

**LA DEVOCIÓN A SAN FELIPE DE JESÚS:
ANTILIBERALISMO Y DISCURSO RELIGIOSO A FINALES
DEL XIX EN LA CIUDAD DE MÉXICO**

José Alberto Moreno Chávez*

Resumen

El artículo se centra en cómo la ceremonia de consagración del Templo Expiatorio de san Felipe de Jesús expuso en febrero de 1897 las tensiones ideológicas entre la jerarquía católica y el régimen liberal. De esa manera, la devoción al santo mexicano se transformó en un discurso patriótico con anclaje religioso y profundamente antiliberal.

Palabras clave: Iglesia católica, antiliberalismo, ultramontanismo, san Felipe de Jesús, devoción

Abstract

This article focuses on how the consecration ceremony to the san Felipe de Jesús' Expiatory Temple exposed in February 1897 the ideological tensions between the Catholic Hierarchy and the Liberal Regime. For that reason, the devotion to the mexican saint was transformed into a patriotic discourse with religious roots and deeply against Liberalism.

Keywords: Catholic Church, antiliberalism, ultramontanism, saint Felipe de Jesús, devotion

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Introducción

A finales del siglo XIX en la ciudad de México se configuró un espacio sagrado, en donde una parte de la jerarquía católica y la feligresía establecieron un centro espiritual, en aras de unificar la experiencia religiosa de los fieles con el discurso político del nacionalismo católico. Tal vinculación tomó forma en el Templo Expiatorio de san Felipe de Jesús, donde se materializó el nacionalismo católico a partir de su vertiente antiliberal por medio de ceremonias y peregrinaciones. El discurso antiliberal se sustentaba en la perspectiva que la Iglesia católica se encontraba perseguida como consecuencia de la separación entre Iglesia y Estado, cimienta del régimen liberal. Si bien la historiografía de la relaciones entre ambos durante los últimos años del siglo XIX, se concentró en el acuerdo político entre el régimen de Porfirio Díaz y el clero católico, que conciliaba ambas fuerzas y definía los espacios de influencia de cada uno, el público para el Estado y el privado para lo religioso; sostenemos, a manera de hipótesis, que dicho acuerdo político tuvo limitaciones, dado que no alteró la cultura política de una parte de los católicos y del clero, quienes seguían percibiendo al Estado liberal como una amenaza para sus creencias religiosas y el papel que debía tener la religión católica como sustento moral de la nación.

Si bien el acuerdo político definía espacios y fue celebrado por la mayoría del alto clero mexicano, no fue suficiente para que la Iglesia transformara su idea de que el liberalismo era una ideología contraria a la fe. En ese espacio ideológico se concibió un templo expiatorio como el de san Felipe de Jesús. Para ello es importante señalar que la cultura política de una buena parte de los católicos mexicanos—inclusive con el catolicismo social de León XIII— miraba con recelo al liberalismo y le recriminaba al proceso de secularización una supuesta “decadencia” nacional, cuya única manera de contravenirse era consagrando a la nación a distintas devociones religiosas como la virgen de Guadalupe o el Sagrado Corazón de Jesús y otras en donde podían reunirse los ideales antiliberales con el nacionalismo católico.

Este artículo busca articular dos procesos simultáneos: el primero es la creación del templo expiatorio como la materialización de un discurso político y el segundo, observar la movilización social que esto provocó

en la organización de ceremonias para conmemorar a la *nación católica* y al antiliberalismo. Entender la interacción de ambos procesos permite adentrarnos en una lectura crítica de la política eclesiástica durante el Porfiriato y de la cultura política en la que se sustentó, a la par de entender su operatividad dentro de los templos y entre la feligresía.

Desde el trabajo seminal de Thomas A. Kselman (*Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, 1983), se abrió la perspectiva para estudiar las consecuencias sociales y culturales de los milagros en la época moderna dentro de los contextos católicos. Kselman encontró que el catolicismo decimonónico en Francia descansó en sus narrativas populares y eclesiásticas, en una serie de milagros y profecías que continuaron dando vigencia a las creencias populares a pesar del republicanismo y el anticlericalismo revolucionarios; creencias que conformaron discursos políticos en contra de la modernidad, el liberalismo o la masonería. La mirada de Thomas Kselman ha influido a varios especialistas en este tipo de fenómenos religiosos, no sólo en el caso francés, sino en otras naciones europeas y americanas. Un excelente estudio sobre la operatividad social, en torno a la creencia del movimiento de crucifijos en la España Alfonsina fue escrito por William A. Christian Jr. (*Moving Crucifixes in Modern Spain*, 1992), quien concluye que la tendencia a creer en crucifijos que movían los ojos u otras partes del cuerpo, fueron componiendo un corpus de creencias religiosas y políticas opuestas al liberalismo, que serían un antecedente para la movilización de los católicos en contra de la Segunda República. Para el caso mexicano, Matthew Butler ha fijado su atención en los discursos políticos en torno a la devoción del Cristo Rey durante el periodo revolucionario y la guerra cristera, entendiendo que tales se expresaban a través de peregrinaciones (“Trouble Afoot? Pilgrimage in *Cristero* Mexico City”, 2007; “La coronación del Sagrado Corazón de Jesús en la arquidiócesis de México, 1914”, 2011). Edward Wright Ríos ha encontrado cómo los discursos religiosos en torno a la coronación de la virgen de la Soledad en Oaxaca y otras apariciones religiosas, también formaron un discurso social utilizado por el obispo Eulogio Gillow para distintas organizaciones católicas de tinte pastoral y obrero (*Revolutions in Mexican Catholicism*, 2009). Teniendo en mente estos antecedentes historiográficos (especialmente la obra de Kselman), buscamos

explicar la consagración y expiación nacional del 5 de febrero de 1897 como un discurso político que tuvo la intención de formar un movimiento social de manera más compleja y de gestación lenta.¹

La nación católica y el discurso antiliberal

Desde la perspectiva del nacionalismo católico decimonónico, México había nacido como nación el día 12 de diciembre de 1531, cuando la virgen María se había aparecido a Juan Diego, indio vecino de Cuautitlán, entregándole unas rosas. Milagrosamente, las rosas habían permitido la impresión de la imagen de la virgen en el ayate del vidente; prodigio constatado al momento que le mostró la sagrada carga al obispo de México, fray Juan de Zumárraga. Así, el milagro había permitido que los indígenas, todavía idólatras, adoptaran al catolicismo como su fe.²

A diferencia del relato liberal decimonónico acerca del origen de la nación (anclado tanto en la guerra de Independencia como en el triunfo sobre el imperio de Maximiliano), el relato católico situaba el nacimiento del país en un hecho doblemente milagroso, primero por la aparición y la devoción de imagen venerada en la Colegiata de Guadalupe y que gracias a la imagen el antiguo reino de los aztecas se había convertido al cristianismo, dotando por ello de una esencia católica indisoluble a la nación mexicana.³

Preservar la identidad católica de la nación y del pueblo se convirtió en el objetivo del nuevo clero mexicano, que se había formado en Roma y recibía el mote de *píolatino*, dados sus estudios en el Colegio Pío Latinoamericano dedicado a la formación de los prelados de esta región. Los llamados

1 La ceremonia de expiación, inspirada por la figura de san Felipe de Jesús, la enmarco en un movimiento político y social que se forjó dentro del catolicismo de la ciudad de México, cuya marca era mostrar una crítica al liberalismo y a la modernidad en general. Este movimiento se fue gestando a lo largo del Porfiriato y se fue radicalizando a lo largo de la Revolución hasta explotar durante la guerra cristera. Antes he analizado como la virgen de Guadalupe y el Sagrado Corazón de Jesús, fueron utilizados como discursos políticos para dar forma a la nación desde la perspectiva católica y como críticas a la modernidad imperante (*Devociones políticas. Cultura católica y politización en la arquidiócesis de México, 1880-1920*, 2013). Igualmente he abordado como operaron socialmente las profecías y ceremonias de coronación de la Guadalupana (1895) y Cristo Rey (1914), entre los católicos de la ciudad de México durante la Revolución como presagios ante la violencia (“Visiones del apocalipsis: violencia e imaginarios católicos en el México revolucionario, 2014).

2 Brading, *La virgen de Guadalupe*, pp. 385-386.

3 Moreno Chávez, *Devociones políticas*, pp. 128-138.

píolatinos compartían tanto orígenes de clase al ser hijos de hacendados en su mayoría, como una formación educativa común que se iniciaba en el Colegio de San Luis Gonzaga de Jacona (Michoacán) y proseguía en Roma, aunque algunos también pasaran años en colegios jesuitas en Inglaterra. También compartían perspectivas sobre el papel de la Iglesia como faro moral de la sociedad y en vincular sus acciones pastorales a la idea de fortalecer a la Santa Sede, en especial la figura del Papado como el mayor centro espiritual del catolicismo, en una ideología que ha sido denominada como ultramontanismo.

El ultramontanismo, en sus vertientes para la jerarquía píolatina, manifestaba una doble narrativa: por un lado, mantener el “espíritu católico de la nación”, aunque éste realmente no se encontrara en peligro, por medio de devociones patrias como la virgen de Guadalupe. La segunda narrativa consistía en hacer un evento de masas que mostrara a los fieles y al régimen la capacidad de organización de la nueva jerarquía, manifestando así su compromiso político con Roma. De esa manera, ceremonias como la coronación de la Guadalupana en octubre de 1895 (primera ceremonia masiva realizada desde la Reforma) fungieron como eventos religiosos masivos articulando la religiosidad popular a discursos sociales y políticos, que si bien eran posibles dentro del pacto de convivencia, en los sermones continuaban denunciando al liberalismo como un anatema.⁴

Se puede utilizar una metáfora para entender el conflicto a dos niveles entre el pacto de concordia y la ideología que discrepaba de él: la esquizofrenia. Mientras el pacto reconocía la operatividad plena de la separación de la Iglesia y el Estado, y era a través de ese pacto que la Iglesia podía reconfigurarse como institución plena dentro del marco republicano, debido a que también el Estado reconocía la autonomía de la administración eclesiástica, en la práctica muchos de los operadores seguían desconfiando del Estado y difundían entre sus fieles discursos en contra del liberalismo y del papel “inmoral” de separarse de la religión.⁵ A partir de esta perspectiva se origina la idea de coronar a la imagen guadalupana como salvaguarda del alma católica de la patria, como una suerte de bálsamo en contra del

4 *Ibid.*, pp. 199-212.

5 *Ibid.*, pp. 135-138.

liberalismo, tendencia que continuará con las consagraciones de otras imágenes en los años posteriores.

A medida que se acercaba el final del siglo XIX, una parte del clero mexicano vislumbraba el final de una época impía y desordenada —cuyo cenit habían sido las Leyes de Reforma y la Constitución liberal de 1857— teniendo en mente al venidero siglo XX como una era de paz y prosperidad pero, sobre todo, como el siglo de la restauración espiritual que tanto anhelaban fieles y religiosos. Para llevar a cabo su utopía, los fieles y los clérigos debían implorar por el perdón divino y reconciliarse con Dios. Tal idea se desprendía de una actitud milenarista, común a finales del siglo XIX, cuando una buena parte del mundo occidental se detuvo a reflexionar sobre los efectos del pasado y concebir al siglo venidero como una época de esplendor y progreso.⁶ Semejante expectativa unía a grupos opuestos, aunque concebían de manera muy distinta el futuro. Para los liberales, el mundo sería un lugar de paz en donde reinaría el comercio y unificaría a los hombres, quienes se regirían por la razón, logrando la concordia entre las naciones.⁷ Los socialistas, por su parte, vislumbraban el triunfo de los trabajadores con la Revolución, un mundo en donde no existirían diferencias nacionales ni de clase y sería erradicada la explotación.⁸ Así, la jerarquía católica también tenía su propia visión del futuro, pensando en la nueva centuria como una oportunidad para acabar con el pecado y la blasfemia:

Habiendo llegado con vida al término del siglo décimo nono, y contemplando en su conjunto los males que nos ha legado, natural es que elevemos las manos suplicantes hacia Aquél que dispone de lo futuro para que los remedie. Por esto, nosotros, los que no dudamos del poder divino, recurrimos siempre á él por todas nuestras necesidades, para que nos las remedie y nos sea propicio en lo porvenir: reconocemos nuestra ignorancia de los sucesos futuros, pero tenemos fe en que hay quien pueda hacérselos favorables. Y esto es precisamente lo que se propone el mundo católico a consagrar á Jesucristo el siglo XX.⁹

6 Winter, *Dreams of Peace*, p. 19.

7 *Ibid.*, pp. 26-37.

8 *Ibid.*, pp. 37-46.

9 Bustos, J. M., “La consagración”, p. 4.

Revisando el siglo XIX, la jerarquía católica lo concebía como una época especialmente blasfema, la humanidad le había dado la espalda a Dios, aprobando leyes seculares y alejando de la esfera pública a la Iglesia. La visión social que fomentaba la Iglesia desde Roma era la de un apocalipsis social, lo cual había provocado un mundo en decadencia y en abierta caída libre hacia el abismo de la impiedad y el pecado: “En estos momentos Dios es ultrajado con crímenes públicos de tal naturaleza que reclaman indispensablemente ó tremendo castigo ó gran expiación”.¹⁰

Aunque el papa León XIII es reconocido por la encíclica social *Rerum Novarum* y la formación del catolicismo social, su pontificado también buscó crear una reconciliación con los nuevos Estados nacionales a medida que eclipsaba el siglo XIX. Separándose del conservadurismo de rostro milenarista que planeaba sobre las mentes de varios jefes (y varios mexicanos entre ellos), León XIII consideraba el final del siglo como una época excepcional en donde los órdenes nacionales y eclesiásticos podían reconciliarse, respetando el ámbito de cada uno. En su encíclica *Sobre la constitución cristiana de la sociedad civil* (1888), proponía que ante la secularización, la relación entre leyes humanas y principios divinos debía existir un concilio semejante al del cuerpo y el alma: “Así es cierto que haya cierta ordenada trabazón entre ambas potestades, trabazón muy parecida, a la que hay entre el alma y el cuerpo. Más cual sea ésta y hasta donde llegue, no se puede saber de otra manera, como hemos dicho, sino atendiendo la naturaleza de cada una”.¹¹

A partir de la metáfora corporal, el papado proponía zanjar la discusión que venía desde la época de Gregorio XVI —a inicios del siglo— sobre la naturaleza y operatividad de las leyes eclesiásticas en ámbitos jurídicos constitucionales y soberanos; buscando separar ambos órdenes legales, aunque la moralidad de los fieles siempre seguiría regida por los principios de la Iglesia. Así, los órdenes civiles y eclesiásticos quedaban separados en materia de ciudadanos y fieles, pero reconciliados para la conciencia de los católicos, quienes pensaban que cumplir con el orden civil, cuando éste se oponía al eclesiástico, era un pecado.

10 X. Z., “Desagravio”, p. 15.

11 León XIII, *Carta Encíclica*, p. 10.

Sin duda, la intención de León XIII era significativa para terminar con posturas intransigentes. Por ejemplo, el ultramontanismo de Pío IX quien clamaba todavía por la preeminencia de las leyes eclesiásticas sobre las constituciones o las aspiraciones de movimientos políticos de corte reaccionario, como el dado en Francia, que pretendía la caída de la República y la restauración monárquica, el cual fue uno de los actores principales para la construcción de la Basílica de Montmartre, símbolo de la expiación nacional.¹² Frente a tales visiones nostálgicas, León XIII tomaba perspectivas más realistas y modernas, por ello llamaba a los varios gobiernos republicanos a firmar concordatos en donde quedara asentada la separación de órdenes eclesiásticos y civiles; dándole un nuevo marco de operatividad a la Iglesia y las órdenes religiosas en los sitios en donde –por complejidades legales–, no podían permanecer las órdenes o bien la vida cotidiana de la Iglesia se veía trastocada.¹³

No obstante de la encíclica papal, la prensa católica en México, acompañada de panfletarios intransigentes seguían en pie de guerra en contra de la secularización. Para ellos, ésta era una prueba apocalíptica y una herejía, porque fomentaban un ambiente de supuesta pérdida de fe y galopante ateísmo, entregando así a las fauces de los masones y los liberales a las “almas tibias”. A partir de este imaginario, los intransigentes y conservadores mexicanos interpretaron la encíclica papal a partir de sus intereses y divisaron en la consagración del siglo XX una bendición en contra del liberalismo

De esa manera, las posibilidades de una consagración de la humanidad a Jesús, fue traducido por los panfletarios conservadores como una causa donde abiertamente criticaban las consecuencias de la modernidad entendida como un proceso impío y ateo, fincando en la futura consagración un medio de expiación de los pecados colectivos que había provocado la

¹² Jonas, *France and the Cult of the Sacred Heart*, pp. 177-197.

¹³ México era uno de esos sitios en donde las disposiciones legales restringían la actuación diaria de la Iglesia y las órdenes. Si bien existía un acuerdo meta-constitucional entre el general Díaz y la Iglesia, el clero mexicano buscaba garantías legales que dieran sustento a la voluntad del mandatario. A finales de la década de 1880 y a lo largo de 1890, existió la posibilidad de firmar un concordato entre la República Mexicana y la Santa Sede, no obstante, el gobierno declinó el proyecto pensando en que tal acción podía provocar un enfrentamiento importante con los liberales anticlericales. Véase Bautista García, *Las disyuntivas del Estado*, pp. 371-378.

Constitución de 1857, pretendiendo conjurar la “perversión” del liberalismo decimonónico y su supuestas blasfemias:

No puede negarse que nos hallamos en una época difícil, plagada de males y extremadamente peligrosa con respecto á la salvación de las almas, [...], la edad moderna ¡ah! ¡quién lo dijera! ensoberbecida con los adelantos científicos y materiales, y abjurando de las tradiciones recibidas, hace alarde de incrédula é indiferente y se rebela contra el yugo de toda autoridad [...]. Era pues, necesario, si el mundo se había de salvar de la ruina que lo amenazaba y amenaza aún, que una fuerza superior viniese en su auxilio.¹⁴

Desde esta perspectiva, la ciencia, la innovación y la divergencia política eran pecados. Por ello, tales faltas trascendían lo personal y convertían lo colectivo en una fuerza pecadora y blasfema, condenando a naciones y sociedades por permitir la secularización, creer en la posibilidad de la revolución u opinar con sustento en las leyes de la física. Aunque tales condenas no eran oficiales, sí eran opiniones y posturas que se difundían con bastante frecuencia desde la prensa católica y en los púlpitos, lo que provocaba una obsesión compartida entre fieles y sacerdotes por impedir y frenar cualquier acto, escrito o pensamiento que ofendiera a Dios y se produjera una suerte de *pecado público*.

Específicamente para el caso de México los supuestos *pecados públicos* habían alcanzado su nivel máximo con la instauración de las Leyes de Reforma hundiendo el “alma nacional” a los infiernos, condición que sería expiada sin que los católicos combatieran para derogarlas. Ante la gravedad del *pecado nacional* el clero insistía en la urgencia de la expiación porque, argumentaban, sólo a través de tal sacrificio reinaría la paz espiritual y social, regresando la nación al cauce de las *naciones verdaderamente cristianas*, como lo anhelaban los intransigentes y una parte del clero piólatino.

Esta visión fomentaba entre los fieles la convicción de que México se encontraba en abierta blasfemia y en caída libre hacia el infierno. Por ello dentro del clero local se construyó la sensación de que se debía consagrar la nación para que sus habitantes dejaran de vivir en pecado y pudieran

14 Bustos, “La devoción al Sagrado Corazón”, p. 14.

congraciarse nuevamente con Dios. En esencia tal discurso intentaba crear la imagen del país como una patria martirizada por la secularización y el liberalismo; haciendo la causa del sacrificio lo que denominaban como la *apostasía oficial*, es decir, la adopción de las Leyes de Reforma y por ello convertir a México en una nación “pecadora” ante la pérdida del *estado de gracia* colectivo.

Así, parte del clero fue adjudicando a algunas devociones (como la Virgen de Guadalupe o el Sagrado Corazón de Jesús) una imagen de resistencia frente a las políticas de separación Estado-Iglesia, construyendo alrededor de aquéllas un discurso en donde su aparición y presencia en tierras mexicanas era un sello de la voluntad celestial para que México permaneciera católico y unido a la Iglesia. De esa manera, la ruptura con la religión era cuna de la guerra y el desorden; en cambio, para restaurar la paz se necesitaba conciliar los intereses del Estado con los de la Iglesia y otorgarle a esta última la libertad, entendida como la preeminencia sobre las leyes seculares. Bajo el mismo espíritu, la imagen de la Virgen se convertía en la prueba de la unión simbólica de México con los destinos del catolicismo, sin embargo el gobierno liberal surgía como el gran obstáculo para la misión divina del país; por ello, la secularización y la laicidad se convertían en los signos de la corrupción del país y el sendero de la perdición. En otras palabras, el *pecado original* de la nación —es decir, las Leyes de Reforma— encaminaban a la decadencia moral y llamaban a la barbarie, más que al orden tan ansiado por la élite porfiriana.

La expiación patria: la iglesia de san Felipe de Jesús

Antes de iniciar los trabajos para la coronación guadalupana, Antonio Plancarte y Labastida —abad de la Colegiata y uno de los jerarcas más visibles del proyecto piolatino—¹⁵ había concebido “expiar” los pecados

15 Antonio Plancarte y Labastida (1840-1898) fue uno de los jerarcas más importantes de la segunda mitad del siglo XIX. Sobrino del arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, y educado tanto en el Oscott College, en Inglaterra, como en la Academia de Nobles y el Pío Latinoamericano en Roma, había ascendido rápidamente en las esferas eclesiásticas mexicanas tanto por sus relaciones familiares como por su talento para educar a niños de la élite que con el paso del tiempo se integrarían a los circuitos educativos del Pío Latinoamericano y ocuparían la mayoría de los obispados al cambio del siglo. También fue abad de la Colegiata de Guadalupe y el artífice de la ceremonia de coronación de 1895.

patrios de una manera distinta: construyendo un templo expiatorio. En 1884, el misionero inglés Kenelm Vaughan había visitado algunas diócesis del país (después de viajar por Sudamérica y España) buscando fondos para construir la capilla de la expiación universal en la nueva catedral católica de Westminster en Londres. Vaughan, miembro de una destacada familia de clérigos católicos ingleses, había concebido la idea de consagrar una capilla al santísimo sacramento dedicada exclusivamente a la confesión y como sufragio de los pecados de la humanidad.

Recuperando la cultura católica del sufrimiento que vinculaba el sacrificio físico con la expiación, Vaughan pensaba en su futura obra como un gran exvoto que la humanidad (pecadora y blasfema) dedica al salvador cristiano. De hecho, al situarla en Londres buscaba que su obra emanara piedad, dada su condición como capital del imperio británico: “el centro comercial del mundo [...] en el corazón del reino británico [sic], para que llegue a ser el centro de su corazón espiritual”.¹⁶ De esa manera, Vaughan concibió sacralizar ese espacio para exorcizar primero a la capital británica de la herejía anglicana y la impiedad del liberalismo, llamando a todas las naciones católicas y civilizadas a contribuir en este exvoto universal para: “Aplacar la justa ira de Dios, por medio de nuestro Señor de manifiesto y tributarle culto perpetuo de adoración, alabanza, oración y desagravio”.¹⁷

Kenelm Vaughan había emprendido su viaje en 1882 para conseguir fondos en España, ya que hablaba español (su padre era inglés, aunque su abuelo había nacido en España) y sabía que tales proyectos pios tendrían buena acogida en los países hispanoparlantes. En 1883 continuó su viaje por América del sur (visitando desde Uruguay hasta Colombia) para después embarcarse hacia Cuba, llegando a México en 1884. No queda claro si el abad Plancarte y Labastida conocía previamente del sentido de la misión de Vaughan o ya la conoció en México, pero lo importante es que le facilitó la entrada a la jerarquía mexicana y lo acompañó en sus giras por San Luis Potosí (en donde lo recibió el obispo y también pío latino, Ignacio Montes de Oca) y Zamora, Michoacán, ayudándolo también con una donación personal y otra familiar.

¹⁶ Vaughan, *Viajes en España y Sud-América*, p. 3.

¹⁷ *Ibid.*, p. V.

Plancarte quedó seducido por la idea de hacer la misma obra en México. Lo cual tampoco era extraño, ya que en el mundo católico, a finales del siglo XIX, bajo los ideales de expiación universal se habían puesto en boga hacer templos o monumentos expiatorios. Sin duda, el más famoso sería la basílica del Sacré-Coeur en la colina parisina de Montmartre, edificada también para expiar la supuesta serie de *pecados nacionales* que acumulaba Francia a lo largo del siglo.¹⁸ Sin duda desde la visión intransigente de los católicos franceses había muchos pecados por los cuales pedir perdón: iniciándose con la Revolución, el regicidio de Luis XVI y María Antonieta y las persecuciones religiosas de finales del siglo XVIII, continuando con las guerras napoleónicas y el secuestro papal para la coronación de Napoleón, más las revoluciones de 1830 y 1848, terminando con la Comuna en 1870. Recuento histórico de pecados que merecía la suntuosidad del templo y que quedó plasmado como narrativa en los mosaicos del mismo.¹⁹

Para México, Antonio Plancarte conceptualizaba un templo expiatorio que como sus pares en Londres y París funcionaría como un exvoto y un sitio dedicado al sacramento de la confesión y la búsqueda de perdón tanto individual como social. Como lo mostró Richard D. E. Burton para el caso del catolicismo francés en el XIX, el centro de la experiencia católica fue el sufrimiento como manera de expiación tanto de los pecados individuales como de aquellos episodios que se consideraban pecados nacionales o de toda la humanidad, y que estaban relacionados con el surgimiento de doctrinas políticas opuestas a la Iglesia como el anarquismo o el liberalismo.²⁰

Detrás del ímpetu de Plancarte estaban dos eventos. El primero fue la canonización de Felipe de Jesús, franciscano novohispano martirizado en Japón a finales del siglo XVI, ceremonia a la cual había asistido como estudiante en Roma. El segundo era la destrucción del convento de San Francisco en la ciudad de México durante el gobierno de Lerdo de Tejada.

Fray Felipe de Jesús (o Felipe de las Casas, su nombre en el siglo), criollo y fraile franciscano, nacido en la ciudad de México en 1575, fue condenado a muerte por el edicto del emperador Toykosama que prohibía el cristianismo en Japón. El 5 de febrero de 1597, Felipe sería crucificado en

¹⁸ Brown, Frederick, *For the Soul of France*, pp. 31-38.

¹⁹ Jonas, Raymond, *France and the Cult...*, pp. 224-243.

²⁰ Burton, *Holy Tears*, pp. 7-28.

las afueras de Nagasaki en compañía de otros religiosos franciscanos y un grupo de conversos, que con el paso del tiempo serían elevados a los altares, primero como beatos bajo el pontificado de Urbano VIII en 1628 y después canonizados en junio de 1862 por Pío IX.

El culto a Felipe de Jesús en México había pasado de ser popular en el siglo XVII a sólo un recuerdo de eruditos para finales del siglo XVIII,²¹ y tampoco sumaría más fieles para mediados del XIX. Aunque se le relacionaba como una figura patriótica a inicios del XIX, su culto nunca pudo recuperarse y fue menguando. Independientemente del poco éxito de la devoción a los mártires en Japón, el 8 de abril de 1862, con motivo de la refundación de un vicariato católico en Japón y con el afán de tener patronos celestiales para las nuevas misiones católicas en el extremo oriente, Pío IX decidió canonizar al grupo de los mártires de Nagasaki para el siguiente verano.

La ceremonia de canonización el 8 de junio de ese mismo año fue concebida como el inicio de los importantes planes misioneros de Pío IX en Asia, no obstante, los clérigos mexicanos en el exilio (encabezados por el arzobispo Pelagio Labastida y Dávalos, más otros exiliados y estudiantes entre los que se encontraba Antonio Plancarte) reinterpretaron la canonización como una señal divina, en donde se rencontraban con Felipe de Jesús, ahora transfigurado en ropajes antiliberales y como aliado celestial en contra de la Constitución de 1857. Así Pablo Antonio del Niño Jesús –carmelita mexicano y exiliado en Roma– describió la escena de la proclamación del edicto de canonización de su compatriota, en una forma profundamente emotiva: “en el momento en que el Pontífice Romano declaraba la Santidad del Protomártir mexicano, sin poder olvidar los crueles dolores de la patria, del fondo del corazón les salió [a los asistentes mexicanos] este grito patriótico: ¡Glorioso Mártir, ruega por tu México!”²²

Así san Felipe de Jesús, iniciaría su metamorfosis como un patrón celestial en contra de la *impiedad* de las autoridades liberales y vencería a las Leyes de Reforma, logrando con ello dispersar las nubes negras de la secularización y la blasfemia: “[con la canonización] un nuevo e insoluble argumento de la divinidad de la fe católica, que jamás podrán destruir con

21 Ragon, “Le culte”, p. 173.

22 Del Niño Jesús, *Los doscientos cinco mártires del Japón*, pág. 31.

sus titánicos esfuerzos esas *bellas inteligencias*, que llamándose filósofos, ó deístas, ó racionalistas, se han impuesto la innoble tarea de combatir toda verdad por evidente que sea, y toda doctrina, aún la más hermosa o humanitaria, con tal de que lleve el sello del catolicismo”.²³

De esa manera, el nuevo santo era reinventado como patrono en contra de los pecados de la patria, en donde su martirio se transforma en el del pueblo católico mexicano por las leyes liberales. En una hagiografía de finales del siglo XIX se señala esta condición de Felipe de Jesús como mártir de la fe y héroe sacrificado de una patria que le había dado la espalda a Dios:

Comprendía entonces, como es verdad, que más que por sabios y héroes renombrados que tuviera en su seno la patria, sería duradera la memoria por éste, cuyo único mérito consistía en haber muerto por no traicionar su conciencia renegando de su fe. ¡Oh, si volviesen ahora tantas grandezas vertidas y buscando tanta gloria falsa para cubrir con ella sus desnudeces, honrara y venerara á este hijo tuyo, que de verdad la honra y la glorifica!²⁴

Siguiendo el mismo tono, la novela *san Felipe de Jesús, patrón de México*, de Eduardo Riviére y publicada en 1863, incorpora, por primera vez, el famoso relato del milagro de la higuera, que jamás apareció en las hagiografías y relatos virreinales. De acuerdo al relato, el niño Felipe era especialmente travieso y pendenciero, por lo que una sirvienta mulata siempre sentenciaba que sería santo cuando la higuera seca de fondo del patio reverdeciera. Por ello, el primer milagro del mártir fue hacer reverdecer la higuera mientras expiraba al otro lado del mundo. Es probable que el milagro de la higuera fuera un relato popular que no se había incorporado a la hagiografía, pero que después de la secularización, el clero utilizó como metáfora para representar la fe de un pueblo en proceso de erosionarse, esperando que milagrosamente reverdeciera.

Mientras esperaban milagros en los árboles secos, crecían las tensiones entre el Estado y el clero. En 1856 el mayor Vicente Pagaza había descubierto un supuesto plan para derrocar al gobierno del presidente

²³ *Ibid.*, p. II. N. B. Con itálicas en el original.

²⁴ Banegas, *Vida y Martirio*, p. 93.

Comonfort, teniendo como escenario de las conspiraciones el Convento de San Francisco el Grande, en la ciudad de México. En represalia, el presidente ordenó que se abriera una calle en medio del convento, lo que inició el fraccionamiento de la propiedad que no se concluiría hasta la década de 1860. Inclusive, producto de las fracciones y de la venta de los terrenos, se erigió el primer templo presbiteriano del país, llevando a Plancarte y Labastida a escribir que era un sitio: “en donde resonaban constantemente voces de herejía y de blasfemia”.²⁵ Horrorizado por la escena, decidió que el templo expiatorio debería ocupar precisamente el terreno que estaba detrás del templo protestante.

Plancarte y Labastida pensaba imponer el nombre de algún santo franciscano al templo expiatorio, haciendo homenaje a la primera orden religiosa que había arribado para evangelizar. Por ello, san Felipe de Jesús era el candidato ideal. Ninguna iglesia estaba dedicada al santo mexicano y qué mejor sitio que las ruinas del antiguo convento destruido por la picota liberal. Para ofrecer mayor drama al edificio, este sería construido con parte de las piedras de San Francisco dado que: “no se podía edificar mejor que sobre las ruinas amontonadas por la impiedad”²⁶

Así la iglesia de san Felipe de Jesús se convertía en un lugar de memoria y expiación, en donde los católicos confesarían diariamente sus pecados pero, cada vez que lo visitaran, recordarían la impronta del liberalismo en contra de la religión católica, provocando que fieles hicieran una reflexión similar entre sus vidas pecadoras y la situación pecadora de la nación:

¿No ha pecado México? ¿No ha sido una nación ingrata con Dios y con los hombres? Tenemos un santo compatriota. ¿Quién le ha levantado un templo en la República? Un templo, pues, en honor del protomártir mexicano S. Felipe de Jesús, donde día y noche esté manifiesto Jesús Sacramentado, a donde solo se vaya a orar, donde los fieles no puedan tener sino motivos de fervor, expiación y arrepentimiento, no puede dejar de ser sino muy agradable a los ojos de Dios.²⁷

²⁵ Plancarte y Navarrete, *Vida de Antonio Plancarte*, t. I, p. 285.

²⁶ *Ibid.*, t. I, p. 286.

²⁷ *Ibid.*, t. I, p. 285.

El problema financiero que significaba construir el templo se solucionó con los métodos novedosos y antes puestos en marcha para la coronación guadalupana: primero se organizó una colecta en donde pediría “prestado” un peso; el cual devolvería, si alguien lo solicitaba, al terminar las obras del templo. Con ello buscaba no sólo financiar las obras sino volver a integrar a toda la comunidad católica que se imaginaba dispersa: “Mi deseo es que *todos los mexicanos* contribuyan para el templo expiatorio de S. Felipe de Jesús”.²⁸

También Plancarte daba sermones hablando sobre la expiación y los pecados de la humanidad y los de la patria, procurando después pasar el cepo para que las señoras dieran como limosna dinero o joyas; formas de recolección de fondos que se habían denominado como *plancarteos*. De esa manera, el templo expiatorio fue financiado por mujeres que organizaban un esquema de flujo continuo de recursos, organizando grupos de damas que se comprometían a dar mensualmente diez pesos, y que para conseguir la suma le pedían un peso a otras nueve señoras, haciendo una suerte de *pirámide de Ponzi* para obras piadosas. Como ya era costumbre, estos planes se extendían a través de las diócesis aprovechando la red política que oscilaba en torno al padre Plancarte y por medio de institutos religiosos y organizaciones piadosas, ubicadas en episcopados controlados por otros jerarcas píolatinos.

Ahora, para que fuera una obra agradable a Dios, el templo debía ser bello. Por ello, se seleccionó seguir los cánones historicistas de los templos expiatorios europeos. Si la capilla de Vaughan era bizantina y la basílica de Montmarte neo-románica, el templo expiatorio de san Felipe de Jesús combinaría una fachada románica con un interior mezclado entre lo gótico y lo bizantino. Siguiendo los cánones del profesor de arquitectura de Oscott, sir Augustus Welby Pugin, no existía mejor arquitectura que mirar al pasado y si su antigua escuela era neo-gótica porque así se hacía homenaje a los santos medievales ingleses, la selección del románico y de lo bizantino por parte de Plancarte le recordaba a la iglesia paleocristiana, con sus mártires y sus cristianos perseguidos, situación que creía mirar en la Iglesia mexicana en medio de la legislación liberal.

28 Plancarte y Navarrete, *op. cit.*, t. I, p. 287.

Ahondar en el gusto artístico de Antonio Plancarte no es una frivolidad, contiene una buena parte de su visión del mundo y especialmente como un adalid del conservadurismo y de la difusión de la cultura del sufrimiento. Concebir al templo expiatorio como una basílica paleocristiana, hace resonar los ecos de la visión de la novela *Fabiola* del cardenal Wiseman y sus homenajes a los mártires cristianos, mientras sitúa a los fieles en un ambiente entre penumbras que hace recordar a las catacumbas y en donde el único punto de fuga es el altar en donde se sitúa la custodia sacramental y la imagen de san Felipe de Jesús cargando la cruz de su martirio, asemejando una cruz que cargara los pecados de la patria.

Construido por el arquitecto campechano Emilio Dondé, conjugaba estilos arquitectónicos, produciendo un estilo ecléctico que era la moda en el México finisecular. El templo expiatorio diferenció la fachada del interior, haciendo de la cantera recuperada de las ruinas del antiguo convento de San Francisco una fachada románica, que a su vez era un recordatorio de los *pecados nacionales* para todo aquel que paseaba por la calle de Plateros, centro neurálgico de la aristocracia porfiriana y escaparate de las bondades comerciales del régimen liberal; provocando idealmente un recordatorio para todos los fieles sobre la supuesta persecución de la fe en medio de la bonanza liberal.

La ceremonia del 5 de febrero de 1897

La convocatoria para que los fieles asistieran a la consagración del nuevo templo se había publicado el 5 de noviembre de 1896, a través de un texto divulgado en el diario católico *El Tiempo*, en donde el padre Plancarte llamaba a la grey para expiar los pecados nacionales: “Cuando los pueblos han pecado y pesa sobre ellos la mano justiciera de Dios, no queda otro remedio que la expiación de los pecados cometidos por medio de la penitencia y buenas obras. Cuando las naciones han pecado, la expiación debe ser nacional”.²⁹

Como en el caso de la coronación guadalupana, la consagración del templo expiatorio debía recordar a una geografía nacional que se centraba

²⁹ *Ibid.*, t. II, p. 560.

en los espacios sagrados de la ciudad de México, vinculando a la nación católica por medio de ejercicios piadosos, ceremonias y penitencias: “Las obras expiatorias que se deben hacer hasta en los más apartados y miserables lugares de la República, consistirán en penitencias corporales, obras de piedad, comuniones, limosnas y obras de misericordia en general”.³⁰ De esa manera, el eje de la renovación católica propuesto por Manuel Ceballos (del Bajío al Altiplano y de ahí al occidente) tenía un nuevo centro espiritual conformado en la ciudad de México.³¹

Para darle mayor sentido a esa geografía espiritual, Antonio Plancarte había diseñado una planilla, en donde los párrocos debían reunir la suma de los ejercicios piadosos que hacían sus fieles y ellos mismos, enviándolas llenadas al templo para dar testimonio de los sacrificios de cada una de las parroquias y de los obispos. También funcionaban para contabilizar las misas cantadas y ofrecidas por la expiación, los bautizos y primeras comuniones dedicadas al santo mexicano. Igualmente se incluían los rosarios, viacrucis, visitas al Santísimo, ayunos y mortificaciones corporales. En consecuencia, también debían contabilizarse las limosnas para el templo, la adoración nocturna y las limosnas para los pobres en sufragio de la expiación. Tales planillas debían ser enviadas después de 5 de febrero de 1897 a la dirección del abad para que fueran reunidas y descansaran en el tabernáculo del templo expiatorio, como testimonios escritos de la expiación ante Dios en forma de un censo nacional de actos piadosos.

Tales ejercicios religiosos debían realizarse el 5 de febrero de 1897, buscando vincular el sentimiento religioso con el discurso expiatorio, en aras de provocar el perdón divino y construir un sentimiento nacional a la par. Tal y como Benedict Anderson lo plantea en su libro *Comunidades imaginarias*, las naciones son convenciones intelectuales que se confirman diariamente a través de la lectura de noticias o de actos cívicos. Así, Antonio Plancarte buscaba configurar una nación de tintes católicos a través de los ejercicios piadosos.

Sobre ese sentido, en su carta pastoral para convocar a la celebración, Santiago de la Garza y Treviño, obispo de Saltillo, insta a sus feligreses

³⁰ *Ibid.*, t. II, p. 561.

³¹ Ceballos Ramírez, *El catolicismo social*, pp. 420-421.

a confesar, asistir a las funciones religiosas y comulgar en ese día con la intención de expiar a la patria: “Este templo, que dedicado en honor al invicto protomártir mexicano, es una prueba valerosa de la primera sangre derramada por un hijo de México en defensa de la fe cristiana”.³² Así, el obispo entra en sintonía con Plancarte invocando que el martirio de Felipe de Jesús: “el martirio de Atleta mexicano en país extranjero (sic) sirvió para la conversión, la fecundidad de su sangre, será de mayor eficacia á sus compatriotas”.³³

Por su parte Atenógenes Silva, obispo de Colima, recuperaba la geografía imaginaria del catolicismo a través de las intenciones de Plancarte y elaboraba un discurso político antiliberal:

por una inconcebible ceguedad de los hombres é influencia del espíritu de las tinieblas en las sociedades cristianas [...] pecan naciones, atrayendo sobre sí la indignación divina. En México, amados hijos, aunque la gran mayoría ha conservado las santas creencias y los amores cristianos; en el orden público se han cometido gravísimos pecados, errores religiosos y morales que exigen imperiosamente la expiación nacional, para que el cielo perdone y engrandezca a nuestra Patria. México en el orden público ha intentado independerse (sic) de Dios y de la Iglesia Santa, [...] males que han producido en la Patria, en el orden moral y religioso, gravísimos trastornos.³⁴

Por todo ello, Silva encuentra en la consagración del templo “un monumento de fe, de fe y devoción nacional que se elevará al cielo, desde la capital de la República, para obtener la conversión de México como nación”.³⁵

En consonancia –y de regreso a la ciudad de México–, la consagración del templo quedó establecida en la fecha en la que se cumplirían tres siglos de la muerte de Felipe de Jesús (5 de febrero de 1897), razón por la cual el arzobispo Próspero María Alarcón decidió convocar a toda su grey para un día de expiación nacional en donde después de confesar y comulgar se unieran rezando la siguiente oración:

³² De la Garza y Treviño, *Carta Pastoral*, p. 4.

³³ *Ibid.*, pág. 8.

³⁴ Silva, *Carta Pastoral*, pp. 2-3.

³⁵ *Ibid.*, p. 3.

¡Oh Dios infinitamente misericordioso! Que no obstante el progreso del vicio y aumento de nuestros pecados, has querido que te consagremos este santo Templo Expiatorio en honor de nuestro compatriota el Bienaventurado mártir San Felipe de Jesús.

¡Perdónanos nuestros pecados!

¡Sana á nuestra Patria de sus males!

¡Acepta en desagravio mis penas y trabajos, y la sangre de San Felipe de Jesús unida á la de tu Divino Hijo, Cristo Nuestro Señor!³⁶

Si bien la expiación era nacional y debía invocar a todos los fieles en la ceremonia de consagración, el 5 de febrero se dieron cuenta de que no todos los convocados podían entrar al templo. De acuerdo con el código de vestimenta del padre Plancarte, publicado el 30 de enero de 1897 en *El Tiempo*, el prelado establecía un rígido protocolo y código de vestimenta para quien deseara acudir a la ceremonia: “1. Que todo caballero vestido de negro y levita cruzada será admitido. 2. Que sólo se admitirán señoras vestidas de negro y mantilla española [...] 5. Los Sres. Sacerdotes que se presenten de cota, sobrepeliz, manteo o hábito religioso tendrán lugar especial; pero no serán admitidos los que se presenten sin traje talar”.³⁷

El propio círculo social de Antonio Plancarte, que no era otro que la esposas de la élite porfiriana unidas al clero píolantino, pensaban que los efectos de la ceremonia serían tanto la expiación nacional como la restauración de un orden social que imaginaban perdido, pero que –paradójicamente– de ninguna manera estaba en peligro a finales del siglo XIX. Así el orden social aristocratizante y excluyente de la élite porfiriana, que se hacía presente en la calle de Plateros, quedaba resguardado de intrusos y léperos. Pareciera que poco importaba para Plancarte que entre sus invitados destacados se encontraran las hijas y esposas de liberales que se habían enriquecido vendiendo o especulando en torno a las antiguas propiedades eclesiásticas. Por ejemplo: Carmelita Romero Rubio de Díaz, encabezaba la lista de damas distinguidas en la ceremonia a pesar de que su padre había sido uno de los grandes beneficiados de las desamortizaciones de bienes

36 Alarcón y Sánchez de la Barquera, *Edicto referente al Templo Expiatorio*, p. 6.

37 Plancarte y Navarrete, *op. cit.*, t. II, pp. 561-562.

conventuales. Esto era un contrasentido para Plancarte; por el contrario, buscaba en dichas presencias mostrar la preeminencia de la Iglesia sobre las conciencias de los liberales. De esa manera, las ceremonias de expiación y consagración del templo eran elaboradas “puestas en escena” de dramas religiosos y reconciliaciones políticas pero hacia los conservadores, quienes las presentaban como ceremonias de reconciliación de sus enemigos con la Iglesia.

Fue a través de este tipo de ceremonias en donde la jerarquía romanizada buscaba mostrar la importancia social de la Iglesia y hacer evidente su capacidad de organización y convocatoria. No obstante la prohibición para ingresar a la ceremonia a todos aquellos quienes estuvieran *mal vestidos*, también su presencia fue necesaria para realizar la ceremonia de expiación.

El ceremonial del abad Plancarte indicaba que al final de la consagración, después del mediodía: “será admitida la gente de todo traje, con tal que no lleve niños, perros, canastos o envoltorios”.³⁸ Tal medida de exclusión buscaba evitar la presencia de vendedores ambulantes, marchantas, sirvientas, cargadores y todos aquellos que formaban la clase trabajadora de la ciudad. Plancarte, quien también había estudiado en Inglaterra y tenía una obsesión por la distinción de clase, no encontraba en tal discriminación un vicio, sino una virtud. Su labor como abad de la Colegiata de Guadalupe había reforzado su idea de que los fieles mexicanos no tenían un comportamiento apropiado en los templos y menos aún en los días de fiesta, cuando la presencia de cohetes, bailes y alcohol desenfrenaban el ambiente religioso. Tales comportamientos eran intolerables para Plancarte y nunca cedió en ese punto, inclusive promulgó varios códigos de conducta que impedían los bailes rituales afuera del templo guadalupano y obligaba a los vendedores a permanecer afuera.³⁹

Tal perspectiva se empataba con la de las autoridades ciudadanas, quienes veían en la presencia de los llamados *pelados* en la zona rica de la ciudad una amenaza al orden. Seguramente, coincidían Plancarte y las autoridades liberales en señalar a los pobres de la ciudad como un elemento provocativo y de desorden social, afirmando con ello una visión compartida sobre la sociedad.

38 *Ibid.*, t. II, p. 562.

39 Moreno Chávez, “Secularización y devoción”, p. 95.

Sin embargo, con una asistencia exclusiva de las élites hubiera sido un fracaso para los alcances masivos de la ceremonia y para el mensaje antiliberal que se buscaba dar; por ello, aquellos quienes podían esquivar el control a la entrada del templo, reafirmaban la vocación popular de la ceremonia, ya que eran atraídos tanto por los rituales piadosos como por la espectacularidad del templo: “Habrá allí un Sacerdote que rece los actos expiatorios, se le concederán a los fieles unos minutos para que vean el templo, y se les despedirá para que entren otros, a fin de evitar de este modo las apreturas, molestias e irreverencias”.⁴⁰

Sin duda *ver el templo* debió ser una experiencia estética, a la par de la religiosa, que los fieles consideraron inigualable. El templo expiatorio no sólo era uno de los primeros que se edificaba en la ciudad después de la Reforma, sino que su localización en la primera calle de Plateros también lo consagraba como uno de los más lujosos y bellos de la urbe. Construido en forma de cruz latina, dividido en tres naves y compuesto por veinte bóvedas, más una linterna en estilo neo-románico (aunque construida en hierro y cristal), se destacaba en el espacio que lo rodeaba. Sin embargo, la parte más majestuosa del templo era su interior: decorado a la usanza bizantina (que Antonio Plancarte había disfrutado en el templo de San Antonio en Padua y en la basílica de San Marco en Venecia) no escatimaba en mosaicos traídos de Italia que conjugaban con vitrales franceses neogóticos. El elegante piso de mármol blanco, gris y rosa, armonizaba con pinturas y mosaicos consagrados a santos franciscanos o santos a los cuales Antonio Plancarte era devoto. Así, el altar estaba coronado por un baldaquino construido en mármol, oro y esmaltes que custodiaban el altar de mármol de carrara y la custodia forjada en oro y piedras preciosas.

Para simbolizar a la nación, la iconografía destacaba a Felipe de Jesús cargando su cruz como los pecados patrios. A un costado se encontraba la virgen de Guadalupe con la bandera nacional. En sentido opuesto al altar, en el lado interior de la fachada, pendían los escudos de armas virreinales de las ciudades de México, Morelia, Guadalajara, Oaxaca, Durango y Monterrey; de los cuales, y a su vez, estaban consagrados en planchas de cantera y oro los nombres de cada una de las diócesis dependiente de cada uno de los arzobispados.

40 Plancarte y Navarrete, *op. cit.*, t. II, p. 563.

Más allá del lujo, la importancia de la ocasión consistía en celebrar la expiación de México por sus pecados. Aunque el templo expiatorio no fue abierto públicamente hasta el 5 de febrero, el día 3 Antonio Plancarte ofició misa frente al pequeño grupo de familiares y amigos de los que se hacía acompañar. El día del tricentenario del martirio, el obispo Montes de Oca celebró la misa de consagración y pronunció el sermón pontifical ante una concurrencia que definió Plancarte como “muy escogida y de luto”. Después se abrió el templo toda la noche para el resto de los fieles, haciendo posible que distintas clases sociales participaran. A las diez de la noche se guardó el Santísimo y se cantó el oficio de las lamentaciones hasta las cinco de la mañana, acompañados por el Orfeón queretano y el extraordinario órgano alemán que se había comprado para el expiatorio. Sin duda, lo emotivo de las ceremonias y lo lujoso de la construcción habían convocado a numeroso fieles y curiosos, ya que en una carta del 10 de febrero de 1897 Antonio Plancarte le escribe a su sobrino Francisco Plancarte y Navarrete que “los visitantes ya pasan medio millón”.⁴¹

Si bien el número de asistentes podría ser exagerado, tanto la arquitectura del templo expiatorio como las dinámicas en torno a su consagración reflejaban el ímpetu de Francisco Plancarte y una parte de la jerarquía por construir social y simbólicamente a la nación católica. Espacio que buscaba competir por el modelo nacional del liberalismo y había demostrado tanto una construcción simbólica propia como una capacidad muy importante para movilizar masivamente a los fieles y que se usaría, como los lugares de reunión y politización del catolicismo conservador y ultramontano, para tratar de contravenir el orden liberal. Ahora, tal discurso podría haberse quedado en la piedra, pero en realidad la supuesta amenaza que representaba el liberalismo sobre la Iglesia, era una idea muy difundida en la época.

Las planillas que había repartido Plancarte y Labastida dan muestra de los alcances sociales del discurso antiliberal, en donde varios fieles de distintas arquidiócesis se movilizaron el 5 de febrero de 1897 haciendo la oración del Viacrucis o el Rosario, rezando las letanías de expiación por la patria y confesando sus pecados. Tal y como lo había conceptualizado Plancarte, fieles tanto en la ciudad de México como en el país acudieron para

41 Plancarte y Navarrete, *op. cit.*, t. II, p. 567.

confesarse y llenar las planillas con los *sacrificios*. De esa manera, se puede registrar una geografía de la cultura del sufrimiento: ayunos en la iglesia de Jesús María, viacrucis rezados por fieles en Querétaro, confesiones y comuniones dedicadas por los fieles de San Luis Potosí para salvar a la patria del infierno. De esa manera la expiación cobraba forma como una disciplina social, en donde el catolicismo conservador y ultramontano buscaba ganar terreno al liberalismo.

Conclusiones

La consagración del expiatorio nacional es una de aquellas ceremonias que posibilitan la comprensión de la cultura política de los católicos a finales del siglo XIX y su compleja relación con el orden político liberal. Si bien se han dedicado varios trabajos señalando la conciliación entre el régimen porfiriano y la jerarquía católica, falta comprender que tal relación permaneció restringida a los actores de la élite; por el contrario, los fieles y varios religiosos continuaron viendo al régimen liberal como un enemigo al que se debía vencer a través de plegarias y acciones piadosas.

La expiación nacional del 5 de febrero de 1897 abre la experiencia histórica para comprender que la Iglesia católica encontró caminos de politización muy peculiares a través de la difusión de ciertas devociones, que recordaban al fiel católico una historia contra-hegemónica a la liberal y que situaban a la nación como un evento divino. Es por medio de esta forma de politización que se preservó el adoctrinamiento conservador y ultramontano, el cual –siendo apoyado desde Roma y por medio de la élite píolatina– construyó una ideología católica que explotaría violentamente durante la Revolución y daría cause a una politización que había nacido de las cenizas ideológicas de la guerra de Reforma. Por ello, allende de las ventajas que trajo la conciliación entre Estado e Iglesia, se continuó con un discurso antiliberal en el púlpito y la prensa católica que minaba los esfuerzos de conciliación, los traducía en una movilización social y política que tendía a comulgar en contra del liberalismo y que encontraba en la expiación nacional, que se materializaba en el templo de san Felipe de Jesús, el ejemplo más palpable de su ideología.

Referencias

Publicaciones históricas

- Alarcón y Sánchez de la Barquera, Próspero María, *Edicto Referente al Templo Expiatorio del Ilustre mártir san Felipe de Jesús*, México, Imprenta del Sagrado Corazón, 1896.
- Banegas, Francisco, *Vida y Martirio de san Felipe de Jesús; de la orden menor de San Francisco Patrón Principal de la Iglesia Mexicana*, México, Librería Religiosa de los Hermanos Herrero, 1896.
- Bustos, J. M., “La consagración del siglo xx a Jesucristo”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús*, serie 2, núm. 1, enero de 1899, págs. 3-7.
- _____, “La Devoción al Sagrado Corazón”, *El Mensajero del Corazón de Jesús*, serie 2, núm. 6, junio de 1898, págs. 10-16.
- De la Garza y Treviño, Santiago, *Carta Pastoral sobre la dedicación del Templo de san Felipe de Jesús en México*, Saltillo, Imprenta de Simón de la Pena, 1897.
- Del Niño Jesús, Pablo Antonio, Fr., *Los Doscientos Cinco Mártires del Japón*, México, Imprenta de J. M. Lara, 1867.
- León XIII, *Carta Encíclica de Ntro. Smo. Padre León XIII sobre la constitución cristiana de la Sociedad civil*, León, Imprenta de Jesús Villalpando, 1888.
- Plancarte y Navarrete, Francisco, *Antonio Plancarte y Labastida, abad de Santa María de Guadalupe. Su vida, sacada principalmente de sus escritos*, tomos I y II, México, Imprenta Franco-Mexicana, 1914.
- Silva, Atenógenes, *Carta Pastoral con motivo del Tercer Centenario del Martirio de san Felipe de Jesús*, Guadalajara, Tipografía del Orfanatorio del Sagrado Corazón, 1896.
- Vaughan, Kenelm, *Viajes por España y Sud-América. Con el objeto de conseguir fondos para la capilla Hispano-Americana del Santísimo Sacramentos en la Catedral de Westminster, en Londres*, Nueva York, Christian Press Association, 1904.
- X. Z., “Desagravio”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús*, serie 2, número 3, marzo de 1890, págs. 13-21.

Bibliografía

- Bautista García, Cecilia Adriana, *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la Consolidación del orden liberal, México, 1856-1910*, México, El Colegio de México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2011.
- Brading, David, *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002.
- Brown, Frederick, *For the Soul of France. Culture Wars in the Age of Dreyfus*, Nueva York, Anchor Books, 2010.
- Burton, Richard D. E., *Holy Tears, Holy Blood: Women, Catholicism, and the Culture of Suffering in France, 1840-1970*, Ithaca, Cornell University Press, 2004.
- Ceballos Ramírez, Manuel, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991.
- Butler, Matthew, "La coronación del Sagrado Corazón de Jesús en la Arquidiócesis de México, 1914", en Yolanda Padilla Rangel, Luciano Ramírez Hurtado, Francisco Javier Delgado Aguilar, *Revolución, cultura y religión: nuevas perspectivas regionales, siglo XX*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2011, pp. 24-68.
- Butler, Matthew, "Trouble Afoot? Pilgrimage in Cristero Mexico City", en Matthew Butler, *Faith and Impiety in Modern Mexico*, Londres, Palgrave MacMillan, 2007, pp. 149-166.
- Ceballos Ramírez, Manuel, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991.
- Christian, William A. Jr., *Moving Crucifixes in Modern Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Jonas, Raymond, *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 2000.
- Kselman, Thomas A., *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1993.

- Moreno Chávez, José Alberto, “Secularización y devoción: los intentos de la jerarquía católica por controlar las expresiones religiosas en los espacios públicos, 1874-1917”, en Franco Savarino, Andrea Mutuolo, *et al.*, *Iglesia Católica, anticlericalismo y laicidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, pp. 83-99.
- _____, “Visiones del Apocalipsis: violencia e imaginarios católicos en el México revolucionario”, en Laura Rojas y Susan Deeds, *México a la luz de sus revoluciones*, v. 2, México, El Colegio de México, 2014, pp. 315-349.
- _____, *Devociones políticas. Cultura católica y politización en la Arquidiócesis de México, 1880-1920*, México, El Colegio de México, 2013.
- Ragon, Pierre, “Le culte des images au Mexique (XVIII^e Siècle)”, en Aline Hémond y Pierre Ragon, *L’image au Mexique. Usages, appropriations et transgressions*, París, CEMCA, L’Harmattan, 2002, pp. 169-186.
- Winter, Jay, *Dreams of Peace and Freedom. Utopian Moments in the 20th Century*, New Haven, Londres, Yale University Press, 2006.
- Wright-Ríos, Edward, *Revolutions in Mexican Catholicism. Reform and Revelation in Oaxaca, 1887-1934*, Durham, Londres, Duke University Press, 2009.

Fecha de recepción: 7 de septiembre de 2015

Fecha de aprobación: 10 de noviembre de 2015