

HACIA LOS LÍMITES DEL CUERPO: PRÁCTICAS PENITENCIALES DE UNA MÍSTICA CATÓLICA EN LA REVOLUCIÓN MEXICANA

TOWARDS BODY LIMITS: CATHOLIC MYSTIC PENITENTIAL PRACTICES IN THE MEXICAN REVOLUTION

Camille Foulard*

Fecha de recepción: 20 de diciembre de 2016 • Fecha de aprobación: 24 de marzo de 2017.

Resumen: Concepción Cabrera de Armida nació durante la guerra civil subsecuente a la promulgación de las Leyes de Reforma. A lo largo de su vida desarrolló una espiritualidad basada en prácticas de penitencia corporal que ponían su existencia en peligro. En un contexto de construcción nacional moderna, caracterizado por la crítica cada vez más aguda del papel tradicional de la Iglesia católica, el misticismo de Cabrera de Armida no sólo representó un ejercicio introspectivo individual con connotaciones mórbidas sino que, durante el periodo revolucionario y posrevolucionario, participó en la redención colectiva a modo de desafío de la prohibición a las mujeres de acceder al sacerdocio.

Palabras clave: misticismo femenino, prácticas penitenciales, Revolución Mexicana, fundaciones religiosas, renovación cristiana.

Abstract: Concepción Cabrera de Armida was born during the civil war after the proclamation of the Reform laws. Throughout her life, she developed a spirituality based on corporal penitential practices that put her life in danger. In the context of modern national construction characterized by the increasingly acute criticism of the traditional Catholic Church's role, Concepción Cabrera de Armida's mysticism not only represented an individual introspective exercise with morbid connotation. During the revolutionary and post-revolutionary period, she took part in collective redemption as a way of transcending the prohibition on women to enter priesthood.

Keywords: feminine mysticism, penitential practices, Mexican Revolution, religious foundations, Christian renewal.

* Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA).

Résumé : Née dans la guerre civile qui suit la promulgation des lois de Réforme, tout au long de sa vie, Concepción Cabrera de Armida développe une spiritualité nourrie par des pratiques pénitentielles mettant son corps à l'épreuve jusque dans ses limites. Dans le contexte de remise en cause du rôle traditionnel de l'Église et de l'avènement de l'État nation moderne, le mysticisme de Concepción Cabrera de Armida ne représente pas seulement une pratique introspective individuelle à connotation morbide. Pendant la période révolutionnaire et ses suites, elle a participé de la rédemption collective et sert de creuset à la fondation d'une œuvre ecclésiastique de grande portée, faisant fi de l'interdiction faite aux femmes d'accéder au sacerdoce.

Mots-clés : mysticisme féminin, pratiques pénitentielles, Révolution mexicaine, fondations religieuses, rénovation chrétienne.

Desde la época medieval, la tradición católica occidental vio desarrollarse una corriente mística de gran alcance, basada en la devoción a la humanidad sufriente de Cristo que planteaba el drama de la reparación de los pecadores por haber ofendido a Dios.¹ A pesar de la determinación de la Iglesia católica por regular con más rigor las prácticas de los fieles, los místicos reivindicaban una experiencia original dentro del cristianismo, caracterizada por una relación emocional directa con Dios, la Virgen o los ángeles. En la mayoría de los casos, eran mujeres las que daban testimonio de una experiencia sobrenatural, bajo la forma de apariciones o visiones.² Este fenómeno era más relevante dado que, en la práctica, las mujeres eran apartadas del sacerdocio y no podían ejercer ningún tipo de autoridad en el seno de la jerarquía eclesiástica. Por su parte, el clero buscaba delimitar el riesgo subversivo de tales experiencias, cuya consecuencia podía poner en tela de juicio su papel en la trasmisión de la Palabra. Fueron establecidas reglas estrictas para el reconocimiento de la autenticidad de las apariciones (Maître, 2003) y facilitar la condena de cualquier sospecha herética.

Durante el periodo medieval, las experiencias místicas se vieron influenciadas por el imaginario de la literatura de caballería, y numerosas visionarias dieron cuenta de imágenes de la Pasión de Cristo o del Intercambio de los corazones.³ Siglos después, en Francia en particular, una genealogía de personalidades, como la visitandina Marguerite-Marie Alacoque (1647-1690), abrieron camino a una corriente mística alimentada por el contexto histórico de las guerras de religión que asolaban Europa. Las revelaciones relativas al amor de Cristo bajo la forma de su corazón encarnado fueron entonces decisivas (Lebrun, 1995). Su influencia, como la de la española Teresa de Ávila (1515-1582), cuyas visiones remitían a su matrimonio místico con Jesús, se difundió con gran apertura entre los medios católicos después de la Revolución francesa y de la crisis de las Independencias en la Península ibérica y América Latina.

La segunda mitad del siglo XIX europeo y americano se caracterizó por el desarrollo de un milenarismo católico que concebía la construcción nacional moderna como un proceso apocalíptico cuyo único remedio consistía en la restauración de la cristiandad, tal como era en la Edad Media. Proliferaron entonces toda clase de milagros y apariciones en general de las marianas (por ejemplo, Lourdes), al mismo tiempo que el culto del Sagrado Corazón era invocado para implorar que el catolicismo fuera otra vez considerado como religión de estado en países culpables de laicismo (Maître, 2003). En diversos casos, las mujeres místicas se volvieron personajes clave de la intercesión entre Dios y los laicos, para expiar los pecados republicanos y la renovación cristiana.

En ciertos casos, las mortificaciones físicas individuales sirvieron para la redención colectiva, lo que suponía una práctica regular de un conjunto de penitencias que ponían en juego los límites del cuerpo. Si bien estos casos fueron mejor documentados en la historiografía europea, se difundieron en todo el mundo occidental. En México, la trayectoria mística de Concepción Cabrera de Armida (1862-1937) se inscribe en este panorama místico. A lo largo de su vida, sujeta a visiones, profundizó una espiritualidad centrada en la Cruz y en la Pasión de Cristo, en relación con los acontecimientos políticos que marcaron el México del Porfiriato y de la Revolución. En un entorno caracterizado por el incremento del anticlericalismo gubernamental y por la división del clero mexicano acerca de una respuesta común, Concepción se infligió castigos corporales con el fin de promover una acción conforme al misterio salvador de la Cruz convirtiéndose en una gran inspiradora de obras eclesiásticas. Esta mujer no fue la única representante de este movimiento, el cual transformaba la espiritualidad en arma contra la acción política en México. Sin embargo, su trayectoria atípica, que se sustenta en una obra prolífica, puede ilustrar las articulaciones posibles entre la cuestión religiosa y una construcción nacional mexicana basada en el anticlericalismo militante.

En particular, el diario que elaboró de manera perseverante (66 tomos en total) durante varias décadas, ofrece una mirada sobre su recorrido, las prácticas inspiradas por sus estados de ánimo y la profundización de su espiritualidad. A partir de la descripción de lo íntimo de su cotidiano, se entiende el contexto sociopolítico en el que actuaba Concepción, su postura frente a los acontecimientos políticos y las interrogantes que derivaban de la complejidad de los momentos históricos que vivía.⁴ La segunda fuente es la correspondencia que Concepción mantuvo con varios hombres de Iglesia, en particular con miembros de la jerarquía eclesiástica.⁵ Estos documentos aclaran la naturaleza del compromiso de Concepción con la Iglesia a pesar de su condición de mujer, así como el papel de su estatuto social en la construcción de redes eclesiásticas y laicas ganadas para su causa. Finalmente, la tercera fuente remite a los ensayos que Concepción redactó bajo la influencia de la palabra de Dios. Sin nunca haber recibido una formación teológica, ella entregó textos de gran coherencia dogmática y espiritual, cuya vocación era guiar al clero y a los laicos en la realización de la renovación cristiana.

Por lo general, los trabajos científicos abordan el tema de las místicas enfocando el problema de la frontera entre la experiencia sobrenatural y la enfermedad mental, lo que alimenta un debate, ya añejo, entre historiadores, antropólogos, teólogos y psiquiatras o psicoanalistas,⁶ sin remitir a las problemáticas sociopolíticas de las prácticas de penitencias.⁷ Este artículo propone una reflexión sobre el papel del

cuerpo mortificado dentro de la dialéctica redentora de las místicas contemporáneas. Se fundamenta por una parte en los procedimientos de la microhistoria, tal como la definió Jacques Revel.⁸ El análisis minucioso de la trayectoria de Concepción Cabrera de Armida, desde su propio punto de vista, contribuye para subrayar las estrategias de una mujer sometida a las normas sociales de su época para seguir un destino marcado por el catolicismo. El microanálisis permite además renovar las perspectivas de conocimiento de la sociedad porfiriana y revolucionaria a partir de los procesos que influyeron el modo de “ser en el mundo” de Concepción Cabrera de Armida. En este sentido, sus castigos corporales representan un elemento fundamental para expresar la radicalidad del cambio político, la pérdida irremediable de un pasado idealizado y al final proponer un camino de convivencia asentado en la redención colectiva. Además del carácter espectacular de sus prácticas penitenciales, conectado con la profundidad de su experiencia mística, su trayectoria de vida en el cambio del siglo representa un gran interés para entender las mutaciones de las dinámicas católicas urbanas en el Porfiriato, la Revolución y el periodo posrevolucionario.

Una mujer católica en el México liberal

Concepción Cabrera nació en San Luis Potosí en 1862, en el seno de una familia católica de origen español, perteneciente a la elite conservadora local. El contexto político de su infancia se caracterizó por el conflicto religioso de la herencia del Patronato Real que tuvo origen en la promulgación de la Independencia y seguían sin resolverse. Aunque no había sido renovado ni por la Santa Sede ni por el gobierno de Agustín Iturbide (1783-1824) la monarquía católica prevaleció como modelo de relación entre la Iglesia y el Estado porque, según los dirigentes políticos mexicanos, los valores que conformaban a la nación eran cristianos (García, 2010). No obstante, la convergencia inicial disminuyó a medida que el Estado se encaminaba hacia un régimen republicano liberal. El campo conservador criticaba la política económica regalista y galicana de las autoridades públicas que debilitaba los poderes tradicionales de la Iglesia en materia jurisdiccional y financiera (Connaughton, 2010). Al gobierno le resultaba difícil controlar todo el territorio y recaudar los impuestos que le permitieran pagar sus gastos, y obligaba a la jerarquía eclesiástica a concederle préstamos. La guerra contra Estados Unidos y la consecutiva pérdida de territorios (1848)⁹ tuvieron como consecuencia mayor dependencia económica del Estado a la Iglesia. Al final de 1850, la política reformista del gobierno desembocó

en la aplicación de las Leyes de Reforma que limitaban el poder corporativo de la Iglesia debido a la prohibición de la mayor parte de las órdenes religiosas y la confiscación de sus recursos. Apoyada por el partido conservador, una parte de la jerarquía eclesiástica encabezada por Mons. Pelagio Antonio de Labastida Dávalos, arzobispo de Puebla, inició gestiones diplomáticas con las potencias europeas, con el fin de obtener el nombramiento de un representante extranjero para poner fin a la crisis política mexicana. Al final, la intervención francesa (1864-1867) fue un fracaso, lo que contribuyó a la animadversión entre ambos partidos (García, 2010).

Ante el incremento del liberalismo en el mundo occidental, no se demoró la reacción de la Santa Sede. En 1864, mientras el papado estaba a punto de perder los territorios pontificios, Pío IX publicó el *Syllabus* que condenaba los “errores modernos”, exhortaba a los católicos a comprometerse con una ideología intransigente que rechazaba cualquier concesión a los nuevos regímenes políticos. En México, los católicos no se identificaban con el modelo secular que las Leyes de Reforma intentaban imponer y se oponían a su aplicación. A pesar de los disturbios que afectaron al país por más de una década, la reforma sobre las relaciones de la Iglesia y el Estado no pudo realizarse sino hasta la promulgación de la Ley Orgánica de Sebastián Lerdo de Tejada, en 1874. Para el gobierno, se trataba en primer lugar de aplicar las leyes que habían sido votadas para promover la soberanía popular, la cual no había podido manifestarse hasta entonces. Buscaba, además, impedir la reorganización política de la Iglesia (Moreno, 2013). Una de las primeras consecuencias de la Ley fue la restricción del culto en los templos, la expulsión ejemplar de los Jesuitas por no haberse sometido a la prohibición de vestir el hábito en los espacios públicos y de las Hermanas de la Caridad que ya no podían vivir de forma comunitaria. Ante la violencia hacia su cultura, los católicos mexicanos desarrollaron una espiritualidad basada en la expiación como medio para contravenir los errores modernos.

Para luchar contra los efectos del reformismo liberal y remediar el laxismo que caracterizaba a diversos miembros del clero, la jerarquía mexicana elaboró una política de control que se tradujo en la reorganización de las circunscripciones eclesiásticas, en particular la nueva delimitación de los inmensos territorios del norte. De esta forma, el arzobispado de San Luis Potosí se erigió en 1854, el de Veracruz en 1863 y el de Chilapa en 1866 (Cannelli, 2012). En la segunda mitad del siglo XIX, la Iglesia enfatizaba en la pastoral rural que representaba la primera actividad del clero. En el campo, la parroquia se caracterizaba como un lugar de gran sociabilidad en el cual el cura jugaba un papel decisivo. De hecho, si la política nacional ponía en tela de juicio el liderazgo moral tradicional de la Iglesia

en la sociedad, las actividades pastorales y educativas contribuían a mantener la influencia de los hombres de Iglesia, en particular sobre las mujeres. Es en este entorno, marcado por las tensiones vinculadas a la crítica del papel histórico del catolicismo en la sociedad y por su influencia *de facto*, en el que creció Concepción Cabrera de Armida, medio en el que tenía relaciones cercanas tanto con el poder local como el clero.¹⁰

Aunque era hija de hacendados acomodados, Concepción recibió una educación austera, criada en un medio rural, dentro de una numerosa familia, pronto aprendió las reglas que determinaban la vida de las mujeres de su condición. El propósito de su educación escolar fue aprender a leer, escribir y contar, no tanto para acceder a la cultura intelectual, sino para poder administrar su hogar. En su familia, los libros circulaban de forma escasa con excepción de folletos hagiográficos como el *Año Cristiano*,¹¹ que eran bastante difundidos porque representaban un soporte intermediario de acceso fácil y sin inversión económica importante, para una sociedad todavía poco alfabetizada. El número del *Año Cristiano* que más impresionó a Concepción, narraba de forma antológica la vida de los mártires católicos, sus suplicios y su santificación en nombre de la resistencia a la impiedad. Las vidas de los Santos retomaban la mítica *Leyenda dorada* de Jacques de Voragine que ponía en escena las torturas infligidas a los mártires identificados con Cristo crucificado (Assoun, 2004). Concepción leyó también la *Imitación de Cristo*, obra atribuida a Thomas de Kempis, cuya influencia fue inmensa desde el Renacimiento. Invitaba al lector a seguir el camino de Cristo, única vía de redención posible frente al sufrimiento universal del mundo.

La infancia de Concepción fue también regulada por la práctica devocional cotidiana, como recitar el rosario, asistir a misa o a la Hora santa los jueves en la tarde.¹² Los ejercicios piadosos, practicados en familia a manera de unidad ante Dios, se llevaban a cabo en un entorno católico reaccionario que reivindicaba abiertamente su antimodernismo. En aquel entonces, el catolicismo conservador mexicano se inspiraba en gran parte del catolicismo francés radicalizado desde la Revolución de 1789 y los abusos de los jacobinos hacia el clero.¹³ En ambos lados del Atlántico, los liberales peleaban una lucha enconada contra la religión, considerada como un remanente del Antiguo Régimen que debía ser suplantado por una ética patriótica y cívica, fundadora de la República; los católicos veían en la nueva moral laica la causa de perdición para toda la nación, defendían entonces la restauración espiritual concebida como una defensa contra la decadencia social y la inmoralidad. Conmocionados de manera profunda por el choque del cuestionamiento del papel público de la religión y de su circunscripción en la esfera privada en los

nuevos Estados nacionales modernos, preconizaban una espiritualidad *dolorista* y expiatoria, tomando como modelo la Pasión de Cristo que sufrió por los pecados del mundo.¹⁴

A lo largo del siglo XIX, el discurso escatológico católico se apoyó de lo sobrenatural para luchar contra un mundo materialista que negaba legitimidad a la metafísica. De ahí en adelante, un conjunto de apariciones (Lourdes, La Salette, entre otras), de milagros y de imágenes santas alimentaron la piedad popular. La primera fue sin duda la del Sagrado Corazón de Jesús que aconteció en Francia en el siglo XVII, la aparición fue a la religiosa visitandina Marguerite Marie Alacoque (1647-1690). En un principio, el mensaje del Sagrado Corazón señalaba la expiación de los pecados y la lealtad al rey Luis XIV, al que le había consagrado su reino. En el siglo XIX, la devoción al Sagrado Corazón fue renovada como expresión de la voluntad de restauración monárquica y eclesiástica y antídoto para luchar contra la decadencia moral. A pesar de su connotación se volvió pesimista porque el origen de los sufrimientos de Cristo eran los pecados de los hombres. En México, la restauración monárquica ya no era actual, para los partidarios de la Iglesia la deterioración de su situación no era aceptable. La devoción al Sagrado Corazón se expandió después de la Guerra de Reforma, mientras las tribulaciones políticas que afectaban al país eran asimiladas por los creyentes en las etapas del Viacrucis,¹⁵ simbolizaba la mediación ante la cólera divina y la expiación individual y colectiva como remedio a la ofensa hecha a Dios. La difusión de la devoción fue transmitida por órganos como el *Mensajero del Corazón de Jesús*, un boletín publicado por la red del *Apostolado de la Oración*, cuyos miembros estaban presentes en casi todo el territorio y luchaban contra la supuesta conspiración masónica responsable de todos los males del país. En México, la devoción al Sagrado Corazón también se vinculaba a la de la Virgen de Guadalupe, de gran importancia después de su coronación en 1895 por el arzobispo de México, Mons. Próspero María Alarcón y Sánchez (Traslosheros, 2002). Había alcanzado una dimensión de patrona nacional, en paralelo a la difusión de la devoción a Cristo Rey, representante de la imagen de un Cristo combatiente. Durante la Revolución y la posrevolución, la devoción al Sagrado Corazón, que invocaba un Cristo sufriente, coexistía una interpretación combativa en el nuevo panorama político hostil a los católicos con la concepción más ofensiva del papel de los católicos en el nuevo panorama político. Esta versión fue la que retomaron los sectores católicos comprometidos en la lucha armada de la Cristiada.

Además de los ejercicios de piedad, la jerarquía católica eclesiástica ordenó a los fieles renovar, bajo diferentes formas, su compromiso para remediar los males

contemporáneos que aquejaban a la Iglesia. En primer lugar, incitó a acudir al sacramento de la confesión, pues consideraba que la expiación regular de los pecados individuales en la intimidad del confesional contribuía a la redención colectiva. En esta economía de la salvación, las mujeres jugaban un papel importante gracias a su cercanía al clero y su presencia asidua a los templos. La confesión representaba un momento determinante en la búsqueda de la salvación individual, a la vez que reforzaba la influencia de los sacerdotes sobre los creyentes y su orientación hacia prácticas *doloristas*. El rol que desempeñó respecto al control de los católicos fue muy criticado por el bando adversario, que no disponía de los medios, hasta tal punto, que se contempló un proyecto de reforma del artículo 24 que giraba en torno a la prohibición de las reuniones en las sacristías y los confesionales en la elaboración de la nueva Constitución revolucionaria de 1917, plan que después fue retirado (Moreno, 2013).

Para los católicos, las prácticas de devoción eran una manera de conjurar el temor ante los cambios ligados a la modernidad y la forma desviada de hacer política. En el siglo XIX asociaciones y cofradías fueron creadas en Francia y México para implementar ejercicios piadosos colectivos y fomentar una sociabilidad resistente. En San Luis Potosí, Concepción visitaba a menudo a las Hermanas del Sagrado Corazón, de origen francés (Cabrera, 1975). Con las religiosas profundizó una sensibilidad pietista y milenarista que la llevó a pedir su ingreso a la Tercera orden franciscana para seguir una vida ejemplar.¹⁶ A lo largo de su existencia, recordó las enseñanzas de los discípulos de San Francisco de Asís y practicó un ascetismo exigente, a veces mal visto, y participó también en los Ejercicios espirituales organizados por los Jesuitas, cercanos a las Hermanas del Sagrado Corazón.¹⁷ A excepción de esas actividades colectivas, Concepción no se vio involucrada en otras asociaciones como las cofradías de la *Guardia de Honor* o la del *Apostolado de la Oración*, de renombre en los círculos católicos. Al contrario, más atraída a la introspección, privilegiaba la relación directa y exclusiva con sus confesores o directores de conciencia.

Desde la adolescencia, Concepción sentía un deseo de perfección que le hacía enfrentar un dilema doloroso entre sus aspiraciones interiores y la vida mundana a la cual la obligaba su estatus social (Sicilia, 2001) y aunque prefería la reclusión religiosa, se consagró al matrimonio. En 1883, se casó con Francisco Armida García, pero sufrió las consecuencias físicas del estado carnal, nuevo para ella. Para expiar el carácter venial del matrimonio cuando el propósito no era procreativo, se infligía rituales penitenciales para facilitar el sometimiento doloroso del cuerpo y al mismo tiempo profundizar su experiencia introspectiva. El Padre Mir S.J., su

primer director de conciencia, un Jesuita catalán conservador, partidario de las ideas contrarrevolucionarias francesas, la alentó a ir por ese camino. El matrimonio y la concepción de nueve hijos fueron el vector para ampliar una espiritualidad que buscaba santificar la vida de los laicos a través de un control incrementado de sus hábitos. Para Concepción, las prácticas penitenciales eran también una manera de dominar su cuerpo y su vida, en un entorno familiar y social codificado, que dejaba poco espacio a la libertad individual. Finalmente, ella convirtió su estatus tradicional de esposa y madre de familia en un compromiso social al servicio de la Iglesia y de la conservación de la moral. Su devoción, sustentada por sus prácticas penitenciales, tenía entonces una vocación política implícita.¹⁸

Visiones y mortificaciones físicas: las primicias de una espiritualidad mística

El año 1885 fue decisivo para la evolución de la espiritualidad de Concepción, tuvo dos visiones consecutivas que la convirtieron en una mujer “llamada por Dios”. La primera remitía a su tío religioso cuya influencia fue relevante para su educación,¹⁹ esta visión, que le anunció la gloria eterna, apareció semanas después de la muerte de su pariente. Después, recibió una visión del purgatorio y luego del Sagrado Corazón de Jesús. En el primer caso, podemos cuestionar el duelo que enfrentaba Concepción y el probable humor depresivo que la afectaba, lo que pudo jugar a favor de pensamientos relativos al recuerdo del difunto. Empero, este acontecimiento muestra la disposición de Concepción a usar un lenguaje esotérico para expresar sus sufrimientos y la relación con el mundo, al racionalizar sobre la vida colectiva enfatizada por parte de las autoridades políticas. En contraparte, el segundo caso aparenta más una visión como las que fueron producidas a lo largo del siglo XIX, sobre todo porque el Sagrado Corazón formaba parte de las imágenes comunes de la época. En este sentido, Concepción se identificaba con las esperanzas escatológicas de la contracultura católica de aquel tiempo. Para ella, ambos momentos visionarios revelaban su vocación para participar en la renovación cristiana del mundo. Sin embargo, las experiencias sobrenaturales que vivió fueron confidenciales porque ningún elemento factual podía ser evidenciado *a priori*, lo que dificultó su reivindicación. La jerarquía eclesiástica siempre pidió pruebas para reconocer visiones cuya veracidad era difícil de comprobar. En general, se basaban en un testigo o un experto (por ejemplo, un cura) que podía confirmar los hechos y validar su alcance (Claverie, 2009). El anuncio público hacía tambalear la visión

del ámbito de la experiencia personal, íntima, al mundo de las creencias colectivas que servían para la elaboración de un relato a menudo antimoderno. La Iglesia, que era la única en poder ejercer su autoridad sobre las cuestiones dogmáticas, buscaba limitar la multiplicación de las visiones heterodoxas. En el caso de Concepción, la enunciación de sus visiones no suscitó adhesión colectiva directa porque nunca rebasó el marco confesional. Sus directores de conciencia²⁰ fueron los únicos intermediarios ante la jerarquía eclesiástica para convencer a los más reticentes del origen sobrenatural de su acción fundadora. Durante varios años, el episcopado mexicano puso a prueba el mensaje visionario de Concepción para averiguar su credibilidad. La poca divulgación de sus experiencias místicas pone de relieve un proceso distinto de los que se pueden evidenciar en Francia en el mismo periodo. Mientras que la mayor parte de las místicas francesas del siglo XIX como Bernadette Soubirou o Thérèse de Lisieux pertenecían a la clase popular y pronto movilizaron actores que se posicionaron a favor o en contra de sus enunciados visionarios, Concepción, que formaba parte de una clase social más alta, vivía una experiencia mística que no podía ser compartida con todos, esto subraya un juicio elitista de su representación del mundo. Las visiones, que se justificaban en la economía global de la edificación de su obra religiosa, no interesaban a todos los fieles sino sólo a miembros del clero que podían apoyar su realización. En una sociedad jerarquizada, la experiencia mística era, ciertamente, un lugar de expresión y compromiso femenino sin que invadiera el ámbito de la doctrina y de la ortodoxia reservado para los hombres. La legitimación de esta piedad emocional para que proyectara una actividad fundadora necesitaba el reconocimiento de la jerarquía eclesiástica, lo que explica que varias parejas mujer mística/hombre de la Iglesia crearan gran parte de las obras religiosas de importancia. Por ende, la actitud de Concepción remite a la intensidad de su experiencia mística, que no podía ser explícita tan fácil, y a la cultura reticular a la cual pertenecía: sólo las personas cercanas eran interlocutores capaces de entender la realidad de su estado.

Las visiones de Concepción marcaron un cambio importante en su trayectoria espiritual porque fueron un signo de su relación privilegiada con Dios. Sin embargo, Concepción no se limitó a esperar de forma pasiva los testimonios divinos. La práctica regular de las mortificaciones corporales fue un medio para expresar su deseo de imitar los sufrimientos de Cristo y una prueba cotidiana indispensable para demostrar la autenticidad del mensaje sobrenatural que transmitía. Desde la infancia, Concepción estaba acostumbrada a las prácticas penitenciales que le aconsejaba el sacerdote en la confesión (Archivo General de las Religiosas de la Cruz, t. 1: 14). Recién casada se inició en las prácticas penitenciales físicas para

expiar los males de su condición de casada. El matrimonio representaba para ella un sufrimiento para el cual no estaba preparada: “Para mí, el matrimonio, en cierto sentido, era sólo martirio [...] la cruz más grande que se puede conocer en este mundo” (Archivo General de los Misioneros del Espíritu Santo, t. 3: 319). Estas prácticas iban del uso del cilicio a las inedias, pasando por las automutilaciones, guiada por los Jesuitas que la dirigieron durante los Ejercicios Espirituales. Observó en su *Cuenta*: “Hace tiempo que el Señor me llamaba fuerte y con insistencia por la noche a que me levantara a adorarlo, pero era tan fuerte este llamamiento que, luego que lo sentía, me echaba al suelo, me ponía una corona de espinas y se me pasaba el tiempo diciéndole que lo amaba” (Archivo General de los Misioneros del Espíritu Santo, AGMPS, t. 2:47).

Sin duda, podemos vincular las prácticas de expiación penitencial de Concepción con los cambios de su vida personal e íntima, que expresan las dificultades del paso de su vida de joven a mujer. A otra escala, estas prácticas se desarrollaron durante el Porfiriato, un periodo político en ciertos aspectos propicio para las expresiones culturales católicas mientras no fueran expuestas de manera ostentosa. Las mortificaciones corporales de Concepción, espectaculares, pero ejercidas a salvo de las miradas, y sólo confesadas a su director de conciencia, expresaban a su manera las contradicciones de una época, en particular, los procesos de cambios culturales operados dentro del catolicismo que no debían verse en público.

Por otro lado, las automutilaciones eran mal vistas por la Iglesia, sospechaba que, en ciertos casos, se expresaba una especie de amor propio en vez de una verdadera voluntad de sacrificar su cuerpo para imitar a Cristo. Para que su validez fuera reconocida, debían ser imperativamente controladas por la jerarquía eclesial; confesores, obispos, superiores de órdenes, *etcétera*. Si la trayectoria mística de Concepción se caracterizaba de vez en cuando por sus acentos desproporcionados y si la profundidad de su introspección espiritual sobrepasaba a menudo la de sus directores de conciencia, nunca contravino a la regla, sometién dose a las directrices de su confesor para que la guiara en su evolución penitencial. Evocó entonces su frustración ante la prohibición de seguir con ciertas prácticas o la obligación de posponerlas cuando se volvía demasiado débil para soportarlas. Al principio de su matrimonio señalaba: “mi confesor me quitó, me parece que por tres años, las penitencias, yo lo obedecí, pero sufría en mi corazón por no poderlas hacer” (Archivo General de las Religiosas de la Cruz, t. 1: 39). En 1910, escribe, que el Padre Félix de Jesús Rougier²¹ le había pedido ya no dormir en el suelo a causa de su estado de salud (Archivo General de las Religiosas de la Cruz, t. 2: 129). Aunque, obtuvo veinte años atrás, el permiso de su primer director de conciencia

de tatuarse en el pecho el monograma JHS (Jesús Homo Salvator) en señal de su matrimonio espiritual (o intercambio de corazones) con Cristo. Para impedir que la herida cicatrizara, abría las llagas de forma regular, y explica en su bitácora los “deliciosos dolores” que se infligía (AGMPS, t. 3: 210).

La experiencia mística de Concepción se alimentaba de una tradición religiosa enraizada en la Edad Media occidental. Las prácticas penitenciales corporales remitían al dualismo cuerpo/alma que estructuraba el catolicismo que Santo Tomás de Aquino demostró en el siglo XII, la necesidad de redención del cuerpo para acceder a la plena beatitud del paraíso (Baschet, 2000). Un siglo más tarde, la difusión de las Terceras órdenes penitentes jugó un papel fundamental en la transformación de la relación del cuerpo en los católicos de todo el Occidente. En adelante, el sufrimiento físico se connotó de un valor reparador que facilitaba la identificación del creyente en la Pasión de Cristo, y que vivía las humillaciones de Jesús en su propia carne. La difusión de la cultura de las órdenes penitentes introdujo transformaciones en la relación de los hombres con sus modos de actuar en el mundo. La toma de conciencia de su situación existencial, que pasaba por la coerción del cuerpo, favoreció la adopción de un estilo de vida en armonía con el mensaje evangélico basado en la austeridad y vacuidad del cuerpo (Vauchez, 1995). La mortificación corporal como procedimiento imitador de Cristo era idealizada por los católicos porque condicionaba la unión profunda con Dios. No se trataba del sufrimiento como fin, se le daba un valor trascendente; hacer morir la carne para acceder a lo divino. El cuerpo era concebido como el terreno de una batalla en la cual se enfrentaban las fuerzas malignas, carnales, contra las fuerzas del bien desencarnadas (Assoun, 2004). La prueba del cuerpo sufriente no era en vano, sino el signo de la relación con Cristo. Los creyentes como Concepción, que se sometían a las mortificaciones, comprobaban su propia resistencia al dolor desde la perspectiva de la promesa de la salvación. A diferencia de los estigmas que aparecían de manera sobrenatural en los cuerpos de las místicas (o reivindicadas como tal), las automutilaciones de Concepción servían de etapa en su meditación expiatoria. *In fine*, la referencia a la Pasión de Cristo tenía como objetivo enseñar cómo relacionarse con un cuerpo cuyo sufrimiento procedía de lo divino.

La Pasión de Cristo no se puede entender sin relacionarla con el misterio de la Cruz, sobre el cual Concepción meditó a lo largo de su vida. La Cruz se presenta al cristiano como el símbolo de su fe en la obra redentora de Cristo. El acontecimiento histórico del Calvario no sólo es un testimonio del amor de Dios para la humanidad pecadora, resume de forma objetiva la realidad del cristianismo vivido por su fundador y en la cual participan sus discípulos. La Cruz manifiesta la

victoria permanente de Dios sobre sus adversarios, el emblema de la liberación del hombre relativo al pecado y la señal de su vocación para la vida eterna. Y como representa también un castigo infamante, cualquier cristiano debe esforzarse por vivir como Cristo. Concepción,²² formada por esta enseñanza fundadora del catolicismo, buscaba la perfección, poniendo en práctica el misterio de la Cruz sobre y a través de su cuerpo. Más allá de la trascendencia del sufrimiento físico como imitación de Cristo, el ideal que perseguía era “el intercambio de corazones” que simbolizaba el cambio de una vida pecadora por una vida honrada gracias al ascenso del alma hasta su transformación completa y unión con Dios. A través de la experimentación de sus propias mortificaciones buscando la conversión, Concepción se arriesgó en el camino individual y colectivo de la santificación. Individual porque iba a salvar su alma, y colectivo porque su martirio comprometía a toda la comunidad de los fieles, exigiendo que hicieran lo mismo para volver a la religión. El “ardimiento de los corazones” que experimentó al final de su vida, cuando había roto las últimas barreras de un cuerpo deformado por décadas de privaciones, la hizo acceder a un nivel de comunicación suprema con Dios. Un año antes de su fallecimiento, cuando llevaba a cabo sus últimas meditaciones, escribió en su diario: “Le prometo con todo mi corazón ‘abandonarme en el Dios que me abandona’” (AGMPS, t. 55: 245). Fue una señal de gran esperanza escatológica para los defensores de la renovación cristiana, porque la conversión mística de Concepción, basada primero en la voluntad individual, no hubiera tenido lugar sin la ayuda de la misericordia divina.

La creación de obras religiosas: último desafío de la espiritualidad mortificadora de Concepción

Para los miembros de la Iglesia cercanos a Concepción, su espiritualidad debía servir de modelo a los demás fieles. Primero, sus fundamentos debían ser averiguados para asegurar que sus visiones eran consecutivas a la intervención divina y no el fruto de una imaginación enferma. Cuando ocurrieron sus primeras visiones penitenciales relativas a su matrimonio (1884), su confesor le pidió redactar de forma cotidiana su *Cuenta de Conciencia*. La existencia de un diario permitía al clero seguir los misterios psíquicos que afectaban sus confesiones, de tal forma que pudieran orientarlas. Además, la escritura favorecía la reintroducción de una parte racional en una práctica por esencia emocional. Finalmente, los textos que daban cuenta paso a paso de los movimientos espirituales servían de pruebas para los

confesores que creían en la mujer mística, pero tenían que convencer a la jerarquía eclesiástica de que esta experiencia era auténtica y representaba un interés para la Iglesia. Aunque no recibió educación que la predispusiera a la escritura, Concepción se mostró muy prolíja. Al margen de su *Cuenta* redactó varios tratados²³ para complementar las fundaciones religiosas que visionaba. Estos textos, que no tenían una pretensión dogmática, ámbito prohibido a las mujeres, tomaron forma bajo la inspiración directa de Dios. Concepción dejaba claro que sólo jugaba un papel de intermediario en su enunciación. A pesar de la humildad de su postura, podemos considerar la actividad literaria de Concepción como una forma de acto subversivo que tendía a poner en tela de juicio el orden social que limitaba a las mujeres.²⁴ En la práctica, si Concepción no podía dirigir las comunidades que contribuía a fundar, siempre las inspiraba. Elegida por Dios para transmitir un mensaje, beneficiaba de un estatus particular a los miembros de la jerarquía eclesiástica que la apoyaban. En la correspondencia que mantenía con algunos de ellos,²⁵ podemos observar hasta qué grado escribía con gran libertad de tono, valiéndose de su misión divina.²⁶

El desafío fundamental de las visiones, mortificaciones y redacción de sus memorias, era erigir su obra, también llamada Oasis,²⁷ constituida por varias organizaciones destinadas a la revivificación de la espiritualidad de la Cruz. La actividad fundadora de Concepción fue después de su viudez. Sin ser militante de manera abierta, formaba parte de un movimiento católico conservador que buscaba poner término a las políticas liberales. El compromiso de Concepción, que se inscribía en esta constelación de iniciativas individuales alimentadas por las ideas pietistas decimonónicas, no era innovador *per se* (Bernos, 2003). Empero, su actividad revelaba el papel de las mujeres en la construcción de nuevos espacios religiosos en un entorno hostil, así como la manera de vivir su fe en un mundo en total transformación. Desde este punto de vista, Concepción dio prueba de su resistencia para luchar contra los obstáculos que impedían la creación de su obra, mismos que provenían tanto del bando adversario como de la institución eclesiástica mexicana que le reprochaba su influencia sobre algunos sacerdotes.

El *Apostolado de la Cruz* fue la primera obra fundada por Concepción en 1894, año en el que se tatuó el monograma. Esta cofradía tenía como objetivo unir a los laicos a los sufrimientos de Cristo con el fin de participar en la renovación del mundo. Nació de las meditaciones de Concepción en su papel de esposa en la economía de la salvación. Como se le enseñó en la tercera orden franciscana o en los retiros, ponía énfasis en la dedicación de los laicos para promover la conversión, primera etapa de la renovación cristiana. Tres años más tarde, mientras Concep-

ción daba cuenta de su matrimonio espiritual con Cristo, instituyó la comunidad contemplativa de las *Religiosas de la Cruz del Sagrado Corazón de Jesús* que tenía por regla ofrecer su vida a la Iglesia asistiendo a los sacerdotes. Las tribulaciones que vivió esta congregación en sus inicios reflejan las tensiones que dominaban a la Iglesia mexicana durante el Porfiriato. El Padre Mir, S.J., director de conciencia de Concepción y defensor del Apostolado de la Cruz tomó la dirección de la nueva congregación en San Luis Potosí. Mons. Montes de Oca, obispo del lugar y opositor de la fundación, condenó a Concepción y expulsó a la comunidad jesuita. Sin embargo, la aventura del Apostolado de la Cruz no terminó ahí. El Padre Mir, que se había vuelto confesor de Mons. Ramón Ibarra, obispo de Chilapa, lo convenció de sumarse al Oasis. Apoyó de forma indudable a Concepción y obtuvo de Roma la aprobación pontifical de la congregación. No obstante, tuvo que enfrentar las resistencias del superior de la Compañía de Jesús en México, disconforme de que uno de sus miembros se involucrara en la nueva comunidad y acusó al Padre Mir de desobediencia. En 1900, las relaciones entre Mons. Ibarra, Concepción y el Padre Mir se deterioraron porque el Jesuita nombró una nueva superiora sin el consentimiento de la fundadora (Sicilia, 2001). Más allá del carácter anecdótico, los conflictos entre los miembros del clero regular y secular relativos al Oasis destacan las rivalidades internas de una Iglesia en proceso de recomposición.

La tercera obra llamada *Alianza del Amor con el Sagrado Corazón de Jesús* (1909) pretendió ayudar a los laicos a profundizar la espiritualidad de la Cruz. Durante la Revolución y después del periodo de consolidación del nuevo régimen, Concepción creó tres fundaciones más, dedicadas a los sacerdotes. La primera, la *Fundación de la Fraternidad Cristo Sacerdote* (1912), lugar de convivencia para los miembros del clero que buscaban vivir conforme a la espiritualidad de la Cruz. Dos años después, durante la guerra civil, creó la fundación de la *Comunión dominical a favor de los sacerdotes*, que fomentaba el apoyo a los laicos hacia el sacerdocio clerical. Finalmente, la creación de la congregación de los *Misioneros del Espíritu Santo* (1914)²⁸ simbolizaba la consecución de la obra fundadora de Concepción, la más temeraria también, porque se enfocaba en el clero masculino. Con esta fundación, Concepción rompía con todas las fronteras sociológicas de género y de clase social, erigiéndose como inspiradora asexual de los hombres de Iglesia desde su comunicación directa con Dios, además de continuar con la moralización del sacerdocio en un contexto político que ponía en tela de juicio el rol de los sacerdotes en la sociedad. El sacerdote, representante de Cristo en la tierra, debía en todo momento y en cualquier cosa actuar inspirado por el Calvario. Como muchos católicos de su época, Concepción consideraba que la renovación cristiana empezaba por la

ejemplaridad del clero. En 1929, cuando una parte de los fieles se desconcertó con la noticia del *Modus Vivendi* firmado entre el gobierno y la jerarquía católica, Concepción redactó el ensayo *A mis sacerdotes* para dar inspiración espiritual al clero, invitándolo, a través de la voz de Dios, a estimular la conversión colectiva por medio de la reforma individual cotidiana. *La Cruzada de las almas víctimas a favor de los hogares para la gloria del Padre y la expiación de los pecados del matrimonio y de la sociedad* (1935) fue la última fundación de Concepción. Antes de su muerte y después de haber participado en la edificación de bases sólidas para la renovación de la Iglesia, se acercó a los laicos, ellos que contribuían con sus prácticas a la salvación del mundo.

Concepción en sus años de madurez presenció la Revolución, periodo que generó cambios dentro de la Iglesia mexicana. La jerarquía católica respondió a los ataques de los anticlericales por la multiplicación de las devociones y las peregrinaciones en señal de reivindicación identitaria (Moreno, 2013). Mientras la mayoría de los obispos fueron desterrados o vivían de forma clandestina en México, la actividad de los sacerdotes se volvió de suma importancia para la organización de la resistencia civil. Desempeñaron entonces un papel de intermediarios entre la autoridad eclesiástica en exilio y los fieles. Los laicos participaron de forma activa en la pastoral para combatir la modernidad en nombre de la “restauración de todo en Cristo”.²⁹ La obsesión de Concepción por la consolidación de la ortodoxia sacerdotal se desarrolló en este contexto político caracterizado por la crítica radical de la figura del sacerdote.

Los primeros miembros de la Iglesia que influenciaron a Concepción fueron los Jesuitas, de los que eligió a su primer confesor. Sin embargo, cuando ocurrió su mudanza a la capital (1903), descubrió la espiritualidad francesa, encarnada en la persona del Padre Marista Félix de Jesús Rougier. En ese entonces, estaba encargado de la parroquia franco-americana de la Ciudad de México y se dedicaba a consolidar las bases de la congregación marista en el territorio mexicano, facilitando la acogida de los religiosos que huían de Francia después de la promulgación de las leyes en contra de las congregaciones (1901). El personaje desempeñó un papel fundamental en la vida personal de Concepción, así como en la creación del Oasis. Supervisaba sus penitencias corporales, incitándola a profundizar el proceso espiritual en que se había encaminado. Además, la invitó a vivir otras formas de mortificaciones como los escupitajos públicos a la salida de misa, como identificación a la Pasión de Cristo (AGMPS, t. 3: 243). Félix de Jesús Rougier, quien mantuvo una relación apasionada, pero casta con Concepción, fue el verdadero artesano de la definición de sus visiones, la ayudó a redactar las reglas de la congregación femenina de las *Religiosas*

de la Cruz del Sagrado Corazón de Jesús y participó en su organización interna. Las iluminaciones de Concepción aseguraron que el Padre Félix hubiera sido el elegido para dirigir a los *Misioneros del Espíritu Santo*, obra mayor del Oasis. Sin embargo, durante años, los dos se enfrentaron a la intransigencia de los superiores maristas del Padre Félix que se rehusaban a perder un miembro de su instituto y no le otorgaban permiso para salir de la comunidad. No fue sino hasta 1914, en el clímax de la lucha antirreligiosa revolucionaria, que se autorizó al Padre Félix de Jesús crear la nueva orden masculina de las obras de la Cruz.

La Santa Sede no veía con buenos ojos la influencia de una mujer sobre un sacerdote y concretó que, si Concepción pudo inspirar una obra religiosa, no podía ser su fundadora. Por otro lado, los Jesuitas batallaron contra las actividades del Padre Rougier porque consideraban que era una intromisión de las congregaciones francesas en su territorio.³⁰ Concepción eligió su lado, mantuvo contactos escasos con la congregación femenina dirigida por el Padre Mir a pesar de que una de sus hijas estuviera en ella. Esta situación fue un pretexto para profundizar más su espiritualidad mortificadora. En su correspondencia, las alusiones a las dificultades relacionales que tenía con el Padre Mir muestran que el problema iba mucho más allá de una sencilla cuestión espiritual y remitía más bien a una guerra de bandos que afectaba a la Iglesia mexicana (Archivo Histórico del Arzobispado de México).

La cercanía entre el Padre Félix y Concepción no excluía su relación con otros personajes eclesiásticos, como Mons. Leopoldo Ruiz y Flores que defendió con todas sus fuerzas su causa mística. El obispo, que pertenecía a los arcanos del poder eclesiástico, consideraba esas prácticas penitenciales un modelo para los laicos comprometidos en la lucha contra el gobierno revolucionario. Buscaba reforzar estas formas de sacrificio en detrimento del catolicismo militante. Por ende, al principio de 1930, al final de su vida, Concepción escogió como último confesor a Mons. Luis María Martínez, ya en cama experimentó su última experiencia mística, la más relevante, parecida a la que vivió Thérèse de Lisieux (1897).³¹ Estas visiones inspiraron la *Cruzada de las Almas Víctimas* para facilitar la difusión de las prácticas penitenciales en la sociedad. En el corazón de los conflictos que caracterizaban a la Iglesia mexicana, Concepción estuvo del lado del poder eclesiástico. De cierta forma, sus mortificaciones respondían a las directrices de *Rerum Novarum* que invitaba a los laicos a participar en la renovación cristiana, comprometiéndose en el ámbito social en vez de actuar en el campo político. Por otra parte, su cercanía con personalidades como Leopoldo Ruiz y Flores³² o Luis María Martínez (que conoció en 1921 cuando era Administrador Apostólico de la diócesis de Chilapa. Cuatro años más tarde, lo escogió como director de conciencia confirmó su posición a

favor de la autoridad eclesiástica de la Santa Sede. Si entendió la desesperación en el origen de la toma de armas de los Cristeros, no apoyó el movimiento (Archivo Histórico del Arzobispado de México, caja 13, exp. 8, 1931). Su subversión era otra.

Conclusión

A lo largo de su existencia, las prácticas penitenciales corporales que se infligió Concepción tuvieron un significado trascendente, representaban un elemento fundamental de la profundización de su espiritualidad. La mutilación del cuerpo sufriente y la sublimación del dolor no sólo eran la expresión de una enfermedad mental, como lo insinuaban sus detractores, correspondían a la encarnación física de su experiencia mística. Sin prácticas corporales mortificadoras o mutilaciones, Concepción no hubiera accedido a la relación sobrenatural con Dios a la que se dedicó durante décadas. Asimismo, le servían de vector para concretar su obra fundadora. Constatamos la intensidad, la regularidad y la coherencia de estas prácticas, así como su articulación a un discurso cuyo alcance era político ya que le interesaba la renovación cristiana para toda la sociedad. A pesar de ser fruto de una experiencia íntima, se desarrollaba en un contexto sociopolítico específico y fue marcada por los desafíos de la época. El aplicarse penitencias corporales era natural en la cultura milenarista occidental del siglo decimonónico, para expresar el rechazo de la modernidad política y el temor ante el fin de un mundo, el de la cristiandad. Por cierto, su misticismo se nutrió de un conjunto de imágenes propias de los movimientos católicos conservadores. La devoción al Sagrado Corazón fue una de sus más eminentes representaciones.

En todo caso, la espiritualidad de Concepción podía parecer subversiva en ciertos aspectos. Primero, la radicalidad de las mutilaciones y la puesta en peligro de su integridad física en imitación a Cristo llaman la atención sobre las consecuencias mórbidas de tales actos. Concepción no elegía sus penitencias al azar, se ayudaba de las enseñanzas del Calvario para actuar sobre su cuerpo. En este marco, la mortificación corporal tenía sentido, una virtud trascendente que se originaba en las Escrituras. Podemos subrayar que la violencia de las mutilaciones que se infligió se realizó en el periodo de su juventud, lo que correspondía también al Porfiriato, época de relativa estabilidad para la Iglesia. Durante los años revolucionarios, cuando la situación de los católicos se complicó por la violencia al Estado anticlerical, Concepción se dedicó a la creación de su obra, otra forma de militancia.

En el ámbito de las relaciones entre hombres —de Iglesia— y mujeres, ella se diferenció por la fuerza de su carácter. En la historia del catolicismo,³³ los encuentros espirituales entre un confesor y su confesada desembocaban en la creación de nuevas órdenes, pero la intensidad y la longevidad de la relación entre Concepción y el Padre Félix salieron de lo común.³⁴ En cuantiosas ocasiones, Concepción demostró su influencia sobre su confesor. Por ejemplo, fue ella quien le propuso tatuarse también el monograma JHS para responder al mensaje de Cristo y lo inspiró en la redacción de las *Constituciones* de las nuevas congregaciones. Finalmente, gracias a su encuentro sobrenatural con Dios, Concepción pudo romper con las reglas jerárquicas que condicionaban las relaciones dentro de la Iglesia. En una carta que envió al arzobispo de México, dio una lección de pastoral en nombre del diálogo interior que mantenía con Dios, sin asumir una postura insumisa (Archivo Histórico del Arzobispado de México, caja 13, exp. 8, 1931). Vemos cómo las fronteras estaban totalmente superadas por su relación carnal con Dios. Esta postura le permitió expresarse sobre los acontecimientos que atravesaba la Iglesia, así como acerca de los diferentes miembros de la jerarquía mexicana. A través de los comentarios que alimentaban su correspondencia, se puede desdibujar una geografía reticular de la Iglesia mexicana cuyo desafío era la progresiva nacionalización del clero ante las fuerzas religiosas centrípetas (Archivo Histórico del Arzobispado de México, caja 27, exp. 18, 1928). La piedad *dolorista* del final del siglo XIX y primera mitad del siglo XX mexicano se ve con claridad por la dialéctica mortificadora de Concepción, que ponía en juego el sufrimiento del cuerpo para acceder al conocimiento trascendente, a su vez condición de creación de una obra religiosa magna.

El análisis de la trayectoria de Concepción Cabrera de Armida a partir de las técnicas de la microhistoria no sólo permite dar a conocer el retrato de una mujer católica involucrada en la tormenta revolucionaria, revela un panorama de las problemáticas sociopolíticas que sustentaban sus prácticas en un contexto que violentaba los valores católicos acusados de oscurantismo. En este sentido, el estudio, a la escala de una vida, de los desafíos católicos durante el Porfiriato, la Revolución y el periodo posrevolucionario, contribuye a subrayar fenómenos de larga duración, más allá de la sucesión de los hechos históricos. Muestra entonces cómo el cuerpo mortificado se encarna en la historia y se vuelve un vector de otra forma de acción política. Da a entender también cómo sirvió de medio a las mujeres para hacer escuchar su voz dentro de una Iglesia que rara vez promovía su papel de fundadoras. †

Fuentes

- Archivo General de los Misioneros del Espíritu Santo (AGMPS), Concepción Cabrera de Armida, *Cuenta de conciencia*, 66 tomos.
- Archivo General de las Religiosas de la Cruz, *Cartas a Exmo. Sr. Leopoldo Ruiz y Flores*, dos tomos.
- Archivo Histórico del Arzobispado de México, Correspondencia de Concepción Cabrera de Armida.
- Archivo Histórico del Arzobispado de México, Sección Secretaría Arzobispal, Seglares, Concepción Cabrera de Armida, caja 13, exp. 8, 1931.
- Archivo Histórico del Arzobispado de México, Sección Secretaría Arzobispal, Seglares, Concepción Cabrera de Armida, caja 27, exp. 18, 1928.
- Cabrera de Armida, Concepción, 2002, *A mis sacerdotes*, obras completas, México, Editorial de la Cruz. (Redactado entre 1927 y 1931).
- Cabrera de Armida, Concepción, 2000, *Amor Activo*, obras completas, México, Editorial de la Cruz. (Redactado entre 1900 y 1911).
- Cabrera de Armida, 1990, *Vida*, 2 tomos, México, Religiosas de la Cruz del Sagrado Corazón de Jesús.

Bibliografía

- Assoun, Paul L., 2004, «Le corps saint. Du déni à la jouissance», *Champ psy*, 1 (33), Paris, pp. 11-27.
- Baschet, Jérôme, 2000, «Âme et corps dans l'Occident médiéval: une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme», *Archives de sciences sociales des religions*, 112, Paris, pp. 5-30.
- Bergé, Christine, 2003, «Les chemins du visible», *Ethnologie française*, vol. 33, Paris, pp. 549-551.
- Bernos, Marcel, 2003, *Femmes et gens d'Église dans la France classique, XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Cerf.
- Cabrera, Matilde, 1975, *La casa de Cabrera en San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Universitaria Potosina.
- Cannelli, Ricardo, 2012, *Nación católica y Estado laico. El conflicto político-religioso en México desde la Independencia hasta la Revolución (1821-1914)*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México (INEHRM)/Secretaría de Educación Pública.
- Claverie, Elisabeth, 2009, «Parcours d'une apparition», *Archives de sciences sociales des religions*, 145, Paris, pp. 109-128.
- Claverie, Elisabeth, 2003, *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.
- Connaughton, Brian, 2010, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria*, México, CFE/UAM.

- Foulard, Camille, 2009, *Les congrégations enseignantes françaises au Mexique (1840-1940). Politiques religieuses, politiques de laïcisation et enjeux internationaux*, thèse, Paris, Panthéon-Sorbonne.
- García, Marta E., 2010, *Poder político y religioso. México siglo XIX*, tomo 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa, pp. 16 y sig.
- Guise-Castelnuovo, Antoinette, «Entre catholicisme et patriotisme. Thérèse de Lisieux patronne des poilus», disponible sur: http://www.academia.edu/1928690/Entre_catholicisme_et_patriotisme._Th%C3%A9r%C3%A8se_de_Lisieux_patronne_des_Poilus
- Guerra, Santiago, 1992, “Mística”, en Xavier Pikaza y Nereo Silanes (coords.), *Diccionario Teológico: El Dios Cristiano*, Salamanca, Secretario Trinitario, 1992.
- Harris, Ruth, 2000, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, Londres, Penguin.
- Hibbs-Lissorgues, 2010, *L'Église catholique espagnole face à la révolution française de 1789. Argumentation et manifestations contre-révolutionnaires pendant la seconde moitié du XIXe siècle*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Lebrun, Jacques, 1995, «Marguerite-Marie Alacoque (saint), visitandine, 1647-1690», *Dictionnaire de spiritualité*, tome 10, colonne 349, Paris, Beauchesne.
- Maître, Jacques, 2003, «Contemplatrices de l'invisible», *Ethnologie française*, vol. 33, p. 583-591.
- McGinn, Bernard, 1991, *The presence of God: A History of Western Cristian Mysticism*, vol. 3, New York, Crossroad.
- Moreno, José A., 2013, *Devociones políticas. Cultura católica y politización en la Arquidiócesis de México, 1880-1920*, México, El Colegio de México.
- Revel, Jacques (dir.), 1996, *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard-Le Seuil.
- Sicilia, Javier, 2001, *Concepción Cabrera de Armida, la amante de Cristo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Traslosheros, Jorge, 2002, “Madre mestiza, Reina de México. La coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria, 1885”, *Signos Históricos*, 7, pp. 105-149.
- Vauchez, André, 1995, «Pénitents du Moyen Âge», *Dictionnaire de spiritualité*, tome 12, colonne 1010.

Bibliografía complementaria

- Adame Goddard, Jorge, 1981, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1910)*, México, UNAM.
- Ceballos Ramírez, Manuel, 1991, *El catolicismo social: un tercero en discordia, Rerum Novarum, la “cuestión social” y la movilización de los católicos (1891-1911)*, México, El Colegio de México.
- Correa Etchegaray, Leonor, 2006, “Espacio, imágenes y retórica de las devociones”, *Historia y Grafía*, 26, pp. 9-17.

Notas

- ¹ Para una aproximación al misticismo cristiano occidental, véase McGinn, Bernard (1991). También se puede consultar a Santiago Guerra (1992).
- ² A diferencia de las apariciones, las visiones no siempre implican la percepción real de un objeto. Apariciones y visiones se distinguen también de las alucinaciones definidas por su aspecto mórbido (Bergé, 2003).
- ³ El Intercambio de los corazones se caracterizaba por la unión del creyente con el Espíritu Santo. Catarina de Siena (1347-1380) fue una de las primeras místicas que llevaba una herida en el pecho en recuerdo del don divino.
- ⁴ Se puede consultar la versión impresa de la *Cuenta de conciencia* en el Archivo de la congregación de las Religiosas de la Cruz. La versión digitalizada está disponible en el Archivo de la congregación de los Misioneros del Espíritu Santo.
- ⁵ La correspondencia de Cabrera de Armida se encuentra en el Archivo de la congregación de las Religiosas de la Cruz. Algunas cartas pueden consultarse en el Archivo Histórico del Arzobispado de México.
- ⁶ Véanse los debates entre la Iglesia y el mundo médico a principios del siglo xx, relativos al tema de la naturaleza de las apariciones (Harris, 2000).
- ⁷ Como fue el caso para las visiones y las apariciones (Claverie, 2003).
- ⁸ “A cada nivel de lectura, la realidad aparece diferente, y el juego del microhistoriador consiste en vincular entre ellas estas realidades en un sistema de interacciones a entradas múltiples” [À chaque niveau de lecture, la réalité apparaît différente, et le jeu du micro-historien consiste à relier entre elles ces réalités dans un système d’interactions à multiples entrées], (Revel, 1996: 23).
- ⁹ Los territorios perdidos fueron Texas, California, Nevada, Utah, Nuevo México y partes de Colorado, Wyoming, Kansas y Oklahoma.
- ¹⁰ Uno de los tíos de Concepción era sacerdote.
- ¹¹ Folleto hagiográfico publicado cada año por el Padre jesuita español Luis Coloma también fundador del *Mensajero del Corazón de Jesús*.
- ¹² En el siglo xix, las cofradías como las *Guardias de Honor* o el *Apostolado de la Oración* instauraron la Hora Santa, oración colectiva específica en las parroquias, para incitar a los fieles a meditar sobre la Pasión de Cristo.
- ¹³ A lo largo del siglo xix y durante la primera mitad del siglo xx, la Iglesia reaccionó contra el movimiento revolucionario francés y adoptó una postura que rechazaba la soberanía de la razón y del individualismo. El *Syllabus* (1864), que condenaba los principios revolucionarios de 1789, sirvió de referencia para los católicos mexicanos (Hibbs-Lissorgues, 2010).
- ¹⁴ La expiación corresponde al sacrificio físico de los fieles para compensar la ofensa hecha a Dios.
- ¹⁵ La devoción al Sagrado Corazón nació en Francia y luego se difundió en la Península ibérica. En el siglo xviii fue importada a Nueva España por los Jesuitas españoles. Su influencia en México retomaba los rasgos contrarrevolucionarios de ambos catolicismos, francés y español.
- ¹⁶ Fundadas en el siglo xiii por San Francisco de Asís, las Terceras órdenes de penitentes laicos eran comisionadas para concientizar a las personas de la verdadera situación existencial del hombre en la tierra. Adoptaban un estilo de vida basado en la imitación de la Pasión de Cristo con austeridad material y sufrimiento físico. La enseñanza de San Francisco de Asís representaba una introducción a la vida devota, abriendo el camino para vivir una auténtica vida espiritual en el mundo (Berns, 2003).

- ¹⁷ Los retiros y los ejercicios espirituales eran organizados siguiendo el modelo de San Ignacio de Loyola para facilitar la conversión y la reflexión de los fieles acerca de sus elecciones de vida. Se hacía una meditación diaria durante una semana sobre las diferentes etapas de la vida de Jesús para ayudar a los participantes a realizar su autoexamen de conciencia.
- ¹⁸ Véase las numerosas ocurrencias en Archivo General de los Misioneros del Espíritu Santo (AGMPS).
- ¹⁹ Vicario capitulario del Cabildo bautizó a Concepción, celebró su primera comunión y le enseñó el *Año Cristiano* y luego la *Historia de la Iglesia* de Darrès (Sicilia, 2001).
- ²⁰ Respectivamente el R.P. Alberto Mir, S.J. (en los años de juventud de Concepción); el R.P. Félix Rougier, S.M. (1903-1904); el Canónigo Emeterio Valverde y Téllez (1904-1905); el P. Maximino Ruiz (1905-1912); Mons. Ramón Ibarra y González (1912-1917); Mons. Emeterio Valverde y Téllez (1917-1925); Mons. Luis María Martínez (1925-1937).
- ²¹ El Padre Félix de Jesús Rougier (1859-1938), superior de los Padres Maristas en México, fue director de conciencia de Concepción cuando ella radicó en la Ciudad de México (1903-1904). Enviado a España por sus superiores, volvió después a México en 1914. Fundó el primer noviciado de los *Misioneros del Espíritu Santo*, quinta obra de la Cruz. Promotor del Apostolado de la Cruz, obtuvo en 1926 el permiso del Papa Pío XI de cambiarse en definitiva a la congregación de los *Misioneros del Espíritu Santo*. A lado de Concepción, participó en la difusión de las obras de la Cruz.
- ²² Las referencias a la Cruz son innumerables en la obra de Concepción Cabrera de Armida. Se mencionan, a manera de ejemplo, algunas de sus reflexiones que anotó sobre la necesaria experiencia dolorosa en la enseñanza de la Cruz: “El dolor no es apreciado por el mundo, sino aborrecido, pero la cruz por medio del divino Corazón, viene a hacerlo amable, a darlo a conocer, y a salvar a las almas” (Cabrera de Armida, 2000).
- ²³ *A mis Sacerdotes, Como es Jesús, Amor activo* entre otros.
- ²⁴ No era la primera. En México, Sor Juana Inés de la Cruz fue un ejemplo paradigmático.
- ²⁵ En particular, Mons. Leopoldo Ruiz y Flores y Mons. Luis María Martínez. El primero fue Arzobispo de Morelia después de ser obispo de León y Arzobispo de Nuevo León. Fue nombrado delegado apostólico en 1929, por lo cual firmó los *Arreglos* con el gobierno mexicano. Mons. Luis María Martínez fue obispo auxiliar de la arquidiócesis de Morelia antes de ser obispo coadjutor de la misma arquidiócesis. En 1937, fue nombrado arzobispo de México.
- ²⁶ Véase por ejemplo la correspondencia de Concepción Cabrera de Armida con Mons. Leopoldo Ruiz y Flores (Archivo General de las Religiosas de la Cruz).
- ²⁷ El nombre de Oasis, que reagrupa todas las obras de Concepción, nació de una visión. En su *Cuenta* escribió: “Yo, admirada y sin poder entender qué era eso, voy oyendo la voz de mi Jesús que me dijo: Habrá una religión que se titulará Oasis, indicando el descanso de mi Corazón; eso serán las religiosas que lo compongan” (citado por Sicilia, 2001: 199).
- ²⁸ El Padre Félix Rougier fue encargado de la dirección de los *Misioneros del Espíritu Santo* contra la opinión del Padre Mir, fundador de la rama femenina del Oasis. Rechazaba lo que consideraba como la intromisión del Padre Marista en una obra que había contribuido a desarrollar.
- ²⁹ Varias veces, esta referencia fue utilizada por Concepción en su correspondencia. Véase la correspondencia de Concepción Cabrera de Armida conservada en el Archivo Histórico del Arzobispado de México.
- ³⁰ Una microhistoria de las relaciones y de las rivalidades entre los distintos actores eclesíásticos que participaron —o se opusieron— a la difusión de las obras de la Cruz queda por escribirse porque abriría perspectivas para entender las dinámicas internas que animaban a la Iglesia mexicana, cuando enfrentaba los ataques del gobierno revolucionario, y al mismo tiempo debía someterse a las directivas de la Santa Sede.

- ³¹ Thérèse de Lisieux (1873-1897), carmelita francesa, se inspiró a lo largo de su vida religiosa de las obras de San Juan de la Cruz para profundizar una meditación enfocada en Cristo humillado y rezar por los sacerdotes. Enferma de tuberculosis, experimentó, en los últimos meses de su vida, “una noche de fe”. Tras su muerte, su tumba en Lisieux se volvió un lugar de peregrinación. Durante la Primera Guerra Mundial, la devoción a Thérèse de Lisieux se difundió entre los soldados para que protegiera su vida. Fue beatificada en 1923 por Pío XI (Guise-Castelnuovo)
- ³² Cabrera conoció a Leopoldo Ruiz y Flores por primera vez en 1896 cuando era Canónigo Penitenciario en la Colegiata de Guadalupe. Años después, cuando fungía como colaborador de Mons. Próspero María Alarcón, apoyó al desarrollo del Apostolado de la Cruz, postura que mantuvo hasta el final de su vida.
- ³³ La mayoría de las fundadoras de órdenes religiosas trabajaban en pareja con un sacerdote secular o regular. Por ejemplo, fue el caso en Francia de Jeanne de Chantal y de François de Sales para la fundación de las Visitandinas o de Louise de Marillac y Vincente de Paul al origen de las Hijas de la Caridad.
- ³⁴ Concepción y Félix se relacionaron más de 30 años. La acompañó hasta su muerte, en 1937.