

Miguel Rodríguez

Profesor de la Universidad de París IV-Sorbonne. Miembro del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre el Mundo Ibérico Contemporáneo. Se ha interesado en el estudio de la historia cultural del mundo hispánico contemporáneo e historia comparada entre Europa y América Latina. Sus principales líneas de investigación son: relaciones internacionales, "lugar de la memoria", conmemoración y uso del pasado, celebraciones rituales y construcción del tiempo social, creencias y devociones. Entre sus publicaciones destacan *Celebración de la raza: una historia comparativa del 12 de octubre*, Universidad Iberoamericana, México, 2004; "De la moda de los centenarios a un aniversario: el 12 de octubre en España" en Erika Pani y Alicia Salmerón (coords.), *Conceptualizar lo que se ve: François-Xavier Guerra historiador: homenaje*, Instituto Mora, México, 2004; "Le lecteur et la réforme de l'orthographe: ¿Cuál es la ortografía que más favorece a nuestros lectores?" en *La question du lecteur*, XXXIe Congrès de la Société des Hispanistes Français, Presses Universitaires de Marne-la-Vallée, mayo de 2003, pp. 341-354.

Resumen

El culto al Sagrado Corazón ha estado presente en todo tipo de impresos desde el siglo XIX hasta nuestra época, pero el alcance de la devoción que ha generado a nivel mundial no puede ser reducido a su carácter meramente religioso, pues también hay que considerar la dimensión política que conlleva. Este fenómeno ha llamado la atención en el campo de las transferencias culturales entre Europa y América y el presente trabajo forma parte de un proyecto de historia comparativa que pretende analizarlo en diversos

contextos; en concreto se intenta mostrar que, simultáneamente a su dimensión universal, el simbolismo del Sagrado Corazón adquiere rasgos particulares en cada uno de los países latinoamericanos. Asimismo, en la segunda parte del trabajo se ve cómo las directivas que llegan de Europa se moldean en una América Latina independiente, cuyos lazos con el papado fueron difíciles durante el siglo que siguió a las guerras de independencia.

Palabras clave:

Sagrado Corazón, culto, consagración nacional, simbolismo, liberalismo,
El Mensajero del Corazón de Jesús, Iglesia, Estado, Concilio Vaticano II.

Fecha de recepción:
enero de 2008

Fecha de aceptación:
mayo de 2008

The Sacred Heart of Jesus: Images, Messages and Cultural Transfers

Miguel Rodríguez

Professor at the University of Paris IV-Sorbonne. Member of the Center of Interdisciplinary Research on the Contemporary Iberian World. Has been interested in the study of the cultural history of the contemporary Hispanic world and comparative European and Latin American history. Main lines of research: international relations, "place of memory," commemoration and use of the past, ritual celebrations and construction of social time, beliefs and worship. Publications include *Celebración de la raza: una historia comparativa del 12 de octubre*, Universidad Iberoamericana, México, 2004; "De la moda de los centenarios a un aniversario: el 12 de octubre en España" in Erika Pani y Alicia Salmerón (coords.), *Conceptualizar lo que se ve: François-Xavier Guerra historiador: homenaje*, Instituto Mora, México, 2004; "Le lecteur et la réforme de l'orthographe: *¿Cuál es la ortografía que más favorece a nuestros lectores?*" in *La question du lecteur*, XXXIe Congrès de la Société des Hispanistes Français, Presses Universitaires de Marne-la-Vallée, May 2003, pp. 341-354.

Abstract

Worship of the Sacred Heart has been present in all kinds of printed work since the 19th century, but the amount of devotion it has elicited worldwide cannot be reduced to its purely religious nature, since one must also consider its political dimension. This phenomenon has attracted notice in the field of cultural transfers between Europe and America and this paper forms part of a comparative history project that seeks to analyze it in various

contexts, specifically, it tries to show, that together with its universal dimension, the symbolism of the Sacred Heart acquires particular features in every Latin American country. Likewise, the second part of this paper attempts to show how the instructions that came from Europe were shaped by an independent Latin America, whose links with the papacy during the century following the wars of independence were complicated.

Key words:

Sacred Heart, Worship, National Consecration, Symbolism, Liberalism,
The Messenger of the Heart of Jesus, Church, State, Vatican Council II.

Final submission:
January 2008

Acceptance:
May 2008

El Sagrado Corazón de Jesús: imágenes, mensajes y transferencias culturales

Miguel Rodríguez

En la América Latina actual son innumerables las huellas de la difusión del culto al Sagrado Corazón: altarcitos domésticos en la sala de la casa, placas de metal que, fijadas detrás de la puerta principal, protegen el hogar, *estampitas* que se conservan en la cartera... En las iglesias construidas, sobre todo desde hace un siglo, esta figura sólo es superada en México por la de la Virgen de Guadalupe—según estadísticas personales de Jaime del Arenal Fenocchio. Por otra parte, basta una revisión de la prensa en los años recientes para observar que, por ejemplo, durante la visita papal a Cuba la imagen monumental del Sagrado Corazón fue la que dominaba la Plaza de la Revolución; o para encontrar sorprendentes fotografías como aquella que, para simbolizar un acuerdo de paz firmado entre bandas rebeldes en El Salvador, se muestra un gran póster con el Sagrado Corazón transportado por un miembro de esas bandas.¹ Sin contar con tantas imágenes piadosas que han servido, a través de la parodia y del juego, a la representación identita-

ria de chicanos y de latinos en Estados Unidos.²

Es un motivo icónico omnipresente, polivalente, cuya aparente trivialidad oculta sus connotaciones y su dimensión histórica. Al mostrar la imagen que decora un calendario o al describir el interior de una iglesia o de una casa se habla así de “un” Sagrado Corazón, como si fuera un nombre común. Se trata en efecto de una figura fuertemente codificada, que a fin de cuentas presenta menos variaciones que, por ejemplo, la de María en sus múltiples advocaciones (véase imagen 1).

El culto al Sagrado Corazón desde el siglo XIX y hasta nuestra época se materializa en una abundantísima producción de estampas y láminas, de imágenes de calendarios y almanaques, de ilustraciones de revistas y periódicos, en suma, en todo tipo de impresos. Este objeto de devoción—que se considera por sus orígenes como francés, pero trasciende rápidamente las fronteras nacionales y muestra un renovado vigor a lo largo y lo ancho de los países latinoamericanos—tiene un papel similar y al mismo tiempo diferente en cada uno. Es por ello un ejemplar objeto de estudio en el campo de las transferencias cultura-

¹ Imágenes reproducidas, respectivamente, en *Le Figaro*, París, 26 de enero de 1998, p. 6; *La Jornada*, 18 de abril de 1996, p. 19, y *Reforma*, “Cultural”, 18 de octubre de 1998, p. 1.

² Dos catálogos de exposiciones, por ejemplo: *Lo del corazón*, 1986, y *Debroise et al., Bleeding*, 1992.

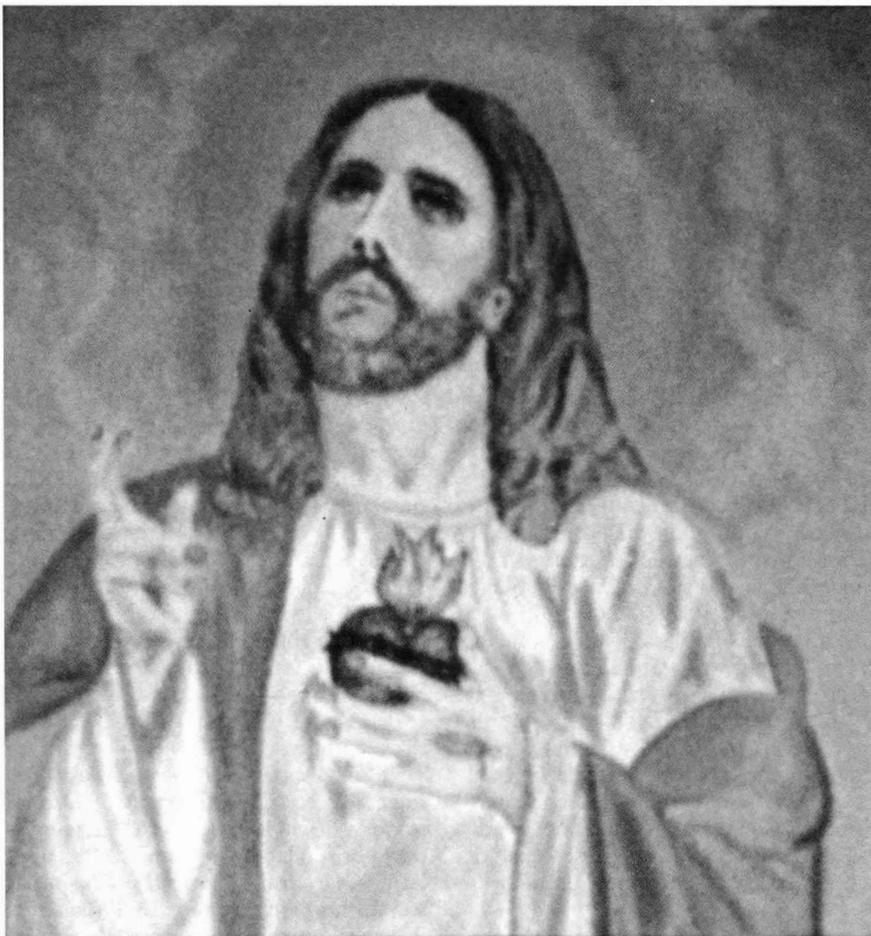


Imagen 1. Un Sagrado Corazón en cualquier lugar... Colección particular.

les entre Europa y América.³ Como avance de investigación de un proyecto de historia comparativa que pretende analizar dicho culto en diversos contextos, este artículo intenta mostrar que, simultáneamente a su dimensión universal, el simbolismo del Sagrado Corazón adquiere rasgos particulares en cada uno de los países latinoamericanos.

Por otra parte, esta devoción —que se ha extendido en los últimos dos siglos a todo el orbe católico— está particularmente marcada por la orientación que le ha dado Roma. La segunda parte de este trabajo trata de ver cómo las directivas que vienen de Europa se moldean en una América Latina independiente, cuyos lazos con el papado fueron difíciles durante el siglo que siguió a las guerras de independencia. Para el caso de México —aunque sería pertinente presentar también los casos de Colombia y Ecuador—, se cuenta con una fuente documental muy valiosa: *El Mensajero del Corazón de Jesús*. Cabe anotar que en este trabajo se tratará sólo del Corazón de Jesús y no del Sagrado Corazón de María (que ha dado lugar a una devoción paralela, si se considera el simbolismo del corazón), pero que forma más bien parte de la mariología. Este culto, nacido también en Francia, ha sido estudiado por Jaime del Arenal Fenocchio.⁴ A pesar de su importancia no tiene los mismos rasgos, sobre todo en la dimensión política subrayada en este artículo.

³ Avance de investigación de un proyecto de historia comparativa, este texto forma parte del programa franco-mexicano Impresos y Transferencias en el Siglo XIX, proyecto del cual forman parte investigadores del Instituto Mora.

⁴ Arenal, "Devoción", 1998, pp. 161-194.

¿UNA DEVOCIÓN FRANCESA?

Cuando se habla del Sagrado Corazón de Jesús, se trata generalmente de una tradición devocional que se construyó entre los siglos XVII y XVIII, aunque ya desde tiempos muy lejanos y en diversas culturas existe una visión religiosa del corazón. Por ejemplo, al final del medioevo, sobre todo en regiones germánicas, se conocen devociones a las cinco llagas del Cristo de la Pasión. No obstante, la figura del Sagrado Corazón de Jesús aparece como tal en la Francia del siglo XVII, con Juan Eudes y luego con Margarita María de Alacoque. Perteneciente a la orden de la Visitación, esta mística vivió en la segunda mitad del siglo XVII (1647-1690) en una pequeña ciudad de Borgoña, Paray-le-Monial. Su vida y sus escritos son una de las variantes del culto cristiano al Corazón de Jesús, pero a través de esta religiosa el simbolismo de este culto ha adquirido los rasgos que se le conocen hasta nuestros días y con los que llega a los más amplios horizontes.

Sin duda este predominio de la versión devocional centrada en Paray-le-Monial se explica por el hecho de haber estado muy ligada a la importancia y a los vaivenes de los jesuitas, propagadores principales de la devoción francesa. Desde Claudio de La Colombière, el confesor de Margarita y su primer promotor, hasta el padre Auguste Hamon, autor de su historia, en una monumental suma de cinco tomos que apareció a partir de 1919,⁵ la Compañía de Jesús ha considerado, hasta la actualidad, la propagación de este culto

⁵ Hamon, *Histoire*, 1919-1939; y para América Latina, Mateos, "Principios", 1961, pp. 205-216.

como una de sus misiones. En México también los jesuitas lo hicieron conocer desde épocas tempranas, ya que en 1732 apareció un escrito firmado por el poblano Antonio de Mora con este título *Devoto culto, que debe dar el Cristiano a el Sagrado Corazón de Christo Dios y Hombre. Sacado del libro que de este argumento escribió en Roma y dedicó a nuestro Muy Santo P. Benedicto Décimo tercio el R. P. Joseph de Galiffet de la Compañía de Jesús, asistente de la provincia de Francia.*

Es el culto de la imagen de Jesús, que habría mostrado su corazón a la mística francesa en las numerosas ocasiones que se le habría aparecido. De hecho, la imagen que se venera generalmente es, a partir de los relatos de la santa, la de un corazón ardiente, símbolo del amor divino. Los trabajos de Leonor Correa Etcheagaray sobre los inicios de la devoción en México⁶ muestran cómo en torno a la representación de este órgano del cuerpo humano se elaboró una enunciación discursiva nueva. Correa la analiza paralelamente a la representación científica de la anatomía del cuerpo humano, a partir de la descripción de William Harvey *Del movimiento del corazón y de la sangre en los animales*, publicado en 1628. En el siglo XVIII circuló y se difundió como objeto de culto el corazón aislado, separado del cuerpo. Como un icono lo representó en México el famoso lienzo de Miguel Cabrera. Y en las series iconográficas de los vía crucis que se hallan en algunas iglesias mexicanas del siglo XVIII (como en Atotonilco), el corazón autónomo sustituyó, en una audaz metonimia, a la figura de Cristo. En épocas más recientes y en otras latitu-

des encontramos esta tendencia a la fetichización. Los soldados franceses en la época de la revolución —como más tarde los de la primera guerra mundial— utilizaron el corazón como amuleto, como un signo protector del combatiente que lo llevaba precisamente colgado o prendido en la ropa, en el lugar de su propio corazón. En España, durante la guerra civil, a esos escapularios se les llamó “detente” —detente, bala... (véase imagen 2).

Desde entonces fueron frecuentes las críticas y burlas de los enemigos tradicionales de los jesuitas, los jansenistas, quienes tacharon a los creyentes de cordícolos, o sea, de idólatras del corazón; más tarde las mofas fueron de los anticlericales. Por su parte, las autoridades eclesiásticas rechazaron el fetichismo del corazón, órgano desconectado del cuerpo. A fines del siglo XVIII empezó a codificarse la imagen venerada al aparecer toda una serie de textos que, para simbolizar el amor de Dios por los hombres, sentaban la necesidad de representar a Jesús mostrando su corazón. En el siglo XIX fue aún mayor la preocupación de la institución eclesiástica por denunciar las imágenes consideradas como “vulgarísimas y vigilar las imágenes correctas, para que correspondieran estas a su sentido. Fueron variadas las versiones de dicha imagen canónica, pero en América a menudo se retomó, se copió y se reimprimió la representación iconográfica que se elaboró entre fines de los siglos XVIII y principios del XIX en sus manifestaciones más conocidas, tanto el cuadro de Pompeo Batoni (venerado en el Gesù, la iglesia romana de los jesuitas) como la escultura de cuerpo completo y con los brazos abiertos, del danés Bertel Thorvaldsen. Ningún trabajo sistemático parece haber sido realizado sobre la difusión de este modelo

⁶ Correa, “Corazón”, 1997, pp. 91-122, y Correa, “Rescate”, 1998, pp. 369-380.



Imagen 2. Detente... Colección particular.

cristológico —de piel muy blanca, rubio, barbudo, de ojo claro— en este continente de mestizos, ni sobre la reproducción y la circulación de esta imagen.

Las desventuras de los jesuitas, expulsados de los reinos de España y de Francia y víctimas de muchos ataques, aun en Roma, no hicieron que se extinguiera la devoción. Al contrario. Esta figura religiosa que permitió enfrentar el exilio y el regreso a los territorios de los que fueron expulsados se interpretó como un signo divino. En la Francia revolucionaria, además, el culto a esta figura adquiría singular importancia en las regiones donde los campesinos se rebelaron contra el gobierno. El cariz martirológico de la devoción se fue ligando paulatinamente con la contrarrevolución y por ende con el regreso de la monarquía absoluta. Tanto en Francia como en el mundo hispánico, la toponimia, o las nuevas órdenes que se fundaron bajo la advocación del Sagrado Corazón, o los nombres propios que se dieron los religiosos al tomar el hábito, dan cuenta de la difusión del culto en la primera mitad del siglo XIX. Se multiplicó la edición de devocionarios y otros impresos apologéticos y en los almanaques populares se empezó a incluir la fiesta del Sagrado Corazón. Se trata de un día en el calendario, que en Polonia, en España y en sus territorios americanos se celebraba desde hacía varias décadas, exactamente el viernes de la Octava del Corpus. Al restablecerse la monarquía en España, después de la invasión napoleónica, Fernando VII obtuvo la concesión de una misa, correspondiente a esa fiesta. Pero si bien es posible apreciar en el contexto de la restauración —tanto francesa como española— una connotación monárquica y antirrevolucionaria del culto, este se man-

tenía en los márgenes de la piedad privada (véase imagen 3).

UNA DEVOCIÓN POLÍTICA

En la segunda mitad del siglo XIX, el larguísimo pontificado de Pío IX (1846-1878) impulsó la devoción al Sagrado Corazón, al extender en 1856 su fiesta a toda la Iglesia y al elevar luego a los altares a Margarita María de Alacoque. Ese día, móvil en el calendario religioso, condensaba un conjunto de símbolos y de prácticas individuales (repetición de jaculatorias) o colectivas (ceremonias de consagración y de oración en los hogares) que, en el apogeo de la devoción, se practicaban durante todo el mes de junio (llamado así “mes del Sagrado Corazón”) e incluso durante todo el año —ya que, cada primer viernes de mes, el devoto se acercaba a la comunión (véase imagen 4).

La visible propagación de este culto y su reconocimiento oficial deben explicarse como otras formas de piedad durante esta época, debido a los problemas que enfrentó la Iglesia católica. Fueron años en que el pontífice romano, en lucha con la evolución de su tiempo y progresivamente aislado por los avances de la unidad italiana, lanzó su famoso *Syllabus* contra los peligros de la civilización moderna. En la década de los setenta, después de la derrota de los franceses en su guerra contra Prusia y de la entrada de las fuerzas italianas en Roma, el papa se encerró en el Vaticano, en un cautiverio cuyo carácter no por voluntario era menos legítimo para la propaganda católica. Una manifestación de la atmósfera escatológica de estos años fueron las grandes peregrinaciones que se organizaron en Paray-le-Monial, proclamándose



*Entre le salut et le danger, l.
Jésus n'a pas hésité à mourir pour nous.*

Imagen 3. "Entre la salvación y el peligro, Jesús no dudó en morir por nosotros." Estampa piadosa publicada en Poitiers, Francia, a mediados del siglo XIX. Colección particular.



Imagen 4. *Voilà ce Cœur qui a tant Aimé les Hommes.* Colección particular.

entonces: “la Iglesia y la sociedad ya no tienen más esperanza que en el Sagrado Corazón de Jesús, que será la salvación del mundo”. Con estas palabras se dirigieron a Pío IX los devotos para que de modo oficial —en las ceremonias del año santo de 1875— consagrara la Santa Iglesia al divino Corazón de Jesús.⁷ El inicio del siglo XX fue para su sucesor, León XIII, un pretexto para hacer un balance de un siglo considerado como criminal, comparado, por su culto al progreso y por su obsesión del desarrollo científico y técnico, a la torre de Babel. Para preparar los festejos el papa publicó la encíclica *Annum sacrum*, en el que se consagraría ya no la Iglesia, sino el género humano, al Sagrado Corazón. Paralelamente se llevaba a cabo en Roma el primer concilio plenario latinoamericano, importante no sólo por ser la primera ocasión en que se reunieron casi todos los obispos del gran continente católico, sino también porque ese concilio materializó la apertura del pontífice romano hacia el mundo de su época, mundo moderno y extraeuropeo. En Hispanoamérica fueron luego muchas y fastuosas las fiestas para abrir el siglo en esta dimensión político-religiosa.

León XIII veía en la imagen un signo —parecido a la cruz que se manifestó a Constantino— que debía convertirse, al abrirse el siglo XX, en un símbolo de victoria, en el signo distintivo del cristianismo. El uso del término *labarum*, el lábaro sobre el que Constantino colocó la cruz con la inscripción *hoc signo vinces* (“con este signo vencerás”), frecuente en la literatura de la devoción, fue contemporáneo

del debate, particularmente animado en Francia, sobre la necesidad de un estandarte del Sagrado Corazón. La imagen religiosa se vivía entonces como signo de identidad de los católicos que, en abierta militancia, se enfrentaban a las tendencias laicizadoras de la evolución social y, en muchos casos, a los intentos de limitar el poder de la institución eclesial. Como signos de identidad, como manifestaciones simbólicas alternativas al emblema de la nación, surgieron en Francia, en las últimas décadas del siglo XIX, banderas tricolores con el corazón de Cristo en medio de la franja blanca. Más tarde, durante las dos guerras mundiales que asolaron Francia, se depositó en “la bandera del Sagrado Corazón” la esperanza popular de salvar a la nación del desastre y de darle la victoria. Pero suscitó una amplia polémica, aun en el mismo seno de la jerarquía católica, las iniciativas en los frentes de batalla para poner a los soldados de una república que se proclamaba laica bajo la protección de una figura religiosa. En México la apropiación de los símbolos se dio también esporádicamente, al colocarse en medio de la bandera nacional a la figura guadalupana. En Francia, como en la España finisecular, como después en México durante la segunda década del siglo XX, las oposiciones políticas y sociales se convirtieron así en una verdadera guerra de imágenes cuando los católicos se preocupaban en inscribir su credo en placas de bronce o de aluminio, con declaraciones expresivas que se colocaban orgullosamente sobre puertas y balcones; o cuando, saliendo a la vía pública, iban ocupando el espacio colectivo de un modo ostentoso y a veces beligerante, en procesiones y concentraciones multitudinarias que desafiaban a los poderes establecidos.

⁷ *Le Messager du Sacré-Cœur de Jésus*, Toulouse, 1875, pp. 425, 542.

La literatura religiosa así como los documentos papales —desde Pío IX, casi todos los papas, de un modo u otro— consideraron el culto al Sagrado Corazón como esencial al catolicismo moderno, en un periodo que podríamos situar entre mediados del siglo XIX y el concilio Vaticano II o, más precisamente, entre 1856 —año de instauración de la fiesta en el calendario religioso de la Iglesia universal— y 1956 —la encíclica *Haurietis aqua* que Pío XII publicó justamente para celebrar el centenario de la iniciativa de su predecesor. Pero en los escritos apologeticos que acompañaron este centenario se hacían ya frecuentes comentarios en esos años anteriores al Concilio Vaticano II, sobre una crisis que vivía la devoción en el mundo contemporáneo.

Entre estas fechas es pues un largo siglo de historia de la Iglesia confrontada con la sociedad moderna. Al convertirse en un arma contra las políticas de laicización de los Estados nacionales, este culto, cada vez más politizado, planteó en su evolución durante la segunda mitad del XIX el problema de las relaciones con la sociedad de la Iglesia y del Estado. Porque el laicismo no era sólo la separación del poder eclesiástico y del poder político, sino también una visión no religiosa del individuo y del mundo que suponía cierto ideal moral y cívico que moldearía a la colectividad y legitimaría su ejercicio de la soberanía. Pero hay que plantearse obviamente si las formas de laicismo y las tendencias a la secularización son las mismas en las diversas regiones del mundo. En la medida en que a través de la politización del culto se planteó el papel del catolicismo en las sociedades modernas, en la medida también en que se ha extendido este culto a latitudes muy diversas, su

estudio nos permitiría avanzar en la comprensión de las lógicas laicizadoras y de las relaciones entre religión y nación en los países de importante población católica.

A diferencia de otras devociones (como las de las diversas advocaciones de María), la del Sagrado Corazón se extendió a todo el universo católico —en la época de las misiones y del ascenso de los imperia-lismos— con una sola imagen, con una misma enunciación discursiva. Y lo hizo con una rapidez que ningún culto tuvo hasta entonces, gracias a la difusión industrial de imágenes y de impresos devocionales y gracias también a la organización masiva de sus prácticas devocionales en el espacio público.

CONSAGRACIÓN Y VOTO NACIONAL

En torno a 1870 se fue forjando la idea de una consagración colectiva al Sagrado Corazón, ya no en el marco eclesial sino en el de la entidad civil y política. Antes de esos años ya habían tenido lugar consagraciones colectivas para enfrentar desastres naturales, epidemias (como la de peste en Marsella, en 1720) o enemigos exteriores. Pero la política defensiva que fue tomando el pontificado de Pío IX y la publicación de documentos inéditos atribuidos a Margarita María de Alacoque (en la época de su beatificación, en 1862), popularizaron el llamado mensaje divino a Luis XIV de Francia. En efecto, a través de la santa el Sagrado Corazón habría transmitido una serie de “grandes promesas”, así denominadas en sus escritos, y con ellas un mensaje más político. Habría pedido que el monarca cumpliera un voto, que consagrara su reino a Jesús: “Él quiere

reinar en su palacio, ser pintado en sus estandartes y grabado en sus armas para hacerlas victoriosas frente a todos sus enemigos.”⁸ En la década posterior a la derrota de 1870, se pensaba que precisamente el hecho de no haber respondido a esta solicitud divina le habría acarreado a Francia todos los males que sufrió posteriormente, desde las turbulencias en la época de la revolución hasta la pérdida de Alsacia y Lorena. Urgía, por lo tanto, reparar la falta y cumplir ese voto real, llevando a cabo “una expiación de las culpas nacionales como un acicate para la necesaria regeneración” del país.⁹ Para regenerarse era necesaria la “expiación” de los males propios y de los ajenos en una ceremonia religiosa de reparación que calmara la ira divina. Hay que recalcar la dimensión penitente que tenía la devoción al Sagrado Corazón. Al rechazar los males del siglo, era entonces un remedio a la angustia que se tenía ante la descomposición del mundo antiguo.

En la inmensa bibliografía sobre el tema del voto, la idea de la consagración de la nación católica a través de los lazos privilegiados del rey con la divinidad —que en Francia interesaba sobre todo a los monárquicos—, se fue desplazando hacia la necesidad de una ceremonia solemne en el espacio público. A escala de la familia, del gremio o de la empresa, de la diócesis o de la nación, en suma de la *res publica*, el voto se volvió un lazo ritualizado que comprometía a los miembros de dicha comunidad en una proclamación de fe

colectiva, que la constituía como entidad de forma ideal. Cumplir el voto era manifestarse a través de un acto de consagración, acto que consistía en darle a una colectividad un carácter sagrado que la desprendía —podríamos decir— del uso común, que le otorgaba una especie de carácter religioso. Y en la medida en que consagraba una colectividad, dicho ritual sólo podía ser realizado por aquel que gozaba ya de una autoridad, política o moral, cuyo poder así se reconocía: el padre de familia, el jefe, el obispo o el presidente de la república...

El acto de consagración se planteó así repetidamente en el ambiente de zozobra de la década de los años 1870: sólo en Francia, entre octubre de 1870 y diciembre de 1871 se dedicaron catorce diócesis al Sagrado Corazón; y en 1873 un grupo de diputados lanzó la iniciativa de consagrar oficialmente a la nación francesa. Según la literatura de devoción, la “hija mayor” de la Iglesia, que es Francia, debía ser la nación indicada para consagrarse al Sagrado Corazón por varios motivos: por ser la primera cronológicamente, desde Clodoveo, entre las naciones cristianas, por ser luego la cuna de la mediadora que transmitió el mensaje divino —Margarita María de Alacoque—, pero también por ser la culpable de haber engendrado los pecados del mundo moderno —la incredulidad, la revolución, el liberalismo. Aun los misales de principios del siglo XX insistían, en sus imágenes, en la perspectiva franco-centrista de la tradición de Paray-le-Monial, que alimentaba el sentimiento del creyente de pertenecer a una nación privilegiada.

No obstante, tal sentimiento de ser designado como pueblo elegido, en la medida que cumplía con un designio, lo

⁸ Carta del 17 de junio de 1689, en Alacoque, *Vie*, 1867, p. 199.

⁹ Charles de Freycinet citado en Jonas, “Monument”, 1993, p. 486.

encontramos con igual intensidad en otras naciones. “Reinaré en España y con más veneración que en otras muchas partes”, era el mensaje que el Sagrado Corazón habría transmitido, en 1733, en términos similares a los de la monja de Paray-le-Monial, a un seminarista de Valladolid, Francisco Bernardo de Hoyos, considerado como el protagonista de la difusión del culto en España. Los textos que alimentan la devoción en la península usaron términos muy semejantes, percibiéndose claramente, tanto en Francia como en el mundo hispánico, una continuidad en la temática, en las formas y en la propagación del culto. Desde la segunda mitad del siglo XIX, en muchos otros países se había invocado su integridad nacional construyéndola en torno al símbolo religioso, insistiéndose en la consagración de la nación al Sagrado Corazón: en Bélgica en 1868, en Irlanda en 1873, y en América Latina, en Ecuador, también en 1873, en Colombia en 1902 —que se preciaban ambas de ser “repúblicas del Sagrado Corazón”—, y en Costa Rica, por citar los ejemplos más conocidos. En España, en un cerro cercano a Madrid que representa el centro geográfico de la península, se llevó a cabo la ceremonia, el 30 de mayo de 1919, de la consagración encabezada por el mismo rey Alfonso XIII, por ser la fiesta de San Fernando Rey, figura importante en la reconquista. En los años siguientes siguieron organizándose peregrinaciones al cerro así como actos religiosos que pretendían, en ese “día nacional de España”, renovar y “cerrar” (dicen los textos¹⁰) un pacto establecido con “el rey

divino” a través del monarca católico, proclamado como cabeza y representante de la nación, en una clarísima dimensión monarquista.

En México, entre los siglos XIX y XX, esas iniciativas seguían estando limitadas a lo privado, tanto más que la legislación liberal restringía las manifestaciones públicas de la Iglesia. Durante el porfiriato no fue posible organizar una ceremonia de consagración nacional, a pesar del *modus vivendi* conciliador con la jerarquía eclesiástica y de la tolerancia relativa del gobierno de Díaz. Si la diócesis de León fue la primera en llevar a cabo un acto de consagración en 1875, fue seguida por otras en la década posterior; por ejemplo, la arquidiócesis de México en 1889. No obstante, la prensa religiosa se lamentaba continuamente de ello y, cuando ese año se festejó el centenario de la revolución francesa y el tricentenario del mensaje a la beata Margarita, los católicos mexicanos intentaron imitar las iniciativas de otros países para una ceremonia nacional de “expiación, consagración, coronación” que no pudo rebasar entonces los límites del espacio privado. Al abandonarse la idea de una consagración oficial, presidida por las autoridades civiles, y la construcción de un templo expiatorio en la capital, los propagandistas del culto se consolaron con la posibilidad de que “si no se consagran oficialmente las naciones al Sagrado Corazón de Jesús, que lo hagan las familias cristianas”. Fueron rabiosas las polémicas de esos años, de la que es un ejemplo un artículo de *El Siglo XIX* que arremetía contra la prensa religiosa, en particular contra *El Heraldo*, que trataba de convencer al presidente de permitir la ceremonia pública de consagración:

¹⁰ Por ejemplo, *El Mensajero del Corazón de Jesús*, España, 1928, p. 414.

El Heraldo nos hace saber que ha de procurar con el mayor empeño que el Corazón de Jesús reine *socialmente* en México. Es una determinación como cualquier otra. En cuanto a la forma adoptada para llegar a este resultado, no puede ser más sencilla, breve y compendiosa. *El Heraldo* la explica: “conságrese el mes de junio actual o cualquier otro mes del año al Divino Corazón de Jesús!” Ya ven ustedes que el procedimiento es perfectamente practicable [...] en México, de donde entre paréntesis, dice *El Heraldo* que hemos lanzado oficialmente a Jesucristo. Pero no lo crea usted, amigo *Heraldo*, no lo crea. El artículo 33 de la Constitución no legisla en el mundo espiritual. Hasta allí no llegamos.¹¹

En el México de estos años, a diferencia de lo que pasaba en otros países, es posible que el lazo entre la identidad nacional y un símbolo religioso haya sido acaparado por la Virgen de Guadalupe, cuya coronación el 12 de octubre de 1895 fue una ceremonia suntuosa, prácticamente apoyada por el gobierno de Díaz.¹² Sólo en 1911, después de las primeras convulsiones revolucionarias y de la caída del dictador, se volvió a plantear la cuestión de la consagración. Los obispos dudaban sobre su pertinencia y sobre la figura religiosa que convenía invocar: la Virgen, el Sagrado Corazón, incluso el Espíritu Santo... El obispo de Cuernavaca rehusaba

¹¹ *El Siglo XIX*, 14 de junio de 1889, Editorial, p. 1, texto que se refiere al *Heraldo de México*, 1 y 8 de junio de 1889, México (Segunda carta pastoral que el obispo José Ma. de Jesús Portugal dirige a sus diocesanos con motivo de la consagración de la diócesis al Sagrado Corazón de Jesús).

¹² Al respecto, Adame, “Significado”, 1997, y Ceballos, “Siglo XIX”, 1998.

que la república como tal fuera consagrada para no tener que asociar sus autoridades, el nuevo gobierno, a las ceremonias; el de San Luis Potosí se oponía al establecimiento de un voto nacional, por irrealista:

es tan hermoso que degenera en utópico. El hacer un voto que no se podrá cumplir es pecaminoso. Negros días aguardan a la Iglesia en [sic] Méjico y mientras no se aclare el horizonte es pueril el formar tales planes. Los católicos franceses a quienes parece que se quiere imitar, hicieron el voto relativo a Montmartre *terminada la guerra*. Aguardemos nosotros igual oportunidad.¹³

Esta se presentó durante el periodo que en México gobernó Victoriano Huerta, en 1914, cuando Pío X accedió a una solicitud episcopal pidiendo la consagración nacional y fijó una fecha que en sí era ya un símbolo: el día de la Epifanía, manifestación de Cristo a los gentiles. En la catedral metropolitana tuvo lugar así, el 6 de enero, una ceremonia presidida por el arzobispo de México, quien colocó corona y cetro a los pies de una estatua del Sagrado Corazón, en una especie de coronación. Enfatizando su carácter nacionalista, integró a la consagración una bandera tricolor mexicana que llevaba en su centro no el águila tradicional, sino la imagen de la Guadalupana. Las autoridades civiles no participaron en la celebración pero permitieron unos días más tarde que, continuándola de algún modo, un importante cortejo saliera a las calles para “entronizar” —verbo utilizado entonces— el Sagrado Corazón en el espacio público y proferir

¹³ Archivo del Arzobispado de México, D. F., correspondencia Mora y Del Río, 1911-1913 (cursivas del original).

el grito que años más tarde dio su nombre a las guerras cristeras, “¡Viva Cristo Rey!” La proclamación de este “eslogan”, en el sentido etimológico de grito de guerra, ha sido considerada por los historiadores de la Cristiada, como Jean Meyer, como un importante antecedente de las luchas posteriores entre Iglesia y Estado (véase imagen 5).

Para materializar la nueva alianza entre la divinidad y la nación, se requería también la construcción de un lugar de culto, la erección de monumentos justamente llamados “votivos” o también templos expiatorios. A fines del siglo XIX se multiplicaron en el mundo católico las nuevas iglesias dedicadas al Sagrado Corazón y en el interior de las ya existentes se acondicionó un espacio para darle un lugar central a las estatuas de Jesucristo que allí se instalaron. En el exterior este protagonismo era aún más visible al coronarse las cúpulas con figuras colosales o al erigirse monumentos gigantescos en sitios de fuerte carga simbólica: o bien promontorios y montañas o bien en lugares que simbolizaban el centro de un territorio cuya comunidad se construía así imaginariamente. En Francia, un ex voto colosal erigió para dominar París, en el lugar cargado de historia que representaba Montmartre —etimológicamente el monte de los mártires—, considerado como “el centro, el hogar de la vida religiosa de la nación elegida”.¹⁴ El historiador Maurice Agulhon ha insistido en el combate simbólico que frente al emblema de la modernidad, de los valores del laicismo y de la

república triunfante que representaba la torre Eiffel —elevada precisamente en 1889—, se dio con la construcción de la basílica del Sagrado Corazón, construcción que duró décadas (en su interior, la inscripción que decora la cúpula insiste claramente en la valorización, en términos religiosos, de la nación gala: *Gallia penitens et devota*).¹⁵

En otras naciones, consagradas también al del Sagrado Corazón, fueron parecidos los ejemplos, aquí y allá: en el Tibidabo, que domina Barcelona, un templo expiatorio; en Valladolid, una estatua que coronó el lugar donde vivió el propagandista español de la devoción; en el centro geográfico de la península, en el cerro de los Angeles, un monumento que dio pie a una polémica puesta en escena, entre nacionalistas y republicanos, durante la guerra civil, etc. De los Alpes a los Andes, del Corcovado en Río, al cerro del Cubilete, en el centro geográfico de nuestro país, numerosos son los lugares elevados donde se erigieron espectaculares estatuas de Cristo con los brazos abiertos, a veces en forma de cruz, que permiten por cierto apreciar la evolución, entre los veinte y los treinta, del Sagrado Corazón a la figura de Cristo Rey. La instalación de estos monumentos, centrales, nacionales y colosales, no se hizo sin dificultades ni marcados conflictos, que reflejaban obviamente los debates sobre el papel de la religión y sobre el predominio de la Iglesia católica en las sociedades modernas. Habría que seguir un análisis comparativo más minucioso que planteara el papel que desem-

¹⁴ Un trabajo muy completo, que es además una buena introducción al estudio del culto: Benoist, *Sacré-Cœur*, 1992.

¹⁵ Véase, en particular, la sección *Hauts lieux* (los capítulos “Sacré Cœur”, “Tour Eiffel”) del tomo III de Nora, *Lieux*, París, 1984-1994.



Imagen 5. *El Sagrado Corazón de Cristo Rey y la consagración de la diócesis de León*. Óleo de Antonio Segoviano.

peñan dichas ceremonias en el simbolismo de los Estados-naciones iberoamericanos. Además, en una época en que las proezas técnicas y la dominación de la naturaleza se consideraban como signos del progreso humano, lo gigantesco del monumento religioso, lo multitudinario de su atracción, coincidían con la de su razón de ser: la centralidad hegemónica de Cristo sobre la nación. ¿Contribuyó la Iglesia a la legitimación del Estado independiente y republicano, a la consolidación de la entidad nacional? Es seguro que la devoción al Sagrado Corazón, católica en su sentido más etimológico —universalista—, en su época de mayor apogeo adquirió rasgos que contribuían, paradójicamente, a construir dispositivos simbólicos de orden nacionalista.

Al estudiar el caso ecuatoriano, Yves Saint-Geours y Marie-Danielle Demélas, en un trabajo corto pero muy sugerente,¹⁶ mostraron que en Ecuador la devoción al Sagrado Corazón, transmitida por los jesuitas ya tempranamente en el siglo XVIII, retomó una gran fuerza entre 1860 y 1875, por el apoyo oficial que le dio el régimen dictatorial y paternalista de Gabriel García Moreno. Su larga estancia en Francia a principios de los años cincuenta sin duda influyó profundamente el catolicismo integrista de este autócrata. Si la consagración oficial del Ecuador como república del Sagrado Corazón, en 1873, fue seguramente influenciada por la oleada de peregrinaciones de aquel año a Paray-le-Monial, a su vez los diputados franceses se inspiraron en ese modelo que representaba la “república del Sagrado Corazón” para insistir en la necesidad de cumplir

en Francia “el voto nacional”. García Moreno fue asesinado en 1875 —y su presidencia seguida de una época de conflictos intensos entre clericales y laicizadores. Pudo así ser calificado, ya en su época de mártir del Sagrado Corazón, su vida de francófilo y su obra teniendo un gran eco en Francia. En todo caso, como lo subrayaron tanto Demélas como el especialista en historia religiosa, recientemente desaparecido, Michel Lagrée,¹⁷ el modelo ecuatoriano sirvió para que los católicos franceses terminaran por aceptar la preeminencia de la república, régimen que triunfó en esa década de los años 1870 que dudaba entre el proyecto monárquico y el republicano. Al evolucionar el mito del “voto del rey” al voto nacional, al elaborarse así, en torno al Sagrado Corazón, una devoción nacionalista, el gran símbolo católico del siglo contribuyó a edificar un proyecto nacional. Por otra parte, si se insiste aquí en el origen europeo del culto y en el modelo de su versión francesa no es posible hablar de influencias culturales en un solo sentido. Al contrario, el ejemplo de las “repúblicas del Sagrado Corazón” latinoamericanas confirma que la relación fue más bien de transferencias, en un intercambio dinámico de significados y en una adecuación cruzada a diversas coyunturas.

DE *LE MESSAGER DU CŒUR DE JÉSUS*,
A LA MULTIPLICIDAD DE *MENSAJEROS*

Más que las cofradías y las asociaciones piadosas que existían desde el siglo XVIII, más que las órdenes religiosas que se fun-

¹⁶ Demélas y Saint-Geours, *Jérusalem*, 1989.

¹⁷ Lagrée, “García”, 1994, pp. 203-213.

daron en el siglo XIX para alimentar la devoción de Paray-le-Monial, una organización de seglares desempeñó un papel fundamental para su difusión. Fue el llamado Apostolado de la Oración que nació y creció justamente durante el pontificado de Pío IX. Cuando se fundó en 1844 en un seminario jesuita del centro de Francia por el padre Gautrelet, se pretendía que los jóvenes seminaristas, que por su edad no podían llevar una vida de misioneros, pudieran contribuir ya al “apostolado” mediante la oración, en torno a una intención colectiva. El padre Henri Ramière, un discípulo de Gautrelet, unió esa Obra del Apostolado de la Oración con el culto al Sagrado Corazón, tan importante en la espiritualidad de la época y, como se ha dicho anteriormente, muy ligado a los jesuitas.

Ramière le dio así a la devoción un nuevo impulso, particularmente cuando fundó, en 1861, *Le Messager du Cœur de Jésus*. Esta revista mensual de amplia difusión rápidamente suscitó traducciones, adaptaciones, en todos los países y en todas las regiones lingüísticas donde se hallaban implantados los jesuitas. “Regiones lingüísticas” porque en el territorio español, por ejemplo, se publicaron, además de una versión en castellano que apareció en 1866, *Mensajeros* en catalán y en vascuence. La filiación del *Mensajero del Corazón de Jesús* español se enunciaba claramente:

boletín mensual de la Obra del Apostolado de la Oración, bajo la dirección del R. P. Ramière de la Compañía de Jesús, traducido al español y arreglado a las costumbres y necesidades de España con permiso de su autor.

En una primera época lo animó en Barcelona José Morgades i Gili. En los años ochenta se trasladó a Bilbao, conser-

vándose una edición en catalán, propia a Cataluña. En México, en los años ochenta, un *Mensajero* mensual, “extendido ya por todo el país, era además un arma de combate en que se rebatían, especialmente en la Hoja de Propaganda, los errores modernos y las mentiras propaladas por los protestantes”.¹⁸ La difusión fue rápida y eficaz en otros países: a la muerte de Ramière, en 1884, existían ya catorce ediciones extranjeras y en 1890 la Obra del Apostolado de la Oración contaba en el mundo con 28 000 centros y cerca de 10 000 000 de asociados; en 1922, cuando se trasladó la sede de esta organización, de Toulouse a Roma, a la casa general de los jesuitas –lo cual ligó aún más la devoción a las orientaciones y a las preocupaciones del papado–, a 80 000 centros estaban asociados 26 000 000 de católicos, quienes leían *El Mensajero* en alguna de sus 52 ediciones distintas, escritas en 35 lenguas. Eran impresionantes las cifras: la edición en Cracovia era de 180 000 ejemplares, el de Dublín de 250 000, la de Nueva York rebasaba 400 000...¹⁹ En Hispanoamérica se publicaban *Mensajeros* diferentes en México, en Colombia, en Ecuador, en Argentina, en Nicaragua, en El Salvador, y en Venezuela existían dos títulos...

Aunque la sección local o nacional de la Obra del Apostolado de la Oración tenía la responsabilidad de la publicación, en los primeros números de cada edición era todavía clara la huella francesa, orientándose poco a poco hacia una mayor autonomía. Se repartían los artículos en rúbricas inspiradas de un mismo modelo:

¹⁸ Decorme, “Sagrado”, 1961, p. 98.

¹⁹ Cifras publicadas en *Mensajero del Corazón de Jesús*, Managua, 1922, p. 278.

textos doctrinales sobre la devoción, algunos firmados por el mismo Ramière, artículos que apreciaban los avances del culto en la sociedad, frente a los problemas que en ella se planteaban. Cada número tenía luego páginas literarias—odas, sonetos, cantos— sobre el Sagrado Corazón, así como noticias de las misiones, jesuitas en su mayoría, que permitían apreciar que con la evangelización se difundía esta figura religiosa en los países más recién-ditos. Lo que consolidaba la unidad de los diversos *Mensajeros* en el mundo era la sección de la revista con la que invariablemente abría cada número: las “intenciones” de oración del papa, señaladas por Roma desde fines del siglo XIX. Es usual, hasta nuestros días, que este entregue al general de la Compañía de Jesús —y por ello el director del Apostolado de la Oración—, el 31 de diciembre, la lista de sus intenciones para cada mes del año subsiguiente, de tal modo que se pueda difundir en su oportunidad a través de los diversos *Mensajeros* sucesivos. Su temática, muy variada, suponía el compromiso de los cristianos en la vida pública y planteaba su acción en el mundo; recorrer la evolución de estas intenciones—cada una de las cuales se resume en un enunciado sintético, expresado como un deseo— da una visión de las preocupaciones papales a lo largo de un siglo, en materia política y social.

Enunciadas así para todo el orbe católico, las intenciones se explicaban y justificaban según las características y las tradiciones locales, de las que cada *Mensajero* era vehículo. Un motivo único, señalado por la identificación por el título, adaptado a culturas muy diversas es lo que da a esta revista una gran importancia. Órgano de prensa y de propaganda auspiciado por la orden religiosa que nació con la

modernidad, *El Mensajero* constituía un extraordinario medio, único y universal. Pero al mismo tiempo, sus diversas ediciones estaban moldeadas siempre por las costumbres y las circunstancias de cada país. Habría que profundizar en sus diferencias, que remitían tanto a los contextos políticos particulares como a las condiciones determinadas por el personal, por el presupuesto local, etcétera.

De entrada variaba la presentación material: delgada y rudimentaria en El Salvador o en Paraguay, más suntuosa en la calidad del papel y en sus ilustraciones en Argentina. Las fotografías que mostraban paisajes del Río de la Plata, en la edición de Buenos Aires, contrastaban con lo austero y anticuado del *Mensajero* de Centro América. *El Mensajero* argentino se interesaba más por la producción literaria que su homónimo colombiano, incluyendo menos páginas de apologética que otros. Los artículos señalaban sin duda una formación cultural diferente del público lector, abriéndose la revista a otros aspectos que no eran estrictamente religiosos. El contenido de los artículos trataba de lo cotidiano, ya recomendando a las madres que escogieran nombres cristianos para sus hijos en vez de los que se estaban poniendo de moda en los veinte, ya preguntándose si era lícito que bailaran los jóvenes. En Colombia, en la misma época, un autor condenaba el boxeo, atentado según él contra el pudor, la vida y la civilización, al cual habría que preferir aun la tauromaquia.²⁰ Otros *Mensajeros* contemporáneos ilustraban sobre las orientaciones

²⁰ *El Mensajero del Corazón de Jesús*, Buenos Aires, mayo de 1924; Bogotá, junio de 1924, y Managua, 1921.

morales que daba la Iglesia sobre la evolución de las sociedades latinoamericanas.

Una perspectiva sin duda muy rica lo constituía la sección de consultas que abría *El Mensajero* colombiano para responder a las preocupaciones de sus lectores: ¿podía llamarse católico alguien que cumplía sus deberes religiosos pero que tenía ideas inspiradas por el liberalismo? Cuando las repúblicas centroamericanas se plantearon su unión en una federación, al celebrar el centenario de su independencia, las revistas de la región se hicieron eco del debate político: el que no se invocara el nombre de Dios en el preámbulo de la Constitución de la nueva federación justificaría que entre Nicaragua y Costa Rica se rompieran los tratos. En 1925, en la edición de Buenos Aires el español Sebastián de Vizcarra, conocido por sus posiciones conservadoras, se opuso mediante argumentos jurídicos a los intentos del gobierno argentino de recobrar el derecho de patronato que tenía la corona durante la época colonial. En cuanto al *Mensajero* paraguayo, mucho más discreto en asuntos de política interna, la situación del país podía explicarlo: sólo una carta pastoral del arzobispo de Asunción, denunciando la creciente influencia de los protestantes en el país, se destacaba entre los reportes sobre las ceremonias de consagración de las familias y las colectividades.

Fue sin duda la “prensa internacional más considerable que existe” —y no sólo católica. Su razón de ser única, transmitir los mensajes del culto al Sagrado Corazón declinándolos en idiomas y formas culturales propias a cada nación, hacen de esta publicación un medio de propaganda particularmente eficaz que justificaría un estudio comparativo y más minucioso. En el campo hispanoamericano sólo existe el

de Francisco J. Gómez que, basándose en el caso de Guatemala a partir del *Mensajero* centroamericano y de otra revista jesuita, *ECA*, trata de comprender el proceso de reconstrucción de la Iglesia local después de sus conflictos con los gobiernos liberales. Por la amplia difusión que proclamó la revista, por el número mayúsculo de sus lectores y porque cubrió un siglo —hasta Vaticano II, cuando en el *aggiornamento* de la Iglesia católica cambió en muchos lugares de nombre²¹ y de orientación—, una colección tan importante puede ser base para una investigación comparatista sobre el culto y sobre el modo como se adapta y se moldea un modelo devocional, y no sólo como fuente de información sino en su redacción misma. Desde la perspectiva de la historia de la Iglesia, el estudio del *Mensajero* permitiría analizar cómo se adoptaron las directivas provenientes de Roma, a través de la jerarquía eclesíastica y gracias a la presencia local de los jesuitas, y cómo su adaptación al contexto nacional aportó elementos nuevos a las relaciones entre Iglesia y Estado.

EL SAGRADO CORAZÓN EN TIEMPOS ACTUALES

Al recordar la omnipresencia de la imagen del Corazón de Jesús en el mundo actual, punto de partida de este artículo, parecería que, después del concilio, esta devoción sigue existiendo en las formas y con el vigor que tuvo durante más de un siglo. Perdura el Apostolado de la Oración, pro-

²¹ En Francia es ahora *Prier et servir*, en Argentina *Oración y apostolado*, etcétera.

moviendo las prácticas del primer viernes y las oraciones en torno a las intenciones papales. Tanto en la Compañía de Jesús como en otras órdenes existen especialistas en la propagación del culto, que siguen organizando reuniones y congresos, publicando folletería y literatura de devoción, aunque el nombre del *Mensajero* ha desaparecido. En la misma línea de sus predecesores, el pontificado de Juan Pablo II vio aparecer diversos documentos analizando el valor que puede tener la devoción en tiempos actuales.

Sin embargo, las características que le dieron en su momento una gran importancia a este culto, la han hecho evolucionar. Si bien la Iglesia insiste más que nunca en la importancia de su magisterio en la sociedad contemporánea, el simbolismo del Sagrado Corazón parece haber dejado de tener la función defensiva, su dimensión beligerante contra la evolución del mundo. Ya no representa la exigencia de la Iglesia por regir la orientación de la vida colectiva ni tampoco supone la necesidad de ser oída por parte del Estado, lo que a menudo sigue proclamando la jerarquía eclesiástica. Si se evoca el debate que existe en diversos países hispanicos sobre la evolución de la legislación relativa a las costumbres, a la moral sexual o familiar, si se abren furibundas polémicas sobre la función de lo religioso en el mundo laico y pluricultural de las sociedades contemporáneas, es obvio que en esas discusiones el Sagrado Corazón ha dejado de ser un símbolo, que ha perdido esa dimensión política delineada en estas páginas. Como tal parece un culto del pasado. En la Francia actual el simbolismo particular que representa el estandarte del Sagrado Corazón se limita, muy minoritariamente, a actitudes integristas; y en lo

general habiéndose esfumado sus rasgos marcadamente políticos, la devoción a esta figura se pierde entre muchas otras que practica el católico. En México, a pesar de que su presencia en templos y altares no se ha borrado, ya no es una figura religiosa —como la “Morenita del Tepeyac” o aun San Judas Tadeo— en que pueda reconocerse el creyente. Precisamente si comparamos con la Virgen observamos que el Sagrado Corazón no moviliza las capacidades de reacción, de defensa, ante el ultraje que habría representado recientemente el uso paródico de su imagen en exposiciones artísticas (véase imagen 6).

No obstante, durante los años del papa polaco —el mismo que publicó al poco tiempo de su elección su primera encíclica *Dives in misericordia* (1980), que trataba de la devoción al amor divino—, se ha difundido en muchos países del mundo católico el culto a la imagen del Señor de la Misericordia, asociado a la beatificación y a la rápida canonización de María Faustina Kowalska (1905-1938). Como la santa de Paray-le-Monial, esta religiosa polaca aparece a través de sus escritos como mediadora de la relación de los hombres con el amor divino. ¿Podría hablarse de una filiación entre ambos cultos?, ¿cómo se plantea dicha devoción, nueva o renovada, para una Iglesia siempre activa y deseosa de conservar su papel en el mundo actual?

FUENTES CONSULTADAS

Archivos

- AAM Archivo del Arzobispado de México, D. F.
- APMCJ Archivo de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, México, D. F.



Imagen 6. Jesús de la Misericordia. Estampa actual. Colección particular.

AOAO Archivo de la Obra del Apostolado de la Oración, Roma.

Herografía

Le Messager du Sacré-Coeur de Jésus, Toulouse.
El Mensajero del Corazón de Jesús, México.
El Mensajero del Corazón de Jesús, Buenos Aires.
El Mensajero del Corazón de Jesús, Bogotá.
El Mensajero del Corazón de Jesús, Managua.
Le Figaro, Francia.
La Jornada, México.
Reforma, México.
El Siglo XIX, México.

Bibliografía

-Adame Goddard, Jorge, "Significado de la coronación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en 1895" en Nelly Sigaut (ed.), *La Iglesia católica en México*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1997, pp. 179-197.

-Alacoque, Marguerite-Marie, *Vie et œuvres, Paray-le-Monial*, Poussielgue, París, 1867, vol. II.

-Arenal Fenocchio, Jaime del, "Una devoción mariana francesa en México: Nuestra Señora del Sagrado Corazón", *Relaciones*, vol. XIX, núm. 76, otoño de 1998, Zamora, pp. 161-194.

-Benoist, Jacques, *Le Sacré-Coeur de Montmartre de 1870 à nos jours*, Editions Ouvrières, París, 1992.

-Debroise, Olivier et al., *Bleeding Heart*, Institute of Contemporary Art, Boston, 1992.

-Ceballos Ramírez, Manuel, "Siglo XIX y guadalupanismo, de la polémica a la coronación y de la devoción a la política" en Manuel Ramos Medina (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, México, 1998, pp. 317-332.

-Correa Etchegaray, Leonor, "El corazón. Dos representaciones en los mundos científico y

religioso del siglo XVII", *Historia y Grafía*, núm. 9, 1997, México, pp. 91-122.

_____, "El rescate de una devoción jesuítica: el Sagrado Corazón de Jesús en la primera mitad del siglo XIX" en Manuel Ramos Medina (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, México, 1998, pp. 369-380.

-Decorme, Gerardo, "El Sagrado Corazón y la Compañía de Jesús en México, 1732-1952, ensayo histórico", mecanografiado, ejemplar existente en el Archivo de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, México, D. F., resumido en *El Mensajero del Corazón de Jesús*, México, 1961.

-Demélas, Marie-Danielle e Yves Saint-Geours, *Jérusalem et Babylone. Politique et religion en Amérique du Sud: l'Equateur, XVIIIe-XIXe siècles*, Recherche sur les Civilisations, París, 1989.

-Gutiérrez Casillas, José, *Jesuitas en México durante el siglo XIX*, Porrúa, México, 1972.

-Hamon, Auguste, *Histoire de la Dévotion au Sacré-Coeur*, Beauchesne, París, 1919-1939, 5 vols.

-Jonas, Raymond A., "Monument as Ex-Voto, Monument as Historiosophy: The Basilica of Sacré-Coeur", *French Historical Studies*, vol. 18, núm. 2, 1993, pp. 482-502.

-Lagrée, Michel, "García Moreno, la Révolution et l'imaginaire catholique en France à la fin du XIXe siècle", en Jean-Clément Martin, *Religion et révolution*, Anthropos, París, 1994, pp. 203-213.

-*Lo del corazón: Heart Beat of a Culture*, Mexican Museum, San Francisco, 1987.

-Mateos, F., "Principios del culto al Corazón de Jesús en América", *Razón y Fe*, vol. 164, 1961, Madrid, pp. 205-216.

-Menozzi, Daniele, *Sacro Cuore*, Viella, Roma, 2001.

-Meyer, Jean, *La cristiada*, Siglo XXI, México, 1974.

-Nora, Pierre (ed.), *Les Lieux de mémoire*, Gallimard, París, 1984-1994, 7 vols.