

Pasiones anticlericales

Roberto Di Stefano
José Zanca
(compiladores)

Pasiones anticlericales

Un recorrido iberoamericano

UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

Rector
Mario E. Lozano

Vicerrector
Alejandro Villar

 Universidad
Nacional
de Quilmes
Editorial
Bernal, 2013

Colección Intersecciones
Dirigida por Carlos Altamirano

Pasiones anticlericales : un recorrido iberoamericano / Roberto Di Stefano ... [et al.] ; compilado por Roberto Di Stefano y José A. Zanca. - 1a ed. - Bernal : Universidad Nacional de Quilmes, 2013. 336 p. ; 20x14 cm. - (Intersecciones / Carlos Altamirano)

ISBN 978-987-558-290-3

I. Historia Social. I. Di Stefano, Roberto. II. Di Stefano, Roberto, comp. III. Zanca, José A., comp.
CDD 306

Traducción del portugués: Ada Solari
“Anticlericalismo y librepensamiento en el Portugal
decimonónico” y “El anticlericalismo en el Brasil”

© Roberto Di Stefano, José Zanca. 2013
© Universidad Nacional de Quilmes. 2013

Universidad Nacional de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352
(B1876BXD) Bernal
Buenos Aires, República Argentina

<http://www.unq.edu.ar>
editorial@unq.edu.ar

ISBN: 978-987-558-290-3

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina

Índice

Introducción, <i>por</i> Roberto Di Stefano y José Zanca	9
Razón laica, pasión anticlerical: republicanismo y secularización en España, <i>por</i> Julio de la Cueva Merino	25
Anticlericalismo y librepensamiento en el Portugal decimonónico, <i>por</i> Fernando Catroga	65
Manifestaciones políticas del anticlericalismo mexicano, siglos XIX-XX, <i>por</i> Andrea Mutolo	105
De violencias que <i>afirman</i> y <i>construyen</i> . Anticlericalismo, bipartidismo y violencia en Colombia, <i>por</i> Gustavo Arce Fustero . . .	127
El Perú: regalistas, modernizantes y apóstatas, <i>por</i> Jeffrey Klaiber . . .	171
El anticlericalismo en el Brasil, <i>por</i> Anderson José Machado de Oliveira y Cláudia Rodrigues	191
El anticlericalismo en el Uruguay, <i>por</i> Susana Monreal	245
El anticlericalismo argentino, <i>por</i> Roberto Di Stefano y José Zanca . . .	289

Introducción

Como toda ideología sustentada en una oposición, el anticlericalismo constituye un objeto de estudio huido.¹ Una elaboración abierta, de acuerdo con René Rémond, en la que a cada paso los circunstanciales intérpretes establecen, con sus intereses, el matiz que hará de su anticlericalismo un objeto siempre singular.² Su definición dependerá, en buena medida, de lo que se entienda por el enemigo a combatir. Sin embargo, y a pesar de las dificultades para brindar una enunciación concluyente, es posible verificar dos datos incontrastables: primero, que en el espacio iberoamericano el anticlericalismo comenzó a manifestarse abiertamente desde fines del siglo XVIII, en algunos casos con mayor intensidad, a veces impulsado desde el vértice del Estado, a veces como producto de la furia de sectores subalternos. Segundo, que al igual que la religión, el anticlericalismo fue un vehículo crucial en la construcción de identidades sociales y políticas.

En el mar de definiciones de lo religioso se balancean los posibles “anticlericalismos”. En su dimensión política, el anticlericalismo se

¹ Utilizamos el término “ideología” alejándonos de las miradas que lo conceptúan como una “distorsión” o “desviación” de una realidad observable a través de procedimientos “neutrales”, como las que se pueden encontrar en la tradición althusseriana. Por el contrario, pensamos la ideología política como un *mapa cognitivo*, es decir, como una “metáfora plausible” dentro de un conjunto de receptores determinados, que intenta describir y al mismo tiempo construir la realidad.

² René Rémond, *L'Anticlericalisme en France de 1815 à nos jours*, París, Fayard, 1976.

concentró en lo institucional: su combate se libró contra la Iglesia o sectores del clero, reivindicando para el Estado la exclusividad en el control de ciertas funciones. En este anticlericalismo político, la religión como fenómeno metafísico pasó a un segundo plano. Definido mucho más por el combate a la autoridad que al mensaje religioso, el objeto de las furias anticlericales fue la Iglesia católica romana. Este fenómeno no es casual, dado que más que en otras iglesias, en la católica la jerarquía ha ocupado un papel excluyente en la trasmisión de la gracia y en la administración de los bienes de salvación. En los procesos de consolidación de los estados modernos, el anticlericalismo funcionó como un mecanismo para desligar esferas, un instrumento secularizador, alerta frente a cualquier intento de correr la “frontera invisible” entre lo secular y lo religioso.

Más allá de lo político, la misma religión fue colocada en el banquillo de los acusados del mundo contemporáneo, dando a luz un anticlericalismo de más vastos alcances que la señalaba como la valla que impedía el progreso, la fuerza de la oscuridad que atrapaba a la sociedad en sus tinieblas. La religión tuvo para este anticlericalismo un componente esencialmente contradictorio con el proyecto moderno: la dependencia del hombre respecto de formas de trascendencia que atentaban contra su autonomía.

Las dificultades que presenta la multimorfología del anticlericalismo no deben confundirse, sin embargo, con una imposibilidad de delimitar sus fronteras. Una de ellas lo distingue claramente de ciertas formas de ateísmo y agnosticismo: en el anticlericalismo militante no hay indiferencia frente a lo divino, sino, por el contrario, una pasión casi religiosa. No se explicarían de otro modo sus formas de expresión más virulentas, los rituales que lo acompañaron, su capacidad para atravesar clases y estamentos, el interés por la construcción de ideologías que, más que ignorar, aspiraban a someter a la “simiente clerical”. Es este vínculo con lo religioso lo que explica por qué algunas formas de anticlericalismo pudieron transformarse en mecanismos de resistencia de distintos segmentos sociales a una forma de religiosidad impuesta, una verdadera

rebelión frente a la religión de una élite que se consolidaba como tal al monopolizar los instrumentos del culto. Es en este marco que el anticlericalismo puede vincularse a la *blasfemia*, una versión destacada de “irreligión” que, en realidad, expresa imaginarios sometidos, hermenéuticas ocultas, formas de vínculo con lo divino reprimidas que salen a la luz bajo la forma de odio a la autoridad religiosa, más que a la religión en sí.

También fronteras internas. En principio, al igual que en el plano de la “religiosidad”, se plantea el problema de la pertinencia de identificar un “anticlericalismo popular”. Como en ese caso, si hemos señalado que el anticlericalismo se identifica con su oponente, más que hablar de formas “populares” de anticlericalismo –una mirada que naturaliza cierta percepción elitista– deberíamos señalar distintos *ámbitos de apropiación* de lo anticlerical. El anticlericalismo campesino que encontramos, por ejemplo, en el sur de España o en el México revolucionario posee connotaciones diferentes del que profesaron sectores urbanos subalternos identificados con el anarquismo o con el socialismo. Y también del que esgrimieron las élites letradas del siglo xix o sectores intelectuales en el xx. Las prácticas, los rituales, las ideologías y sus formas de expresión variaron de culturas ágrafas a enciclopédicas, del campo a la ciudad, de los profesionales burgueses a los obreros fabriles.

1. *Diacronía*

El anticlericalismo tiene también su historia. Jugó distintos papeles y se vinculó con otras tantas ideologías a lo largo de doscientos años. La constitución de nuevas naciones y la reconversión de viejas monarquías al nuevo orden implicaron una observable indisposición entre las élites liberales y la Iglesia, y un entrelazamiento entre ciertas formas de liberalismo y de anticlericalismo. El mundo de las ideas del siglo xviii legó a la siguiente centuria una agenda político-religiosa que élites y sociedad adoptaron y enriquecieron. Cuestiones como las nuevas formas de concebir la soberanía, la definición de ciudadano, la constitución de una

esfera pública, los procesos de desarrollo económico y la intercomunicación mundial abrieron una serie de desafíos que permiten encuadrar al anticlericalismo como síntoma –pero también como agente– de profundas transformaciones societarias. El espacio iberoamericano, periferia de un mundo en desarrollo, fue importador de bienes manufacturados y de ideas, de formas y prácticas sociales y también de modelos de organización estatal. Es tal vez esa distancia que separaba a las sociedades iberoamericanas del “progreso” lo que hacía más deseable su triunfo, y lo que permitía identificar con prístina claridad a los agentes de su atraso: el anticlericalismo aparece entonces como un sortilegio indispensable, en especial para las élites decimonónicas, orientado a facilitar el salto de los escalones que separaban a esos pueblos de su verdadero desarrollo. En algunos países americanos la inmigración extranjera, en particular del norte protestante de Europa, se identificó como motor de ese progreso y puso el problema de la pluralización del campo religioso y de la tolerancia. Por su lado, en el clima de ideas creado por la Restauración, Roma intentó tomar las riendas de las iglesias del orbe cristiano, en lo posible limitando los regímenes patronales y otras formas de intervención del Estado en la vida eclesiástica, al tiempo que condenaba como nefastas ciertas afirmaciones irrenunciables del primer liberalismo. En las ex colonias españolas el anticlericalismo intentó poner un freno a los avances de Roma sobre las iglesias locales y respaldar las antiguas formas de control del poder civil sobre el religioso.

En la segunda mitad del siglo xix el anticlericalismo sumó otras funciones a las más estrictamente políticas, como modelador de identidades de clase y de género. El proceso de desarrollo urbano e industrial, que Iberoamérica como otras periferias del mundo capitalista vivieron en el siglo xx, catalizó posturas anticlericales en los diferentes estratos del movimiento obrero. La cultura de izquierda de matriz anarquista o socialista a menudo encontró en el anticlericalismo un lenguaje más accesible para los destinatarios de sus ideas que el de la política revolucionaria. En sus distintas variantes, la tradición sindical incorporó entre sus enemigos a la figura del cura, aliado al capitalismo y a las clases conservadoras. Por

su parte, a principios del siglo xx surgió un “catolicismo social”, encarnado en sacerdotes y laicos que se lanzaron a “reconquistar” a la clase obrera, con lo que se abriría la instancia de un nuevo frente de conflictos. La presencia de la Iglesia con nuevas devociones en las barriadas obreras, así como la llegada de un clero mucho menos dispuesto a “pactar con el siglo”, prologó nuevas disputas por el espacio físico y simbólico. Sin embargo, para muchos dirigentes de izquierda el anticlericalismo constituía una desviación de la verdadera lucha, implicaba confundir al verdadero enemigo –la burguesía capitalista– con uno ficticio, destinado por otra parte a desaparecer por obra de la evolución de las ideas.

El anticlericalismo no dejó de cumplir un papel en la tarea de redefinir y delimitar ámbitos de acción en las relaciones de género, en una etapa en que los cambios vinculados a la urbanización y la industrialización afectaban los vínculos familiares tradicionales. Mientras que para muchas mujeres el apego a la religión y la participación en la Iglesia comportaba un espacio de autonomía respecto de la autoridad de sus maridos, para estos la relación de las mujeres con el clero, en particular el vínculo creado a partir de la práctica de la confesión auricular, significaba toda una amenaza para su autoridad y para la paz familiar. La religión y el anticlericalismo jugaron su papel en la definición de esas identidades.

En el siglo xix, la Iglesia ejercía su potestad con modalidades que eran difíciles de adaptar a la lógica del Estado nacional. Enmarcaba su actividad en la realidad local de la diócesis en la que el obispo ejercía su potestad o bien en el imaginario de una iglesia universal, supranacional. El Estado-nación emergía disruptivamente como una tercera dimensión, ligado a la modernidad, al liberalismo y al reclamo de una identidad que exigía el sometimiento del poder eclesiástico, poniendo en tela de juicio, a través del ejercicio del patronato, los derechos que la Iglesia reivindicaba como propios.³ El choque entre estas concepciones de la soberanía y sus límites era casi ineludible. Se trató, más que de un

³ Edward Williams, “The Emergence of the Secular Nation-State and Latin American Catholicism”, *Comparative Politics*, vol. 5, N° 2, enero de 1973, pp. 261-277.

enfrentamiento entre dos instituciones cuyas fronteras eran muy porosas hasta la segunda mitad del siglo XIX, de un anticlericalismo surgido de la diferenciación de esferas, en la cual la dimensión pública –que rápidamente sería identificada con lo estatal– se desligaba de la esfera religiosa.

El perfil de las élites que construyeron los modernos estados fue el producto de la confluencia de la tradición liberal –expresada, entre otros ítems, en el peso que la libertad de cultos tuvo en distintas cartas magnas– y la tradición republicana (y galicana, en términos religiosos), en tanto suponían sociedades relativamente homogéneas en el plano jurídico, constituidas por ciudadanos libres bajo la potestad de la ley, sobre las cuales el ejercicio de un poder divino podía alcanzar solo un carácter nominal expresado en esa invocación general a la protección de Dios que preservaron muchas constituciones iberoamericanas. A la consolidación de los estados siguió su mutación en organismos que excedían las funciones punitivas para constituirse en verdaderos formadores de ciudadanos, que cambiaran el destino de sociedades a las que suponían postradas bajo el influjo clerical. El proceso de centralización estatal de funciones –común a Europa y a América– fue contemporáneo de la expansión del anticlericalismo, que si bien pudo iniciarse con las élites ilustradas de los estados en ciernes, se verificó en una extensa acción social que se multiplicaba en la prensa, el teatro, el humor y, en todos los casos, en la disputa por el espacio público. La lucha por la enseñanza ocupó un papel central en muchas de las peleas por la construcción de nuevos ciudadanos; en otros casos, la aceptación de la tolerancia religiosa implicó reconocer la existencia de una esfera pública secularizada. Los gobiernos liberales americanos de fines del siglo XIX podían reprocharle a la Iglesia su vínculo histórico con el colonialismo español y sus estrechos lazos con gobiernos autoritarios, ecos de la Restauración, propios de la primera mitad del siglo XIX.

Ya entrado el siglo XX, la incorporación definitiva de Iberoamérica a los circuitos de intercambio del capitalismo aportó a la consolidación de una verdadera sociedad de masas. Su expresión política se dio a través del desarrollo de una democratización social, con la presión de

sectores medios y bajos por ser incluidos en los sistemas electorales o por la necesidad o deseo de segmentos de las élites de reconfigurar el esquema de legitimidad de su poder. Al mismo tiempo, las aspiraciones de la Iglesia en el primer tercio del siglo XX a “recuperar” a la sociedad que había perdido en el XIX generaron las tensiones propias de un intento por “correr” la frontera invisible liberando a la religión de los lazos que intentaban encerrarla en la esfera de lo privado. La llegada al poder de sectores “radicales” en cuanto a su anticlericalismo abrió un período de reformas en las que el Estado adoptó, en su vínculo con la sociedad, muchas de las características pedagógicas que otrora había viabilizado la religión: liturgia, nacionalismo, panteones patrióticos. En este sentido, el caso uruguayo fue, sin duda, uno de los más audaces a la hora de crear una religiosidad cívica sustitutiva, pero no fueron menos importantes los procedimientos de conversión religiosa de héroes profanos, como lo haría Ricardo Rojas con José de San Martín en *El santo de la espada*.

La religión cívica se valorizaba por la economía de dominación que permitía ejercer en una sociedad cada vez más compleja. Los motivos de este viraje fueron diversos, pero la resultante fue, en casi todos los casos, concurrente: distintos actores identificaron la presencia pública de la Iglesia como una severa amenaza para la salud ciudadana. En aquellos casos en que el peligro clerical era percibido como más urgente, el Estado ganó para sí un conjunto de potestades que la sociedad le entregó, como herramientas para defenderse frente al riesgo de la influencia de una institución tan potente, ramificada y “conspirativa” como la eclesiástica. El producto final sería un espacio público controlado por el Estado. Un emergente de esta condición fue la asimilación de ambos componentes: la educación privada fue siempre sospechosa, por el riesgo que representaba en tanto potencial formadora de ciudadanos por fuera de los parámetros estatales.

Se ha señalado que la Primera Guerra Mundial marcó un quiebre en el devenir del anticlericalismo.⁴ Por lo menos, las prácticas asociadas

⁴ René Rémond, *op. cit.*

a su prédica –masonería, positivismo, librepensamiento– y su principal sustento ideológico –el liberalismo– dejaron su lugar a formas menos aprensivas frente a lo religioso que, si no hicieron desaparecer el anticlericalismo, cambiarían su rostro de forma taxativa. Es posible que el doctrinarismo de positivistas, librepensadores y racionalistas decimonónicos dejara su lugar a formas menos dogmáticas de pensamiento. Estos sectores habían sido siempre minorías intelectuales, cuyo peso e influencia estuvieron sobrerrepresentados en el contexto de modelos constitucionales y semidemocráticos, republicanos o monárquicos, basados en una escueta participación popular. La marginación general de los intelectuales, cuya prédica se ajustaba mal a la discursividad propia de la política de masas, no hará desaparecer la cuestión anticlerical, pero la situará en otro contexto.

La década de 1930 trajo un anticlericalismo que ensayaba viejas melodías, pero con una fuerza renovada: la oposición a la “verdadera religión”, traicionada por una jerarquía en extremo “terrenalizada”, identificada con los regímenes autoritarios o, por el contrario, muy lejana a las legítimas aspiraciones de sus pueblos. Sobre estos sectores de larga tradición de hostilidad al clero, en las décadas centrales del siglo xx surgirá un velado anticlericalismo en el interior mismo de la Iglesia. La causa de la Guerra Civil española, cuyas pasiones repercutieron en forma trascendente en el ámbito iberoamericano, dio nacimiento a una tendencia que señalaría como responsable de la deshumanización de la sociedad contemporánea menos a los agentes tradicionales del “anticristo” (liberalismo y comunismo) y más a los propios cristianos. La prédica que se inició con Jacques Maritain y Georges Bernanos en oposición a Franco, junto con las experiencias interreligiosas de la Segunda Guerra Mundial y la ambigua postura de Roma frente a los beligerantes, abriría, especialmente en la segunda posguerra, cada vez más la brecha entre muchos católicos y sus pastores.

La dificultad para definir las características de los modelos de administración, organización política y trascendencia histórica de los regímenes populistas en América Latina y de los autoritarismos ibéricos nos

obliga a ser muy cuidadosos a la hora de analizar las particulares relaciones de atracción y rechazo que mantuvieron con la Iglesia, con la que compartieron discursos sociales antiliberales y una postura “tercerista” frente a los dos grandes bloques enfrentados en la Guerra Fría. Sin embargo, el autoritarismo desplegado por estos modelos sociopolíticos movilizó también furias anticlericales, fenómenos que no pueden reducirse meramente a reediciones de los ya protagonizados por la Iglesia y el Estado en el siglo xix. Tampoco podría afirmarse que se trató simplemente de un enfrentamiento “natural” entre dos modelos integralistas, encarnados por dos instituciones “totalizadoras”: la Iglesia católica y un Estado autoritario. En buena medida, los populismos también recurrieron a la tradición liberal-progresista y al anticlericalismo inorgánico latente en sectores que habían sido, justamente, integrados al esquema político por estos movimientos. La quema de iglesias en la Argentina en 1955, en las postrimerías del segundo gobierno peronista, marca la pauta de las fuerzas desatadas por movimientos que basaron su legitimidad en la movilización social como mecanismo para enfrentarse, integrar o disciplinar a élites conservadoras. Una posible lectura de estos movimientos “nacional-populares” de los años cuarenta y cincuenta daría cuenta de un anticlericalismo sinónimo de *antielitismo*, que reunía a sectores medios y bajos recientemente nacionalizados, para enfrentar distintas formas de autoridad tradicional que resistían muchos de los cambios societarios experimentados. Las imágenes de jóvenes porteños vestidos con ropajes eclesiásticos, parodiando la eucaristía, pasa del mero “acto blasfemo” a la denuncia de una moral acartonada, al directo rechazo al clero como intermediario con la divinidad. Los paraísos terrestres que estos movimientos prometieron –de la mano de enérgicos procesos de industrialización basados en la sustitución de importaciones– eran mucho más palpables que la “reforma moral” que incluso los más avanzados católicos sociales prometían en la década de 1930.

La crisis que atravesó el catolicismo en los años cincuenta, así como las repercusiones del Concilio Vaticano II, abrieron la esfera eclesial al debate sobre el rol del clero y sobre la importancia del laicado,

promoviendo el modelo eclesiológico de *Pueblo de Dios*, síntesis del deseo de horizontalizar mínimamente el esquema de toma de decisiones intraeclesialístico. Se trataba de ampliar los límites que, dentro de la misma estructura religiosa, se imponían a la autoridad.⁵ Las experiencias posconciliares abrirían la posibilidad de un nuevo tipo de anticlericalismo: si este había estado, durante el extenso siglo XIX, vinculado principalmente a las tradiciones liberales, socialistas y libertarias, en la década de 1970 surgiría un nuevo anticlericalismo de derecha cuyos orígenes podrían rastrearse en las formas hipertrofiadas de nacionalismo del período de entreguerras. Estos nuevos anticlericales no hablarán de un clero oscurantista, sino de una Iglesia traidora. Las tensiones generadas por el compromiso de laicos y religiosos en los procesos de transformación social de distintas regiones de Iberoamérica generaron un polo anticlerical entre quienes tradicionalmente habían respaldado su discurso en una Iglesia garante de la conservación social y ahora veían a no pocos de sus miembros embanderados en los ropajes de la revolución. Sin duda, el clima de la segunda Guerra Fría de mediados de los setenta colaboró para que una lógica de “amigo-enemigo” distanciara a quienes, habiendo sido antes lógicos aliados, ahora se encontraban en campos diferentes.

2. *Motivos, espacios y obsesiones*

El anticlericalismo se descubre en las huellas que ha dejado en las instituciones, los discursos y las prácticas que ha rozado. El espacio público ha sido un escenario central en la disputa entre lo secular y lo religioso. Por tomar solo un ejemplo, las procesiones eran en la sociedad tradicional una forma de autorrepresentación en la que las comunidades

⁵ Thomas Gannon, “Le déclin du contrôle communautaire à l’intérieur de la subculture cléricale catholique”, en AA. VV., *Les Nouveaux clercs: prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, Estrasburgo, Labor et Fides, 1989.

de Occidente plasmaban su orgánica jerarquía interna. Pero, como representación del orden social, la procesión era también un ámbito de disputa por el poder. La urbanización y la secularización trajeron otras formas de vínculo social, dejando a las procesiones como un artefacto cada vez más arcaico, hasta el punto que su misma existencia significó un desafío hacia un espacio al que se consideraba, desde la perspectiva del liberalismo novocentista, purificado de ese tipo de intervenciones. El control que el Estado comenzó a ejercer sobre el espacio público otorgó a las autoridades la capacidad de permitir o prohibir las procesiones, con lo cual la violación de la interdicción se convirtió en una instancia de combate abierto entre anticlericales y religiosos, en un momento de expresión pública de un conflicto que disparó distintos episodios de violencia.⁶ Un ejemplo lo tenemos en la prohibida, pero de cualquier modo realizada, procesión de Corpus Christi de 1955 en Buenos Aires: expresión, ya a esa altura, de una oposición al peronismo que había unido a los católicos como tal vez nunca antes, la procesión contó con la participación de grupos y partidos históricamente críticos de la Iglesia, a la vez que despertó la furia del anticlericalismo peronista.

El anticlericalismo desarrolló un imaginario propio, reproducido en prácticas, rituales, sociabilidades, medios de difusión e instituciones que habilitaron su permanencia y reproducción en el tiempo. Una verdadera cultura anticlerical se consolidó en distintos espacios sociales iberoamericanos. Sin duda, los grandes momentos de la vida de los sujetos —el nacimiento, el paso a la adultez, el matrimonio, la muerte— fueron importantes también para la expresión simbólica y ritual del anticlericalismo: los “funerales civiles” de figuras públicas sirvieron para manifestar un sentimiento anticlerical que hiciera frente a las devotas figuras del clericalismo a través de la creación de un panteón

⁶ Michel Lagrée, “Processions religieuses et violence démocratique dans la France de 1903”, *French Historical Studies*, vol. 21, N° 1, invierno de 1998, pp. 77-99; Jacqueline Lalouette, “Dimensions anticléricales de la culture républicaine (1870-1914)”, *Histoire, économie et société*, vol. 10, N° 1, 1991, pp. 127-142.

alternativo. Las bodas y los ritos de pasaje “civiles”, que diversas asociaciones instituyeron, contestaban las prácticas tradicionales en un juego de espejos invertidos. Incluso la vida privada, la decoración y los nombres de los niños hicieron referencia a imaginarios anticlericales. La biografía fue, también, un ámbito de controversia, enfrentando a quienes deseaban apropiarse de cada una de las figuras destacadas de la política, la literatura y la acción cívica. Las fechas clave de la tradición anticlerical (como el 20 de septiembre, día de la conquista de Roma) o los homenajes a figuras destacadas del combate laicista, como Giuseppe Garibaldi o Francisco Ferrer, adquirieron un tono guerrero y militante.⁷

Pero el anticlericalismo no se agotó en fechas u homenajes puntuales, sino que se consolidó en una prensa y una literatura que tuvieron como eje la denuncia de los “pecados” del clero y la mala influencia que la Iglesia había ejercido en el mundo ibérico desde el mismo momento de la conquista. Cada corriente literaria tuvo su versión anticlerical. La ilustración, el romanticismo, el modernismo, el positivismo, las vanguardias de la década de 1920 –más o menos espiritualistas– chocaron con la tradición eclesiástica o con sus autoridades. Los ámbitos de sociabilidad propios de la modernidad fueron medios de propagación del anticlericalismo: masonería, sociedades del librepensadores, organizaciones vinculadas al socialismo o al anarquismo sirvieron para transmitir un ideario y un conjunto de imágenes compartidas.

Como ha señalado Rémond, los “grandes *affaires*” fueron a la historia del anticlericalismo lo que las crisis a la historia económica: batallas que la memoria colectiva registraría como mojones sobre los que habría de asentarse una larga tradición de ofensas. Las luchas escolares, la cuestión de la tolerancia, el respeto del clero o no hacia los poderes surgidos de la soberanía popular, la legislación relativa a la familia, sirvieron

⁷ William Halperin, “Italian Anticlericalism, 1871-1914”, *The Journal of Modern History*, vol. 19, N° 1, marzo de 1947, pp. 18-34.

como medios para catalizar enfrentamientos que, si no podían ser solo conflictos religiosos, habían elegido la arena de la religión para librarse.

La antropología ha estudiado la repetición de rituales anticlericales asociados a la violencia pública. Se ha debatido sobre el primitivismo o la modernidad de tales fenómenos, tomando en cuenta su mimética fisonomía: quema de iglesias, destrucción y humillación de los símbolos sagrados, reproducción caricaturesca de la misa, desentierro de muertos. En cuanto a los sacerdotes, las acciones violentas abarcaron desde la obligación de vestir ropas “civiles” para ocultar su cualidad “sobrenatural” e “intermediaria” con la divinidad, hasta el encarcelamiento por su carácter de “amenazas públicas” o simplemente el asesinato. Una lectura del fenómeno advierte en esas explosiones de violencia formas de exorcismo que sociedades incapaces de expresión política moderna habrían articulado para contrarrestar las “formas diabólicas” del poder del clero en nombre del verdadero cristianismo. Otras lecturas, críticas de esa visión de las violencias anticlericales como “rebeldías primitivas”, han propuesto interpretaciones que eluden la división taxativa entre lo “moderno” y lo “tradicional”, proponiendo móviles mucho más pragmáticos a este tipo de fenómenos de violencia colectiva: uno de los más importantes habría sido su rol como articulador y reforzador de alianzas políticas.⁸ Al igual que el antifascismo, las explosiones anticlericales permiten que sectores de concepciones muy diversas se unan en torno a la identificación de un enemigo común. Los rituales anticlericales, que minimizan y exorcizan el poder del enemigo, fueron frecuentes en contextos en los que los agentes anticlericales se hallaban fragmentados políticamente. Asimismo, se ha identificado la violencia anticlerical como una forma de restauración del honor de los participantes, una rebelión contra el sacerdote –especialmente por su acceso

⁸ El anticlericalismo como articulador de identidades puede observarse, por ejemplo, en procesos revolucionarios en los que las fuerzas políticas aliadas eran heterogéneas, como en el caso mexicano durante la Revolución o el bando republicano durante la Guerra Civil española.

a las mujeres, un tópico recurrente en la prédica anticlerical– y contra Dios mismo, un mecanismo de reafirmación de la autonomía del sujeto frente a toda pretensión de subordinación.⁹

Será necesario ponderar el papel que jugaron los discursos anticlericales como agentes secularizadores. La secularización, como un proceso histórico, ni lineal ni irreversible, puede caracterizarse, estableciendo un mínimo común denominador, por la disminución del peso de la autoridad religiosa en la sociedad moderna.¹⁰ Nos apartamos de las inquisiciones en torno al Estado y su agenda a lo largo del siglo XIX y XX y nos aproximamos a la tarea de horadación que, a través de una red infinita de medios, el anticlericalismo ejerció sobre el poder religioso. Desde el teatro “blasfemo” hasta la caricatura del cura avaro y obeso, al humor, al cine, a la literatura, diversas expresiones vehicularon formas autónomas y espontáneas de anticlericalismo que hemos tratado de rescatar en este volumen. Vidas empeñadas en combatir al clero y sus “secuaces”, energías puestas al servicio de la organización y el establecimiento de instituciones cuyo fin era el combate a las fuerzas “frailunas”, polemistas insaciables, agentes de un proceso de “desacralización” que difundieron, en una tarea a la vez destructiva y constructiva, los principios de una nueva religiosidad que, como tantas otras, exhibía su propia esperanza.

Teniendo en cuenta el peso que el anticlericalismo adquirió en los siglos XIX y XX, sería de esperar que el tema hubiera encontrado eco en una amplia variedad de estudios históricos. Sin embargo, salvo en los casos en que los combates anticlericales tomaron una dimensión tal que se hizo imposible su disimulo –como en México y España–, el tema

⁹ Richard Maddox, “Revolutionary Anticlericalism and Hegemonic Processes in an Andalusian Town, August 1936”, *American Ethnologist*, vol. 22, N° 1, febrero de 1995, pp. 125-143.

¹⁰ Mark Chaves, “Secularization as Declining Religious Authority”, *Social Forces*, vol. 72, N° 3, marzo de 1994, pp. 749-774, y “Intraorganizational power and internal secularization in Protestant denomination”, *The American Journal of Sociology*, vol. 99, N° 1, julio de 1993, pp. 1-48.

parece haber enfrentado una suerte de tara en la historiografía de algunos países. La dificultad de reconocer al anticlericalismo como objeto de estudio responde, en buena medida, a las características de la conformación de las ciencias sociales como disciplinas y, nos atrevemos a señalar, al perfil mismo de la sociedad moderna. En buena medida, ambas se consolidaron en un proceso de oposición a la autoridad religiosa. El imaginario de las ciencias sociales coincidió, no casualmente, con el decreto finisecular de la muerte de lo religioso. Por ende, el estudio del anticlericalismo no ha estado libre de los mismos problemas que como objeto han signado el devenir de la historia de la religión. Por un lado, podemos encontrar una abundante bibliografía “militante” por parte de agentes vinculados de una u otra manera a la estructura eclesial, que han conceptualizado las acciones de los grupos anticlericales en clave de “conspiración”, describiendo al anticlericalismo, en muchos casos, como una “ideología foránea”, típica del proceso de enajenación de las élites iberoamericanas a lo largo del siglo XIX. Hay otras razones: el mundo académico ha minimizado el peso del anticlericalismo o no ha logrado tomar distancia de un fenómeno que está vinculado a la forma de acción pública de los intelectuales, en tanto hombres de ciencia, y al mismo tiempo constructores de discursos que aspiran al modelado de la sociedad. Es decir que se han operado, al mismo tiempo, una negación y una naturalización del problema.

En el presente volumen hemos reunido una serie de ensayos que recorren las múltiples expresiones anticlericales en el espacio iberoamericano entre los siglos XIX y XX. Los casos presentados tienen como escenario común la construcción de estados modernos, la expansión capitalista y las mutaciones que ese doble proceso disparó en cada una de las sociedades estudiadas. Sin embargo, los trabajos no se han querido limitar a la dimensión conflictiva de las relaciones Iglesia-Estado, sino que se han proyectado sobre las diferentes formas que el anticlericalismo adoptó como un fenómeno social, ideológico y cultural complejo. Los autores se han enfocado en un aspecto concreto, enmarcado en el tipo de anticlericalismo que han estudiado, o en el

contexto en que este se inserta. En cada uno de ellos hemos propuesto presentar un panorama general del fenómeno, insertar un estado de la cuestión conciso, citando las obras o investigadores más destacados. Al mismo tiempo hemos querido exponer un panorama del anticlericalismo que fuera más allá de las ideas, abarcando los contextos y las vinculaciones políticas, la participación en redes internacionales, las prácticas y la prensa. Elaboramos este proyecto durante años de arduo trabajo, es por eso que agradecemos profundamente a todos los que en forma desinteresada han colaborado en la concreción de esta obra.

Roberto Di Stefano
José Zanca

Razón laica, pasión anticlerical: republicanismo y secularización en España

*Julio de la Cueva Merino**

1. Introducción al anticlericalismo español contemporáneo

René Rémond nos precavió hace tiempo –refiriéndose al caso francés– de que el prefijo “anti-” inserto en el término “anticlericalismo” no debía inducir a equívoco y llevar, sin más, a la consideración de hallarnos ante un movimiento esencialmente “negativo”.¹ No sería, pues, demasiado arriesgado afirmar que la esencia del anticlericalismo ha sido, en su fundamento, “positiva” y ha estribado en la apuesta por impulsar el proceso de secularización o, si se prefiere, por instalar un régimen de laicidad en una nación. Podría decirse que la aspiración de implantar o consolidar un régimen civil de laicidad constituye, entonces, el meollo del movimiento anticlerical y que tal empresa se deriva, en último término, de las ideas ilustradas, luego liberales, que reclamaban la libertad de conciencia, la autonomía de la razón y la separación de las esferas pública y privada, ámbito este último al cual debía quedar relegado lo religioso. Sin embargo, no podría negarse tampoco que los sucesivos intentos de avanzar en esa dirección encontraron sistemáticamente el veto impuesto por el catolicismo, el cual frente a

* Universidad de Castilla-La Mancha.

¹ René Rémond, *L'anticléricalisme en France. De 1815 à nos jours*, Bruselas, Complexe, 1985, p. 7. Por supuesto, empleo los adjetivos “positivo” y “negativo” no con una intención valorativa, sino simplemente descriptiva.