

La monja enferma y la virgen rota: la dimensión sociopolítica de dos milagros en la Ciudad de México, 1916-1923

THE SICK NUN AND THE BROKEN VIRGIN: THE SOCIOPOLITICAL
DIMENSION OF TWO MIRACLES IN MEXICO CITY, 1917-1923

MARISOL LÓPEZ MENÉNDEZ

Departamento de Historia – Universidad Iberoamericana
México

ABSTRACT

The paper looks at two miracles reported by the faithful to Mexico's Archbishopric in 1923. In doing so, it sets parameters to interpret the miraculous as a social phenomenon that consolidates social identities, legitimates religious communities and shifts political ranks and hierarchies. The piece puts forward an argument for understanding miracles on sociological and historical grounds, and attempts to explain two of the most conspicuous features of miracles: the need for public acknowledgement and the role of prayers.

Keywords: Mexico, Twentieth Century, Catholicism, Miracles

RESUMEN

El presente artículo utiliza dos casos de milagros reportados a la arquidiócesis de México en 1923. Con base en ellos se estudian diversas aristas sociopolíticas que son peculiares de la época y que permiten dimensionar al hecho milagroso como fenómeno que consolida identidades sociales, legitima comunidades religiosas y reconstituye jerarquías políticas. Mediante el estudio de estos dos casos se construye un panorama de las condiciones sociales y políticas que explican dos de las características más sobresalientes del hecho milagroso: el reconocimiento público y la invocación mediante la plegaria.

Palabras clave: México, siglo xx, catolicismo, milagros

El milagro ha sido entendido como una forma de facilitar el reconocimiento de la verdad, una forma de mensaje de la divinidad que subraya el carácter auténtico de una causa. Para el creyente, solo la verdadera Iglesia y el verdadero santo tienen milagros, porque el reconocimiento de la verdad requiere de eventos que son “externos” al curso natural de las cosas.

En esta pugna por la verdad se definen identidades sociales y se crean y recrean modos de apropiación y elaboración de sentido sobre lo que nos rodea. Por eso, el milagro tiene connotaciones políticas. El hecho milagroso se encauza políticamente en el conflicto entre grupos sociales (iglesias, órdenes religiosas, comunidades, etcétera), en una paradoja según la cual aquel grupo o individuo que representa la verdad recibe el don de alterar el curso de la naturaleza. Independientemente de las diversas formas de entender lo milagroso desde la teología y la filosofía, los creyentes parecen suscribir la idea de que lo verdadero se manifiesta en primera instancia a través de lo extraordinario.

Este artículo estudia dos hechos milagrosos reportados a la arquidiócesis de México en 1923 por fieles. Uno de ellos ocurrió en la colonia Roma, en la Ciudad de México, y el otro en el pequeño pueblo de Santa María Acolman, Estado de México, cerca de Teotihuacan y Texcoco y parte del entorno rural de la capital. El primer caso es un milagro médico de los que abundan ejemplos en la literatura histórica sobre el tema, y que fue introducido a la causa de beatificación de Pío X.¹ El segundo es un milagro más modesto, y más encantador, donde una imagen de la virgen de la Inmaculada Concepción se reparó a sí misma ante la imposibili-

¹ Jacalyn Duffin, *Medical Miracles*. Al respecto, Duffin ha demostrado cómo los milagros médicos han tendido a concentrar la mayor cantidad de reportes durante los siglos XIX y XX, lo que no ocurría en épocas anteriores.

dad, por parte de los lugareños, de costear los gastos de hacerlo.

Los eventos descritos en ambos casos, los testimonios y toda la información específica sobre ellos provienen de expedientes del Archivo Histórico del Arzobispado de México. Por razones distintas y en contextos diferentes —uno rural y otro urbano, uno en el ambiente controlado e institucional del convento, y otro en una capilla descuidada— los dos fueron considerados como sobrenaturales en su momento, y los testimonios dejan claro que cimbraron las vidas de sus protagonistas.

* * *

La segunda y la tercera décadas del siglo xx fueron sumamente incrédulas en lo que respecta al hecho milagroso, cuando nos referimos al punto de vista de las elites. Los eventos a los que se adjudicaba alguna forma de intervención divina tenían poco o ningún reconocimiento en la opinión pública mexicana. Aun antes del movimiento revolucionario de 1910 y del conflicto de 1926-1929, las elites, tanto liberales como católicas, pensaban en asuntos completamente ajenos a la imaginación religiosa que, en palabras weberianas, retenía el “encantamiento” del mundo. Basta una mirada a los periódicos de la época, tanto católicos como protestantes y seculares, para ver que los milagros no ocupaban espacio alguno entre las prioridades de quienes los escribían.

Así, en el caso de periódicos católicos como *El Tiempo* y *El Tiempo Ilustrado*² los milagros bíblicos eran repetidos como historias edificantes y, en unos pocos casos, milagros posteriores al Nuevo Testamento ocupaban un lugar en los esfuerzos para reno-

² El periódico católico *El Tiempo* publicaba pequeñas historias que se referían a los primeros tiempos del cristianismo (*vid.*, por ejemplo, “El milagro de la espada”, que apareció en enero de 1909). *El Tiempo Ilustrado* publicaba de tanto en tanto historias como la de Juana de Arco (23-07-1911). Periódicos no asociados a confesiones religiosas como *El Imparcial* y después *El Universal* no se referían a los milagros sino como sinónimo convencional de hechos extraños o poco factibles.

var la moral de los lectores. Esta tendencia se asemejaba a lo que Robert Mullin³ ha descrito en el mundo anglosajón protestante: los milagros narrados en la Biblia eran vistos como hechos fundacionales cuyo poder residía en su capacidad de convencimiento, de conmoción creadora de un cambio que abriera las puertas a la nueva mentalidad religiosa en formación. Si bien en el mundo católico los milagros posteriores a la Biblia continuaron teniendo impacto y una credibilidad que el mundo protestante les negaba, el hecho milagroso como tal tendió a perder legitimidad en las elites intelectuales. Los trabajos de Mullin y de Jacalyn Duffin⁴ acerca de la materia dan cuenta de este proceso. El libro de Mullin resulta de interés para comprender las transformaciones en la sensibilidad moderna que consolidaron la tendencia a dudar de lo maravilloso y a considerarlo parte de una mentalidad “bárbara” o ignorante.

En este sentido, el *Tractatus Theologico-Politicus* de Baruch Spinoza (1670), *Of Miracles*, el conocido ensayo de David Hume publicado como parte de *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) y la entrada “Milagros” escrita por Voltaire para el *Diccionario filosófico* (1764) son probablemente los textos más influyentes en las elites intelectuales continentales, que encontraron eco y desataron feroces polémicas tanto en el mundo protestante anglosajón como en las elites católicas ilustradas.

Fue en la modernidad temprana que la idea de milagro se asoció definitivamente a la de ruptura de las leyes naturales y dejó el ambiguo carácter de “signo” o “maravilla” que tuvo en épocas anteriores.⁵ Siguiendo los argumentos de Peter Harrison, en la modernidad temprana es posible observar un cambio claro en la función religiosa de los milagros, que dejaron de ser considerados en el contexto de la fe y comenzaron a jugar un papel en la jus-

³ Robert B. Mullin, *Miracles and the Modern Religious Imagination*.

⁴ Jacalyn Duffin, *Medical Miracles. Doctors..., op. cit.*

⁵ Peter Harrison, “Miracles, Early Modern Science and Rational Religion”, p. 494.

tificación racional de las creencias religiosas.⁶ Para los modernos, la religión se anclaría ahora en un conjunto de proposiciones racionales y podría ser probada en una esfera “neutral” y “objetiva”. El surgimiento de la ciencia como mecanismo por excelencia de adquisición, elaboración o construcción de conocimiento sobre el mundo transformó los principios básicos en que descansaba el evento milagroso: estudios contemporáneos han demostrado que la sensibilidad moderna se transformó para incorporar las explicaciones y la racionalidad causal como parte de la vida cotidiana.

La inmensa mayoría de los estudios sobre el milagro en la era moderna, sin embargo, abordan el problema desde la perspectiva de la filosofía de la ciencia o de la teología, transmitiendo la percepción que las elites intelectuales tenían de los milagros. Este fenómeno, común en los medios escritos y los debates protestantes del siglo XIX, tuvo su correlato en la elite mexicana, católica y no católica.

El milagro no tuvo prioridad entre los asuntos de los que la jerarquía católica de la época se ocupaba al tratar con sus fieles. Basta dar una mirada a las cartas pastorales de la arquidiócesis de México en el periodo. Al igual que los obispos de Huejutla, Tacámbaro y Guadalajara, por citar algunos,⁷ el arzobispo Mora y Del Río se encontraba mucho más preocupado por el cariz que la relación de la Iglesia y el Estado tomaban desde 1921, cuanto ciertos estados de la República decretaron la reducción del número de sacerdotes, con aval del presidente Álvaro Obregón. Las cartas pastorales de la época están encaminadas a preparar a los creyentes para la confrontación entre las “dos espadas” que se avizoraba inminente.

Así, poco espacio quedaba para tomar en consideración lo que los fieles percibían como hechos milagrosos. No eran intelectual

⁶ *Idem.*

⁷ Vid. Leopoldo Lara y Torres, *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México.*

ni políticamente relevantes para la jerarquía católica en la batalla que libraba en la esfera pública. Sin embargo, hay otra dimensión del milagro, más íntima, más apegada a la emocionalidad cruda de los fieles que durante todo el siglo XIX y buena parte del XX operó como legitimadora de los planteamientos de la Iglesia católica como organización transnacional. Quizá el ejemplo más claro de la capacidad de movilización emocional del milagro —y por ende política en tanto que propulsora de conciencias— fue el culto desarrollado alrededor de las apariciones de Lourdes.⁸

Pese a ser poco socorrido como argumento teológico-político en la feroz lucha de ideas que se entabló entre el Estado, las diversas denominaciones protestantes y la Iglesia católica para allegarse conciencias, el milagro continuó siendo una poderosa arma de persuasión entre iletrados y semiletrados. Como señaló Antonio Rubial en *La santidad controvertida*, en sociedades donde el mundo de la imagen y de la representación visual prevalecía sobre la palabra escrita, la espectacularidad de la transformación de lo material provocaba poderosas resonancias que fortalecían la piedad popular, no siempre en consonancia con los dictados de la jerarquía institucional católica.⁹

En los casos reportados a la arquidiócesis de México, los fieles dejaron claro que en el milagro (evento contrario a las leyes de la naturaleza) y en el favor (evento que señala una respuesta propicia de la divinidad a la plegaria y que el devoto considera fruto de su relación personal con el santo intercesor) encontraban mecanismos que hacían patente la legitimidad de sus creencias y el poder de los invocados como intercesores. Esta característica fundante de la religión católica ha sido ampliamente estudiada en el cristianismo temprano y en el culto a las reliquias en los trabajos de

⁸ Al respecto es interesante el libro de Alexis Carrel, *The Voyage to Lourdes*, 1950; el autor ganó el Premio Nobel de Medicina en 1912.

⁹ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, p. 15

Peter Brown;¹⁰ Donald Weinstein y Rudolph M. Bell;¹¹ Patrick Geary,¹² y Jean-Claude Schmitt.¹³

El reporte de eventos considerados como milagrosos tiene varias facetas: por un lado, representa la espontánea necesidad de hacer público un evento que, en la mentalidad de los fieles, rebasa la propia experiencia porque da testimonio de la divinidad, de la verdad de su causa frente a potenciales competidores (como es el caso del protestantismo en México). El milagro confirma la legitimidad de la creencia porque la manifestación sobrenatural que el creyente percibe incumbe a un ser divino que el propio fiel ha invocado. Sin invocación, el milagro es exclusivamente un hecho maravilloso. La complejidad afectiva del milagro radica en el carácter relacional que este tiene entre el fiel, el intercesor y la divinidad.

Por otra parte, el milagro subraya la calidad de la relación entre los beneficiarios (*miraculés*) y la divinidad, lo que eleva su estatuto en la comunidad a la que pertenecen, y el de su comunidad ante sus pares. En ambos sentidos, los milagros son eventos políticos en tanto que alteran el *statu quo* y afectan la relación de mandato-obediencia entre sacerdotes, laicos y religiosas, como es posible percibir en el caso de Santa María Acolman referido abajo.

El milagro aparece en la historia de los católicos mexicanos de principios del siglo xx como fenómeno marginal, confinado a espacios semiprivados y poco difundidos. Ninguno de los dos casos analizados en este artículo tuvo cobertura en medios impresos de ninguna índole. De hecho, los eventos milagrosos en general tendieron a tener más eco en la prensa internacional que en el país. Como ejemplo está una pequeña nota periodística aparecida en el *New York Times* en diciembre de 1922, donde se narra que una antigua capilla dedicada a la virgen de la Piedad en Jalapa,

¹⁰ Peter Brown, *The Cult of the Saints*.

¹¹ Donald Weinstein y Rudolph M. Bell, *Saints & Society*.

¹² Patrick Geary, *Furta Sacra*.

¹³ Jean-Claude Schmitt, *The Holy Greyhound*.

Veracruz, ardió hasta sus cimientos, aunque una imagen de esta fue respetada por las llamas.¹⁴

En esta misma línea destacan los eventos del 14 de noviembre de 1921, cuando una bomba explotó junto al altar mayor de la basílica de Guadalupe —probablemente el más sagrado de los lugares dentro de la constelación católica mexicana—. La bomba había sido escondida en un ramo de flores y su explosión encendió la ira de millones de católicos mexicanos. La imagen de la Guadalupeana resultó ilesa, lo que fue interpretado por muchos como un milagro. Sorprendentemente, uno de los primeros en dar esa pauta fue el entonces presidente Álvaro Obregón, al declarar ante medios impresos afirmó que el evento favorecía “religiosamente” al “elemento clerical” porque tenían la posibilidad de “explotar un nuevo milagro”.¹⁵

La marginación de los eventos milagrosos desapareció durante el conflicto religioso de 1926-1929, puesto que crecieron los reportes de estos en el contexto de la Guerra Cristera. Por otro lado, el martirio —tradicionalmente considerado como un tipo de evento milagroso— fue privilegiado como mecanismo de cohesión social y de apuntalamiento de liderazgos institucionales y organizacionales.

La muerte del mártir lo sitúa como personaje cuya vida adquiere sentido exclusivamente a partir del modo en que esta finaliza, aun si el personaje en cuestión mantuvo una *vida ejemplar*. El vínculo entre martirio y milagro es discernible porque, de acuerdo con la tradición hagiográfica, el mártir *ofrece* su vida en sacrificio por su causa, pero el martirio solo ocurre cuando el sacrificio es *aceptado* por la divinidad. La aceptación del mismo da cuenta del lugar privilegiado que la persona tiene y garantiza la relación personal con Dios que, en la teología católica, es requisito de la santidad.

¹⁴ *New York Times*, Dec, 27, 1922, “Report Miracle in Mexico. Church burns down, but picture of the Virgin is unscathed”.

¹⁵ *Apud* Andrés Barquín y Ruiz, *Luis Segura Vilchis*, p. 42.

Milagros de diversa índole se presentaron en la esfera pública durante el conflicto,¹⁶ aunque tanto la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa como el ejército cristero y el episcopado hicieron hincapié en los muertos a manos del ejército federal, las policías y otros cuerpos de seguridad locales y los agraristas. Siguiendo las antiguas enseñanzas de Tertuliano, los católicos en los años veinte del siglo pasado se planteaban la sangre martirial como argamasa que consolidaría a la Iglesia:¹⁷ la “semilla” de la que brotarían nuevos creyentes.

Las elites intelectuales y políticas se decantaron entonces por el martirio. Es posible afirmar que los primeros treinta años del siglo fueron martiriales en México, tanto en el bando católico como en el revolucionario. Las alusiones al martirio de los revolucionarios abundan en el arte y la opinión pública de la época: por poner un ejemplo, recordemos el famoso mural *La sangre de los mártires revolucionarios*, que Diego Rivera pintara en la capilla de Chapingo, Estado de México en 1926. Mientras tanto, obispos y arzobispos se referían al tema en sus cartas pastorales.¹⁸ Intelectuales católicos como Miguel Palomar y Vizcarra y Antonio Rius Facius también abonaban al asunto, como es posible constatar en las varias decenas de documentos que escribieron a propósito de los muertos durante el conflicto religioso de 1926-29 e incluso después de firmados los Acuerdos.

¹⁶ Un caso sonado es el de Manuel Bonilla Manzano, líder de la ACJM ejecutado el 15 de abril de 1927 cerca de Toluca. Un reporte periodístico guardado por Aurelio Acevedo (que se conserva en el Fondo documental del Archivo Histórico de la UNAM), relata su incorruptibilidad tras la muerte. AHUNAM, Fondo Aurelio Acevedo, Sección Gráfica serie ACJM, ubicación 2, exp. 1, docs. 12 y 19.

¹⁷ *El plebiscito de los mártires*, obra de Anacleto González Flores, quien fue líder de la Unión Popular y la ACJM y representante de la Liga en Jalisco, fusilado en abril de 1927 y beatificado en 2005 junto con otros mártires de la misma causa.

¹⁸ Por ejemplo, la elocuente carta pastoral xvii (15 de agosto de 1927) de Francisco Orozco y Jiménez, arzobispo de Guadalajara, donde exhorta a los fieles a continuar con el ejemplo de mártires mexicanos como san Felipe de Jesús y otros más cercanos a la grey jalisciense como el sacerdote Genaro Sánchez o Agustín Caloca, Luis Padilla y el propio Anacleto González.

Mientras tanto, silenciosos y guardando el respeto debido a las autoridades de la Iglesia, modestos creyentes se conmovían ante los mártires, y esperaban de ellos un milagro.¹⁹

El modesto milagro de la reparación de la virgen —que jamás fue reconocido como tal—, pone en la mesa una dimensión de lo milagroso que nos remite a un territorio social extraeclesial: el de la carencia de los elementos básicos de supervivencia.

El milagro opera como un signo de esperanza ante la estrechez, la debilidad, el aislamiento y la miseria. Se presenta como último recurso, como aquella soga asida de ninguna parte que Henry Desroché describe como analogía del estado anímico que caracteriza a la esperanza.

En general, la dimensión social del milagro se adscribe al mundo de lo cotidiano y se expresa al satisfacer necesidades inmediatas y básicas que, para el creyente, resultan milagrosas porque rompen las expectativas razonables que este se ha formado al vivir en los márgenes de la sociedad. Lejos quedan las expresiones de contravenir las leyes naturales, como planteaba Aquino. Pero no son menos que milagros para quienes viven en el abandono por parte de los poderes fácticos (el Estado, y a menudo la propia Iglesia). Aun si no es reconocido como milagroso por la institución eclesial, el “favor” cumple con la condición de fortalecer la relación personal entre creyente y ser divino. La dimensión social del milagro apunta a la perspectiva agustiniana en tanto que se refiere a fenómenos que reparan una situación difícil y que causan asombro. El exvoto popular da testimonio de esta práctica religiosa que —como los fieles mismos— es relegada por la institución.

En esta dimensión, el milagro no es signo de autoridad sino de poder sobre las cosas de la naturaleza (*i. e.*, como nota Durkheim,

¹⁹ Esta situación se hizo evidente en las procesiones fúnebres que se organizaron para los mártires cristeros durante el conflicto religioso de 1926-1929. Abundan los testimonios que describen a fieles en busca de hacerse de reliquias en el velorio de los hermanos Humberto y Miguel Pro, en el de Anacleto González e incluso en el de José de León Toral.

la sociedad es percibida como un fenómeno natural, externo, ajeno, coaccionante e inmodificable). Para el creyente no existe diferencia sustantiva entre ser curado de una enfermedad mortal, salir ileso de una caída o encontrar un trabajo razonablemente bueno en tiempos de crisis. La vida social es naturalizada, y el milagro rompe con los horizontes de posibilidad.

I. LA MONJA ENFERMA: ESTADO, IGLESIA Y MILAGRO

En su dimensión eclesial, el milagro es entendido por los fieles como un testimonio del poder divino. Relaciona al creyente testigo del milagro de manera directa con la divinidad y lo impulsa a comunicar la “buena nueva” a su iglesia. Así hace partícipe a la comunidad de fieles de la cercanía entre lo humano y lo divino. El hecho milagroso confiere autoridad a quienes se benefician de él, a quienes lo atestiguan y a quienes se encuentran cerca del espacio milagroso. En este sentido, el milagro irradia lo sagrado a la manera durkheimiana y favorece a la comunidad originaria al prestarle legitimidad a su existencia.

Esta dimensión constituye un testimonio de legitimidad carismática. Es este reconocimiento el que se hace patente en el importante papel que los milagros juegan en los procesos de beatificación y canonización.

El 3 de junio de 1923 sor María del Carmen del Niño Jesús escribía a sus padres y hermanos desde la casa de cuna católica donde vivía,²⁰ para contar los pormenores de su enfermedad. “Cinco médicos me han visto —decía— y ninguno sabe lo que tengo, por lo que creo que Ntro. Señor me quiere tener aquí y estoy muy conforme con su voluntad. Ahora dicen que sacando

²⁰ Sor María era religiosa de las Hermanas del Consuelo. El “Asilo de la Paz” era una casa de cuna católica ubicada en la Col. Condesa en la Ciudad de México y fundada en 1907.

una ‘radiografía’ sabrán lo que es, pero si no llegan a saberlo no me preocuparé [...]”.²¹ Convaleciente en la enfermería, la monja afirmaba estar “contenta”: recibía diariamente la comunión. María del Carmen era una de las encargadas de atender a las niñas huérfanas del Asilo de la Paz. Había ingresado a la congregación en 1916.

Había comenzado con sus dolencias en enero de 1921.²² Su condición continuó empeorando sin que los médicos lograran identificar la razón. Sor María del Carmen se hinchó, sufría de parálisis en el lado derecho del cuerpo y no podía comer, andar y prácticamente moverse. La monjita tenía un tumor doloroso en el vientre que progresivamente minó su capacidad de realizar labores cotidianas y de participar en las actividades de la casa de cuna. El 12 de julio de ese año, su superiora la animó a pedir la intercesión del papa Pío X. Después de todo, un milagro ayudaría a su beatificación. Iniciaron una novena de comuniones y la hermana recibió una reliquia del Papa. Según el relato que ella misma hace a la arquidiócesis de México, su alivio fue instantáneo y en el curso de una noche todo malestar había pasado, incluyendo la desaparición del tumor. Según el testimonio de su padre, la monja padecía de cinco enfermedades incurables y ya había sido desahuciada.²³

El expediente consta también de certificados de sus médicos, el doctor Reygadas y Vértiz y el doctor Anastasio García Batlle, que calificaron su curación de extraordinaria y milagrosa por lo inexplicable de la desaparición de los síntomas y por la rapidez con que estos cesaron.²⁴ Sin embargo, la dolencia de la paciente

²¹ AHAM, Fondo Mora y del Río C 13, exp. 17 f.3 Carta de Sor Carmen Cortina.

²² Su superiora da esta fecha como inicio de sus dolencias. El Dr. Reygadas lo fija un año después.

²³ AHAM, Fondo Mora y del Río C 13, exp. 17, f. 12, Testimonio de Miguel Cortina e Icaza, 19 de septiembre de 1923.

²⁴ AHAM, Fondo Mora y del Río C 13, exp. 17, f. 14-17, Certificación del Dr. Rafael Reygadas y Vértiz, 21 de marzo de 1924 y certificación del Dr. García Batlle del 3 de abril de 1924.

nunca es identificada: en algunos casos se menciona un tumor en el estómago, en otros, tuberculosis del hígado o del riñón. Esta falta de precisión diagnóstica no era un hecho raro en la época, incluso tratándose de médicos competentes.²⁵

Pío X (1903-1915) fue conocido como el “Papa de la Sagrada Eucaristía”. Feroz opositor a las costumbres seculares burguesas que el siglo XIX veía asentarse, ocupa un lugar importante en la definición de la Iglesia católica de fines de ese siglo y de principios del XX. Su influencia permanecería intacta hasta el Concilio Vaticano II de 1962-1965. Ello viene a cuento porque, según una de las versiones del expediente, fue la superiora de la casa cuna quien proporcionó la reliquia milagrosa, que le había sido regalada por el padre José María Troncoso, superior de los misioneros josefinos a la vuelta de un viaje a Roma. La reliquia había sido a su vez un obsequio de las religiosas de María reparadora, obtenida el día 14 de septiembre de 1921, día en que Benedicto XV aprobó verbalmente que las “Hermanas del Consuelo” se constituyeran como congregación diocesana.²⁶ La reliquia en cuestión era un pedazo de raso cosido a un trozo de cartón con el letrero “ropa usada por S.S. Pío X”.²⁷ El milagro se verificó el día del cumpleaños de la superiora, y coincidentemente con el del protector de la congregación, San Vicente de Paul. Otra versión afirma que el padre de la enferma adquirió el trozo de ropa del Papa por medio de otra hija suya.

²⁵ El citado análisis de Duffin explica que el avance en las capacidades diagnósticas médicas que se verificó desde los años cincuenta del siglo XX logró que ciertas dolencias desaparecieran de los reportes de milagros, mientras otras (como el cáncer) ganaban prominencia. Duffin, *Medical Miracles. Doctors..., op. cit.*, pp. 73-75.

²⁶ AHAM, Fondo Mora y del Río C 13, exp. 17, f. 23, Elisa Margarita Barruecos del Espíritu Santo. Directora General de las Hermanas del Consuelo. Informe de la curación extraordinaria que Dios nuestro Señor concedió por intercesión de S.S. el papa Pío X en la Casa Cuna Católica de México.

²⁷ *Idem*. El Informe cita que la reliquia contaba con 15 exvotos de plata y oro, en agradecimiento por los favores recibidos.

Este mecanismo de adscripción del milagro a un santo o beato en ciernes es relativamente frecuente: ante la desesperación de los familiares o de la propia víctima de enfermedades o males diversos, una persona perteneciente a una orden o congregación religiosa que tiene una clara agenda para promover cierta causa de beatificación o canonización, sugiere o directamente pide la intercesión del personaje, y después documenta el milagro con vistas a introducirlo en un proceso ya en marcha.²⁸ En este caso, el milagro de marras se verificó tan solo ocho años después de la muerte del Papa lo que, podemos suponer, prestaba cierta espontaneidad a la fe de sor María del Carmen, para quien Pío X resultaba una referencia familiar, dado que ingresó al convento solo dos años después de la muerte del pontífice. La religiosa debe haber sido educada en el espíritu de *Acerbo Nimis*, la encíclica sobre el catecismo que aquel hizo pública en 1905, y que ordenaba implementar prácticas de catequesis sistemáticas y consistentes en todas las parroquias católicas, tanto para niños como para adultos.²⁹

El milagro tuvo un “complemento”: una vez que sor María se sintió totalmente restablecida, y aprovechando que la comunidad celebraba el cumpleaños de la superiora, nuestra monjita se atiborró de sopa de ostión, tortilla de huevo con aguacate y chile, carnes frías, mole de guajolote y cocada.³⁰ Sobrevivió sin mayor penuria a la comilona, lo que la superiora consideró una muestra más de la buena voluntad celestial para con María del Carmen. La curación se produjo, según los testigos y la propia beneficiada, una vez que esta tuvo acceso a la reliquia perteneciente al papa Pío X. Fue solo entonces cuando ella “[...] tuvo mucha fe y ya pidió por su salud”.³¹

²⁸ *Cfr.* Kenneth Woodward, *Making Saints*.

²⁹ Tomada de <http://www.caritas.org.pe> Consultada el 3/12/2013.

³⁰ AHAM, Fondo Mora y del Río C 13, exp. 17, f. 27.

³¹ AHAM, Fondo Mora y del Río C 13, exp. 17, f. 52.

El expediente de este caso fue constituido como parte del proceso de beatificación del Papa en cuestión.³² Pío X definió su pontificado con el lema “Restaurare omniae in Christo”, que se convertiría en frase característica del integrismo. El pontífice se caracterizó por la defensa de los intereses de la Iglesia católica frente a los crecientemente fuertes estados nacionales y a las nuevas tendencias intelectuales que la filosofía, la historia, el psicoanálisis y la sociología aportaban y que habían comenzado a permear el pensamiento teológico mediante el uso de herramientas histórico-críticas en el estudio de la Biblia. Alarmado, compuso un socorrido Juramento antimodernista³³ que estuvo vigente desde su creación en 1910 hasta que fue suprimido por la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1967, como eco del Concilio Vaticano II. El Juramento reconocía “[...] los argumentos externos de la revelación, es decir los hechos divinos, entre los cuales en primer lugar, los milagros y las profecías, como signos muy ciertos del origen divino de la religión cristiana”. Otro aspecto relevante de su pontificado tuvo que ver con el fortalecimiento del integrismo, que en su versión previa al Concilio Vaticano II demandaba completo sometimiento a la Iglesia Católica por parte de los poderes seculares, una sociedad orgánica sujeta a la ley natural (divina), el respeto a los fueros y, en fin, el reino de Cristo en la sociedad.³⁴ El integrismo planteaba que todos los problemas públicos y privados podían y debían ser resueltos a partir de la fe,

³² Giovanni Sarto accedió al pontificado con el nombre de Pío X el 4 de agosto de 1903 y falleció el 20 de agosto de 1914. Fue beatificado en junio de 1951 y canonizado en septiembre de 1954 por el papa Pío XII.

³³ El texto del juramento se encuentra en diversas fuentes en línea, usualmente páginas de organizaciones católicas y sitios de fieles que continúan adhiriéndose a él. Entre 1910 y 1967 todos los obispos, sacerdotes y maestros debían realizarlo obligatoriamente, bajo el supuesto de que resolvería los errores doctrinales de la teología modernista.

³⁴ John N. Schumacher, “Integrism: The Spanish Politico-Religious Thought”, proporciona un buen recorrido por los fundamentos del integrismo en su relación con el tradicionalismo y el monarquismo.

y que todos los campos de la vida debían someterse a la autoridad de la Iglesia.³⁵

La causa de beatificación de Pío X se inscribe dentro del proceso de reconstitución ideológica de la institución católica en el mundo moderno. Con el *Syllabus* de errores de Pío IX (1864) y la elaboración de la doctrina social de la Iglesia (*Rerum Novarum*, 1891), la reformulación de la relación entre el catolicismo y los estados nacionales comenzó a fincarse en la consolidación de una autonomía ideológica que se oponía al comunismo y al liberalismo,³⁶ y que se rebelaba contra la separación entre la Iglesia y el Estado característica de la era moderna. Pío X se enfrentó desde el inicio de su periodo a una compleja situación política con Italia, una vez suprimidos los Estados Pontificios. Pero, a diferencia de León XIII, Benedicto XV y el propio Pío XI, mostró una intolerancia hacia las cosas del mundo moderno que destaca en la historia del papado.³⁷

Sucesor de León XIII, Pío X ha pasado a la historia como uno de los mayores defensores de la centralización del poder papal y gran enemigo del disenso interno en la institución eclesial. Su prohibición a los católicos de participar en asuntos políticos y organizarse para este fin reforzó la ya sólida separación entre Iglesia y Estado y, pese a los afanes conservadores del propio Papa, fortaleció la autonomía eclesial en asuntos puramente religiosos y espirituales a expensas de la actividad política partidaria.³⁸ Al eliminar la organización política de la agenda católica, Pío X marginó aún más a la institución de los asuntos temporales. Su legado, entonces, se centró en la configuración de una institución

³⁵ Karl Aretin, *El papado y el mundo moderno*, p. 145.

³⁶ Gene Burns, "The Politics of Ideology. The Papal Struggle with Liberalism", pp. 1127 y ss.

³⁷ Aretin, *El papado y...*, *op. cit.*, pp. 122 y ss.

³⁸ Gene Burns ha estudiado las particularidades de cada uno de los pontificados antimodernistas a la luz de la separación estructural entre iglesia y Estado iniciada con la Revolución Francesa.

ajena al poder político, cerrada sobre sí misma. En la liturgia, restauró el canto gregoriano y reorganizó los seminarios diocesanos, reformó el Breviario (1911-1915) y decretó la conveniencia de la comunión diaria.³⁹ Cuando fue beatificado por Pío XII en 1951, la mayor alabanza a su predecesor estuvo cifrada en el hecho de haber iniciado la codificación del derecho canónico⁴⁰ que culminó con el Código de 1917.

Pío X, poco proclive a los cambios que el siglo xx traía consigo, gobernó firmemente la Iglesia y realizó reformas internas que sentaron las bases de lo que la institución católica sería en el siglo xx. Su antimodernismo es ampliamente conocido. Intentó mantener ajenos a la teología católica los métodos científicos y se propuso conservarla dentro de los cánones de la escolástica,⁴¹ lo que produjo la suspensión de muchos profesores de teología en Italia y Francia y profusas acusaciones de herejía contra laicos y sacerdotes. En la encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (1907) condenó al laicado católico y a sectores del clero que, sin las salvaguardias de la teología (tomista) se habían planteado la reforma de la Iglesia para adaptarla a los nuevos tiempos.⁴²

Pío X no era, bajo ningún concepto, partidario de separar Iglesia y Estado, asunto que lamentó profundamente en sus encíclicas contra el modernismo. Pero en lugar de continuar la batalla en el ámbito secular, orientó sus baterías al interior de la Iglesia misma. Si era grave que el modernismo se desentendiera de la autoridad que esta debía tener en todos los órdenes, lo era más

³⁹ La comunión diaria sería un asunto de máxima importancia durante la suspensión de cultos en México, dado que no existían sacerdotes disponibles para darla. Como ha mostrado Matthew Butler en *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*, ello confirió a los laicos una nueva posición con relación a los sacerdotes, puesto que las excepcionales circunstancias les permitieron hacerse de la capacidad de transportar el viático y realizar otras actividades tradicionalmente reservadas a los curas.

⁴⁰ *The Tablet. International Catholic News Weekly* en <http://archive.thetablet.co.uk> Consultada el 27-11-13.

⁴¹ Aretin, *El papado y...*, op. cit., p. 145.

⁴² *Pascende Domini Gregis*, <http://www.vatican.va> Consultada el 3-12-2013.

aún que existieran sacerdotes que hicieran estos planteamientos. El mal estaba dentro, y había que extirparlo. Es en este sentido que la rapidez con que se movió su causa y el propio milagro que le atribuyeron las hermanas del Consuelo resulta altamente significativa. Por ser el único de los predecesores inmediatos del papa Pío XI que se desentendió de la actividad política en el concierto de los estados modernos, resultaba un modelo altamente atractivo en un país donde el conflicto entre la Iglesia y el Estado tomaba proporciones alarmantes.

No es gratuita tampoco la vinculación entre la figura del desaparecido papa y un hecho milagroso. En su *syllabus Lamentabili Sane Exitu* (1907), que condenó y proscribió una serie de “errores” del modernismo, Pío X tuvo buen cuidado de reprobar la idea, muy en boga en los círculos protestantes y entre los católicos liberales de la época, de que el Evangelio de Juan había “exagerado” los milagros para subrayar su carácter extraordinario y para mostrar la gloria del Verbo Encarnado.⁴³

Los milagros, ha hecho notar Kenneth Woodward, fueron una imponente “arma apologética”⁴⁴ católica en el siglo XIX y los primeros años del XX. El no creer en ellos se encontraba entre las perversidades que las ideas modernas habían traído al mundo cristiano. El debate interno a propósito de la necesidad de los milagros para reconocer o no la santidad de un personaje es largo y complejo; sin embargo, suele olvidar lo que sor María del Carmen recuerda candorosamente: un santo no se hace a partir de consideraciones teológicas, sino de la respuesta de los fieles y su voluntad de buscar la intercesión de alguien para obtener favores. En este tenor, Woodward se pregunta si los católicos del mundo orarían siquiera si no tuvieran la expectativa de obtener un milagro.⁴⁵

⁴³ Parágrafo 18 en *Lamentabili Sane Exitu*, <http://www.papalencyclicals.net> Consultada el 2-12-2013.

⁴⁴ Woodward, *Making Saints. How...*, *op. cit.*, p. 219.

⁴⁵ *Idem*.

2. LA VIRGEN ROTA: MILAGRO Y RECONOCIMIENTO

Alrededor del momento en que sor María se hallaba postrada y sin posibilidad realista de recuperarse, un grupo de fieles de Santa María Acolman, en el Estado de México, se dirigían al párroco de San Agustín Acolman para hacerle notar las propiedades milagrosas de la virgen ubicada en el templo de Santa María, con el propósito de que el párroco informara al arzobispo sobre las mismas y se enviara un delegado que investigara los hechos. La virgen, entre otros prodigios, se había “renovado” ella sola el 17 de julio de 1916.⁴⁶ A partir de ese momento se suscitaron varias curaciones milagrosas de vecinos de la localidad que tuvieron accidentes casi fatales o enfermaron gravemente. El reporte describe casos en 1918, 1921 y 1922, incluyendo uno donde la lámpara que alumbraba el altar de la virgen ardió esplendorosamente aunque solo contenía agua. Todos los casos de curaciones milagrosas se debieron, según afirmaban los vecinos, a la fervorosa invocación de los creyentes.

El propósito original de la solicitud al párroco era hacer del conocimiento de otras personas las milagrosas propiedades de la virgen en cuestión, porque el aumento en la fe haría dignos de gracias especiales a los parroquianos de Santa María.⁴⁷ En fin, que los fieles pusieron en manos de su párroco esta información con la esperanza de que el arzobispado los tomara en cuenta. Según consta en el expediente, el párroco hizo lo suyo y transmitió la información. El promotor fiscal nombrado por el Arzobispado hizo saber que, para dar validez a los eventos considerados como milagrosos, era necesario incoar un proceso que costaría dinero, y que debería ser cubierto por los interesados, por lo que era necesario que depositasen una cantidad no menor a 200 pesos para los

⁴⁶ AHAM, C 15, exp. 005, f. 4.

⁴⁷ *Ibidem*, f. 2.

gastos de los jueces y peritos.⁴⁸ Los vecinos aceptaron; solo pidieron el tiempo necesario para organizar una colecta; el 3 de marzo de 1924 remitieron al provisor de la sagrada Mitra 152 pesos, lo que hasta entonces habían logrado recolectar, y unos días después los 48 pesos restantes.⁴⁹ La averiguación se inició a mediados de 1924.

El expediente es largo y contiene todas las deposiciones realizadas como parte de la investigación para cada uno de los milagros realizados. Aquí relataré solo el episodio relativo a la renovación de la imagen de la virgen María de la Inmaculada Concepción, patrona del barrio de Santa María Acolman. En 1916 el señor Francisco Juárez llegó a Acolman procedente de la Ciudad de México. Escapaba de la persecución política y se refugió en Santa María. Su relato de los hechos comienza con su visita a la capilla de la virgen, donde la encontró bastante descuidada, pálida, sucia y con las manos roídas, con un golpe en la frente y la ropa manchada de orín de rata. Enojado, convocó a una junta a los lugareños donde los increpó por tenerla en ese estado y los puso ante la disyuntiva: o la reparaban entre todos, o él habría de llevársela. Tenía cierto derecho sobre la imagen, ya que, según su testimonio, esta había sido de su propiedad, pero había accedido a que el sacerdote Eduardo Pineda la donara a la parroquia.

El buen hombre comenzó a hacer las gestiones necesarias para reparar el ruinoso estado de la imagen. Resalta en la narración su tristeza e indignación ante el descuido de los parroquianos y lo que él percibía como una afrenta a la querida imagen, a la que siempre se refiere con diminutivos. Don Francisco derramó lágrimas de rabia que se transformaron en angustia cuando un escultor amigo valuó la reparación necesaria en dos mil pesos, entre dinero y semillas que los acolmenses deberían pagar por sus servicios. Descorazonado y desesperado, recurrió a un monasterio

⁴⁸ *Ibidem*, f. 9.

⁴⁹ *Ibidem*, f. 13 y 14.

ubicado en la Villa de Guadalupe. Una de las monjas le habló de otro escultor que probablemente pediría una cantidad menor que la primera, impagable para la comunidad rural empobrecida por la revolución.

La imagen de la virgen fue cuidadosamente envuelta y colocada en un huacal, en el que fue entregada al escultor original. El 17 de julio de 1916, entre las 4:00 y las 4:30 horas de la tarde, el afligido devoto fue a buscarla para llevarla hasta la Villa de Guadalupe, donde el segundo artesano la revisaría. Don Francisco, compungido, reconoció no tener dinero ni para enviar por tren el envoltorio y declaró haber suplicado a la virgen su ayuda para pagar por la renovación. En ese trance se acercó a verla y se encontró que “[...] su rostro estaba lleno de pequeñas gotas de agua muy clara y con encendido hermoso color de rosa”⁵⁰. Tanto el escultor como las monjas de la Villa —donde la llevó de todos modos para que los parroquianos no dudaran de sus intenciones— manifestaron su sorpresa ante el perfecto estado de la imagen. El artesano que trabajaría sobre ella afirmó que el rostro estaba en perfectas condiciones, pero que sus manos, el mundo y los querubines debían ser reparados... por 16 pesos.⁵¹

El proceso de investigación iniciado por la arquidiócesis a costa de los vecinos, y que consta en el expediente, fue un interrogatorio en el que los testigos —siete agricultores, dos religiosas y un sacerdote— narraron al Provisor haber visto u oído que la virgen se había renovado a sí misma. El relato varía en algunos detalles entre testigo y testigo, y queda claro que solo el señor Juárez estuvo presente al operarse el milagro, aunque no se percató de este inmediatamente.

Juan Sánchez, una de las personas interrogadas a propósito del caso, se encargó de trasladar la imagen de Texcoco a la Villa. En su declaración añadió que su rostro tenía lágrimas (presumiblemente

⁵⁰ AHAM, C15, exp 005, f. 25-27.

⁵¹ *Ibidem*, f. 27.

por el mal estado en que la tenían). La imagen, entonces, operaba como conducto de las emociones descritas por los propios lugareños y representaba la sensación de desamparo descrita por quienes la vieron, en especial por el propio Francisco Juárez.

Andrés Hernández, el restaurador texcocano, confirmó el estado en que había encontrado la imagen pero declaró que no daba fe de ningún milagro, puesto que no había tenido intervención de ningún tipo en lo que a la imagen concernía: el escultor no había tenido trabajo en mayo de 1916, como constaba en un libro de “memorias” que mostró al provisor.⁵² Esta declaración provocó una airada réplica del promotor fiscal, quien hizo notar que el cura de Texcoco, encargado de interrogar al señor Hernández, no había cumplido adecuadamente su cometido. Era explicable que el trabajo no constara en los libros de Hernández ya que, en efecto, él no lo había realizado. Pero había sido testigo del estado en que se encontraba la imagen, lo que lo hacía parte del evento.⁵³

Por su parte, la madre Manuela del Santísimo Sacramento, superiora de las religiosas del Calvario de Santa María de Guadalupe, ratificó haber encontrado a la imagen “muy hermosa” y por tanto sin necesidad de restauración alguna.⁵⁴ La religiosa sor Francisca narró que había visto el mal estado de la imagen al ir a tomar medidas para sus vestidos nuevos, y que se había sorprendido al constatar que su estado, al ser llevada a la Villa de Guadalupe, era muy distinto al que guardaba originariamente en Acolman. Por último, el caso fue cerrado por disposición del fiscal el 3 de diciembre de 1924.⁵⁵ El cura Eduardo Pineda lo comunicó a los vecinos, que se conformaron con la negativa de las autoridades eclesiásticas a reconocer su milagro.⁵⁶

⁵² *Ibidem*, f. 65.

⁵³ *Ibidem*, f. 68.

⁵⁴ *Ibidem*, ff. 63 y 66-67.

⁵⁵ *Ibidem*, f. 75.

⁵⁶ *Ibidem*, f. 76.

Para mis fines, lo más notable del caso es la argumentación de los vecinos para dar cuenta del evento a la arquidiócesis: que otros sepan de los milagros de la virgen, que otros vayan a la capilla y que otros se beneficien de las capacidades milagrosas de la imagen. Ello indica no solo la profunda fe de quienes veneraban a la imagen, sino su intención de ser incluidos como parte del circuito económico religioso del valle de México, donde destaca la Villa de Guadalupe como lugar de peregrinaje. Dada la difícil situación económica prevaleciente en la zona, la idea de consolidar Santa María Acolman como un sitio de turismo religioso puede haber influido en la decisión de los parroquianos de involucrar a la arquidiócesis para obtener reconocimiento oficial.

La imagen, una pequeña estatua de madera con goznes, fue minuciosamente descrita en una deposición: tenía signos de una restauración reciente en el rostro, aunque una de sus orejas estaba rota y el tono del rostro era marcadamente distinto al de las manos, pies y los ángeles en su parte baja. El perito asesor deja claro que el milagro en cuestión hizo una reparación de muy dudosa calidad. Cuarenta y cinco milagros de plata (exvotos) colgaban de su vestido.⁵⁷

En 1910, Santa María Acolman formaba parte del distrito político de Texcoco, un centro comercial y artesanal importante en la región.⁵⁸ Los 11 años transcurridos entre el último censo del porfiriato y el primero de la era posrevolucionaria fueron, aparentemente, severos para la zona, cuya densidad poblacional y nivel económico tendieron a la baja, aunque Acolman no se encontraba dentro del territorio donde el bandidaje proliferó en los primeros años del siglo, de manera que el fenómeno descrito por Manuel Payno en *Los bandidos de Río Frío* solo afectó a la comunidad a partir de los rumores. Tanto bandidos como gaviillas revolucionarias fueron comunes en la zona sur del Estado de

⁵⁷ *Ibidem*, ff. 57 y 58.

⁵⁸ Ricardo Ávila Palafox, ¿Revolución en el Estado de México?

México, en la zona montañosa limítrofe con Morelos, Guerrero y Michoacán,⁵⁹ pero Acolman en particular y Texcoco en general no padecieron de manera consistente el rigor de la guerra y la inseguridad característica de esos años. Las operaciones militares rebeldes iniciaron entre 1910 y 1911 en la misma zona, donde, entre otros, maniobraron los hermanos Miranda, Genovevo de la O y José Medina. En el Estado de México operaron tanto el ejército federal como el ejército constitucionalista y, sobre todo, fue zona de paso para el ejército zapatista. En su estudio sobre la revolución en el Estado de México, Ricardo Ávila plantea que si bien hubo casos de tierra arrasada y muchos pobladores de las localidades sureñas tuvieron que huir a las montañas a la espera de que las aguas regresaran a su cauce, la influencia zapatista no se tradujo en un estado de rebelión permanente que pusiera en jaque a las autoridades establecidas.⁶⁰

Aunque las actividades propiamente militares de los tres ejércitos en disputa fueron limitadas, la región de Texcoco en particular y el Estado de México en general sufrieron a causa de la propagación de rumores que dieron pie a hechos represivos y a la degradación de las relaciones sociales.⁶¹ Como en otros sitios, la población civil fue objeto de leva forzosa, abusos de los militares en paso por sus tierras y deterioro de la economía ante la inseguridad que se percibía y que desanimaba a hacendados y rancheros. El Estado de México se encontró bajo control político y militar zapatista entre noviembre de 1914 y octubre de 1915, cuando Gustavo Baz asumió el gobierno, aunque no el control político y militar de la región.⁶² Por el contrario, los diversos jefes zapatistas actuaban sin un mando unificado, lo que dio origen a pillajes y abigeato. El movimiento zapatista decayó tras el triunfo del ejército carrancista y desapareció por completo luego del asesinato de su líder en 1919.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 203.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 220 y ss.

⁶¹ *Ibidem*, p. 225.

⁶² Rodolfo Alanís Boyzo, "La Revolución en el Estado de México", p. 174.

Según datos censales de 1921, el Estado de México era el tercero en densidad poblacional de la República. El municipio de Acolman contaba con 5 659 personas en sus diversos pueblos⁶³. Durante el porfiriato, la región había registrado una constante emigración hacia otros sitios de la república en busca de mejores condiciones de vida. Ello parece haberse debido al hecho de que la población era en su mayoría campesina, y las tierras estaban ya repartidas. El crecimiento económico fue nulo o negativo (Texcoco decreció 2.1% entre 1895 y 1910).⁶⁴ El crecimiento poblacional en el distrito estuvo debajo de la media nacional, mientras que el promedio anual de mortalidad se situaba arriba de la media del país. En el censo de 1921, el 67.52 de los mayores de diez años declararon no saber leer ni escribir. Ese censo es poco específico, pero el de 1910 confirma esta situación en el distrito: en ese año, entre el 50 y el 69% de los habitantes de Texcoco eran iletrados.⁶⁵ La economía se basaba en la explotación agrícola en unidades territoriales extensas (haciendas), aunque en Texcoco había también ranchos y rancherías: en las primeras el trabajo se realizaba especialmente bajo la figura del peonaje acasillado, mientras que el rancho y la ranchería ocupaban mano de obra de temporal y arrendaban tierras. La región de Texcoco se caracterizó por una mezcla de estos tres sistemas, con predominio de la hacienda.⁶⁶

El contexto religioso local era complejo. Solo dos años después de que los lugareños intentaran sin éxito que la arquidiócesis reconociera los méritos de su imagen de la virgen, Texcoco en general y Acolman en particular fueron sede en el Estado de México del cisma

⁶³ Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), <http://www.inegi.org.mx> Consultado el 13-11-2013.

⁶⁴ Ávila Palafox, ¿Revolución en el...?, *op. cit.*, p. 53.

⁶⁵ Hay que decir que esa es la más alta de las tres categorías de alfabetismo que produjo el censo de 1910, puesto que en las localidades más marginadas el alfabetismo superaba el 80%. Los datos provienen de Ávila Palafox, ¿Revolución en el...?, *op. cit.*, p. 81 y del Censo de Población de 1910 disponible en <http://www.inegi.org.mx> Consultado el 12-11-13.

⁶⁶ Ávila Palafox, ¿Revolución en el...?, *op. cit.*, pp. 125-127.

producido por la Iglesia Católica Apostólica Mexicana del patriarca Pérez. Y es que, como afirma Matthew Butler, la hegemonía de los “curas” católicos romanos en la región había ido decayendo desde mucho antes de 1925.⁶⁷ El número de sacerdotes disminuía y la participación popular en los sacramentos iba en declive,⁶⁸ mientras un vibrante marianismo laico llenaba el vacío institucional.

La carencia de sacerdotes fue también una preocupación grave para el arzobispado. José Mora y del Río publicó en febrero de 1924 la carta pastoral “Sobre el Seminario”,⁶⁹ donde declaraba que el panorama de las vocaciones sacerdotales era “desolador”,⁷⁰ y calculaba un sacerdote por cada 5 000 habitantes.

Esta penuria pastoral era un problema endémico en la zona centro-sur del país, que se agudizaría con la implementación de la Ley Calles en 1926. De manera que el reporte del milagro de la virgen tiene una connotación de grito de auxilio. El abandono de la virgen parece ser también el abandono percibido por los feligreses, un llamado de atención donde la dimensión religiosa se fusionaba con la carencia económica.

CONCLUSIÓN

Si bien los milagros no concitaron la atención de las elites en las primeras dos décadas del siglo xx, la piedad popular católica continuó encontrando en el milagro un factor de cohesión social. Mientras que la jerarquía y los intelectuales católicos —que en este sentido parecían seguir la línea del protestantismo anglosajón— ignoraban los eventos milagrosos, los creyentes se remitían al milagro como hecho legitimador de su fe.

⁶⁷ Matthew Butler, “God’s Campesinos? Mexico’s Revolutionary Church in the Countryside”, p. 171.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 172.

⁶⁹ José Mora y del Río, *Carta pastoral sobre el seminario*, AHAM, C. 51, exp. 65.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 7.

Los dos milagros aquí analizados dan luz sobre los factores económicos, sociales y políticos que señalan al hecho milagroso como evento *público*.

Como es posible ver en el caso de la virgen de Acolman, la publicidad del milagro se explica como parte de un entramado socioeconómico donde la pobreza y la marginalidad de los habitantes operan como catalizadores que visibilizan lo prodigioso como mecanismo que —se espera— contribuya a romper con tal situación.

Pero el milagro se aloja también en lo más íntimo del fenómeno religioso. Los testimonios sobre milagros apelan a la conciencia de ser parte de lo extraordinario y sitúan a los testigos en una posición de mayor jerarquía que la de sus coterráneos, aquellos que no tuvieron la suerte o el buen tino de presenciar los hechos narrados.

Ello resulta particularmente revelador en el contexto vivido por los feligreses católicos en los años veinte. Especialmente en las zonas rurales como Acolman, la atención pastoral era sumamente deficiente dada la escasez de sacerdotes, por lo que el milagro en ciernes fue también una llamada de atención de los creyentes hacia los procesos religiosos populares.

Por otra parte, el milagro de la monja enferma muestra el reverso de la moneda. En este se manifiesta un proceso de orden político transnacional que es frecuente en la mayor parte de los milagros asociados a procesos de beatificación o canonización. Aquí, los esfuerzos institucionales están claramente encaminados al fortalecimiento de la causa, por lo que el aspecto más relevante del milagro es la *invocación*, el llamado del creyente que organiza su necesidad en torno a una figura que posee cualidades políticas. En el caso en cuestión, la figura de Pío X alineó las voluntades de religiosas y frailes josefinos y vicentinos para reforzar su causa mediante la adecuada documentación de un milagro médico irreprochable. ☒

Archivos

Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo documental Pascual Díaz Barreto, Caja 13 expediente 17 y caja 15 expediente 005.

Bibliografía

- Alanís Boyzo, Rodolfo. "La Revolución en el Estado de México", en Patricia Galeana (coord.), *La Revolución en los estados de la República Mexicana*, México, Senado de la República/Siglo XXI editores, 2011, pp. 167-180.
- Aretin, Karl. *El papado y el mundo moderno*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970.
- Ávila Palafox, Ricardo. ¿Revolución en el Estado de México?, México, INAH, 1988.
- Barquín y Ruíz, Andrés. *Luis Segura Vilchis*, México, Editorial Jus, 1967.
- Brown, Peter. *The Cult of the Saints: its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- Burns, Gene. "The Politics of Ideology. The Papal Struggle with Liberalism", *American Journal of Sociology*, vol. 95, núm. 5, 1990, pp. 1123-1152.
- Butler, Matthew. *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*, Nueva York, Palgrave McMillan, 2007.
- . "God's Campesinos? Mexico's Revolutionary Church in the Countryside", *Bulletin of Latin American Research*, vol. 28, núm. 2, 2009.
- Carrel, Alexis. *The Voyage to Lourdes*, Nueva York, Harper, 1950.
- Duffin, Jacalyn. *Medical Miracles. Doctors, Saints and Healing in the Modern World*, Nueva York, Oxford University Press, 2009.
- Galeana, Patricia (coord.). *La Revolución en los estados de la República Mexicana*, México, Senado de la República/Siglo XXI editores, 2011.
- Geary, Patrick J. *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Harrison, Peter. "Miracles, Early Modern Science and Rational Religion", *Church History*, vol. 75, núm. 3, sep. 2006.
- Lara y Torres, Leopoldo. *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México*, México, Editorial Jus, 1954.
- Mora y del Río, José. *Carta pastoral sobre el seminario*, México, Imprenta Patricio Sanz, 1924.
- Mullin, Robert B. *Miracles and the Modern Religious Imagination*, New Haven, Yale University Press, 1996.

- Rubial García, Antonio. *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Schumacher, John N. "Integrism: A Study in Nineteenth-Century Spanish Politico-Religious Thought", *The Catholic Historical Review*, vol. 48, núm. 3, oct. 1962, pp. 343-364.
- Schmitt, Jean Claude. *The Holy Greyhound. Guinefort, Healer of Children since the Thirteenth Century*, Londres, Cambridge University Press, 1983.
- Weinstein, Donald y Rudolph M Bell. *Saints & Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
- Woodward, Kenneth L. *Making Saints. How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who Doesn't, and Why*, Nueva York, Simon & Schuster, 1990.