

The anticlerical debate at the juncture of the Cristiada, an approach from Latin American journals

MARÍA FERNANDA GALINDO RUIZ
ORCID.ORG/0000-0003-2915-7186

UNIVERSIDAD DE QUEBEC EN MONTREAL
mfgalindor@gmail.com

Abstract: *This paper aims to study how the armed movement known as the Cristiada (1926-1929), that opposed the State with the Catholic Church in Mexico, was a symbolic event for the development and transmission of anticlerical thought through Latin America. From discourses circulated at journals such as Amauta (Peru), Claridad (in Argentina and Chile), and Repertorio Americano (Costa Rica) we will study reasons, circumstances and ideologies that took the Mexican case as an intellectual guide for Latin American modernization.*

KEYWORDS: SECULARITY; LAICISM; ANTICLERICALISM; INTELLECTUALS; PRESS

RECEPTION: 14/01/2021

ACCEPTANCE: 22/06/2021

El debate anticlerical en la coyuntura de la Cristiada, un acercamiento desde revistas latinoamericanas

MARÍA FERNANDA GALINDO RUIZ
ORCID.ORG/0000-0003-2915-7186

UNIVERSIDAD DE QUEBEC EN MONTREAL
mfgalindor@gmail.com

Resumen: El presente artículo busca exponer cómo el movimiento armado de la Cristiada (1926-1929), que enfrentó al Estado con la Iglesia católica en México, fue un proceso simbólico para el desarrollo y difusión del pensamiento anticlerical latinoamericano. A partir de los discursos que circularon en revistas como *Amauta* (Perú), *Claridad* (Argentina y Chile) y *Repertorio Americano* (Costa Rica), se estudian los motivos, circunstancias e ideologías de quienes tomaron al caso mexicano como guía intelectual para la modernización de América Latina.

PALABRAS CLAVE: LAICIDAD; LAICISMO; ANTICLERICALISMO; INTELECTUALES; PRENSA

RECEPCIÓN: 14/01/2021

ACEPTACIÓN: 22/06/2021

En América Latina, desde el siglo XIX, la tendencia anticlerical cobró impulso como parte de la consolidación de los Estados-nación y su intrínseca relación con el credo católico. Ello sucedió gracias a corrientes como el positivismo, el liberalismo, el librepensamiento, el socialismo o el nacionalismo. En aquel tiempo, el rechazo a la presencia clerical se focalizó generalmente en cuatro cuestiones: libertad de creencia e intelectual, la secularización estatal, la desamortización de los bienes eclesiásticos y la desaprobación a la excesiva actitud conservadora dentro de la agenda política. Estas perspectivas se desarrollaron hasta consolidarse en dos elementos fuertes: el *anticlericalismo ideológico* y el *clericalismo laico*. El primero rechazaba al clero en la vida política, social y cultural del país. El segundo, frente a la dominación católica que rechazaba las transformaciones de la nueva centuria, se expresó en una conducta intransigente.¹

Entrado el siglo XX, algunos gobiernos liberales-oligárquicos propiciaron más detracciones contra la Iglesia. Esto fue visible en el establecimiento o cumplimiento de leyes que impusieron educación laica, libertad de cultos, cementerios y matrimonios seculares, entre otros (dependiendo de cada país). Por consiguiente, el laicismo predominó con éxito en las vanguardias político-ideológicas. Pero lo cierto es que, en la vida práctica, la laicidad estaba por construirse, pues hasta ese entonces las instituciones no eran seculares, así como tampoco se prescindía de la autoridad religiosa, ni del poder simbólico que ésta había construido en el ideario patriótico.²

Desde dicho panorama, el presente artículo se cuestiona: ¿por qué y bajo cuáles circunstancias los colaboradores de revistas latinoamericanas escribieron sobre la Cristiada? Para dar respuesta, primero se describirá qué fue la Cristiada, así como cuáles fueron sus ramificaciones intelectuales y sus alcances en América Latina. Posteriormente, se hará un breve balance sobre las características de las revistas elegidas como fuentes: *Amauta* (Perú), *Claridad* (Argentina), *Claridad* (Chile) y *Repertorio Americano* (Costa Rica). Finalmente, se expondrán diversos



1 Andrea Mutolo, "Manifestaciones políticas del anticlericalismo mexicano, siglos XIX-XX", en *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, coordinación de Roberto Di Stefano y José Zanca (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2013), 106-107.

2 Roberto Blancarte, "Laicidad y laicismo en América Latina", *Estudios Sociológicos*, vol. XXVI, núm. 76 (2008): 153-158.

artículos alusivos a la Cristiada, los cuales demuestran la variedad tópica en el debate entre laicización y laicismo.

Es necesario aclarar que las cuatro publicaciones fueron elegidas por ser bastante reconocidas, así como por su importancia en el entorno latinoamericano y por sus numerosos participantes. Otro de los criterios es que han constituido símbolos de una élite erudita, relacionados con ejes temáticos entonces en boga (antiimperialismo, pacifismo, latinoamericanismo, entre otros). Gracias a ellas, es posible conocer las dinámicas intelectuales del periodo, fundamentalmente, por los discursos circulados, los cuales funcionaron como modo de legitimación para nuevas prácticas culturales y para la intervención intelectual en el entramado político de la modernización latinoamericana.

Antes de pasar a la exposición, es relevante precisar que esta pesquisa concibe el concepto de *anticlericalismo* de tres formas. La primera se refiere al conjunto de ideas, alocuciones y comportamientos críticos respecto a la Iglesia católica. La segunda, acorde con Franco Savarino y Andrea Mutolo, se comprende como la oposición estatal contra el exceso de poder eclesiástico en asuntos políticos; esta postura se diferencia del laicismo, doctrina que pretende la independencia del hombre, la sociedad y el Estado de cualquier organización religiosa.³ La tercera y última consiste en una actitud de enfrentamiento contra el clero, al considerar a este último como un obstáculo para el progreso, la razón y la virtud, debido a su estrecha relación con el sistema político-social y por su fuerza económica.⁴ Sólo queda por resaltar que durante el contenido expuesto esta noción se entiende mayoritariamente frente al catolicismo.

LA CRISTIADA DESDE UNA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

En 1926, cuando Plutarco Elías Calles era presidente de México (1924-1928), se expidió la “Ley reformando el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre delitos de fuero común y delitos contra la Federación en materia de culto religioso y disciplina externa”, conocida coloquialmente como Ley Calles.



3 Franco Savarino y Andrea Mutolo (coords.), *El anticlericalismo en México* (México: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey/H. Cámara de Diputados-LX Legislatura/Miguel Ángel Porrúa, 2008).

4 Jean Meyer, *La Cristiada* (México: Siglo XXI Editores, 1994), vol. II, 23.

Ésta buscó poner límites y exigir un riguroso cumplimiento del anticlericalismo constitucional para regular la educación, adquisición y posesión de propiedades, libertad de expresión y de cultos. Dictaba lo siguiente: limitación del número de sacerdotes a uno por cada seis mil habitantes; para poder ejercer el ministerio sacerdotal, se necesitaba una licencia expedida por el Congreso de la Unión o los estados, y estar registrado ante las autoridades municipales del lugar donde el sacerdote oficiara. Igualmente, fueron expulsados párrocos extranjeros y se reglamentaron escuelas privadas. Junto con ello, se reformó el Código Penal para establecer condenas por el incumplimiento de alguna de las nuevas ordenanzas.

Sin embargo, desde que fue promulgada la Constitución de 1917, hubo un incumplimiento del orden legislativo que generó una disputa de poder. Como el gobierno callista no reconocía su actitud radical, la situación se fue tensando. El Vaticano aceptó, aunque no muy convencido, los cambios oficiales y permaneció más interesado por una conciliación que por un enfrentamiento bélico. Frente a esto, en junio de 1926, la jerarquía católica mexicana suspendió las misas y retiró a los clérigos de las parroquias. En respuesta a dicho desafío, el régimen prohibió las ceremonias privadas y comenzó una persecución contra las prácticas religiosas. Algunos creyentes y eclesiásticos vinculados a la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR) apostaron por la salvaguardia de su derecho a la libertad de culto por medio de las armas, bajo el lema “¡Viva Cristo Rey!”. Esto desencadenó, entre 1926 y 1929, una guerra civil denominada como la Cristiada, también conocida como Guerra Cristera.⁵

Aparte del conflicto beligerante, ocurrieron manifestaciones y contramanifestaciones —culturales y sociales— por grupos como los Caballeros de Colón, la LNDLR, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, la Unión de Damas Católicas, la Federación Arquidiocesana del Trabajo, la Confederación Nacional



5 La resistencia armada se dio en dos vertientes que no tuvieron alianza o coordinación entre sí: por una parte, estuvo la resistencia urbana, de la clase media, y, por otra, la resistencia popular campesina. Ambas consistían en luchas sin mayor fuerza militar, sólo unidades defensivas en cada pueblo o región —en especial en el campo—, llevadas a cabo con medios locales y personales. Marta Eugenia García Ugarte, “La jerarquía eclesiástica y el movimiento armado de los católicos (1926-1929)”, en *Movimientos armados en México, siglo xx*, edición de Verónica Oikión Solano y Marta Eugenia García Ugarte (Zamora: El Colegio de Michoacán/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2006), vol. i, 203-262.

Católica del Trabajo, entre otros. En la parte contraria, se encontró la Federación Anticlerical Mexicana (FAM),⁶ en conjunto con algunos aparatos gubernativos como sindicatos, partidos políticos y periódicos.

El 22 de junio de 1929, se lograron los arreglos para el cese de fuego. El documento lo firmaron el presidente Emilio Portes Gil (1928-1930) y el delegado apostólico Leopoldo Ruíz Flores, en la Ciudad de México. El acuerdo no mencionó la restitución de los templos y, según lo estableció la clerecía, se aceptaron acuerdos no escritos. En ese entonces, parecía ser un pacto sin ninguna garantía para lograr el fin del problema. El Ejecutivo mexicano declaró que se volvería al combate si la Iglesia no aceptaba someterse al Estado, pero que ésta ya reconocía plenamente las leyes.⁷ En parte, significó el regreso del *modus vivendi* en el cual unos no intervenían en asuntos de la fe y los otros aceptaban distanciarse de las cuestiones políticas. Aunque la Cristiada ocurrió de 1926 a 1929, el conflicto no cesó totalmente e incluso se retomó años después, de 1934 a 1938, bajo el nombre de la Segunda Cristiada.

Frente a este movimiento social, el anticlericalismo se levantó como una creencia, pero también como una estrategia política a favor de la reconstrucción estatal.⁸ Durante la década de 1920, los dirigentes posrevolucionarios buscaron



6 La FAM fue fundada en México en abril de 1923 por la española Belén Sárraga. Se creó bajo la aceptación y protección del Gobierno federal mexicano. Con ello, se buscaba consolidar una obra revolucionaria que empezaba por la “liberación de las conciencias”. El anticlericalismo le significaba una obra social, política, filosófica y científica, que materializaría muchas ideas relacionadas con el cambio de valores sociales y la nueva moralidad. Constituía una organización representante de la modernidad que estaba centrada en la reestructuración del sistema político-social mexicano, enfatizando el discurso del “civismo” y del “patriotismo”. Para más información, véase Josué Bustamante González, *Rumbos nuevos: el anticlericalismo como instrumento de identidad nacional en México, 1923-1928*, tesis de maestría en Ciencias Sociales (Xalapa: Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales-Universidad Veracruzana, 2012).

7 Savarino y Mutolo (coords.), *El anticlericalismo*, 112-113.

8 La historiografía mexicana ha considerado que la década de 1920 es la última etapa de la Revolución mexicana, en la cual existió una necesidad de estabilizar al país económica, social, política y diplomáticamente. El cumplimiento del anticlericalismo constitucional se propuso para garantizar el orden y la nueva construcción del Estado posrevolucionario. Especialmente, porque la sociedad estaba muy bien organizada y tenía alta capacidad de movilización.

controlar al clero para menguar la injerencia de las creencias y prácticas católicas.⁹ La población debía ser vigilada para solventar la debilidad administrativa. Ello se concibió como un reto, pues se contaba con un magro erario e incluso existía el riesgo de levantamientos sociales armados liderados por diversos caudillos regionales.

Desde su llegada a la presidencia, Calles poseía una imagen de socialista radical por su pasado como maestro de escuela, su pertenencia a círculos masones y su postura política crítica frente a Estados Unidos y el Vaticano; también debido a su anhelo de colaborar con las asociaciones obreras. Estos hechos despertaron enemistades en grupos de creyentes, quienes exteriorizaron inconformidades por medio de publicaciones, manifestaciones, boicots económicos o alzamientos.

Pero también hubo simpatizantes, especialmente en la izquierda, quienes salieron en defensa del gobierno callista por considerarlo ejemplar. Este anticlericalismo promovía valores progresistas, racionalistas, científicos y materialistas. Sus adeptos fueron, mayoritariamente, protestantes, espiritistas y masones.¹⁰ Estuvo compuesto por diversas vertientes: ilustrados, católicos, liberales, socialistas, románticos y populistas.

Hubo *anticlericalismos antirreligiosos*, que concebían cualquier devoción como nefasta para la humanidad. Igualmente, existieron *anticlericalismos clericales*, donde seguidores de la religión fueron críticos de sus sacerdotes o de las políticas de su propia corporación. En algunas ocasiones, estuvieron más asociados con cuestiones públicas, ya que su discurso se relacionó con la afirmación del poder estatal, que pretendía regir frente a cualquier autoridad distinta. Otras veces, la razón de la polémica fue de corte sociocultural y se denunció el papel antimoderno de las instituciones eclesíásticas, contrarias al avance secular.

En América Latina, gran parte de la intelectualidad vio en la disputa contra el clero una fibra susceptible dentro del tejido de libertad, independencia y progreso. Parte del objetivo, al usar esta axiología, era promover una nueva composición latinoamericana, una gran nación, surgida de los más altos valores del hombre:



9 Alan Knight, "La mentalidad y el *modus operandi* del anticlericalismo revolucionario", *Memoria de las Revoluciones en México*, núm. 10 (2010): 52.

10 Knight, "La mentalidad", 59-66.

libertad, igualdad, paz, razón, fraternidad, entre otros. Frente a ello, la Iglesia católica constituía un elemento imposible de ignorar en el entramado histórico, un ente esencial de las estructuras políticas, económicas y sociales en toda la región. Por ello, para algunos hombres de letras, resultó vital mantenerla como aliada, mientras hubo quienes buscaron reducirla a una cuestión meramente religiosa y, en los casos más radicales, se intentó la erradicación de todos los credos.

El deseo de imprimir a la sociedad un carácter laico e irreligioso derivó en la formación de ideales contra las altas jerarquías católicas y su influencia en las masas, consideradas cada vez más fanáticas. Fue en esos círculos donde se dio el mayor interés por conocer y emular la situación mexicana. Varios de los pensadores regionales llegaron a conocer bien el proceso ligado a la Cristiada, en la cual encontraron una bandera para promover el laicismo en sus países, partidos políticos, revistas, etcétera. Es importante aclarar que algo similar sucedió en los grupos católicos subcontinentales e internacionales, quienes utilizaban la información cristera para hacer propaganda contra las leyes callistas.¹¹

Para conocer cómo funcionaron estas redes de sociabilidad latinoamericanas, podemos analizar el entorno argentino, donde la campaña pro México la inició el representante diplomático Carlos Trejo Lerdo de Tejada. Él fue quien se encargó de difundir información, que muchas veces el mismo Gobierno mexicano le enviaba a Buenos Aires, por medio de diversas publicaciones. Igualmente, facilitó la proyección de películas que mostraban las políticas gubernamentales a favor de los obreros, la educación nacionalista y el reparto agrario. Al inicio de su gestión, estrechó relaciones con elementos de la izquierda argentina.¹² Por ende, al desatarse el conflicto cristero, Trejo era un personaje relativamente reconocido, con acceso a ciertos grupos intelectuales y públicos que le permitieron defender con éxito las posturas de su país.

Gracias a los archivos de la misión diplomática de México en Argentina, es posible testimoniar que, desde el estallido de la Cristiada, un variado tipo de



11 Jean Meyer (comp.), *Las naciones frente al conflicto religioso en México 1926-1929* (México: Centro de Investigación y Docencia Económicas/Tusquets, 2010).

12 Pablo Yankelevich, *Miradas australes. Propagando, cabildeo y proyección de la Revolución mexicana en el Río de la Plata, 1910-1930* (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana/ Secretaría de Relaciones Exteriores, 1997), 315-316.

agrupaciones expresaron numerosas muestras de apoyo. El 17 de agosto de 1926, Trejo escribió a la Secretaría de Relaciones Exteriores el siguiente telegrama:

Ha recibido esta legación muchas entusiastas adhesiones política Presidente Calles motivo llamado conflicto religioso. [...] transcribo una “augusta respetable Logia Confraternidad Argentina al excelentísimo presidente México ciudadano Calles excelentísimo presidente Logia Confraternidad Argentina [...] Organizaciones religiosas católicas diseminadas por mundo entero constituyen intensa niebla mental y solo fecundos poderosos rayos solares cuyos primeros destellos véanse perfilar en política mexicana lograrán despejar ambiente universal y darnos plena libertad y conciencia amplia civilización progreso pueblos todo malogrado hasta hoy por obstrucción Vaticano que nada puede contra hombres fuertes como Vuestra Excelencia y funcionarios acompañalo gobierno. Historia encargarse de registrar letras oro esta gran cruzada de Vuestro pueblo como ha registrado vuestro homónimo gran sabio Plutarco historia Grecia. Llor al gran pueblo mexicano y a su presidente. El venerable José Veluzio el secretario Pendituolli.” Adhesiones semejantes a ésta hemos recibido numerosas como sigue: Masonería Argentina, Centro Republicano Español, Partido Socialista Nacional y todos centro socialistas locales, Logia Joaquín González, Centro Víctor Hugo, Colegio Comercial Franco Argentino, Unión Gálico Americana, Amigos del Bierzo, diversos centros ferrocarrileros, Ferrocarrileros de Rosario, Amigos del Motín, Rito Escocés, Centro de Estudiantes de Medicina, Federación Socialista Cordobesa, Escuela 92 de Santiago del Estero, Logia Pitágoras, Federación Universitaria de la Plata, Logia Confraternidad Argentina, Centro de Estudios Lingüísticos, Director de la revista *Sarmiento*, Centro Liberal de Bahía Blanca, Centro Socialista Avellaneda, Jorge Forteza e intelectuales de Rosario, diario *La Nación* de Rosario, diario *La Acción* de Rosario, Centro Pueblo y Escuela de Realicó, prensa del mismo lugar, Juventud Liberal de Realicó, diario *El Atlántico* de Bahía Blanca, *Revista Jurídica de Ciencias Sociales* de la Universidad de La Plata, Centros Obreros de Chile, Empresa publicista, Editorial *Claridad*, diario *Diógenes*, diario *La crítica*, diario *La Prensa*, diario *La Vanguardia*, diario *La Última Hora*, Ateneo Estudiantil, Asociación Universitaria, Damas Patricias Argentinas, Acción Universitaria, Universidad Popular, Sociedad Luz que editó nueva Constitución de 1917 con adhesión política mexicana, Logia General San Martín, numerosos particulares. Aseguro esa superioridad que movimiento ideológico argentino en inmensa mayoría favorable política mexicana. Partido Socialista celebrado todos sus centros locales, numerosas

ceremonias en las que hemos expuesto la política mexicana con gran aplauso público Agregado Obrero Gracidas y yo.¹³

Como puede constatarse, las decisiones mexicanas fueron bien recibidas y respaldadas por sectores de diversa índole, los cuales procuraron la bandera anticlerical y buscaron extenderla en su país. En contraparte, la Iglesia católica rioplatense redobló esfuerzos en una campaña contra Calles. Pronto, Argentina también comenzó a tener pequeños desencuentros en el tema anticlerical.

Esto se pudo confirmar durante la gestión de Alfonso Reyes al frente de la Embajada de México en Argentina (1927-1930, 1936-1937). Para esos años, Reyes, convertido ya en escritor de renombre, había colaborado en revistas argentinas como *Nosotros*, *Proa* y *Martín Fierro*. Asimismo, cultivaba amistad con diversos literatos argentinos. Es decir, también tuvo acceso a redes intelectuales —aunque no del todo ligadas al socialismo— que le permitieron continuar con la circulación de propaganda y posicionarse en espacios clave dentro del enfrentamiento ideológico-discursivo.

Durante su permanencia como delegado, el conflicto religioso constituyó un tema presente en sus preocupaciones. En el momento de su arribo al puerto de Buenos Aires, en pleno auge de la crisis, Reyes declaró que la Cristiada representaba un problema mínimo y que podía verse más como una estrategia electoral que como una pugna militar.¹⁴ Sin embargo, frente a una enérgica campaña promovida por grupos católicos, debió moderar su optimismo. Llegó incluso a realizar varios reclamos a la cancillería, pues en la prensa, carteles, mítines y conferencias se atacó al Gobierno mexicano, tachándolo de tirano y corrupto, mientras que Calles era puesto como un presidente ambicioso, salvaje, homicida y delincuente.

Para 1928, la campaña alrededor de la Cristiada seguía bastante activa. El 1 de junio, Reyes escribió una carta a Genaro Estrada, su amigo y jefe, donde manifestó lo siguiente:



13 Archivo de la Secretaría de Relaciones Exteriores en México (ASREM), Fondo: Archivo de la Embajada de México en Argentina, leg. 28, exp. 3, fs. 24-26. A la cita, se le han agregado signos de puntuación y acentos para que pudiera leerse con mayor facilidad.

14 Javier Garcíadiego, “Alfonso Reyes, embajador en Argentina”, en *Diplomacia y revolución: homenaje a Berta Ulloa*, coordinación de Anne Staples y Berta Ulloa (México: El Colegio de México, 2000), 105.

Hoy mismo es el día en que ha de celebrar su mitin antimexicano, o anti-gobierno-mexicano la juventud esa: los jóvenes católicos. ¡Cosas, Genaro mío, de hombres con faldas y de señoras anteriores al uso del bidet, esta jaquita de las alcobas! Han pegado injuriosos letreros por las calles. Han dado conferencias por radio, han dicho sermones en los nauseabundos pulpitos para millonarios contentos de la vida. [...] Como un huracán caí en el Ministerio de Relaciones Exteriores, y dije que, ya que el gobierno no consideraba ilegal el prohibir la sesión pública, debía enviar policía para que cuidara de que no se dijera una palabra injuriosa; advertí que mi Agregado Militar asistiría a dicha sesión con instrucciones más precisas, para castigar personalmente al que se desmandara en la tribuna [...] la gente —como Irigoyen está a la vista— se atreve más, y ha empezado a desgarrar los carteles, o estampar encima enormes letreros que dicen “VIVA CALLES”.¹⁵

Gracias a esta epístola y a las declaraciones diplomáticas anteriormente vistas, es posible entender que durante estos años se seguían, plena y activamente, las opiniones respecto a México en varios países latinoamericanos. En perspectiva intelectual, esto se puede apreciar mejor gracias a varias revistas, en las cuales se reprodujeron o escribieron textos sobre la Guerra Cristera.

REVISTAS LATINOAMERICANAS Y EL CRUCE ANTICLERICAL

Durante las primeras décadas del siglo xx, la profesionalización del periodismo permitió el surgimiento de una prensa moderna y comercial, dirigida a las nuevas multitudes. El desarrollo de las tecnologías que posibilitaron la impresión y circulación masiva de diarios y revistas dio como resultado la ampliación del número de lectores que contribuyeron al crecimiento de la esfera pública, por pensarse como portavoces, formadores de opinión y cercanos al sistema político. Con eso, comenzó a constituirse un sistema de comunicación cada vez más complejo, cuya lógica era oponerse a la clase de poder.¹⁶



15 Serge I. Zaitzeff (comp.), *Con leal franqueza. Correspondencia entre Alfonso Reyes y Genaro Estrada*, vol. II: 1927-1930 (México: El Colegio Nacional, 1993), 137-139.

16 Ricardo Falcón (dir.), *Nueva historia argentina*, tomo 6: *Democracia, conflicto social y renovación de ideas (1916-1930)* (Buenos Aires: Sudamericana, 2000), 439-440.

De acuerdo con Fernanda Beigel, las revistas promovieron una nueva organización cultural, y se caracterizaban por fusionar ideas heterogéneas —e incluso contradictorias— provenientes de experiencias políticas o culturales también heterogéneas. Al ser puntos de encuentro para trayectorias individuales y proyectos grupales, articularon aspiraciones políticas, axiológicas y artísticas, a la vez que se enfrentaron a las disyuntivas de la realidad social. Por ello, pueden ser vistas como fuente histórica, capaz de demostrar los principales conflictos de la modernización regional.¹⁷

Justamente, sus dinámicas, como parte del entramado político cultural, demuestran su carácter dual. Por un lado, estuvieron los anhelos modernizadores, y, por otro, los problemas ligados a la tradición, a la resistencia al cambio. Las revistas, a diferencia de los libros, que son hechos para mantenerse en el mediano o largo plazo, parecen ser el medio ideal para participar en una vinculación íntima con su entorno. Al respecto, Beatriz Sarlo comenta lo siguiente:

La sintaxis de la revista rinde un tributo al momento presente justamente porque su voluntad es intervenir para modificarlo. [...] Surgida de la coyuntura, la sintaxis de una revista informa, de un modo en que jamás podrían hacerlo sus textos considerados individualmente, de la problemática que definió aquel presente.¹⁸

Otro rasgo de relevancia es que fueron concebidas en relación directa con sus autores, partiendo de una realidad subjetiva y compartida. Eduardo Devés-Valdés propone el análisis de estas colectividades —editoriales, universitarias, científicas, etcétera— bajo el concepto de *redes intelectuales*, a las cuales define como “el conjunto de personas ocupadas en los quehaceres del intelecto que se contactan, se conocen, intercambian trabajos, se escriben, elaboran proyectos comunes, mejoran los canales de comunicación y sobre todo establecen lazos de



17 Fernanda Beigel, “Las revistas culturales como documentos de la historia latinoamericana”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. VIII, núm. 20 (2003): 105-115.

18 Beatriz Sarlo, “Intelectuales y revistas: razones de una práctica”, *América. Cahiers du CRICCAL*, núms. 9-10: *Le discours culturel dans les revues latino-américaines, 1940-1970* (1992): 10.

confianza recíproca”.¹⁹ Siguiendo esta tesis, una revista puede ser entendida como un programa grupal para la exposición y formación de diversas disertaciones.

Al mismo tiempo, este interés colaborativo alrededor de un proyecto editorial obedece a la lucha social por difundir, reforzar o normalizar su discurso, principalmente, porque las relaciones de comunicación han sido una disputa simbólica para imponer una definición del mundo conforme a intereses particulares.²⁰ De allí que sea oportuno examinar las revistas aquí tratadas como parte de una tendencia general, que unió a varios actores en la búsqueda por modificar su presente a través de una axiología contrapuesta a los grupos de poder, como el clero.

Ahora se analizarán, en una visión grupal e individual, las revistas elegidas. Un primer punto en común es que corresponden a las seguidoras del movimiento francés *Clarté!*,²¹ comparten el *universalismo ideológico* de una plataforma internacional, basada en propuestas pacifistas, antiimperialistas, antimilitaristas, anticlericales y apartidistas. Esta invitación para hacer la *revolución de los espíritus* tuvo éxito en cuanto que fue seguida, reproducida y apropiada en varias latitudes de América Latina.

Bajo ese tenor, se fundaron revistas que emulaban la corriente gala, al mismo tiempo que imprimían una identidad propia, basada en las problemáticas locales o continentales. Algunas publicaciones hasta mantuvieron el nombre original, traducido al castellano: *Claridad*. Tal fue el caso de las versiones argentina y chilena



19 Eduardo Devés-Valdés, *Redes intelectuales en América Latina* (Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados-Universidad Santiago de Chile, 2007), 22.

20 Pierre Bourdieu, *Intelectuales, política y poder* (Madrid: Eudeba, 2012).

21 También llamado Internacional del Pensamiento. Fue fundado en 1919, en París, por el escritor y periodista Henri Barbusse (1873-1935). Su creación estuvo patrocinada por Anatole France y fue resultado del ambiente de posguerra. El grupo también tuvo una revista: *Clarté, Ligue de solidarité intellectuelle pour le triomphe de la cause internationale* (1921-1928), publicada mensualmente en varios idiomas y ciudades de Europa. El primer comité directivo estuvo integrado por Anatole France, Henri Barbusse, Georges Duhamel, Bernard Shaw, Upton Sinclair, Rabindranath Tagore, Herbert George Wells, entre otros. La agrupación hizo un llamado para hacer una revolución intelectual, basada en los principios ya mencionados y articulando el sector literario con el obrero. Rogelio de la Mora Valencia, “Henri Barbusse en América Latina: de la Liga de Solidaridad Intelectual a *Monde*, 1919-1934”, *Ulúa. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, núm. 15 (2010): 97-99.

aquí analizadas.²² Aunque con otros nombres, *Amauta* y *Repertorio Americano* fueron leales seguidoras y participaron de la doctrina francesa, pues entre sus páginas constantemente se publicó algún manifiesto de la vanguardia, así como textos de los miembros de la célula internacional de *Claridad*.

Aparte de este lazo compartido, *Claridad*, *Repertorio Americano* y *Amauta* se entienden como tribunas culturales emblemáticas, no sólo desde la axiología de *Clarté!*, sino también por las contadas o fugaces vanguardias políticas y artísticas que se dieron según el país. Cada una, con su propio estilo, buscó romper con los cánones tradicionales, interpelando a una transformación social de corte latinoamericano.

La revista *Claridad* fue el órgano oficial de la Federación de Estudiantes de Chile. Se publicó en Santiago, entre 1920 y 1926 (así como de 1931 a 1932). A pesar de considerarse como una tribuna universitaria, circuló una amplia cantidad de temas. En su primer número, estableció su interés por la querrela social, la cultura popular, así como por la lucha contra el capitalismo, la oligarquía y los intereses creados.²³ También incluyó un espíritu de antiimperialismo, anticlericalismo, antimilitarismo y pacifismo, complementándose con el anarquismo, internacionalismo proletario y marxismo.²⁴

La argentina *Claridad* fue parte del proyecto editorial del político y periodista Antonio Zamora. Fue publicada de 1926 a 1941, en la ciudad de Buenos Aires. En todos sus años, mantuvo dos ejes constantes: la revolución bajo la consigna de la izquierda, y el repudio a las dictaduras, al militarismo, al imperialismo y al clericalismo. También se perfiló bajo la bandera de la justicia social en beneficio de los sectores populares.²⁵ No se trató de un espacio oficial para alguna institución,



22 No fueron las únicas, pues también existieron otras *Claridad*, en Guatemala (1921-1922), Perú (1923-1924), entre otras.

23 Fabio Moraga, “¿El latinoamericanismo ausente de las vanguardias chilenas? La revista *Claridad* (1920-1923)”, en *Revistas en América Latina: proyectos literarios, políticos y culturales*, coordinación de Regina Crespo (México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones Eón, 2010), 90.

24 Redacción, “Claridad”, *Claridad*, vol. II, núm. 41 (1921): 5.

25 Florencia Ferreira de Cassone, *Índice de Claridad. Una contribución bibliográfica* (Buenos Aires: Dunken, 2005), 26-27.

partido político o grupo, sino de un ámbito autónomo. No obstante, a través de sus páginas, resulta evidente que tuvo una preferencia por las posturas del Partido Socialista, sin llegar a representarlo autorizadamente.

Repertorio Americano circuló ininterrumpidamente desde 1919 hasta 1958, creada e impresa en la ciudad de San José, Costa Rica. Su único director fue Joaquín García Monge, intelectual costarricense. En sus páginas, se procuró el diálogo sobre lo americano, y llegó a promover la unidad latino, ibero o hispanoamericana.²⁶ Fue una plataforma heterogénea con convergencia en la defensa de la libertad, la justicia y lo humano. Su literatura y artículos estuvieron atravesados por los momentos históricos más icónicos de su tiempo, así como por los comentarios más distinguidos en la construcción de la modernidad. Tampoco representó a algún órgano o partido; quedaba abierta a múltiples opiniones locales e internacionales. Es necesario agregar que fue una revista de perfil más moderado y conciliador. Su actitud vanguardista fue menos agresiva en el sentido de que todos sus enunciados resultaron discretos y poco radicales, aunque no menos originales o reformadores.

Por último, está la revista *Amauta*, publicada en la ciudad de Lima, Perú, entre 1926 y 1930. Únicamente fue dirigida por José Carlos Mariátegui, pero también mantenida en pie gracias a la gerencia de su colega y amigo Ricardo Martínez de la Torre.²⁷ Fue asimismo una revista literaria y vanguardista, cuyo objetivo era la promoción de una cultura revolucionaria, ligada a la izquierda, especialmente del socialismo y marxismo. En su interior también existió un rico debate en concordancia con la escalada de valores de *Clarté!*, en el que se sumaron otras directrices de relevancia, como el indigenismo. Igual que sus homólogas arriba mencionadas, *Amauta* compartió una asidua contribución de grandes escritores y personajes de la intelectualidad. Similar a *Claridad* en Argentina, no fue un órgano partidista



26 Alexandra Pita, “La discutida identidad latinoamericana: debates en el *Repertorio Americano*, 1938-1945”, en *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual (siglos XIX y XX)*, coordinación de Aimer Granados García y Carlos Marichal (México: Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, 2009), 243.

27 Óscar Terán, “*Amauta*: vanguardia y revolución”, en *Historia de los intelectuales en América Latina*, dirección de Carlos Altamirano, vol. II: *Los avatares de la “ciudad letrada” en el siglo XX* (Buenos Aires/Madrid: Katz Editores, 2010), 174.

específico, pero mantuvo el espíritu de crítica desde el Partido Socialista Peruano (fundado por el mismo Mariátegui con otros camaradas).

Durante este periodo temporal, y como fácilmente se puede suponer, los directores de revistas constituyeron exponentes de alto calibre en el campo intelectual de cada país y actuaron como catalizadores de nuevos proyectos político-culturales. Fueron por excelencia orientadores, colaboradores o agentes de difusión. Su papel: distribuidores, tipógrafos e *imprenteros*.²⁸ Por ende, es importante señalar de manera breve el perfil individual de Zamora, García Monge y Mariátegui,²⁹ para entender de dónde surgieron los compromisos con la transformación religiosa y el impulso anticlerical.

Poco sabemos de Antonio Zamora, salvo que fue un emigrante español que arribó a Buenos Aires durante su adolescencia. Inicialmente, comulgó con el anarquismo, pero en su vida adulta militó en las filas del Partido Socialista (liderado por Juan B. Justo), y llegó a ser congresista por el mismo partido y a representarlo en otros espacios como la Convención Constituyente de Buenos Aires, en 1934. Como militante socialista, hizo de *Claridad* una revista con declarado perfil de izquierda. Como hombre de ideas, participó en círculos *populares*, con el fin de lograr una educación informal para ampliar la nación, incorporando a los trabajadores, campesinos y migrantes. Sus orígenes españoles lo acercaron mucho a las corrientes de pensamiento europeas, las cuales se apropió y propagó en su revista acorde a la realidad que vivía en Sudamérica. Su compromiso político lo llevó al exilio en la década de 1930, pero pudo retornar a Argentina en un breve tiempo.

Joaquín García Monge ha sido un personaje más reconocido en el mundo cultural latinoamericanista. Nació el 20 de enero de 1881 en San José y murió el 31 de octubre de 1958 en su ciudad natal. Aparte de su labor editorial, fue director de la Biblioteca Nacional y se desempeñó como educador. A lo largo de su vida, mantuvo un interés político discreto, ligado a la izquierda nacional y continental. Fue pionero en la fundación del Partido Alianza de Obreros, Campesinos e Intelectuales (que posteriormente se transformó en el Partido Comunista Costarricense),



28 Beigel, "Las revistas", 109.

29 Se exceptúa el caso chileno por mantener varios directores y ser una pieza oficial de la Federación Universitaria.

del cual se distanció, convencido de la necesidad de cambio, pero quizá no por la vía dogmática-revolucionaria.³⁰

Para cerrar el apartado, está el peruano José Carlos Mariátegui, quien es el más reconocido de los directores aquí analizados. Nació en Moquegua (1894) y falleció en Lima (1930). Entre 1919 y 1923, radicó en Europa en calidad de exiliado, especialmente en Italia, donde se acercó a diversas filosofías políticas e hizo conexión con el grupo *Clarté!* A su regreso a Perú, retomó con mayor ímpetu su labor editorial, lo cual se vio consolidado en el proyecto de *Amauta*. Dentro de su revista, incentivó la configuración de una concentración intelectual de ideas afines, con el propósito de impulsar y desarrollar proyectos renovadores/revolucionarios a nivel peruano (pero igualmente de ámbito continental). Vale la pena destacar que fue desde *Amauta* donde se perfiló como figura de primer orden en el campo latinoamericano e internacional.³¹

Se ha podido cotejar que las cuatro revistas compartieron un patrón filosófico, pero, a la vez, cada una tuvo sus lineamientos, inquietudes y posicionamientos individuales frente a los idénticos eventos y procesos históricos, tales como la Reforma Universitaria, los conflictos bélicos, el avance imperialista, el marxismo o el latinoamericanismo, entre otros. Es importante establecer que tuvieron conexiones profesionales —como intercambio de volúmenes— y personales —como afluencia epistolar entre directores—. Inclusive, algunas *plumas* colaboraban en estos espacios por igual o se retrasmítan los mismos textos.³² Este mapa general permitirá entrever sus componentes ideológicos y culturales, a la vez que mostrará el punto de despliegue para toda la labor establecida por estas empresas editoriales.



30 Mario Oliva Medina, *Los avatares de la revista Repertorio Americano: itinerarios y pensamiento latinoamericano* (Heredia: Universidad Nacional, 2012), 11-12.

31 Ricardo Melgar B., “Definiciones en la revista *Amauta*: símbolos, redes intelectuales y proyecto socialista en 1928”, en *Revistas en América Latina: proyectos literarios, políticos y culturales*, coordinación de Regina Crespo (México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones Eón, 2010), 180-181.

32 Es sabido que los directores de las revistas *Claridad*, *Amauta* y *Repertorio Americano*, así como algunos de sus colaboradores, mantenían una comunicación epistolar fluida, pues compartían varios intereses.

LA COYUNTURA REACCIONARIA A LA CRISTIADA

Entre 1926 y 1929, la significación en contra del clericalismo, ya en boga desde inicios de siglo, se avivó profusamente gracias a la Cristiada. El entramado de los artículos anticlericales fue tan variado, como la definición misma del concepto. Resulta difícil, cuando no insostenible, intentar abarcarlo como un absoluto. Por ello, se ha propuesto una categorización de los discursos a partir de grandes ejes temáticos, ya que la promoción del anticlericalismo no sólo escudriñó un argumento: quiso transmitir un proyecto. Debe recordarse que esta clase de *editorialismo* planteaba realizar un aporte pedagógico, sobre todo en las masas urbanas. Por medio de esta propaganda, se trataba de educar a la población para llevarla al *progreso*, que se entendía como un avance lineal de mejorías. Dentro de las revistas, se concibieron formas de divulgación apegadas a temas clave, concretamente a dos: la política y la economía.

A partir de ambas vertientes, se desplegó toda una plataforma anticlerical, que a su vez se cruzó con otros elementos (como se mostrará más adelante). Aunque la variedad de argumentos dependió de los autores y de sus creencias particulares, es posible sostener que todos partieron de ciertos valores en común. Por otra parte, México no siempre figuró explícitamente, pero estuvo presente en el horizonte de enunciación como el único país que libró un combate abierto contra la Iglesia católica. Por lo tanto, durante el periodo estudiado, existieron encuentros y desencuentros sobre el tema, que mantuvieron como trasfondo el debate religioso mexicano.

También se puede señalar que, en general, los escritores albergaron dos actitudes. En primer lugar, estuvieron aquellos que rechazaron en su totalidad al clero y la religiosidad. En segundo, hubo quienes, profesando un credo, sólo se encontraban inconformes con la clerecía —lo que incluía el manejo de la fe o la irrupción de la misma en cuestiones de Estado— y no buscaron su desaparición de la institución, acaso su reforma.

Con la intención de hacer patentes las diferencias y similitudes en los perfiles de escritores elegidos para este estudio, se ha desarrollado el siguiente cuadro, donde se muestra cierta información: nombre, nacionalidad o país de residencia, profesión, número de textos (usados en la pesquisa), revista en la que colaboró, año de su publicación, y si su aporte fue de corte laico o anticlerical.

CUADRO 1. COLABORADORES

Nombre	Nacionalidad/ país de residencia	Profesión	Revista	Número de textos	Año de publicación	Tendencia
Azocar, Rubén	Chileno	Profesor y literato	<i>Claridad</i> (Chile)	1	1926	Anticlerical
Barleta, Leonides	Argentino	Escritor, crítico literario y promotor teatral	<i>Claridad</i> (Argentina)	1	1927	Anticlerical
Garro, J. Eugenio	Peruano	Lingüista y escritor	<i>Amauta</i>	1	1928	Anticlerical
Lazcano, Francisco	Mexicano	Militar	<i>Claridad</i> (Argentina)	1	1927	Anticlerical
Martínez de la Torre, Ricardo	Peruano	Escritor, periodista, docente y político	<i>Amauta</i>	1	1928	Anticlerical
Mayer, Dora	Germano- peruana	Escritora y activista	<i>Amauta</i>	1	1927	Laica
Mella, Ricardo	Chile		<i>Claridad</i> (Chile)	1	1926	Anticlerical
Pérez Reinoso, Ramiro	Peruano	Escritor	<i>Amauta</i>	1	1926	Anticlerical
Puiggrós, Rodolfo (pseudónimo: Rodolfo del Plata)	Argentino	Periodista, historiador, docente y político	<i>Claridad</i> (Argentina)	1	1927	Anticlerical
Ramos Pedrueza, Rafael	Perú		<i>Amauta</i>	1	1928	Anticlerical
Rodriguez Casanova	Argentino		<i>Claridad</i> (Argentina)	1	1926	Anticlerical
Zamora, Antonio	Hispano- argentino	Periodista y político	<i>Claridad</i> (Argentina)	3	1926, 1929	Anticlerical
Zulueta, Luis	Español	Periodista y político	<i>Repertorio</i> <i>Americano</i>	2	1929	Laica

FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA CON BASE EN *CLARIDAD*, *REPERTORIO AMERICANO* Y *AMAUTA* (1926-1929).

El tema principal de la disputa lo constituyó lo político, porque gran parte de los gobernantes de la época sostenían alianzas con sectores católicos. Para los hombres y mujeres de letras, la política —nacional o continental— requería modernizarse, y el laicismo era una estrategia adecuada para lograr cambios en la estructura social, lo que inevitablemente llevaría al mejoramiento de la nación latinoamericana. El primer rasgo fue enaltecer las decisiones del Ejecutivo mexicano y su lucha revolucionaria. Desde 1926, se publicaron en *Claridad* (Argentina) y *Amauta* ejemplos de adhesión a estas posturas, así como un conocimiento profundo de la historia anticlerical de México y de su situación bélica. Antonio Zamora expresó:

El mandatario mejicano [sic] ha dado a todos las reclamaciones y solicitudes la misma respuesta: ha sido elegido para cumplir la constitución y las leyes y las cumplirá mientras él sea presidente y las leyes existan. El ejemplo mejicano [sic] debe imitarse en todas las repúblicas de América para que el progreso moral de estos pueblos se coloque al nivel que su larga historia de naciones independientes reclama.³³

En *Amauta*, circuló el siguiente mensaje de Ramiro Pérez Reinoso, también para exaltar la posición del Gobierno mexicano:

Un régimen político animado del más alto amor patrio y que tiene la valentía de darse la responsabilidad de los nuevos destinos del pueblo mexicano, no podía haber dejado de fijar su atención en el ejercicio de las iglesias [...] No aceptar el roce necesario de la corriente fresca, pura y enérgica del espíritu contra las vallas vetustas e infinitamente retocadas de la institución romana, es mostrarse tan insensible como un fanático de la infalibilidad de los hombres que la sirven.³⁴

Para finales de la década de 1920, los eventos de la Cristiada abrieron una senda para todos los socialistas, liberales y progresistas que advertían en la religión un ente que retrasaba la modernidad y limitaba la razón. Es importante resaltar que, aun cuando las cuatro revistas abrazaban los valores del pacifismo, entendían la vía violenta como una necesidad, ya fuera por el bien común o por



33 Antonio Zamora, “Méjico no cede”, *Claridad*, núm. 2 (1926): s.p.

34 Ramiro Pérez Reinoso, “La Iglesia contra el Estado en Méjico”, *Amauta*, núm. 1 (1926): 29.

la marcha hacia la futura libertad. Así lo confirmó Ricardo Martínez de la Torre: “la violencia es necesaria, más cuando hay que defenderse de los que pelean desde la sombra y convierten la Cruz de Jesús en un puñal para tratar de imponer mezquinos apetitos”.³⁵

El enfrentamiento contra los cristeros también se enmarcó en esa interpretación sobre el conflicto armado como una oportunidad para realizar cambios necesarios. Si en México ya se había podido iniciar y mantener un combate, entonces lo mismo podía suceder en el resto de las naciones centro y sudamericanas.

A esta idea se sumó el elemento latinoamericanista. Durante ese periodo, la intelectualidad se apoyó en varias corrientes de pensamiento para proyectar el conjunto de países como miembros constitutivos de la nación latinoamericana. El laicismo formó parte de esa identidad regional en gestación. Por ende, la Guerra Cristera se interpretaba como la primera de una larga serie de revoluciones en el porvenir. El mejor ejemplo se encuentra en las palabras del general Francisco Lazcano, quien expresó la intención de difundir los emblemas mexicanos en toda América. En el sentido unificado de la visión anticlerical, la libertad se lograría venciendo a uno de los grandes enemigos del subcontinente: la Iglesia.

La Iglesia brinda perspectivas de amenaza tan graves, que el pueblo mexicano ha decidido hacerle guerra, fecundando la revolución moral, que traerá como consecuencia el exterminio de ella, para dar paso a ideas que se avengan, como necesario molde, a una raza que jamás se ha doblegado bajo el látigo artero de mistificadores, tiranos y reaccionarios. La miseria, el dolor y la ignorancia, emergidas de los templos católicos, como una carcajada bestial, ya no serán toleradas en México, y aún más: pugnaremos porque nuestra actitud sea secundada en todas las latitudes de América, como una medida de honda depuración social.³⁶

Es posible sumar otra perspectiva distinta: la del catolicismo como institución dedicada al comercio de la fe y al mecenazgo político, en lugar de la formación espiritual. Esto se entiende en relación con la economía, cuyo mayor contraargumento fue el desarme financiero. Los autores consideraban que la jerarquía



35 Ricardo Martínez de la Torre, “La Revolución mexicana y el clero”, *Amauta*, núm. 12 (1928): 26-28.

36 Francisco Lazcano, “La tragedia de Cristo Rey”, *Claridad*, año 6, núm. 144 (1927): s.p.

católica mantenía profundas ventajas económicas derivadas de su posición de poder. Desde esa mirada, finiquitar los bienes de la clerecía suponía un golpe político contra la plutocracia.

Por otro lado, se encontró la promoción de la Iglesia romana como una empresa que comerciaba con sentimientos ajenos, que se aprovechaba de la ingenuidad de sus seguidores para mantenerlos subyugados y explotarlos económicamente. En uno de los números ulteriores de la revista chilena *Claridad*, Rubén Azocar expuso esta última visión:

La mayor entrada económica del clero mexicano proviene de la basílica [de Guadalupe]. Es algo asombroso: en Diciembre, desde Chihuahua y Guatemala (ex estado mexicano) vienen los católicos, indios en su gran mayoría a vaciar las fuentes de las limosas, dinero o productos. Calcúlese ahora el resquemor del clero ante la última medida de Calles. [...] Los católicos mexicanos, despojados de sus bienes, de sus tierras, perseguidos a través de toda la historia de México, pierden ahora el único camino para ascender al poder: el clero y sus entradas económicas.³⁷

Otra reiteración relacionada con el lucro fue expuesta en las notas editoriales de la *Claridad* argentina. Además, era común que el Estado mantuviera a las parroquias, de ahí la propuesta de Zamora para separar a ambos sujetos, tratando al clero como una institución privada y autónoma.

Todo país libre que quiera desarrollar su vida por el camino de la más amplia prosperidad tiene que desprenderse de toda tutela del opio de la religión católica. Si la Iglesia quiere seguir, que siga, pero que la costeen los que quieren que siga y comulgar con todos sus enredos. Que se desenvuelva como lo que es, una compañía que comercia con los sentimientos. Ella tiene sus tarifas y las aplica a cada uno de los actos de los que a ella se someten, y en consecuencia debe contribuir a sostener al Estado y no a ser una carga para este.³⁸



37 Rubén Azocar, "La Revolución mexicana", *Claridad*, año 7, núm. 133 (1926): 2.

38 Antonio Zamora, "Nota editorial contra la Iglesia", *Claridad*, núm. 4 (1926): s.p.

Es importante considerar que la cuestión monetaria correspondió a una lucha de la izquierda. En las páginas de las cuatro revistas, se apoyó al socialismo, comunismo y anarquismo. A pesar de las variadas lecturas teóricas, estos tres elementos se unían bajo su enemigo en común: el régimen capitalista (que tenía un aliado tradicional en el catolicismo).

Otro eje temático es la educación, herramienta privilegiada para el cambio. Es oportuno recordar que el campo de formación moral y de conocimientos correspondía por excelencia a la intelectualidad. Obtener la ventaja en dicha área significaba ponerse al frente de la contienda cultural y ocupar su “legítimo” lugar. Ciertamente, la enseñanza se apreciaba como una entidad básica y artífice de la innovación social, que debía ser imparcial sobre la moralidad y únicamente le correspondería promover los valores necesarios para fomentar una conciencia moderna. A partir de estos puntos, se desató una lucha por los colegios y universidades, para intentar mantenerlos lejanos a los círculos clericales y más cercanos a la razón. Nuevamente, la pluma de Zamora fue ejemplar:

Para los constitucionalistas, para los políticos que expresan su respeto a las leyes, la enseñanza, en nuestro país, es laica. Así lo exige el precepto de la Constitución. Para nosotros, los que contemplamos el desequilibrio social del país y realizamos una obra de crítica demoledora y constructiva a la vez, la enseñanza en la Argentina va perdiendo a diario los vestigios de laicismo que puedan quedarle para transformarse en un organismo ligado a los fines y propósitos tendenciosos del catolicismo.³⁹

Esto se complementa con la postura de Ricardo Mella en la chilena *Claridad*:

Por oposición a la enseñanza religiosa, a la que cada vez muéstrense más refractarias gentes de muy diversas ideas políticas y sociales, se preconiza y actúa las enseñanzas laica, neutral y racionalista. Al principio, el laicismo satisfacía suficientemente las aspiraciones populares. Pero cuando se fue comprendiendo que en las escuelas laicas no se hacía más que poner el civismo en lugar de la religión, el Estado en lugar de Dios,



39 Antonio Zamora, “Notas y comentarios: enseñanza laica”, *Claridad*, núm. 193 (1929): s.p.

surgió la idea de una enseñanza ajena a las doctrinas así religiosas como políticas. Entonces se proclamó por unos la escuela neutral, por otros la racionalista.⁴⁰

El tema de la instrucción pública resulta difuso, ya que no quedó exento de otros grupos ideológicos. Si se lee entre líneas, las propuestas no fueron neutras, partieron de contextos específicos. En el caso de Argentina, la formación escolar católica se mantenía, por lo que se sostenían críticas para implementar un aprendizaje laico con tintes nacionalistas. Para la postura de Mella, no bastaba que se diera un laicismo, si éste no dejaba de practicar la devoción civil irracional. Había sectores que luchaban por un Estado seglar, pero defendían un aprendizaje cristiano. Las palabras de la intelectual Dora Mayer exponen este choque:

Sin embargo, la predilección que profesa el Presidente Calles hacia la instrucción laica, no quita a ningún padre o madre el derecho de preferir para sus hijos una instrucción religiosa, y si el Gobierno de Méjico [sic] poseyera el sentido de la justicia estricta, no haría más que proveer los distritos de la República de la instrucción laica que le prohiba sin impedir ni prohibir que los religiosos establezcan sus escuelas para quienes quisiesen patrocinarlas. [...] Hoy como ayer el cristianismo tiene el poder de traer incalculables beneficios para la homogeneidad interna o cohesión ética no solo al pueblo mejicano [sic], sino a todos los demás pueblos [...] La cohesión de la religión, la cohesión de lengua, es lo único que nos queda de defensa moral ante el nivelador empuje del mercantilismo norteamericano.⁴¹

El párrafo de Mayer muestra un entrecruce temático vasto: desde la educación mexicana hasta la formación identitaria. Aparte, era evidente que la defensa de la educación católica daba un aporte a la cohesión social, que no tenía equivalente dentro del aparato nacional-latinoamericanista, al lograr la identificación de todos los estratos sociales. Varios intelectuales comprendían y aceptaban esto, sin que por ello promovieran estas categorías directamente.



40 Ricardo Mella, “El problema de la enseñanza”, *Claridad*, vol. VII, núm. 132 (1926): 3.

41 Dora Mayer de Zulen, “El problema religioso en Hispano América”, *Amauta*, núm. 10 (1927): 59. El nombre de la autora aparece mal escrito en la revista, donde se le registró como Dora Mayen de Zulen.

Eso confirma que —como era común en ese entonces— al interior de cada artículo publicado existieron elementos de clase política, como antiimperialismo, obrerismo, indigenismo y feminismo. Éstos fueron menos constantes, pues regularmente se abarcaron como opiniones independientes del elemento eclesástico mexicano. No obstante, parecen enfoques relevantes que vale la pena exponer brevemente (en especial, las versiones menos valoradas o comentadas de la época).

El indigenismo, evidentemente, fue más expuesto en la revista peruana. Por una parte, es entendible a causa de la naturaleza sociodemográfica de la zona andina, extensa en población autóctona. Sin embargo, posiblemente el factor más fuerte fue el interés personal que Mariátegui poseía en la cuestión del indio, la tierra y el marxismo. Entonces, no es sorprendente encontrar en *Amauta* diversos argumentos referentes al tema, como el de Garro:

En todo el proceso de nuestra historia [...] puede decirse que la Iglesia es la que ha gobernado con sus poderes delegados en el Estado. Y, por su poder económico, por su mecanismo funcional, por sus absolutismos en la dominación tanto de lo espiritual como de lo temporal, podemos decir que la Iglesia es un Estado, dentro de otro Estado. Vivimos en plena contradicción democrática. Todas las funciones de la Iglesia constituyen a la vez funciones públicas. No hay más religión lícita que la oficial [...] Y el pobre indio que nada sabe, cuya espiritualidad ha superado el ápice negativo de la indiferencia, no tiene más remedio que abrazar con fanatismo la religión que lo trata de modo humillante como a un ser incapaz e irresponsable. Para salvar al indio y con él, nuestra única razón de nacionalidad, tenemos que ponerlo en condiciones políticas de igualdad dándoles lo que les pertenece: la tierra. Y que las leyes del Estado funcionen estimulando su actividad económica, y haciendo que la Iglesia siga el rumbo que le corresponde según sus fines. Entonces frente al indio, existirán, no un Estado católico, sino una serie de congregaciones religiosas, jurídicas reconocidas por el Estado y él, puede con plena libertad abrazar la que más directamente hable a su espiritualidad, la que más profundamente estimule los resortes morales de su vida interior.⁴²

Dentro de este amplio fragmento, puede leerse la convergencia de múltiples testimonios en el debate anticlerical, los cuales fueron desde lo económico hasta



42 J. Eugenio Garro, “La Iglesia y el Estado”, *Amauta*, núm. 19 (1928): 36.

la libertad religiosa. Una vez más, se demuestra que la discusión mantuvo varios frentes, marcados por necesidades locales e interpretaciones individuales. En este caso, cautiva la atención cómo se concibió que la oficialidad del culto católico y la estrecha relación Iglesia-Estado limitaban la *identidad nacional* al frenar el libre albedrío de la masa indígena. Pero igualmente era un impedimento para la democracia, lo que se entiende en la defensa de la soberanía de los pueblos.

Otro subtema ejemplar es la comparativa con el antiimperialismo. Como mencioné anteriormente, la disposición nacionalista-latinoamericanista se fundamentaba en diferentes tendencias. Justamente, el rechazo al imperialismo fungía como ideología y valor de suma relevancia en esos mismos años (incluso más que el laicismo). Para ello, se debe considerar que la coyuntura histórica beneficiaba este desarrollo. Desde finales del siglo XIX e inicio del XX, se habían dado varias invasiones estadounidenses en América Latina. Tan sólo Cuba, Haití, México, Nicaragua y Panamá eran testimonio de la injerencia política del *vecino del Norte*. Desde lo constitucional hasta lo artístico, varios personajes y gobiernos repensaron las vías para resistir a dicho avance económico, militar y cultural. Rápidamente, una amplia literatura propuso reforzar los rasgos latinos frente a lo anglosajón para confirmar su soberanía.

Como parte de este proceso, surgió otro de los grandes hitos que marcaron las revistas y el desarrollo intelectual latinoamericano: el levantamiento armado de Augusto Sandino en Nicaragua. Éste fue un arquetipo similar a la Cristiada, pues se usó para promover como viable la movilización armada contra un *enemigo* de la verdad, la razón y el progreso. Por otra parte, México, junto con sus leyes seculares, tenía legislaciones de corte antiimperialista, que también representaban un ejemplo en el tema y que solían mezclarse con la defensiva anticlerical. El escrito de Ramos Pedrueza así lo demuestra:

En estos momentos dos imperialismos invocan sus intereses atentando contra la soberanía nacional: el imperialismo económico de Wall-Street y el imperialismo religioso del Vaticano. En el congreso Eucarístico de Chicago la maniobra quedó al descubierto. El ejército nacional de los Estados Unidos presentó armas a los Príncipes de la Iglesia Católica [...]. El presidente Calles sabe cuál es su deber y sus posibilidades para realizarlo. [...] En el mundo entero hay ansias de transformaciones morales; millones de trabajadores levantan sus manos crispadas en demanda de justicia social. [...] Nuestro deber es indiscutible; sobre todos los fanatismos y sobre todos los prejuicios y aún sobre los de nuestras familias, tenemos el deber de imitar a nuestros héroes de

la Independencia que luchaban para crear la Nación Mexicana, en medio de excomuniones y de la indignación de seres queridos para ellos, enloquecidos por el fanatismo. El instante es definitivo.⁴³

Otra tendencia podría ser la *feminista*.⁴⁴ Su prototipo también se lee lúcidamente en las páginas escritas por Dora Mayer:

Supongo al mismo tiempo que en Méjico [*sic*], igual que en otros lugares donde se hayan suscitado conflictos entre el Gobierno y la Iglesia, la mujer haya estado en término general con pasión del lado del clero. [...] Esa actitud de las mujeres la explicarán los anti-clericales como una consecuencia del atraso y la ignorancia de la mentalidad femenina, y de la sujeción de las conciencias femeninas ejercida por los consejeros espirituales, a la sombra del oscurantismo resultando de contubernios pecaminosos. Pero, niego que en tal explicación se condense la verdad. La mujer no ha sido dominada tan solo puniblemente por el clero, sino que le debe a este una deuda legítima y positiva de gratitud. Todo aquello contra lo que se rebela hoy día el socialista: la inequidad de las leyes, la servidumbre personal, el desprecio sufrido como categoría o clase, la explotación desvergonzada por el más fuerte, todo eso lo ha impuesto y lo impone todavía, ese mismo socialista, como hombre al sexo femenino, y en faz de todos estos agravios, la mujer no ha tenido a quien acudir sino a la Iglesia, al Clero, los que mal que bien, han restañado algunas de sus heridas, la han amparado al pie de los altares y en las puertas de los conventos; han procurado hacer valer sus reclamos.⁴⁵

El escrito demuestra un profundo sentido de crítica. Desde el fragmento anteriormente expuesto —como tesis para la situación educativa— hasta estas líneas, Mayer armó una detracción al socialismo, la misoginia, la violencia y los medios de comunicación, entre otros. La defensa de la mujer, en efecto, casi siempre mal vista por los sectores anticlericales debido a su fanatismo, es un punto totalmente



43 Rafael Ramos Pedrueza, “La Revolución mexicana frente a Yanquilandia”, *Amauta*, núm. 12 (1928): 36.

44 Más que ser parte de una teoría feminista como tal, las palabras de Mayer expusieron planteamientos laicos desde la perspectiva —o en consideración— de las mujeres.

45 Mayer de Zulen, “El problema”.

interesante y poco tratado en la época. Un artículo de Rodolfo Puiggrós muestra exactamente la clase de posicionamiento que Mayer criticaba:

El rebaño negro, con ese celo que acostumbra poner al servicio de las causas bajas, ha difundido por nuestras repúblicas americanas extravagantes calumnias con respecto la situación en Méjico [sic]. Se ha valido para ello de los siguientes elementos:

1. Los curas en el púlpito y la cátedra.
2. Esas pobres mujeres a quienes la palabra del reverendo hace caer la baba.
3. Innumerables folletos repartidos a diestra y siniestra.⁴⁶

Este entrecruce permite valorar el esfuerzo de Mayer por una reivindicación de la figura femenina como aliada o promotora del cambio. A la vez, sitúa otro de los problemas de la época: el rol de la mujer en el entramado político e intelectual, puesto que es difícil encontrar asiduas colaboradoras en estas plataformas (más allá de figuras reconocidas como Gabriela Mistral o Magda Portal).⁴⁷

Por otra parte, ese mismo artículo de Puiggrós permite transitar a un tema distinto. Como ya mencioné, hubo dos polos frente a la Cristiada: los anticlericales radicales y los *moderados* que apostaron por elementos laicos. El primer grupo estuvo compuesto incluso por “antirreligiosos”. Éstos tendían a ser imparables en el ataque al fanatismo y la presencia del cristianismo en todos los aspectos públicos. A continuación, se aprecia un párrafo extraído de *Claridad*:

La campaña contra Méjico [sic] tiene gran importancia aunque parezca lo contrario por la índole de los elementos que la organizan. La picadura de un mosquito llega a infectarnos si la sangre está débil. Y nosotros los latinoamericanos estamos cayéndonos de debilidad. A penas vibramos ante la fuerza de un movimiento trascendental como el iniciado por Calles. [...] Debemos buscar en las bibliotecas la energía del espíritu, el valor moral, porque no damos con los hombres vivos que las posean. Todo es gomina



46 Rodolfo del Plata, “Méjico y los curas”, *Claridad*, núm. 147 (1927): s.p.

47 Incluso en algunos países se debatía el impedir el sufragio femenino por temor a que apoyasen a los candidatos católicos o conservadores.

por dentro y fuera de la cabeza y el que no es gomina es un reo. ¡Cómo no van a intercolarse los curas en tal ambiente!

Si se exceptúa Méjico [*sic*], viven nuestras repúblicas una época de transición y tibieza. Por un lado, no se atreven a romper definitivamente con seculares fanatismos que impiden su humano desenvolvimiento. Por el otro lado tampoco se atreven a entregarse por entero a nuevos ideales terrestres y vitales [...] esa catedral en ruinas llamada la Iglesia Católica debe necesariamente desmoronarse y desmoronarse así permitiendo el triunfo de ese nuevo concepto de la vida que las generaciones jóvenes sienten despertar en sus entrañas.

No nos dejemos engañar por el pasajero florecer de viejos ideales. El moribundo en los últimos estertores de la agonía, suele tener las más fuertes reacciones.⁴⁸

Como se lee, el conocimiento, las bibliotecas y la luz *reemplazarían* el papel eclesiástico. Para opiniones como éstas, erradicar o minimizar el culto consistía en el verdadero objetivo. Con eso, el papel sacerdotal se acabaría no sólo en lo sociopolítico, sino también en lo moral. En dicho caso, México fue un ejemplo mítico para toda América Latina. Sus caminos gubernamentales parecieron indicar vías novedosas para generar dinámicas políticas basadas en la razón, la fraternidad, la libertad, la ciencia y el progreso. Esa postura la confirman las palabras de Rodríguez Casanovas, en un editorial que arremetió contra toda la clerecía en amplio sentido:

La separación de la Iglesia del Estado, tan solicitada por los enemigos del culto, no basta para resolver el problema religioso, porque a pesar de esa separación la Iglesia seguirá existiendo, y mientras la Iglesia exista, existirá el peligro. Es necesario, entonces buscar una fórmula más eficaz, un remedio que destruya no sólo el efecto sino también la causa del mal; y ese remedio único, infalible, está en la supresión de la Iglesia.⁴⁹

A pesar de los rigurosos embates del laicismo, la mayoría de las sociedades donde se desenvolvían estos intelectuales profesaba un credo. Para muchos pensadores, la devoción no fue la verdadera traba, sino las formas clericales de



48 Plata, "Méjico".

49 S. Rodríguez Casanovas, "Ni clero, ni religión", *Claridad*, núm. 6 (1926): s.p.

intervención en temas éticos y estatales. Quienes hablaban de ello eran hombres practicantes o conocedores de la fe, los cuales apoyaron la existencia de la misma, pero no su organización. Casi todas estas detracciones estuvieron fundamentadas en la escala de valores cristianos —incluso en citas bíblicas— que buscaron demostrar, principalmente, el error de la institución católica. Posiblemente, los autores que promovieron este estilo fueron de grupos minoritarios, por ejemplo, protestantes o judíos.

Con esto, se propuso mermar el peso de una sola Iglesia, construir una sociedad equitativa, con una libertad palpable y sin religión oficial. Así se lee con el socialista Leónidas Barletta, quien expresa el concepto que he denominado *anticlericalismo clerical*:

Y decimos a los sacerdotes que es hora de que las ideas entren en los templos y en los seminarios para pintar de nuevo todo ese viejo decorado de una religión inhumana, y de que vuelvan honestamente a la vida y se tornen hombres de bien en nombre de ese Dios que veneran escarneciéndole. Que un día entren a las iglesias, con un rostro nuevo, con ojos que no sean los de codicia, ni de hipócrita mansedumbre sino de altiva rebelión y que abran las puertas y ventanas y hagan entrar la luz, que también es la higiene del alma el claror de los cielos.⁵⁰

Sus palabras demostraron el ejercicio de una fe católica inconforme con su propio manejo corporativo. La intención fue renovar al clero como actor social, quitándole el privilegio económico y político que había generado a lo largo de la historia colonial, y motivando su existencia como una asociación espiritual.

Por último, estuvieron quienes sólo divulgaron la laicidad, como Luis de Zulueta, quien apeló a la clásica noción de *separar a Dios y al César*:

La religión entonces se confunde indebidamente con la política. Profanase la espiritualidad de la Iglesia pretendiendo convertirla en una aliada de los partidos reaccionarios o en una fuerza utilizable por las derechas conservadoras. La religión debe vivir desligada siempre de los intereses terrenales y de las cuestiones políticas. En todo tiempo, en



50 Leónidas Barletta, “Mensaje a los sacerdotes y las monjas”, *Claridad*, año 6, núm. 144 (1927): s.p.

todo país. He ahí la lección que dicta la historia de Méjico [*sic*]. Concordia, concordia entre todos los hombres de buena voluntad. La verdadera fe no quiere posesión, ni dominio, no influencia mundana.⁵¹

Esta exigencia por el Estado laico también fue constante entre 1926 y 1929. Asimismo, se concibió como parte del progreso colectivo, que encaminaba a la humanidad hacia un nuevo rumbo de armonía y cofraternidad, lejano a la violencia, al capitalismo y a la plutocracia. Por lo tanto, era vital mantener la separación entre los asuntos individuales y los gubernamentales. Es importante considerar que, durante esos años, la religión católica era la oficial en varios países, tales como Argentina, Costa Rica y Perú, pues Chile acababa de lograr la separación del Estado-Iglesia en 1925.⁵² En ese sentido, México también era ejemplar por su temprana secularización a mediados del siglo XIX.

La injerencia de la catolicidad en todos los ámbitos nacionales orilló a buscar libertad económica y política, ya que el clero era de índole conservador, contrario a los intereses que el siglo XX proclamaba. En dicha coyuntura, se publicaron más artículos sin referencia directa a la Cristiada, pero que deben considerarse dentro de la lectura aquí propuesta. Un ejemplo se encuentra en *Repertorio Americano*, donde se lee:

Juan comulga con la Iglesia, considerándola como establecimiento puramente religioso y como área histórica de valores morales y de poéticas tradicionales. No admite, en cambio, que en nombre de la religión se le dicten las normas de la vida política o del régimen del Estado.⁵³

Ello demuestra el más puro interés por mantener al clero distanciado de la administración pública, sin tener que sancionar el culto individual. Si no era posible



51 Luis de Zulueta, “La lección de Méjico”, *Repertorio Americano*, tomo 19, núm. 7 (1929): 99.

52 Hasta la actualidad, las Cartas Magnas de Argentina y Costa Rica mantienen a la religión católica como la oficial del Estado, mientras que en Perú hay una suerte de preferencia por la misma, al reconocer a la Iglesia católica como elemento importante en su historia, cultura y moral.

53 Luis de Zulueta, “La minoría católica”, *Repertorio Americano*, tomo 19, núm. 22 (1929): 341.

erradicar la religión por ser una creencia personal, tener relevancia histórica o cuantía social, resultaba conveniente separarla de algunas áreas. Especialmente, de aquellas desde donde los hombres de letras se sentían obligados a transformar sus sociedades: educación, opinión pública y legislación.

Mientras el conflicto cristero acontecía, América Latina se concebía como una patria en busca de la libertad, al enfrentarse a todo aquello que le había oprimido y le impedía luchar por la construcción de su propio destino. La laicidad y el anticlericalismo fueron constantes en los debates —junto a la defensa del caso mexicano— porque significaban una reivindicación regional y la oportunidad de resituar dichas ideologías en un discurso político, económico, social y cultural que lograría erigir el progreso en toda Latinoamérica.

Estos puntos en común son los que nos permiten hablar de una coyuntura afrontada de manera conjunta por los autores y las revistas aquí estudiadas. Las problemáticas sociopolíticas y los programas culturales de corte latinoamericanista impulsaban un sentimiento patriótico-nacionalista basado en la misma serie de valores, los cuales tenían como punto de convergencia reflexionar acerca del papel de la Iglesia católica y de la religión en el entramado subcontinental. Por ende, se trató de años clave para desplegar un pensamiento que, buscando ser anticlerical, terminó por estimular la necesidad del Estado laico para lograr un óptimo proceso de modernización.

Por último, es importante destacar que, pese a todas las coincidencias en las estructuras discursivas e ideológicas, las interpretaciones de la Cristiada provinieron de horizontes nacionales o locales contrastantes. En Argentina y Chile, por ejemplo, había un mayor seguimiento del laicismo, promovido en buena medida por la efervescencia vivida desde la Reforma Universitaria de Córdoba (1919), y el cual era visto como parte de una época de vanguardia política, movimiento social y compromiso intelectual a nivel continental. Asimismo, podríamos sumar la diversidad en los orígenes de los migrantes europeos, quienes comulgaban con otras religiones o aportaban su propia interpretación del catolicismo.

Por otra parte, la promoción del anticlericalismo en Perú se entiende frente a la efervescencia sociopolítica y un gobierno altamente clerical.⁵⁴ De allí provenían



54 El caso más emblemático se dio en 1923, cuando el presidente Augusto Leguía, buscando legitimar su perpetuación en el poder, realizó un acto de consagración de Perú al Sagrado Corazón de Jesús.

las reacciones de la oposición, quienes consideraban perjudicial la estrechez entre Estado e Iglesia. Estas posturas iban de la mano con una ola de movimientos sociales, como el marxista encabezado por Mariátegui, pero también las propuestas de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), liderada por Víctor Raúl Haya de la Torre, los cuales propagaban agendas contundentemente antiimperialistas, indigenistas, socialistas y anticlericalistas entre las clases medias y obreras, así como en los círculos estudiantiles.

En el caso de Costa Rica, un pequeño territorio con una identidad más conservadora y fuertemente cimentada en elementos católicos, hubo otros discursos con mayor alcance. En el Estado centroamericano, se percibían distintos temores, como el avance imperialista y una invasión militar estadounidense. Tal cual se mencionó en el ejemplo de Sandino, en Nicaragua —la nación vecina—, se vivía la intervención del país estadounidense durante los años aquí estudiados. Frente a ello, la religión servía de contrapeso a lo anglosajón —similar a como se vio en el texto de Mayer— y la laicidad fue la mejor apuesta. Esto hizo que el anticlericalismo no figurara en primer plano, pues se consideraba que había otras ideas a debatir con mayor urgencia. Igual valdría la pena señalar que la Cristiada no pasaba desapercibida en *Repertorio Americano*, pero difícilmente se exhortó a promoverla, mucho menos a emularla.

De estos horizontes surgieron las disímiles lecturas sobre el conflicto mexicano y los proyectos anticlericales que a él se relacionaron, los cuales, dependiendo del país o de la revista, iban del laicismo a la laicidad en una amplia gama de matices. Los artículos radicales de las *Claridad* o de *Amauta* provenían de sociedades con una fuerte injerencia estatal-oligárquica, una izquierda sólida y una serie de disputas políticas con la Iglesia católica. En cambio, en *Repertorio Americano*, donde la identidad nacional se solventaba en el elemento hispano-católico y la principal angustia era el imperialismo estadounidense o la unidad latinoamericana, el rechazo al clero pasó casi inadvertido, pues estuvo relegado tras otras tendencias axiológicas.

CONCLUSIONES

A lo largo del presente artículo, se ha podido conocer una parte representativa del pensamiento anticlerical gracias a los contenidos de *Amauta*, *Claridad* y *Repertorio*

Americano. Al analizar la situación histórica alrededor de la Guerra Cristera, se entiende que el acercamiento cultural —y, en cierta medida, diplomático— entre intelectuales latinoamericanos facilitó la circulación de dicha ideología, tanto entre las naciones como desde la prensa. La exposición de esta corriente reveló sus propias variantes y su repercusión en otros discursos, prácticas e inclinaciones de la época, tales como el socialismo, el indigenismo o el latinoamericanismo.

La existencia de estas plataformas muestra las preocupaciones y convergencias a nivel mundial. El llamado de *Clarté!* por la unidad internacional contra las dictaduras, la guerra o el clero expone la disposición de los hombres de letras latinoamericanos por entrelazarse a una corriente más amplia. Tal cual se pudo constatar, hubo una profunda resonancia. En este caso, las publicaciones y sus directores fueron artífices de la extensa difusión, pero no los únicos que la sustentaron. La participación de diversos órganos como los Partidos Socialistas, Logias Masónicas, Clubes Liberales, embajadas, la juventud independiente, literatos o políticos, mantuvieron foros heterogéneos, los cuales permiten comprender el alcance de la disputa intelectual.

Por consiguiente, el anticlericalismo fue un tema ampliamente propugnado durante las primeras décadas del siglo xx. La ola de modernización —periodística, laboral, educativa y cultural— permitió cuestionar el papel de varios sujetos y espacios sociales entendidos como tradicionales, entre los que se encontraron las iglesias. A inicios de la década de 1920, diversas revistas habían estado señalando la desventaja que el fanatismo traía sobre la noción de *progreso*, lo cual hizo que hombres y mujeres de ideas tomasen esta corriente como bastión para hacer una revolución en el pensamiento y en la sociedad.

A pesar de las similitudes, las cuatro fuentes analizadas tuvieron divergencias. Se pudo apreciar que la *Claridad* argentina y *Amauta* fueron los espacios con discusiones más radicales. En sus páginas, se lee un constante interés por el laicismo, especialmente en la dirigida por Antonio Zamora, quien inclusive le dedicó un número completo al tema. En la *Claridad* chilena, se mantuvo interés en la difusión del anticlericalismo, pero el surgimiento de la Cristiada empató con la suspensión de su impresión, por lo que resulta imposible conocer las opiniones más allá del inicio de la beligerancia. *Repertorio Americano* es contrastante, pues fue más una promotora de la laicidad, lo que se entiende por su carácter moderado y conciliador, así como porque Costa Rica mantenía una identidad todavía más apegada al

catolicismo.⁵⁵ Todas estas diferencias han permitido formar un análisis completo y enriquecedor, en el que se muestran contrastes dentro de un mismo proceso.

Siguiendo la pregunta de investigación, el motivo por el cual los colaboradores disertaron sobre la Cristiada fue porque era reconocida como un campo de *batalla* para las ideas anticlericales, en donde no sólo participaban situaciones nacionales, sino también de otros confines, que, luchando a favor de México, buscaban su propia reforma. En la tinta, se observa aquel proyecto ideológico construido por las élites, donde los escritos se presentaron como una lucha contra el clero. Desde allí, se criticaron los desaciertos en su estructura, la enseñanza religiosa, el gasto que representaba para el Estado, su intervención en la política, etcétera. En cada número de las revistas, se libraba el enfrentamiento por la instauración de un sistema de libertad y de justicia social.

Esto se entiende como parte de una estrategia para alcanzar la modernización. Como se percibió mediante la lectura detallada de los artículos: los juicios a la Iglesia y a la religión buscaron instaurar una sociedad laica o atea, capaz de decidir el futuro por sí misma. Se quería construir una comunidad sin las *ataduras mentales* impuestas durante la Colonia y promovidas por el sistema capitalista, las cuales impedían a América Latina forjarse como nación. Quizá no constituía el elemento más relevante para cumplir el objetivo —en comparación con el anti-imperialismo, por ejemplo—, pero sí fue una vía para disputar el poder, cambiar las mentalidades y modificar comportamientos heredados del pasado.

El anticlericalismo, la laicidad y el laicismo confirman el interés que algunos grupos intelectuales mantuvieron por la transformación social, la modernización y la ideología progresista. Particularmente en Argentina, Chile, Costa Rica, México y Perú, se dio cierto seguimiento a estos valores en discursos políticos, econó-



55 El caso de *Repertorio Americano* es curioso, puesto que la revista mantuvo una amplia difusión del anticlericalismo hasta mediados de la década de 1920. Es decir, fue en sentido contrario a otros espacios editoriales. Mientras la Cristiada acontecía, el impreso costarricense prácticamente se mantuvo inmune al tema. Pero antes de eso tuvo opiniones tan radicales como *Claridad* o *Amauta*. Ejemplo de ello es el siguiente fragmento: “La religión ama; el clericalismo católico odia. [...] El clericalismo católico, por el contrario, no tiene más que una puerta de entrada para todos y una sola morada sombría para todas las inteligencias”. Roberto Brenes-Mesén, “El clericalismo católico”, *Repertorio Americano*, tomo 4, núm. 13 (1922): s.p.

micos y culturales. Fundamentalmente en México, durante la Cristiada, la ruta contra el clero se forjó gracias a varios gobiernos *revolucionarios* y se propagó por medios tan variados, como partidos, modelos pedagógicos, campañas artísticas o leyes, lo que es incomparable a nivel latinoamericano, donde nunca se alcanzó el radicalismo propugnado por el presidente Calles. Por ejemplo, en Argentina o Costa Rica, a pesar de que existieron novedades, ni siquiera se consiguió el Estado laico, sino que apenas pudieron mantener logros anteriores, como la educación civil. Otro rasgo de valor es que en México las tendencias irreligiosas y seculares vinieron del aparato estatal y se impusieron a la población, mientras que en otros territorios éstas fueron sugeridas por la sociedad y buscaron ser oficializadas.

En ninguno de los casos, aunque el mexicano aparenta serlo, el anticlericalismo logró establecerse en lo alto de la jerarquía ideológica y axiológica. La coyuntura de aquellos años permitió el ascenso de dicho ideal a peroratas públicas, pero no se consolidó en ninguna agenda política de larga duración. El reflejo de los pensadores latinoamericanos en el discurso mexicano llevó al acercamiento con el socialismo, donde se pudo localizar a los principales promotores. A manera de ejemplo, la defensa de Plutarco Elías Calles —a quien se consideraba “el primer Presidente socialista de América”—, figura vista como agente de cambio, de lo que se debía hacer para el mejoramiento de América Latina. Sin embargo, esta actitud en realidad correspondió a una creación en el imaginario colectivo para validar sus propios discursos, y los posteriores problemas sociales gubernamentales, como la instauración de dictaduras en Argentina, Chile o Perú, pusieron en tela de juicio estas premisas retóricas y alegóricas, lo que convirtió al laicismo en un movimiento minoritario.

Por último, evidentemente la Cristiada funcionó como prototipo por excelencia, pero su fin, en 1929, significó la búsqueda de nuevos paradigmas para mantener vivas las opiniones. Los intelectuales desafiaron el orden establecido luchando por una permuta axiológica a través de la política, el arte, la economía o la lectura. Se mantuvieron vinculados al régimen, siempre y cuando éste fuera afín a las ideas progresistas de mejoramiento social. Por ende, el pacto entre el Gobierno mexicano y la Iglesia católica fue una experiencia frustrante para los seguidores del laicismo, que los llevó, junto con otros temas y hechos, a ver la Revolución mexicana como un evento inconcluso o malogrado, por lo cual abandonaron su uso ejemplar dentro del imaginario anticlerical.

HEMEROGRAFÍA

Amauta, Perú

Claridad, Argentina

Claridad, Chile

Repertorio Americano, Costa Rica

ARCHIVO

Archivo de la Secretaría de Relaciones Exteriores en México (ASREM)

BIBLIOGRAFÍA

Azocar, Rubén. “La Revolución mexicana”. *Claridad*, año 7, núm. 133 (1926): 2.

Barletta, Leónidas. “Mensaje a los sacerdotes y las monjas”. *Claridad*, año 6, núm. 144 (1927): s.p.

Beigel, Fernanda. “Las revistas culturales como documentos de la historia latinoamericana”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. VIII, núm. 20 (2003): 105-115, disponible en [<https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2632>], consultado: 20 de julio de 2020.

Blancarte, Roberto. “Laicidad y laicismo en América Latina”. *Estudios Sociológicos*, vol. XXVI, núm. 76 (2008): 139-164, disponible en [<https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/284/284>], consultado: 2 de febrero de 2018.

Bourdieu, Pierre. *Intelectuales, política y poder*. Madrid: Eudeba, 2012.

Brenes-Mesén, Roberto. “El clericalismo católico”. *Repertorio Americano*, tomo 4, núm. 13 (1922): s.p.

Bustamante González, Josué. *Rumbos nuevos: el anticlericalismo como instrumento de identidad nacional en México, 1923-1928*, tesis de maestría en Ciencias Sociales. Xalapa: Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales-Universidad Veracruzana, 2012.

Devés-Valdés, Eduardo. *Redes intelectuales en América Latina*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados-Universidad Santiago de Chile, 2007.

Falcón, Ricardo (dir.). *Nueva historia argentina*, tomo 6: *Democracia, conflicto social y renovación de ideas (1916-1930)*. Buenos Aires: Sudamericana, 2000.

Ferreira de Cassone, Florencia. *Índice de Claridad. Una contribución bibliográfica*. Buenos Aires: Dunken, 2005.

- García Ugarte, Marta Eugenia. “La jerarquía eclesiástica y el movimiento armado de los católicos (1926-1929)”. En *Movimientos armados en México, siglo xx*, edición de Verónica Oikión Solano y Marta Eugenia García Ugarte, vol. 1, 203-262. Zamora: El Colegio de Michoacán/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2006.
- Garciadiego, Javier. “Alfonso Reyes, embajador en Argentina”. En *Diplomacia y revolución: homenaje a Berta Ulloa*, coordinación de Anne Staples y Berta Ulloa, 97-121. México: El Colegio de México, 2000.
- Garro, J. Eugenio. “La Iglesia y el Estado”. *Amauta*, núm. 19 (1928): 36.
- Klaiber, Jeffrey. “El Perú: regalistas, modernizantes y apóstatas”. En *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, coordinación de Roberto Di Stefano y José Zanca, 171-190. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2013.
- Knight, Alan. “La mentalidad y el *modus operandi* del anticlericalismo revolucionario”. *Memoria de las Revoluciones en México*, núm. 10 (2010): 45-73.
- Lazcano, Francisco. “La tragedia de Cristo Rey”. *Claridad*, año 6, núm. 144 (1927).
- Martínez de la Torre, Ricardo. “La Revolución mexicana y el Clero”. *Amauta*, núm. 12 (1928): 26-28.
- Mayer de Zulen, Dora. “El problema religioso en Hispano América”. *Amauta*, núm. 10 (1927): 59.
- Melgar B., Ricardo. “Definiciones en la revista *Amauta*: símbolos, redes intelectuales y proyecto socialista en 1928”. En *Revistas en América Latina: proyectos literarios, políticos y culturales*, coordinación de Regina Crespo, 179-214. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones Eón, 2010.
- Mella, Ricardo. “El problema de la enseñanza”. *Claridad*, vol. vii, núm. 132 (1926): 3.
- Meyer, Jean (comp.). *Las naciones frente al conflicto religioso en México 1926-1929*. México: Centro de Investigación y Docencia Económicas/Tusquets, 2010.
- Meyer, Jean. *La Cristiada*, vol. ii. México: Siglo XXI Editores, 1994.
- Mora Valencia, Rogelio de la. “Henri Barbusse en América Latina: de la Liga de Solidaridad Intelectual a *Monde*, 1919-1934”. *Ulúa. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, núm. 15 (2010): 97-126, disponible en [https://ulua.uv.mx/index.php/ulua/article/view/1294/pdf_83], consultado: 17 de abril de 2014.
- Mora Valencia, Rogelio de la. “Los intelectuales católicos en Brasil durante la insurrección cristera en México”. En *Pensamiento religioso y espacio de poder*, coordinación de Félix Báez-Jorge, Rogelio de la Mora, Guadalupe Vargas y José Velasco Toro, 398-460. México: Gobierno del Estado de Veracruz, 2009.

- Moraga, Fabio. “¿El latinoamericanismo ausente de las vanguardias chilenas? La revista *Claridad* (1920-1923)”. En *Revistas en América Latina: proyectos literarios, políticos y culturales*, coordinación de Regina Crespo, 89-117. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones Eón, 2010.
- Mutolo, Andrea. “Manifestaciones políticas del anticlericalismo mexicano, siglos XIX-XX”. En *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, coordinación de Roberto Di Stefano y José Zanca, 105-112. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2013.
- Oliva Medina, Mario. *Los avatares de la revista Repertorio Americano: itinerarios y pensamiento latinoamericano*. Heredia: Universidad Nacional, 2012.
- Padilla Moreno, Roberto. *México y su revolución en la revista Amauta, 1926-1930*, tesis de magíster en Historia. Lima: Facultad de Ciencias Sociales-Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008.
- Pérez Reinoso, Ramiro. “La Iglesia contra el Estado en Méjico”. *Amauta*, núm. 1 (1926): 29.
- Pita, Alexandra. “La discutida identidad latinoamericana: debates en el *Repertorio Americano*, 1938-1945”. En *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual (siglos XIX y XX)*, coordinación de Aimer Granados García y Carlos Marichal, 241-265. México: Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, 2009.
- Plata, Rodolfo del. “Méjico y los curas”. *Claridad*, núm. 147 (1927).
- Ramos Pedrueza, Rafael. “La Revolución mexicana frente a Yanquilandia”. *Amauta*, núm. 12 (1928): 36.
- Redacción. “Claridad”. *Claridad*, vol. II, núm. 41 (1921): 5.
- Rodríguez Casanovas, S. “Ni clero, ni religión”. *Claridad*, núm. 6 (1926).
- Sarlo, Beatriz. “Intelectuales y revistas: razones de una práctica”. *América. Cahiers du CRIC-CAL*, núms. 9-10: *Le discours culturel dans les revues latino-américaines, 1940-1970* (1992): 9-16, disponible en [https://www.persee.fr/doc/ameri_0982-9237_1992_num_9_1_1047?q=Beatriz+Sarlo], consultado: 20 de julio de 2020.
- Savarino, Franco y Andrea Mutolo (coords.). *El anticlericalismo en México*. México: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey/H. Cámara de Diputados-LX Legislatura/Miguel Ángel Porrúa, 2008.
- Stefano, Roberto de y José Zanca. “El anticlericalismo argentino”. En *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, coordinación de Roberto Di Stefano y José Zanca, 289-329. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

- Terán, Óscar. "Amauta: vanguardia y revolución". En *Historia de los intelectuales en América Latina*, dirección de Carlos Altamirano, vol. II: *Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*, 169-191. Buenos Aires/Madrid: Katz Editores, 2010.
- Yankelevich, Pablo. *Miradas australes. Propagando, cabildeo y proyección de la Revolución mexicana en el Río de la Plata, 1910-1930*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana/Secretaría de Relaciones Exteriores, 1997.
- Zaitzeff, Serge I. (comp.). *Con leal franqueza. Correspondencia entre Alfonso Reyes y Genaro Estrada*, vol. II: 1927-1930. México: El Colegio Nacional, 1993.
- Zamora, Antonio. "Notas y comentarios: enseñanza laica". *Claridad*, núm. 193 (1929).
- Zamora, Antonio. "Méjico no cede". *Claridad*, núm. 2 (1926).
- Zamora, Antonio. "Nota editorial contra la Iglesia". *Claridad*, núm. 4 (1926).
- Zulueta, Luis de. "La lección de Méjico". *Repertorio Americano*, tomo 19, núm. 7 (1929): 99.
- Zulueta, Luis de. "La minoría católica". *Repertorio Americano*, tomo 19, núm. 22 (1929): 341.

MARÍA FERNANDA GALINDO RUIZ: Es maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, actualmente realiza su doctorado en Historia en la Universidad de Quebec en Montreal. Ha enfocado sus investigaciones en temas de cultura política, corrientes de pensamiento y revistas del siglo XX en América Latina. Ha ejercido como docente en la Facultad de Historia de la Universidad Veracruzana y en la Universidad Anáhuac-Xalapa. Entre sus publicaciones recientes se encuentran los artículos "Antiimperialismos en las revistas *Claridad* y *Repertorio Americano* durante el levantamiento de Sandino, 1927-1930", *Revista Fuentes Humanísticas* (2020); "Censura, Estado y cultura en Brasil y México, 1934-1945", *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (2021); así como la reseña sobre Elissa Rashkin y Ester Hernández Palacios (coords.), *Luz rebelde: mujeres y producción cultural en el México posrevolucionario* (México: Universidad Veracruzana, 2019), publicada en la *Revista El Colegio de San Luis* (2021).

D.R. © María Fernanda Galindo Ruiz, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.