

**EL ESTUDIO DEL ANTICLERICALISMO:
ENTRE EL ANÁLISIS POLÍTICO Y LA INTERPRETACIÓN CULTURAL.
UN ACERCAMIENTO PARA PENSAR EL CASO MEXICANO**

Miguel Lisbona Guillén
PROIMMSE-IIA-UNAM

De rey, río y religión, Ibranos, Señor
José Esteban, p. 72.

INTRODUCCIÓN

Cualquier estado de la cuestión significa un replanteamiento de ideas expresadas sobre un tema determinado para condensarlas en una discusión actualizada. En esta ocasión, sin embargo, más que pensar en la condensación hemos preferido dejar hablar a los autores como una forma de enlazar y entrecruzar perspectivas de análisis, todo ello auspiciado en la máxima de “que no se puede acceder a un pensamiento realmente productivo sino a condición de darse los medios de tener un pensamiento reproductivo” (Bourdieu, 1988: 38). Por tal motivo, creímos conveniente sacrificar la concisión en pos de un tratamiento más extenso de autores y perspectivas relacionadas con el tema de estudio. Sentado lo anterior el trabajo inicia con una problematización del concepto “anticlericalismo”, para posteriormente mostrar las fuentes utilizadas o mencionadas por los autores que lo han estudiado. Ello es el preámbulo para adentrarnos en las diversas clasificaciones establecidas para su comprensión, aspecto que dará la pauta para conocer las perspectivas y contenidos abordados por varias ciencias sociales para su interpretación, tomando como ejemplo, inicialmente, el caso europeo.

De la misma manera, y antes de pasar al tratamiento que ha recibido el estudio del anticlericalismo en México, hemos querido examinar algunas ideas que se entrelazan con el tema de interés porque están ligadas, también, a la transformación de la sociedad que, como pretendemos demostrar, el anticlericalismo representaba. De tal suerte que el esquema seguido para la revisión de las investigaciones europeas se reproduce, con cierta libertad, para tratar el caso mexicano. Mismo que antecede a la parte final de este ensayo, donde se realizan una serie de propuestas, aunque mejor sería considerarlas reflexiones, para repensar el estudio del anticlericalismo en México.

1. ORIGEN Y PROBLEMÁTICA DEL CONCEPTO ANTICLERICALISMO¹

Siempre hemos ido, efectivamente, detrás de los curas, bien con un cirio, bien con un palo
Pere Sánchez Ferré, p. 275.

Es generalizado el consenso que atribuye el origen de los conceptos anticlerical o anticlericalismo a los debates parlamentarios o públicos suscitados entre 1850 y 1870 (Salomón, 1994: 113),² aunque no existe la certeza del lugar geográfico concreto. Por sólo citar algunos ejemplos, Salomón (*Ibid.*: 113) lo ubica en los debates franceses del periodo antes mencionado, aspecto similar al expresado por Hobsbawm (1998: 274-275),³ mientras que Rémond (1992: 9) lo sitúa en Francia alrededor del año 1852, y la historiadora francesa, Lalouette (1997a: 17) señala su origen en 1871, concretamente en el periódico belga *Le Correspondant*.⁴ A pesar de esta falta de concreción, parece claro que el concepto debe constreñirse al periodo histórico contemporáneo, obviando las manifestaciones de sus antecedentes medievales y modernos, aunque existan nexos reconocidos.

Como expresa Rémond (1992: 8) los anticlericales no se denominaron, en un principio, de dicho modo, los actores estudiados en referencia a este tema se llamaban librepensadores, racionalistas, hostiles a la injerencia del clero en la vida privada y en las actividades colectivas, o partidarios de la separación de la Iglesia y el Estado.⁵ Más bien fueron sus rivales ideológicos, o la historiografía derivada del tema, los que han hecho familiar el término, a pesar de las posibles limitantes que tenga para explicar su propia complejidad histórica y sociológica.

¹ Como señaló R. Joly (1988: 12) son pocos los libros, y también podríamos añadir los artículos, donde el título incluya el término "anticlericalismo".

² J. Caro Baroja (1977: 241-242) ya señaló que la presencia del concepto anticlericalismo es muy tardía en los Diccionarios de la Academia Española de la Lengua. De hecho es hasta 1939 cuando aparece por primera vez.

³ E.J. Hobsbawm (1998: 274-275) cita la obra de A. Fliche y V. Martin, *Histoire de l'Église. Le pontificat de Pie IX*, París, 1964(2).

⁴ Más referencias sobre este debate del origen del término puede verse en H. Plard (1988: 15-22).

⁵ En este mismo sentido véase J. De la Cueva (1997: 110), aunque él sí afirma la existencia de grupos autodenominados "anticlericales", como es perceptible en España y en México. Para ampliar información sobre los grupos de librepensadores en Francia véase J. Lalouette (1997b).

Esto no significa, sin embargo, que durante el siglo XX ciertos grupos utilizaran el apelativo anticlerical para identificar organizaciones constituidas para extender o hacer públicas sus ideas.⁶

El origen temporal del concepto no necesariamente excluye una serie de prácticas y propuestas que pretendieron, por diversos medios, y desde hace varios siglos, frenar el papel de la religión y sus instituciones en la vida pública de los países tradicionalmente católicos, aunque no como singularidad geográfica.⁷ Así, las críticas en el seno de la propia Iglesia,⁸ los discursos políticos y el debate de las ideas,⁹ las diatribas populares,¹⁰ o las eclosiones violentas,¹¹ tienen un arraigo social que trasciende la edad contemporánea para remontarse, al menos, a la Baja Edad Media.

A pesar de la multiplicidad de fenómenos que históricamente han tenido al clero, a sus instituciones o a sus manifestaciones públicas, como objeto de crítica o escarnio, no todas son ubicadas dentro del concepto anticlerical, por el contrario, este fenómeno suele referir procesos históricos procedentes de la revolución francesa. Esto significa que no existe la certeza de que al analizar ciertos hechos históricos bajo el prisma del anticlericalismo estemos hablando del mismo tema, es decir, de “la doctrina o procedimiento contra el clericalismo”, tal como es indicado en el *Diccionario de la Lengua Española* (1992, I: 152).

⁶ Véase en el caso mexicano la Federación Anticlerical Mexicana, estatuida legalmente en 1923.

⁷ Véase a finales del siglo XIX los ejemplos de la Alemania de Bismarck, de Austria y Bélgica (Hobsbawm, 1998: 109-110), y ya en el siglo XX el de Rusia.

⁸ El caso más conocido es el de Lutero, a pesar de que diversas “herejías” habían cuestionado el papel de las jerarquías eclesiásticas. J. Lalouette (1997a: 17-18), siguiendo la tipología expuesta por el padre Joseph Lecler, considera este tipo de anticlericalismo como el ejercido “desde dentro”, mientras que las posteriores manifestaciones del mismo, más propios del siglo XIX, son entendidas como un anticlericalismo “de ruptura” o “desde fuera”.

⁹ Posiblemente los ejemplos más claros se producen en el periodo que se ha dado en llamar La Ilustración aunque, por supuesto, no son los primeros. Véase como anticipación de ésta la selección de textos escritos a principios del siglo XVIII por J. Meslier (1978).

¹⁰ Véase J. Esteban (1994).

¹¹ Véase N.Z. Davis (1994). En dicho texto la autora reclama la escasez de estudios referidos a los motines religiosos del periodo moderno en Europa, salvo las excepciones que representan los pogroms y los movimientos milenaristas (*Ibid.*: 151).

Más bien la aceptación del concepto anticlerical, como discurso englobante, está ligada al mismo debate que lo crea, puesto que los detractores del papel del clero veían como lógica su razón de ser por la propia existencia del clericalismo, como lo señala Lalouette (1997a: 15) al referirse al apotegma de Gambetta, apotegma que afirmaba la presencia del anticlericalismo por la existencia del clericalismo. Por lo tanto, parece lógico ubicar al fenómeno anticlerical, así como a las investigaciones que se han preocupado en estudiarlo, en el ámbito geográfico de la Europa católica y, por extensión, allí donde el catolicismo se convierte en pieza clave o referencia obligada en la construcción de los estados modernos, concretamente en América Latina.

Las regiones más anticlericales, como indica Rémond (1992: 46), no son las descristianizadas, sino las más creyentes.¹² Incluso el mismo autor apunta aspectos comunes de los países que han contado con manifestaciones anticlericales de algún tipo. Son países de civilización latina, de tradición mediterránea, donde el catolicismo ha sido la religión mayoritaria y, además, la única reconocida públicamente durante mucho tiempo. En esos territorios el catolicismo se ha confundido con el Estado y puede, incluso, identificar la historia nacional. La libertad de pensamiento y de creencias no se ha podido instaurar sino en la lucha contra el catolicismo y, por lo tanto, la lucha por la secularización de la sociedad, por la independencia del Estado, por la separación entre política y religión, y por la libertad individual han sido adquiridas al precio de una verdadera guerra de religión, donde la ideología anticlerical fue el arma y la inspiración, el motor y su justificación (*Ibid.*: 56-57).¹³

Así, y repetimos uno de los aspectos anotados en párrafos anteriores, los estudios que tienen al anticlericalismo como término articulador poseen un ámbito territorial —los países culturalmente católicos—, y espacial —básicamente los siglos XIX y XX— determinado. Tal vez sea el momento de aportar una definición del fenómeno anticlerical contemporáneo, y considerarlo

¹² Con posterioridad M. Delgado Ruiz (1992: 60) afirma algo similar: “el anticlericalismo jamás está fundado en la indiferencia religiosa sino precisamente todo lo contrario”.

¹³ J. Lalouette (1997b: 43-51) introduce en su trabajo una visión distinta a la expresada por Rémond, siguiendo la obra de A. Siegfried (1964), al mencionar que en las regiones con menor presencia clerical, en Francia, las organizaciones más anticlericales florecieron con mayor vigor, aunque ello no significara que en las zonas clericales no se produjeran ataques violentos y espontáneos a la imaginería, los inmuebles y las personas que representaban a la Iglesia católica.

la Oposición sistemática a un real o supuesto influjo excesivo del clero en la vida social y política; entendiéndolo por clero no sólo las personas pertenecientes al estado eclesiástico, sino también las instituciones que sostienen y la ideología que representan (Revuelta, 1999: 5).

Esta definición, que podríamos llamar abarcativa del fenómeno anticlerical, debe ser problematizada si no queremos caer en la tentación de otorgarle excesiva nitidez ideológica o, lo que es lo mismo, considerarlo homogéneo en sus planteamientos y actuaciones. Es decir, una cosa es dotar de una serie de parámetros al estudio de un fenómeno y otra, muy distinta, es reificar en forma nominativa la multiplicidad de variables que lo constituyen y le dan contenido, especialmente si tenemos en cuenta su diversa ubicación geográfica y temporal.

Por tal razón ciertos autores han estudiado el anticlericalismo como una simple reacción o ideología negativa, una respuesta al clericalismo sin contenido definido; mientras que otros, como es el caso de Rémond (1992: 7), consideran que tiene un carácter positivo, cercano a una fe o una religión.¹⁴ De tal suerte que debe ser estudiado como una ideología, puesto que alrededor de cierto número de ideas maestras hilvana una arquitectura estable y coherente de temas referidos a la política y al orden social y cultural.¹⁵ Esta apreciación de Rémond permite a Salomón (1994:114) ampliar el clásico campo político de análisis del anticlericalismo al considerar que debe estudiarse “como parte inseparable de la historia cultural, de la religiosa y la de las mentalidades”.

En definitiva, si resulta cuestionable el acercamiento analítico del anticlericalismo partiendo, únicamente, de su supuesto carácter negativo, lo mismo podríamos decir si se le considerara un proyecto ideológico estable y coherente. Por el contrario, los estudios recientes sobre el tema muestran su complejidad y heterogeneidad, en especial si se observan las paradojas intrínsecas a su despliegue social.

Por tomar un ejemplo, Álvarez Junco (1985: 291-292) afirma que las bases del anticlericalismo se sustentan principalmenté en la ética más que en un proyecto político, es decir, que la crítica anticlerical está en la mayoría de las ocasiones

¹⁴ Para el caso belga A. Morelli (1988: 159) otorga, también, un carácter positivo al anticlericalismo por haber contribuido a la laicización de la sociedad.

¹⁵ Dotar de un carácter positivo al anticlericalismo, frente a los detractores del mismo, no significa que no considere sus carencias. Por tal motivo expresa su carácter incompleto porque no da respuesta a todas las cuestiones que el hombre reclama sobre su destino y su sociedad, y porque se diluye en diversas familias políticas y organizaciones sociales (Rémond, 1992: 39-41).

basada en la ética cristiana y en la figura de Cristo.¹⁶ Aspecto que revela el paradójico sustento cultural de los ideólogos del anticlericalismo en el caso español y francés, aunque es sumamente común en el mexicano.

Delgado Ruiz (2001: 86), por su parte, ofrece una definición de anticlericalismo como ideología con la pretensión de discutir desde la antropología los diversos tipos de anticlericalismo que la historiografía ha propuesto, tal como veremos más adelante. No pretende solventar las paradojas, sino incluirlas en un modelo de análisis donde aparezcan todas sus variantes dentro de un único objetivo:

...fue la dimensión contingente, históricamente inducida, que acudió a dotar de significado ciertas modalidades de agresión ya practicadas por la sociedad hacia otros destinatarios, fueran éstos simulados o reales. Ese anticlericalismo fue una doctrina intrínsecamente asociada al proyecto liberal y reformador que capitanearía el proceso modernizador a partir de finales del siglo XVIII (*Ibid.*: 86).

Las definiciones de anticlericalismo presentadas muestran, desde distintas perspectivas, que el objeto de análisis que nos convoca se convierte, en cierta manera, en un comodín, tanto en su visión histórica como en la forma de ser abordado analíticamente. Las diferencias en su construcción ideológica, en su ejercicio político y legislativo, así como en su praxis violenta e iconoclasta, representan un acicate a la hora de abordarlo y, en cierta manera, nos llevarán a reflexionar al final de este ensayo sobre su ductilidad, su pertinencia o, lo que es lo mismo, sobre sus variados contenidos y las posibilidades de aplicación en el caso mexicano.

¹⁶ J. Álvarez Junco (1985: 292-293) considera que una de sus bases ideológicas la encuentran los anticlericales en el romanticismo social decimonónico, y destaca, por ejemplo, la lectura de la obra de Victor Hugo, *Cristo en el Vaticano*, como uno de los textos más leídos entre los escritores anticlericales. Por otra parte, cita un artículo de A. de Lezama, publicado en el anticlerical *Fray Lazo* de 1931, donde afirma que "Jesús era de los nuestros" o que "Jesús nos pertenece a nosotros por completo". En cierta manera, tal hecho ya había sido apuntado por G. Brennan (1958) cuando consideró que la violencia anticlerical en España no era tanto un hecho irreligioso, sino que abanderaba un reclamo purificador frente a una institución que se creía había dado la espalda al mensaje prístino del cristianismo.

2. MEDIOS DE ACCIÓN Y PROPAGACIÓN DEL ANTICLERICALISMO: LAS FUENTES

Acaben de una vez los desvaríos
Y caigan sin piedad, con sus trofeos,
esos hombres fanáticos e impíos
que interpretan a Dios ¡y son ateos!

V.R.M. Almanzor, *Las dominicales del
Librepensamiento*, año IX, n. 565, 07-07-1893,
en Manuel Revuelta, p. 111.

Las disciplinas o enfoques teóricos que se han enfrentado al tema del anticlericalismo tienen obligatoriamente que recurrir a fuentes históricas surgidas del periodo investigado. Con esta acotación nos acercamos a las mismas a través de lo expuesto por ciertos autores.

Revuelta (1999: 13-14) sintetizó en tres grupos las formas de actuación o manifestación del anticlericalismo: 1) la difusión de las ideas; 2) las manifestaciones exteriores y 3) las medidas legislativas. A partir de estos tres grupos se derivan no sólo elementos de análisis, sino las fuentes a las que se debe recurrir. En cuanto a la difusión de las ideas el autor propone dos medios, el oral y el escrito. En el primero destacan los discursos en mítines y en el parlamento, mientras que en el segundo sobresalen la prensa periódica y las revistas, la literatura menuda (panfletos, folletos, pasquines, hojas sueltas) y las obras literarias, en forma de narrativa o teatro.¹⁷

Respecto a las manifestaciones externas tienen distintas formas de eclosión, ya sea a través de mítines, comidas cívicas, reuniones en ritos de paso civiles, o en forma de contramanifestación frente a diversos actos religiosos (procesiones, romerías, sacramentos...).

Por último, la legislación anticlerical se convierte en el método eficaz para implantar las medidas contra la institución eclesiástica y sus representantes. Así, las reformas constitucionales o los decretos de ley sirvieron como legitimadores del proyecto secularizador en los países con tradición o conflictos anticlericales, además de que asientan, de forma concreta, las ideas políticas que se discutían en el periodo de estudio. Este último rubro, sin embargo, contiene contradicciones

¹⁷ Para contar con referencias sobre narrativa anticlerical española puede revisarse la obra de J. Figuro (2002).

propias de cada país o región, nos referimos a la misma aplicación de las leyes. En muchas ocasiones la promulgación de decretos o leyes no significó su aplicación o, en su defecto, fueron atendidas de manera parcial.

Sin ser tan preciso como Revuelta (1999), Rémond (1992), al ejemplificar a través de varias fuentes los periodos del anticlericalismo francés, ofrece parámetros para conocer la documentación que puede ser utilizada en el estudio del anticlericalismo: novelas y teatro, ensayos, panfletos y folletines, discursos parlamentarios o caricaturas, forman un universo complejo de referencias; heterogéneo a la hora de ser exploradas pero que el autor utilizó para dar contenido cronológico a su obra.

En esta misma línea, y haciendo hincapié en la imprescindible documentación legislativa y parlamentaria, Caro Baroja (1977: 181-185) aborda, en su capítulo XIX, el papel de los folletines durante el periodo decimonónico, folletines que en muchos casos observaban notables influencias de la narrativa del momento, como puede ser la de Eugenio Sué y posteriormente la de Benito Pérez Galdós, así como el influjo de la prensa escrita, más notable en España durante el primer tercio del siglo XX.

De difícil ubicación dentro de las fuentes históricas es la oratoria pública, puesto que ésta era común en los mítines o en espontáneas manifestaciones que tenían lugar al inicio o al final de manifestaciones callejeras, festivales escolares, meriendas campestres o, incluso, tras el estreno de obras de teatro, como ocurrió en Madrid con *Electra* (1901), de Benito Pérez Galdós (De la Cueva, 1997: 111-112). Estas manifestaciones orales, en buena medida sólo se constatan gracias a la prensa local, y tienen la dificultad propia de las referencias indirectas, fácilmente manipulables por periodistas o supuestos testigos presenciales de los hechos. Sin embargo, no podemos dejar de tomarlas en cuenta porque se convirtieron en baluartes pedagógicos de los que se nutría el público participante.¹⁸

Hasta ahora nos hemos referido a fuentes de carácter escrito, o al menos que han llegado a nuestras manos de dicha manera, aunque su producción inicial haya sido oral.¹⁹ Sin embargo, si advertimos que el medio principal de acción de las masas,

¹⁸ Para profundizar en estos aspectos del caso español véase J. Álvarez Junco (1990).

¹⁹ La Federación Anticlerical Mexicana (1923: 6) hace referencia a los medios que utilizará para difundir sus ideas: "por medio de la tribuna, de la prensa, del libro". Por lo tanto es normal que afirmara: "Los periódicos de cualquiera localidad de la República que no correspondan a ninguna corporación y que se adhieran por afinidad de ideas a la Federación, se entenderán con el Comité del lugar en que residan, para recibir noticias cuya publicidad sea útil a la causa común" (*Ibid.*: 20).

o de ciertos grupos organizados, fue la destrucción violenta de los símbolos religiosos, donde principalmente se encontraba la Iglesia como edificio físico, y los miembros del clero, se deben ampliar las fuentes de consulta o, en su defecto, realizar una lectura que trascienda el simple dato histórico.²⁰

De nuevo las fuentes hemerográficas, o los documentos que los hechos de interés, significarán un material de primer orden, aunque no habría que olvidarse, si existen las posibilidades temporales, del valor de los testimonios orales de los participantes, tanto desde la perspectiva eclesiástica como de la anticlerical, así como de los testigos en los hechos.²¹

En México, al igual que en España, hay ejemplos de este acercamiento a informantes vivos, en el primer caso se encuentra la obra de Meyer (1999, I; 1998, II, 1998, III), mientras que en el segundo citamos uno de los libros de Delgado Ruiz (1993). Por último, y sin dejar de citar a este último autor, se deberían tomar en cuenta las posibles comparaciones entre violencia anticlerical y otra serie de actos o hechos de similares características que se produzcan en el universo cultural del lugar estudiado. En este sentido, los acercamientos a diversas fiestas españolas, como las relacionadas con los toros o las inversiones carnavalescas, o la preocupación por la blasfemia a personalidades y objetos sagrados,²² le han permitido establecer nexos de análisis con formas de intercambio o de violencia ritualizada profusamente estudiadas por la antropología (Delgado Ruiz, 2001: 127-146).²³

²⁰ El rumor, elemento de estudio fundamental en movimientos de masas como los producidos en las reacciones anticlericales violentas, está presente en prácticamente todas estas acciones. Ya lo señalaba J. Caro Baroja (1977: 230) con respecto a aquellos que circulaban en España para indicar que las monjas "daban caramelos envenenados a los niños", como repetición de una tradición prolongada en el tiempo a través de figuras persecutorias, véase al respecto M. Delgado Ruiz (1992-1993: 171-186).

²¹ La obra de A. Montero (2000), a pesar de tener una visión martiroológica de la violencia anticlerical, es un buen ejemplo de aporte documental, con especial énfasis en las fuentes surgidas de instituciones eclesiásticas, aunque no sólo se apoye en ellas.

²² "Es más, aunque en determinadas oportunidades la blasfemia pueda pronunciarse con la intención de ofender; en la mayoría de casos el insulto contra lo divino se enuncia sin ese fin y presenta un carácter desideologizado. La práctica de la blasfemia se parecería a aquello que los antropólogos han estudiado como 'relaciones burlescas'..." (Delgado Ruiz, 2001: 144). Véase, también, A.R. Radcliffe-Brown (1974: 107-122)

²³ Véase al respecto a M. Delgado Ruiz (1992: 77-79).

3. LOS DIVERSOS ANTICLERICALISMOS: UN ACERCAMIENTO CLASIFICATORIO

Si Sale con barbas, san Antón; y si no, la
purísima Concepción
José Esteban, p. 119

La diversidad tipológica a la hora de reflexionar sobre el anticlericalismo se verá reflejada en las siguientes páginas, puesto que prácticamente cada uno de los autores que ha abordado el tema tiene una propuesta. Sin embargo, ha existido una nítida diferencia entre aquellos que pugnaron por la segmentación a partir de pautas clasistas o ideológicas, y los que, más recientemente, pretenden una cierta aproximación entre éstas y los aspectos culturales; sin dejar en ambos casos de observar sus disímiles procedimientos o la divergencia interpretativa a la hora de acercarse al fenómeno.

En este sentido, debemos indicar que en ningún momento tomaremos como referencia los acercamientos, ya sean contemporáneos o posteriores a los hechos, que pretendían analizar el fenómeno anticlerical desde la militancia, es decir, desde su apología o crítica comprometida. Estos textos suelen separar de forma rígida tanto a los actores como a sus manifestaciones, por lo que son considerados fuentes secundarias y no tienen cabida en este estado de la cuestión. De esta manera obviamos gran parte de los trabajos, ya sean históricos o con dichas pretensiones, que analizan el anticlericalismo desde ámbitos como la psicología social, para destacar la irracionalidad de las masas, o aquellos que lo ubican, únicamente, en la lucha de clases. Por el contrario, priorizamos los estudios que tienen la pretensión de situarlo en el proceso político de transformación de la sociedad, en el debate de las ideas o, más cercano a la antropología, en la caracterización cultural de sus expresiones.

Un trabajo clásico sobre el anticlericalismo francés contemporáneo lo presenta Rémond (1992), quien a través de un seguimiento exhaustivo de fuentes primarias y secundarias disecciona los periodos del fenómeno francés a través de la inclusión de textos originales en su libro. El historiador ofrece diversas tipologías (*Ibid.*: 27-30/33-36/41-43/48), es decir, efectúa una clasificación que oscila entre su ubicación física (campo o ciudad) (*Ibid.*: 48), pasando por los actores ideológicos: anticlericales liberales, radicales demócratas, socialistas o comunistas, anarquistas y libertarios, de extrema derecha y protestantes (*Ibid.*: 41-43); y por el contenido del mismo: moderado y radical (*Ibid.*: 33-36). Por último, considera que existen tres formas divergentes de construcción del anticlericalismo con base en su percepción de las normas éticas:

- a) El representado por la Ilustración y sus continuadores, mayoritario por mucho tiempo, por no estar opuesto a la moral, incluso católica. Más bien reprocha al clero y a sus instituciones no cumplir con los preceptos que anuncia. Este anticlericalismo refleja la división o el divorcio entre la sociedad moderna burguesa y el modo de vida tradicional.
- b) Cercano, en cierta manera, al anterior porque se siente identificado con las enseñanzas de Jesús, pero rehúsa las de la Iglesia. Responde a la privatización de lo religioso frente a las prácticas exteriores del culto católico.²⁴
- c) Alejado de los anteriores porque rechaza toda moral, al menos en su discurso. Lo considera procedente de los presupuestos anarquistas porque deplora cualquier orden o imposición moral, en especial la que viene de la Iglesia católica (*Ibid.*: 27-30).

A pesar de que Rémond establece varias tipologías, propias de la separación ideológica de los actores, así como de sus formas de manifestación, considera como parte de la historia del anticlericalismo el diálogo entre sus variantes, como después retomará Delgado Ruiz, para señalar la existencia de un anticlericalismo moderado, que pretende reformar partes de la Iglesia y el dogma, y otro radical que entiende a la institución eclesiástica como representación de un todo mayor, objeto de necesario cambio o destrucción (*Ibid.*: 33-36).

A principios del decenio de 1970 Sánchez (1972: 7-11) ya había estudiado el anticlericalismo desde dos perspectivas, la primera que considera constructiva, y que se caracterizaría por atacar la participación del clero en la vida política, no tanto el carácter intrínseco del cristianismo; mientras que la otra perspectiva, la considerada destructiva, es entendida como discurso político violento y sectario, representado por las leyes parlamentarias y los disturbios callejeros. La particularidad de su estudio es que incluye en la parte destructiva lo que otros autores han considerado parte del anticlericalismo culto o político, como son las leyes y los discursos políticos.

Más recientemente, Lalouette (1997a: 18 y ss.) ofrece tres variantes de anticlericalismo para el caso francés, en una tipología flexible puesto que las mismas pueden “coexistir o sucederse”. La primera, considerada por la autora

²⁴ J. Álvarez Junco (1985: 291) denomina, sintetizando lo expuesto por R. Rémond, “traición al Evangelio” la crítica a las prácticas de la institución eclesiástica y de sus miembros, por contraponerse con la “pobreza, castidad, humildad o sinceridad de Cristo o de los primitivos cristianos” (*Ibid.*: 291).

como un anticlericalismo político, “se dirige contra las instituciones, otra contra las personas, mientras que la tercera, que, a decir verdad, se podría denominar con más propiedad antirreligión, ataca a una fe, a un aparato de dogmas y de creencias” (*Ibid.*: 18).

El anticlericalismo político, anterior a las confrontaciones de la Tercera República francesa, se ubica en el debate que pretendía excluir a la Iglesia de su participación en el Estado; dentro del cual se incluye la reclusión de lo religioso en el ámbito privado, la libertad de conciencia de los ciudadanos y la laicización de la enseñanza pública.²⁵ Todo ello concretado en la legislación parlamentaria, más acuciosa a principios del siglo XX (*Ibid.*: 25).

El anticlericalismo contra las personas, sustentado en artículos de periódico, novelas, folletos y dibujos, utilizaba dicotomías morales o sensoriales (color, belleza),²⁶ o simplemente el insulto, para desacreditar el papel de los eclesiásticos en la sociedad.

Por último, el denominado por Lalouette antirreligioso se decantará por el ataque a las creencias, a las prácticas devocionales y a las Escrituras. Este anticlericalismo, al contrastar el primitivismo de las prácticas rituales católicas con los logros de la ciencia y el progreso, se convierte en la vanguardia del contrarritualismo, es decir, de la lucha frente a la expresión pública del hecho religioso.²⁷

En referencia a España, Revuelta (1999: 5-8) lleva a cabo un trabajo similar, en cuanto a su concepción, al ya mencionado de Rémond (1992), puesto que

²⁵ Dentro de esta tipología de J. Lalouette (1997a: 24) no podemos olvidar las medidas de prevención higiénica por parte del Estado, especialmente porque los religiosos eran acusados de “transportar mirfadas de microbios en los pliegues de sus amplios y largos hábitos...”.

²⁶ “Las imágenes y calificativos que espontáneamente brotan de las plumas republicanas al referirse a frailes y curas se relacionan con cuevas, con oscuridad, con animales viscosos y reptantes: se les compara a la ‘inmunda babosa’, a ‘sapos repugnantes’, a un ‘pólipo’; tienen ‘tentáculos’, viven en ‘guaridas’...” (Álvarez Junco, 1990: 402). Véase también R. Rémond (1992: 38-39), quien recoge las dicotomías luz/oscuridad, claridad/tinieblas para demostrar que el debate anticlerical no se jugaba únicamente en el ámbito de lo político, sino en el metafórico. Incluso a través del uso de estas dicotomías puede señalar la relación existente entre los protestantes históricos y los anticlericales franceses contemporáneos.

²⁷ Véase en el caso español el *boicot* estudiado por J. De la Cueva (1997: 114-116) como manifestación antiritual, especialmente en ritos de paso, procesiones y en el calendario festivo católico. En México no sólo las bodas civiles fueron parte del sabotaje a la ritualidad católica, también los bautizos o entierros civiles aireados en la prensa de la época. M. Delgado Ruiz (2001: 162) inserta estas prácticas dentro de la tradición anticatólica —tanto culta como popular— que otorga “la categoría de abominable supervivencia pagana a las prácticas del culto...”.

recopila una serie de fuentes primarias y secundarias como ejemplificación de los diversos periodos y actores que se erigen en claves discursivas del anticlericalismo.²⁸ Así, parte del primer cuarto del siglo XIX español para llegar prácticamente a nuestros días. Dicho autor ofrece en la introducción de su obra tres ejes de análisis que han sido utilizados como “desencadenantes del anticlericalismo”:

- a) “Las luchas por el poder político y social”: luchas dirigidas a frenar la intromisión de la Iglesia en la vida pública, así como sus relaciones con clases sociales privilegiadas en periodos de convulsión política, como los ocurridos durante el siglo XIX europeo.
- b) “El avance de la secularización”. Este es uno de los puntos más controvertidos puesto que interroga sobre los procesos sociales y políticos en clave ideológica, es decir, si las transformaciones en la sociedad y los discursos que los defienden y propagan son asumidos o impuestos sobre la población de un Estado moderno. Aquí es donde entran en juego los discursos de la razón, la ciencia y el progreso frente a las fuerzas consideradas oscuras de la religión, propiciadoras de la ignorancia y la superstición.
- c) “Anticlericalismo en clave de cultura antropológica”. Los recientes trabajos antropológicos que toman como punto de referencia el anticlericalismo cuestionan la visión histórica ceñida a los conflictos políticos, los intereses económicos o la lucha de clases. Estos estudios, donde significativamente destacan los de Delgado Ruiz (1992, 1993, 2001), fijan su atención en una lectura simbólica y ritual de la violencia anticlerical, donde las masas iconoclastas juegan un papel de avanzada en la propuesta modernizadora y secularizadora, como veremos más adelante.

Igualmente el mismo autor ofrece una tipología del anticlericalismo que inicia con el católico para finalizar con el ateo, pasando por el cristiano y el deísta (Revuelta, 1999: 12-13). En el primero incluye al que se produce dentro de la Iglesia, por personas que se consideran católicas pero que al criticar a instituciones o grupos del clero pretenden “la purificación de la Iglesia”.²⁹ El cristiano es asumido por personas que al respetar ciertos principios bíblicos, entiéndase por ejemplo

²⁸ Véase, también, M. Revuelta (1991).

²⁹ Esta discusión puede seguirse, también, desde mediados del siglo XX en Francia, como lo ha señalado F. Bierlaire (1988: 35).

el amor al prójimo, atacan a la Iglesia y a sus representantes por considerar que no cumplen con los principios fundadores de su institución.³⁰ Por su parte el deísta es aquel donde las personas admiten la existencia de un dios pero no revelado por una religión positiva. Este anticlericalismo agnóstico se opone a los privilegios de una religión, o de una religión oficial, que se sitúa por encima del librepensamiento o la libertad de conciencia. Por último, el ateo niega la existencia de dios o del mundo sobrenatural; no necesariamente es anticlerical pero sus convicciones materialistas pueden derivar en ataques a cualquier forma externa de culto.

Las propuestas clasificatorias hasta ahora observadas nos remiten, por una parte, a una permanente disección tanto temporal como de contenidos del fenómeno anticlerical y, por otra, a un cada vez mayor acercamiento propuesto por los autores entre las diversas manifestaciones del anticlericalismo. En cierta forma Álvarez Junco (1985: 283-284) concreta de manera contundente tal acercamiento, puesto que al remarcar la común distinción historiográfica entre un anticlericalismo cristiano, "tan antiguo como la existencia misma de la Iglesia católica" y un anticlericalismo contemporáneo, "que partiría de una radical puesta en cuestión de los dogmas religiosos y descalificaría globalmente a la Iglesia como institución inútil o contraproducente para el progreso de la sociedad", propone la continuidad de ambos fenómenos y no su separación, debido a que "bajo la capa anticristiana del anticlericalismo contemporáneo existen fuertes dosis de moralidad y de actitudes cristianas e incluso auténticamente clericales".

En ese mismo sentido Delgado Ruiz (1992: 19) realiza una propuesta de comprensión del anticlericalismo partiendo de la crítica a la división entre "anticlericalismo culto" y "anticlericalismo popular",³¹ común en acercamientos históricos y que remite a la tipología de "herejías cultas" y "herejías populares" familiarizada por J. Le Goff (1987). Para el autor español los procesos de transformación social propuestos por los supuestos anticlericales cultos son inseparables de los hechos violentos e iconoclastas, formas de reacción comprensibles si se parte de la tradición cultural hispana:

³⁰ Esta perspectiva puede contener los ataques puritanos a las prácticas externas, rituales, de la religión católica, como lo señala H.R. Boudin (1988: 48-51).

³¹ El denominado anticlericalismo popular también ha recibido otro tipo de apelativos: "antiguo", "primitivo", "tradicional", "cristiano" o "interior", véase A. Mellor (1978: 12-13).

Lo que los anticlericales más intelectualizados escribían y divulgaban en masa —de los clásicos del ateísmo filosófico a los folletines baratos—, se había incorporado al estilo cultural de quienes componían las muchedumbres, orientaba y perfilaba su experiencia del mundo, confirmaba, desbarataba o proveía de argumentos racionalizadores a quienes practicaban el incendiarismo y el martirio de curas y frailes (*Ibid.*: 19-20).³²

Su interpretación antropológica critica los acercamientos efectuados desde la historia (Delgado Ruiz, 1992: 9-24),³³ puesto que ésta se ha limitado a considerar el fenómeno anticlerical, especialmente en su vertiente popular y de masas, como la eclosión violenta de una serie de agravios de clase y económicos que lograban legitimarse a través de la confrontación con la Iglesia católica.³⁴ Esta misma crítica vertida en su primer libro, reaparecerá en su segunda obra, en la que arremete de nuevo contra los análisis a los que han sido sometidas las masas iconoclastas (Delgado Ruiz, 1993: 12-13), masas que, afirma, fueron recuperadas por la historiografía marxista pero que no han podido “escapar de los prejuicios sobre su condición infantil, inmadura, como si fueran las suyas expresiones de una fuerza primaria y torpe...” (Delgado Ruiz, 2001: 14).³⁵

A pesar de la necesidad manifestada por este autor de estudiar los hechos políticos y legislativos, básicamente sustentados en discursos y leyes, conjuntamente con las eclosiones de violencia iconoclasta, él mismo ofrece una tipología que los separa (*Ibid.*: 81). Por una parte sitúa al anticlericalismo político e ideológico, asociado a la ilustración, unido al librepensamiento y a las

³² Para una detallada información del asesinato de religiosos en el periodo de la guerra civil española y “El martirio de las cosas” —destrucción de bienes e íconos sagrados— véase A. Montero (2000).

³³ Una visión que sitúa la existencia de un anticlericalismo popular como “la cara local, desarticulada y a menudo violenta, del anticlericalismo ‘oficial’ que tenía su origen en los jacobinos de las ciudades”, puede seguirse en la obra sobre el periodo revolucionario en México de A. Knight (1996: 773). Para dicho autor, a diferencia de lo expuesto por M. Delgado para el caso hispano, “Sería un error negar que hubo anticlericalismo popular parecido al agrarismo popular, pero el grueso de la política y el sentimiento anticlerical se exportó al movimiento popular desde los grupos urbanos e instruidos de clase media. El agrarismo surgió de las profundidades de la sociedad rural; el anticlericalismo se irradió desde las ciudades” (*Ibid.*: 755).

³⁴ M. Delgado Ruiz sigue los cuestionamientos de N.Z. Davis (1994) al respecto, y el ejemplo estudiado por A. Corbin (1990) en la Francia decimonónica.

³⁵ Un ejemplo del caso mexicano aparece en un texto muy conocido de D.L. Raby (1974: 187), quien utiliza el concepto de turba, y las referencias a la manipulación de “terratenientes y caciques”, para destacar la violencia ejercida, en este caso, en contra de los maestros anticlericales.

revoluciones liberales, sin olvidar a las obreras del mismo periodo. Por otro, considera a los “tumultos populares”, escenificados en su gran mayoría por el despliegue iconoclasta, como “la voluntad de desbaratar violentamente la lógica sacramental de los ritos, atacando imágenes, objetos, lugares y personas sagradas”.³⁶ Estos dos anticlericalismos, en sus palabras,

...no tienen por qué aparecer vinculados como requisito el uno del otro. Procesos históricos modernizadores definidos desde el liberalismo, el marxismo o el anarquismo, con un fuerte contenido secularizante y anticlerical, pueden desarrollarse sin el ingrediente iconoclasta, de igual modo que estallidos de ira sacrofóbica pueden aparecer desideologizados políticamente (*Ibid.*: 91).

Es decir, a la vez que considera que son parte de un mismo y único proceso de transformación de la sociedad, con diversas variantes ideológicas,³⁷ afirma que no necesariamente aparecen vinculados, tal como observamos en Lalouette (1997a:18). Así, asegura que en el anticlericalismo político o ideológico las constantes se repiten, aunque existan diferencias espaciales o temporales: lucha contra el monopolio educativo de la Iglesia, desamortización de bienes eclesiásticos, leyes de divorcio, expulsión de órdenes regulares —sobre todo jesuitas—, laicización de los cementerios, exclaustaciones en masa... Sin embargo, no siempre estos procesos modernizadores fueron acompañados de eclosiones de violencia, sólo el caso español y en cierta forma el mexicano, según el mismo Delgado Ruiz, son ejemplo de coincidencia.³⁸

Estas clasificaciones del fenómeno estudiado, que por supuesto no son las únicas, nos acercan a distintas visiones metodológicas pero, básicamente, a un tratamiento disímil a través de las ciencias sociales. En las siguientes páginas observaremos estas diferencias.

³⁶ Un repaso histórico sobre el papel de las imágenes y la iconoclastia puede seguirse en A. Besanfon (1994).

³⁷ Lo que sí considera común es la asunción del “viejo extremismo protestante” por parte de todas las fuerzas modernizadoras, sean los librepensadores burgueses, el populismo radical o los obreros de izquierda (Delgado Ruiz, 2001: 91).

³⁸ M. Delgado Ruiz (2001: 82-83) cita el caso de América Latina donde, a pesar de que los movimientos de Independencia y los posteriores procesos políticos estuvieron fuertemente influenciados por el jacobinismo y el librepensamiento anticlerical, no se produjeron tumultos iconoclastas destacables en sus respectivos procesos de formación nacional.

4. LA VISIÓN DEL ANTICLERICALISMO EUROPEO DESDE DIVERSAS CIENCIAS SOCIALES: HISTORIA, SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

*C'est la chute finale
De tous les calotins.
L'Anticléricale,
Voilà notre refrain.
C'est la chute finale
De tous les calotins.
L'Anticléricale
Fera le mond(e) paten !*

<<La marche anticléricale>>, en Henry Plard, pp. 19-20.

Tanto Salomón (1994: 113) como Cruz (1997: 219) han insistido en la escasez y fragmentación de los estudios monográficos que tienen al anticlericalismo español como tema central. Cruz (*Ibid.*: 220) reconoce la aportación al “estado bibliográfico” del tema efectuado por la primera autora, sin embargo considera dudosa su afirmación de que en otros países europeos ha tenido una mayor atención por parte de los investigadores. En este sentido, el balance comparativo entre los diversos casos del continente europeo, y con más razón respecto a América Latina, sólo se ha centrado en publicaciones conjuntas, nunca desde un estudio englobante,³⁹ circunstancia que interroga a Cruz (*Ibid.*) sobre la falta de teoría y análisis tanto en España como en el resto de países europeos con estudios sobre el tema.

La complejidad del tema también es apuntada por Álvarez Junco (1990: 397), quien sugiere ampliar los estudios históricos,⁴⁰ además de recibir “aportaciones procedentes de la psicología y la antropología políticas”. Afirmaciones motivadas, en buena medida, porque sobre el conjunto de trabajos realizados, o que en algún aspecto abordan el fenómeno, predomina el enfoque político, es decir, el papel del

³⁹ Es el caso de la *European Studies Review* en su volumen XIII de 1983, y del libro editado por E. La Parra y J. Pradells, *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (s. XVIII al XX)*, Instituto de Cultura Juan Gil Albert, Alicante, 1992, ambos posteriores a la cronología del clericalismo y del anticlericalismo en tres países publicada por J.S. Schapiro, *Anticlericalism. Conflict between Church and State in France, Italy and Spain*, D. Van Nostrand Company Inc., Princeton, New Jersey, 1967.

⁴⁰ En un artículo precedente J. Álvarez Junco (1985: 283) señalaba que el “tema del anticlericalismo ha dado lugar a escasa reflexión por parte de los historiadores. Lo que resulta raro, dada la enorme importancia y persistencia del fenómeno”.

anticlericalismo dentro de la evolución, construcción o definición del marco legal de los países de estudio. No es casual, entonces, que Salomón (1994: 115) centre los temas principalmente referidos en el estudio del anticlericalismo en “la separación Iglesia-Estado, las relaciones de cada Estado con el Vaticano y los enfrentamientos entre derechas e izquierdas en torno a las leyes anticlericales...”.

4.1. *Historia política*

Es indudable que el enfoque histórico ha acaparado el núcleo central de los estudios sobre el anticlericalismo en Europa. Son pocos los estudios de caso, como el de Salomón (1996) sobre Aragón y el De la Cueva sobre Cantabria (1994) recientemente, y los de Ullman (1972) y Culla (1986) para el caso de la Semana Trágica en Barcelona. Lo más común son aquellos que pretenden buscar una explicación política general dentro de un marco de estudio más amplio, como ocurre en las obras de Álvarez Junco (1985, 1990).⁴¹

Por ello gran parte de los trabajos sustentan su explicación del fenómeno anticlerical dentro de las coordenadas políticas establecidas a partir de la revolución francesa, dentro de las cuales la separación de la Iglesia y el Estado, como requisito fundamental de un gobierno liberal, es el eje por el que transcurren tanto la legislación anticlerical como los discursos que la sustentan o animan.

Desde esta perspectiva se entienden las referencias al hecho anticlerical como parte de las temáticas arriba apuntadas por Salomón (1994: 115), pero pocos son los estudios que lo sitúan como el núcleo de análisis. Una revisión histórica, principalmente centrada en la acción política y legislativa española, la realizó Caro Baroja (1977) en un trabajo que debe considerarse pionero. Las políticas liberales y desamortizadoras del periodo decimonónico hispano, las relaciones entre el clero y las guerras civiles, así como los dos levantamientos carlistas españoles en las regiones históricamente forales, son un preámbulo a trabajos más cercanos en el tiempo de historiadores abocados al fenómeno.

⁴¹ El trabajo de J.C. Ullman (1972), pionero en el acercamiento a un caso concreto de violencia anticlerical, sigue siendo un punto de referencia obligado en la historiografía hispana puesto que intenta insertar el hecho anticlerical dentro de la construcción política del estado español contemporáneo, construcción marcada por el fracaso respecto al control de la influencia de la Iglesia en la sociedad y, cuyo resultado, según la autora, habría conducido a los hechos violentos suscitados en España hasta el triunfo del general Franco en la guerra civil.

Antes de abordarlos es conveniente citar un trabajo singular, por el periodo en que fue publicado. Se trata de la obra de Arbeola (1973) que, a través de la revisión de las publicaciones que van desde el número 107 al 118 (1 de noviembre de 1902-15 de abril de 1903) de la revista *Le Mouvement Socialiste*, pretende diseccionar las opiniones vertidas, en aquel momento, por los principales representantes del Partido Socialista Internacional con respecto a las relaciones entre socialismo y anticlericalismo. Es, como indica el autor, “una cala hecha en un momento importante de la Primera Internacional socialista en Europa y Estados Unidos” (*Ibid.*: 9) para conocer las relaciones de una fuerza revolucionaria frente a las manifestaciones legislativas y populares contra el papel del clero en la sociedad,⁴² especialmente si tomamos en cuenta que tales opiniones se expresan tras las diversas encíclicas publicadas por León XIII durante el siglo XIX.⁴³

El análisis político, aunque pretende encuadrar la encuesta en el marco histórico en que se realiza, delimita las opiniones de los líderes socialistas (Rosa Luxemburg, Kautsky, Ferri, Iglesias...) en cuanto al papel de la Iglesia como institución,⁴⁴ por una parte, y el de las creencias religiosas como sentimientos individuales de las personas, por otra (*Ibid.*: 39). La opinión respecto al primer punto es prácticamente unánime en cuanto a la necesidad de secularizar o laicizar la sociedad, mientras que en el segundo existen divergencias en las opiniones puesto que se entrecruzan con las exigencias de la libertad de asociación o de enseñanza, defendida por los socialistas para ellos mismos.

Esta revisión de las opiniones vertidas por los líderes socialistas europeos representa un buen referente para saber cómo el problema anticlerical trascendía las barreras de la lucha de clases. La crítica que los socialistas hicieron del anticlericalismo, por representar una preocupación burguesa alejada de la real confrontación de clases, no implicó que no participaran del mismo, tanto en su vertiente política como violenta.⁴⁵

⁴² A principios del siglo XX en Francia “El anticlericalismo llega a su ápice lo mismo en el gobierno que en la calle” (Arbeola, 1973: 31).

⁴³ En la magna obra de H. Denzinger y P. Hünermann (1999) pueden encontrarse todos los documentos oficiales de la Iglesia hasta nuestros días.

⁴⁴ Los socialistas franceses principalmente (Lalouette, 1997a: 37), aunque en España pueden observarse discursos similares (véase Álvarez Junco, 1990), ya denotan una clara separación entre las acciones anticlericales de los republicanos (“burgueses”) y los socialistas, puesto que consideran su actuar como un medio de distracción del objetivo principal del proletariado, que no es otro que la abolición del capitalismo. Sin embargo, la realidad contradice los discursos, véase S. Juliá (2000).

⁴⁵ Véase S. Juliá (2000), para el caso español.

Además de los trabajos señalados, recientemente en España se ha producido un notable incremento de publicaciones que tienen al anticlericalismo como hilo conductor. Concretamente Cruz, uno de los especialistas en la materia, editó un número monográfico de la revista *Ayer* (Cruz, 1997), con textos que oscilan entre las aproximaciones históricas sobre Francia, España y México, y los trabajos de carácter antropológico, como el presentado por Delgado Ruiz, además de añadir una revisión sobre la producción bibliográfica en España a cargo del editor.

Por otra parte, La Parra y Suárez (1998) se encargaron de editar un libro que recorre la historia contemporánea de España en clave anticlerical. Desde mediados del siglo XVIII hasta la transición política española, tras la muerte del general Francisco Franco, los historiadores analizan legislaciones, discursos y conflictos que surgieron en los más de dos siglos estudiados en clave de secularización, es decir, no sólo observan las relaciones entre la Iglesia y el Estado y la posible injerencia de la primera como causa anticlerical, sino que sitúan tal concepto en las transformaciones seculares del momento, en la laicización que la sociedad europea venía gestando como proyecto modernizador. En todos los trabajos, pero con especial interés en los de La Parra (1998), Moliner (1998), Suárez (1998) y De la Cueva (1998), se aprecian puntos que sin duda son fundamentales para establecer comparaciones con los fenómenos anticlericales ocurridos en América Latina.

Seguramente, en España, es el historiador Álvarez Junco (1985, 1990) quien ha abordado el tema del anticlericalismo español con mayor libertad metodológica y analítica. Sin olvidar su formación se inclina por un estudio que trasciende lo político para hacer hincapié en “los aspectos culturales, éticos y mitológicos en los que el anticlericalismo aparece inmerso...” (*Ibid.*: 401).

Tras analizar el “mitologema populista en que el republicanismo se inserta”, construye una explicación simbólica en la que considera al pueblo un mesías (“Pueblo/Mesías”), hecho que otorga a éste una posición redentora dentro del discurso político español, discurso que se encontraba obstruido, en términos de la época, por la institución clerical. Este análisis en clave cultural y simbólica es el que le permite derivar el debate hacia el nacionalismo, hacia la construcción nacional modernizadora que se sentía obstaculizada por la presencia del clero (*Ibid.*: 407), pero que contaba con armas para contrarrestar su influencia: “la ciencia, la enseñanza, el maestro” (*Ibid.*: 412). Su interpretación utiliza el concepto de “imaginario colectivo” para insertar las algaradas anticlericales populares en el discurso político, puesto que éste no hace más que responder y, a la vez, penetrar en aspectos culturales propios de la construcción de la cultura popular hispana.

Este singular análisis del fenómeno anticlerical rompe con las explicaciones que lo constriñen en la órbita de los enfrentamientos socioeconómicos, en las de la lucha de clases o en aquellas que consideran a la Iglesia la avanzada o el órgano ideológico de las clases dominantes (Álvarez Junco, 1985: 299-300). Para dicho autor estos presupuestos teóricos dejan de lado la complejidad del fenómeno, inserto en los procesos de transformación social y cultural de España.⁴⁶ Por el contrario, entiende el anticlericalismo como un objetivo en sí mismo que ejerce de puente entre el ideario republicano español y los distintos “obrerismos” a través de la movilización de las masas (Álvarez Junco, 1990: 125). Su propuesta contrasta con el común encasillamiento del análisis político respecto al anticlericalismo, ejemplificado en lo expuesto por un reconocido historiador, Hobsbawm (1998: 275), quien sigue insistiendo, únicamente, en las razones políticas para explicar el fenómeno en los países católicos:

...porque la Iglesia católica había optado por el rechazo total de la ideología de la razón y el progreso y, en consecuencia, se identificaba necesariamente con la derecha política, y unió a la burguesía liberal y a la clase obrera, en lugar de dividir al capitalista y al proletariado.

Estos acercamientos al fenómeno anticlerical en países como España, donde convergen la actividad política con los hechos violentos, dan pie a que Salomón (1994: 126), al finalizar su escueto repaso a los trabajos con enfoque histórico sobre el anticlericalismo hispano, proponga dos vías de investigación para superar “el ‘secano’ de la historia social” española sobre este tema, siempre priorizando el marco regional de estudio. En primer lugar, insistir en la realización de estudios histórico-sociales de las manifestaciones de la religiosidad, “que nos aportará indicios razonables sobre la incidencia real del catolicismo en los diferentes sectores sociales y la conexión con su comportamiento socio-político general” y, en segundo lugar, analizar el anticlericalismo desde “sus fuentes primarias, fundamentalmente hemerográficas y hagiográficas, para establecer sus argumentos, manifestaciones y objetivos, así como sus diferencias en cuanto a su origen social”. Para dicha autora es evidente que tales estudios permiten acercarnos a la “evolución de los

⁴⁶ Su propuesta insiste en tomar en cuenta las relaciones existentes entre la ética cristiana tradicional y los discursos anticlericales puritanos, a la vez que propugna un acercamiento en clave de género para conocer el papel del entramado machista, propio de la construcción cultural de la sociedad española, en los discursos y acciones anticlericales (Álvarez Junco, 1985: 300).

modelos éticos y morales” de la sociedad, hecho que no podría “desgajarse del análisis teórico del proceso de secularización del mundo occidental contemporáneo, profundamente imbricado con los cambios en las estructuras sociales, en las relaciones de clase y en la democratización de la vida política” (*Ibid.*: 126-127).

Es decir, existe en la actualidad la preocupación por situar al anticlericalismo más allá de las meras disputas políticas, de clase o económicas, para estudiarlo desde una perspectiva que, además de incluir aspectos culturales, lo sitúe en los proyectos de transformación social que adquieren diversos nombres, según la visión que lo aborde, pero que podemos centrar en la secularización y racionalización de la sociedad.⁴⁷

4.2. Sociología: Movimientos sociales

Los trabajos sociológicos, para el caso español, suelen confiar sus análisis tanto a los datos estadísticos como a la teoría que sitúa en la secularización de las creencias los cambios de relación entre la población y la Iglesia.⁴⁸ En su acercamiento al anticlericalismo vivido en España desde la pérdida de las últimas colonias de ultramar, en 1898, y la primera década del siglo xx, De la Cueva (1997) propone un estudio del fenómeno en términos de “movimiento social”, prescindiendo de sus aspectos ideológicos y discursivos. Para ello se basa en una disección propia del estudio de la acción colectiva: “las oportunidades políticas que lo facilitan o impiden, las estructuras de movilización al alcance de quienes participan en el mismo y los procesos de creación de identidades que preceden y siguen a la acción” (*Ibid.*: 102).

El autor ofrece una tipología de acción colectiva referida al anticlericalismo: las reuniones, las manifestaciones, los boicots y los motines, sin que ello implique que sean hechos aislados, sino que forman un *continuum* en el que pueden imbricarse

⁴⁷ Otros trabajos decantados claramente hacia la visión martirológica de la Iglesia durante la guerra civil española, como el de V. Cárcel Ortí (1990), ofrecen una crítica al proceso de secularización por considerar que el origen de los ataques a la religión, y a lo sagrado (*Ibid.*: 260-262), se producen por la incompreensión de aquellos que no quieren asumir la constitución de la identidad histórica de España a través del catolicismo (*Ibid.*: 91).

⁴⁸ Véase principalmente los trabajos que aparecen en la obra editada por R. Díaz-Salazar y S. Giner (1993).

o sobreponerse, a pesar de que las dos primeras son consideradas acciones de tipo convencional y las segundas responden al tipo confrontacional o violento (*Ibid.*: 111).⁴⁹

De interés para el posterior análisis efectuado por la antropología puede considerarse su reflexión respecto al modelo organizativo, puesto que más que hacer hincapié en el mismo señala “la eficacia a la hora de dotar de significado a la propia acción colectiva” (*Ibid.*: 119), como una forma de construcción identitaria en la que el problema sería “cómo se articulan ideas, ideología y discurso político con acción colectiva” (*Ibid.*: 120) a la hora de interiorizar valores e ideas que, en el caso hispano, tenían un soporte en el secular anticlericalismo popular (*Ibid.*: 123).

Por lo tanto, para De la Cueva (*Ibid.*: 124-125) el anticlericalismo puede ser leído como “un mero recurso para la movilización en beneficio de otros objetivos, más que como un objetivo en sí —secularización del Estado y la sociedad— a cuyo servicio se hubiesen movilizado recursos de diversa naturaleza”. Por ello cuando el recurso dejaba de tener una importancia coyuntural, aunque mantuviese un peso ideológico, desaparecía como movilización de masas.

En un trabajo más reciente insiste en los presupuestos aquí aludidos, aunque añade a la explicación de las reacciones violentas del anticlericalismo “la insuficiente y retardada implantación de los modernos repertorios de protesta en España” (De la Cueva, 2000: 209), es decir, considera que los ataques violentos a la institución eclesiástica ponían en evidencia la escasa penetración de la moderna política y por ello desplegaban el “repertorio tradicional de la protesta”, al cual se le añadían nuevas expresiones de violencia como ideología constructora del futuro, ejemplificada en los revolucionarios marxistas y anarquistas, en los futuristas, o incluso en los promotores del fascismo (*Ibid.*: 209-210).

Por su parte, y desde una perspectiva más histórica, Castro Alfín (1997: 86-87) recurre a la misma idea de acción colectiva como creadora de identidad, dentro de la corriente llamada nueva historia social, que considera el hecho cultural como imprescindible para leer la actuación de los seres humanos. Él considera que el antiguo anticlericalismo, situado hasta el siglo XVIII, estaría relacionado con la crítica moral, mientras que el moderno, correspondiente a los siglos XIX y XX, se estructura a través de un “nuevo marco cultural”, surgido de la “política partidaria

⁴⁹ J. De la Cueva (1997: 111) toma dicha tipología del estudio sobre la Italia contemporánea de S. Tarrow, *Democracy and disorder. Protest and politics in Italy, 1965-1975*, Oxford University Press, 1989.

y competitiva". Respecto a la violencia anticlerical, y en contraposición con lo expuesto por Manuel Delgado, la vincula con el "afán de irrisión y anulación de rasgos evidentes de la condición de un enemigo político", en momentos de "especial crispación", con lo cual el tipo de violencia desplegado estaría en consonancia con la creciente radicalización de la vida política hispana (*Ibid.*: 94-96).

Este tipo de acercamientos al anticlericalismo ha sido criticado por Delgado Ruiz (2001: 14-15) por considerar que siempre buscan un cierto tipo de "coherencia teleológica" grupal o de clase, que impide explicar "lo paradójico, lo no direccional, lo irreversible...", o "algún tipo de identidad" que facilite su reducción a una unidad de análisis.⁵⁰

Lo expuesto por Delgado Ruiz significa que desde una perspectiva cultural, como la que él propone, resulta sumamente difícil acercarse al anticlericalismo violento como, simplemente, un elemento de choque al servicio de causas ideológicas que trascendían a los mismos iconoclastas. En suma, tal análisis sociológico entendería como coherente, por estar al servicio de unas ideas, a los grupos violentos, dejando al margen la complejidad del entramado simbólico inscrito tanto en el discurso político como en la iconoclastia.⁵¹

4.3. Antropología

La antropología no ha sido, precisamente, la ciencia social que ha aportado el mayor número de trabajos sobre el tema. A nivel general existe la obra de Victor y Edith Turner (1978) sobre la iconofilia antimariana, o el reciente acercamiento

⁵⁰ Para M. Delgado Ruiz (2001: 15) "los alborotos de masas no tienen por qué ser instrumentales, aunque resulten eventualmente instrumentalizados. Como si las masas en agitación se abandonaran cíclicamente a una tarea fundadora que no es ni finalista ni finalizada, una vacuidad generadora que, en tanto que es una pura nada frenética, puede ponerse al servicio de cambios sociales o culturales inespecíficos...".

⁵¹ Sin embargo, J. De la Cueva (1997: 119) en su trabajo ya señala "la penetración y operatividad en la conciencia popular de los mitos y ritos anticlericales". Incluso dicho autor enlaza tales argumentos con la utilización en el discurso político de "temas provistos de fuertes 'resonancias culturales' para los receptores" (*Ibid.*: 121), en este caso reflejado en una semántica propia originada en la literatura popular, los refranes, la blasfemia o una cierta eclesiofagia, común en ciertas regiones españolas, como en *Catalunya*. Respecto a esto último, existen varios ejemplos, como el del embutido, lógicamente de cerdo, que se conoce como *bisbe* (obispo), los frijoles, que en catalán son denominados *mongetes* (monjitas), o el dulce de harina de trigo conocido como *pets de monja* (pedos de monja).

de Jack Goody (1999) respecto a la iconoclastia en diversos momentos y territorios del orbe en clave de generalización cognitiva,⁵² pero es difícil encontrar estudios de mayor amplitud dedicados a este tema. En España, sin embargo, destacan los libros de Lincoln (1989) y Christian (1997),⁵³ un artículo de Maddox (1995) y, fundamentalmente, la trilogía escrita por Delgado Ruiz (1992, 1993, 2001).⁵⁴ Cruz (1997: 220) asevera con razón que estos textos han posibilitado adentrarnos en las acciones de los protagonistas, así como profundizar en los símbolos y rituales, y en la puesta en entredicho de la “incoherencia” de las acciones anticlericales protagonizadas por las masas.

En su balance historiográfico sobre el anticlericalismo en España, Salomón (1994) hace hincapié en los distintos enfoques de investigación propios de diversas ciencias, así considera que la antropología ha tendido a decantarse por las manifestaciones violentas de dicho fenómeno y por una visión, según la mencionada autora, que extrapola los hechos anticlericales más allá del presente y del propio cristianismo, al considerar que existen elementos analógicos en las respuestas violentas y en la oposición a una religión oficial, impuesta o mayoritaria. En este sentido Caro Baroja (1977) se convierte en el precursor de esta perspectiva, al menos en España.⁵⁵

En su primer acercamiento Delgado Ruiz (1992: 13) es enfático al afirmar que “Por lo que hace a la antropología, debe decirse que no parece haber cundido la evidencia que el problema anticlerical corresponde jurisdiccionalmente de una forma plena a la etnología religiosa”. Y lo mismo cabría decir, desde su perspectiva, de los trabajos referidos a la llamada religiosidad popular,⁵⁶ los cuales han hecho

⁵² M. Delgado Ruiz (2001: 69) critica la perspectiva comparativa de J. Goody por considerar que es excesivo incluir la violencia anticlerical, en este caso la española, “dentro de un casi universal desprecio psico-cognitivo hacia la representación de lo invisible”.

⁵³ Aunque el trabajo de W.A. Christian (1997) es sobre el tema de las apariciones marianas, y en concreto sobre una que se produjo en el país vasco durante el primer tercio del siglo XX, sus referencias al tema abordado y su análisis lo hacen de consulta obligada.

⁵⁴ Diversos trabajos sobre el tema se encuentran en la obra en tres tomos coordinada por C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez (1989).

⁵⁵ “...los anticlericales van cobrando nueva significación en sociedades distintas, a lo largo de los tiempos” (Caro Baroja, 1977: 11); “el que cabe llamar en términos generales *fenómeno clerical* rebasa la órbita del Catolicismo y del Cristianismo, y el *anticlerical* también; tanto el uno como el otro tienen perfiles de violencia extremada, en ocasiones, o rasgos grotescos, en otras” (*Ibid.*: 242).

⁵⁶ “Como la brujería, la ‘religión popular’, también ella invención de la imaginación etnocéntrica...” (Delgado Ruiz, 1993: 237).

poco caso de la “antirreligiosidad popular” traducida, no sólo en los levantamientos y violencia contra el clero y sus instituciones, sino también en las representaciones del mismo, aspecto conocido como iconoclastia (*Ibid.*: 14). Después de varios años el autor mencionado no cesa de insistir en el papel que la antropología debe jugar en el análisis de fenómenos, estrechamente considerados históricos por las fuentes empleadas, como el del anticlericalismo:

Si la antropología como disciplina debería asumir una cierta competencia en un tema así, definido por la complejidad y la amplitud del campo de significación en que se inserta, es precisamente por su sensibilidad por los ingredientes simbólicos y expresivos de la acción y por la vocación holística de sus interpretaciones, pero, sobre todo, por buscar la médula de las explicaciones en lo inconsciente o cuando menos en lo tácito, es decir, en todo aquello que los actores sociales no saben que saben o no quieren reconocer que piensan, las motivaciones veladas de sus actos. Dicho de otro modo, si las formas hasta tal punto desmesuradas que ha adoptado el anticlericalismo popular en España han constituido un punto ciego para la historia política, que con tanta frecuencia las ha exiliado al campo de lo anacrónico o al de lo simplemente demencial, ha sido, en gran medida, por la negativa a contemplar el fenómeno como directamente complicado en dinámicas secretas o implícitas que trascienden los márgenes de lo político e involucran —como modelo de inspiración o como objetivo a transformar— campos mucho más amplios, que podrían recibir diferentes conceptualizaciones, pero que compartirían la virtud de ayudarnos a explicar el fenómeno iconoclasta contemporáneo en España por encima de su diversidad sincrónica y su evolución diacrónica. Eso es lo que están sugiriendo los análisis del pasado en clave cultural o simbólica: la necesidad de buscar la inteligibilidad de cualquier hecho histórico (...) en un terreno que no es propiamente el de la historia, por mucho que no le regatee a ésta un papel determinante en la génesis de los acontecimientos que se contemplan. Le vendríamos a dar así la razón a Lévi-Strauss, cuando reclamaba que la historia no fuera ya más la desembocadura de los análisis, sino el arranque mismo de cualquier explicación... (Delgado Ruiz, 2001: 27-28).

La larga cita condensa su forma de acercarse al fenómeno y viene a corroborar su desconfianza en los análisis que se refieren a él como “persecución religiosa” o “violencia religiosa”, puesto que señalarían una posible afinidad ideológica con los críticos de tales hechos, además de efectuar análisis superficiales de los discursos “que urgían acabar con el poder del clero” (*Ibid.*: 32),⁵⁷ ya que lo perseguido no era tanto la teología católica, o la Iglesia oficialmente constituida, sino “la religión practicada” (*Ibid.*: 33).

Las reflexiones de Delgado Ruiz, basadas en una tesis doctoral, aparecen en diversos artículos (1989, 1992-1993, 1997, 1999b) pero, fundamentalmente, en tres libros (1992, 1993, 2001). Su interés por la violencia, analizada desde las nociones de cultura y mentalidad, le han conducido a estudiar los motines sacrílegos de la España contemporánea. De este modo, aunque los materiales de los que parte son básicamente históricos, entiéndase fuentes primarias y secundarias, su observación del fenómeno está mediada por las aportaciones teóricas que la antropología ofrece para leer la cultura de las sociedades.

La escuela sociológica francesa de Durkheim y Mauss, propiciadora de los estudios de las representaciones religiosas se enlaza en sus trabajos con las aportaciones de la antropología simbólica de Douglas, Turner y Geertz, sin que ello signifique que limite sus análisis a los marcos teóricos mencionados, puesto que maneja obras de historiadores como las de N.Z. Davis, G. Rudé o D. Crouzet, referidas al caso francés; las de C. Hill, E.J. Hobsbawm, E.P. Thompson y J.F. Maclear, para Gran Bretaña, y las de J. Álvarez Junco, W.J. Callahan y J. Romero-Maura, respecto a España, por citar sólo algunos ejemplos. En este sentido, enlaza con lo expuesto por Caro Baroja (1977) al considerar que el fenómeno anticlerical en España debe ser considerado como de “tiempo largo” (*Ibid.*: 18).⁵⁸

Muestra, igualmente, una cierta precaución, por no llamar aversión, hacia las explicaciones históricas que utilizan el modelo psicológico junguiano del “inconsciente colectivo” para descubrir las causas profundas de la violencia anticlerical. Para Delgado Ruiz la explicación se encuentra en el “sistema mitocorritual” vigente en las culturas españolas, indisociable del “repertorio católico que es a la vez su fuente y su consecuencia” (*Ibid.*) Es así como para dicho autor la violencia anticlerical en las ciudades y pueblos españoles no está desligada de los discursos políticos y de las acciones parlamentarias, por el contrario, lo que hacían las “turbas” era anticiparse de forma violenta, como práctica cultural descifrable hasta hoy en día en el territorio español, al “plan lógico para resolver para siempre y del todo la secular ‘cuestión religiosa’ en España” (*Ibid.*: 20).⁵⁹

⁵⁷ Un ejemplo a seguir, en el caso mexicano, es la propuesta de creación de una Iglesia nacional, La Iglesia Católica Apostólica Mexicana (ICAM).

⁵⁸ En esa misma línea se expresa J. De la Cueva (2000: 196) al manifestar la existencia de “cierta continuidad formal entre los discursos del primitivo y el moderno anticlericalismo”.

⁵⁹ Esta visión es retomada en el opúsculo de A. Montesino y M. Roscales (2001) sobre los pasiegos de Cantabria.

Su apuesta interpretativa sitúa a los movimientos anticlericales dentro del “paisaje semántico” religioso, es decir, que la interpretación de dicho fenómeno no puede alejarse de su práctica. Lo cual trasciende el estrecho marco doctrinal y litúrgico de la Iglesia católica para adentrarse en los mecanismos rituales y simbólicos propios de la expresión religiosa:

...la religión es, al menos aquí, un sistema coherente y socialmente objetivado de representaciones que articula significativamente el conjunto de comportamientos e ideas relativas a lo sagrado, no siendo esto sino lo socialmente considerado como tal, esto es, aquello hacia lo cual la colectividad adopta actitudes rituales (*Ibid.*: 50).⁶⁰

Ello le permite afirmar que “los comportamientos e ideas antirreligiosos se refieren también a lo *sagrado*, aunque sea en este caso de manera fóbica” (*Ibid.*: 50). Tal propuesta se enfrenta, por lo tanto, a aquellos que pretenden aproximarse al fenómeno anticlerical desde la misma perspectiva aplicada por sus partidarios, al considerar las manifestaciones violentas o iconoclastas como “fanatismo antirreligioso” (*Ibid.*: 51). Por el contrario Delgado Ruiz analiza a la turbas violentas a partir de una lectura carnavalesca de las mismas, puesto que dota a las prácticas rituales hispanas de tal intensidad que sólo a través de mecanismos homeostáticos, en términos cibernéticos, se puede compensar el “exceso de control ritual” (*Ibid.*: 71). Por ello la iconoclastia es entendida como una prolongación del ritual, una anti-estructura que se sitúa dentro de los mismos parámetros culturales que pretenden ser extirpados en la violencia contra la Iglesia católica y sus miembros (*Ibid.*: 71-72).⁶¹

Su interpretación de los discursos políticos anticlericales no tiene empacho de dotarlos, análogamente, de un sentido reformista protestante y antiritual en pos de la anhelada modernización de España (*Ibid.*: 106), aspecto que relaciona también con la persecución de los rituales, considerados idolátricos en muchos

⁶⁰ “La religión es, pues y ante todo, un sistema de ritos, constelados como dramatizaciones de la ley social, y a los que se suelen anexar racionalizaciones en forma de ideas o creencias, todo lo cual existe en función de conferir autoritariamente un sentido a la vida individual y colectiva” (Delgado Ruiz, 1992: 50).

⁶¹ “La cuestión es simple. La insistencia cultural en ejercer la presión social ritualmente actuante mediante la violencia no puede sino generar permanentemente tensión y exigir la compensación de contrarritos constantes que la alivien” (Delgado Ruiz, 1992: 74).

casos: las formas externas de la religiosidad popular que recibirían el trato de irracionales y supersticiosas, por citar los apelativos más comunes (*Ibid.*: 108-109).⁶²

Lo que el hecho anticlerical pretendía, en su conjunto, era “colapsar de manera traumática todos los mecanismos de representación basados en la alegoría” (*Ibid.*: 119).⁶³ De ahí que el gran problema que representaba la Iglesia no fuera, en su opinión, el que se hubiera convertido en el canal transmisor de los grupos privilegiados de la sociedad, sino que no tuviera opción para serlo de los nuevos requerimientos de la sociedad. La “protestantización del catolicismo”, intentada en muchos aspectos desde el Concilio de Trento, fue evitada por

...una feligresía que había ido obligando a la Iglesia a renunciar a la ‘pureza’ de su mensaje y la había abocado a aceptar con resignación una religiosidad alucinada, virulentamente ritualista y, en apariencia, negada para la metafísica. Tan poco elevada piedad (...) era la gran prueba condenatoria para clero e Iglesia de ser culpable de mantener vivo el espíritu de la religiosidad de los bárbaros idólatras, de haber contaminado Europa de superstición y paganía, de haber ayudado a situar a sus súbditos no muy lejos de la penosa magia de los salvajes (*Ibid.*: 154).⁶⁴

A partir de estas afirmaciones el autor constata que no era la religión católica, como sistema teológico y estructura institucional, lo que se detestaba y atacaba sino las representaciones religiosas, “el sistema de sacralizaciones realmente practicado por la colectividad”, “el ritualismo” (*Ibid.*: 156). Aspecto que la Iglesia, de distintas formas, ya había intentado combatir al convertirse, desde la Contrarreforma, “en

⁶² “La idea de que el ritualismo católico era parte de una religiosidad arcaizante y primitiva impregna todas las impugnaciones del catolicismo procedentes de las nuevas disciplinas del conocimiento moderno. De hecho, aquellos que sostenían un irreconciliable contencioso contra la Iglesia lo hacían en gran medida precisamente contra los excesos ritualistas del cristianismo latino, cultivador, se afirmaba, de la adhesión mecánica, vacía y embrutecedora a unos símbolos fetiches, desprovistos de una significación profunda verdadera” (Delgado Ruiz, 1992: 127). Véase también M. Delgado Ruiz (1993: 71).

⁶³ Para profundizar en el tema véase M. Douglas (1978) y D. Freedberg (1992).

⁶⁴ “...la práctica real del catolicismo fue sistemáticamente asociada, en sus descalificaciones, a las diferentes zonas de la alteridad cultural aún pendientes de colonización por parte del espíritu moderno. Se parecía sospechosamente a la burda piedad de los salvajes; imitaba los obscenos cultos arcaicos; formaba parte de la torpeza espiritual de los rústicos; muchos de sus rasgos se confundían con los de la demencia; su aspecto sensualista denotaba su relación con las formas no controladas de sexualidad, y, por último, era uno de los síntomas que presentaban los *otro*s interiores, aquellos precariamente domesticados aún por las leyes de la razón occidental: los niños, los ancianos, las mujeres, sobre todo estas últimas, una expresión especialmente incombustible de la disidencia cultural en el seno de las sociedades ‘superiores’” (Delgado Ruiz, 1993: 109-110).

higienizadora de su propia religiosidad”, religiosidad que cargaba con “todas las excrecencias ritualistas que la comunidad social había ido adhiriendo a la dogmática oficial...” (*Ibid.*: 157).⁶⁵

En su segunda obra insiste en algunos de los aspectos ya abordados en el libro precedente, aunque incorpora un análisis más detallado y a profundidad de la “construcción cultural de los géneros”, observada en la praxis y discurso anticlerical. No en vano pretende, como él mismo indica, contribuir a “una teoría culturalmente orientada del anticlericalismo contemporáneo español” (Delgado Ruiz, 1993: 16-17). Para ello examina los discursos anticlericales españoles, sobre todo del primer tercio del siglo XX, así como narraciones, ensayos y trabajos científicos tanto del siglo XIX como del XX, para finalizar con un estudio de caso centrado en el pueblo de Almadén, en la región castellano-manchega.

La prolongación de los estudios psicologistas del siglo XIX (Lombroso, Le Bon, Tarde) en el siglo XX, como han apuntado otros autores (véase Donzelot, 1990), le permite relacionar, o mejor dicho, contrarrestar la condición inestable y retrógrada atribuida a las mujeres con el proceso modernizador que, como veremos más adelante, significa una apuesta masculinizante del orden social, basado en la acción hacia el progreso, la racionalización de la sociedad y la destrucción de las supervivencias rituales, tenidas como atavismos que impedían el progreso y evolución de la sociedad.⁶⁶ De tal suerte que siguiendo lo expuesto en su anterior obra afirma que los hechos violentos anticlericales utilizan “el sistema rito-festivo ibérico” (Delgado Ruiz, 1993: 31), que propugnaba, en muchos de sus ritos, las simuladas tomas del poder social a costa de elementos identificados como femeninos o feminizados, para destruir los espacios sagrados, intrínsecamente femeninos (*Ibid.*: 34).

⁶⁵ “...es decir, desde el punto de vista protestante, de estirpación de las supersticiones ritualistas y paganas que denunciaban que el país ni siquiera había llegado nunca a ser cristiano. Esa higienización de la vida religiosa española se traduce en los ambientes liberales en un catolicismo modernizado y erasmista, que acabará fracasando en su intento de reformar la Iglesia desde dentro y que asume posiciones laicizantes cada vez más radicales. La revolución liberal se plantea de ese modo como una tarea misionera de cristianización o recristianización de España, en el sentido de conquistar el país para la verdadera religión de Cristo. O, lo que es igual, una batalla por recluir la religiosidad a esa esfera puramente privada en la que cobra sentido y autenticidad, proyecto que es a la vez secularizador y protestante” (Delgado Ruiz, 2001: 90). Véase también las explicaciones sobre “el rechazo del ritual” en el mundo occidental expuestas por M. Douglas (1978: 20-38).

⁶⁶ “La agresión contra los lugares, objetos y servidores del culto católico era (...), una agresión contra uno de aquellos reductos culturales que todavía se podía percibir como pendientes de sometimiento a la colonización masculina del mundo” (Delgado Ruiz, 1993: 57).

El contenido otorgado a la religión católica, concretamente a sus formas externas rituales era, en opinión de Delgado Ruiz (*Ibid.*: 176), similar al que explicitaron las primeras propuestas teóricas de la antropología incipiente:

...la religión 'de las mujeres' se parecía mucho a la religión 'de los negros' o 'de los indios', en la medida en que tales grupos clasificatorios —mujeres, negros, indios— podían ser todos ellos perfectamente exiliados al campo de la inferioridad cultural. Así, las mujeres resultaban comparables con las razas atrasadas, tanto por su supuesta desventaja físico-intelectual como por su complicidad con el conservadurismo social y su escaso aprecio por los valores del progreso, defectos ambos que quedaban patentes en la estafalaria religión a la que permanecían leales.

En definitiva, Delgado Ruiz (*Ibid.*: 246) se interroga sobre la violencia anticlerical para aseverar que la revancha contra la Iglesia se producía en una país que “ni siquiera había llegado a ser católico”. El proyecto que se trasluce en los movimientos violentos anticlericales se interrogaba sobre cómo establecer “el patriarcal culto a la Ciencia, la Razón, El Progreso y la Política” sin poder evitar el derrumbe de “lo que se imaginaba como milenios de dictadura de lo colectivo, del afecto y del sexo, la insoportable tiranía del suelo y de la sangre”.

En su tercer libro Delgado Ruiz (2001) retoma artículos publicados,⁶⁷ y conferencias dictadas, para de nuevo insistir en su visión del anticlericalismo como antisacramentalismo y la consecuente colonización del espacio y el territorio cultural católico vigente, aquello que ha denominado “la institución religiosa de la cultura” (Delgado Ruiz, 1993: 13; 2001: 11).⁶⁸ Incide también en la blasfemia y en la violencia como purificación,⁶⁹ todo ello como parte de una serie de objetivos que abarcan al conjunto de la sociedad y que pueden resumirse en los conceptos de secularización, subjetivización y politización. Tal trabajo insiste, con más

⁶⁷ Entre ellos el que forma parte de la revista *Ayer*, con el título “Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939” (1997), y el publicado en las *Actas del VIII Congreso de Antropología*, titulado “Luces iconoclastas. Secularización, subjetivización y politización en la España del siglo XX” (1999a).

⁶⁸ En cierta manera el análisis del anticlericalismo en Sonora, efectuado por A.A. Bantjes (1998: 11-15), coincide con la idea de que la iconoclasia pretendía romper el corazón de la estructura simbólica de la religión.

⁶⁹ Dichos planteamientos expresados por M. Delgado Ruiz son retomados de la obra de N.Z. Davies (1994), en la que profundiza sobre los ritos de purificación violentos en la Francia moderna (*Ibid.*: 156-168).

énfasis que los anteriores, en las claves culturales y simbólicas para recorrer el fenómeno anticlerical, el cual no consistía, solamente, en trastocar aspectos visibles de la organización social, política y económica vigente, sino en

...modificar radicalmente los términos mismos en que la realidad era producida y habitada. Es ese el sentido que tiene plantear los motivos anticlericales en clave cultural, simbólica o, más rotundamente, civilizatoria. El contencioso del que las agresiones anticlericales eran parte no se refería a lo visible, sino a lo invisible de la vida social, aquellas instancias desde las que se definía qué es la realidad y cómo funciona (Delgado Ruiz, 2001: 31).

Por ello entiende la oposición contemporánea entre clericalismo y anticlericalismo como una prolongación de la histórica oposición entre sacramentalismo y antisacramentalismo, surgida principalmente del pensamiento racionalista y de la teología protestante.⁷⁰ Además de matizar que el fenómeno anticlerical no era tanto un hecho antiritual en sí, como había indicado en su primer trabajo (Delgado Ruiz, 1992), sino que la lucha se libraba contra la eficacia simbólica de los ritos, tal como conceptualmente había sido expuesto por Lévi-Strauss en su lectura de Mauss.

En este trabajo pormenoriza el estudio de la violencia anticlerical centrada en territorios y espacios que eran considerados como marcadores identitarios de la cultura comunitaria. Espacios y territorios que, después de su destructiva purificación en manos de la sociedad política, en un proceso que denomina "politización del espacio" (*Ibid.*: 59), son sustituidos por elementos propios de la nueva sociedad secularizada, tal como ocurrió con las escuelas o campos deportivos, tanto en España como en México.

Los trabajos de Delgado Ruiz respecto a la violencia y su papel en la sociedad y, concretamente, en el caso del anticlericalismo cuentan con el antecedente mencionado de Álvarez Junco (1990: 200), quien ya había apuntado cómo la violencia purificadora de los anticlericales estaba ligada a una simulación inherente al discurso político, el cual proyectaba su deseo de transformación radical de la sociedad a partir de los soportes mitológicos con que contaba la cultura española (*Ibid.*: 202).⁷¹ Violencia que, también, había sido explorada por Davis (1994: 156-168/177-180) como forma

⁷⁰ Véase la relación entre racionalismo, modernidad y protestantismo en V.J. Seidler (2000).

⁷¹ "el fuego purificador, que disuelve en el aire el objeto contaminado (...); solo por el fuego puede consumarse la catarsis colectiva en la que desaparecerán esas altas torres y sombríos caserones, símbolos fálicos de la prepotencia clerical y emblemas urbanos de la humillación nacional" (Álvarez Junco, 1990: 414).

ritualizada para explicar el proceso de purificación de la comunidad, en los enfrentamientos religiosos del siglo XVI francés, a través de la deshumanización de las víctimas, convirtiéndolos en enemigos sucios y contaminantes (*Ibid.*: 154-155). Es decir, tanto este trabajo como el anterior, principalmente, son los que permiten a Delgado Ruiz asentar que la violencia anticlerical era “idéntica y simétrica a la violencia religiosa...”, hasta el punto de que era ella misma *violencia religiosa*, en tanto que era relativa a *lo sacro*, “ (Delgado Ruiz, 1992: 87).

5. EL DEBATE DE LAS IDEAS COMO MODELO DE SOCIEDAD

Si los curas y frailes supieran la paliza que les vamos a dar, subirían al coro cantando libertad, libertad, libertad...

Canción popular durante la Segunda República Española

Si algo parece claro de lo expuesto hasta el momento es que el anticlericalismo, además de ser un concepto problemático en su definición y forma de estudio, debe ser enmarcado en procesos históricos que trascienden su ámbito de examen regional o temporal. Es decir, su despliegue contemporáneo se inserta en propuestas o acciones de transformación ideológica y cultural de la sociedad como han observado los autores a los que hasta ahora hemos hecho referencia. Por tal motivo, en este apartado abordaremos las referencias a conceptos e ideas que tanto sirven para situar el desarrollo del anticlericalismo en un ámbito de comprensión histórica más amplio, como para adherirle aspectos que parecerían ajenos al mismo, aunque esperamos demostrar que no pueden obviarse si existe la pretensión de comprender su desarrollo y manifestaciones.

Si iniciamos con los conceptos que facilitan su ubicación en procesos de comprensión histórica no es extraño, entonces, que nos encontremos con el concepto de modernización, entendida en términos de secularización del Estado y de la propia sociedad (De la Cueva, 1997: 120). Otros autores han preferido, aunque también hacen referencia a la secularización, insistir en el concepto de racionalización de la sociedad, racionalización que es entendida como la “supresión de la desigualdad y de la opresión, la de la crueldad y el temor, la de la ignorancia y la superstición, la del dolor y la miseria” (Álvarez Junco, 1990: 186).

Lo que se observa en la mayoría de autores ya mencionados es el interés por conectar al anticlericalismo, en sus formas ideológicas y políticas, a procesos de transformación social que afectaron, de disímil forma y tiempo, a las colectividades estudiadas. En cierta manera Álvarez Junco (1985: 290) lo sintetizó al afirmar que en el anticlericalismo contemporáneo existe un enfrentamiento entre dos concepciones filosóficas del mundo, la teológica frente a la “materialista y mecanicista”, sustentada esta última en la idea de progreso y en el avance científico. Aspecto refrendado por Hobsbawm (1998: 149) para referirse a los cambios finiseculares del XIX, y que orientaron los inicios del XX gracias a la consideración del progreso como “el triunfo continuado y acelerado de la razón y la educación, de la ciencia y de la tecnología”.

En este engranaje el progreso y la razón, creados y madurados por el pensamiento liberal y posteriormente retomados de diversa forma por los postulados socialistas, anarquistas y comunistas,⁷² se erigieron en los paladines de la lucha frente a los resabios del antiguo régimen, aquel que se resistía a desaparecer en muchos de los componentes culturales de la sociedad, como lo ha demostrado Mayer (1986) para el caso europeo. Las diádas de oposición que construían el discurso político contemporáneo, entiéndase Progreso/Reacción; Modernidad/Tradición; Democracia/Oligarquía; Ciencia/Superstición o Razón/Oscurantismo,⁷³ por citar sólo algunas, eran las mismas que las utilizadas por los anticlericales en su lucha contra lo que consideraban anacronismos sociales reflejados en el poder del clero o en la práctica religiosa popular.⁷⁴

Este afán reformador de la sociedad, y no casualmente reformador como lo apuntó Meyer (1998, II: 25) para el periodo político conocido en México como Reforma, tiene innumerables nexos de unión con la presencia de una “nueva ética puritana” (Álvarez Junco, 1990: 219) que está presente no sólo en las fuerzas republicanas o liberales, en el caso hispano, sino también entre los grupos reconocidos

⁷² E.J. Hobsbawm (1998: 145) lo resumía al concretar los nexos de los diversos movimientos de izquierda y de sus líderes y militantes: “Todos creían en la lucha de la razón contra la ignorancia y la superchería (es decir, el clericalismo), en la lucha del progreso contra el oscuro pasado: en la ciencia, en la educación, en la democracia y en la trinidad secular de la libertad, igualdad y fraternidad”.

⁷³ El título del libro más popular de la biblioteca de los trabajadores en Alemania a principios del siglo XX era significativo: “*Darwin contra Moisés*” (Hobsbawm, 1998: 145).

⁷⁴ J. Álvarez Junco (1990: 415) añade a las diádas mencionadas otras que también tenían cabida en la construcción ideológica, especialmente entre los anticlericales: Virilidad/Feminidad, Virtud/Vicio o Fuerza/Debilidad.

en el arco político de la izquierda. También en esta misma línea, y sobre México, Alan Knight (1996: 1050-1051) se muestra partidario de usar el término de filosofía “desarrollista” para referir que en el periodo revolucionario los actores principales “procuraron hacer de la sociedad mexicana una sociedad progresista, moderna, capitalista, parecida a la europea occidental o a la norteamericana”.

La ya mencionada encuesta analizada por Arbeola (1973: 41) indica con claridad que los socialistas europeos, principalmente, consideraban la religión como “un asunto privado”,⁷⁵ por lo cual la priorización de la lucha contra la Iglesia como institución los distraía de su principal punto de lucha, la que libraban “contra la dominación capitalista”.⁷⁶ Es decir, la consideración de la religión como un asunto privado, ajeno a manifestaciones pública y rituales, acercaba a los detractores, tanto liberales como de izquierdas, al mensaje puritano surgido de la reforma luterana.⁷⁷

Incluso Delgado Ruiz (1992: 140) va más lejos en estas apreciaciones al señalar la analogía existente “entre el puritanismo de la izquierda radical española de la época (durante el gobierno de la República y el periodo de la guerra civil) y el de las formas espiritualistas de religión propias del cristianismo reformador”.⁷⁸ Las referencias, igualmente, al moralismo social de los revolucionarios mexicanos son tildadas por Knight (1996: 1018-1020) de “puritanismo revolucionario”, y no tiene empacho en señalar las similitudes existentes entre el caso estudiado con otros similares, sobre todo con el “protestantismo europeo que rechazó también la supremacía papal, el Estado católico dentro del Estado y relacionó el pensamiento anticatólico y anticlerical con ideas de progreso económico, eficiencia moral y ética del trabajo” (*Ibid.*: 1052).

Por lo tanto, la participación del clero en la vida pública, su papel como soporte a las aristocracias políticas y económicas, y su supuesto control de los medios culturales son diatribas propias del anticlericalismo ideológico, sin embargo, no debemos perder de vista que detrás de tales argumentos las acciones desplegadas, como medidas para contrarrestar su poder, estaban dirigidas hacia el desmantelamiento, en muchos casos

⁷⁵ Véase al respecto lo que ya había expuesto R. Rémond (1992: 14).

⁷⁶ Este aspecto está nítidamente presente en los discursos políticos del socialista español Pablo Iglesias, véase J. Álvarez Junco (1985: 287; 1990: 400).

⁷⁷ Para un acercamiento a la relación entre el puritanismo y la Iglesia anglicana en Inglaterra sobre el tema del anticlericalismo véase el trabajo de H.R. Boudin (1988).

⁷⁸ En este sentido señala M. Delgado Ruiz (1992: 140) cómo diversos autores, desde novelistas como R.J. Sender, o ensayistas como G. Brenan, insisten en comparar la religión practicada en España con la de “las tribus del centro de África”.

violento, de espacios, tiempos y prácticas pautados ritualmente. Los ataques a cruces consideradas como marcadores identitarios del territorio, a las iglesias, campanas, imágenes sagradas, reliquias, romerías, procesiones y a los mismos miembros del clero, tienen una cercanía incuestionable al proceso de individualización e interiorización del hecho religioso.⁷⁹ Situación que no resulta extraña si conocemos los nexos existentes, y el caso de América Latina es sintomático desde el siglo XIX, entre los políticos anticlericales y los grupos de librepensadores y masones,⁸⁰ muy relacionados también con los incipientes grupos protestantes.⁸¹

No habría que tirar en saco roto las apreciaciones anticipatorias de Caro Baroja (1977: 180), quien ya había manifestado que el ideal de progreso, asumido como una de las banderas prioritarias del anticlericalismo, "fue una mística, una religión, ni más ni menos. El progresista creía en la Constitución del 12 como otros creen en la Virgen del Pilar".⁸² Este mismo esquema religioso para comprender las propuestas políticas de los anticlericales es retomado por Álvarez Junco (1990: 194-195) bajo el apelativo de esquema mítico, en definitiva, la realización de los objetivos políticos se amparaba tanto en el lenguaje como en la concepción cristiana de la sociedad. La consecución de objetivos, revestidos de un carácter sacrosanto, era vivida como "redención" del pueblo o del proletariado. Redención sólo posible a través de mártires, apóstoles y santos que circulaban en los discursos de los republicanos anticlericales españoles, otorgándoles, en su opinión, un carácter milenarista que tenía en el progreso de la sociedad su objetivo pero, también, su posibilidad de comprensión (*Ibid.*: 197).⁸³

⁷⁹ Un ejemplo nítido de este hecho se produce en el congreso de la Confederación Nacional de Trabajadores (CNT), el sindicato anarquista, celebrado en Zaragoza (España) en 1934. Respecto a la cuestión religiosa se afirma; "La religión, manifestación puramente subjetiva del ser humano, será reconocida en cuanto permanezca relegada al sagrario de la conciencia individual, pero en ningún caso podrá ser considerada como forma de ostentación pública ni de coacción moral ni intelectual" (cit. en Delgado Ruiz, 1992: 142).

⁸⁰ Los artículos de A.A. Mola (1996), J.I. Cruz (1996) y P. Sánchez (1996) nos acercan a la relación de la masonería con el anticlericalismo.

⁸¹ Para el siglo XIX pueden revisarse diversos trabajos de J.P. Bastian (1989, 1993).

⁸² Si lo expuesto por J. Caro Baroja (1977: 180) se refiere a principios del siglo XIX, él mismo prolonga su opinión hacia las continuidades de tal pensamiento reflejado en las posteriores influencias sobre la vida política y social de las ideas positivistas, evolucionistas y, en España, pero no como excepción, del krausismo educativo.

⁸³ Tal visión conduce a J. Álvarez Junco (1990: 202) a afirmar que el discurso racionalizador, necesitado de una nueva legitimidad, no encontró otros conceptos que los surgidos del romanticismo, en gran parte similares a los utilizados por la Iglesia católica y expresados en clave de "pura moralidad".

No resulta extraño, pues, que uno de los objetivos cruciales para los anticlericales se centrara en el control laico de la educación. Ésta representaba el nuevo paradigma que transformaría la sociedad desde sus cimientos, desde las generaciones que iban a instruirse en un nuevo credo, ahora racional y científico y, por supuesto, nacional. Y decimos nacional porque la nación se había convertido en la nueva religión cívica de los estados modernos (Hobsbawm, 1998: 159), estados que no encontraron mejor medio de propagación y consolidación que la escuela.

El carácter de apostolado o de cruzada en la misión tanto de maestros como de la educación misma, enlaza con la visión del anticlericalismo y de sus bases políticas e ideológicas cercana a un credo religioso. El estudio del anticlericalismo no puede arrumbar las propuestas que incitan a estudiarlo, no sólo en connivencia con procesos de transformación de la sociedad, sino en relación con su propio carácter pseudoreligioso, asentado en sus discursos y, como ha manifestado Delgado Ruiz en sus diversas obras, expresado ritualmente en su proceder violento. El ataque a la enseñanza religiosa, a través en muchos casos de las órdenes regulares, no ha sido sólo observado como una parte más del conflicto en pos de la laicización de la sociedad, el mismo Delgado Ruiz (1993: 145-146) establece una comparación teórica entre la forma con que eran concebidas aquellas y como lo son en la actualidad las llamadas "sectas destructivas".⁸⁴ Por lo tanto, desde su punto de vista la Iglesia como institución era un aparato de educación, de aprendizaje ritual, el cual debía ser desmantelado por encima, o más allá, de los contenidos teológicos de la doctrina católica.

Dos aspectos sobresalen, al menos desde nuestro punto de vista, en el acercamiento al anticlericalismo, tanto desde la perspectiva política como cultural. El primero se refiere a la relación del mismo con la construcción o prolongación de los discursos higienistas surgidos en el siglo XIX. La racionalización de la sociedad no era solamente una apuesta hacia el desarrollo científico sino que trascendía a las relaciones sociales y a la propia imagen que la sociedad transmitía de sí misma. Por ejemplo en España, frente a su imagen negra, construida con procesiones, peinetas, corridas de toros o alcoholismo, se proponía la creación

⁸⁴ El estudio del anticlericalismo como parte de la respuesta a movimientos sectarios también había sido insinuado por J. Álvarez Junco (1990: 404): "El clero era la secta perversa ante la que se definía la colectividad democrática del pueblo, inocente y redentor" (*Ibid.*: 405).

de un imaginario que se asentara en los progresos sanitarios e higiénicos,⁸⁵ la planificación urbanística o las diversiones “cultas y civilizadas” (Álvarez Junco, 1990: 186-187).

No era, solamente, un proyecto científico y sanitario que procuraba los avances médicos y de salubridad social, sino que el anticlericalismo hispano identificaba con claridad al clero y a su institución con un problema sanitario. Su comparación con una plaga, una infección o con una enfermedad vergonzosa que afectaba a la sociedad, no encontraba más remedios para combatirlo que aquellos expresados por la purificación y la transformación social. Se trata, como el mismo Álvarez Junco (*Ibid.*: 414) afirma, “de una operación de saneamiento, sí, que requiere exterminio completo de los agentes patógenos”. El objetivo era, en palabras de Alejandro Lerroux, el orador político más polémico de la España de principios del siglo XX: “embellecer, higienizar y europeizar la población...” (*Ibid.*: 452).

Esta forma de pensar no es exclusiva de los anticlericales hispanos, y ejemplos profusos se encuentran en Francia y en México, hecho que se entrecruza con aquello que Hobsbawm (1998: 189-193) considera como un proyecto de transformación psicológica y física. Tanto la sociedad como los individuos que la componían se encontraban inmersos en las medidas higiénicas o en las luchas contra la ociosidad, tan comunes en Europa como en América Latina. La higienización física y psicológica se entiende a través de la lucha contra los vicios (alcohol, molicie,⁸⁶ juegos...), y mediante una ética que propugnaba el carácter terapéutico del trabajo y la disciplina laboral. Por ende, no resulta sorprendente que ambos objetivos fueran acompañados de un elemento propio de la modernidad, vigente en nuestros días, y que poco interés ha despertado en su desarrollo histórico, nos referimos al deporte, a la práctica deportiva como contraparte a los males físicos, psicológicos y morales que afectaban a la sociedad.⁸⁷

⁸⁵ La higiene no era sólo un objetivo científico de salubridad, sino que implicaba desde la “purificación de las costumbres políticas” (Álvarez Junco, 1990: 331) hasta la regeneración social a través de prácticas de higiene física y mental, como el deporte, y la supresión de los rituales religiosos. No es casual que en muchos de los escritos anticlericales se apelara a que la “actividad del clero es de tipo doctrinal, pero sus efectos (...) son físicos: debilitan el organismo...” (*Ibid.*: 406).

⁸⁶ Sobre las referencias a la molicie femenina véase M. Delgado Ruiz (1992: 77-79).

⁸⁷ En México no es extraño que la práctica del deporte, además de ser considerada un elemento para la regeneración de los miembros de la sociedad, también estuviera ligada con los presupuestos aportados en las escuelas protestantes. Véase J.P. Bastian (1994: 137/183-184).

El otro aspecto que pretendemos destacar es la dicotomía, constante y reiterativa, en los discursos anticlericales que oponían la virilidad de sus acciones a la debilidad y carácter feminizante de lo religioso.⁸⁸ La segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX se caracterizan, en palabras de Hobsbawm (1998: 210), por la existencia de una economía “masculinizada”, al igual que podría decirse de la política. Según este autor las ideas ligadas al progreso y los discursos secularizadores tenían “un marcado tinte de hostilidad antifemenina” (*Ibid.*: 220), al menos en lo que se refiere a Francia e Italia, únicos países que menciona.

Por supuesto esta visión de la sociedad no era propia de ambos países, para el caso español Álvarez Junco (1990: 106/136/249-251) observa cómo los ideales de transformación social abiertamente consideraban que los cambios a producirse tenían una adscripción masculina. Metáfora sexual que convertía a la acción política (*Ibid.*: 311), principalmente, en virilidad frente al afeminamiento propio de los rivales.⁸⁹ Estas diatribas las relaciona el autor con la violencia,⁹⁰ con las derivaciones propias de una “cultura patriarcal y misógina dominante” y, también, con los “tópicos” irracionalistas, tan del gusto de los fascismos de principios del siglo XX, donde activismo, virilidad y violencia formaban un triángulo difícil de separar (*Ibid.*: 436-438).

La masculinidad (virilidad en gran parte de los escritos contemporáneos) también ha sido estudiada como elemento fundamental de la acción (De la Cueva, 1997: 122), y como contraparte de la propuesta ritual católica, esta última ajena al progreso, la razón, la ciencia o la civilización. Así, no es extraño que la iconoclastia fuera considerada como propia de “tiempos de virilidad” (Álvarez Junco, 1990: 406), tiempos en los que el clero podía causar quebrantos a “las almas viriles”. Esta misma línea interpretativa ya había sido abordada por Rémond (1992: 31) cuando expresa que la lucha contra la enseñanza confesional tenía un marcado

⁸⁸ Véase V.J. Seidler (2000) sobre la relación entre masculinidad y razón.

⁸⁹ Además de las reiteradas referencias a la virilidad de los revolucionarios mexicanos en los discursos políticos y en la prensa de la época, el debate cultural se movía en parámetros similares. Véase para el caso de la literatura G. Sheridan (1999), y las referencias a la construcción del discurso nacionalista de R. Pérez Montfort (1994). Por ejemplo, G. Sheridan (1999: 231-234) reproduce un texto de Ermilo Abreu Gómez donde al referirse a la construcción de una literatura mexicana afirma que “Esta literatura debe ser labrada por hombres de conciencia: ‘valientes de corazón y de brazo’. En ella habrá de ponerse una actitud viril: viril en la presencia y viril en la ausencia. Es decir, una literatura en acción”.

⁹⁰ Alejandro Lerroux, el populista líder republicano español, tildaba a sus oponentes políticos de “impotentes”, “chulos de mancebía”, “hatajo de maricas, que sólo escriben desde el retrete”, “eunucos de Casañas”, etc. (Álvarez Junco, 1990: 260).

carácter sexual, puesto que los anticlericales franceses consideraban que tal enseñanza “*dévirilise les adolescents car, au lieu d'exercer leur volonté et de tremper leurs énergies, on leur inculque la résignation, la docilité passive, l'obéissance aveugle*”.

Tales presupuestos han sido tratados con mayor profundidad por Delgado Ruiz (1993), quien dedica un trabajo a la relación simbólica de los sexos dentro del anticlericalismo hispano, lo que le lleva a “sugerir” que “los ataques a la Iglesia y sus cultos podrían haber funcionado psicológicamente como agresiones contra una suerte de poder, si no femenino, cuanto menos feminizante...” (*Ibid.*: 17). El conflicto anticlerical es leído, entonces, como “un fantasioso proceso de modernización/virilización, liberador de las antiguas cadenas del pasado/mujer” (*Ibid.*: 18). Con lo cual pretende desechar interpretaciones que sitúan en causas oscuras la violencia anticlerical para dirigirse a reconstruir la manera en que el género intervino en el fenómeno anticlerical a través de “la percepción de lo social, lo político o lo cotidiano de los actores” (*Ibid.*: 19).

Desde la misma perspectiva antropológica Delgado Ruiz efectúa una lectura en clave simbólica de la hipervirilidad atribuida a los clérigos,⁹¹ virilidad que podía convertirse en rivalidad sexual (Álvarez Junco, 1990: 403).⁹² El entramado cultural español, donde el “poder sexual masculino indomesticado” suele traducirse en “tratamientos agresivos protocolizados” (Delgado Ruiz, 1992: 63),⁹³ ejemplificados en “metáforas vivientes de la potencia sexual masculina no domeñada”, le permite considerar que en las dicotomías sexuales tanto de discursos como de acciones anticlericales, los miembros del clero se convertían en blancos de un “tratamiento ritual piacular y sangriento” (*Ibid.*: 65).

⁹¹ En contrapartida, los mismos miembros del clero que eran acusados de hipervirilidad también podían ser tildados de seres anti-natura, por su negación de la sexualidad. Véase al respecto J. Álvarez Junco (1990: 402-403).

⁹² El refranero español es prolijo en este tipo de argumentaciones sexuales respecto a los miembros de la Iglesia: “A clérigo ni fraile no le fies tu comadre”; “El abad que no tiene hijos, es que le faltan argamandijos” o “Por las piernas del vicario, sube la moza al campanario” (cit. en Álvarez Junco, 1985: 296). Véase, también, el refranero anticlerical recopilado por J. Esteban (1994).

⁹³ Para un desarrollo más amplio de este tema, aplicado a la fiesta taurina española, véase M. Delgado Ruiz (1986). Las relaciones de lo sexual con los miembros de la Iglesia son comunes, o al menos lo eran también, en el vocabulario popular. En palabras de J. Plá los campesinos catalanes llamaban *frare* (frailes) tanto al artefacto que servía para calentar las camas como al burro, este último, un símbolo de sexualidad desenfrenada en la cultura hispana, véase M. Delgado Ruiz (1986; 1992: 64).

Hasta aquí hemos intentado, de manera concisa, aunque dejando hablar a los autores, establecer diversas pautas de comprensión y estudio del fenómeno anticlerical, a la vez que incorporamos una serie de conceptos, o temas adjuntos al mismo, que no deberían obviarse a la hora de iniciar una investigación que repare en la trascendencia del anticlericalismo más allá de su carácter político y legislativo. A partir de ahora prolongaremos, de manera análoga a la expuesta, los temas tratados para relacionarlos con el estudio del anticlericalismo en México.

6. EL ESTUDIO DEL ANTICLERICALISMO EN MÉXICO

Musculado en tan largo devenir el sistema inmunológico de la Iglesia ha sido capaz de fagotizar cualquier agresión por más inocente que se quiera.

Javier Figuero, p. 525.

Los conflictos entre la Iglesia y el Estado en México no se restringen al periodo independiente del país, durante la Colonia fueron recurrentes los enfrentamientos de poder, surgidos del debate sobre las investiduras o sustentados en la teoría de las dos espadas medievales.⁹⁴ Igualmente, las políticas liberales del siglo XIX vieron en la Iglesia la contraparte lógica a la hora de estructurar un proyecto de Estado nacional moderno.

En cuanto a la iconoclastia no debemos olvidar que la Iglesia instituida durante la Colonia es una nítida representante de los furores sacrofóbicos, en este caso aplicados a la religiosidad indígena en su calidad de "bárbara" o "pagana". De hecho, esta circunstancia tiene en las regiones indígenas del país una prolongación en el tiempo hasta llegar hasta nuestros días.

Estos mínimos apuntes, sin embargo, no tienen la intención de establecer los nexos pertinentes con el siglo XX, ni remontar el repaso bibliográfico a la basta producción sobre el periodo colonial o el siglo XIX, por el contrario nuestro interés se centra en la denominada persecución religiosa y en las campañas desfanatizadoras que aparecen como referencia en un buen número de trabajos de la ingente producción bibliográfica sobre la revolución y el periodo posrevolucionario en México.

⁹⁴ Véase, por ejemplo, L. Weckmann (1984, I: 24).

A pesar de que la división entre revolución y posrevolución es común en muchas investigaciones, desde nuestro interés por el anticlericalismo resulta problemático hacerla tal, en especial porque desde el estallido de la revolución, hasta prácticamente la finalización del gobierno del general Lázaro Cárdenas, las disputas sobre el tema religioso no cesan a pesar de los distintos matices que observan desde la perspectiva regional y nacional. Por ello llamamos periodo revolucionario a aquel que va desde el inicio del conflicto armado hasta la asunción de la presidencia de la República por el general Manuel Ávila Camacho. Las referencias al periodo posrevolucionario son expresadas, únicamente, cuando los autores citados así lo hacen.

No pretendemos ofrecer en las siguientes páginas un examen exhaustivo de la bibliografía referida al periodo revolucionario, puesto que no contamos con los elementos necesarios para analizarla al completo. Nuestro interés principal, por una parte, será acercarnos a ciertos enfoques que han tratado el tema del anticlericalismo en el periodo contemporáneo mexicano y, por otra, obviar el material militante, en muchos casos producido al unísono que acontecían los hechos, puesto que tal material lo consideramos como fuente documental, más que como análisis científico de lo ocurrido.

En definitiva, tomamos el modelo ya aplicado en las páginas precedentes para iniciar con un escueto marco conceptual del tema que se prolongue, posteriormente, en los autores y obras que han tratado el anticlericalismo mexicano, y finalizaremos con un breve repaso a temas de interés colateral que deben tomarse en cuenta dentro del planteamiento general del objeto de estudio denominado anticlericalismo.

6.1. *El marco pristino de análisis: modernización y progreso*

Knight (1989: 26) ha considerado que no hay que “exagerar la importancia del factor ideológico -ideas, exhortos y manifiestos, discursos, legislación y constituciones” para estudiar la revolución mexicana; “uno de los principales pecados de la historiografía de la revolución”, en sus palabras. Sin embargo, el mismo autor señala el papel jugado por la ideología en la revolución puesto que no sólo fue el prelude de la misma, sino que “estuvo presente en una larga serie de temas sutilmente modulados al final”.⁹⁵

⁹⁵ Debemos tomar en cuenta que A. Knight (1989) considera como periodo central de la Revolución los años comprendidos entre 1911 y 1915.

El debate historiográfico sobre el papel de los intelectuales en la revolución mexicana puede seguirse en un artículo de Knight (1989), que sólo mencionamos para resaltar su referencia al “antiintelectualismo” de la revolución, expresado con anterioridad por Cosío Villegas (cit. en Knight, 1989: 60).⁹⁶ Sin entrar en el debate sobre el papel de los intelectuales revolucionarios, del cual no tenemos argumentos suficientes, sí interesa destacar la mención al antiintelectualismo puesto que, como se ha visto en páginas anteriores, gran parte de la transformación social, que adopta distintas denominaciones semánticas en el momento: regeneración, progreso, evolución, civilización, etc., se sustenta en la acción, en la importancia de la acción por encima de las ideas.⁹⁷

Desde esta perspectiva, por lo tanto, además de considerar al anticlericalismo un fenómeno de larga duración en México, explorable ya a finales del siglo XVIII, creemos que su estudio no puede realizarse sin contemplarlo como parte de los debates políticos e ideológicos del momento de estudio. Igualmente, las críticas al intelectualismo o el cuestionado papel de los intelectuales, en el conflicto bélico revolucionario, no son óbice para desdeñar la participación de los mismos en la construcción de los discursos sociales y culturales durante las tres décadas que consideramos deben tomarse en cuenta para investigar el anticlericalismo del siglo XX mexicano.

Asentado lo anterior, una obra de Tenorio (1998) permite prolongar, como él mismo indica, “la infraestructura simbólica del porfiriato, incluidas sus contradicciones” (*Ibid.*: 243) más allá del periodo revolucionario, tal como Meyer (1998, III: 319) había expuesto al referirse a la guerra cristera al considerarla un movimiento de reacción y defensa frente al “proceso de modernización iniciado a finales del siglo XIX”, “perfección y no (...) subversión del sistema porfirista”. Ello facilita comprender que la discusión, adjunta al fenómeno anticlerical, no procedía del heterogéneo debate de ideas surgido durante la revolución sino que mostraba continuidad de los presupuestos ideológicos que habían tenido su punto de inflexión en el Porfiriato.⁹⁸ Continuidad que desde la visión crítica de Hale (2002: 30) es

⁹⁶ También L. Zea (1993: 442) había expresado que “*La revolución mexicana de 1910 no tuvo una filosofía, como la había tenido la revolución liberal al triunfar en 1867*”.

⁹⁷ No es casual entonces que para hablar de Tomás Garrido Canabal se hiciera referencia a su carácter de “hombre de acción”, véase A.M. Kirshner (1976: 7).

⁹⁸ G. José Valenzuela (2001) sí señala como antecedente de la guerra cristera, sin embargo, a los discursos, y también a ciertas acciones, que pronunció el general Plutarco Elías Calles y otros políticos en la campaña presidencial del primero.

adhesión entre “los líderes en el inicio de la Revolución a la heroica tradición liberal”, y “relación integral entre la tradición liberal y la Revolución” para cierta generación de historiadores mexicanos cercanos al poder que obvian la relación con el porfirismo.

En este sentido, es notoria la perdurabilidad de la creencia en el progreso, más allá del siglo XIX, los signos del nacionalismo en construcción y la propuesta civilizatoria, ilustrada por Tenorio (*Ibid.*: 25/87/172) en su trabajo sobre la presencia mexicana en las exposiciones universales del periodo decimonónico y de principios del siglo XX. La preocupación por la modernización del país enlaza,⁹⁹ por ende, con las existentes en la Europa del momento sobre temas que oscilaban entre la condición de la mujer pasando por las cuestiones sanitarias,¹⁰⁰ educativas, industriales, antropológicas o criminológicas (*Ibid.*: 43-45).

Es decir, la idea de progreso, tan cara a las propuestas europeas de transformación social decimonónica, no dejó de impactar en México desde ese mismo siglo. La importancia de tal concepto ha sido explorada con detalle por Zea (1993) a través de un análisis exhaustivo del positivismo, cuyas ideas dieron soporte ideológico al porfirismo.¹⁰¹ Dentro de este grupo de ideas el combate a la Iglesia católica fue uno de los rasgos distintivos puesto que representaba un obstáculo para la emancipación mental, tanto de México como de la humanidad (*Ibid.*: 56-57), en definitiva, se trataba de una lucha por “el poder sobre las conciencias” (*Ibid.*: 63).¹⁰² Idea que conecta, como veremos más adelante, con las pretensiones de ciertos pensadores decimonónicos de cambiar la religión de los mexicanos para convertirlos en protestantes, tal como lo había manifestado Justo Sierra (*Ibid.*: 63).

⁹⁹ En este mismo sentido también se había manifestado J. Meyer (1999, I: 387) al indicar que la revolución mexicana “proseguía la empresa modernizante del porfiriato”.

¹⁰⁰ M. Tenorio (1998: 196-218) repasa el debate higienista europeo insertándolo en su prolongación en México, especialmente porque para dicho autor “...la higiene en México era algo más que una necesidad científica determinada. La higiene científica surgió en México como parte de la transformación político-cultural llamada modernización que el país sufrió durante los años de estabilidad porfiriana”. Su análisis remite a la necesaria conexión o, al menos relación, entre la salud física de los seres humanos y la salud moral de la sociedad, como lo afirma Le Berge (cit. en Tenorio, 1998: 201).

¹⁰¹ Para Ch. Hale (2002: 46) Leopoldo Zea dio mucha importancia al positivismo como idea política en México, mientras que él considera que las ideas políticas dominantes en dicho periodo son liberales y no positivistas.

¹⁰² Para G. Palacios (1999: 154) el “cambio cultural y la revolución en las mentalidades” que estaba detrás de las propuestas de transformación de los gobiernos revolucionarios en México, se disputaba en el ámbito de las conciencias.

Si seguimos el planteamiento de Guerra (1989: 6) el problema central de la época contemporánea en México, y en América Latina, es el de la “modernidad”, a la que califica como

...mutación global que se produce en Europa y en toda el área europea, en todo el mundo occidental, del que ya México forma parte digamos (para simplificar) en el siglo dieciocho (...). Esta mutación es una transformación de los sistemas de referencia de la sociedad y de los individuos. Es una mutación que hace pasar el referente esencial del grupo al individuo, y eso ocurre tanto en la forma de asociarse de los hombres, como en las instituciones, en los valores y en los comportamientos.¹⁰³

Modernidad que puede perfectamente ser leída como racionalización por parte de otros autores, y ello les permite afirmar que la “impaciencia revolucionaria tiene sus raíces en la pasión de rehacer el mundo y de imponerle una estructura racional definitiva” (Meyer, Krauze y Reyes, 1996: 56). Existen, en fin, coincidencias en diversos autores a la hora de calificar a la modernidad, y los conceptos desplegados a su alrededor —progreso, secularización...—,¹⁰⁴ como uno de los elementos clave para comprender las continuidades ideológicas entre el siglo XIX y los inicios del XX mexicano.¹⁰⁵

6.2. Un acercamiento a los estudios sobre anticlericalismo en México

Desde un principio hay que resaltar que la producción bibliográfica sobre el fenómeno anticlerical en México durante el periodo de la revolución adquiere tres características primordiales. Una es el aspecto comprometido de la misma como soporte ideológico de posturas confrontadas, entiéndase anticlericales o defensores de la religión católica; la segunda es el tratamiento de dicho tema

¹⁰³ F-X. Guerra (1989: 16-17) además de considerar, en la misma línea de los autores citados con anterioridad, las continuidades que la revolución mexicana contiene del periodo porfirista, aprecia que las revoluciones deben legitimarse a través de discursos que afirman su novedad pero que, en el fondo, lo que proponen son cambios culturales que se sustentan y propician la creación de nuevas legitimidades.

¹⁰⁴ Ya se mencionó en páginas anteriores el concepto “desarrollismo” utilizado por A. Knight (1996).

¹⁰⁵ Es indudable, en este mismo sentido, que cualquier acercamiento al anticlericalismo contemporáneo no podrá obviar otro de los elementos intrínsecamente ligados al proceso modernizador, nos referimos al discurso nacionalista. Véanse R. Pérez Montfort (1994: 166) y M. Tenorio (1998), entre otros.

incrustado en la historia política del momento y, la tercera, en consonancia con el punto anterior, es el talante básicamente descriptivo de los textos, que difícilmente construyen análisis del anticlericalismo alejados de los hechos políticos reseñados. Las reflexiones de Josefina MacGregor (2001) y Gloria Villegas (2001) se inscriben en esa perspectiva, aunque en el primer caso destaca su crítica a la identificación automática de anticlericales y protestantes y, en el segundo, la confrontación Iglesia-Estado se ubica en una lucha entre mesianismos, religioso y laico respectivamente. Buena parte de los estudios centran el problema del anticlericalismo en la confrontación, bien sea con partidos y organizaciones sociales católicas, o con la jerarquía eclesiástica, dentro de las problemáticas relaciones entre la Iglesia y el Estado. Posiblemente este último punto sea el más estudiado a través de la guerra cristera, hecho que ha suscitado una ingente producción bibliográfica hasta la actualidad.¹⁰⁶ Este debate o confrontación se extiende, incluso, hacia los distintos proyectos revolucionarios que en el anticlericalismo, y sus derivaciones legislativas y educativas principalmente, se disputaban los espacios de poder.

Uno de los casos más conocidos del periodo es la discrepancia al respecto entre Plutarco Elías Calles y Lázaro Cárdenas, suscitada con posterioridad a la toma del cargo de Presidente de la República de este último, donde historiadores como Medin (1997: 63-67) observan en la extinción de “la cruzada anticlerical”, en el gobierno de Cárdenas, un elemento de disputa con Calles y sus seguidores. No es extraño, desde esa perspectiva, que considere las declaraciones de Calles sobre la cuestión educativa “una parte de su campaña anticlerical destinada a legar al próximo presidente una situación de escisión nacional que patentizara lo imprescindible de la presencia del Jefe Máximo de la Revolución” (*Ibid.*: 178-179).¹⁰⁷

¹⁰⁶ Como ya lo apuntaron J. Meyer, R. Segovia y A. Lajous (1981: 11) el conflicto religioso en México “no debe ser identificado *in toto* con la Cristiada”. También una tesis de Doctorado en Antropología Social remite al permanente interés del tema cristero en la historiografía mexicana, véase Puente Lutteroth (1993).

¹⁰⁷ T. Medin (1997: 179-181) deslinda a Cárdenas de los furros anticlericales, sin embargo, existe una contradicción inherente al mismo contenido de la educación socialista aprobada durante su mandato, puesto que el “nuevo artículo expresaba en sus párrafos esenciales que la educación que impartiría el Estado sería socialista, y además que excluiría toda doctrina religiosa, combatiría el fanatismo y los prejuicios, organizando sus enseñanzas y actividades de tal forma, que la juventud lograra un concepto racional y exacto del universo y de la vida social” (*Ibid.*: 181).

González (1988: 62/82/317) también argumenta en este mismo sentido, al considerar que para deslindarse del callismo Cárdenas optó por suavizar sus posturas anticlericales. Sin embargo, algunas de las declaraciones o discursos expresados por el general Cárdenas nos interrogan sobre la posibilidad de efectuar una lectura del anticlericalismo ceñida a disputas o estrategias meramente políticas. No en vano al defender la educación socialista el mismo general Cárdenas afirmaba que “No hay propósito de atacar el sentimiento religioso, ni debilitar el cariño ni la veneración de los hijos a sus padres y solamente se indican como factores que deben combatirse, el fanatismo y la superstición” (Cárdenas, 1996: 209).

De los pocos trabajos de reciente factura que denominan anticlericalismo a su estudio destacan dos ensayos, uno de De la Fuente (1997: 39-65) y otro de Pérez-Rayón (2004). El primer autor efectúa un repaso histórico de los conflictos entre la Iglesia y el Estado mexicano desde las últimas legislaciones coloniales, principalmente la proclamada en 1812 por las Cortes de Cádiz, hasta el año de 1938, fecha en que la Iglesia católica apoyará la nacionalización petrolera del general Cárdenas. El análisis del periodo revolucionario se inclina por observar al anticlericalismo como una lucha de poder que enfrentaba a ciertos grupos revolucionarios ya sea con el partido católico, con los activistas religiosos y, por supuesto, con la jerarquía católica (De la Fuente, 1997: 51).¹⁰⁸

Lo destacable de este trabajo, donde en la bibliografía no aparecen textos específicamente dedicados al estudio del anticlericalismo en México,¹⁰⁹ es su consideración de que “las manifestaciones anticlericales sirvieron para impulsar y legitimar la política reformadora emprendida por los gobernantes del ‘Estado revolucionario’, tanto a escala federal como estatal” (*Ibid.*: 1997: 52), especialmente reflejada en la Constitución de 1917. Según dicho autor el “conflicto no era esencialmente religioso” sino de poder; por lo tanto la legislación revolucionaria pretendía discernir “quién iba a controlar a la ciudadanía, las instituciones, los obreros, los campesinos, los niños, la juventud, las mujeres, etc” (*Ibid.*: 54).

En cierta manera, y guardando las reservas propias de las comparaciones, el análisis de De la Fuente (*Ibid.*) remite al modelo jacobino francés,¹¹⁰ donde la batalla

¹⁰⁸ En su recuento, sin embargo, G.L. De la Fuente (1997) matiza la hostilidad revolucionaria frente al clero, especialmente si se toman en cuenta a grupos no caracterizados como anticlericales, como pueden ser los casos de los zapatistas o villistas.

¹⁰⁹ Este hecho debería interrogarnos sobre el tratamiento que el anticlericalismo ha tenido en la historiografía política y social de México.

¹¹⁰ Esa misma perspectiva respecto al jacobinismo es utilizada por A.A Bantjes (1998).

contra la iglesia, la movilización militar de la sociedad y la necesidad del estado de ofrecer una educación uniforme, como mecanismo para homogeneizar a la nación, nos dirigen hacia una pauta de lucha política librada desde arriba, es decir, desde el Estado que se proyecta hacia la sociedad con el fin de transformar sus nexos y parámetros culturales —en buena medida religiosos, afirmamos nosotros— por otros civiles, laicos, racionalistas, en definitiva, modernizadores. Algo similar a lo expuesto por Knight (1996) al referirse a la expansión del anticlericalismo desde las ciudades hacia el agro mexicano.

No debe extrañar, según lo expuesto, que el trabajo remarque el papel del Estado como coordinador del anticlericalismo, es decir, la conjunción establecida entre los distintos cuadros de los gobiernos federales y estatales, así como de las instituciones vinculadas al mismo (sindicatos, partidos políticos...), para difundir y ejecutar la política anticlerical, ejemplificada concretamente en la Federación Anticlerical Mexicana (De la Fuente, 1997: 56).¹¹¹ Por último, el cese del conflicto religioso es encuadrado en la separación de esferas, de actividades, tanto del Estado como de la Iglesia, con lo cual “cesarán los movimientos anticlericales en el católico México” (*Ibid.*: 65). La presencia del Estado como eje, tanto de la política anticlerical como de sus manifestaciones violentas, es una de las pautas que el trabajo de De la Fuente ofrece para posteriores incursiones en el tema.

El segundo texto mencionado, de Pérez-Rayón (2004), hace fluctuar su análisis entre el anticlericalismo histórico, que ella denomina “radical”, al centrarlo en los años comprendidos entre 1913 y 1938, y el anticlericalismo “moderado”, que sitúa del año 1980 al 2003 (*Ibid.*: 115). Esta diferenciación se extiende, también, a los “niveles” del anticlericalismo,

...que encontramos en el imaginario colectivo y en la mentalidad de las grandes masas; el que es producto de la elaboración de los intelectuales; el que se expresa en el arte y la literatura; el que subyace en las fuerzas o partidos políticos y que caracteriza su actuación concreta; el que a nivel estatal proyecta y persigue una determinada política religiosa o eclesial a partir de las opciones que se presentan en el marco del derecho civil o eclesial” (*Ibid.*: 117-118).

¹¹¹ Uno de estos casos sería el representado por los dirigentes de la CROM, a quien G.L. De la Fuente (1997: 57) considera anticlericales por el interés “de que el gobierno aplicase la Constitución a los católicos para destruir su fuerza sindical”. Véase, también, J. De la Cueva (1997: 110) sobre los intentos de creación de federaciones y ligas españolas anticlericales a principios del siglo XX.

Para el periodo de mayor radicalismo del fenómeno, que aparece en los años de la revolución y posrevolución, la autora sigue la propuesta de Alan Knight, al considerar al anticlericalismo un “fenómeno cultural” ligado a “ciertas ocupaciones y posiciones sociales”, estrechamente unidas a la “ideología oficial”: “liberal, anticlerical, patriótica y nacionalista” (*Ibid.*: 125-126). En esta misma línea interpretativa considera que tuvo funciones políticas “pragmáticas y oportunistas”, al permitir a los líderes políticos nacionales y regionales demostrar su lealtad al sistema y “proyectar” una imagen de país encaminado a la modernidad a través del progreso político y económico (*Ibid.*: 127-128). Por ello comprende la iconoclastia, que menciona desde la perspectiva utilizada por Delgado, como una expresión de los “resentimientos profundos contra un mundo en el que, por diversas razones, estos hombres se sentían excluidos”, tal como el ya citado Knight ha afirmado (*Ibid.*: 132). Sus reflexiones se inscriben, claramente, en la idea de confrontación entre la Iglesia católica y el Estado mexicano, además de secundar lo expuesto por Gloria Villegas —mencionado en párrafos anteriores— sobre la visión autoritaria de las dos instituciones y el carácter mesiánico de sus proyectos de sociedad.

También se cuenta con las obras de Delgado Ruiz, ya mencionadas ampliamente. Dicho autor analiza de forma escueta el anticlericalismo mexicano a la luz de sus interpretaciones sobre el caso español. La singularidad de éste le lleva a afirmar que existen ciertos fenómenos anticlericales “que se produjeron más bien en el plano de las actuaciones legisladoras y gubernamentales, y en las que no hubo explosiones políticamente incontroladas de agresividad popular contra el clero y las imágenes”. Por ello ubica el hecho anticlerical mexicano en el grupo de casos más ideológicos y legislativos que violentos, a excepción de los “republicanos radicales en el siglo XIX y (...) los sectores más violentos de entre los seguidores de Elías Calles...” (Delgado Ruiz, 1992: 117).¹¹²

Aunque, por supuesto, en México no se produjeron las algaradas populares que existen en la historia de España, el autor parece olvidar la presencia de la guerra Cristera, en la que son comunes los hechos violentos dirigidos tanto hacia clérigos como hacia los cristeros y, por supuesto, aquellos que tomaron como centro de destrucción o escarnio a los edificios eclesiásticos y a los símbolos religiosos. Su explicación para considerar que el anticlericalismo mexicano no llegó a los grados de violencia iconoclasta que ocurrieron en España se debe

¹¹² Sobre este aspecto no hay que olvidar que A. Knight (1996: 773-774) refiere la actuación de anticlericales “populares o jacobinos”.

—y para ello retoma el análisis de la revolución mexicana efectuado por Jauffret (1986)— a “la reconversión de las estrategias simbólicas ya dispuestas por la religiosidad tradicional por parte de los revolucionarios...” (*Ibid.*: 118). Algo similar a lo realizado por los revolucionarios franceses del siglo XVIII, quienes utilizaron la semántica religiosa y ritual existente para transmutarla en ritualidad cívica.¹¹³

Lo anterior sitúa lo ocurrido en México, desde una perspectiva antropológica, entre el contrarritualismo, como forma de destrucción de los escenarios de la cultura que se pretendía erradicar,¹¹⁴ y el neorritualismo surgido de los proyectos revolucionarios en pos de la construcción simbólica de la nación. En su trabajo más reciente Delgado Ruiz (2001: 72-76) aborda de nuevo el caso mexicano para asimilarlo, a pesar de sus matices, con el español. Asimilación que es más bien comparación puesto que toma en cuenta los inicios del anticlericalismo del siglo XIX, tanto hispano como mexicano, para incrustarlos en los procesos de modernización de ambas sociedades. Compara, a la vez, la iconoclastia contemporánea española con la “idoloclastia” vivida durante el periodo colonial en México, esta última como forma de sustitución forzada y a la que considera una auténtica guerra de imaginarios (*Ibid.*: 72).¹¹⁵ Equipara las luchas legislativas y políticas en España y México a través de la “liquidación del poder eclesial, pero, sobre todo y tras de él, el de las formas complejas de comunicación y cohesión basadas en símbolos eficaces” (*Ibid.*: 74). No es extraño, entonces, que advierta en las acciones del régimen de Calles y de sus seguidores una preocupación anticlerical y política, pero “esencialmente iconófoba y cultural” (*Ibid.*: 74), donde destacan los estados que quedaron al margen de la Cristiada, como ocurrió con Tabasco, Veracruz, Chiapas, etcétera.

A pesar de apuntar en su análisis aspectos del anticlericalismo mexicano que deben ser leídos desde una perspectiva antropológica, por tomar como objeto de estudio el hecho religioso como fenómeno cultural, retoma la consideración del

¹¹³ Véase el acercamiento a este tema por parte de M. Ozouf (1976) e I. Terradas (1990) para la Francia revolucionaria y el de A. Bantjes (1998: 21) en el estado mexicano de Sonora. Este último autor ha hecho hincapié en que el intento de desacralización del viejo orden no sólo pretendía destruir las antiguas instituciones sino que deseaba purgar a México de su cultura tradicional. Proceso que también iba acompañado de una transferencia de sacralidad hacia la nueva religión civil revolucionaria.

¹¹⁴ La lucha contra las prácticas religiosas externas, básicamente rituales, no fue patrimonio del periodo revolucionario, durante la segunda mitad del siglo XIX ya es común la legislación al respecto, véase J.-P. Bastian (1993, 1994).

¹¹⁵ La relación entre iconoclastia aplicada a los “ídolos” indígenas durante el periodo colonial y el reformismo protestante puede observarse en J.P. Bastian (1994: 42).

anticlericalismo como distractor de otras preocupaciones nacionales del momento, como la reforma agraria y la alianza entre obreros y campesinos, y asienta, eso sí, su despliegue como el garante principal del “proceso de implantación del capitalismo” (*Ibid.*: 75-76).¹¹⁶ En definitiva, afirma que en el caso mexicano

El populismo anticlerical del siglo xx —que, como el del siglo anterior, no dejó de ser una exacerbación del anticlericalismo racionalista, librepensador y burgués— fue, en definitiva, uno de los factores de interiorización ideológica que garantizó que la incorporación a la modernidad se iba a producir en términos específicamente capitalistas (*Ibid.*: 76).¹¹⁷

Sin menospreciar las conclusiones planteadas por Delgado Ruiz sería conveniente matizar que hasta la fecha no contamos con un estudio sobre el anticlericalismo en México que entrelace la acción legislativa y el discurso político con aspectos propios del análisis antropológico de la cultura. Es decir, el proceso de modernización de la sociedad mexicana y la extensión de la economía capitalista como proyecto o logro en ciertas regiones del Estado federal, no implicó que gran parte del sureste mexicano se incorporara al mismo, curiosamente territorios donde el furor anticlerical e iconoclasta se hizo sentir con mayor intensidad. Por lo tanto, las investigaciones que pretendan acercarse al proceso que, bajo distintos nombres —regeneración, modernización, racionalización, etc.—, quería transformar la sociedad desde sus soportes culturales más visibles, los religiosos, deberán tomar en cuenta tanto las pautas ideológicas y las acciones legislativas y políticas, como el contenido de los discursos y la violencia iconoclasta desatada.

¹¹⁶ Lo expuesto por M. Delgado Ruiz, en cierta forma, puede enlazarse con lo expresado por A. Córdoba (1999: 33), puesto que dicho autor asevera que los revolucionarios en ningún momento pretendieron “abolir el capitalismo”, al mismo tiempo que dota a las masas, en ciertos momentos, de una “función contrarrevolucionaria, para aniquilar los movimientos independientes de las propias masas y para establecer un régimen autoritario, al servicio de los primitivos postulados de la revolución política...”. Es decir, en clave antropológica, lo expuesto por A. Córdoba ubicaría a las mismas masas en connivencia con los heterogéneos postulados ideológicos de la Revolución Mexicana, para jugar un papel contrarritual, de avanzada, en muchas ocasiones violento, de las transformaciones sociales que se pretendían imponer desde el Estado revolucionario.

¹¹⁷ En este sentido hay que tomar en cuenta sus afirmaciones sobre la presencia de pentecostales en el territorio mexicano, puesto que afirma que éstos “recuperaron enseguida muchos de los ingredientes del populismo callista, no sólo en su dimensión antisacramental, sino en aquella voluntad de puritanizar las costumbres que tuvo en la lucha contra el alcohol su actividad principal” (Delgado Ruiz, 2001: 76).

Como hipótesis, el proyecto de incorporación a la modernidad, apuntado por Delgado Ruiz, no necesariamente estaría desligado del análisis pormenorizado de las claves culturales, convertidas en presupuestos ideológicos, que lo sustentaban. De esta forma tal vez podríamos acceder a las pautas interpretativas que permitan relacionar el proyecto transformador de la sociedad, donde el anticlericalismo jugó un destacado papel, con las consecuencias sociales y culturales que el mismo tuvo en los espacios donde se desarrolló. En definitiva, observar hasta qué punto “la desactivación de los elementos del paisaje considerados incompatibles con un orden civilizatorio en proceso de construcción” (*Ibid.*: 76) tuvo un impacto, y de qué forma, en la sociedad mexicana o en los distintos ámbitos regionales.

Podemos comprender ciertas aseveraciones de Delgado Ruiz si tomamos en cuenta que una de sus fuentes de información es el trabajo de Martínez Assad (1991) sobre el Tabasco garridista. Este autor es claro en sus apreciaciones respecto a los objetivos de la política de Tomás Garrido Canabal: se trataba de un movimiento ideológico tendente a transformar la sociedad “en un sentido claramente capitalista”, es decir, modernizarla, lo cual no se realizaría sin la lucha contra el clero y sin expresiones iconoclastas (*Ibid.*: 14).¹¹⁸

A pesar de ofrecer pautas sobre el “puritanismo modernizador” (*Ibid.*: 129 y ss.) o sobre el “jacobinismo a la mexicana” (*Ibid.*: 28), Martínez Assad ubica el hecho anticlerical e iconoclasta dentro de una estrategia política que en cierta manera es opacada por la propia modernización económica, es decir, priorizar la transformación capitalista y el interés por la búsqueda de espacios de poder entre los líderes y grupos revolucionarios resta profundidad a los aspectos culturales del fenómeno (*Ibid.*: 29-32).¹¹⁹

Además de la información presentada a través de fuentes directas e indirectas del periodo, el autor enfatiza las diferencias existentes entre el sureste mexicano y otras regiones del país, con especial énfasis en lo que se refiere a la influencia del clero sobre la población. Aunque no insista en tal análisis, esta circunstancia

¹¹⁸ Estas aseveraciones enlazan con el replanteamiento económico y social que el mismo Tomás Garrido Canabal estaba propiciando, y que C. Martínez Assad (1991: 94-155) analiza en los capítulos tercero y cuarto de su obra (*Ibid.*: 94-155). El enlace del anticlericalismo con el afán modernizador también aparece en la obra de M. Tostado (1991: 29) sobre la política educativa en el periodo garridista en Tabasco: “modernizar al país significaba no sólo actualizar sus técnicas productivas y sus patrones culturales; implicaba también clausurar de una vez por todas la fuerza política de la Iglesia y de los grupos conservadores...”.

¹¹⁹ Una visión panegírica de las actividades anticlericales del gobierno de Garrido Canabal en Tabasco puede seguirse en E. Canudas (1989).

replantea la persecución religiosa en el sureste de México puesto que interroga sobre qué es lo que se estaba persiguiendo con la política anticlerical e iconoclasta si la presencia del clero era poco numeroso en tal periodo y, por ende, escasamente influyente sobre la población mayoritariamente rural de dichos territorios.¹²⁰ Marcela Tostado (1991: 53) resume bien esta idea al referirse al sureste mexicano y señalar que “el combate contra la fe religiosa en Tabasco resultaba teatral, demagógico y hasta cierto punto absurdo”.

Martínez Assad, igualmente, presenta elementos ya mencionados en otros estudios con respecto a la problemática educativa, la salud pública o el puritanismo reflejado en la lucha contra los “vicios” (alcohol, juego...), todo ello bajo los parámetros de un “hombre de acción”, Tomás Garrido Canabal (Martínez Assad, 1991: 257), preocupado por la moral del estado de Tabasco y del pueblo mexicano (*Ibid.*: 259). En definitiva, la obra más conocida de Martínez Assad sobre el tema aporta valiosos elementos informativos, pero centra su interés en los aspectos económicos y de lucha por el poder político tanto en Tabasco como a nivel nacional. Más recientemente, sin embargo, ha reconsiderado los resultados de la política garridista, al señalar que el “vacío cultural e ideológico” que dejó su gobierno fue aprovechado por “otras sociedades no católicas” para ganar espacios y adeptos, aunque no considera que tal resultado sea responsabilidad única del gobernante, ya que “la historia de la Iglesia católica en la entidad comparte la responsabilidad” (Martínez Assad, 1996: 175). Esta línea de investigación no hay que descartarla en futuros trabajos de comparación, sobre todo porque la relación entre actividades anticlericales e iconoclastas y éxito de credos no católicos no es ajena a las propuestas realizadas en las obras de Delgado Ruiz.

Aunque Blancarte (1993: 17) considera que las disputas entre la Iglesia y el Estado han sido analizadas de manera equívoca por este último, al considerarlas como una “intromisión política”,¹²¹ dicho autor sitúa las persecuciones religiosas

¹²⁰ J. Meyer (1998, III: 309-310) afirmó que el problema para comprender la participación de ciertas regiones en la guerra cristera no puede sustentarse en la presencia o ausencia de sacerdotes, sino en el carácter sacramental o poco sacramental de la práctica religiosa del lugar. Por lo tanto, para dicho autor el ejército cristero representaba a pueblos y regiones sacramentalizadas, donde la desaparición del culto o del sacerdote implicaban “la muerte espiritual”, es decir, “El pueblo, aislado de la fuente sacramental, se daba el sacramento global, el del sacrificio cruento” (*Ibid.*: 314). Para el caso de Chiapas véase el trabajo de J.P. Viqueira (1997).

¹²¹ Para R. Blancarte (1993: 13) la intervención de la Iglesia se dirigió a aspectos propios de la moral, lo que a veces puede significar un deseo de transformación de “estructuras socio-políticas”, pero reitera que “es la motivación religiosa la que condiciona su participación política y no lo contrario”.

dentro de las luchas entre grupos de poder en el México revolucionario (*Ibid.*: 32). Resalta en su trabajo la afirmación de una vía propia, mexicana, para tratar la cuestión religiosa. Ello se constata en la mezcla de presupuestos ideológicos liberales y socialistas (*Ibid.*: 20), que le conducen a deducir que el anticlericalismo del periodo revolucionario es más marxista que liberal, puesto que el segundo pretende acceder a las libertades individuales, en cuyo seno se encontraría la libertad de religión, mientras que las leyes anticlericales en el primer tercio del siglo xx no se concentraban en la obtención de un Estado laico, sino que el objetivo era desaparecer la religión de la sociedad (*Ibid.*: 19).¹²² Por ello observa dos vertientes en el problema anticlerical mexicano, la centrada en la disputa entre la Iglesia y el Estado, y aquella inclinada hacia la persecución religiosa (*Ibid.*: 29); tal aspecto le lleva a afirmar, al igual que lo hizo Meyer (1999, I: XIV/390), que es imposible concebir o hablar de un *modus vivendi* a partir de 1929,¹²³ mientras permanece el conflicto religioso (Blancarte, 1993: 21/31).¹²⁴

Es así como el estudio de Blancarte entiende la lucha del Estado frente a la Iglesia en clave institucional a través del control de la formación de las organizaciones sociales, y en clave ideológica mediante el mismo control ejercido sobre las conciencias (*Ibid.*: 32).¹²⁵ A pesar de estas afirmaciones su perspectiva política, como dijimos anteriormente, entiende las persecuciones religiosas dentro del ámbito de la confrontación entre grupos de interés en defensa o en busca del poder político.¹²⁶

¹²² La diferencia que R. Blancarte (1993: 19) encuentra entre los postulados marxistas y los surgidos de la legislación anticlerical mexicana es que los segundos pretendían reforzar el papel del Estado en la sociedad, mientras que los primeros pretendían la desaparición de éste.

¹²³ R. Blancarte (1993: 417) afirma que el *modus vivendi* sustituyó al "radicalismo anticlerical" de la década de 1930 debido a la "conjunción del nacionalismo eclesial con el nacionalismo revolucionario" dirigido hacia un objetivo común: el "nacionalismo anticomunista en la década de los cuarenta". En cierta manera, J. Meyer, E. Krauze y C. Reyes (1996: 257) interpretaron de forma semejante los acuerdos puesto que el "Estado deja a la Iglesia en paz y la Iglesia lo legitima y sirve de instrumento para domar a los dominados".

¹²⁴ Para R. Blancarte (1993: 21/31) el *modus vivendi* no inició hasta 1936-1938, y su resultado es más una tregua que un acuerdo (*Ibid.*: 53).

¹²⁵ J. Meyer (1998, II: 68) ya había señalado que los revolucionarios mexicanos en el poder observaban a la Iglesia como el principal, por no decir único, competidor por el dominio de las masas.

¹²⁶ J. Meyer, E. Krauze y C. Reyes (1996: 229) interpretan el anticlericalismo aplicado en ciertos estados mexicanos durante el gobierno del general Calles como un empeño por hacer méritos de los gobernadores ante el poder federal, más que un elemento desestabilizador. Por lo tanto, se observan diversas apreciaciones del fenómeno con el general Calles en el poder institucional y fuera de él.

...la persecución anticlerical era un arma de desestabilización utilizada por grupos revolucionarios contrarios al Presidente (Abelardo Rodríguez) (*Ibid.*: 37).

Pudiera ser incluso que la persecución religiosa en algunos estados fuera el signo de la inconformidad de los grupos de poder locales ante el gobierno central y un medio utilizado para desestabilizarlo (*Ibid.*: 40).

...se había vuelto uno de los temas de controversia de las diversas facciones revolucionarias, y en algunos casos la persecución se había convertido en un arma desestabilizadora en contra del gobierno federal (*Ibid.*: 41).

De ello se deduce que la obra de Blancarte se inscribe en la misma línea de aquellas que han observado el anticlericalismo mexicano revolucionario como parte constitutiva de las luchas por la formación del Estado nacional.¹²⁷

También desde la perspectiva de la historia política Julio Ríos expone, en un breve pero sugerente estudio, la forma en que se dio el conflicto entre un Estado débil y una Iglesia ausente en Chiapas (Ríos, 2002: 50). La explicación del anticlericalismo en el estado del sureste mexicano, que divide en diversas etapas coincidiendo con los gobernantes en turno y su relación con los poderes nacionales, se centra en “la presión ‘revolucionaria’ ejercida desde el centro del país, en particular por el Jefe Máximo Plutarco Elías Calles, en el contexto de la formación del Partido Nacional Revolucionario” (*Ibid.*: 24). Para él la política anticlerical en Chiapas, vigilada por Tomás Garrido Canabal desde Tabasco, sirvió para institucionalizar la revolución en la entidad federativa gracias a que empató la estructura del partido con la del Estado nacional. El trabajo de Ríos anticipa una propuesta que sobre el mismo tema ha realizado Miguel Lisbona (2005) en fechas más recientes.

Hemos dejado para el final la obra de Meyer (1999, I; 1998, II, 1998, III) por considerar que se trata de un trabajo de referencia obligada, además de aportar variados elementos para la discusión sobre el tema. En su obra de tres tomos sobre la guerra cristera Meyer (1998, II: 21-91) ya dejó asentado, al efectuar un repaso histórico de las confrontaciones entre la Iglesia y el Estado en México, que

El anticlericalismo, (es un) vocablo demasiado estrecho pero consagrado por el uso, es un movimiento de secularización de la vida, del movimiento filosófico de rechazo del pasado; para el liberal, hijo de la Ilustración, la Iglesia católica era el primer obstáculo para el progreso de la razón y de la virtud; a causa de sus vínculos con el sistema político y social condenado (*Ibid.*: 23).

¹²⁷ Por ejemplo, A. Knight (1996: 1055) afirma que el anticlericalismo del carrancismo “señaló, sobre todo, el comienzo de otra historia -la lucha del nuevo Estado por supuestos derechos de primogenitura”.

Aunque señala lo reducido del término anticlerical para denominar todo el proceso de reformas sociales propuesto desde la Ilustración,¹²⁸ y que en México tienen un punto de inflexión en el periodo conocido como Reforma, “en el sentido luterano, calvinista, del siglo XVI europeo” (*Ibid.*: 25-27), Meyer utiliza el concepto, además de otros relacionados con el mismo como son los de persecución religiosa, anticatolicismo, etc., para destacar el proceso de secularización. Pero en el caso mexicano tal proceso tiende a convertir la doctrina política en fe, además de crear ritos y liturgias civiles, en la misma línea que hemos denominado en páginas anteriores neorritualismo.

La duda establecida por Meyer respecto del concepto anticlericalismo se extiende cuando afirma que existen diversos movimientos que se incluirían en el mismo, desde aquellos que persiguen la participación del clero en la vida pública y política, hasta los que proponen una “descristianización” de la sociedad (*Ibid.*: 209). Esto le lleva a considerar a este último fenómeno como “fanatismo anticlerical”, puesto que lo cree una transformación del “radicalismo agrario” (Meyer, 1999, I: 380); fanatismo al que ubica dentro de “una atmósfera de guerra de religión” (Meyer, 1998, II: 194). En definitiva, a pesar de indicar que las masas no siguieron a los revolucionarios en el desmantelamiento del entramado religioso, sí afirma que se trataba del “choque de dos fes, de una guerra de religiones” donde “la religión de la incredulidad que quieren imponer no es menos fanática que la otra que quieren destruir” (*Ibid.*: 211).¹²⁹

¹²⁸ Como otros autores ya citados, J. Meyer (1999, I: 67) ubica al anticlericalismo mexicano del periodo revolucionario con “las mismas raíces que el de los siglos XVIII y XIX, pero con una relevante, por nueva, eclosión violenta”.

¹²⁹ Uno de los cuestionamientos a esta visión propuesta por el historiador Meyer, es la lanzada por A. Fábregas Puig (2004), quien considera la guerra cristera un episodio más de la confrontación Iglesia católica y Estado mexicano, pero con ciertos matices de relevancia en su apreciación: “Los revolucionarios norteros asumieron que ellos eran los portadores del único proyecto nacional viable y convirtieron al centro en ‘su’ centro, en un ‘centro provinciano’. La Iglesia católica percibió su exclusión política y reaccionó apoyándose en sociedades regionales en las que su presencia histórica es parte de la estructura de la sociedad misma. La guerra cristera constituye una fase de la historia mexicana por la disputa del poder entre el Estado y la Iglesia, ambos autoconcebidos como la fuente de la nacionalidad. Es este un contrapunto estructural de la historia mexicana” (*Ibid.*: 19).

Esta visión contrasta con sus críticas a la historiografía que ha querido observar en los cristeros a fanáticos, o a aquella que los ha cuestionado como sin conciencia de clase y, por ende, como contrarrevolucionarios (Meyer, 1999, I: XII).¹³⁰ Y decimos que contrasta porque al señalar a los anticlericales, ubicados en el poder desde su perspectiva, como fanáticos o irracionales,¹³¹ cae en la misma trampa interpretativa que adjudica a los críticos de los cristeros,¹³² además de dejar de lado una serie de apreciaciones o de relaciones del anticlericalismo vivido en México, apreciaciones que incluso son apuntadas por él en las páginas de su obra. Así, al oponer dos religiones, la católica y la civil secularizadora, y convertir el hecho anticlerical durante el periodo revolucionario en una guerra de religión, al estilo de Rémond (1992: 56-57), se pueden obviar los contenidos que el mismo Meyer señala respecto a la “pasión religiosa” de los anticlericales (Meyer, 1998, II: 84) o a los “esquemas religiosos” de la desfanatización (*Ibid.*: 208).¹³³

Lo que pretendemos resaltar es que hablar de guerra de religiones simplifica la complejidad, ya manifestada por Meyer (*Ibid.*: 236), de la Iglesia católica mexicana:

Se ha tomado la costumbre de hablar de la Iglesia, considerando que fieles, sacerdotes, obispos y papa no forman más que un solo bloque. Es confundir el plano esencial del cuerpo místico de la Iglesia con la Iglesia, realidad humana y sociológica.

¹³⁰ Otro cuestionamiento reciente a la interpretación de J. Meyer es el efectuado por J. Purnell (1999: 10-12), quien sitúa el conflicto cristero y el ímpetu anticlerical en una región michoacana, desde su perspectiva poscolonial o posrevisionista, en la disyuntiva de experiencias populares locales que contaban con antecedentes decimonónicos en la conformación del Estado nacional. Es decir, desmenuza el conflicto cristero estudiado para presentar las distintas adhesiones campesinas a los bandos en disputa en función de situaciones previas vividas por las comunidades agrarias involucradas.

¹³¹ Por ejemplo, al referirse a Zuno, gobernador de Jalisco en 1924, le otorga un “carácter impulsivo, si no irracional” al comentar sus persecuciones religiosas (Meyer, 1998, II: 145).

¹³² Crítica similar a J. Meyer efectúa J. Purnell (1999: 7) al destacar cómo el autor mencionado observa a los agraristas, contrarios a los cristeros, tal como la historiografía oficial designó a dichos cristeros, como víctimas inconscientes de la manipulación de la élite política nacional.

¹³³ “La desfanatización se lleva a cabo de acuerdo con esquemas religiosos tanto más comprensibles cuanto que los militantes de la fe nueva solían ser disidentes de la antigua. El anticlericalismo, el odio al sacerdote, el anticatolicismo, condenaban una religión que para aquellos jacobinos de ciudad estaba de acuerdo con el antiguo régimen” (Meyer, 1998, II: 208).

Si tildamos al anticlericalismo mexicano, usando el concepto como abarcativo, de guerra entre religiones, podemos caer en el aspecto criticado por el mismo Meyer, al tratar a la Iglesia como un todo, sin tomar en cuenta las complejidades de las representaciones religiosas. Algunas de ellas ya mencionadas por el citado autor cuando afirma que eran ya consideradas como “paganismo idolátrico” por los viajeros extranjeros en México desde el siglo XIX, o por los mismos revolucionarios (*Ibid.*: 232 y ss).

Esta visión general del anticlericalismo, que no se corresponde al minucioso estudio de la guerra cristera y de sus actores, contrasta con sus apreciaciones que observan los ataques al culto y a la fe (*Ibid.*: 84), el diverso conglomerado ideológico que se aglutina en tal fenómeno, o la lectura del mismo:

Secularización, laicismo, anticlericalismo, vandalismo, sacrilegios, iconoclastia, blasfemias, encuéntrase todas las tendencias, desde la tolerancia hasta la religiosidad negra de los celebrantes de misas al revés. No faltan los casos de perversión minuciosa, de inversión, de ‘mundo al revés’ (*Ibid.*: 210).

Aunque mencionaremos otros aspectos destacados por Meyer en las siguientes páginas, lo que nos muestran las referencias al anticlericalismo por él expresadas es que la simple visión histórica no cuenta con elementos de análisis suficientes para abordar la propia diversidad religiosa y cultural del anticlericalismo, aquella que le permite hablar de la “visión del mundo”, de la “retórica religiosa” del ejército cristero y de su concepción “sacramental en extremo” a través de la muerte (*Ibid.*: 388); de la “muerte que les espera (a los cristeros) después de la penitencia pública, de la peregrinación y de la súplica, de la procesión y de la fiesta; ya que la guerra está al término de todo eso y es todo eso a su vez” (Meyer, 1999, I: XI), o de religiosidad exteriorizada a través de peregrinaciones, procesiones y actos públicos de penitencia como “una especie de insurrección no violenta ya que escarnecen las leyes del gobierno” (*Ibid.*: 102). Referencias, todas ellas, que hacen pensar en una interpretación cercana a las pautas culturales y religiosas, a la par que las expresadas desde la visión política del tema.

Para finalizar, indicamos que Meyer (1998, I: 279) ofrece una explicación general del fenómeno anticlerical aplicado a la guerra cristera: “¿No había sido más bien un mal pretexto para desviar la atención de los problemas reales y fomentar una guerra en la que habían de perecer las fuerzas vivas de la nación?” (Meyer, 1999, II: 279); explicación incrementada, junto a Krauze y Reyes con posterioridad, cuando afirma que el fracaso de la secularización forzada de la

sociedad debe leerse mediante el desfase que mantenía con los procesos de urbanización e industrialización, producidos en la década de 1960. Es decir, la “ideología está adelantada” (Meyer, Krauze, Reyes, 1996: 256).¹³⁴

Pero además de estas explicaciones, que remiten a perspectivas de análisis políticas, sociológicas e ideológicas, el trabajo de Meyer abre una serie de caminos para la investigación del anticlericalismo más allá de la guerra cristera, caminos sutilmente mencionados por el autor, y algunos brevemente reseñados aquí, pero que no han tenido excesiva resonancia entre las investigaciones posteriores a su obra.¹³⁵

6.3. Elementos para reformar una sociedad

Sería imposible efectuar un repaso de los elementos colaterales al fenómeno del anticlericalismo en el México revolucionario, especialmente por el número de autores y obras que versan sobre tal periodo. Sin embargo, no queríamos dejar de mencionar, a manera de apunte, algunos temas que se relacionan con él desde una perspectiva cultural, es decir, aquellos que se dirigen más a la transformación de parámetros ideológicos y de los comportamientos de los seres humanos en sociedad. Ello no significa, por supuesto, que olvidemos los aspectos políticos, pero tal vez el mayor acercamiento a éstos los haga en exceso reiterativos en este texto.

No cabe duda que el problema de la educación del pueblo mexicano se había convertido, desde el siglo XIX, en un punto de referencia para la transformación de la sociedad y para arrancar “las conciencias de los mexicanos de manos del clero” (Zea, 1993: 65). El avance de la educación, al igual que ya lo hemos mencionado para otros temas, mantenía notables continuidades entre el régimen porfirista y las propuestas de los revolucionarios mexicanos (Bazant, 1993: 30), hecho que igualmente perpetúa nexos con lo que ocurría en otros países del mundo, concretamente en Europa (Hobsbawm, 1998).

¹³⁴ La referencia a que la ideología que se quería implantar estaba adelantada al momento vivido en México remite a la clásica interpretación de W.F. Ogburn (1992: 409) sobre los desajustes culturales en momentos de transformación social: “La Tesis es que las diferentes partes de la cultura moderna no cambian a la misma velocidad, sino que unas cambian más rápidamente que otras, y puesto que hay una correlación e interdependencia de las partes, un cambio rápido en una parte de nuestra cultura requiere reajustes mediante otros cambios en las diversas partes correlacionadas de dicha cultura”.

¹³⁵ Véase una revisión de dichos aspectos en el trabajo de M. Lisbona (2005).

Nos interesa resaltar, en esta dinámica, que la educación se convirtió, durante el periodo revolucionario, en el baluarte de la nueva sociedad, del nuevo país; base sobre la cual establecer la nacionalidad y el proyecto modernizador que alejara de las instituciones eclesiásticas el control de las nuevas generaciones, posiblemente encarnado en el gobierno de Calles con mayor radicalismo. No en vano después de los ostensibles conflictos religiosos durante su mandato, en julio de 1934 lanzó un alegato conocido como el “Grito de Guadalajara”, en el que asentaba que la revolución no había terminado, sino que se iniciaba un nuevo periodo “que yo llamaría el periodo revolucionario psicológico: debemos entrar y apoderarnos de las conciencias de la niñez, de las conciencias de la juventud, porque son y deben pertenecer a la revolución (...) desterrar los prejuicios y formar la nueva alma nacional” (Meyer, Segovia y Lajous 1981: 178).

Este afán de regeneración psicológica de la sociedad a través de la educación tenía sus anclajes semánticos en el vocabulario religioso. González (1981: 131) considera que la campaña educativa de Vasconcelos “se propuso resucitar la labor evangélica de los frailes del siglo XVI”, y cita, por otra parte, a Daniel Cosío Villegas quien afirmaba, después de 1921, que “la educación no se entiende ya como una educación para una clase media urbana, sino como una misión religiosa (apostólica), que se lanza y va a todos los rincones del país llevando la buena nueva de que México se ha levantado de su letargo, se yergue”.¹³⁶

El carácter “misionero” de los maestros, la expansión de la educación como cruzada mística (Villegas, 1993: 53), es un hecho reiterado en las obras históricas que hacen referencia a la problemática educativa durante el periodo revolucionario. Lo que se observa, pues, es un “proyecto cultural” para la creación de “un Hombre Nuevo” (Palacios, 1999: 228) pero bajo el discurso legitimador de las estructuras simbólicas de la religión. En este sentido, Palacios (*Ibid.*: 46) afirma, al igual que lo expresaron Jauffret y Delgado Ruiz pero aplicado al discurso revolucionario nacionalista y al anticlericalismo, respectivamente, que el Estado mexicano aprovechó “la estructura simbólica y operacional del cristianismo” para dotar a los maestros rurales de un mensaje salvífico enraizado en el heroísmo sacrificial de los propios revolucionarios.¹³⁷

¹³⁶ D. Cosío Villegas, *Ensayos y notas*, Ed. Hermes, México, 1966, vol. I, p. 141. Véase, en el mismo sentido, E. Loyo (1999: 127/246).

¹³⁷ Era, en sus propias palabras, un “redireccionamiento de la religiosidad hacia la metafísica patriótica del discurso posrevolucionario” (Palacios, 1999: 112).

Palacios, que no tiene empacho en utilizar teóricamente a antropólogos y sociólogos, como Georges Balandier o Pierre Bourdieu, critica enfáticamente el olvido de los historiadores respecto de la relación entre los fenómenos religiosos y la existencia de las colectividades,¹³⁸ por ello se torna incisivo en sus apreciaciones:

La apropiación de la estructura simbólica y del conjunto de representaciones vinculadas al culto que la principal institución religiosa mexicana, la Iglesia católica, elaboró a lo largo de cuatro siglos de contacto directo con las masas campesinas, es una de las características principales de la retórica agrarista posrevolucionaria, además de constituir una forma peculiar de manipulación del relato historiográfico.¹³⁹

Así, y siguiendo los postulados de Balandier (1994: 122-123), y los ya expuestos por Jauffret (1986), aunque no lo cite, considera que tal hecho era el resultado de una “clara y consciente determinación política de revestir el poder posrevolucionario con los atributos disponibles de sacralidad,¹⁴⁰ con la vestidura mítica imprescindible para su consolidación” (Palacios, 1999: 149).¹⁴¹ Situación que alcanzó su más alta expresión, en el entendido de Palacios (*Ibid.*: 152-153), en las Misiones Culturales, comparadas, análogamente, con las misiones apostólicas perfeccionadas durante el siglo XIX por la Iglesia católica. De esta manera,

¹³⁸ La crítica de G. Palacios (1999: 149) cuestiona que ciertos historiadores hayan pensado únicamente el discurso religioso revolucionario en función de la dimensión espiritual de la religión, así como crítica, también, a aquellos que la observaron como una peculiaridad o como una paradoja del momento, o una “cierta ‘hipocresía’ por parte de los líderes revolucionarios”.

¹³⁹ En esta misma línea G. Palacios (1999: 117) señala que “se realizaba aquí una operación semejante a la apropiación estratégica, por parte del nuevo Estado, de las estructuras simbólicas construidas por la iglesia católica...”.

¹⁴⁰ Sin profundizar en estos aspectos, J. Meyer (1999, I: 357) también había indicado, con respecto al caso de Tabasco, que se utilizó “la enseñanza por la imagen dada por los agustinos, la técnica de la doctrina cristiana de las tiras de dibujos del ‘tlacuilo’”.

¹⁴¹ “Por otro lado, no hay que olvidar los estrechos lazos de parentesco que a lo largo de la historia de México se fueron tejiendo entre las nociones de nacionalidad, mexicanidad, identidad nacional, etc., y las representaciones autóctonas del catolicismo, sobre todo, del simbolismo guadalupano. En ese sentido, la instrumentalización de las estructuras de creencias y de ritos del catolicismo en beneficio del proyecto cultural posrevolucionario era una tentativa evidente de transferirle al nuevo Estado los contenidos de identidad nacional y la fuerza consolidadora depositados en ellos” (Palacios, 1999: 149).

cuando las misiones religiosas edificaban iglesias, las culturales construían escuelas —llamadas, sin otros límites que los inherentes a la alegoría iluminista, ‘altares del saber’—. Si unas divulgaban el evangelio, otras distribuían consignas y versiones revolucionarias del pasado reciente y del futuro mediano e inmediato. Ambas estaban compuestas por ‘apóstoles’ que enseñaban el bien y combatían el mal. Ambas llegaban a los pueblos y se instalaban por varios días, a veces semanas, durante las cuales se renovaban en su pureza ortodoxa las creencias y las enseñanzas (*Ibid.*: 152).

La representación de los maestros adquiría tintes “mesiánicos y proféticos” en su misión de constructores de una nueva sociedad (Palacios, 1999: 16), de “una nueva cultura nacional (‘una civilización’)” (*Ibid.*: 33) cuyo objetivo final no era otro que modificar de manera radical “la propia naturaleza humana” (*Ibid.*: 42). En buena medida, en la educación se desplegaba la “misión civilizatoria” de los gobiernos revolucionarios, entendida ésta en clave de construcción de “estructuras simbólicas y del imaginario del nuevo Estado” mexicano (*Ibid.*: 15). Igualmente la escuela tomaba “el lugar del templo religioso”, tal como ya lo hemos señalado para el caso español, pero en México “la educación significaba también la continuidad y la culminación de la conquista espiritual iniciada en el siglo XVI por los representantes de la cristiandad” (*Ibid.*: 123).

El control de la educación por parte del Estado, aspecto indisoluble de la construcción de la nacionalidad y de las instituciones políticas modernas tenía,¹⁴² como hemos indicado, un nexo religioso en las estructuras simbólicas católicas utilizadas en su discurso, sin embargo, éste no es el único nexo con aspectos religiosos. Ya desde el siglo XIX, cuando el papel de la educación es resaltado por los proyectos liberales, se aprecia la relación entre tales proyectos y el incipiente protestantismo, como ha sido escudriñado por Bastian (1989, 1993, 1994).

Resultan de especial interés las referencias que el citado autor hace respecto al siglo XIX, donde establece la mencionada relación, gracias al deseo compartido por “reformular el catolicismo” y por la “reorientación de las creencias”, todo ello con el fin de “redondear las reformas políticas y económicas” (Bastian, 1994: 76-77).¹⁴³

¹⁴² Moisés Sáenz, protestante, observó que la religión católica no había cumplido una de sus misiones, la de unificar a México, pero consideraba que otro componente podría hacerlo, “su mexicanismo, ‘su nacionalismo tesonero’” (Krauze, Meyer y Reyes, 1995: 303-304).

¹⁴³ “En una región donde el actor religioso católico era colectivo y garantizaba el orden corporativo, las sociedades misioneras se colocaron necesariamente del lado de las minorías liberales radicales, intransigentes, opuestas a toda componenda con las prácticas y los valores del corporativismo religioso o político” (Bastian, 1994: 108-109). Véase también J.P. Bastian (1993).

Aspecto unido a los proyectos de “regeneración moral” y “ética puritana” que se aprecian en los nexos entre liberales, masones y sociedades misioneras protestantes durante el periodo decimonónico mexicano (*Ibid.*: 106-107/114).¹⁴⁴ En palabras de Bastian (1993: 163), la “disidencia religiosa protestante tiene sus raíces en el liberalismo radical posterior a las Leyes de Reforma, cuya estrategia política fue la confrontación con la Iglesia católica”.

Como ya apuntamos para los casos europeos, es impensable abordar el tema del anticlericalismo en México sin establecer los nexos, al menos ideológicos, entre los proyectos de regeneración moral de la sociedad y la ética protestante que, a través de su presencia física o, simplemente, como referencia a un cúmulo de aspectos referidos al trabajo, la educación, la lucha contra los llamados vicios sociales (alcoholismo, juego, prostitución...) y, por supuesto, al carácter arcaico y supersticioso de la religión practicada en México, se incorporaba al quehacer reformista de los políticos e intelectuales mexicanos en el periodo de la revolución.

No debe resultar una contradicción, como ya lo expuso Meyer (1998, II: 378-379), que el desarrollo del pensamiento liberal del siglo XIX en los países de Latinoamérica condujera, en muchos casos, hacia la construcción de una Iglesia nacional,¹⁴⁵ o a proponer al protestantismo como alternativa al primitivo catolicismo practicado, entendido como una rémora para el desarrollo del Estado moderno. Hechos estos últimos que se inscriben en la lógica del nacionalismo pero que en el caso mexicano adquiere un matiz moralizador, o de nacionalismo moralizante como ha sido denominado por Pérez Montfort (2000: 83), que no responde a otra cosa más que a la intrínseca relación que se establece en México, y no como caso único, entre nacionalismo y modernización, donde los elementos constitutivos de ambos conceptos se observan tanto en los pensadores prerrevolucionarios como en los posrevolucionarios (Tenorio, 1998: 331).

Los políticos revolucionarios contaban, además, con un bagaje ideológico que se alimentaba tanto de las propuestas liberales y protestantes, como de los nuevos credos sociales que tendían desde mediados del siglo XIX a convertirse en alternativas políticas, principalmente en Europa, y que estaban representadas por las corrientes socialistas, comunistas, anarquistas y fascistas. Pero si algo unía a todos ellos, con los matices pertinentes, era la consideración de la religión católica como un atraso en la evolución, progreso o regeneración de la sociedad.

¹⁴⁴ También J. Meyer (1998, II: 93/136/194) señaló profusamente la relación entre participantes de la revolución mexicana y sociedades protestantes.

¹⁴⁵ No es novedoso, por lo tanto, el neoanglicanismo de la ICAM, encabezada por el patriarca Pérez en 1925 (Meyer, 1998, II: 156-157).

Las críticas al catolicismo practicado en México no son patrimonio, únicamente, de los propios mexicanos. Los viajeros del siglo XIX, tanto los protestantes como los católicos, observaron con cautela o desprecio la exterioridad ritual (Meyer, 1991: 163-167); apreciación que enlaza con la propia preocupación que tenían los eclesiásticos mexicanos al respecto (*Ibid.*: 167-179), como una prolongación lógica de la persecución idolátrica colonial.

Frente al proyecto racionalizador de la sociedad se levanta un poder tildado de irracional, por primitivo, "que se manifiesta en su forma más evidente en la religión" (Meyer, Krauze y Reyes, 1996: 56). En cierta manera, y tal como ha sido desarrollado por Delgado Ruiz en su interpretación de la eficacia simbólica de Lévi-Strauss, lo que se perseguía estaba relacionado con el actuar religioso de la población, sustentado en el "Pensamiento simbólico" y en el "razonamiento por analogía..." (Meyer, 1998, III: 307).¹⁴⁶ Tal vez este tipo de reflexiones faciliten la comprensión o el porqué en el discurso político mexicano aparecen afirmaciones como las establecidas por Calles y Portes Gil, quienes aseguraban no tener la intención de "destruir la integridad de la Iglesia católica ni intervenir en sus funciones espirituales" (Meyer, Segovia y Lajous, 1981: 15).¹⁴⁷ Es muy probable, si seguimos tal argumento, que realmente no quisieran destruir la Iglesia siempre y cuando ésta estuviera bajo el control de las instituciones estatales y se ciñera a una religiosidad interior, "espiritual", que arrancara las manifestaciones externas, ritualizadas.

Como señala Zea (1993: 69) respecto a los políticos liberales del siglo XIX, lo que trataron de hacer fue "descatolizar a México", y el ejemplo de Barreda era claro en ese sentido, puesto que consideraba que las prácticas católicas reflejaban "el estado de evolución intelectual" (*Ibid.*: 115). No "se quiere públicamente que exista poder espiritual alguno; se le deja abandonado en el terreno considerado como privado" (*Ibid.*: 227), como había sido propuesto por los reformadores protestantes desde la herejía luterana.

El siglo XIX, por tanto, se prolongaba en el XX como una afirmación de las parasitarias prácticas católicas que impedían, expresado en diversos conceptos, la transformación de la sociedad a partir de la destrucción de sus asideros religiosos.

¹⁴⁶ L. González (1981: 17-18) ya observó, con la sencillez que le caracteriza, que la gran mayoría del pueblo mexicano normaba su conducta "y los principales actos de su vida con la vistosidad del ritual católico. Una gran mayoría con gran acopio de creencias y hábitos...".

¹⁴⁷ En esta misma línea J. Meyer, E. Krauze y C. Reyes (1996: 217) afirman que Plutarco Elías Calles "Creía, de verdad, odiar a los curas, cuando a los que odiaba en realidad era a los campesinos cristianos".

Lo que se pretendía, al igual que los hugonotes franceses del siglo xvi estudiados por Davis (1994: 156), era, en muchos casos, la profanación de lo sagrado expresado en el ritual, manifestación del arcaísmo religioso que sólo podía extirparse recurriendo a la violencia.¹⁴⁸

Si la violencia es entendida como “un rito de purificación”, encaminado a destruir la tradición constitutiva del antiguo orden que se quiere extirpar de la sociedad (Meyer, Krauze y Reyes, 1996: 329), no debemos olvidar que tal purificación tiene su prolongación en las preocupaciones higiénicas del periodo. La higiene, que se convierte en uno de los elementos a reformar porque ella misma es reformadora de la sociedad, trasciende el ámbito meramente sanitario para derivar en un cuestión de salud social y nacional; no nos estamos refiriendo únicamente a un hecho de carácter fisiológico o científico, sino a factores que relacionaban la higiene con el progreso y el desarrollo civilizatorio de México.

La obra de Tenorio (1998) nos sitúa en la labor de los higienistas para la construcción de la imagen nacional, en la que los indígenas jugaban el papel de rémora del pasado (*Ibid.*: 217) a la hora de armar “una nación higiénica y salubre” (*Ibid.*: 233). Indígenas vistos, también, desde “las teorías racistas decimonónicas” (*Ibid.*: 283), aunque se estuviera en pleno periodo posrevolucionario, como ejemplifica Tenorio para el caso de la exposición universal de Río de Janeiro en 1922.

Al igual que ocurrió en países europeos, la relación entre transformación de la sociedad, con base en la destrucción de sus nexos religiosos, es un elemento indisociable a otro tipo de cambios que se producían, en este caso en clave de salubridad pero, más certeramente, de higienización de la sociedad que en palabras de González (1981: 175) se concretaría en resultados para la “salud del alma”.

La emergencia de Departamentos de Salubridad Pública se dirigieron a insertar a la población mexicana en pertinentes parámetros de civilización,¹⁴⁹ y ésta sólo sería posible alcanzarla a través de una regeneración, de un ataque sanitario a los soportes inmorales de la sociedad que tenían en las cantinas, iglesias y burdeles puntos de inflexión reconocidos (Palacios, 1999: 192), así como los expresados en las críticas a la ociosidad, ejemplo del atraso civilizatorio mexicano y “terreno fértil para la proliferación de los vicios” (*Ibid.*: 180). Si las luchas

¹⁴⁸ El recurso a la violencia, como eliminación del primitivismo religioso también ha sido apuntado para el caso mexicano por J. Meyer, E. Krauze y C. Reyes (1996: 56).

¹⁴⁹ Matute (1995: 223) señala a José María Rodríguez, fundador del Departamento de Salubridad Pública, como el autor de la siguiente frase: “la dictadura sanitaria es la única que toleran los pueblos civilizados”.

contra los vicios se inscriben dentro de este furor higienizador, no es de extrañar que el clero no sólo representara un problema para la salud moral, de las conciencias o incluso de las almas de los mexicanos, sino que, al igual que ocurrió en Europa, las opiniones que señalaban la íntima relación entre una política sanitaria adecuada y el control sobre los miembros del clero era común. De hecho no resulta anecdótico que la prensa de 1918 sugiriera el cierre temporal de los templos “para evitar el contagio en aglomeraciones”, y no “faltó quien propusiera la desinfección de las rejillas de los confesionarios”. (Matute, 1995: 223); incluso se llegó a decretar en Yucatán, por razones de higiene, que “las imágenes y objetos sagrados habían de ser colocados y encerrados a más de dos metros del suelo, para que nadie pudiera besarlos, y el agua bendita debía ser corriente, para evitar los miasmas en las pilas” (Meyer, 1998, II: 248). Como los hugonotes franceses del siglo xvi, todo lo relacionado con la religión católica, especialmente la misa, no era más que “vil suciedad” (Davis, 1994: 156). Esta misma lógica se observa en los discursos parlamentarios puesto que consideraron como razones de salud pública la lucha contra el alcoholismo y las costumbres “fanáticas” (Carbó, 1995: 374).

Los “objetivos saneadores”, como han sido denominados por Palacios (1999: 106-107), fueron fundamentales para los regímenes revolucionarios como mecanismos para mejorar la vida de los campesinos, principalmente. Clubes de higiene y aseo, ligas antialcohólicas o grupos de recreación son parte de este proceso que venía complementado con “diversiones sanas”, casi siempre relacionadas con la práctica deportiva.¹⁵⁰ El deporte se constituyó en el eje vertebrador para conseguir el abandono de los vicios tradicionales, así se creyó que los vicios podían ser “sustituídos por el *basket-ball*, el *base-ball* o el *volley-ball*, todos ellos deportes colectivos que se popularizaron en los años treinta” (*Ibid.*: 107).¹⁵¹ No es casual que los lotes de tierra devastados en los territorios sagrados de las iglesias tabasqueñas se convirtieran, en muchos casos, en campos deportivos (Kirshner, 1976: 51). Además, los deportes popularizados en Tabasco estaban relacionados con el carácter más violento de la virilidad masculina, así en el gobierno de Garrido Canabal aparecen el tiro al blanco, la esgrima con machete, la lucha grecorromana o la japonesa (*Ibid.*: 48).

¹⁵⁰ La práctica deportiva ya había sido uno de los ejes del positivismo mexicano, tal como lo explicitaba Gabino Barreda (Zea, 1993: 109/164).

¹⁵¹ Según G. Palacios (1999: 186-187), la decadencia del cuerpo otorgada a los campesinos e indígenas, y provocada por una cultura triste y melancólica, sólo podía ser contrarrestada a través de la regeneración optimista, lograda gracias a la música, a las fiestas nacionales (charreadas, gallos, serenatas...) y a los clubes y comités deportivos, los medios más adecuados para derrotar a los vicios.

Hemos mencionado ya la relación de la práctica deportiva con esa especie de “razón homofóbica” (Palacios, 1999: 197) que se desplegó durante la Revolución Mexicana. Razón que constituía a la revolución y a las transformaciones nacionales en un proyecto masculino y viril, donde la religión no podía ocupar otro lugar que el antagónico, el ejemplo fehaciente de que era una “cosa de mujeres” (Meyer, 1999, I: 9; 1998, II: 198).¹⁵² Tal “dimorfismo sexual” (Meyer, 1998, II: 198) aparece no sólo en relación con lo religioso, sino con el tratamiento popular del nacionalismo (Pérez Montfort, 1994; 2000) o con la misma catadura moral de los intelectuales del momento (Sheridan, 1999).

De esta manera las mujeres, al igual que los campesinos,¹⁵³ pero especialmente los indígenas, pasaron a ocupar el último peldaño de la sociedad en una escala valorativa a través de su cercanía a la razón y la acción, contraria a la vida supersticiosa y sedente, propiciada por la debilidad de su evolución social y cultural, en definitiva, civilizatoria. En México el discurso civilizador no fue patrimonio exclusivo de los liberales decimonónicos, ni de los científicos porfirianos. El periodo revolucionario estuvo plagado de diatribas que tenían a tal discurso como el centro de reflexión.

Ese proceso representado por una revolución tenía como objetivo la equiparación de México con el resto de países considerados civilizados y, a la vez, tal civilización permitiría construir el Estado nacional moderno a través del cambio de “mentalidad de los mexicanos” (Villegas, 1993: 51). Así es como Palacios (1999: 177-178) considera que la idea de “civilización derrotaba al inconsciente, lo racional y voluntario derrumbaban la hegemonía de lo emotivo y lo espontáneo”, en un proceso donde la civilización equivalía a la destrucción de aquello que representaba al antiguo orden político y cultural de la sociedad, a la vez que la misma creaba “estructuras simbólicas y conjuntos de representaciones nuevos” para “definir e imponer una moral análoga que le sirviera de marco para encuadrar el comportamiento de los nuevos ciudadanos” (*Ibid.*: 103).

¹⁵² La condición de la mujer como “el instrumento más inconsciente” es reiterada referencia en los Estatutos de la Federación Anticlerical Mexicana (1923: 4).

¹⁵³ J. Meyer (1998, III: 26), refiriéndose al Bajío, se interrogaba, como elemento para la reflexión de los investigadores, si “En esta tierra de ‘machos’, el hombre casado sigue obedeciendo a su madre y no toca a los bienes de su mujer; ¿no será el ‘machismo’ la expresión de un complejo maternal, destinado a contrapesar este estado de infancia eterna?...La peor ofensa es decir a uno que no es un hombre o, lo que es lo mismo, mandarlo a chingar a su madre...”.

En este proceso civilizatorio, los indígenas jugaron un papel de referencia discursiva en la visión histórica de la nación emancipada y emancipadora, pero también fueron colocados en la escala más baja del proceso de la civilización, por utilizar las palabras de Elias (1994). No es posible, en este breve apartado, abordar la cuestión indígena durante el periodo de la revolución mexicana, sin embargo no podemos dejar pasar la intrínseca relación existente entre los cambios sociales propuestos durante el periodo y su papel en el discurso político.

Si el campesino era considerado un ser “incompleto o imperfecto” (Palacios, 1999: 82), el indígena ocupaba el más bajo escalafón de los mismos. Así es comprensible que su descripción tomara la visión del buen salvaje “pero subrayando la ausencia de la ‘razón’ y de la ‘ciencia’” en su entorno diario (*Ibid.*: 84).¹⁵⁴ El indígena se convirtió, o mejor sería decir no dejó de ser, un ser marcado por las todavía vigentes visiones raciales del siglo XIX que lo asimilaban a un hombre primitivo, representante del secular atraso civilizatorio, y actor sedente de la misión redentora y regeneracionista de los gobiernos revolucionarios.¹⁵⁵ En tal sentido, incipientes ciencias sociales como la antropología, la sociología y la psicología jugaron un destacado papel legitimador de metodologías y conceptos de uso en la época.

¹⁵⁴ “Al campesino se le convertía en el niño -consciente- que escuchaba las informaciones que el adulto —la ciudad— le transmitía” (Palacios, 1999: 94).

¹⁵⁵ Para un seguimiento en clave discursiva de los temas referidos a los indígenas en el Congreso de la Unión véase T. Carbó (1984: 45-51/92; 1995).

7. PROPUESTAS PRELIMINARES PARA EL ESTUDIO DEL ANTICLERICALISMO EN MÉXICO

La Federación respeta el derecho de todo individuo a profesar las ideas que estén de acuerdo con los dictados de su razón, y si combate al clericalismo, y cuanto de él emana, es porque éste, sobrepasando el radio que corresponde al sentimiento íntimo de la conciencia, se convierte en acción política, social y doméstica, que pesa no solamente sobre los que aceptan su credo, sino sobre aquellos emancipados de sus dogmas.

Estatutos de la Federación Anticlerical Mexicana, p. 27

Iniciamos este apartado con una declaración, que quiere ser de principios, respecto a la concepción de la investigación social y del diálogo entre sus disciplinas a la hora de delimitar los alcances interpretativos aplicados a ciertos objetos de estudio. Para ello, y sin abandonar a los autores que han tratado el tema del anticlericalismo, retomamos lo expuesto por Caro Baroja (1977: 9-10) cuando al considerarse un simple relator o expositor, criticaba la tendencia de los académicos a parecerse a los “antiguos fabricantes de corsés”, puesto que “a fuerza de ballenas y cosidos, procuraban que todos los pechos femeninos fueran iguales, con arreglo a un patrón *ideal* de lo que debe ser el pecho femenino”.

La interdisciplina o la colaboración entre las ciencias tienden a ser, en muchos casos, un simple recurso retórico, puesto que en la realidad suele criticarse agriamente a aquellos que pretenden rebasar los cánones establecidos por las metodologías y objetos de cada ciencia. No es de extrañar, entonces, que ciertos fenómenos considerados históricos encuentren precauciones, si no es que impedimentos, a la hora de ser abordados por otras ciencias. Algo similar ocurre, para equilibrar la balanza de las críticas, cuando hechos del presente no pueden ser tomados en cuenta, en términos puristas, por los historiadores debido al peligro que representa el historicismo o las comparaciones seculares.

Por lo tanto, y a riesgo de ser tildados de herejes, no creemos que el anticlericalismo, por ser el caso que nos ocupa, deba ceñirse, como “corsé”, a una única disciplina de análisis científico, al igual que siempre hemos dudado que el apego a modelos ideales o a esquemas de interpretación rígidos sea la forma en que las ciencias sociales aportarán claves exegéticas de la sociedad y de los seres humanos que la componen.

Sentado lo anterior, pretendemos establecer una serie de pautas que animen el estudio del anticlericalismo en clave positiva, como había propuesto Rémond (1992), es decir, considerándolo un proyecto ideológico, diverso, pero proyecto a fin de cuentas, por encima de su extrañamiento en los confines de la marginalidad interpretativa; acusado de simple reacción o respuesta al clericalismo.

Las páginas que nos preceden dan sobrada cuenta de la heterogeneidad del fenómeno anticlerical, misma que se entrecruza con la multifocalidad de los acercamientos al tema. No nos enfrentamos, pues, a un objeto de estudio conciso y limitado, temática y temporalmente, sino que su polimorfismo le otorga un carácter lábil, que tan pronto adquiere nitidez en su concreción, como se disipa en la polifonía de sus fuentes de estudio.

Por tal motivo, consideramos que quien encare una investigación que tome como tema primordial al anticlericalismo deberá, en primer lugar, definir espacial y temporalmente el objeto de estudio, privilegiando los estudios de caso que faciliten su comprensión a nivel local o regional.¹⁵⁶ En segundo lugar, debe insertar tal perspectiva dentro de un conjunto más amplio, si es que ello es posible, es decir, relacionar los aspectos primordiales de la investigación con aquellos que de manera paralela se suscitan en otros ámbitos regionales o nacionales y, por último, apoyarse en la perspectiva comparativa y en el abanico de posibilidades que los debates teóricos de las ciencias sociales brindan para el estudio de los hechos sociales y culturales.

Esto último implica vencer los temores o celos interdisciplinarios que pueden propiciar que el estudio del anticlericalismo se convierta en un tema marginal o, como en muchos casos, se traslape en otros que han sido considerados por la historiografía de una mayor relevancia estructural para el devenir de la sociedad estudiada.

Una vez sentados estos principios es conveniente delimitar nuestra posición teórica respecto del anticlericalismo. En lo particular, y como se desprende de lo expresado en las páginas precedentes, creemos que es imprescindible relacionar el discurso político y las acciones legislativas o gubernamentales con los hechos de violencia e iconoclastia que, en México, son comunes durante el periodo revolucionario. Es cierto que tales hechos no adquirieron los grados de violencia registrados en otros lugares, como en el caso de España, pero es indudable su espasmódica presencia.

¹⁵⁶ El "marco regional parece el más idóneo si se tiene en cuenta la importancia de la persistencia de la tradición regional del anticlericalismo o del clericalismo" (Salomón, 1994: 119).

Tales puntos de partida conducen a cuestionar la común disección entre un anticlericalismo programático, por político y estructurado a través de un discurso, y las manifestaciones iconoclastas que se produjeron a la par, o de forma independiente de los anteriores. Por tanto, no partimos de la separación de un anticlericalismo político o legislativo, y otro violento y provocado por las arengas o, incluso, las directrices de las instituciones de gobierno, por el contrario, la conexión de estas distintas manifestaciones debe aportar luz, primero, a la diversidad de contenidos del fenómeno y, segundo, permitirá establecer los posibles nexos, y en el caso mexicano es muy notorio, entre la expresión política del anticlericalismo y los diversos resultados sacrofóbicos, casi siempre de perfil iconoclasta.

Esto implica, por una parte, el estudio pormenorizado de los discursos políticos e ideológicos del momento (miembros del gobierno, parlamentarios, intelectuales, periodistas...), plasmados en muchas ocasiones en la legislación y, por otra parte, significa acopiar la información posible sobre las referencias a la violencia, no únicamente entendida como hecho destructivo o intimidatorio, sino que es visible a través de los discursos y de la oralidad.

Estas definiciones dan la pauta para concebir al hecho anticlerical como una unidad pero, a la vez, deben permitir establecer los disímiles soportes ideológicos de los discursos que tenían como núcleo primordial la confrontación, tanto con la institución denominada Iglesia católica, como con la religión como hecho cultural. Por ello, la concepción del anticlericalismo como una unidad de estudio no implica obviar la heterogeneidad discursiva que lo construye, todo lo contrario, significa diseccionarla para establecer las pautas de su interpretación. En la misma línea expositiva, y como se ha insistido en los apartados que dan cuerpo a este texto, un estudio circunscrito al anticlericalismo mexicano del periodo revolucionario resultará incomprensible si no se relaciona, en primer término, con un proyecto más amplio de transformación de la sociedad del periodo de investigación y, en segundo, con aquellos temas que, ya sea de forma conexas, como ocurre claramente con el debate educativo, o bien de manera paralela, se constituyen en un entramado inseparable del anticlericalismo.

Es decir, si entendemos al anticlericalismo como un proyecto que trasciende las confrontaciones entre la Iglesia y el Estado, o la simple laicización de la sociedad, para convertirse en la punta de lanza discursiva, y a veces violenta, de cambios culturales que afectaban la concepción de la vida y el comportamiento de los seres humanos, es inevitable entrecruzarlo con temas que se producen durante el mismo periodo y con similares protagonistas. La credibilidad del estudio estará en entredicho si no se toman en cuenta los debates sobre el modelo de sociedad, el papel de la

educación, las políticas de salud pública y “saneamiento” social (campañas antialcohólicas, desarrollo del deporte...), por sólo citar algunos temas.

Queda claro que nuestra propuesta toma como punto de partida metodológico el trabajo sobre fuentes históricas, pero ello no desdeña que su interpretación utilice los soportes teóricos de una ciencia social como lo es la antropología. Dicho de otro modo, la preocupación por el debate de las ideas o por las manifestaciones culturales por parte de la historiografía ha posibilitado desde hace varias décadas un acercamiento entre ciencias sociales preocupadas por el concepto de cultura, entendida ésta en su aspecto objetivo y gnoseológico.¹⁵⁷ Obras como las de Marc Bloch (1993) o de Robert Mandrou (1962) abrieron el camino a lo que con posterioridad ha sido conocido como historia de las mentalidades que, con sus criticadas carencias, no ha dejado de representar un notable avance a la hora de estudiar los hechos históricos desde una perspectiva cultural e ideológica.

En tal sentido, la investigación del anticlericalismo, en un periodo histórico marcado por intensos procesos de transformación política y social, se incrusta en la corriente que pretende un acercamiento a la historia desde parámetros que trascienden la mera descripción política y se orientan, por el contrario, a interpretar los hechos y la construcción de los mismos en clave cultural. En el caso del anticlericalismo, la propuesta de Delgado Ruiz (2001: 166-167) es posiblemente la más arriesgada y provocativa de todas, puesto que en su más reciente trabajo propone, en forma interrogativa, la posibilidad de leer de manera inversa al anticlericalismo político y discursivo, de lo cual se deduce que el “núcleo duro del contencioso” estaría situado en el ataque a lo sagrado, por lo que el anticlericalismo mencionado se convertiría en “una armadura ideológica que lo justifique”: “¿Por qué no aventurar que se atacó a la Iglesia porque a través suyo, en su seno, usándola como su instrumento, se agitaba el poder de las imágenes, la eficacia simbólica?” (*Ibid.*: 167).

Para el caso mexicano, que es el que nos ocupa, es prematuro adelantar hipótesis que respondan con la rotundidad característica de las obras de Delgado Ruiz,¹⁵⁸ sin embargo, no debería marginarse como objetivo de las investigaciones la profundización en la iconoclastia y en las acciones violentas, forma de cuestionamiento, al menos, de los simplismos que han otorgado los calificativos de fanatismo, irracionalidad o manipulación a hechos registrados más que interpretados.

¹⁵⁷ Para un debate sobre la génesis y contenidos del concepto “cultura” véase la obra del filósofo G. Bueno (2000).

¹⁵⁸ Respecto a la rotundidad y elocuencia expositiva de M. Delgado Ruiz (1999) es recomendable la lectura de la obra que le permitió ganar el premio Anagrama de ensayo en su edición xxvii.

De lo cual se deduce que además de las relaciones establecidas entre el discurso anticlerical y los proyectos políticos del momento, las acciones contra la llamada superstición atribuida a la religión católica eran algo más que un ataque a la Iglesia como institución, eran un ataque, como bien lo ha entendido Palacios (1999: 191), “contra el imaginario colectivo de las sociedades campesinas...”. Si se toma en cuenta esta perspectiva es indudable que la antropología, desde su acercamiento a las representaciones religiosas, tiene que jugar un papel de primer orden en el análisis e interpretación de ciertos hechos históricos, no en vano el “desvío antropológico” propuesto por Balandier (1988: 182-183) conduce a la antropología, “dondequiera que se la aplique, a hacer aparecer un sesgo cultural: la relación de lo social con los símbolos, con los valores y con las creencias. Ya sólo por eso su empleo está justificado”.

Esta justificación del papel de la antropología, en campos del saber que hasta hace poco parecían vedados a su capacidad de observación y análisis, enlaza con la otorgación, también a dicha ciencia, de un carácter dialéctico, dialéctico no en términos marxistas, sino porque su discurso es más dialógico que demostrativo (Cardín, 1988: 231), dicho de otra forma, tiende a establecer puentes entre diversas disciplinas del conocimiento porque sus discursos no buscan certidumbres nomotéticas, sino que su cualidad académica transcurre a través de presupuestos idiográficos.

Estas ideas deben facilitar el diálogo con las interpretaciones históricas que, en buena medida, aportan suficientes elementos para los acercamientos propuestos. Tal es el caso de las sugerencias planteadas por Meyer (1998, III: 319) en su estudio de la guerra cristera cuando afirma que los campesinos fueron los únicos vencidos en los estratégicos acuerdos entre la Iglesia y el Estado firmados en 1929, o la “absurda”, tal vez no tanto, afirmación que hacía el obispo de Tabasco, Jesús A. del Valle en 1956, cuando consideraba que Tomás Garrido Canabal “fue un excelente gobernador de Tabasco...un hombre estimable en toda la extensión de la palabra” (Kirshner, 1976: 182). Estos hechos, que parecieran paradójicos tal vez no lo son tanto si la mirada aplicada a interpretarlos parte de otros presupuestos, aquellos donde la antropología tiene injerencia, y estos no son otros que los que entenderían la persecución religiosa más allá de sus parámetros institucionales. Dicho de otra manera, el anticlericalismo no puede aprehenderse solamente en un marco político e institucional sino en aquel donde la cultura católica, en sus formas de expresión popular, externas y rituales, había sido perseguida y cuestionada por los mismos miembros de la Iglesia desde la colonización y que ha conducido, hasta nuestros días, a una feroz persecución en muchos casos de las prácticas consideradas

idolátricas o paganas. La animadversión de los miembros del clero a las formas de expresión religiosa indígena no son muy distintas a las planteadas, en algunos aspectos, por los anticlericales revolucionarios. De ahí lo paradójico, ahora sí, de los arrebatos anticlericales en regiones del país marcadas por el distanciamiento entre el clero, prácticamente ausente de dichos territorios —veáse por ejemplo los casos de Tabasco, Chiapas o Yucatán—, y la continuación de los escarnios contra las formas ritualistas y comunales de entender la religión en el medio rural de ciertos estados de la república.

Igualmente, y como ya ha quedado asentado en algunos apartados de este texto, es indudable que una revisión de la semántica propia del anticlericalismo debe efectuarse contando con un instrumental teórico más vasto que el ceñido al de una sola ciencia social. El imaginario religioso utilizado por los gobiernos revolucionarios, ya mencionado por Jauffret (1986), Delgado Ruiz (2001) y Palacios (1999), conduce a interrogarnos sobre la conexión entre una estructura religiosa vigente, como la católica, y el “nuevo conjunto de símbolos” presente en el discurso anticlerical. Si esto es entendido como una sustitución del “contenido semántico de la antigua simbología para producir efectos nuevos, adecuados a los fines del sistema que se imponía” (*Ibid.*: 149-154),¹⁵⁹ sería conveniente tener un instrumental preciso respecto a las representaciones religiosas para escudriñar su eficacia, además de lo que implica cuando su uso se tralada a lo político. Algo similar a establecer los nexos de unión entre el discurso nacionalista y la puesta en escena, por supuesto ritualizada, de una nueva religiosidad cívica, tan común a los proyectos de construcción de Estados modernos.¹⁶⁰

¹⁵⁹ “En ese sentido, la apropiación de la estructura simbólica cristiana por parte del discurso posrevolucionario como forma de controlar el imaginario religioso de los campesinos mexicanos, no dejó de ser un ejercicio de sincretismo —de *reinterpretación*, como lo llama Aguirre Beltrán— que aprovechó las partes componentes de esta operación para promover el cambio cultural de forma gradual y sin rupturas aparentes. Sáenz, lo diría con claridad inmejorable en 1936, a la luz de Carapan: ‘conservar el movimiento del rito pero cambiar el sentido’” (Palacios, 1999: 150-151).

¹⁶⁰ La larga cita de G. Palacios (1999:238-239) sintetiza lo expresado: “También es posible considerar los intentos por implantar una religiosidad cívica, posrevolucionaria, al menos parcialmente como esfuerzos para salvar elementos de continuidad entre los dos regímenes y cerrarle el paso a corrientes que pudieran pugnar por cambios estructurales en la economía y en la sociedad mexicanas; esto es, al mismo tiempo que se subvertían las bases de la sociedad agraria tradicional, se buscaba mantener relativamente intactas su(s) redes simbólicas, la tradición de formas y de prácticas ritualizadas construidas por el catolicismo, su modelo ideológico, su complejo ritual, pero cambiándoles el sentido y la

Todo ello remite, a la vez, a un aspecto que ya ha sido ampliamente señalado por algunos autores al referirse al “proceso de la civilización” (Elias, 1994), es decir, a entender las propuestas de transformación política y cultural, como es evidente que se dieron en el periodo revolucionario mexicano, en clave civilizatoria. Los antropólogos con trabajo de campo en estados o regiones con población indígena, aunque la mayoría de los habitantes no lo sea, pueden advertir que buena parte de los discursos que giran en torno a la alteridad se construyen a partir de estos parámetros civilizatorios. Lo que planteamos, con ello, es que si el anticlericalismo fue un discurso, sustentador en buena medida de un proyecto civilizatorio, los resabios de tal hecho no son ajenos al presente mexicano, fundamentalmente porque la concreción de un Estado nacional, con sus manifestaciones legitimadoras, ha tenido una continuidad tanto en el discurso político como en el imaginario y expresión discursiva común.

No pretendemos, por supuesto, establecer una prolongación ideológica en términos de supervivencia, más bien creemos que la interpretación del anticlericalismo, y de las expresiones colaterales al mismo, no pueden dejar de observarse mediante su inclusión en un proyecto civilizatorio donde confluyen, tanto las ideas que lo sustentaron como los resultados de las mismas, en términos fácticos o discursivos. En tal orden de cosas, no se debería echar en saco roto la aseveración de Meyer (1999, I: 380) que asentaba que Tomás Garrido Canabal “preparaba sin saberlo la evangelización de una tierra que no era todavía cristiana”. En la misma línea que ha expresado Delgado Ruiz (1992: 22) al asegurar que el proyecto anticlerical sigue vigente a nivel mundial a través de la iconoclastia, básicamente expresada en los fundamentalismos norteamericanos.

dirección, adaptándolos a nuevos fines (...). El empleo de un vasto universo de metáforas religiosas para organizar y dar sentido a las prácticas culturales y educativas del Estado posrevolucionario al inicio de los años treinta, cuando todavía ardían las llamas del movimiento cristero y de la reyerta con la Iglesia católica, es testigo de la fuerza descomunal de ese modelo simbólico y de la tenue ruptura —casi apenas una fisura— que significó la revolución en términos de cambios en la mentalidad religiosa popular. Lo que se buscaba explotar era, al mismo tiempo, la coherencia externa del modelo, su comprobada eficiencia como instrumento de reclutamiento ideológico, la transferencia del simbolismo divino (o de la sacralidad, como quiere Ozuf), de la decisión sobrenatural de la imagen religiosa al poder del Estado posrevolucionario, su capacidad como estructura de cohesión social en torno de símbolos, prácticas comunes, etc. El mensaje decía claramente que, al asumir la nueva forma de esa religión convertía a los individuos en ciudadanos del México posrevolucionario, los hacía integrantes de la nueva comunidad, de la nación integrada y de la patria que la representaba”.

¿Qué pretendemos con estas afirmaciones?, simple y sencillamente decir que en el orden de temas prioritarios de la antropología de la religión el estudio del cambio religioso, y de la presencia de denominaciones evangélicas, ocupa un destacado lugar, aunque se haya prestado poca atención, por no decir nula, a los nexos entre regiones con altos índices de población protestante o evangélica, y las que vivieron con mayor intensidad los problemas anticlericales, con excepción, por supuesto, de las marcadas por la guerra cristera.

Para finalizar, es pertinente sacar del olvido el tema del anticlericalismo, como objeto de estudio de las ciencias sociales en México, más allá de las interpretaciones políticas o sustentadas en las relaciones entre Iglesia y Estado. Aunque en muchos casos resulte un aspecto molesto, por incómodo políticamente, tenemos la certeza de que su investigación desde una perspectiva que trascienda los simples arrebatos políticos para ampliarla al campo del análisis cultural propiciará, en mayor o menor medida, fructíferos replanteamientos tanto del papel de la religión y de sus prácticas, como de la misma construcción del Estado nacional mexicano.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Junco, José**, 1985. "El anticlericalismo en el movimiento obrero", en VV.AA., *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión*, S. XXI, Madrid.
- , 1990, *El Emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista*, Alianza Editorial, Madrid.
- Álvarez, C.; M.J. Buxó y S. Rodríguez (Coord.)**, 1989. *La religiosidad popular*, 3 tomos, Anthropos, Barcelona.
- Arbeola, Víctor Manuel**, 1973. *Socialismo y Anticlericalismo*, Taurus, Madrid.
- Balandier, Georges**, 1988. *Modernidad y poder. El desvío antropológico*, Júcar Universidad, Barcelona.
4. *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Paidós, Barcelona.
- Bantjes, Adrian A.**, 1998. *As If Jesús Walked on Herat. Cardenismo, Sonora, and the Mexican Revolution*, Scholarly Resources Inc., Wilmington, Delaware.
- Bastian, Jean Pierre**, 1989. *Los disidentes, sociedades protestantes y Revolución en México, 1872-1911*, FCE-COLMEX, México.
- , 1994. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, FCE, México.
- Bastian, Jean Pierre (Ed.)**, 1993. *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, FCE-CEHILA, México.
- Bazant, Mílada**, 1993. *Historia de la educación durante el porfiriato*, El Colegio de México, México.
- Besançon, Alain**, 1994. *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'icône*, Gallimard, París.
- Blancarte, Roberto**, 1993. *Historia de la Iglesia Católica en México, 1929-1982*, El Colegio Mexiquense-FCE, México.

Bierlaire, Franz, 1988. "Erasmus et Rabelais: d'un anticléricalisme l'autre?", en *Aspect de L'Anticlericalisme du Moyen Age a nos Jours*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruselas, pp. 35-45.

Bloch, Marc, 1993. *Los reyes taumaturgos*, FCE, México.

Boudin, Hugo R., 1988. "L'anticléricalisme puritain: un paradoxe?", en *Aspect de L'Anticlericalisme du Moyen Age a nos Jours*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruselas, pp. 47-55.

Bourdieu, Pierre, 1988. *Cosas Dichas*, Gedisa, Buenos Aires.

Brenan, Gerard, 1958. *El laberinto español. Antecedentes sociales y políticos de la Guerra Civil*, Ruedo Ibérico, París.

Bueno, Gustavo, 2000. *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona.

Canudas, Enrique, 1989. *Tropico Rojo. Historia política y social de Tabasco. Los años garridistas 1919/1934*, 2 tomos, Gobierno del Estado de Tabasco-Instituto de Cultura de Tabasco, Villahermosa.

Carbó, Teresa, 1984. *Educación desde la cámara de diputados*, CIESAS, México.

—, 1995. *El discurso parlamentario mexicano entre 1920 y 1950. Un estudio de caso en metodología de análisis del discurso*, CIESAS-El Colegio de México, México.

Cárcel Ortí, Vicente, 1990. *La persecución religiosa en España durante la Segunda República (1931-1939)*, Rialp, Madrid.

Cárdenas, Lázaro, 1996. *Ideario Político*, Era, México.

Cardín, Alberto, 1988. *Tientos etnológicos*, Júcar Universidad, Barcelona.

Caro Baroja, Julio, 1977. *Introducción a una historia del anticlericalismo español*, Ed. Istmo, Madrid.

Castro Alfin, Demetrio, 1997. "Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical", en Rafael Cruz y Manuel Pérez Ledesma (Eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 69-97.

Christian, William A., 1997. *Las visiones de Azkioga. La Segunda República y el reino de Cristo*, Ariel, Barcelona.

Corbin, Alain, 1990. *Le Village des <<Cannibales>>*, Flammarion, París.

Córdova, Arnoldo, 1999. *La ideología de la Revolución Mexicana. La formación del nuevo régimen, Era, México.*

Cruz, Rafael, 1997. "Los estudios sobre anticlericalismo en España al final del milenio", en Rafael Cruz (Ed), *El Anticlericalismo*, Marcial Pons, Madrid, pp. 219-229.

Cruz Orozco, José Ignacio, 1996. "Laicismo escolar, anticlericalismo y masonería en la España contemporánea. Datos para una reflexión", en José Antonio Ferrer Benemeli (Dir.), *Masonería y religión: convergencias, oposición, ¿incompatibilidad?*, Editorial Complutense, Madrid, pp. 253-269.

Culla i Clará, Joan B., 1986. *El republicanisme llerrouxista a Catalunya (1901-1923)*, Curial, Barcelona.

Davis, Natalie Zenon, 1993. *Sociedad y Cultura en la Francia Moderna*, Crítica, Barcelona.

De la Cueva Merino, Julio, 1994. *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria, 1875-1923*, Universidad de Cantabria-Asamblea Regional, Santander.

—, 1997. "Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910", en Rafael Cruz (Ed), *El Anticlericalismo*, Marcial Pons, Madrid, pp. 101-125.

—, 1998. "El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil", en E. La Parra y M. Suárez (Ed.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 211-301.

—, 2000. “Si los curas y frailes supieran...’ La violencia anticlerical”, en S. Juliá (Dir.), *Violencia política en la España del siglo XX*, Taurus, Madrid, pp. 191-233.

De la Fuente Monge, Gregorio L., 1997. “Clericalismo y anticlericalismo en México, 1810-1938”, en Rafael Cruz (Ed), *El Anticlericalismo*, Marcial Pons, Madrid, pp. 39-65.

Delgado, Manuel, 1986. *De la muerte de un Dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*, Península, Barcelona.

—, 1989. “La antirreligiosidad popular en España”, en C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez (Ed.), *La Religiosidad Popular. 1. Antropología e historia*, Anthropos-Fundación Machado, Barcelona-Sevilla, pp. 499-516.

—, 1992. *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Ed. Humanidades, Barcelona.

—, 1992-1993. “La Carn dels Infants. La usurpació de menors en la imaginació persecutòria”, en *Arxiu D’Etnografia de Catalunya*, núm. 9, Tarragona, pp. 171-186.

—, 1993. *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*, Muchnick Editores, Barcelona.

—, 1997. “Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939”, en Rafael Cruz (Ed), *El Anticlericalismo*, Marcial Pons, Madrid, pp. 149-180.

—, 1999a. *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*, Anagrama, Barcelona.

—, 1999b. “Luces iconoclastas. Secularización, subjetivización y politización en la España del siglo XX”, en M. Cantón, J. Prat y J. Vallverdú (Coord.), *Nuevos Movimientos Religiosos, Iglesias y ‘Sectas’*, VIII Congreso de Antropología, vol. V, FAAEE-AGA, Santiago de Compostela, 1999, pp. 77-90.

—, 2001. *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*, Ariel, Barcelona.

Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann, 1999. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion, Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Herder, Barcelona.

Díaz Salazar, Rafael y Salvador Giner, 1993. *Religión y sociedad en España*, CIS, Madrid.

Donzelot, Jacques, 1990. *La policía de las familias*, Pre-Textos, Valencia.

Douglas, Mary, 1978. *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Alianza Universidad, Madrid.

Elias, Norbert, 1994. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México.

Esteban, José, 1994. *Refranero anticlerical*, Ediciones VOSA, Madrid.

Fábregas Puig, Andrés, 2004. "La Guerra Cristera a revisión. Una mirada desde la antropología histórica y política", en *Vetas*, núm. 13, enero-abril, COLSAN, México, pp. 9-23.

Federación Anticlerical Mexicana 1923. *Estatutos de la Federación Anticlerical Mexicana*, México.

Freedberg, David, 1992. *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Cátedra, Madrid.

Figuro, Javier, 2002. *Si los curas y frailes supieran...Una historia de España escrita por Dios y contra Dios*, Espasa Calpe, Madrid.

González y González, Luís, 1981. *Historia de la Revolución Mexicana, 1934-1940. Los artífices del cardenismo*, t. XIV, COLMEX, México.

—, 1988. *Historia de la Revolución Mexicana, 1934-1940. Los días del presidente Cárdenas*, t. XV, COLMEX, México.

- Goody, Jack**, 1999. *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*, Paidós, Barcelona.
- Guerra, François-Xavier**, 1989. "Teoría y Método en el análisis de la Revolución Mexicana", en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 2, abril-junio, IIS-UNAM, México, pp. 3-24.
- Hale, Charles A.**, 2002. *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, FCE, México.
- Hobsbawm, Eric**, 1998. *La Era del Imperio, 1874-1914*, Crítica, Buenos Aires.
- Jauffret, Eric**, 1986. *Révolution et sacrifice au Mexique. Naissance d'une nation (1910-1917)*, Les Editions du Cerf, París.
- Joly, Robert**, 1988. "Au-delà et en deçà", en *Aspect de L'Anticlericalisme du Moyen Age a nos Jours* (Hommage à Robert Joly), Editions de l'Université de Bruxelles, Bruselas, pp. 11-14.
- José Valenzuela, Georgette**, 2001. "Antecedentes políticos de la rebelión cristera", en *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, Secretaría de Gobernación, México, pp. 205-223.
- Juliá, Santos**, 2000. "'Preparados para cuando la ocasión se presente': los socialistas y la revolución", en S. Juliá (Dir.), *Violencia política en la España del siglo XX*, Taurus, Madrid, pp. 145-190.
- Kirshner, Alan M.**, 1976. *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, SEP (setentas), México.
- Knight, Alan**, 1989. "Los intelectuales en la Revolución Mexicana", en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 2, abril-junio, IIS-UNAM, México, pp. 25-65.
- , 1996. *La Revolución Mexicana. Del porfiriato al régimen constitucional*, 2 volúmenes, Grijalbo, México.

Krauze, Enrique, Jean Meyer y Cayetano Reyes, 1995. *Historia de la Revolución Mexicana, 1924-1928. La reconstrucción económica*, t. x, COLMEX, México.

La Parra López, Emilio, 1998. "Los inicios del anticlericalismo español contemporáneo (1750-1833)", en E. La Parra y M. Suárez (Ed.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 17-68.

La Parra López, Emilio y Manuel Suárez Cortina (Ed), 1998. *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Lalouette, Jacqueline, 1997^a. "El anticlericalismo en Francia, 1877-1914)", en R. Cruz (Ed.), *El Anticlericalismo*, Marcial Pons, Madrid, pp. 15-38.

—, 1997^b. *La libre pensée en France, 1848-1940*, A. Michel, Paris.

Le Goff, Jacques, 1987. Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII, Siglo XXI, Madrid.

Lincoln, Bruce, 1989. *Discourse and the Construction of Society. Comparative studies of Myth, Ritual, and Classification*, Oxford University Press, New York.

Lisbona Guillén, Miguel, 2005. "El anticlericalismo: una propuesta de estudio para el caso chiapaneco durante el periodo revolucionario", en M. Olivera y M.D. Palomo (Coord.), *Chiapas: de la independencia a la revolución*, CIESAS-COCYTECH, México, pp. 97-116.

Loyo, Engracia, 1999. *Gobiernos revolucionarios y educación popular en México, 1911-1928*, COLMEX, México.

MacGregor Gárate, Josefina, 2001. "Anticlericalismo constitucionalista", en *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, Secretaría de Gobernación, México, pp. 163-182.

Maddox, Richard, 1995. "Revolutionary anticlericalism and hegemonic processes in an Andalusian town, august 1936", en *American Ethnologist*, vol. xxii, núm. 1, American Ethnological Society, Arlington, Virginia.

- Mandrou, Robert**, 1962. *Introducción a la Francia Moderna (1500-1640). Ensayo de psicología histórica*, Uteha, México.
- Martínez Assad, Carlos**, 1991. *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista*, s. XXI, México.
- , 1996. *Breve historia de Tabasco*, FCE-COLMEX, México.
- Matute, Álvaro**, 1995. *Historia de la Revolución Mexicana, 1917-1924. Las dificultades del nuevo Estado*, t. VII, COLMEX, México.
- Mayer, Arno J.**, 1986. *La persistencia del Antiguo Régimen. Europa hasta la Gran Guerra*, Alianza Editorial, Madrid.
- Medin, Tzvi**, 1997. *Ideología y praxis política de Lázaro Cárdenas*, s. XXI, México.
- Mellor, Alec**, 1978. *Histoire de l'anticlericalisme français*, Henri Veyrier, París.
- Meslier, Jean**, 1978. *Crítica de la Religión y del Estado*, Península, Barcelona.
- Meyer, Jean**, 1999. *La Cristiada. 1. La guerra de los cristeros*, s. XXI, México.
- , 1998. *La Cristiada. 2. El conflicto entre la iglesia y el estado, 1926-1929*, s. XXI, México.
- , 1998. *La Cristiada. 3. Los cristeros*, s. XXI, México.
- , 1991. *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, Vuelta, México.
- Meyer, Jean, Enrique Krauze y Cayetano Reyes**, 1996. *Historia de la Revolución Mexicana, 1924-1928. Estado y sociedad con Calles*, t. XI, COLMEX, México.
- Meyer, Lorenzo, Rafael Segovia y Alejandra Lajous**, 1981. *Historia de la Revolución Mexicana, 1928-1934. Los inicios de la institucionalización*, t. XII, COLMEX, México.

Mola, Aldo Alessandro, 1996. "El problema del anticlericalismo y la masonería", en José Antonio Ferrer Benemeli (Dir.), *Masonería y religión: convergencias, oposición, z incompatibilidad?*, Editorial Complutense, Madrid, pp. 239-251.

Moliner, Antonio, 1998. "Anticlericalismo y revolución liberal (1833-1874)", en E. La Parra y M. Suárez (Ed.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 69-125.

Montero Moreno, Antonio, 2000. *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Montesino, Antonio y Mary Roscales, 2001. *Los Pasiegos. Religiosidad y violencia*, Límite, Santander.

Morelli, Anne, 1988. "La caricature anticléricale en Belgique aux XIXe et XXe siècles. Une continuité?", en *Aspect de L'Anticlericalisme du Moyen Age a nos Jours*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruselas, pp. 149-162.

Ogburn, William F., 1992. "La hipótesis del retraso cultural", en Amitai y Eva Etzioni (Comp.), *Los cambios sociales. Fuentes, tipos y consecuencias*, FCE, México, pp. 409-411.

Ozouf, Mona, 1976. *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, Gallimard, París.

Palacios, Guillermo, 1999. *La Pluma y el Arado. Los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del 'problema campesino'*, COLMEX-CIDE, México.

Plard, Henri, 1988. "Anticlerical, anticléricalisme: evolution de ces termes", en *Aspect de L'Anticlericalisme du Moyen Age a nos Jours*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruselas, pp. 15-22.

Pérez Montfort, Ricardo, 1994. *Estampas de nacionalismo popular mexicano. Ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, CIESAS, México.

—, 2000. *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos*, CIESAS-CIDHEM, México.

Pérez-Rayón, Nora, 2004. "El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica", en *Sociológica*, núm. 55, mayo-agosto, México, pp. 113-154.

Puente Lutteroth, María Alicia, 1993. *Movimiento Cristero: Afirmación y fisura de identidades. Un acercamiento panorámico al conflicto socio-religioso en México de 1926-1939*, Tesis de Doctorado en Antropología Social, CIESAS, México.

Purnell, Jennie, 1999. *Popular Movements and State Formation in Revolutionary Mexico. The agraristas and cristeros of Michoacán*, Duke University Press, Durham.

Raby, David L., 1974. *Educación y revolución social en México (1921-1940)*, SEP setentas, México.

Radcliffe-Brown, A.R., 1974. *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Península, Barcelona.

Real Academia Española, 1996 *Diccionario de la Lengua Española*, Tomo I, Espasa-Calpe, Madrid.

Rémond, René, 1992. *L'anticlericalisme en France. De 1815 a nos jours*, Editions Complexe, Bruselas.

Reuelta González, Manuel, 1991. "La recuperación eclesiástica y el rechazo anticlerical en el cambio de siglo", en J.L. García Delgado (Ed.), *España entre dos siglos (1875-1931). Continuidad y Cambio*, s. XXI, Madrid, pp. 213-234.

—, 1999. *El anticlericalismo español en sus documentos*, Ariel, Barcelona.

Ríos Figueroa, Julio, 2002. *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, PROIMMSE-UNAM, México.

Salomón Cheliz, María Pilar, 1994. "Poder y Ética. Balance historiográfico sobre el Anticlericalismo", en *Historia Social*, núm. 19, Madrid, pp. 113-128.

—, 1996. *La crítica moral al orden social: la persistencia del anticlericalismo en la sociedad española, 1900-1939*, Tesis Doctoral, Universidad de Zaragoza, Zaragoza.

- Sánchez, José María**, 1972. *Anticlericalism: a brief history*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Sánchez Ferré, Pere**, 1996. "Anticlericalismo y masonería en España", en José Antonio Ferrer Benemeli (Dir.), *Masonería y religión: convergencias, oposición, y incompatibilidad?*, Editorial Complutense, Madrid, pp. 271-288.
- Seidler, Victor J.**, 2000. *La Sinrazón Masculina. Masculinidad y Teoría Social*, Paidós-PUEG/UNAM-CIESAS, México.
- Sheridan, Guillermo**, 1999. *México en 1932: la polémica nacionalista*, FCE, México.
- Siegfried, André**, 1964. *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la troisième République*, Armand Colin, París.
- Suárez, Manuel**, 1998. "Anticlericalismo, religión y política durante la Restauración", en E. La Parra y M. Suárez (Ed.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 127-210.
- Tenorio, Mauricio**, 1998. *Artifugio de la Nación Mexicana. México en las exposiciones universales, 1880-1930*, FCE, México.
- Terradas, Ignasi**, 1990. *Revolución y religiosidad*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia.
- Tostado, Marcela**, 1991. *El intento de liberar a un pueblo. Educación y magisterio tabasqueño con Garrido Canabal: 1924-1935*, INAH, México.
- Turner, Victor y Edith Turner**, 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, New York.
- Ullman, Joan Connelly**, 1972. *La Semana Trágica. Estudio sobre las causas socioeconómicas del anticlericalismo en España (1898-1912)*, Ariel, Barcelona.
- Villegas, Abelardo**, 1993. *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, FCE, México.

Villegas Moreno, Gloria, 2001. "Estado e Iglesia en los tiempos revolucionarios", en *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, Secretaría de Gobernación, México, pp. 183-203.

Viqueira, Juan Pedro, 1997. "Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)", en N. Sigaut (Ed.), *La Iglesia Católica en México*, COLMICH-Secretaría de Gobernación, México, pp. 69-98.

Weckmann, Luis, 1984. *La herencia medieval de México*, 2 tomos, El Colegio de México, México.

Zea, Leopoldo, 1993. *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, FCE, México.