

Literatura y secularización en el Modernismo: Celebraciones, homilética y Porfiriato en Manuel Gutiérrez Nájera

Literature and Secularization in Latin American
Modernismo: Celebrations, Homiletics and Porfirism in
Manuel Gutiérrez Nájera

JOSÉ MARÍA MARTÍNEZ DOMINGO
Universidad Rey Juan Carlos
josemaria.martinez@urjc.es

Catedrático emérito de la Universidad de Texas y actualmente Profesor Titular de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, ha publicado un buen número de monografías, ediciones críticas y artículos académicos sobre el Modernismo Latinoamericano en general y sobre algunos de sus escritores más representativos como Rubén Darío, Amado Nervo, Manuel Gutiérrez Nájera y Leopoldo Lugones. También ha publicado varios trabajos sobre teoría y crítica de la literatura fantástica y sobre la novela española más reciente. Actualmente se encuentra preparando una monografía sobre Literatura y secularización en Latinoamérica de la que es parte este trabajo.

RESUMEN: A través de la hermenéutica de la secularización este artículo continúa ahondando en las relecturas que de la obra de Manuel Gutiérrez Nájera se han llevado recientemente a cabo. En concreto, se comentan diversos y aparentemente contradictorios pliegues de su dimensión espiritual así como de su compromiso ideológico con el régimen de Porfirio Díaz. Para ello se analiza un pequeño corpus de textos ilustradores de algunas manifestaciones del proceso secularizador del México de la segunda mitad del XIX, tales como pudieron ser la diferente fortuna de algunas celebraciones religiosas, la relectura de géneros como la homilética o la exégesis bíblica o los debates periodísticos de contenido político-religioso.

ABSTRACT: Through the hermeneutics of secularization, this article aims to continue delving into the most recent and innovative interpretations of Manuel Gutiérrez Nájera's work. Specifically, it discusses various and apparently contradictory sides of his spiritual dimension as well as his ideological alignment with the political agenda of Porfirio Díaz' regime. For that purpose, a small number of Nájera's writings are analyzed which illustrate some manifestations of the secularization process of Mexico in the second half of the 19th century, such as the different fortune of various religious celebrations, the re-reading of genres such as homiletics or biblical exegesis or journalistic debates of political-religious content.

PALABRAS CLAVE: Literatura y secularización; Modernismo; Manuel Gutiérrez Nájera; cuaresmas; porfiriato.

KEYWORDS: Literature and secularization; modernism; Manuel Gutiérrez Nájera; lent; porfirism.

Recibido: 27/09/2021

Aceptado: 01/12/2021

DOI: <https://doi.org/10.19130/iifl.litmex.2022.33.2.7731X03>

“Abuelita, ya no hay Corpus” (MGN)

En las páginas que siguen voy a comentar un pequeño grupo de textos najerianos para, por un lado, iluminar las correlaciones entre la literatura modernista y el proceso de secularización propio del *fin de siècle* y para, por otro, seguir redimiendo a Nájera de algunas lecturas simplificadoras, especialmente las que lo consideran un escritor torremarfilista o las que le asignan una dimensión religiosa más bien plana o monolítica. Vayamos —brevemente— por partes.

El comentario de las correlaciones entre literatura y secularización es, en la crítica literaria hispánica, un terreno casi baldío, muy al contrario de la fecundidad y riqueza con que aparece en la crítica anglosajona o la francesa. En éstas puede confirmarse la capacidad de dicha hermenéutica de generar nuevas lecturas de la creación literaria y de ratificar la utilidad de las aportaciones del discurso religioso al debate cultural (Habermas 2008). En el Modernismo dicha utilidad sería especialmente práctica a la hora de entender mejor la pugna entre las dos modernidades —la técnica y la artística o espiritual— nacida en la segunda mitad del XIX (Calinescu 1991).

Como ejemplo de esas lecturas y frente a las propuestas de la inmanencia total del texto, algunos trabajos pioneros mostraban la pertinencia de la hermenéutica de la secularización para confirmar la estabilidad del rol autorial y en la oportunidad del contexto a la hora de entender la producción de cada escritor (Brett 1997). De manera análoga, esta hermenéutica ha analizado la configuración plástica de algunos motivos literarios en función de los parámetros espirituales de cada época (Jager 2006 y 2017), las equivalencias entre la presencia o ausencia de Dios en el mundo y el narrador de la novela burguesa y secular (Lee 2006), o el cuestionamiento del empleo acrítico de la “muerte de Dios” en la interpretación de la literatura victoriana (LaPorte 2013). En otras ocasiones se ha recuperado la prolífica participación de autores confesionales en las polémicas políticas o comprobado también el carácter relativo de la distinción entre ortodoxias y heterodoxias (Sudlow 2011). Otros estudios más recientes recuerdan el empleo de conceptos religiosos como arquetipos de la narración

novelesca e insisten también en la presencia de arquetipos religiosos en la Teoría de la Literatura (Pecora 2015). O también, y más en la línea de las propuestas postseculares de J. Habermas o de los enfoques postcoloniales, se han enfatizado las productivas interacciones entre el binomio sacro-profano y la configuración de las identidades étnicas o nacionales (Singh 2006, Srivastava 2008, Branch 2016).

La crítica hispánica es, por ahora, mucho menos fecunda, pero sus trabajos se muestran igualmente prometedores. Entre ellos interesa destacar la pionera aportación de Rafael Gutiérrez Girardot (1987), que además da una visión general del fenómeno de la secularización y sus diversas manifestaciones literarias en el Modernismo; el estudio que su discípulo Enrique Foffani (2010) dedica a la urbe como espacio secularizador *del fin de siècle*; el trabajo de Nil Santiáñez (2002), que recuerda la importancia del krausismo en el cambio de paradigmas espirituales en la España decimonónica; el estudio de Martínez (2013), que analiza la intervención de intelectuales como Rodó en las polémicas político-religiosas de su tiempo, o el volumen de Daniel García-Donoso (2018), dedicado a la persistencia de la iconografía religiosa en la novela española más reciente.

Como puede verse después de este listado, la hermenéutica de la secularización —cuya reivindicación es otro de los objetivos de estas páginas— es una lectura también multidisciplinar y poliédrica, ya que la secularización, en cuanto proceso sociocultural, va a generar una amplia diversidad de manifestaciones artísticas y posibilitar, por tanto, una lectura pluridimensional de los textos literarios, dado que reúnen componentes tanto iconográficos como retóricos o contextuales. En concreto, lo que el Modernismo deja claro es que la pertinencia de esta hermenéutica queda ya justificada por sus mismos textos primarios, bien sea a causa de sus propias autolecturas (el neomisticismo de Díaz Rodríguez [1975]) o los numerosos títulos de su corpus con elocuentes reminiscencias religiosas. Muchos de estos títulos son además lo suficientemente explícitos como para justificar la urgencia de dicha lectura y para asegurar la fecundidad de la misma. Así, *Prosas profanas* o *El salmo de la pluma*, de Rubén Darío, evocarían la dimensión performativa y libresca de esta literatura; *El rosario de Eros*, de Delmira Agustini, la sacralización del erotismo; *Ritos*,

de Guillermo Valencia, la correspondiente sacralización del esteticismo; *Místicas*, de Amado Nervo, la propuesta del decadentismo como nueva cosmovisión, y *Liberalismo y jacobinismo*, de Rodó, la medida política frente al laicismo extremo.

Otra de las intenciones de estas páginas sería la de consolidar la relectura más reciente de Gutiérrez Nájera, una relectura iniciada sobre todo a partir del Congreso de 1995 y de la publicación de la *Memoria* correspondiente (Bache Cortés 1996), y complementada con la progresiva recuperación de sus obras completas a cargo del equipo de la Universidad Nacional Autónoma de México o de iniciativas más personales (Pérez Gay 1996, Canales 2014), y que ha producido en su conjunto una imagen del Duque Job más compleja, menos impresionista y, en definitiva, más histórica y completa. En este sentido, una de las tareas más recurridas y necesarias ha sido el análisis de las vinculaciones de Nájera con el ideario oficialista del Porfiriato (Pérez Gay 1996, Martínez 2007), una tarea que sigue dando frutos y confirmando la necesidad de ahondar en esa interpretación, sobre todo a partir del comentario de sus prosas y versos más urbanos (García Núñez 2014, Reynolds 2015, Orduña 2016, Amann 2018). Otra lectura menos atendida, pero especialmente necesaria en el contexto que ahora interesa, es la de los textos najerianos de contenido religioso, bien sean los referidos a la vivencia espiritual del propio Gutiérrez Nájera o bien los relacionados con la política religiosa específica del Porfiriato o con las expresiones comunitarias de religiosidad. Se trataría entonces de comentar las múltiples manifestaciones del proceso de secularización en los textos del Duque Job o, visto desde la perspectiva del mismo Nájera, analizar el registro de dicho proceso que él mismo lleva a cabo y que también experimenta personalmente.¹

Para renovar la imagen de un Nájera representante del catolicismo oficial y monolítico que todavía asoma en algunos estudios,² he seleccionado un pequeño conjunto de textos que podría dividirse en tres grupos. El primero lo constituirían los vertebrados en torno a lo que podemos llamar celebraciones o fiestas litúrgicas del calendario cristiano y a algunas de sus manifestaciones en la religiosidad popular. En el contexto de la secularización, lo que interesa resaltar en dichos escritos es su registro del

cambio de paradigmas entre, por una parte, lo que se ha llamado la victoria o plenitud de significado propio de la fiesta y su carácter divinizante y celebrativo (Guerra 1979, Dupeyron 1997, Wojtyla 1998, Han 2020) y, por otra, su orientación utilitaria o inmanente. Para ello, insistiré en el contenido ritualista de dichos textos, así como en la existencia explícita de diversos elementos contrastivos con ese esteticismo del rito según la particular lectura que hace Nájera.³

El segundo grupo lo constituirían las dos series de *Cuaresmas* que Gutiérrez Nájera publicó en *El Partido Liberal* entre marzo y abril de 1889 y febrero y marzo de 1891 respectivamente, y que han sido uno de los conjuntos de escritos najerianos con más fortuna editorial, debido seguramente a su originalidad y unidad temática.⁴ En concreto se trata de un total de trece homilías con un punto de partida anclado en el texto litúrgico de cada domingo de cuaresma que luego suele derivar a un conjunto de exhortaciones más bien profanas o seculares y dirigidas a guiar o reconvenir las conductas o los pensamientos de las mujeres de las clases medias o altas del Porfiriato, que era el público habitual de Gutiérrez Nájera (Martínez 2001). La especial utilidad de estas homilías para este artículo se explica porque su orientación moral no se corresponde propiamente con las referencias de la homilética tradicional, sino con una moral más bien utilitaria, según los patrones de la ideología liberal y “científica” de las élites porfiristas y de su entendimiento de la mujer, del matrimonio y de las formas de sociabilidad. En palabras del Duque Job las *Cuaresmas* tratarían de aplicar “el Evangelio a la vida moderna” (1991: 310). Este cambio de paradigma moral así como la relectura del género homilético y la estrategia de impostación del orador son los aspectos que comentaré con más atención en estas páginas.

El tercer y último grupo de textos lo constituiría un breve conjunto de escritos referidos a episodios concretos del Porfiriato en los que política y religión se cruzan y traslucen algunas de las peculiaridades de la secularización societal de ese momento histórico. En concreto, las coordenadas de estos escritos vienen dadas, por un lado, por la permanencia de la Constitución del 57 y de las leyes antirreligiosas de la Reforma; por otro, por la actitud pragmática de los porfiristas (Gutiérrez Nájera entre ellos) y,

finalmente, por los debates entre periódicos jacobinos, periódicos oficialistas y los medios conservadores más o menos identificados con los intereses católicos. Así, en su conjunto y ratificando el cuestionamiento del torremarfilismo najeriano, estas colaboraciones periodísticas mostrarían a un Gutiérrez Nájera volcado en la política del gobierno, defendiéndolo tanto de las acusaciones de clericalismo que le hacían los jacobinos como de impiedad que le venían de los periódicos conservadores.⁵

Finalmente, en cuanto a las múltiples acepciones del concepto de secularización, las dos lecturas que voy a preferir aquí serán, primero, la que lo entiende como cosmovisión y, segundo, la que lo entiende como diferenciación. La primera, implícita por ejemplo en trabajos como los de O'Brien y Noy (2015) presenta un cariz más filosófico o generalizante y propone la secularización como un paradigma hermenéutico de la totalidad, es decir, como el marco de referencia de lectura de todo lo real en función de la presencia de los parámetros religiosos. Como se ve, y como trato de mostrar a continuación, el conjunto de los textos najerianos aquí seleccionados legitima claramente esta interpretación, ya que dicho conjunto se refiere tanto a la intimidad más personal del escritor como a las diferentes manifestaciones de su vida histórica, sean políticas, literarias o espirituales. La segunda interpretación, de cariz más sociopolítico, entiende la secularización como un proceso de especialización o diferenciación en la vida pública, es decir, como la desclericalización de algunas esferas (Casanova 2009, Fazio 2006) que pasan de estar gestionadas por instancias religiosas o clericales a estarlo por instancias civiles o laicas. Interpretado en clave dialéctica, este trasvase de tareas puede llevarse a cabo con mayor o menor tensión pero, en todo caso, sería una de las manifestaciones más claras de la pugna entre las diferentes concepciones del espacio público, que para unos debería excluir la presencia de lo religioso (Flores D'Arcais 2008) y para otros debería aceptarlo en cuanto fenómeno enriquecedor o en cuanto derecho de todo ciudadano (Habermas 2008). Esta segunda lectura de la secularización es igualmente útil para mi propósito, pues sirve tanto para entender los mecanismos performativos y retóricos de las *Cuaresmas* como el perfil concreto del debate religioso-político del Porfiriato.

Celebraciones

Pasando ya a los textos del primer grupo, me interesa comentar especialmente “Abuelita, ya no hay Corpus” (1882) y “Crónicas deshilvanadas” (1884), ya que ambos muestran algunos interesantes particulares del proceso secularizador como pueden ser la desaparición de las ceremonias religiosas del espacio público (“Abuelita...”) o la presencia de colectivos descreídos en sociedades tradicionalmente confesionales o cuasi teocráticas (“Crónicas deshilvanadas”).⁶

El primero de ellos funciona como un sencillo díptico, con un primer momento donde el narrador interpela a una narrataria —su abuela más o menos ficticia— avisándola de la desaparición de la procesión del Corpus, y un segundo momento que evoca la pasada participación de ambos en dicha ceremonia. De manera análoga al título, el díptico se vertebra en torno a la oposición entre un presente donde la celebración religiosa ha sido sustituida por una “procesión” mucho más profana —un desfile de prostitutas y borrachos— y un pasado vertebrado en torno a una evocación nostálgica e idealizada de dicha ceremonia. El contraste queda claro y manifiesto, pues los componentes del capital simbólico religioso (Greeley 2000, Bourdieu 2006) se presentan marcados —sin excepción— de manera positiva, y el capital simbólico profano, negativamente, siguiendo así los parámetros de la moral positivista del Porfiriato, tan volcada en la higienización del espacio público. Reproduzco algunos pasajes de ese primer momento:

he recorrido las calles principales, que antes cubría el espeso toldo blanco y que ahora calienta el sol con dardos inflamados y no he visto esos talaes hábitos del fraile que antes formaban toda mi delicia, ni he escuchado el redoble marcial de los tambores que cerraban la marcha de la procesión. ¡Abuelita, abuelita, ya no hay Corpus! [...] —¡Ahí viene la procesión! —exclamaría Ud. mirando una larga hilera de carruajes. —No, abuelita. En esos coches van unas señoras que usted no conocerá probablemente y que están esperando, como los santos padres en el limbo, a un hombre que les dé algunas monedas [...]. Muchos ociosos apoyan los aparadores de cantinas y tercenas; muchos bo-

rrachos se embriagan a la vista de todos, para que nadie los crea hipócritas... ¡Abuelita, abuelita, ya no hay Corpus! (1984a: 304-305).

Como contraste a esta disforia social del presente (Greimas 1976), el segundo momento es todo él una evocación feliz y afirmativa de dicha experiencia ceremonial, y se llena de recursos retóricos propios de Nájera, como pueden ser las menciones a objetos llenos de emotivos recuerdos —el reloj en este caso—, la alternancia y contraste entre momentos felices y pequeñas contrariedades domésticas o familiares —el agua fría del lavabo—, la interpelación continua a un oyente femenino o la aparición de un “nosotros” donde se incluyen tanto el narrador como el sujeto interpelado (“asistimos”).

En el plano estilístico, el contraste entre ambos cuadros está marcado ya desde el título de la crónica,⁷ el cual resume también esos dos momentos sucesivos pero diferentes. El primer momento sería el referido a las experiencias del pasado, al pasado implícito en el término “abuelita”, y el segundo (el de la fiesta que ya no existe), al presente introducido por el sintagma verbal “ya no hay”, que señalaría una clara división temporal entre una presencia en el pasado y una ausencia en el presente.⁸ Así se ha arribado a un presente donde —según el título y el conjunto del texto— no aparecen alternativas que sustituyan la presencia festiva que llenaba el pasado familiar. El título, pues, presenta el cambio como una pérdida irremediable de una marca identitaria, de ese tiempo pretérito representado en la abuela del cronista. Finalmente, el título funciona también como una especie de estribillo que se repite frecuentemente a lo largo del cuento y además sirve para cerrarlo, haciendo de todo él un texto circular, una especie de epanadiplosis general extendida a todos los párrafos del relato, generando así la constatación —literaria— del carácter definitivo de dicho acontecimiento histórico.

De todos modos, lo que quizá resulte más útil para entender la intensa carga nostálgica que impregna el cuento sea su densidad semántica, que permite ubicarlo en el contexto de algunas teorizaciones sobre lo festivo y la celebración. En efecto, desde diferentes perspectivas, trabajos como los de Moltmann (en Guerra 1979), Wojtyla (1998), Pieper (2006) y Han

(2020), dejan ver que la fiesta entendida en su sentido propio y original es sobre todo un acontecimiento sagrado, que necesariamente vincula a los hombres con los dioses —los dadores de significado— y con una plenitud que sólo lo trascendente puede proporcionar. Para Moltmann, por ejemplo, las fiestas secularizadas serían reducciones de la fiesta primaria, por no apuntar a lo trascendente sino a la *polis*, o también por servir como mero escape de lo cotidiano, pero no como liberación escatológica (Guerra 1979: 103-107). En el mismo sentido Han, apoyándose en algunos poemas de Hölderlin, afirma que la verdadera fiesta sería formadora de comunidades e integradora de diferencias; igualmente iría unida a la contemplación y al arte y, en algunos casos —donde cabrían muchos de los textos de Nájera—, constituiría una liturgia narrativa, que serviría como itinerario vital para la comunidad y/o para cada uno de sus miembros (2020: 53-64).

Bajo esta mirada, tanto el enfoque general de “Abuelita” como algunos de sus momentos concretos aparecen también como una reivindicación de la fiesta celebrativa, ya sea a través de la recuperación de la plenitud de su significado (Dupeyron 1997: 119) o bien de la recuperación de su dimensión comunitaria y unificadora (Han 2020). Es obvio, por ejemplo, que aunque todo el episodio se entiende como una evocación idílica de la infancia personal o de un tiempo pasado general, el material simbólico de carácter religioso en su aspecto más esteticista y performativo acaba proporcionando al escritor un corpus suficiente para construir ese idílico cuadro y reconstruir igualmente una idealizada escena familiar y comunitaria. En la descripción de la fiesta y de la procesión se acumula la versión religiosa del esteticismo (Leeuw 1967) y el *horror vacui* modernista, con “las casullas” que “resplandecían [...] como ascuas de oro”, el “incienso [que] se enroscaba en el aire”, las “cortinas” de las ventanas engalanadas con “sobrecama de viejo damasco” o el “palio azul bordado en oro” que cubría al sacerdote vestido con una “gran capa pluvial”. La procesión se lleva a cabo con un orden ceremonial (“los niños iban siempre por delante”) y unos compases rituales bien definidos (“para no dar la espalda a la custodia, caminaban las imágenes para atrás”). Además se acompaña de “un rumor de oraciones” y “el son argentino de las cadenas de los incen-

sarios" y se prolonga en el templo, donde se escucha el coro de los niños que cantan, los repiques de las campanas de altar mayor y el órgano que sigue sonando después de la ceremonia (1984a: 305-306).

La otra manifestación del carácter sagrado o primigenio de la procesión sería su capacidad para generar lo comunitario, logro expresado en la presencia de sujetos o pronombres totalizantes, de vocablos colectivos, en la existencia de un centro congregador o en el hecho de que la fiesta ocupe completamente la jornada diaria. Así, la procesión reúne tanto a autoridades civiles como religiosas, todo el pueblo se engalana profusamente ("en todas las ventanas había cortinas y colgajos"), las imágenes religiosas se vuelcan con la procesión ("todos los santos esculpidos o pintados salían a los balcones"), el sacerdote se presenta como referencia de todo el conjunto, bendiciendo al pueblo o apoyando en "su pecho la custodia en cuyo centro se veía la hostia blanca"; en la procesión aparecen incluso las mascotas ("hasta los animales de la casa; el gato marrullero, el perrito lanudo [...] tomaban parte en la solemnidad") y la jornada, que había comenzado "desde el alba", concluye caída "ya la noche" (1984a: 305-306).

Por su parte, en el pequeño grupo de textos que componen "Crónicas deshilvanadas" se resuelve también una visión esteticista y comunitaria de lo religioso. El grupo lo conforman seis breves piezas que describen y evocan diversos rituales relacionados con la semana santa o la primera comunión. A algunos de los valores de "Abuelita...", como lo ceremonial o lo comunitario, se añaden ahora otros matices como pueden ser la descripción de la arquitectura del templo, la incorporación literal de textos religiosos, con la consiguiente sacralización de un texto profano o viceversa (Ricoeur 1974, Keane 1997, Du Bois 1986), la emotiva descripción de un objeto bendecido (la palma del domingo de Ramos o el lazo azul de la primera comunión), una evocación de la naturaleza también idealizada y repetida por Nájera en otros textos análogos como "La fiesta de la Virgen", o la presencia también de elementos disonantes (los niños "viciosos" de la ciudad, y aquellos que han abandonado sus creencias "en las zarzas de la vida" [Gutiérrez Nájera 1898: 243-248]).

De nuevo, en su conjunto y gracias al poder recuperador del recuerdo y el enfoque lírico de la crónica, asistimos a una especie de dilación del

discurrir temporal, es decir, a la detención del tiempo utilitario y pasajero y a la plasmación literaria del carácter celebrativo y trascendentalista de la fiesta, al intento de recuperación del *homo celebrans* frente al *homo laborans*. En efecto, como en “Abuelita...”, lo que ocurre en “Crónicas...” es la construcción de un mundo idílico y suficiente en sí mismo, en el que sí se da la existencia de elementos ajenos o disonantes, pero donde también esa singular amalgama de referencias religiosas, familiares, comunales y otras muy personales y subjetivas presenta una coherencia interna tan sólida que se convierte en una especie de arquetipo de la felicidad, de una especie de utopía deseable para todos.

Sin embargo, y por problematizar un poco este cuadro, igualmente es cierto que en ambas crónicas, y también en otras como “La fiesta de la Virgen”, los elementos disonantes parecen tener una aparición necesaria o, al menos, recurrente. Esto puede deberse, en parte, a la preferencia de Nájera por construir el emocionalismo de sus crónicas insertando momentos de contraste en el argumento general de cada crónica, como ocurre, por ejemplo, en la “Balada de Año Nuevo” y en “La mañana de San Juan”, dos de sus cuentos más populares, donde ese emocionalismo descansa sobre todo en la oposición entre la alegría de la fiesta correspondiente y la tragedia que en cada una de ellas tiene lugar. Sin salirnos del corpus, así como la procesión religiosa de “Abuelita” contrasta con el ya mencionado desfile de prostitutas y borrachos por la calle de la ciudad, en “Crónicas deshilvanadas” los niños que van a recibir la primera comunión se oponen a los niños “viciosos” que “fuman, juegan, roban o blasfeman”, o los fieles festivamente piadosos contrastan con aquellos que sólo atienden las ceremonias por su carga “decorativa o pintoresca”. Finalmente, en un episodio vinculado a la política religiosa del Porfiriato, los fieles que en “La fiesta de la Virgen” participan en la procesión religiosa, contrastan con ese alcalde que, como representante del gobierno, evita la ceremonia para así no presenciar el incumplimiento de las leyes de la Reforma (Gutiérrez Nájera 1984a: 299).

Esta mención a los componentes disonantes de los textos najerianos nos lleva a otro de los aspectos claves en la secularización en general y de su manifestación literaria en particular. En concreto, remitirían a la natura-

leza dialéctica del proceso, es decir a su carácter dinámico y cambiante, manifestado entre otras cosas en la inexistencia de sociedades, grupos o personas total y permanentemente seculares o teocráticas. Los vaivenes político-religiosos de la Historia y también muchas biografías individuales lo han demostrado repetidamente a través de diferentes tipos y grados de conversiones y apostasías (Chadwick 1975: 3-4; Olsen 1995). En el caso de Nájera, esto nos lleva sobre todo a la presencia de la pugna por el espacio público en sus escritos explícitamente político-religiosos y a la presencia también de discordancias en sus escritos más personales o subjetivos. En este último caso (en poemas como “De mis versos viejos”, por ejemplo [1911: 95-97]), el contenido agónico de dichos textos contrastaría con la experiencia armónica recogida en evocaciones idealizadas de su infancia como “Abuelita...” o “Crónicas deshilvanadas”, experiencia que también lo enfrentaría con su dimensión de personaje público y con su compromiso con el ideario porfirista.

Las Cuaresmas

Como quizá se haya adivinado, este grupo de textos lleva a cabo una profunda relectura y la adaptación profana de un género literario tradicionalmente sagrado, y por ello es de esperar que los aspectos literarios de la secularización queden registrados también en diferentes niveles. Algunos de ellos serían la resemantización de los términos religiosos de títulos y demás paratextos (“cuaresmas”, “sermones”, etc.) o del texto principal (“fieles”, etc.), la lectura heterodoxa de los textos religiosos históricos, la revisión de algunas formalidades propias de la homilética, la propuesta de unas enseñanzas y una moral distintas a las de las homilías ortodoxas o la puesta en práctica de una exégesis igualmente desacostumbrada. Entre éstas y otras temáticas o estrategias, me interesa ahora comentar tres de ellas, referidas tanto a sus estrategias enunciativas como a su marco ideológico y a su contenido temático.

En cuanto a la retórica propia de las homilías, me parece que quedan claras dos manifestaciones de esa secularización: la primera referida al

agente perlocutivo en sí, es decir, a la personalidad literaria del orador, y la segunda, a la transformación que la homilética sagrada sufriría en los sermones najerianos.

En cuanto al orador, uno de los momentos que mejor muestra la usurpación de roles que menciona Bourdieu (2006: 55), son las intervenciones metaescriturales, es decir, aquellas en que el orador —El Duque Job— reflexiona sobre su propia escritura o sobre su papel de predicador. Así ocurre en el sexto sermón de la primera serie, cuando el Duque se despide de su audiencia y cierra la serie reencarnándose en predicador y confesor. En la despedida quedan claras también la audiencia pretendida de Nájera y la intencionalidad concreta de sus sermones:

Hemos llegado al fin de esta cuaresma, y antes de abandonar [...] el encarrujado sobrepelliz, la sotana de raso y el solideo de seda negra, quiero daros las gracias por la paciencia con que os habéis dignado escucharme. [...] Repito, pues, que doy cumplidas gracias, particularmente a mi auditorio femenino, y os suplico que seáis indulgentes y me perdonéis las palabras severas, las cariñosas reprensiones que hayan salido de mi boca. Como confesor, soy mucho más benévolo, y si alguna de las hermosas señoritas que me dispensan en este instante su atención quiere decirme sus pecados, tras la calada rejilla del confesonario, yo prometo que [...] prestaré atento oído a cuanto diga, y le daré cuantos consuelos pueda, absolviéndola, al fin, de todos sus pecados, como la Iglesia manda, menos aquellos cuya remisión está reservada a Roma. Más si el deber del confesor es absolver, el del predicador es fulminar, en caso dado, rayos de ira santa, para que brote en las almas el arrepentimiento; y por eso, sólo por eso, he sido, a ratos, duro con vosotras. [...]. Observaríais también que uno de los principales fines de mis conferencias, ha sido el de llevaros al cielo por la angosta vía del matrimonio, que no es la más directa, pero sí la más frecuentada, la más apetecida por las mujeres, para ponerse en camino de la bienaventuranza (1991: 322).

Como puede deducirse de la cita, se asiste a una serie de negociaciones más o menos serias —pero al fin y al cabo negociaciones— mediante las que Nájera trata de ocupar una posición de autoridad de cariz religioso

por parte de un agente —El Duque Job— que ni su público ni él mismo reconocen originalmente como tal. Dicha autoridad queda además confirmada desde el momento en que el marco referencial de dichos textos periodísticos es el de unas fiestas religiosas conocidas por todos, así como la existencia histórica de predicadores de renombre en tales fiestas, como pudieron serlo el “padre Rivas”, el “padre Malabear” o el “padre Plancarte”, mencionados por el propio Nájera en otros escritos (1995: 180). El Duque Job, autor de crónicas de sociedad, crónicas políticas y críticas teatrales, se ha transformado aquí en un predicador con ropajes religiosos pero con sermones de temática profana y una ideología muy concreta. El periodista profano deviene así en sacerdote, investido de una autoridad sagrada y encarnando consiguientemente el rol de profeta y maestro consagrado por la tradición y el imaginario social. En palabras de Bourdieu (2006: 55) o Singh (2006: 2), asistimos a una usurpación de roles, a una transformación de ideologías a través del “travestimiento” de la voz de la *auctoritas* y a la ocupación de una esfera —la del discurso moral— que antes ocupaban los predicadores eclesiásticos. Aunque fingida y con todas las prevenciones que se justifiquen por el tono humorístico de las homilías, estaríamos entonces ante el trasvase de funciones que la teoría de la secularización ha calificado de “especialización” o “diferenciación” de tareas, según la cual algunas de las labores realizadas consuetudinariamente por instancias religiosas —la elaboración de la moral pública— han pasado ahora a depender de instancias políticas o civiles. La diferencia aquí es, obviamente, de grado, pues en este caso la esfera profana —El Duque Job— estaría emitiendo sus juicios desde una instancia propiamente sacra, en el sentido de que dicha instancia —el predicador de las homilías— sigue identificándose como religiosa y no se habría acabado transformando en una instancia civil, lo cual, en este sentido, haría que dicha usurpación de roles fuera todavía más atrevida y así retuviera aún más su *auctoritas* tradicional y profética.

Algo semejante podría decirse del género homilético en sí, pues si por un lado las homilías de Nájera respetan la retórica y los moldes abstractos de los contenidos del género, no ocurre lo mismo con los contenidos particulares y con algunas estrategias discursivas muy específicas. De trabajos

como los de Mayer (2008) o Godinas (2011) se concluye que la homilética tradicional tiene como finalidad la persuasión moral pero también el deleite de la audiencia, así como la identificación y delimitación de vicios y virtudes y la dimensión performativa de su enunciación. A su vez sus textos constituyen un importante testimonio para el conocimiento de la vida ordinaria e igualmente una principal fuente de documentación para la historia sociocultural de cualquier momento histórico. En la elaboración del discurso social, son además herramientas propicias para la construcción de un nuevo relato o para la confirmación del relato previo. Su dimensión estilística registraría una pugna más o menos constante entre el ornato y el contenido, una abundante intertextualidad y la repetición de recursos característicos como los vocativos dirigidos a la audiencia o el empleo de preguntas retóricas.

Como puede intuirse y dado el alto nivel de coincidencias entre las homilías tradicionales y las cuaresmas najerianas, puede resultar más ventajoso indicar sólo aquellos distanciamientos que mejor registren el fenómeno secularizador o de alejamiento de la ortodoxia tradicional.

Partiendo de su organización (la *dispositio* clásica), las cuaresmas suelen comenzar con una cita bíblica o una paráfrasis generalmente ortodoxa de algún pasaje bíblico procedente de la liturgia del domingo correspondiente. A éste seguiría una transición hacia lo profano, es decir una derivación a problemáticas propias del momento histórico de Nájera y enfocadas ya no desde la exégesis tradicional, sino desde la óptica propia de Nájera o de la ideología del Porfiriato. Finalmente, el sermón suele concluirse con un cierre o admonición final que remataría las ideas desarrolladas en el cuerpo central del texto.

En lo referido a la secularización particular de esos contenidos, pueden percibirse algunas estrategias concretas y recurrentes, como puede ser el desvío de las interpretaciones religiosas clásicas o la asimilación de las escenas bíblicas con escenas del México contemporáneo, la derivación de la enseñanza moral general a las preocupaciones menos serias de su público femenino, meditaciones más bien profanas a partir de motivos propiamente religiosos o litúrgicos; se dan también la combinación pareja, en la misma homilía, de exegetas ortodoxos y heterodoxos, infiltraciones

del positivismo en estas admoniciones, empleo de citas profanas como encabezamientos de algunos sermones, la concesión de la prioridad de la religión civil del Porfiriato sobre la religión propiamente espiritual o los cierres de las homilías en que los consejos profanos dados se sintetizan como si fueran parte de la sincera piedad de las oyentes.

A modo de ejemplo de todos estos casos, reproduzco algunas citas de la primera y segunda homilías de la primera serie y del segundo sermón de la segunda:

La tentación, en ese cuadro, es seductora: ¡así han de ser las verdaderas tentaciones! La de la serpiente en el Paraíso fue muy tonta. ¿Qué ofrecía la serpiente? Lo que ofrece cualquiera india en cualquier esquina: ¡una manzana! [...] La tentación es bella, señoritas, y no sólo despliega sus encantos para seducir a las que pueden perder a toda la humanidad [...] a cada paso, en cualquier mostrador, ya ofreciendo un vestido, ya una joya, habla al oído. Los enemigos del alma son tres: no sé cuántos son los enemigos de la mujer, pero uno de ellos, señoras y señoritas, es el diamante. No fue, en verdad, lastimosa la vida del hijo pródigo, cuyas aventuras nos refiere el Evangelio, porque si bien es cierto que hubo de sufrir serios apuros y de pasar por lances apretados, también lo es que antes de esos merecidos infortunios se regaló a cuerpo de rey, y que después de ellos consiguió el perdón de su padre, y anejó a este la paterna hacienda (1991: 307 y 310). Pero ahora, como ha dicho uno de los más ilustres padres de la iglesia mexicana, el señor don Francisco Bulnes, sólo mueren de enfermedad los que son tontos (332).

En cuanto al marco ideológico de las *Cuaresmas*, Nájera se movería en torno a tres referencias principales, que serían las creencias ortodoxas cristianas, la exégesis heterodoxa llevada a cabo por Ernest Renan, y los paradigmas de la moral cívica propuesta por el liberalismo positivista en general y por el Porfiriato en particular. Por decirlo así, la primera de ellas es algo esperable y explicable tanto por las convicciones personales de Nájera como por la religiosidad característica del público al que van dirigidas, un público que, además, vive y participa en las ceremonias litúrgicas correlativas a estos textos. Las dos últimas serían entonces las más

apropiadas para comentar la orientación secularizada o secularizadora de estas homilías.

En este sentido, lo que puede recordarse en un primer momento es que en uno de los sermones (el cuarto de la segunda serie) Nájera reúne los nombres de dos oradores o pensadores religiosos franceses (Henri Didon y Ernest Renan) de orientaciones divergentes (ortodoxo el primero y heterodoxo el segundo)⁹ con una similar admiración y con una similar utilidad para su homilía (1991: 337-338). Obviamente, en el contexto de este trabajo lo que interesa destacar es la presencia y recurso que Nájera hace de Renan ya que, entre otras razones, su figura también es una de las referencias intelectuales del proceso de secularización propio de la segunda mitad del XIX, bien debido a su lectura positivista de la Historia (Chadwick 1975: 252-263), bien a su ruptura con la exégesis bíblica tradicional y a su defensa del modelo exegético alemán, de impronta miticista. En este sentido, lo que resulta más difícil sería determinar con exactitud los detalles que Nájera debería a Renan pues, por ejemplo, en estas homilías, la figura de Jesús o hechos como su resurrección se leen tanto desde la exégesis tradicional, que confirma la realidad de su divinidad o de los milagros, como desde la exégesis renaniana, que insistiría en su afabilidad o en su excelsa sentimentalidad (Gutiérrez Nájera 1991: 337-338; Andrews 2015: 316, nota 201). Aun así, lo que quizá podría demostrar mejor esa influencia sería precisamente la orientación política que Nájera da al contenido de sus homilías, es decir, su alejamiento de la lectura propiamente religiosa o sobrenatural de los textos evangélicos y la secularización de esas enseñanzas a través de los parámetros hermenéuticos de la moralidad cívica, de la misma manera que Renan habría seguido los de la exégesis racionalista de sus modelos alemanes.

En concreto, en esas homilías, el predicador va a insistir en los mismos temas y consejos que las élites dirigentes del Porfiriato desde otras tribunas (la política, la medicina, etc.) pretendían para la población en general y para las mujeres muy en particular. La mayoría de esos consejos, además, iban dirigidos a la consolidación de la institución matrimonial en la que la mujer desempeñaba una misión clave y otros, en menor número, iban a dedicarse a temas o intereses más particulares, bien fueran otras virtudes

cívicas, bien costumbres vinculadas a diversas formas de sociabilidad.¹⁰ Lo más frecuente es que el mismo sermón combine ambos tipos de admoniciones. Así, en la primera homilía de la primera serie se aconseja a las oyentes no caer en la tentación de buscar el matrimonio por intereses económicos, pero tampoco idealizar ingenuamente el amor platónico, desvinculado de las necesidades más materiales. En la segunda, apoyada en la parábola del Hijo Pródigo, el consejo es más general y social, el orador insiste más bien en el cuidado del uso del dinero, que debe evitar tanto el despilfarro y la prodigalidad como la avaricia. La tercera, dedicada a Lázaro, el muerto resucitado, continúa en esa misma línea al reprender costumbres como la usura o el alcoholismo, y al considerar a la mujer como la “resucitadora” de ese tipo de muertos sociales. Por contraste, la última cuaresma de esta primera serie, publicada y titulada el “Domingo de Resurrección”, aconseja a las casadas contra el riesgo de que sus descuidos resuciten en el cónyuge la nostalgia por los amores pasados.

Los sermones de la segunda serie van en la misma línea, si bien en ellos se da también una tendencia a reflexiones más profundas y hasta filosóficas. Así, el primero, redactado el miércoles de ceniza, es en parte una meditación sobre el simbolismo de la ceniza y una exhortación a un saber envejecer que huya de actitudes artificiales o impropias de cada edad. Más profundo es quizá el último sermón, el del domingo de resurrección, que anima a las oyentes a meditar en la realidad de la muerte y en el significado de la resurrección. En un estado más pragmático se encontrarían las exhortaciones a la prudencia en las conversaciones entre novios y casados (segundo sermón) o a la elegancia y buen gusto en el vestir (sexto sermón). Como curioso contrapunto, el penúltimo sermón aconseja combinar la elegancia y la modestia en el vestir, la medida en los gastos y la inventiva en las relaciones matrimoniales, pues, según el Duque, el “amor no es monótono sino cuando son tontos los que se aman” (1991: 347).

En el contexto de lo afirmado en trabajos como los de Moisés González Navarro (1970) y Fernanda Núñez (2007), Nájera se ubicaría también en una posición bastante personal. Así, según el primero, el Porfiriato se habría caracterizado por la existencia de cierta rivalidad entre el matrimonio religioso y el civil, que es algo que Nájera parece pasar por alto probable-

mente por implicar una conflictividad ajena a los intereses de su público, mayoritariamente en favor de la ceremonia religiosa.¹¹ Lo que no menciona Nájera tampoco, aunque sí podría verse entre líneas, es el hecho de que la inmoralidad y promiscuidad conyugal eran algo más bien general, sobre todo en los grupos sociales más bajos. En este sentido, las *Cuaresmas* estarían apelando una consolidación moral de las élites sociales como medio de llegar a la regeneración nacional. En cualquier caso, lo que sí traslucen sus sermones es a la vez un panorama de crisis social general y también particular del matrimonio, así como los intereses del régimen en implementar sus políticas a través de numerosas instancias y agentes políticos y culturales. La abundancia y variedad de problemas y posibles soluciones de estas homilías no parecen apuntar en otra dirección. Por su lado Fernanda Núñez insiste en la proliferación de obras sobre la “higiene del matrimonio” redactadas tanto por médicos como por higienistas o sacerdotes, y que en principio irían dirigidas principalmente a la sociedad culta o a las clases altas del Porfiriato. Como ocurre con estos manuales, Nájera tiende igualmente a dirigirse en primer lugar al público femenino para que éste alcanzase la felicidad del matrimonio “visto como la base de la sociedad, para el engrandecimiento de la nación” (Núñez 2007: 9).¹²

A partir del listado de estrategias, cabe proponer entonces que la dimensión secularizadora de las *Cuaresmas* resulta de la adaptación de un género clásico a los intereses ideológicos particulares de Nájera y, en concreto, a su militante porfirismo. Al tiempo que Nájera no busca un enfrentamiento frontal con la lectura tradicional de los textos litúrgicos, también es cierto que lo que acaba surgiendo como primer interés es tanto su deseo de entretener y divertir a su audiencia como su intención de proponer una nueva moral cívica de corte científico y liberal, enmarcada por el lema de “Orden y Progreso” defendido por el Porfiriato. El tono conciliatorio se consigue también con la “gracia” característica del estilo najeriano, es decir, con esa actitud amable, imaginativa y chispeante que permite que sus críticas se reciban siempre con una sonrisa, independientemente de la orientación ideológica de sus lectores. Así, las *Cuaresmas* se convierten en un texto casi emblemático de Nájera y del Porfiriato, pues siguen proponiendo la regeneración de las élites como el medio de llegar a la mo-

dernización nacional, llevan a su público la ideología oficial del régimen y utilizan para ello unos artificios retóricos e imaginarios característicos de su tradición simbólica y cultural, e igualmente permanecen abiertos y defienden claramente una relectura secular de esa tradición originalmente religiosa. Al mismo tiempo, esa intencionada ambigüedad manifiesta de manera indirecta otro de los movimientos frecuentes en los procesos secularizadores, es decir, la sacralización de la *polis* o de sus ideologías.

Religión y política en el Porfiriato

Como seguramente se recuerda, el Porfiriato tuvo en el pragmatismo político una de sus principales líneas de acción. Una de sus consecuencias fue su actitud conciliatoria con la jerarquía católica, que facilitó la labor de gobierno en un país con mayoría de creyentes, y que resultó en un renacimiento de la vida religiosa, de sus manifestaciones populares y también en un fortalecimiento de la propia estructura jerárquica de la Iglesia (Ruiz Guerra 2012). Éste no fue un proceso sencillo y sin tensiones, pues por un lado los republicanos más jacobinos seguían reclamando del gobierno la aplicación de las Leyes de la Reforma y de la Constitución de 1857 y, por otro, los políticos conservadores, muchos de ellos de inspiración católica, seguían apelando a la tradición cultural y religiosa del país para recuperar el terreno perdido. Como es de esperar, las posturas de ambos grupos y la del propio gobierno disponían de sus respectivos órganos periodísticos. Así, el sector jacobino se dejaba oír a través de *El Combate* o *El Monitor Republicano*, los conservadores y católicos por medio de *La Voz de México* o *El Tiempo*, y el gobierno a través de periódicos subvencionados como *La Libertad*, *El Nacional* o *El Universal*. Como complemento, las capas populares y la sociedad civil en general solían mostrarse opacas tanto a las reconveniones de los moralistas que pedían la desaparición de algunos excesos religiosos como a los deseos jacobinos de eliminar diversas celebraciones o rituales sagrados.

En todo este contexto, los escritos político-religiosos de Nájera lo ubican de nuevo en claro alineamiento con los postulados oficialistas, es

decir, cuestionando las posturas de jacobinos y conservadores y argumentando siempre en favor del gobierno. Una elocuente muestra de dicho posicionamiento puede serlo su “Plato del día” aparecido en *El Universal* el 31 de mayo de 1893. En él arremete a la vez contra *El Tiempo* y contra *El Monitor* por lo que considera una oposición sistemática a las políticas gubernamentales, por estar de acuerdo en “aborrecer a *El Universal*” o por defender la “Constitución del cincuenta y etcétera”, que, según Nájera, “no sirve para nada” (1972: 9). Aparte de su interés documental, esta breve cita trasluce también lo que es propio de estos debates periodísticos de corte político: la pugna por dominar un espacio público que, en lo que ahora interesa, contaría con lo religioso como uno de sus componentes definitorios.

En el corpus correspondiente, lo que llama la atención sin duda alguna es la mayor abundancia de críticas de Nájera hacia las posturas jacobinas que a las posturas conservadoras. Frente a los jacobinos, recuerda por ejemplo que la libertad religiosa y de difusión de ideas está defendida por la Constitución (2000: 89-91), que la libertad de culto no puede cancelarse siempre que esas manifestaciones lo sean también de tolerancia y de moralidad, que esa libertad no consiste en perseguir a los católicos, y que lo que pudo tener sentido en el 57 ya no lo tendría con el nuevo régimen y la nueva sociedad (115-117). Igualmente, al comentar “El incendiario”, un drama anticlerical de Alexis Decombereusse y Benjamin Antur, afirma que “hoy la mayoría de los liberales ve con menosprecio esas declamaciones huecas y vacías” (1984b: 312) y, ubicándose en un justo medio entre dos extremos, afirma también que continúan asqueándole “los dicterios del jacobino al católico y las injurias del católico al jacobino” (2000: 118).

Interesantes son también sus comentarios más o menos jocosos acerca de las opiniones jacobinas sobre la presencia de símbolos religiosos en el espacio público. Con cierta chacota se burla por ejemplo de la ignorancia de los redactores de *El Monitor* que confunden los “monjes mercedarios” con los “mercedarios de agua” del barrio de San Ángel, es decir, con aquellos ciudadanos que solicitaban cuotas de agua de sus respectivos gobiernos locales (1972: 128). Igualmente le preocupa la obstinación que ve en las prevenciones acerca del uso público del traje talar un riesgo para la

seguridad nacional. Al respecto Nájera se pregunta “¿qué cataclismo sobrevendría? ¿La pérdida de nuestra nacionalidad? ¿Un nuevo terremoto?” (209). En el mismo sentido pueden recordarse también sus comentarios a la propuesta del cambio de nombre de la ciudad de San Juan Bautista de Tabasco, para la que algunos políticos y periodistas proponían la eliminación del nombre del santo. En este caso, los argumentos de Nájera van de la simple utilidad práctica, a la propuesta implícita de lo que Maclure y Taylor (2011) han llamado la utilidad identitaria de los símbolos religiosos o a la acusación de simple ignorancia o inmovilismo jacobinos, que se habría plantado “en el año de gracia de 1793” (1972: 23).

Por otro lado, frente a periódicos conservadores o a posturas teocráticas, Nájera se manifiesta igualmente distante y crítico, y siempre partidario de las políticas gubernamentales. Así, en “El porfirismo”, artículo publicado en *La Libertad* en junio de 1884, reprocha a los redactores de *La Voz* sus ataques al “partido porfirista” y a la “administración del general González”, al acusarla de ser una instancia sin ideario político claro o tan definido como sus alternativas políticas y por temer que no sea muy propicio “a la fe, autoridad y derechos de la Iglesia” (2000: 200). Para Nájera, sin embargo, “el general Díaz no es más que una de las fases que ha tomado en nuestra evolución política el gran partido liberal” (198) y su función es la de representar un partido político “en cuyo seno caben los católicos, los protestantes, los judíos, los mahometanos, los ateos”. Con buen criterio y con una propuesta ejemplarmente equilibrada afirma también que quien representa a los católicos en México “es el ilustrísimo señor [obispo] Labastida. Los gobiernos no tienen ministerio divino ni sostienen esta o aquella comunión [...]. El general Díaz no representa las ‘ideas católicas’ porque los partidos políticos entre nosotros no tienen ningún carácter religioso” (200-201). Igualmente crítico se va a mostrar en otro artículo referido a un escrito de *El Tiempo* que calificaba de irreligiosa la educación impartida en las escuelas gubernamentales o la cercanía de sus contenidos con el protestantismo. Frente a esas acusaciones, Nájera reprocha al periódico opositor la deficiente educación que se impartía en las escuelas católicas, según él muy ceñidas todavía a los contenidos catequéticos y poco preocupadas por las materias técnicas o humanísticas.

Dicha educación no estaría “a la altura de la época” principalmente por no divulgar las “nociones científicas que serán útiles al niño en su vida de hombre” (1995: 172). En esa misma pieza, y parece que como movimiento compensatorio, Nájera anuncia otro artículo en que habría tratado de nivelar la balanza, al ocuparse de “la manera con que el clero católico lucha, en el terreno de la beneficencia contra la propaganda protestante en México” (1972: 173).

De paso, estos artículos sirven como una pequeña presentación de otro de los matices que adquirió la secularización durante la segunda mitad del XIX en México: la entrada, facilitada por el gobierno, de diversas denominaciones protestantes de origen estadounidense con el fin de disputar la hegemonía religiosa al catolicismo. Al respecto Nájera va a dedicar otro artículo en *El Universal*, aparecido en 1893. En éste, y fijándose en las clases “inferiores de la sociedad mexicana”, afirma que “el catolicismo es la religión que más contribuye a dar al pueblo mexicano un carácter nacional propio y enteramente distinto del que domina en el poderoso país vecino, que aspira a absorbernos [...] por medio, sí, de la influencia moral” (1995: 167). Aquí, entonces, Nájera propone lo religioso como un factor estrechamente vinculado a toda identidad nacional, tanto casi como el clima o el suelo (166) y se apoya en la idiosincrasia de la raza indígena para por un lado justificar los vínculos entre el catolicismo y México y, por otro, para casi garantizar o asegurar la perdurabilidad de dichos vínculos. A Nájera, le resulta difícil creer que el protestantismo, una “religión fría, que sólo habla al espíritu y nada a los sentidos, pueda ser admitida por razas meridionales, que necesitan que haya siempre algo de sensualismo, adornos, luces, música y perfume en sus prácticas religiosas” (168).¹³

Lo que, al expresar tales ideas, Nájera no parecía percibir es que ese mundo sensorial, esa “embodied faith” de la que habla Singh (2006: 11), tan volcada en las prácticas rituales, era también la que él había recuperado en sus recuerdos infantiles de “Abuelita...” o “Crónicas deshilvanadas” o la que igualmente había experimentado también en las ceremonias religiosas que le habían sugerido sus *Cuaresmas*. En otras palabras, con esas afirmaciones implicaba Nájera que la dimensión más plástica de lo

religioso se había incorporado a la identidad y al capital simbólico identitarios de la nación. La secularización, por tanto, implicaría un doloroso proceso de desarraigo recogido tanto en las añoranzas de sus textos más evocadores como en su defensa frente a las intenciones jacobinas de desmantelamiento identitario o también en el empleo de los modelos retóricos, de los mecanismos performativos y de las referencias librescas suministradas por la homilética tradicional y tan bien empleadas por El Duque Job en su proselitismo porfirista. En este sentido, el corpus najeriano confirmaría igualmente el carácter complejo, poliédrico y múltiple del fenómeno secularizador que, en cuanto cosmovisión, agruparía tanto componentes ideológicos como formales, personales como colectivos, políticos como librescos.

Con todo lo dicho queda comprobada entonces la utilidad de la hermenéutica de la secularización para entender uno de los nervios claves de la creación najeriana —la unión de su intimidad espiritual, su dimensión autorial y su agenda política— y para complicar también la lectura terraplanista de su torremarfilismo o de su automático catolicismo. Creo haber mostrado que esta lectura ha revelado igualmente las poco comentadas idas y venidas religiosas de Nájera que, aparte de sus vacilaciones como creyente, oscilarían entre el aprecio emotivo o emotivista por la belleza de la liturgia tradicional, su convivencia también con la ortodoxia y la heterodoxia doctrinal cristianas y sus convicciones político-religiosas más cercanas a las reivindicaciones postseculares de Habermas que al aún persistente jacobinismo de sus detractores. Comprobada ha quedado también la estrechísima imbricación de Nájera en el organigrama ideológico del Porfiriato, bien haya sido a través de su labor de promoción de la moral civil propia del régimen en una de sus audiencias favoritas —las lectoras de las clases altas— o bien mediante sus intervenciones en las polémicas políticas de su momento, que siempre, sin excepción alguna, le llevaron a alinearse y a defender el camino y la persona que él consideraba el único garante de la inmediata modernidad de su país.

Nájera entonces vive y registra el proceso de secularización tal como se da en el histórico momento del Porfiriato, proceso entendido tanto en su dimensión de cosmovisión como de diferenciación. En cuanto

cosmovisión, puede decirse que ésta, en términos generales, coincide con el cristianismo ortodoxo o tradicional, si bien entran en ella algunos componentes religiosos heterodoxos (vacilaciones de la fe, exégesis racionalistas, etc.) pero sobre todo un compromiso político que le lleva a alinearse con una ideología que no se corresponde ya con la mentalidad confesional o teocrática. Al mismo tiempo, en muchas de sus evocaciones más personales, es también claro que la utopía recuperada es la proporcionada por el capital simbólico y el esteticismo del cristianismo más ortodoxo. En este sentido entonces, la cosmovisión najeriana se corresponde con una mentalidad inestable o fluida en la que el componente religioso parece suponer sobre todo un anclaje estético o emocional, pero que experimenta también un claro divorcio entre sus manifestaciones más políticas tal como podían entenderlas los sectores más tradicionalistas. En cuanto a la secularización concebida como diferenciación, lo que queda claro a través de las *Cuaresmas* y de sus textos político-religiosos es que Nájera registra también el proceso de distanciamiento de las instancias religiosas de la esfera pública, pues las *Cuaresmas* pueden entenderse como subversivas o carnales pero no como explícitamente antirreligiosas, entre otras cosas porque proponen una moral cívica que es ya al mismo tiempo secular y totalizante, entendida casi como una nueva religión civil. Por su lado, los escritos político-religiosos dejan claro también que las instancias religiosas no son ya las gestoras del espacio público, que ha pasado a pertenecer a instancias propiamente políticas. El hecho de que, en esta transición, Nájera se aleje tanto de los excesos teocráticos como de los excesos jacobinos indica también que su propia tarea de escritor se lleva a cabo ahora en uno de los huecos funcionales creados por esa secularización diferenciadora, creadora de nuevos espacios sociales.

En cualquier caso, y ésta era una de mis intenciones prioritarias, ha quedado claro que tanto para el Modernismo en general como para Nájera en particular, el marco referencial del proceso secularizador es uno de los marcos más necesitados de reivindicación, dada su fecundidad en la crítica literaria de otras tradiciones lingüísticas como en la creciente productividad demostrada en la crítica hispánica. Para especialistas en otros

momentos o periodos literarios queda pendiente el mostrar algo que era bastante presumible para cualquier conocedor de la cultura del Porfiriato y que los escritos de Gutiérrez Nájera han acabado revelando de manera completamente natural.

Bibliografía

- Amann, Elizabeth. "Manuel Gutiérrez Nájera's 'La novela del tranvía' (1882) and the Literature of Urban Transit", en *Symposium*. 72-4 (2018): 185-197.
- Andrews, Robert. *Equilibrium in Biblical Exegesis: Why Evangelicals Need the Catholic Church*. Chicago: Loyola University, 2015.
- Bache Cortés, Yolanda. *Memoria: Coloquio Internacional Manuel Gutiérrez Nájera y la cultura de su tiempo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Bourdieu, Pierre. "Génesis y estructura del campo religioso", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. 108 (2006): 29-83.
- Branch, Lori. "Postsecular Studies", en Mark Knight (ed.). *The Routledge Companion to Religion and Literature*. New York: Routledge, 2016. 91-101.
- Brett, R. L. *Faith and Doubt: Religion and Secularisation in Literature from Wordsworth to Larkin*. Cambridge: James Clarke, 1997.
- Calinescu, Matei. *Cinco caras de la Modernidad. Modernismo, vanguardia, decadencia, kitsch y posmodernismo*. Madrid: Technos, 1991.
- Canales, Claudia (ed.). *Marfil, seda y oro. Manuel Gutiérrez Nájera, una antología general*. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
- Casanova, José. "The Secular and Secularisms", en *Social Research*. 76-4 (2009): 1049-1066.
- Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge UP, 1975.
- Contreras García, Irma. *La prosa de Gutiérrez Nájera en la prensa nacional*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Díaz Rodríguez, Manuel. "Paréntesis modernista o ligero ensayo sobre el modernismo", en Lily Litvak (ed.). *El Modernismo*. Madrid: Taurus, 1975. 145-156.

- Dobbelaere, Karel. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruselas: Peter Lang, 2004.
- Du Bois, Jon W. "Self-Evidence and Ritual Speech", en Wallace Chafe y Johanna Nichols (eds.). *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*. Norwood: Alex Publishing Company, 1986. 313-336.
- Dupeyron-Lafay, Françoise. "Celebrations in Victorian Literature", en *Alizés: Revue Angliciste de la Reunion*. 97 (1997): 119-130.
- Fazio, Mariano. *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*. Madrid: Rialp, 2006.
- Flores D'Arcais, Paolo. "Once tesis contra Habermas", en *Claves de Razón Práctica*. 179 (2008): 56-60.
- Foffani, Enrique. "La ciudad secular en la lírica modernista de José Martí y Julián del Casal. Apuntes sobre la imaginación poética urbana", en Enrique Foffani (ed.). *Controversias de lo moderno. La secularización en la historia cultural latinoamericana*. Buenos Aires: Katatay, 2010. 241-262.
- García-Donoso, Daniel. *Escrituras postseculares. Sedimentos de la religión en la narrativa española (1950-2010)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2018.
- García Núñez, Jorge. "Representación de la ciudad de México en las crónicas de Manuel Gutiérrez Nájera", en *Siglo Diecinueve*. 20 (2014): 305-324.
- Godinas, Laurette. "Los entramados de la literatura homilética: algunos manuales para predicadores en uso hacia mediados del siglo XVIII", en *Acta Poética*. 32-1 (2011): 279-299.
- González, Francisco. "Los sermones del duque Job", en *Ábside*. 23-4 (1959): 438-446.
- González Navarro, Moisés. "El Porfiriato. La vida social", en Daniel Cosío Villegas (ed.). *Historia moderna de México*, vol. 4. México: Hermes, 1970.
- Greeley, Andrew. *The Catholic Imagination*. Berkeley / Los Ángeles: University of California Press, 2000.
- Greimas, Algirdas J. *Sémiotique et Sciences Sociales*. París: Seuil, 1976.
- Guerra, Santiago. "La 'fiesta liberadora' en la teología política de Jürgen Moltmann", en *Revista de Espiritualidad*. 38-150 (1979): 95-115.
- Gutiérrez, José Ismael. *Manuel Gutiérrez Nájera y sus cuentos. De la crónica periodística al relato de ficción*. Nueva York: Peter Lang, 1999.

- Gutiérrez Girardot, Rafael. *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Gutiérrez Nájera, Manuel. *Obras. Prosa*, vol. I. Ed. Luis G. Urbina. México: Oficina Impresora del Timbre, 1898.
- Gutiérrez Nájera, Manuel. *Obras. Prosa II*. Pról. Amado Nervo México: Oficina Impresora del Timbre. 1903.
- Gutiérrez Nájera, Manuel. *Amor y lágrimas. Poesías escogidas*. San José: Establecimiento Tipográfico de Avelino Alsina, 1911.
- Gutiérrez Nájera, Manuel. *Cuaresmas del Duque Job*. Ed. Ventura García Calderón. París: Franco-Ibero-Americana, 1922.
- Gutiérrez Nájera, Manuel. *Obras I. Crítica literaria*. Eds. Erwin K. Mapes y Ernesto Mejía Sánchez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.
- Gutiérrez Nájera, Manuel. *Plato del día. Escritos inéditos de sabor satírico*. Ed. Boyd G. Carter y Mery Eileen Carter. Columbia: University of Missouri Press, 1972.
- Gutiérrez Nájera, Manuel. *Divagaciones y fantasías*. Ed. Boyd G. Carter. México: SepSetentas, 1974.
- Gutiérrez Nájera, Manuel. *Cuentos completos y otras narraciones*. Ed. Erwin K. Mapes. México: Fondo de Cultura Económica, 1984a.
- Gutiérrez Nájera, Manuel. *Obras IV. Crónicas y artículos sobre teatro II (1881-1882)*. Ed. Yolanda Bache Cortés y Ana Elena Díaz Alejo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984b.
- Gutiérrez Nájera, Manuel. *Cuentos y cuaresmas del Duque Job*. Ed. Francisco Monterde. México: Porrúa, 1991.
- Gutiérrez Nájera, Manuel. *Cuentos, crónicas y ensayos*. Ed. Alfredo Maillefert. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- Gutiérrez Nájera, Manuel. *Mañana de otro modo*. Ed. Yolanda Bache. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- Gutiérrez Nájera, Manuel. *Obras XIII. Meditaciones políticas (1877-1894)*. Ed. Yolanda Bache Cortés y Belem Clark de Lara. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Gutiérrez Nájera, Manuel. *Obras XII. Narrativa, II. Relatos (1877-1894)*. Ed. Alicia Bustos Trejo y Ana Elena Díaz Alejo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

- Habermas, Jünger. "Notes on Post-Secular Society", en *New Perspectives Quarterly*. 25 (2008): 17-29.
- Hale, Charles A. *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*. México: Vuelta, 1991.
- Han, Byun-Chul. *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*. Barcelona: Herder, 2020.
- Jager, Colin. *The Book of God. Secularization and Design in the Romantic Era*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.
- Jager, Colin. *Unquiet Things. Secularism in the Romantic Age*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017.
- Keane, Webb. "Religious Language", en *Annual Review of Anthropology*. 26 (1997): 47-71.
- LaPorte, Charles. "Victorian Literature, Religion, and Secularization", en *Literature Compass*. 10-3 (2013): 277-287.
- Lee, Susanna. *A World Abandoned by God. Narrative and Secularism*. Lewisburg: Bucknell University Press, 2006.
- Leeuw, G. Van Der. *Sacred and Profane Beauty: the Holy in the Art*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1967.
- Maclure, Jocelyn y Charles Taylor. *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- Mapes, Erwin K. "Manuel Gutiérrez Nájera: Obras inéditas recogidas de periódicos de México", en *Revista Hispánica Moderna*. 4-4 (1938): 340-351.
- Mapes, Erwin K. "Manuel Gutiérrez Nájera: seudónimos y bibliografía periodística", en *Revista Hispánica Moderna*. 19 (1953): 132-204.
- Martínez, José María. "El público femenino del modernismo: de la lectora figurada a la lectora histórica en las prosas de Gutiérrez Nájera", en *Revista Iberoamericana*. LXVII-194 (2001): 15-29.
- Martínez, José María. "Un duque en la corte del rey burgués: positivismo y porfirismo en Manuel Gutiérrez Nájera", en *Bulletin of Spanish Studies*. LXXXIV-2 (2007): 207-221.
- Martínez, José María. "Ariel y Calibán en el Estado laico: modernismo, secularización y ética del discurso en 'Liberalismo y jacobinismo' de José Enrique Rodó", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. XXXIX-77 (2013): 239-258.

- Mayer, Wendy. "Homiletics", en Harvey S. Ashbrook y D. Hunter (eds). *Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford UP, 2008. 565-583.
- Núñez, Fernanda. "Los secretos para un feliz matrimonio. Género y sexualidad en la segunda mitad del siglo XIX", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*. 33 (2007): 5-32.
- O'Brien, Timothy L. y Shiri Noy. "Traditional, Modern, and Post-Secular Perspectives on Science and Religion in the United States", en *American Sociological Review*. 80-1 (2015): 92-115.
- Olsen, Glenn W. "Cultural Dynamics: Secularization and Sacralization", en Carl Schmitt, et al. *Christianity and Western Civilization. Christopher Dawson Insights*. San Francisco: Ignatius Press, 1995. 97-122.
- Orduña Carson, Miguel. "'La novela del tranvía' y otros recorridos urbanos. La mirada del Manuel Gutiérrez Nájera sobre la Ciudad de México", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. XLII-83 (2016): 179-200.
- Ortiz Monasterio, José. "Ernest Renan y su recepción en México en el siglo XIX", en Lisa Andires y Laura Suárez de la Torre (eds). *Impressions du Mexique et de France*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2018. 393-414.
- Pecora, Vincent. *Secularization Without End. Beckett, Mann, Coetze*. South Bend: Notre Dame UP, 2015.
- Pérez Gay, Rafael. *Manuel Gutiérrez Nájera. Los imprescindibles*. México: Cal y Arena, 1996.
- Pieper, Josef. *Una teoría de la fiesta*. Madrid: Rialp, 2006.
- Pineda, Adela. *Geopolíticas de la cultura finisecular en Buenos Aires, París y México: las revistas literarias y el modernismo*. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh, 2006.
- Priest, Robert. "Reading, Writing, and Religion in Nineteenth-Century France: The Popular Reception of Rena's Life of Jesus", en *The Journal of Modern History*. 86-2 (2014): 258-294.
- Rapp, Jacob. "'Las joyas con cortesanías de la riqueza': Consumption, Catholicism, and Work in Manuel Gutiérrez Nájera's *Por donde se sube al cielo* (1882)", en *Siglo Diecinueve*. 21 (2015): 169-189.
- Rey-Barreau, José. "La aceptación de la muerte. Manuel Gutiérrez Nájera", en *El concepto de la muerte en cuatro poetas premodernistas*. Lexington: University of Kentucky, 1971. 85-141.

- Reynolds, Andrew. "Empresas Nobilísimas: Capital and the Representation of Women in Manuel Gutiérrez Nájera", en *Siglo Diecinueve*. 21 (2015): 191-209.
- Ricoeur, Paul. "Philosophy and Religious Language", en *The Journal of Religion*. 54-1 (1974): 71-85.
- Ruiz Guerra, Rubén. "Rupturas y continuidades en las políticas del liberalismo triunfante", en Margarita Moreno-Bonett y Rosa María Álvarez de Lara (coords.). *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010*, t. II. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012 (serie Doctrina Jurídica, núm. 633). 81-91.
- Santiáñez, Nil. "Modernidad, secularización y novela", en *Investigaciones literarias: Modernidad, historia de la literatura y modernismos*. Barcelona: Crítica, 2002. 139-168.
- Savarino, Franco. "Religión y sociedad en Yucatán durante el Porfiriato", en *Historia Mexicana*. 46-3 (1997): 617-651.
- Singh, Amardeep. *Literary Secularism: Religions and Modernity in Twentieth-Century Fiction*. Cambridge: Cambridge Scholar Press, 2006.
- Srivastava, Neelam. *Secularism in the Postcolonial Indian Novel: National and Cosmopolitan Narratives in English*. Nueva York: Routledge, 2008.
- Sudlow, Brian. *Catholic Literature and Secularisation in France and England, 1880-1914*. Manchester: Manchester University Press, 2011.
- Wojtyła, Karol Józef. *Dies Domini. On Keeping the Lord's Day Holy*. Boston: Pauline Books and Media, 1998.

Notas

¹ La conceptualización de la secularización como proceso sociocultural continúa siendo una tarea compleja y problemática, como lo muestra la ingente bibliografía al respecto o algunos recientes estados de la cuestión (Sudlow 2011: 1-20; Branch 2016; y García-Donoso 2018: 11-54). Entre quienes mejor han identificado esa complejidad se encuentra Karel Dobbelaere (2004), para quien dicho proceso se manifestaría en tres niveles, que serían el general o societal, el intermedio o grupal y el individual o personal; así, la variable interacción entre ellos produciría el perfil concreto de la secularización de cada momento histórico. En el caso

del Porfiriato, esos tres niveles podrían asimilarse correlativamente con factores políticos generales, como la peculiar implementación de las Leyes de la Reforma, con factores intermedios o comunitarios como las manifestaciones de religiosidad popular locales o regionales, y con la presencia de agentes personales creyentes o escépticos de diferente trascendencia, como pudieron ser Carmen Romero Rubio, la devota segunda esposa del propio Porfirio Díaz, o cada uno de los redactores de *Monitor Republicano* o *La Voz*, periódicos de signo opuesto y tan criticados por El Duque Job.

² Ver por ejemplo Pineda (2006) cuyo trabajo, excelente por otro lado, afirma que Nájera sería “una figura católica ejemplar” y que “se mantuvo siempre arraigado a las creencias católicas” (91). Más acertado me parece Rey-Barreau (1971), pues presenta un retrato más matizado de Nájera y en el que cabrían tanto sus poesías devocionales de juventud como sus poemas y textos más dubitativos y oscilantes de la madurez. Al respecto, ver también Rapp (2015), para quien Nájera presentaría el catolicismo como un factor de coherencia social pero al mismo tiempo abierto a experiencias interiores conflictivas.

³ Este grupo sería también el más numeroso de todo el corpus comentado en el presente trabajo. En concreto estaría constituido por “Crónicas deshilvanadas”, “El crucifijo” y “Dolorosa” (Gutiérrez Nájera 1898: 243-248, 255-260 y 261-268), “Crónica (Semana Santa)” (en Mapes 1938: 345-347), “Literatura de Semana Santa” (Gutiérrez Nájera 1959: 218-221), “La primera comunión”, “La fiesta de la Virgen” y “Abuelita, ya no hay Corpus” (Gutiérrez Nájera 1984a: 113-118, 297-300 y 304-306), “La Noche Buena en México” (Gutiérrez Nájera 1992: 76-79), “En Tiberiades” y “Cuadros de Cuaresma” (Gutiérrez Nájera 1995: 159-161 y 179-180) y “El pastel de Reyes” (Gutiérrez Nájera 2001:495-496).

⁴ Para una información más detallada acerca de las vicisitudes editoriales y bibliográficas de estos textos, ver Mapes (1953: 185-188), Contreras García (1998: 177-183), y las recopilaciones de Luis G. Urbina (Gutiérrez Nájera 1898: 375-425), Ventura García Calderón (Gutiérrez Nájera 1922) o Francisco Monterde (Gutiérrez Nájera 1991). Menos fortuna han tenido con la crítica literaria, pues sólo se han ocupado de ellas las impresionistas valoraciones del propio Monterde (Gutiérrez Nájera 1991: ix-xvii) y de González (1959).

⁵ Los textos considerados en este apartado serían los siguientes: “El protestantismo en México” y “La educación católica” (Gutiérrez Nájera 1995: 167-169 y 171-

173), “La Libertad religiosa”, “La guerra santa” y “El porfirismo” (Gutiérrez Nájera 2000: 89-91, 111-117 y 197-206); “Divorçons”, “A propósito de Divorçons”, “La moral de Divorçons” y “Sangre y degollina” (Gutiérrez Nájera 1984b: 271-281, 288-290, 291-293 y 310-313) y “Malos agüeros. Las misas de Alva. Encomendao al Oróscopo [sic]”, “Tocan a degüello. ¡Fuera santos!”, “Los mercedarios de San Ángel” y “Quince frailes y pico” (Gutiérrez Nájera 1972: 9, 22-24, 128 y 208-209).

⁶ Como ya se ha dicho, el proceso secularizador es sumamente complejo y se caracteriza por unos vaivenes continuos en los tres niveles señalados por Dobbe-laere. Aquí interesa sobre todo comentar el modo concreto que quedaría registrado en estos textos de Nájera, y que puede o no coincidir con el momento total del Porfiriato, el cual, y como consecuencia de la política conciliatoria de Díaz hacia la Iglesia, vio también un aumento de la presencia de lo religioso en la vida pública (Savarino 1997: 640; Ruiz Guerra 2012: 86).

⁷ La crítica se ha extendido ya ampliamente sobre los significados de los términos “crónica” y “cuento” en los textos de Nájera (Gutiérrez 1999, Canales 2014). Aquí voy a usar ambos términos indistintamente, pero siempre teniendo en cuenta los matices aportados por dichos estudios y dando por sentado que la hibridez genérica sería la principal característica de ambas opciones.

⁸ La marca temporal de esta crónica es muy recurrente e insiste en el carácter diacrónico del proceso. Así, la diacronía implícita en el título se concreta luego con adverbios como “ahora”, “ya”, “mientras”, “antes”, “todavía”, con términos propios de la transformación (“el mundo cambió”, “todavía recuerdo”) o con tiempos verbales cargados de irrealidad (“exclamaría”). La dimensión histórica se registra también a través de la diferencia de edad y relación de parentesco de las dos figuras del cuadro (abuela-nieto), pertenecientes a dos momentos históricos diferentes que, eso sí, pueden coincidir a través del recuerdo y la imaginación.

⁹ Henri Didon (1840-1900) fue un sacerdote dominico con grandes dotes de predicador y pedagogo, además de promotor de los Juegos Olímpicos. Es autor de un extenso número de sermones y de una muy popular vida de Jesucristo aparecida en 1891, y que es la que Nájera cita en su homilía. Por su parte, Ernest Renan, el historiador y filólogo francés (1823-1892), fue el autor de una *Vie de Jesus* (1863) que se convirtió en uno de los libros más populares y vendidos de su tiempo, tanto en Francia como en el extranjero. De la popularidad de Renan en Francia y en México se han ocupado respectivamente Robert Priest (2014) y José Ortiz Mo-

nasterio (2018), el primero documentando la popularidad (positiva o negativa) de Renan entre la audiencia femenina, y el segundo, el carácter intermitente de dicha recepción en México. Respecto a lo que aquí más interesa, hay que notar que Ortiz Monasterio no menciona la presencia de Renan en los escritos najerianos, pero éste es un vacío que por razones de espacio no puedo comentar aquí, y que podría matizarse comentando por ejemplo los dos elogiosos artículos que Nájera dedica al francés o algunas menciones aisladas pero igualmente significativas (Gutiérrez Nájera 1903: 319-325 y 1991: 307; Mapes 1938: 344).

¹⁰ Respecto a la mayor cercanía de las ideas de Nájera sobre el matrimonio con la ideología del Porfiriato que con las enseñanzas de la Iglesia, ver Gutiérrez Nájera (2001: xci), Rivera-Rodas (en Bache 1996: 177), Hale (1991: 353) y González Navarro (1970: 399-434), textos en los que priman sobre todo argumentos políticos o de conveniencia social pragmática, como la necesidad social de instituciones agregadoras y las desventajas que el divorcio suponía para las mujeres pobres.

¹¹ Como apostilla interesante puede recordarse que el matrimonio de Nájera con Cecilia Mailliefert se celebró tanto por la Iglesia como por lo civil, y que tanto a una como a otra asistieron importantes personajes del Porfirismo, como Manuel Romero Rubio (ministro de Gobernación) o Joaquín Baranda (ministro de Instrucción Pública; Martínez 2007: 209).

¹² En esta defensa porfiriana de la institución matrimonial, pueden recordarse las tres crónicas acerca de *Divorçons*, una comedia de Victorien Sardou representada en México en 1882. En ellas se hace una crítica bastante contundente de la moral de la pieza, argumentando la incompatibilidad del divorcio con la mentalidad mexicana y con el progreso del país (Gutiérrez Nájera 1984b: 271-281 y 288-293). Por otro lado, textos de Nájera como “Los tres monólogos del marido”, “La sospecha infundada” o “Los amores de Pepita” traslucen también esa doble moralidad del Porfiriato (1984a: 52-56, 89-91 y 96-100).

¹³ En la misma línea puede leerse también su crónica “La Virgen de Guadalupe”, donde se resaltan sobre todo los vínculos de la devoción mariana con la idiosincrasia indígena (Gutiérrez Nájera 1974: 37-42).