importancia de la educación de los niños “nuestros futuros señores””, p. 4.

²⁰⁷ *Ibid.*, núm. 12, 16 de mayo de 1896, “Al Tepeyac”, p. 1.

²⁰⁸ *Ibid.*, núm. 20, 16 de julio de 1896, “Centenario”, p. 3.

Es interesante la referencia que hicieron sobre una protesta escrita y enviada al obispo Vera, según la cual, más de 500 firmas de tepoztecos ratificaban su creencia en las apariciones.

Consideremos que para la época la firma comprometía el honor y la reputación del firmante:

Creemos con toda el alma en el acontecimiento gloriosísimo de la Aparición de la Santísima Virgen María á Juan Diego en el Tepeyac en los días 9, 10 y 13 de Diciembre de 1531, y que la preciosa Imagen de la Inmaculada Madre de Dios, que en el Santuario de aquél cerro feliz veneramos con tanto consuelo, en verdaderamente celestial, pintada por el dedo del Omnipotente, con la sustancia de milagrosas flores.²⁰⁹

Y retomaron la publicación del Edicto expedido por los arzobispos y obispos reunidos en la metrópoli con motivo del Concilio Provincial Mexicano, donde asentaron:

Que la maravillosa aparición, sin ser dogma de fé, como pudiera interpretarse por la sencilla devoción de algunas almas piadosas, es una tradición antigua, constante y universal en la Nación Mexicana, revestida de tales caracteres y apoyada en tales fundamentos, que no sólo autorizan á cualquier católico a creerla, sino que ni aun le permiten contradecirla sin mayor ó menor temeridad.²¹⁰

Seguido de un recuento sobre las acciones tomadas por los papas respecto a la tradición, como Benedicto XIV que autorizó “el culto de María Santísima bajo el título de Guadalupe, permitiendo se le jurase por Patrona de México” y León XIII que “concedió se coronase solemnemente la Sagrada Imagen”. Como se ve, sirviéndose de la historia, tratan de legitimar y consolidar sus ideas. Si bien no podemos saber de qué manera o hasta qué grado estos periódicos contribuyeron o guiaron el pensamiento y comportamiento de la población, es evidente que este fue su objetivo.²¹¹

²⁰⁹ *Loc. cit.*, “Protesta”, p. 3.

²¹⁰ *El Grano de Arena*, Tepoztlán, sin fecha, “Edicto. El arzobispo de México y los obispos reunidos en la Metrópoli con motivo del Concilio Provincial Mexicano”, p. 6.

²¹¹ Ambas publicaciones muestran conexiones con periódicos de la capital del país. *El Grano de Arena* reprodujo a menudo informaciones provenientes de *La Voz de México*, *El Nacional* y *El Tiempo*. Mencionó a *El Reproductor*, *El Hijo Prodigio* y *El Amigo de la Verdad*. Por su parte *El Despertador* recurrió a *El Demócrata*, *El Heraldito*, *El Universal* y *El Siglo XIX*. Y a otros como *La Libertad de Morelia*, *El Noticioso*, y *El Mundo*. El panorama general tiene que ver con pequeñas organizaciones, grupos y personajes que destacaron gestionando y elaborando información para su difusión entre los mismos sectores intelectuales, letrados y clases bajas.

Conclusión.

Durante este periodo la devoción y el culto guadalupano se comenzaron a consolidar a nivel nacional, a la par de las fiestas patrias del mes de septiembre. Ambos procesos coincidieron y representaron herramientas importantes para la creación de unidad e identidad. Apropiarse y guiar las manifestaciones de religiosidad que envolvían a la devoción guadalupana fue importante para la Iglesia, pues en ellas participaban todos los sectores sociales, altos y bajos, es por lo que consideramos que en la religiosidad radicaba su verdadera fuerza. A la par que acercó al clero en la política de reconciliación con el Estado, el cual también había dado un lugar especial a la guadalupana entre los símbolos de la Patria.

Asimismo, pudimos observar dicho proceso de manera más cercana en el estado de Morelos que, como se dio cuenta en la introducción, a la postre el grueso de su población daría vida a un movimiento social que enarbolaría como bandera a la Virgen de Guadalupe. Consideramos que fue en el periodo abordado, como resultado de la difusión de la coronación, de los discursos producto del “debate”, de la transmisión de la doctrina a través del pulpito y de la misma devoción del obispo de Cuernavaca, que la población adquirió una identidad guadalupana más marcada.

Finalmente, a través de las diferentes posturas y opiniones expresadas por medio de publicaciones se pudo observar la manera en cómo los grupos hegemónicos abordaron la problemática. La cual osciló entre dos enfoques, los que podríamos llamar el de las creencias y el de la ciencia, acordes a las ideologías del periodo. Sin embargo, pese a los avances de la ciencia y consolidación de la razón como medios de explicación y conocimiento, es innegable que el proceso de secularización no implicó la desaparición de la esfera religiosa. Sino por el contrario, la Iglesia se valió de la historia para legitimar y consolidar sus devociones.

COCLUSIONES GENERALES

En esta investigación hemos sostenido la reapropiación de la Guadalupana a finales del siglo XIX en México; y de manera particular, realizamos un estudio de caso aproximándonos a lo que ésta representó en el estado de Morelos en dos órdenes diferentes: el cívico y el religioso; los cuales convergieron en la construcción de la identidad nacional y regional. La Virgen de Guadalupe representada en pinturas, fotografías, estampas o grabados probablemente era la única imagen presente desde la choza más humilde hasta las casas de las elites; de tal forma que la consideramos como un fenómeno social de características religiosas y culturales compartidas por el pueblo y las elites, era “la igualdad ante la Virgen”, una devoción popular en el sentido de que aglutinaba a grupos diversos pero que compartían una identidad común. Más allá de las prácticas religiosas el símbolo guadalupano estaba presente en el acontecer cotidiano de las personas y de los pueblos.

Podemos considerar que debido a la posición geográfica y estratégica del estado de Morelos los intercambios culturales con la capital del Virreinato, y posteriormente de los Imperios y la República, hicieron del espacio morelense un lugar de tránsito de ideas y tradiciones entre las que la Virgen de Guadalupe pudo ser apropiada como un símbolo identitario. En este trabajo asumimos que, durante la segunda mitad del siglo XIX, fue reapropiada y renovada, tanto por el Estado como por la Iglesia católica, quienes trataron de guiarla y reglamentarla, como parte de su misma reorganización

Asimismo, concebimos el espacio público como un territorio en disputa y, a la vez, un lugar de encuentro, donde los estratos populares condensaron a las instituciones políticas y religiosas. Los esfuerzos del clero por dirigir la religiosidad del “pueblo” mediante una renovada devoción condujeron, paradójicamente, a una renovación de la misma Iglesia en México además de la consolidación de la Guadalupana a nivel nacional.

En el periodo se observa que la Iglesia católica se encontraba en crisis derivado del avance y consolidación de ideologías modernas, a lo cual respondió por medio del catolicismo social y la exaltación religiosa entre la población. Por ello, pese a la aparente antimodernidad del *Syllabus* (1864) y de la Constitución Dogmática (*Dei Filius*, 1870), la Iglesia dejó el camino abierto para reglamentar y apropiarse de prácticas de religiosidad popular. En este sentido, las coronaciones marianas y las peregrinaciones fueron una herramienta sumamente importante para atraer a los fieles a las iglesias y para difundir su doctrina.

Inicialmente abordamos una coyuntura política internacional de la segunda mitad del siglo XIX, cuando a raíz de los sucesos políticos, sociales y militares en Roma, el presidente Juárez reconoció y buscó un acercamiento con los prelados mexicanos asistentes al Concilio Vaticano I (1870). Este hecho fue coyuntural en tres aspectos. Primero, el papado tuvo que reaccionar ante la amenaza del ejército italiano en Roma y la pérdida de los Estados Pontificios. Ante ello, se asentaron los postulados de la Constitución Dogmática, donde quedó estipulada la misión terrenal de la Iglesia y donde se asentó la infalibilidad del Papa. Lo que adquirió importancia para el clero mexicano a la hora de buscar el reconocimiento de la historicidad de las apariciones guadalupanas.

En segundo lugar, ante esta coyuntura el Estado mexicano ofreció una amplia amnistía al alto clero en el exilio, por su apoyo al proyecto monárquico, lo que les permitió regresar a México. El gobierno juarista en sus últimos años dio el primer paso para un acercamiento con la Iglesia. A la muerte de Juárez, la relación Estado-Iglesia se agudizó durante el gobierno de Lerdo de Tejada al elevarse a rango constitucional las Leyes de Reforma (1873). Mientras que en la primera presidencia de Díaz se mantuvo el *status quo* y fue durante la presidencia de Manuel González que se formalizó la política de reconciliación con la boda de Porfirio Díaz y Carmen Romero Rubio en 1881. Esta boda fue celebrada por el arzobispo Labastida, quien años antes había excomulgado a los firmantes de la Constitución de 1857, entre ellos a Porfirio Díaz. Este hecho lo podemos

considerar como un acuerdo político, Díaz no era miembro del gobierno en ese entonces, era el expresidente, pero seguía siendo una figura importante y era prioritario un acercamiento con la Iglesia para la reconstrucción nacional y la paz.

En tercer lugar, la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción de María y de la infalibilidad del Papa, fue tomado por el clero local como la oportunidad de renovar y regular la devoción guadalupana. Para ello el clero trató de erradicar las prácticas que consideraba idólatras y así evitar los cuestionamientos de sus críticos liberales y positivistas. La renovación y actualización de la Iglesia fue un proceso general que guió las acciones del clero local, el cual también se enfrentaba a un nuevo orden de cosas. La estrategia general consistió en la exaltación religiosa, la consolidación de devociones, la centralización del poder en Roma, el fraccionamiento de arquidiócesis en México,²¹² la erección de nuevas diócesis, el fomento de la acción social, la formación intelectual de nuevas generaciones de sacerdotes a través del Colegio Pío Latino Americano y en la reapropiación de la devoción guadalupana. Fue la misma Iglesia quien rescató el nombre de Tonantzin para acercarse a un importante sector de la población: las comunidades indígenas, que también habían sido afectadas por las Leyes de Reforma en cuanto a la extinción de las propiedades comunales.

Para la Iglesia en México, y de manera particular para la Arquidiócesis de México, se inició un proceso de modernización administrativa y pastoral desde el retorno del arzobispo Labastida y Dávalos en 1871. Para lo anterior Labastida buscó partir de una base sólida de conocimientos sobre su territorio, de ahí la importancia de algunos trabajos de Fortino Hipólito Vera que tenían como objetivo conocer la situación en que la que se encontraban las parroquias de la arquidiócesis.²¹³ En

²¹² Como las arquidiócesis de México, Guadalajara y Michoacán.

²¹³ Véase Fortino Hipólito Vera, *Itinerario Parroquial del Arzobispado de México y Reseña Histórica, Geografía y Estadística de las parroquias que comprende hoy el Estado de Morelos*, 1880. Presentación del Lic. Valentín López González, Cuadernos Históricos Morelenses, Cuernavaca, Morelos, 2000.

cuanto a la extensión, encargó un mapa al geógrafo García Cubas (1872).²¹⁴ Esto fue importante porque que no se conocían con exactitud sus dimensiones, y facilitó el proceso de su fragmentación, como parte de su reestructuración, para la erección de nuevas diócesis.

Nuestra hipótesis es que, a través de la reapropiación, renovación y consolidación de la devoción guadalupana, la Iglesia católica en México buscó legitimarse y reposicionarse en su relación con el Estado, el cual necesitaba de la institución religiosa para lograr estabilidad social y su fortalecimiento.²¹⁵ Las actividades de la Iglesia, relacionadas con la educación y organización social, favorecieron al Estado por el control que la Iglesia pretendió ejercer sobre los creyentes. Es importante tener presente que los ataques y críticas hacia la coronación y la autenticidad de las apariciones de 1531, abordadas en el capítulo II, no provinieron del Estado, sino de clérigos disidentes y al hacerse pública esta disidencia fue explotada por la prensa liberal y por un círculo de intelectuales cercanos al gobierno.

Durante la investigación se abordó de manera general el proceso de coronación de la Virgen de Guadalupe, así como los aspectos más importantes que la envolvieron. El objetivo principal fue identificar la representación que las elites eclesiásticas y civiles hicieron de la “piedad popular”. Esta se concibió como una herramienta importante de cohesión social decimonónica en torno a un símbolo identitario de carácter religioso que la Iglesia y el Estado fueron construyendo, cada cual, una idea actualizada sobre la Guadalupana, desde sus propios intereses. Los cuales coincidían en un aspecto: la creación de un símbolo de identidad nacional. Fue en este periodo que la

²¹⁴ Véase Antonio García Cubas, *Carta General del Arzobispado de México, formada con presencia de los datos más exactos; de orden del I. S. Dr. D. Pelagio A. Labastida y Dávalos*, 1872. Disponible en: Mapoteca Manuel Orozco y Berra. Disponible en: <https://mapoteca.siap.gob.mx/index.php/coyb-mex-m45-v1-0068/> (consulta: 5/06/2019).

²¹⁵ Cabe recordar que la primera presidencia de Díaz fue a consecuencia de un golpe militar al presidente Lerdo de Tejada.

Guadalupana adquirió dimensiones nacionales y se rebasaron fronteras al invitar a los obispos norteamericanos y de América Latina como asistentes a la coronación.

Por ello, consideramos que la política de reconciliación sólo es visible a través de la coronación, de la cual un aspecto significativo es que la imagen de la guadalupana estaba coronada desde el siglo XVI, y es a partir de la coronación (1895) que es presentada sin corona, posiblemente con este hecho simbólico se intentó convertir a la Virgen en republicana. En la investigación sostenemos que la apropiación de la religiosidad que envolvía a la Guadalupana fue en dos sentidos: el religioso, donde la Iglesia se valió de ella para fortalecerse y, donde el Estado la encausó hacia a un culto cívico y patriótico.

El principal aporte de esta investigación es hacer visible el proceso gradual de secularización que experimentó la Guadalupana en el periodo. De ser un elemento religioso y popular fue revestido con el reconocimiento de la Santa Sede e incursionó como símbolo cívico, y comenzó a ser discutido entre los círculos de opinión, así trascendió la esfera religiosa. Para ello fue sumamente importante la discusión o debate sostenido por críticos y defensores de la tradición durante el periodo, pues pese la crítica positivista que se hizo a la falta de evidencias documentales que sustentaran la tradición, el clero por medio de la recopilación y revaloración de las fuentes que referían el evento, logró el reconocimiento papal de la historicidad de las apariciones y con ello la Virgen de Guadalupe dejó de ser un producto popular y pasó a ser un elemento con sustento oficial, mientras que por otro lado tenemos que pasó a ser un elemento de identidad nacional. Consideramos que el clero se vio beneficiado de estas discusiones pues aparte de obtener el reconocimiento papal, a través de él se logró una gran difusión nacional de la Virgen de Guadalupe, lo que notablemente contribuyó a una renovación y exaltación religiosa de la misma.

Para finales del siglo XIX la secularización era la base en la que se sustentaba al Estado mexicano que intentó asumir las funciones, o pretendió ocupar los vacíos dejados por el clero en

el ámbito social con la pretensión de limitar lo religioso a lo privado. Sin embargo, aparte de ser una cuestión social también era cultural y dejaba un vacío en el imaginario popular en cuanto a las cuestiones espirituales. En referencia a la Iglesia católica, identificamos en su interior un proceso de secularización, se pasó de la preeminencia de las órdenes regulares a la del clero secular. Al estar proscritas las ordenes por las Leyes de Reforma hubo un cambio importante pues éstas se preocupaban más por cuestiones sociales, como la educación y la caridad, sin descuidar las cuestiones espirituales, la adoración de lo divino y la fe. Con su expulsión, fue el clero secular quien se encargó de administrar los sacramentos, regular y “limpiar” las devociones de los elementos sospechosos de idolatría, como las danzas y demás manifestaciones populares.

Consideramos que el proceso de secularización de este periodo no implicó la desaparición de valores, comportamientos y prácticas religiosas. Es decir, lo secular no significó la desaparición de lo sagrado, sino más bien su reorganización y regularización en cuanto a los espacios. La secularización no implicó un cambio de creencias en cuanto al abandono de lo religioso y adopción de la razón como único medio de explicación y conocimiento. Sin embargo, este proceso es asociado con el distanciamiento entre lo civil y lo religioso, pero para el periodo pudimos observar el uso que el mismo Estado hizo de términos religiosos en su discurso sobre las celebraciones cívicas, lo que indica cierta relación. Otro proceso importante tiene que ver con el establecimiento del Estado laico. Para el periodo, en base a esta investigación, no significó un ataque a la Iglesia católica, sino por el contrario, pese a la legislación liberal, las relaciones entre Estado e Iglesia fueron cordiales. Nos encontramos con un Estado tolerante ante la organización y el despliegue que implicó la coronación de la Virgen de Guadalupe. En este marco y para este periodo, asumimos que la laicidad no significó el enfrentamiento entre Estado y religión.

Este proceso nacional lo pudimos observar en el espacio morelense. Donde la erección del estado de Morelos y de la diócesis de Cuernavaca fue resultado de la reorganización nacional del

Estado y la Iglesia. Y donde a través de la elite local se buscó consolidar como símbolos de unión e identidad al héroe insurgente José María Morelos y Pavón y a la Virgen de Guadalupe, principalmente por medio de la elaboración de discursos difundidos por medio de la prensa del estado. Cerramos con la hipótesis de que fue a finales del siglo XIX cuando los pueblos del estado adquirieron su carácter guadalupano, considerando que la religiosidad popular tiene un mayor arraigo en las comunidades rurales. Al formar parte de las peregrinaciones al Tepeyac de manera anual se evidencia su devoción, la cual fue apropiada de acuerdo a su propia cultura, al grado de convertirla a la postre en un símbolo de protección y libertad que iba más allá de lo sagrado.²¹⁶

La evidencia más representativa sobre la importancia que la Guadalupana adquirió entre la población quedó registrada años después en los estandartes y estampas portadas por las fuerzas zapatistas durante sus campañas, especialmente en su entrada a la ciudad de México en 1914, a la cual aludimos en la introducción. Con ello evocamos una especie de ironía, pues fue durante el Porfiriato que la Guadalupana se consolidó como un símbolo nacional e incursionó dentro de la historia nacional, y fue en el momento en que el régimen porfirista había sido derrotado, que un movimiento popular enarboló este símbolo. Lo que demuestra que la reapropiación y exaltación que hizo la Iglesia de la Guadalupana fue exitosa, al grado de que ésta tuvo un fuerte arraigo y peso dentro de la mentalidad de los pueblos surianos. A la vez que confirma que la religiosidad popular mantiene dinámicas propias y que la Guadalupana trascendió la esfera religiosa al ser portada como símbolo de protección e identidad de los pueblos morelenses.

²¹⁶ “Los mexicanos adoran á 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 como un símbolo esencialmente mexicano”, en: Ignacio M. Altamirano, *Paisajes y leyendas. Tradiciones y costumbres de México*, Imprenta y Litografía Españolas, México, 1884, p. 483.

ANEXO: Trayectoria y obra de Fortino Hipólito Vera y Talonia.

Consideramos que, a raíz de las fuentes y bibliografía consultada, el padre Fortino Hipólito Vera ha sido silenciado por la mayoría de la historiografía, pese a la relevancia que tuvo en el periodo. Según los pocos datos encontrados, Vera era originario de Santiago Tequisquiac, Edo. de México. José de Jesús Cuevas, miembro distinguido del influyente y acaudalado grupo de católicos laicos que, tras el triunfo de la República liberal, colaboró en la fundación de Sociedades Católicas en el país, además de fundar y sostener varios periódicos católicos; refirió, en el prólogo que hizo a la obra de Vera (*Tesoro Guadalupano*), que este nació en 1834 “en un hogar más fecundo y rico en virtudes que en fugaces bienes”, de familia humilde y piadosa. Desde temprana edad comenzó sus estudios inclinándose por su vocación sacerdotal. Cursó estudios de filosofía, derecho civil y canónico. Se desempeñó desde el inicio dentro de los límites del Arzobispado de México, donde se distinguió “por su celo y su modestia, y fue entrañablemente querido, como lo es ahora en Ameca [...]”. Además, en dicho lugar Vera:

en su caridad é ilustración, ha llenado de escuelas, colegio, hospederia, observatorio, imprenta y talleres, sin reservarse para si, más que una pequeña alcoba y un reducido estudio. El Sr. Vera es un verdadero padre del pueblo y aquella es la casa de todos sus hijos. Se miran entrar allí muchedumbres de indios que llegan llorando, que después de hablar con el Sr. Vera que entiende su lengua, salen con los ojos enjutos. Gentes de todos los sexos y edades se mira allí, y de las razas y condiciones más diversas, que al Sr. Cura acuden para que disipe sus dudas, les aconseje en sus negocios, los alivie en sus penas, y los socorra en sus necesidades.²¹⁷

Lo anterior no dista de la manera en que se refirió León XIII hacia él con motivo de su nombramiento como obispo de Cuernavaca en 1894:

hemos vuelto los ojos de nuestra consideración á tí, amado Hijo, que has nacido de legítimo matrimonio, estás constituido asimismo en edad conveniente, profesas claramente la fé católica y tienes los demás requisitos, habiéndote dispensado de la falta del grado de Doctor,

²¹⁷ José de Jesús Cuevas, “Prologo”, en: Fortino Hipólito Vera, *Tesoro Guadalupano. Noticia de los libros, documentos, inscripciones, y que tratan, mencionan ó aluden á la aparición y devoción de Nuestra Señora de Guadalupe*, Imprenta del Colegio Católico, Amecameca, 1887, s/p.

y considerándote recomendable por tu pureza de vida, prudencia, donde consejo, celo de la religión, trato social y otras laudables condiciones del ánimo é ingenio.²¹⁸

Estos testimonios dan una imagen de la personalidad de Vera, así como de su carácter comprometido y piadoso con los feligreses. A pesar de ser de “fuera”, tenía conocimientos sobre la situación de las parroquias y feligreses en el estado de Morelos. En 1880, realizó una serie de estudios sobre las parroquias y describió y registró algunas de sus características, como el número de habitantes, tipos de clima, actividades económicas e idiomas.²¹⁹ En la misma época, compiló una serie de escritos descriptivos sobre las festividades y manifestaciones religiosas que los fieles realizaban en el santuario de Amecameca.²²⁰ En dicho santuario, se desempeñó como cura vicario foráneo durante varios años, lo que sugiere que desde entonces adquirió experiencia en cuanto a las expresiones e importancia de las manifestaciones populares.

Un aspecto importante que contribuyó a que Vera fuera conocido por todo el clero mexicano fueron sus escritos que defendieron las apariciones de la Virgen de Guadalupe. Tema tan discutido en el periodo con motivo de la coronación de 1895, tanto por grupos a favor y en contra. Vera es considerado como uno de cinco apologistas importantes de la causa guadalupana.²²¹ Todo este proceso mantuvo en constante contacto a los miembros de la Iglesia. Es importante destacar que, antes de que fuera nombrado obispo de Cuernavaca, pasó algunos años como canónigo de la Colegiata de Guadalupe (1890-1894). Donde es probable que estableciera relaciones amistosas y de colaboración con los principales promotores del evento, entre los que se destacan el arzobispo

²¹⁸ “Al amado Hijo Fortino Hipólito Vera, Presbítero de la Diócesis Mexicana” en: *Primera Carta Pastoral del Ilmo. Sr. Lic. D. Fortino Hipólito Vera, primer obispo de Cuernavaca*, Tipografía Guadalupeana de Reyes Velasco, México, 1894, p. 36.

²¹⁹ Información que Vera plasmó en su *Itinerario Parroquial del Arzobispado de México y Reseña Histórica, Geografía y Estadística de las parroquias que comprende hoy el Estado de Morelos*, 1880. Presentación del Lic. Valentín López González, *Cuadernos Históricos Morelenses*, Cuernavaca, 2000.

²²⁰ Me refiero a la obra: *Santuario del Sacromonte, o lo que se ha escrito sobre él desde el siglo XVI hasta el presente*, Tip. del Colegio Católico, Amecameca, 1881.

²²¹ Los otros cuatro son: Anticoli, Cuevas, De la Rosa y González; según refiere David Brading, en *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*, Taurus, México, 2002, p. 477.

Labastida y Dávalos y Antonio Plancarte, abad de la Colegiata. Uno de sus principales colaboradores fue el obispo de Querétaro, Rafael Camacho García, quien se destacó de igual manera por su devoción guadalupana, por su colaboración en la difusión y la restauración de la Colegiata, así como en la coronación.

Esta relación colaborativa la podemos ver en algunos escritos de Vera, particularmente en dos. En el primero, *Tesoro Guadalupano* (1889), se observa (como en la mayoría de las publicaciones de carácter religioso) que se seguía llevando a cabo una revisión o censura previa a la publicación entre la misma comunidad católica. En dicha publicación, fue el obispo Rafael Camacho quien aprobó el contenido y publicación de la obra. Además, el prólogo estaba a cargo de José de Jesús Cuevas. En el segundo, *Contestación histórico-crítica en defensa de la maravillosa aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe* (1892), Camacho junto con el canónigo Esteban Rebollo dieron su aprobación al contenido. Y así se encuentran constantes comunicaciones y colaboraciones, por ejemplo, en la obra *La causa guadalupana. Los últimos veinte años 1875-1895...* (1896) de Juan Luis Tercero (Tamaulipas), las notas introductorias son del obispo de Tamaulipas Eduardo Sánchez Camacho, quien cuestionaba las apariciones de la Virgen, así como su culto, y el prólogo estuvo a cargo de Vera, ya como obispo de Cuernavaca y revestido de prestigio por su labor en defensa de la Virgen.

Al establecerse Vera como cura vicario foráneo en el poblado de Amecameca en 1871 estableció una imprenta a la cual llamó Imprenta del Colegio Católico. A través de ella publicó de manera personal algunas de sus obras como *Itinerario parroquial del Arzobispado de México* (1880), *Santuario del Sacromonte* (1881) y *Tesoro Guadalupano* (1889). Su famosa *Contestación* fue impresa en Querétaro en la Imprenta de la Escuela de Artes donde imprimía el obispo del mismo lugar. La imprenta en la que Vera publicó su primera carta pastoral (1894) fue la Imprenta Guadalupana de Reyes Velasco en la ciudad de México, lugar donde lo hacía el obispo de Yucatán

D. Crescencio Carrillo y Ancona, mejor conocido por su labor reivindicadora de García Icazbalceta.

Vera ingresó a la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística alrededor de 1889. Años antes (1872) en el interior de ella se había discutido el tema de aceptar a miembros de la Iglesia, en esa ocasión fue rechazada la iniciativa de aceptar al arzobispo Labastida, por considerar que no contaba con los méritos para ser admitido. Sin embargo, Altamirano consideraba de gran importancia aceptar autoridades eclesiásticas en la Sociedad pues ellos podían hacer que “los curas formasen y remitiesen noticias estadísticas que hasta entonces no habían podido obtenerse”.²²²

A este respecto, es interesante señalar la relación que existía entre Vera y Altamirano. En su obra, *Paisajes y Leyendas*, Altamirano al referirse al culto y la leyenda del Señor del Sacromonte, señaló la falta de documentos antiguos que la sostengan como “lo asegura mi excelente amigo y antiguo colega el padre Vera”.²²³ Como observamos, Vera se desarrolló en círculos científicos y literarios, no solamente en eclesiásticos y religiosos. Al momento de su nombramiento como obispo de la diócesis de Cuernavaca (1891) tenemos a un eclesiástico conocedor de la población y sus principales problemáticas. Esto debió contribuir a su nombramiento al igual que su capacidad intelectual y su trayectoria en defensa de las apariciones de la Virgen. Como miembro de la jerarquía eclesiástica promovió la enseñanza y difusión de la religión, principalmente lo relacionado con la Guadalupana.

Fortino Hipólito Vera falleció en 1898, tan sólo cuatro años después de haber asumido el cargo de obispo y a la edad de sesenta y cuatro años. Sobre su periodo como obispo se sabe muy poco, dado el estado inconveniente en el que se encuentra el Archivo de la Catedral de Cuernavaca,

²²² Enrique de Olavarría y Ferrari, *La Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*. Reseña histórica escrita e impresa por disposición de la Junta Directiva, Tip., de la Secretaría de Fomento, México, 1901, p. 113.

²²³ Ignacio M. Altamirano, *Paisajes y leyendas. Tradiciones y costumbres de México. Primera y Segunda Series*, Introducción de Jacqueline Covo, Editorial Porrúa, México, 2015, p. 4.

su consulta y clasificación, por motivos de tiempo, quedó fuera de los alcances de esta investigación, salvo lo consultado en el Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe. Lo que es seguro es que Vera, por su trayectoria, contribuyó a que se impregnara y propagara con mayor intensidad la devoción a la Virgen de Guadalupe entre la población morelense.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.

Fuentes:

- Altamirano, Ignacio M., *Paisajes y leyendas. Tradiciones y costumbres de México*, Imprenta y Litografía Españolas, México, 1884.
- Anónimo, *Coronación de la Virgen de la Esperanza*, Imprenta de Ignacio Escalante, México, 1886.
- Cuevas, José de Jesús, “Prologo”, en: Fortino Hipólito Vera, *Tesoro Guadalupano. Noticia de los libros, documentos, inscripciones, y que tratan, mencionan ó aluden á la aparición y devoción de Nuestra Señora de Guadalupe*, Imprenta del Colegio Católico, Amecameca, 1887, pp. I-VII.
- Diez de Sollano y Dávalos, José María de Jesús, *Peregrinación espiritual en el mes de octubre del presente año. Edicto para la publicación de las gracias pontificias concedida por nuestro santísimo padre el sr. Pio IX para las iglesias mexicanas en su breve de 21 de marzo último*, Tip. de Monzón, León, 1874.
- Dorantes de Carranza, Baltasar, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España. Con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*. Museo Nacional de México, paleografiada del original por el Sr. D. José María de Agreda y Sánchez, México, 1902. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000010135&page=1> (consulta: 12/10/2018).
- García Icazbalceta, Joaquín, *Obras de D. J. García Icazbalceta. Biografía de D. Fr. Juan de Zumárraga*, Tomo V, Imprenta de V. Agüeros, México, 1897.
- Información que el arzobispo de México don fray Alonso de Montufar mandó practicar con motivo de un sermón que en la fiesta de la Natividad de Nuestra Señora (8 de Setiembre de 1556) predicó en la capilla de San José de Naturales del Convento de San Francisco de Méjico, el Provincial fray Francisco de Bustamante acerca de la devoción y culto de Nuestra Señora de Guadalupe*. Imprenta, litografía y encuadernación de Irineo Paz, México, 1891.
- Ministerio de Fomento, Dirección General de Estadística, a cargo de Dr. Antonio Peñafiel, *Censo general de la República Mexicana*. Verificado el 20 de octubre de 1895, México, Oficina Tip. de la Secretaria de Fomento, 1899. Censo general de la República Mexicana 1895. Morelos. 1897. Disponible en línea: http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/1329/702825410261/702825410261.pdf (consulta: noviembre, 2018).
- Montes de Oca y Obregón, Ignacio, *Oraciones fúnebres*, Establecimiento tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1901.
- Olavarría y Ferrari, Enrique, *La Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*. Reseña histórica escrita e impresa por disposición de la Junta Directiva, Tip. de la Secretaría de Fomento, México, 1901.
- Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, Editores Unidos Mexicanos, México, 2002.
- Prieto, Guillermo, *Memorias de mis tiempos*, Editorial Porrúa, México, 1985.
- Sacerdote de la Compañía de Jesús, “La solemne coronación de la Santa”, en: *Imagen Historia de la aparición de la SMA. Virgen María de Guadalupe en México desde el año de MDXXXI al de MDCCCXCV*, Tomo III, Edición digital (2004) basada en la de México, Tip. y Lit. “La Europea” de J. Aguilar y Cía., 1897, s/p. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-la-aparicion-de-la-sma-virgen-maria-de-guadalupe-en-mexico-desde-el-ano-de-mdxxxi-al-de-mdcccxcv-tomo-ii--0/html/450ee30f-f10f-439c-9806-44b27ab5d9aa_8.html#I_0 (consulta: 15/02/2019).
- “Sermones”, en: *Álbum de la coronación de la Santísima Virgen de Guadalupe, Segunda parte*, Victoriano Agüeros (editor), Edición de *El Tiempo*, México, 1896, pp. 1-52.
- Sierra, Justo, *La evolución política del pueblo mexicano, Obras completas*, vol. XII, 3ª. ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984.

- Tercero, Juan Luis, *La causa guadalupana. Los últimos veinte años (1875-1895). Con el final de la celeste imagen del Tepeyac*, Imprenta de Gobierno del Estado en Palacio, dirigida por Víctor Pérez Ortiz, Ciudad Victoria, 1896.
- Vera, Fortino Hipólito, *Itinerario Parroquial del Arzobispado de México y Reseña Histórica, Geografía y Estadística de las parroquias que comprende hoy el Estado de Morelos*, 1880. Presentación del Lic. Valentín López González, Cuadernos Históricos Morelenses, Cuernavaca, Morelos, 2000.
- _____, *Santuario del Sacromonte, o lo que se ha escrito sobre él desde el siglo XVI hasta el presente*. Segunda edición, Amecameca, Tipografía del Colegio católico, 1881.
- _____, “El Sacro-Monte”, *Almanaque de “El Tiempo” Diario Católico de México*, Victoriano Agüeros (dir.), imprenta de “El Tiempo” de Victoriano Agüeros, México, 1887, pp. 69-73.
- _____, *La milagrosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe. Comprobada por una información levantada en el siglo XVI contra los enemigos de tan asombroso acontecimiento*, Imprenta del Colegio Católico, Amecameca, 1890.
- _____, *Contestación histórica-critica en defensa de la maravillosa Aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe al anónimo intitulado Exquisitio Historica, y à otro anónimo también que se dice Libro de Sensación*, Querétaro, Imp. de la Escuela de Artes, 1892.
- _____, *Contestación a una hoja anónima y clandestina contra la maravillosa aparición de la Santísima Virgen del Tepeyac*, Querétaro, Imp. de la Escuela de Artes, 1894.
- _____, *Primera Carta Pastoral del Ilmo. Sr. Lic. D. Fortino Hipólito Vera*, primer obispo de Cuernavaca. Tipografía Guadalupana de Reyes Velasco, México 1894.
- _____, *Séptima Carta Pastoral. Con motivo de las malas lecturas*, Luis G. Miranda (impresor), Cuernavaca, 1897.

Hemerografía:

- La Idea Patriótica*, Cuautla (1891)
- El Despertador*, Cuernavaca (1896-1897).
- El Grano de Arena*, Tepoztlán (1896).
- El Nacional*, México, D.F (1895).
- El Universal*, México, D.F (1895).
- El Siglo Diez y Nueve*, México, D.F (1895).
- El Monitor Republicano*, México, D.F (1895).
- El Tiempo*, México, D.F (1895).

Archivo:

Archivo Histórico de la Nacional e Insigne Basílica de Guadalupe.

Bibliografía:

- Adame Goddard, Jorge, *Estudios sobre política y religión*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.
- Albertoni, Ettore A., *Historia de las doctrinas políticas en Italia desde su origen hasta nuestros días*, José Florencio Fernández (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1986, (1ª. ed. en francés 1981).
- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, Eduardo Suárez (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Barreto Zamudio, Carlos, “El estado de Morelos. Perspectivas para su historia regional”, en: Luis G. Morales Moreno (coord.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur. Historiografía, territorio y región*, T. I, Horacio Crespo (dir.), Congreso del Estado de Morelos, LI Legislatura, México, 2011, pp. 147-170.

- Bastian, Jean-Pierre, “Las sociedades protestantes y la oposición a Porfirio Díaz en México, 1877-1911”, en: Jean-Pierre Bastian (coord.), *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- Bautista García, Cecilia A., “Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX”, *Historia Mexicana*, vol. LV, núm. 1, julio-septiembre, México, 2005, pp. 99-144.
- Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Andrea Morales Vidal (trad.), Siglo Veintiuno Editores, México, 1989, (1ª ed. en inglés, 1982).
- Brading, David, *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*, Taurus, México, 2002.
- Cárdenas, Elisa “El fin de una era: Pío IX y el *Syllabus*”, *Historia Mexicana*, vol. LXV, núm. 2, 2015, pp. 719-746. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60047733006> (consulta: 17/07/2018).
- Ceballos, Manuel, “*Rerum Novarum* en México: cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia” en: *Historia de la Rerum Novarum en México (1867-1931)*, T. I, Estudios. Colección: Centenario de la *Rerum Novarum*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, 1999, pp. 8-37.
- ___, “Un siglo de la Iglesia en México, entre la Reforma liberal y la revolución mexicana (1850-1940)”, en: *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, Alicia Mayer (coord.), El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, pp. 377-396.
- Chartier, Roger, *Sociedad y Escritura en la edad moderna. La cultura como apropiación.*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1995.
- ___, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, ed. Gedisa, Barcelona, 2005.
- ___, *El presente del pasado. Escritura de la historia. Historia de lo escrito*, Marcela Cinta (trad.), Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana, México, 2005.
- Connaughton, Brian, “La nueva historia política y la religiosidad: ¿un anacronismo en la transición?”, en: *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*, Guillermo Palacios (coord.), El Colegio de México, México, 2007, pp. 171-195.
- ___, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX.*, Universidad Autónoma Metropolitana/Fondo de Cultura Económica, México, 2010.
- Coudart, Laurence, “La Prensa en Morelos, 1862-1910”, en: *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur 1810-1910, Creación del Estado, leyvismo y porfiriato*, Horacio Crespo (dir. y coord.), Tomo VI, Congreso del Estado de Morelos, LI Legislatura, México, 2010, pp. 259-356.
- ___, “La prensa católica del estado de Morelos en el siglo XIX. Rescate, inventario y contexto”, en: *Periódicos católicos y anticatólicos del estado de Morelos. El Despertador (1896-1897), El Grano de Arena (1896), Boletín Oficial y Revista Eclesiástica del Obispado de Cuernavaca (1900-1911)*, Coudart, Laurence y Jaime García (comp.), UAEM, México, 2015.
- Covo, Jacqueline, “Introducción”, en: *Paisajes y leyendas. Tradiciones y costumbres de México*. Editorial Porrúa, México, 2015, pp. IX-XXXII.
- Crespo, Horacio, “Introducción. Desde la violencia facciosa a la ruptura del pacto de “economía moral”: el espejismo de la Hacienda Perfecta. Prolegómenos, auge y ocaso del orden porfirista en Morelos”, en: *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur 1810-1910, Creación del Estado, leyvismo y porfiriato*, Horacio Crespo (dir. y coord.), Tomo VI, Congreso del Estado de Morelos, LI Legislatura, México, 2011, pp. 11-31.
- ___, “El sistema ferroviario de Morelos”, en: Horacio Crespo (dir. y coord.), *Historia de Morelos Tierra, gente, tiempos del sur. Creación del estado, leyvismo y porfiriato*, T. VI, Congreso del Estado de Morelos, LI Legislatura, México, 2011, pp. 542-568.
- De Certeau, Michel, *La Invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, Alejandro Pescador (trad.), Universidad Iberoamericana, México, 2000, (1ª. ed. en francés 1990).
- De la Torre, Renée, “Guadalajara y su región: cambios y permanencias en la relación religión-cultura-territorio (1ª parte)”, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara*, año VIII, núm. 1, 1

- de enero de 2014, s/p. disponible en: <https://arquidiocesisgdl.org/boletin/2014-1-7.php> (consulta: 07/08/2018)).
- De la Maza, Francisco, *El guadalupanismo en México*, Secretaria de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- Directorio sobre la piedad popular y la liturgia: Principios y orientaciones*, Editorial Buena Prensa, México, 2011.
- Díaz Patiño, Gabriela, *Católicos, liberales y protestantes: el debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848-1908)*, El Colegio de México, México, 2016.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Ramón Ramos (trad.), Ed. Akal., Madrid, 2007.
- Dussel, Enrique, “La Iglesia en el proceso de la organización nacional y de los Estados en América Latina (1830-1880)”, en: Álvaro Matute, Evelia Trejo, Brian Connaughton (coord.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, Grupo editorial Miguel Ángel Porrúa, México, 1995, pp. 63-80.
- Florescano, Enrique, *La bandera mexicana. Breve historia de su formación y simbolismo*, Fondo de Cultura Económica, ed. electrónica, México, 2014.
- Galván Lafarga, Luz Elena, “Hacia la formación del sistema educativo mexicano: 1867-1910”, en: Luz Elena Galván Lafarga (coord.), *El derecho a la educación. Grandes temas constitucionales*. Secretaria de Gobernación, Secretaria de Cultura, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2016, pp. 55-82.
- García Canclini, Néstor, *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.*, Editorial Grijalbo, México, 1990.
- García Ugarte, Marta Eugenia, “Labastida y la reforma de la Iglesia mexicana”, en: *Poder político y religioso, México siglo XIX*, T. II, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2010, pp. 1417-1548.
- Garner, Paul, “Liberalismo pragmático, 1876-1884”, en: *Porfirio Díaz. Del héroe al dictador. Una biografía política*, Luis Pérez (trad.), Ed. Planeta., México, 2009, pp. 87-115.
- Giron, Nicole (coord.), *Obras completas Ignacio Manuel Altamirano*, T. II, *Obras Históricas*, edición, prólogo y notas de Moisés Ochoa Campos, Secretaria de Educación Pública, México, 1986.
- Gómez Álvarez, Cristina y Guillermo Tovar De Teresa, *Censura y revolución. Libros prohibidos por la Inquisición en México (1790-1819)*, Madrid, Trama editorial / Consejo de la Crónica de la Ciudad de México, México, 2009.
- González Navarro, Moisés, *El Porfiriato. La vida social*, en: Daniel Cosío Villegas, *Historia Moderna de México*, Ed. Hermes, México, 1973 (1ra ed. 1957).
- Guerra, François-Xavier, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, Sergio Fernández Bravo (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- Hobsbawm, Eric, *La invención de la tradición*, Editorial Crítica, Barcelona, 1983.
- _____, *La Era de la Revolución, 1789-1848*, Félix Ximénez de Sandoval (trad.), Editorial Planeta, Buenos Aires, 2009.
- Iglesias González, Román (Introducción y recopilación), *Planes políticos, proclamas, manifiestos y otros documentos de la Independencia al México moderno, 1812-1940*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas. Serie C. Estudios Históricos, Núm. 74. Edición y formación en computadora al cuidado de Isidro Saucedo, México, 1998. Disponible en: http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1853_152/Plan_de_los_conservadores_expuesto_por_Lucas_Alam_1692.shtml (consulta: 28/02/2018).
- Junco, Alfonso, *El milagro de las rosas*, Editorial JUS, México, 1945.
- León-Portilla, Miguel, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican Mopohua”*, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, México, 2018.
- López González, Valentín, *Revistas descriptivas del Estado de Morelos. Por el Lic. Cecilio Robelo. Miembro de la Sociedad de Geografía y Estadística. Cuernavaca, 1885*, Cuadernos Históricos Morelenses, 1999, Cuernavaca.

- Manrique de Lara, Juana y Guadalupe Monroy (comp.), *Seudónimos, Anagramas, iniciales, etc. de autores mexicanos y extranjeros*, Ed. de la Secretaría de Educación Pública, México, 1943.
- Marramao, Giacomo, *Poder y secularización*, Juan Ramón Capella (trad.), Ediciones Península, Barcelona, 1989.
- _____, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Miguel García Fraile (trad.), Ed. Paídos, Barcelona, 1998.
- Martínez Baracs, Rodrigo, “Ignacio Altamirano y la Fiesta de Guadalupe”, *Historias*. Revista de Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 48, enero-abril 2001, México, pp. 31-46.
- Mendiola, Alfonso, El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado, *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, núm. 15, 2000, pp. 181-208.
- _____, “El conflicto o la unión en la diferencia: institución, creencia y herejía en Michel de Certeau”, *Historia y Grafía*, Revista del Departamento de Historia/Universidad Iberoamericana, núm. 30, México, 2008, pp. 37-64.
- Meyer, Jean, “La Virgen de Guadalupe y la identidad nacional de México”, en: *miradas GUADALUPANAS*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Ed. JUS, México, 2003.
- Miño Grijalva, Manuel, “Reflexiones sobre la “historia regional””, en: Luis G. Morales Moreno (coord.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur. Historiografía, territorio y región*, T. I, Horacio Crespo (dir.), Congreso del Estado de Morelos, LI Legislatura, México, 2011, pp. 126-146.
- Molina Fuentes, Mariana, *La Iglesia católica en el espacio público: un proceso de continua adecuación. Política y cultura*, Instituto Mora, México, 2012, pp. 49-65. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422012000200004&lng=es&tlng=es (consulta: 26 /05/ 2018).
- Moreno, José Rodrigo, La experiencia del orden en las fiestas de Independencia porfirianas de la ciudad de México (1887-1900), Revista *Ensayos. Historias.*, núm. 84, ene-abril/2013, México, pp. 59-88. Disponible: https://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/wp-content/uploads/Historias_84_59-88.pdf (consulta: 10/02/2019).
- Moreno Chávez, José Alberto, *Devociones políticas: Cultura católica y politización en la Arquidiócesis de México, 1880-1920*, El Colegio de México, México, 2013.
- Olimón Nolasco, Manuel, *México ante Dios. Una crítica desde la historia*, Editorial Porrúa, México, 2007.
- O’Gorman, Edmundo, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, Universidad nacional Autónoma de México, México, 2001.
- Pérez-Rayón, Nora, *México 1900: percepciones y valores en la gran prensa capitalina*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001.
- Piccato, Pablo, *Ciudad de sospechosos. El crimen en la Ciudad de México 1900-1931*, Lucía Rayas (trad.), Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México 2010.
- Ponce Besáñez, Rocío, “La formación del estado de Morelos”, en: Horacio Crespo (dir. y coord.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur. Creación del estado, leyvismo y porfiriato*, T. VI, Congreso del Estado de Morelos, LI Legislatura, México, 2011, pp. 55-98.
- Puente Lutteroth, María Alicia, “Repercusiones sociales de una política de conciliación. Iglesia y porfiriato (1876-1910)”, en: María Alicia Puente Lutteroth (ed.), *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, prólogo de Sergio Méndez Arceo, Editorial Jus-CEHILA, México, 1994, pp. 129-138.
- _____, “Procesos eclesiales, permanencias e innovaciones. Un acercamiento al período de Sergio Méndez Arceo, VII obispo de Cuernavaca”, en: Horacio Crespo y Luis Anaya (coord.), *Historia, sociedad y cultura en Morelos. Ensayos desde la historia regional*, UAEM, México, 2007, pp. 241-270.
- Reynoso Jaime, Irving, “El sitio de Cuautla de 1812. Los relatos, la épica nacionalista y la historiografía contemporánea”, en: Ernest Sánchez Santiró (coord.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur. De la crisis del orden colonial al liberalismo, 1760-1860*, T.V, Horacio Crespo (dir.), Congreso del Estado de Morelos, LI Legislatura, México, 2011, pp. 199-230.

- Ridolfi, Maurizio, “El republicanismo italiano, el Estado y la nación, 1861-1946”, en: Manuel Suarez Cortina (ed.), *Estado y nación en la Europa del sur*, Alcores, Revista de Historia Contemporánea, núm. 8, 2009, pp. 55-82, Disponible en: <file:///C:/Users/Dell1/Desktop/EstadoynacinenelmonarquismoespaolAlcores08.pdf>, (consulta: 30/05/2018).
- Roa Ortiz, Emmanuel, *México a cien años de la Rerum Novarum*, colección “Dialogo y autocrítica”, Manuel Ceballos (dir.), Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana en México, México, 1991, pp. 3-31.
- Sánchez Reséndiz, Víctor Hugo, *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*, Instituto de Cultura en Morelos, ed. la Rana del sur, México, 2006.
- Schneider, Luis Mario, *Ruptura y continuidad. La literatura mexicana en polémica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- Sosa, Gabriela M., “Biografía política del coronel Manuel Alarcón, gobernador porfirista de Morelos, 1894-1908”, en: Horacio Crespo (dir. y coord.), *Historia de Morelos Tierra, gente, tiempos del sur. Creación del estado, leyvismo y porfiriato*, T. VI, Congreso del Estado de Morelos, LI Legislatura, México, 2011, pp. 227-257.
- Taylor, William B., “Obligaciones cristianas y celebraciones locales”, en: *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Óscar Mazín y Paul Kersey (trad.), vols. I y II, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de asuntos religiosos, México, 1999, pp. 357-394.
- Tostado Gutiérrez, Marcela, “En busca del abuelo”, *El Tlacuache*. Suplemento Cultural, Patrimonio de Morelos, Centro INAH Morelos, dom. 7 de marzo, núm. 120, 2004, pp. 1-4.
- Traslosheros, Jorge E., “Señora de la historia, Madre mestiza, Reina de México. La coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria, 1895”, *Signos Históricos*, núm. 7, enero-junio, 2002, pp. 105-129, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/344/34400705.pdf> (consulta: 24/06/19).
- Vázquez Pasos, Luis A., “Modernidad y religión al filo de dos siglos. Una reflexión inconclusa”, *Convergencia*. Revista de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México, vol. 7, núm. 22, mayo-agosto, 2000, México, pp. 124-142.
- Vieyra Sánchez, Lilia, *La Voz de México (1870-1875). La prensa católica y la reorganización conservadora*, UAEMex, México, 2008.

30 de octubre de 2019

Dra. Martha Santillán Esqueda
Coordinadora de la Maestría en Humanidades
Centro de Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis "**Reapropiación y renovación de la devoción guadalupana en México y en el estado de Morelos, 1874-1895**". que presenta el **alumno (a)**:

Giovaana Leyva Uribe

Para obtener el grado de Maestro/a en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma.

Baso mi decisión en lo siguiente:

La tesis está correctamente escrita y cumple con los requisitos académicos necesarios para presentarse como tesis de maestría.

Sin más por el momento, quedo de usted

Atentamente



DR. CARLOS BARRETO ZAMUDIO
PITC

Cuernavaca, Mor., a 23 de octubre de 2019

Dra. Irene Fenoglio Limón
Secretaria de Investigación y Posgrado
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Presente

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis "Reapropiación y renovación de la devoción guadalupana en México y en el estado de Morelos, 1874-1895" que presenta la alumna:

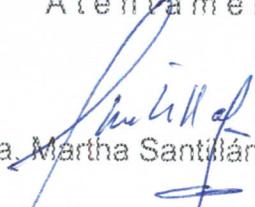
Giovaana Leyva Uribe

Para obtener el grado de Maestra en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada, por lo que doy mi VOTO APROBATORIO para que se proceda a la defensa de la misma.

Baso mi decisión en lo siguiente:

Es un trabajo original que, aun cuando podría ser más propositivo en cuanto a la profundidad en el análisis del tema, logra establecer y delimitar adecuadamente un tema de investigación novedoso y pertinente para la historia de nacional y local. Leyva demuestra un correcto manejo de las herramientas teórico-metodológicas de la historia, al tiempo que logra plantear y resolver preguntas de investigación. En tal sentido, la sustentante demuestra de manera suficiente su capacidad como estudiosa de la historia.

Atentamente



Dra. Martha Santillán Esqueda



Cuernavaca, Mor., a 21 de octubre de 2019

Dra. Martha Santillán Esqueda
Coordinadora de la Maestría en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Presente

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis **“Reapropiación y renovación de la devoción guadalupana en México y en el estado de Morelos, 1874-1895”** que presenta la alumna:

Giovaana Leyva Uribe

Para obtener el grado de Maestra en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada, por lo que doy mi **VOTO APROBATORIO** para que se proceda a la defensa de la misma.

Bajo mi decisión en lo siguiente:

La tesis, bien estructurada y debidamente contextualizada, presenta un estudio original y cumple con los requisitos básicos de la investigación, al descansar en una bibliografía y documentos archivísticos pertinentes. Al enfocarse en discursos y representaciones de la jerarquía eclesiástica, es decir, del alto clero, así como de las autoridades políticas y de cierto medio intelectual, permite rastrear y descifrar la configuración, transformación y adaptación de un discurso hegemónico en torno al culto mariano, así como las condiciones y las características, o estrategias, de su arraigo en la sociedad del Porfiriato, en particular en el estado de Morelos. Queda que la tesis, a veces reiterativa y a menudo más descriptiva que analítica, requiere corrección de estilo y revisión rigurosa de la redacción y de la sintaxis.

Sin más por el momento, quedo de usted

Atentamente

Dra. Laurence Gabrielle COUDART
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades - UAEM



HUMANIDADES
CENTRO INTERDISCIPLINARIO
DE INVESTIGACIÓN
CIIHU



Cuernavaca, Morelos, a 18 de octubre de 2019

Dra. Martha Santillán Esqueda
Coordinadora de la Maestría en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis **“Reapropiación y renovación de la devoción guadalupana en México y en el estado de Morelos, 1874-1895”** que presenta la alumna:

Giovaana Leyva Uribe

Para obtener el grado de Maestra en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma.

Baso mi decisión en lo siguiente:

La tesis en cuestión cumple con las exigencias básicas de una tesis grado de Maestría. Sus mayores aportaciones se encuentran en el planteamiento de problemas de índole tanto religioso como antropológico-cultural, abordados desde el punto de vista de la historia cultural. En esta tesis confluyen diversas disciplinas englobadas en el ámbito de las humanidades. Considero, por lo tanto, que ésta ejemplifica en forma suficiente el tipo de estudios interdisciplinarios que se busca obtener en el programa de Maestría en Humanidades.

Sin más por el momento, quedo de usted

Atentamente

Dra. Beatriz Alcubierre Moya
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
UAEM

Cuernavaca, Mor., a 22 de octubre de 2019

DRA. MARTHA SANTILLÁN ESQUEDA

COORDINADORA DE LA MAESTRÍA EN HUMANIDADES

CENTRO INTERDISCIPLINARIO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

Presente

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis “REAPROPIACIÓN Y RENOVACIÓN DE LA DEVOCIÓN GUADALUPANA EN MÉXICO Y EN EL ESTADO DE MORELOS, 1874-1895” que presenta la alumna:

GIOVAANA LEYVA URIBE

para obtener el grado de Maestra en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada, por lo que doy mi **VOTO APROBATORIO** para que proceda a su defensa oral y pública.

Bajo mi decisión en lo siguiente:

-Es una investigación original sobre la secularización moderna del culto guadalupano durante la consolidación del régimen de Porfirio Díaz.

-Demuestra el uso político que hacen del culto guadalupano, tanto la iglesia católica como el gobierno mexicano, para incorporarlo a una nueva religiosidad cívica-laica.

Sin más por el momento, quedo de usted

A t e n t a m e n t e


DR. LUIS GERARDO MORALES MORENO