



Estudios de Historia Moderna y
Contemporánea de México

ISSN: 0185-2620

moderna@unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México
México

Moreno Chávez, José Alberto

QUEMANDO SANTOS PARA ILUMINAR CONCIENCIAS DESFANATIZACIÓN Y RESISTENCIA AL
PROYECTO CULTURAL GARRIDISTA, 1924-1935

Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, núm. 42, julio-diciembre, 2011, pp. 37-74

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=94122744003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

QUEMANDO SANTOS PARA ILUMINAR CONCIENCIAS DEFANATIZACIÓN Y RESISTENCIA AL PROYECTO CULTURAL GARRIDISTA, 1924-1935

*Burning saints to illuminate consciences: defanatization and resistance
of the Garrido cultural project, 1924-1935*

JOSÉ ALBERTO MORENO CHÁVEZ

Resumen: El artículo aborda la política cultural del gobernador y *hombre fuerte* tabasqueño Tomás Garrido Canabal (1919-1934) durante las décadas de los veinte y treinta, así como su implementación a través de la educación. Fijaremos nuestra atención en las ceremonias de defanatización y la difusión de la ideología anticlerical entre profesores y alumnos, argumentando que las políticas del gobierno se enfrentaron a una resistencia por parte de las comunidades y alumnos sustentada tanto en la religiosidad popular como en la ausencia de un conocimiento certero del sistema de escuelas racionalistas.

Palabras clave: campañas de defanatización, anticlericalismo, religiosidad popular, resistencia, escuela moderna, Tomás Garrido Canabal, Tabasco.

Abstract: The article deals with the cultural policy of Tabasco governor and strongman Tomás Garrido Canabal (1919-1934) in the 1920s and 1930s as well as its implementation through education. Lastly, it focuses on the defanatization ceremonies and the spread of anticlerical ideology among professors and students, arguing that government policies faced resistance from the communities and students due as much to popular religiosity as to the lack of accurate knowledge of rationalist schools.

Key words: defanatization campaigns, anticlericalism, popular religiosity, resistance, modern school, Tomás Garrido Canabal, Tabasco.

INTRODUCCIÓN

El triunfo de la Revolución mexicana abrió las puertas a distintos proyectos culturales con intenciones de generar un cambio en la sociedad y desarrollar un modelo de ciudadano acorde con el nuevo

José Alberto Moreno Chávez, mexicano, es doctor en Historia por El Colegio de México. Actualmente es posdoctorante en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Sus líneas de investigación son: religión y modernidad, historia global del catolicismo (siglos XIX y XX), milenarismo y movimientos sociopolíticos. Sus publicaciones más recientes son: "La migración árabe hacia México: 1878-1950" (en coautoría con Farid Kahhat), en Abdeluahed Akmir (coord.), *Los árabes en América Latina: historia de una emigración*, Madrid, Siglo XXI/Casa Árabe, 2009, y "El Mensajero del Corazón de Jesús: una ventana a la cultura católica internacional: 1875-1910", en Aimer Granados y Alejandro Araujo (coords.), *Revistas en la historia intelectual. Redes, intelectuales, política y sociedad*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, 2011 (en prensa). Su correo electrónico es: jamoreno@colmex.mx.

Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, n. 42, julio-diciembre 2011, p. 37-74.

régimen.¹ En consecuencia, surgió una emergencia para “forjar” a un nuevo *mexicano*, que estuviera emancipado de atavismos tradicionales, principalmente el del tutelaje moral y espiritual de la Iglesia católica, y que se construyera como un *übermensch* dentro del Estado corporativo. El “nuevo mexicano” fue parte de un proyecto de reconstrucción social sumamente ambicioso, en el cual los primeros gobiernos posrevolucionarios —en especial el régimen callista— buscaron formar una idea de nación en armonía con una identidad nacional, los cuales sustentaran el nuevo proyecto político. El nuevo Estado se oponía al proyecto del Estado liberal cuya materialización se produjo en el régimen de Porfirio Díaz, amparado culturalmente en una idea de progreso positivista y socialmente en preceptos raciales asimilados desde el darwinismo social.²

Si bien durante el Porfiriato se pretendió asimilar a la población no sólo a la “raza” europea y su cultura, el nuevo régimen (especialmente durante sus años de fundación) asimiló el concepto de “raza” como sustento de un mestizaje entre lo español y lo indígena, mientras ponía en juego varios proyectos culturales que sustentaran el proyecto corporativo del Estado. En torno a esto, se propusieron varias ideas que buscaron integrar a la “raza” con la nación y el Estado, ejemplificado a la perfección con el proyecto de José Vasconcelos, quien buscaba amalgamar en una “raza cósmica” elementos europeos y americanos. De forma paralela a la fundación de la Secretaría de Educación Pública y los ideales vasconcelistas, surgieron otros proyectos educativos y culturales, inclusive algunos sumamente radicales como el impulsado por el gobernador de Tabasco Tomás Garrido Canabal (1924-1935), quien conjugaba el racionalismo de la escuela moderna con un furioso anticlericalismo, una obsesión higienista y los afanes utópicos de crear una nueva sociedad con un *hombre* que encarnara el uso de la ciencia y la razón en contra de la religión, mientras se fundía en una colectividad

¹ Por proyecto cultural comprendemos a la serie de políticas educativas y artísticas que impulsa un régimen con la intención de desarrollar cambios sociales de acuerdo con las aspiraciones del Estado.

² Mauricio Tenorio Trillo, *Artifugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 122-140; Pablo Piccato, *Ciudad de sospechosos: crimen en la ciudad de México, 1900-1931*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata, 2010, p. 91-125; James Alex Garza, *El lado oscuro del Porfiriato. Sexo, crímenes y vicios en la ciudad de México*, México, Aguilar, 2007, 11-74.

Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, n. 42, enero-junio 2011, p. 37-174.

solidaria, donde se suprimirían la explotación y paradójicamente el individualismo.

Nacido el 20 de septiembre de 1890 en la hacienda Punta Gorda, cercana a Palenque, Tomás Garrido Canabal era nieto e hijo de hacendados propietarios de fincas en Chiapas y Tabasco. Estudió Derecho en Campeche e inició su vida política en 1912 al lado del general Salvador Alvarado en Yucatán. En dicho estado entró en contacto con ideas socialistas —impulsadas por su jefe y Felipe Carrillo Puerto— y el modelo educativo racionalista de José de la Luz Mena. Al regresar a Tabasco (lugar en donde había pasado su infancia) se alió con el general Francisco J. Múgica —enviado por el gobierno constitucionalista para gobernar la entidad— y con el político Carlos Green, de manera que entabló una relación con el centro político del país que lo mantendría en el poder hasta mediados de los treinta. El ascenso político de Garrido se puede explicar en el contexto de la construcción de un Estado nacional en donde era importante la fidelidad de gobernadores y caciques al todavía débil gobierno central, en donde el gobernador tabasqueño fungía como un personero del régimen en un sureste bastante autónomo con respecto al gobierno federal. Es probable que su actuación política, ligada especialmente a Plutarco Elías Calles, fungiera como un dique a la creciente influencia del gobernador yucateco Felipe Carrillo Puerto (1874-1924) en la región, a pesar de que éste le era fiel al jefe máximo.³ Garrido Canabal fue gobernador interino de Yucatán en 1920 y varias veces gobernador de Tabasco (interino de 1919 a 1920 y electo entre 1923-1926 y 1930-1934). También fue electo senador por Tabasco entre 1926 y 1930, fachada que le permitía gobernar detrás de su colaborador Ausencio C. Cruz. En 1934 fue nombrado secretario de agricultura por Lázaro Cárdenas y un año después salía de la escena política nacional, envuelto en un escándalo causado por su grupo de choque los Camisas Rojas, quienes habían protagonizado una matanza en Coyoacán y otros actos violentos en el Distrito Federal. Nombrado embajador en Costa Rica y República Dominicana (1935-1941), regresó al país después de un exilio dorado en donde murió en 1943.⁴

³ Agradezco al doctor Ricardo Pérez Montfort su comentario sobre este punto.

⁴ La biografía política de Garrido Canabal puede ser revisada en las siguientes obras: Alan M. Kirshner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976, *passim*; Carlos, Martínez Assad, *El laboratorio de la Revolución*.

En este artículo abordaremos el proyecto cultural impulsado por Tomás Garrido Canabal y su implementación a través de la escuela. De igual manera, observaremos los episodios de resistencia y problemas que tuvieron los propios maestros y alumnos para adoptar los nuevos modelos, proceso que estudiaremos a partir de los testimonios de maestros y directivos escolares de la época en el *Archivo de la palabra* preservado en el Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora. Cabe señalar que para los testimonios seleccionados se destacó que fueran organizadores de las ceremonias de desacralización o quemas de santos. Esta problemática la estudiaremos a partir de dos contextos: el México posrevolucionario y las políticas de creación de un nacionalismo anclado en la construcción de un “hombre moderno” (es decir, libre de conceptos religiosos e industrioso), a la par del contexto internacional en donde se debatían temas referentes a la raza y la supuesta incapacidad de los habitantes de las zonas tropicales para “modernizarse”. Con lo anterior, buscamos abordar la problemática de la construcción de la identidad nacional a partir de la secularización y su evolución dentro del contexto del México posrevolucionario, centrándonos en el caso tabasqueño y su radicalismo educativo y anticlerical.

EL CATOLICISMO Y SUS ESTEREOTIPOS

Un breve corto filmado por Ignacio Illán Cortés⁵ durante una quema de santos muestra a una concurrencia encabezada por el gobernador Tomás Garrido Canabal, quien acompañado por los habitantes de una localidad sin identificar admiran cómo un crucifijo es consumido por las llamas mientras explotan en silentes vivas.⁶ Dichas ceremonias eran la parte central de la liturgia

El Tabasco garridista, México, Siglo XXI Editores, 1979, *passim*, y Marcela Tostado Gutiérrez, *El intento de liberar a un pueblo. Educación y magisterio tabasqueño con Garrido Canabal, 1924-1935*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, p. 17-30.

⁵ Ignacio Illán Cortés (1889-1969) fue un eminente fotógrafo y cineasta tabasqueño que documentó desde 1915 hasta el final de la época garridista las transformaciones de su estado natal.

⁶ La cinta fue proyectada en la exposición *Los pinceles de la historia. La arqueología del régimen; 1910-1955*, de septiembre de 2003 a febrero de 2004 en el Museo Nacional de Arte. Una crítica desde una perspectiva semiótica se encuentra en el catálogo de la exposición. Irma Hernández, “Es hora de destruir y crear. Una quema de santos en Villahermosa, Tabasco, durante el periodo garridista”, *Los pinceles de la historia*, México, Museo Nacional de Arte, 2003, p. 40-41.

Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, n. 42, enero-junio 2011, p. 37-174.

garridista, en donde combinaban simbólicamente la transición entre una suerte de Antiguo Régimen —invariablemente identificado con la opresión y la sinrazón— hacia un nuevo estadio de progreso y emancipación, el cual surgiría de las flamas.

Tal y como el fuego *consumía* tradiciones, se pretendía que surgiera una nueva sociedad cuyos ciudadanos renunciaran a sus atavismos es pos de generar una nueva cultura nacional.⁷ El México que percibían los líderes de la revolución triunfante era el de una tierra aletargada, dominada intelectual y espiritualmente por la Iglesia católica, la cual a su vez era la responsable de las “peores” conductas: fanatismo, ignorancia y falta de industria. Desde esta perspectiva, la *mexicana* era una raza incapaz de generar el progreso material e industrial necesario para reconstruir a la nación después de una década de guerra civil. Es más, la condición pasiva y servil que adjudicaban al temperamento mexicano lo hacían presa fácil de explotadores (tanto locales como extranjeros) y de abusos ancestrales, los cuales se respondían no con la lucha sino con rezos y genuflexiones. Ante el reto por transformar la esencia del mexicano, los gobiernos mexicanos entre 1920 y 1950 intentaron desarrollar dos revoluciones en ingeniería social y que se encarnaban en los planes educativos y cívicos: una *revolución antropológica* anclada en el mestizaje como fuente de restauración originada por la degeneración racial y una *revolución cultural* en aras de erradicar la “mentalidad” tradicional.⁸

La *revolución cultural* del México posrevolucionario buscaba erradicar (entre otros puntos) las tradiciones religiosas. Si bien desde la Ilustración (en especial entre Voltaire y sus seguidores), las religiones se percibían como una serie de creencias absurdas, cuando no supercherías, cuyo fin era manipular la conciencia de los hombres y alejarlos del triunfo de la razón, pero (de acuerdo con las doctrinas positivistas) tendía a desaparecer mientras era sustituida por la ciencia y el raciocinio.⁹ Mientras esperaban el final de las religiones en su papel de opresoras de la razón, liberales y revolucionarios centraron

⁷ Adrian Bantjes, “The eight sacrament: nationalism and revolutionary political culture in Mexico”, en Will G. Pnaters (ed.), *Citizens of the pyramid. Essays on Mexican political culture*, Amsterdam, Thela Publishers, 1997, p. 132.

⁸ Beatriz Urías Horcasitas, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, México, Tusquets, 2007, p. 12.

⁹ Philipp Blom, *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*, Barcelona, Anagrama, 2010, p. 320-323; Michael Burleigh, *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus, 2005, p. 39-65.

sus ataques en la Iglesia católica, cuestionando su aparato dogmático a la par que identificaban al papado como un muro para consolidar los estados nacionales, argumentando que la influencia papal era una fuerza internacional opuesta al establecimiento de constituciones y repúblicas. Del lado católico, los nuevos tiempos se avecinaban como tormenta; por ejemplo, durante la primera república francesa (1793-1795) se impulsó un plan de descristianización, en donde fueron detenidos y ejecutados centenas de religiosos y feligreses, argumentando el peligro que representaban para la revolución.¹⁰ Las matanzas de religiosos se grabaron en la memoria del catolicismo, como el vínculo indisoluble entre la perversión y la modernidad, episodios que a su vez fueron difundidos en ambas orillas del Atlántico con la intención de propagar el conservadurismo y el ultramontanismo como ideologías políticas.¹¹

Tales confrontaciones no tardaron en aparecer en el horizonte mexicano. Aunque existió cierto concilio entre la Iglesia y el Estado en las primeras décadas después de la consolidación de la independencia, después de 1847 (como consecuencia de la guerra de Texas) el temor a convertirse en un “país protestante” hizo que los conservadores vieran en los liberales locales, los mismos peligros que vislumbraban sobre el horizonte europeo. En correspondencia, los liberales argumentaban los beneficios de la secularización para la patria y buscaban en las restricciones eclesiásticas los pilares para construir un país en ruta hacia la civilización. Los cimientos para emancipar la influencia religiosa del Estado estuvieron en la promulgación de una constitución de inspiración liberal en 1857 y de una serie de leyes previas que promulgaban la laicidad del Estado, la desamortización de los bienes eclesiásticos y la supresión de sus fueros. El conflicto por la nueva constitución generó una guerra civil entre liberales y conservadores cuyas consecuencias políticas, sociales y económicas afectaron el poder eclesiástico por las siguientes seis décadas. Dentro de esa serie de cambios y especialmente

¹⁰ Michael Burleigh, *op. cit.*, p. 89-137; Raymond Jonas, *France and the cult of the sacred heart. An epic tale for modern times*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, California University Press, 2000, p. 91-117; Simon Schama, *Citizens: a chronicle of the French Revolution*, Nueva York, Vintage Books, 1990, p. 690-704, 726-744.

¹¹ Michael Burleigh, *op. cit.*, p. 67-137; Dale K. Van Kley, “Christianity as casualty and chrysalis of modernity: the problem of dechristianization in the French Revolution”, *The American Historical Review*, v. 108, n. 4, octubre de 2003, p. 1083-1088.

para el imaginario liberal de tendencias jacobinas, la actuación de la Iglesia fue la evidencia de una institución retrógrada y conspiradora en contra de los planes nacionales, visión que se enriqueció con el apoyo espiritual y organizativo de los prelados mexicanos a la invasión francesa de 1863 y la instauración del segundo imperio, episodios que construirían los cimientos del edificio anticlerical desde la segunda mitad del siglo XIX.¹²

A partir del triunfo liberal, los católicos fueron señalados como retardatarios del progreso a la par de una suerte de quinta columna pontificia, involucrada eternamente en conspiraciones contra el gobierno. También se les estereotipó como supersticiosos, ignorantes, holgazanes, alcohólicos, manirroto, situaciones que en conjunto producían su pobreza. Si bien esta imagen había nacido en contextos protestantes, los liberales mexicanos los adoptaron para señalar la supuesta degeneración que conllevaba el catolicismo.¹³ En este contexto se explica que tanto Benito Juárez como Porfirio Díaz, se hubieran planteado atraer migrantes protestantes en aras de generar una industria nacional que creciera a la par del proselitismo metodista o luterano. La incapacidad católica para asimilarse al mundo moderno era patente para los liberales. México debía desfanatizarse, si deseaba encaminarse hacia el progreso.

La *pax* porfiriana (que era un intrincado conjunto de negociaciones, favores mutuos y prebendas entre un sinnúmero de actores y a niveles locales, regionales y nacionales cuyo centro era Porfirio Díaz) abrió un nuevo episodio para la Iglesia y el Estado, manteniendo un *statu quo* que no daba marcha atrás a las Leyes de Reforma

¹² Dentro de la biblioteca que puede citarse para abordar el enfrentamiento entre Iglesia y Estado a lo largo del siglo XIX, me gustaría recomendar al lector dos obras de reciente aparición que hacen una interpretación novedosa del conflicto abordado desde la construcción de la modernidad, la ciudadanía y la nación: Brian Connaughton, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Fondo de Cultura Económica, 2010; Marta Eugenia García Ugarte, *Poder político y religioso. México siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2010.

¹³ Para revisar los orígenes del estereotipo católico entre los liberales, véase Michael B. Gross, *The war against catholicism: liberalism and the anti-catholic imagination in nineteenth century Germany*, Ann Arbor (Michigan), University of Michigan Press, 2004, p. 128-184. Para revisar las conexiones entre los estereotipos católicos entre liberales, véase Jean-Pierre Bastian, "Protestants, freemasons, and spiritists: non-Catholic religious sociabilities and Mexico's revolutionary movements, 1910-20", en Matthew Butler (ed.), *Faith and impiety in revolutionary Mexico*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2007, p. 75-92; Pamela Voekel, "Liberal religion: the schism of 1861", en Martin Austin Nesvig (ed.), *Religious culture in modern Mexico*, Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers, 2007, p. 78-105.

pero permitía la presencia pública de los fieles y el clero.¹⁴ No obstante, durante el Porfiriato la mayoría de los enfrentamientos entre jacobinos y el clero católico se esgrimió entre la tinta de los diarios, generando un sentimiento adverso entre ambos grupos, los cuales adoctrinaron a sus seguidores en una ideología que buscaba la derrota total del enemigo. Tanto la prensa católica como la liberal no escatimaron páginas para demostrar que el bando opuesto contaba con un plan para destruir la armonía social y la nación. Los lectores de *El Jacobino* leían en su editorial del 30 de junio de 1901:

La República no pelagra, porque el pueblo que derramó su sangre en los combates para conquistar la libertad, sabrá castigar severamente a los que atenten contra ella.

La libertad no pelagra, porque la actual generación no se dejará arrancar ese precioso legado de las épocas reformistas del siglo XIX.

Pero pelagra la paz, pelagra la obra del general Díaz, que en sólo veinticinco años de calma ha permitido al país desarrollar todos sus elementos de riqueza. [...] La paz pelagra, porque el clero, abusando de su impunidad predica el odio a las instituciones liberales.

Si no se reprime con energía y sin miedo esa marcha, vendrá la miseria en el erario, el hambre en el pueblo, y no sólo la paz perdemos sino hasta la patria. Al clero no le importa esto, porque su patria es el Vaticano, su rey el papa, su ley el crimen y su Dios el oro. La historia así lo enseña.¹⁵

Ante una huelga, el sacerdote J. A. Escobar no temía señalar a los masones y los jacobinos como causantes del problema:

Mas no quiero llamar la atención de mis lectores sobre este hecho, ya deplorable, porque la masonería tenebrosa, así niegue perseguir fines religiosos o políticos, ha sido la causa de todas nuestras desdichas nacionales, sino que pretendiendo fijar su génesis para que se vea la importancia enorme del movimiento masónico. Porque la propaganda a la que me refiero, no es producto del esfuerzo particular, sino que es OFICIAL, la están haciendo o protegiendo los mismos gobernantes o sus amigos más íntimos y sus consejeros mejor conocidos; de manera que, lógico es suponerlo, dadas nuestras costumbres políticas, los elementos del gobierno están dedicándose al desarrollo de la masonería, sin que de ello se haga un misterio, sino al contrario, con alarde de que

¹⁴ François-Xavier Guerra, *Del Antiguo Régimen a la revolución*, 2 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1999, v. I, p. 59-125.

¹⁵ "Demagogia pura", *El Jacobino*, 30 de junio de 1901, Sterling Memorial Library, Mexico Collection, Yale University, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, B19771, rollo 247.

así es, sin duda, para que los serviles y los convenencieros entren sin vacilaciones a la funesta hermandad.¹⁶

Ambos ejemplos muestran un tono común en los diarios de la época, reiterando el enfrentamiento entre católicos, jacobinos y liberales. No obstante, parte del control porfiriano consistió en otorgar espacios de expresión e influencia tanto para la Iglesia como para sus adversarios, provocando una tensa convivencia entre ellos.¹⁷ Sin embargo como ocurre en cualquier tensión, la confrontación fue ascendiendo a partir de la caída del régimen porfiriano y el enfrentamiento entre grupos revolucionarios. De la esgrima periodística se pasó al incendio y saqueo de iglesias, de la caricaturización de curas a su persecución y de considerar a los católicos como un atavismo a su transformación por medio de la ley.

LA DESACRALIZACIÓN DE MÉXICO

Los episodios de violencia anticlerical durante la Revolución no persiguieron una lógica orquestada para destruir a la Iglesia, a pesar de las denuncias en la prensa católica que adjudicaban en ellos un complot masónico y jacobino no sólo para destruir el catolicismo sino para “sacrificar a la patria”. Probablemente en dichos episodios se hayan profanado los templos más en búsqueda de un botín o asesinando a un sacerdote que se resistía al asalto que una verdadera campaña anticlerical, como lo sucedido durante el septiembre de 1891 en el contexto de la Revolución francesa o la *semana trágica* barcelonesa en el verano de 1909; sin embargo, no se puede pasar por alto que en ciertos batallones revolucionarios y gavillas —que se amparaban bajo la protección real o ficticia de un jefe revolucionario— estuvieran difundidos ideales jacobinos.¹⁸ Inclusive dentro de tales grupos se profesaba un abanico de creencias que colindaban

¹⁶ J. A. Escobar, “Propaganda masónica”, *La Nación*, 23 de junio de 1902, Sterling Memorial Library, Mexico Collection, Yale University, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, B19771, rollo 255.

¹⁷ Paul Garner, *Porfirio Díaz. Del héroe al dictador. Una biografía política*, México, Planeta, 2003, p. 120-128.

¹⁸ Alan Knight, “The mentality and modus operandi of revolutionary anticlericalism”, en Matthew Butler (ed.), *Faith and impiety in revolutionary Mexico*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2007, p. 21-56.

con el anticlericalismo aunque no fueran necesariamente masones o protestantes. Un ejemplo fue el espiritismo que se profesaba entre las filas carrancistas y delahuertistas, el cual impugnaba por el final de las iglesias establecidas mientras sus fieles consultaban a los espíritus de Juárez o Madero antes de una batalla.¹⁹

Aunque el anticlericalismo de las tropas no haya tenido como objetivo combatir a la Iglesia, los constituyentes buscaron reducir su influencia. Durante las discusiones de la asamblea constituyente en el invierno de 1916 se acordó garantizar la libertad de cultos, sin embargo el Estado se adjudicaba el derecho de controlar el número de sacerdotes, política por la que podía controlar las funciones eclesiásticas. Igualmente prohibió la enseñanza religiosa en las escuelas, el uso de hábitos y distintivos religiosos en la vía pública y negó el derecho político de los sacerdotes al voto. Incluso se planteó la prohibición de la confesión auricular en aras de impedir el contacto secreto entre sacerdotes y fieles (especialmente mujeres), sacramento en el que se temía la organización de una contrarrevolución.²⁰

Si bien la mayoría de estos artículos ya se encontraba en vigor desde la Constitución de 1857, la jerarquía católica los interpretó como una nueva afrenta y el final oficial de la concordia que imperaba desde la *pax* porfiriana. Por su parte, en los años posteriores a la promulgación de la nueva constitución, el incipiente Estado revolucionario encontró en la actitud de los obispos una tensión que podía traducirse en mayores revueltas, en un país que distaba de estar pacificado por completo. Una hipótesis para entender el anticlericalismo de los veinte y los treinta es que, ante la incertidumbre por consolidar los triunfos revolucionarios, el grupo sonorense abrió un frente en contra de la Iglesia, dado que era una de las fuerzas que efectivamente hubiera podido disputarles el poder. Prácticamente el amplio espectro de asociaciones católicas no había sufrido mella durante la Revolución. Por el contrario, se habían fortalecido ideológicamente y reforzado su red de sociabilidades, mismas que estaban

¹⁹ Jean-Pierre Bastian, *op. cit.*, p. 85-88; Keith Brewster y Claire Brewster, "Ethereal allies: spiritism and the revolutionary struggle in Hidalgo", en Matthew Butler, *op. cit.*, p. 93-109.

²⁰ Ben Fallaw, "The seduction of the revolution: anticlerical campaigns against auricular confession in México, 1915-1935", texto inédito, Latin America Studies Seminar, MacMillan Center, Yale University, 14 de abril de 2009.

comandadas en un alto número por laicos.²¹ Tal situación fue visible durante el conflicto cristero, en donde las asociaciones piadosas fungieron como núcleos de resistencia, mostrando un verdadero grado de organización social, militar y política, en donde los laicos tuvieron un papel preeminente. Este hecho trasciende la discusión de si la Cristiada fue o no un conflicto puramente religioso,²² mostrando el alto nivel de organización que alcanzaron las asociaciones católicas entre el Porfiriato y la década de los veinte.²³

Partiendo de la hipótesis anterior, si la percepción de amenaza de la Iglesia por parte del Estado fue real, las campañas de desfanatización tuvieron un objetivo político a la par del ideológico y de los deseos por configurar un nuevo ciudadano. De hecho, de acuerdo con Arno J. Mayer, los enfrentamientos posrevolucionarios se explican por medio de la búsqueda de la institucionalización de su propio monopolio del ejercicio de la violencia, por parte del nuevo grupo en el poder en detrimento de la represión de otras fuerzas que pudieran competirle.²⁴ Por ello, durante la presidencia de Plutarco Elías Calles, el todavía débil ejercicio de la violencia por parte del Estado buscaba en el enfrentamiento en contra de la Iglesia y los católicos la disminución significativa de la capacidad organizativa de un grupo que tenía las posibilidades de oponérsele.²⁵

De cierta manera, dichos elementos se pueden identificar por medio de dos fases en las campañas de desfanatización: a) la desacra-

²¹ Edward Wright-Ríos, "Visions of women: revelation, gender and catholic resurgence", en Martin Austin Nesvig (ed.), *op. cit.*, p. 178-202.

²² Una buena síntesis sobre las posturas historiográficas alrededor del papel de la religión en el conflicto cristero es el texto de Adrian Bantjes, "Religion and the Mexican Revolution: toward a new historiography", en Martin Austin Nesvig (ed.), *op. cit.*, p. 234-244.

²³ El papel de las organizaciones católicas ha llamado recientemente la atención de algunos historiadores. A partir de la obra seminal de Manuel Ceballos Ramírez (*El catolicismo social: un tercero en discordia*, El Colegio de México, 1991), se originó una corriente de estudios que centraron su investigación en las organizaciones obreras católicas, ya fuera tanto a nivel discursivo como por sus actividades. Recientemente las organizaciones católicas femeninas han cobrado visibilidad como sitios de asistencia a la par que lugares de sociabilidad y organización. Cabe mencionarse dos trabajos: de Silvia Marina Arrom, "Mexican laywomen spearhead a catholic revival: the ladies of charity, 1863-1910", en Martin Austin Nesvig (ed.), *op. cit.*, p. 50-77, y parte del libro de Edward Wright-Ríos, *Revolutions in Mexican catholicism. Reform and revelation in Oaxaca, 1887-1934*, Durham/Londres, Duke University Press, 2009, p. 98-137.

²⁴ Arno J. Mayer, *The furies: violence and terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 30.

²⁵ Jean Meyer, *La Cristiada*, 6a. edición, 3 v., México, Siglo XXI Editores, 1985, v. II, p. 166-184.

lización e iconoclastia de los símbolos religiosos, y b) la transferencia de la sacralidad hacia las funciones cívicas.²⁶

Antes de abordar las dinámicas de desacralización y transferencia, cabe mencionarse que las campañas de defanaticización fueron parte de una política federal, expresada sobre todo en los planes educativos que buscaban revertir la educación religiosa. No obstante, sus expresiones más violentas (como la quema de iglesias o el asesinato de feligreses) pertenecen a contextos y dinámicas regionales y locales. Esto se inserta dentro de la discusión académica acerca de la persecución religiosa en el siglo pasado, ya que existe actualmente una corriente historiográfica (especialmente entre los historiadores revisionistas del papel de los regímenes dictatoriales del siglo XX frente a las comunidades religiosas)²⁷ que considera al régimen de Plutarco Elías Calles responsable de genocidio por su actuación en el conflicto contra la Iglesia. Si bien la aplicación del término genocidio sigue en la palestra, es importante reiterar que las campañas defanaticizadoras y las acciones anticlericales fueron impulsadas por varios niveles de gobierno. Algunos poderes locales actuaban de *motu proprio* sin que existiera una orden expresa para ello, aunque no se puede dejar pasar por alto el hecho de que existía un contexto nacional propicio para cometer persecuciones, asesinatos y torturas en contra de religiosos y fieles.²⁸

Desacralizaciones

Las ceremonias de desacralización fueron parte de la “puesta en escena” para impulsar el proyecto de renovación social, como ocurrió en Tabasco, Sonora y Veracruz. En estos episodios se pretendía que la destrucción de imágenes y la profanación de los espacios sagrados simbolizaran la ruptura con el pasado y la construcción de

²⁶ Adrian Bantjes, “Burning saints, molding minds: iconoclasm, civic ritual, and the failed of cultural revolution”, William H. Bezz y Cheryl English (eds.), *Rituals of rule. Rituals of resistance. Public celebrations and popular culture in Mexico*, Wilmington, SR Books, 1994, p. 263.

²⁷ Michael Burleigh, *Causas sagradas. Religión y política en Europa. De la Primera Guerra Mundial al terrorismo islámico*, México, Taurus, 2006, p. 159-163; Andrea Riccardi, *El siglo de los mártires*, Barcelona, Plaza y Janés, 2001, p. 285-293.

²⁸ Adrian A. Bantjes, “The regional dynamics of anticlericalism and defanaticization in revolutionary Mexico”, en Matthew Butler (ed.), *Faith and impiety in revolutionary Mexico*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2007, p. 125.

una nueva sociedad regida por la razón en oposición a la superstición. El testimonio de José Lehman (profesor tabasqueño durante el gobierno de Garrido Canabal) nos acerca a la sensación de ruptura con la tradición que imperaba en las quemas de santos, ceremonias cuya intención era destruir las creencias y favorecer la desfanatización impulsada por el gobierno.

Cuando terminó la quemazón [de santos] formamos a los chiquitos y volvimos a la escuela. Entonces el director [de la escuela], que había agarrado un trozo de madera quemada, de los que quedaron del santo, reunió a la chamacada y les dijo que cómo podían creer en eso si veían que era de madera, que era hecho por el hombre.²⁹

Aunque en estas ceremonias las autoridades locales buscaban revertir el orden por medio de la farsa, pretendían restaurarlo bajo símbolos laicos y revolucionarios. Un episodio relatado por Martínez Assad narra como se congregó una comunidad en el centro de Villahermosa para darle la bienvenida al “obispo”, quien resultó un caballo. Después de la ceremonia se pronunció un discurso, cuyo eje fue liberar “las tinieblas de la semana santa” para contrastarlas con las supuestas luces del nuevo régimen: “Qué diferencia hay de aquella semana [santa...] en que durante el día se oía el doble monótono de las campanas, y en la iglesias la voz lúgubre y sombría del cura. Y esta semana que se oyeron alegres los zapateados y se escuchó la voz fogosa de los oradores que enseñan al obrero la verdad de las cosas”.³⁰

La destrucción o profanación de templos era la faceta más visible de la desacralización: la catedral e iglesias principales de Villahermosa fueron destruidas parcialmente para albergar escuelas desde 1925; durante la guerra Cristera la iglesia principal de Sahuayo fue utilizada como corral y establo por la tropa federal asentada en la ciudad. Dichos episodios tuvieron sus antecedentes en las “quemas de confesionarios” que acompañaron a las tropas carrancistas, las cuales consistían en elevar hogueras en las plazas públicas con los pesados muebles. La destrucción de los espacios sagrados

²⁹ Entrevista al profesor José Lehman, Villahermosa, 30 de noviembre de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/31, p. 87.

³⁰ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la Revolución. El Tabasco garridista*, México, Siglo XXI Editores, 1979, p. 46-48.

obedecía a la misma lógica de la destrucción de las imágenes, acabar con la devoción popular mostrando que únicamente eran figuras hechas de madera, en aras de demostrar que no había ni espacios ni imágenes sacras, solamente productos humanos. Ahora, no eran sólo la versión mexicana de las hogueras de vanidades, indiscutiblemente los oficiales deseaban mostrar el poder que les confería el gobernador. Sin embargo, tales transferencias no eran inmediatas, sino que le sucedían a un nuevo adoctrinamiento dentro de los muros escolares.

Sacralizaciones

La construcción del nuevo Estado debía crear una mitología y liturgia patria para extender la idea de su poder; para ello desarrolló una serie de eventos cívicos que sustituyeran el calendario religioso. Un ejemplo claro es el Día de la bandera como fiesta de recordatorio de la unidad de la nación.³¹ A partir de la desacralización, el Estado necesitaba crear nuevos espacios sagrados y fechas que recordaran hitos relacionados con el triunfo de la Revolución. Aunque la sacralización patria no era novedosa —había sido inventada por los revolucionarios franceses y en México se dieron casos durante los primeros años de vida independiente— los gobiernos posrevolucionarios le dieron un nuevo impulso en aras de consolidar la liturgia del nuevo Estado para darle un trasfondo simbólico.

Las primeras construcciones simbólicas que sacralizaron a la revolución y la nueva idea de patria orbitaron en torno al sacrificio de los campesinos y sublevados, los cuales se materializaron en monumentos en recuerdo de episodios cruentos aunque no necesariamente ligados a la guerra civil.³² Como un régimen en ciernes, debía construir una suerte de santoral laico que le permitiera competir (e inclusive dominar) al poder simbólico del catolicismo, el cual seguía dominando la cultura religiosa nacional a pesar de la laicidad que promovían los liberales desde más de medio siglo.

³¹ Adrian Bantjes, "The eight sacrament: nationalism and revolutionary political culture in Mexico", Wil G. Pansters (ed.), *Citizens of the pyramid. Essays on Mexican political culture*, Amsterdam, Thela Publishers, 1997, p. 131.

³² Renato González Mello, "Los pinceles del siglo XX. La arqueología del régimen", *Los pinceles de la historia*, México, Museo Nacional de Arte, 2003, p. 17.

Esta competencia por los espacios simbólicos encontró una manera de transmisión por medio de la escuela, cuyos objetivos no sólo eran disciplinares sino que buscaba forjar el tipo de ciudadano que se había puesto en mente. Dentro del proyecto cultural posrevolucionario, la escuela pública ocupaba el espacio de difusión de ideas, socialización y politización que tradicionalmente tenía la parroquia, mientras el maestro idealmente competía con el párroco como líder moral de la comunidad e intermediario con los poderes locales.³³ Partiendo de lo anterior, los maestros fueron figuras clave en las campañas de desfanatización, se convirtieron en una suerte de sacerdotes de la laicidad y el progreso, responsabilidad que los situaba en una categoría de preeminencia dentro del aparato cultural ligado a la consolidación del Estado y la difusión de los nuevos valores nacionales.

Varios de estos rituales descansaban en la adaptación de formas populares religiosas, acto paradójico para regímenes anticlericales y confesamente ateos, pero no extraños en los regímenes nacidos de conflictos. Cabe mencionarse el surgimiento de los cultos a mártires revolucionarios en los primeros años de la Unión Soviética o de los cultos necrófilos en torno a las momias de los líderes revolucionarios que se desperdigaron desde Europa del Este hasta el sureste asiático durante el siglo XX.³⁴ En ciertas ocasiones, dichos cultos se prestaron para fundar nuevas religiones patrióticas que buscan enfrentarse al supuesto poder de los credos establecidos, llevando un paso allá una suerte de *galicanismo* nacional pero fundándose por medio de la reproducción de los cultos populares.³⁵ La fundación de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana (en 1925) tuvo esa lógica y logró atraer a varios fieles en comunidades indígenas y rancherías entre la sierra poblana y la costa veracruzana, adaptando fiestas patronales y cultos locales hacia los rituales cismáticos, que a su vez combinaban el catolicismo y los rituales de poder revolucionarios.³⁶

³³ A pesar de la imagen revolucionaria que caracterizaba a los sacerdotes como explotadores del lado de los hacendados, era común que los párrocos fungieran como intermediarios entre empleados y empleadores para llevar quejas. Una muestra de ello fue la consolidación de sindicatos católicos entre 1900 y 1925, cuyo liderazgo a cargo de sacerdotes buscaba la mediación entre las partes.

³⁴ Michael Burleigh, *Causas sagradas...*, p. 65-83.

³⁵ Arno J. Mayer, *op. cit.*, p. 156.

³⁶ Matthew Butler, "Misa a la mexicana: los ritos de la religión revolucionaria", XIII Reunión de Historiadores de México, Estados Unidos y Canadá, El Colegio de México,

Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, n. 42, enero-junio 2011, p. 37-74.

De la unión entre la desacralización del catolicismo con la construcción de una nueva religiosidad patriótica y sumados al papel de los maestros para reconstruir el entramado simbólico (en aras de dar un sustento popular al nuevo régimen), se elaboró un proyecto cultural de grandes ambiciones pero que se encarnó de formas diversas en las regiones y estados durante la década de los veinte e inicios de los treinta. A partir de esa amplia geografía de ciclos de desacralización y re-sacralización (que se producían desde Sonora hasta Yucatán), el caso tabasqueño los institucionalizó como *leitmotiv* político llevando a cabo la campaña cultural y educativa más compleja que había visto el México moderno.

SACRALIZACIÓN Y DESACRALIZACIÓN EN EL TABASCO GARRIDISTA

El proyecto cultural de Tomás Garrido Canabal no se distinguió en esencia del proyecto posrevolucionario, su singularidad radicó en el exceso de sus prácticas y en el uso de la pedagogía racionalista como sustento educativo. Garrido Canabal buscaba por medio de la educación racionalista acabar con el “fanatismo”, generar un orgullo regional (suplementario al nacionalismo) e impulsar una ética laboral (sustentada en el trabajo comunitario) que generara tabasqueños industriuosos, seculares y orgullosos de su tierra y sus productos. La campaña en contra del fanatismo religioso era una política oficial practicada en Tabasco, con la intención de “liberar” al pueblo de supersticiones, con el alcance de generar un *nuevo hombre* consciente de su explotación y capaz de transformar las condiciones sociales hasta revertirlas y lograr la igualdad entre todos los hombres:

la religión no sólo se apodera de las conciencias [...] e inculca supersticiones que transforman el cerebro y hacen al hombre cobarde, sino que lo privan de pensar, y no pensando no puede producir nada útil [...]. La revolución social que propaga un ideal de conciencia humana

[documento en línea en formato PDF]: http://13mexeuacan.colmex.mx/index_autores.html, consultado el 12 de septiembre del 2011. Para un contexto de la fundación de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana, véase Jean Meyer, *La Cristiada*, v. II, p. 143-166; Ricardo Pérez Montfort, “La Iglesia cismática del patriarca Joaquín Pérez”, *Eslabones. Revista semestral de estudios regionales*, México, n. 1, enero-junio de 1991, p. 105-112.

Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, n. 42, enero-junio 2011, p. 37-174.

igualitario necesita demoler con la picota de la razón todos esos valladares que las religiones han inventado para ocultar de la conciencia popular la luz de la verdad, y nosotros [los maestros] constituimos ese batallón de zapadores a quien la Revolución confía esa tarea demoledora.³⁷

Esta fabricación de un ciudadano modelo, capaz tanto de retribuir a la patria como de construir una sociedad igualitaria, debía sustentarse en la educación mientras el gobierno y los maestros erradicaban la *superstición* que lo ataba a su condición servil y oprimida. Como se puede leer en la cita anterior, la autora recupera tanto el estereotipo del católico como la visión positivista del final de la religión, estableciendo un puente intelectual que la une a un siglo y medio de pensamiento anticlerical y que la vincula con varias experiencias previas y contemporáneas que buscaban erradicar el factor religioso de la sociedad.

Mientras los teóricos políticos de los veinte y los treinta entronizaban al Estado como una entidad casi omnipotente, en la cual el ciudadano le garantizaría una vida más igualitaria por medio de la educación y el trabajo, tanto en México como en la Unión Soviética se proponían vencer los atavismos tradicionales (encabezados por la religión) para desarrollar un modelo estatal que los condujera hacia la modernidad. Aunque en México no existieron experiencias totalitarias en el gobierno —aunque existe la tendencia a catalogar al gobierno de Garrido Canabal como tal—,³⁸ el ideal por organizar al Estado como una entidad absoluta se respiraba en el ambiente internacional. Basta recordar que mientras los gobiernos posrevolucionarios organizaban el país, en la Unión Soviética se ideaban los planes quinquenales, en tanto que el fascismo y el nacionalsocialismo se configuraban en torno al origen patrio y el valor del trabajo. Dichas experiencias (si bien particulares en sus formas y consecuencias) ubican el problema de México (y de Tabasco), como entidades en formación, en un contexto internacional de crisis de las formas finiseculares de política y organización social y de generación de nuevas modalidades vinculando la creación de nuevos Estados en el espacio atlántico con preocupaciones similares, aunque con experiencias diversas. Por ello el anticlericalismo y la iconoclastia fueron

³⁷ Ana María Vidal, “El maestro debe combatir los fanatismos. Donde la fe se impone, la razón fracasa”, citada por Marcela Tostado Gutiérrez, *El intento de liberar a un pueblo*, p. 47.

³⁸ Marcela Tostado Gutiérrez, *op. cit.*, p. 29-30.

tácticas políticas que se dieron en espacios simultáneos, aunque no compartieran causas locales.³⁹

La escuela racionalista como fundamento

Entre estos intercambios, la educación ocupaba un espacio central: el método de la escuela racionalista seleccionado por Tomás Garrido Canabal fue un vínculo para asimilar ideas entre Tabasco y el resto de México y Europa. El método racionalista que impulsó Garrido Canabal en Tabasco partía del modelo que el maestro José de la Luz Mena (1883-1946) había puesto en marcha en Yucatán con la fundación de la Escuela Racionalista de Chuminópolis en 1918 y quien debió cerrarla un año después más por motivos políticos que por resultados pedagógicos.⁴⁰ A pesar del cierre de la escuela de Chuminópolis, De la Luz Mena logró en 1922 que Felipe Carrillo Puerto promulgara la educación racionalista como la enseñanza oficial del estado en las primarias. En 1924, después de entrar en contacto con el proyecto educativo yucateco, el fundador de la Escuela Normal de Profesoras de Tabasco, José Ochoa Lobato, propuso la escuela racionalista como la pedagogía más óptima para sacar de las tinieblas de la ignorancia a los tabasqueños: “la escuela racionalista es la continuación de la eterna lucha de la luz contra las tinieblas”.⁴¹ Ese mismo año De la Luz Mena inició una gira por la entidad con el afán de promover su pedagogía.⁴² En 1925 las primeras escuelas racionalistas de Tabasco fueron abiertas.

El modelo de José de la Luz Mena tenía sus orígenes en la pedagogía racionalista, la Casa del Obrero Mundial y el movimiento de la escuela moderna, fundadas por un grupo de anarquistas ca-

³⁹ Michael Burleigh, *Causas sagradas...*, p. 65-258.

⁴⁰ Belinda Arteaga Castillo, *La escuela racionalista de Yucatán. Una experiencia mexicana de educación anarquista (1915-1923)*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 2005, p. 232-238. Geoffrey C. Fidler, “The escuela moderna movement of Francisco Ferrer: ‘Por la verdad y la justicia’”, *History of Education Quarterly*, v. 25, n. 1-2, primavera-verano 1985, p. 118.

⁴¹ *Redención*, 1 de noviembre de 1924, citado por Marcela Tostado Gutiérrez, *El intento de liberar a un pueblo*, p. 34.

⁴² La metodología racionalista de José de la Luz Mena estaba influenciada por Ferrer Guardia. A diferencia de él, veía en la educación religiosa la única expresión de dominación en la educación infantil, partiendo de ella todas las formas de explotación. José de la Luz Mena, *Escuela racionalista. Doctrina y método*, México, s. e., 1936, p. 33-46.

talanes a finales del siglo XIX encabezados por Victoriano Pimentel y Francisco Ferrer Guardia.⁴³ Los modelos de educación para trabajadores en España databan desde mediados del XIX: ya fuera la madrileña Escuela del Trabajador —fundada en 1851 por el fourierista Antonio Ignacio Cervera—⁴⁴ o el Ateneo Catalán de la Clase Obrera de 1872, estaban unidos por el pensamiento anarquista mostrando preocupación por la educación de la clase obrera, medio por el cual percibían las condiciones ideales para mejorar la vida de los trabajadores y sirvieron como base para el modelo educativo racionalista.⁴⁵

Ferrer Guardia compartía con sus contemporáneos la necesidad de transformar la educación por medio de una pedagogía de la acción que integrara la experiencia y la cotidianidad a la enseñanza; sin embargo —y atendiendo a su ideología anarquista— consideraba que la educación era un instrumento para mantener el *statu quo* y limitar las posibilidades de un cambio radical en la sociedad. La educación racionalista, más allá de una simple pedagogía de la acción, buscaba incorporar la experiencia por medio de la razón con la finalidad de extirpar dogmas, ya fueran religiosos, sociales o económicos. Ferrer se instaura como un gran crítico de la educación y al mismo tiempo como un teórico que abría posibilidades para construir una nueva sociedad sustentada en la igualdad: “La escuela moderna obra sobre los niños a quienes prepara para ser hombres y no anticipa amores ni odios, adhesiones ni rebeldías [...], la coeducación de pobres y ricos, que pone en contacto a unos con otros en la inocente igualdad de la infancia por medio de la sistemática igualadora de la escuela racional, ésta es la escuela buena, necesaria y reparadora”.⁴⁶

⁴³ Victoriano Pimentel había fundado la revista *Escuela Moderna* en Barcelona durante 1889, publicación que tuvo un impacto moderado. A partir de 1901, Ferrer Guardia retoma las ideas de su antecesor y refunda la revista, teniendo un mayor alcance en el debate pedagógico internacional, causado —en buena medida— por el prestigio de su fundador.

⁴⁴ El fourierismo es una filosofía de reforma social desarrollada por el teórico Charles Fourier (1772-1837), quien buscaba la transformación social por medio de grupos independientes y autosuficientes llamados “falanges”, los cuales recibían su inspiración de comunidades agrícolas o de economía de pequeña escala.

⁴⁵ Clara Lida, “Educación anarquista en la España del ochocientos”, *Revista de Occidente*, n. 97, abril de 1971, p. 34-40.

⁴⁶ Francisco Ferrer Guardia, “La escuela moderna. Enseñanza racionalista”, citado por Belinda Arteaga Castillo, *La escuela racionalista de Yucatán. Una experiencia mexicana de educación anarquista (1915-1923)*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 2005, p. 111.

En el proyecto racionalista de Ferrer Guardia, la educación es concebida como un derecho universal con el cual se vencerán las diferencias y se construirá una nueva sociedad igualitaria, ácrata y solidaria. El combate de la escuela racionalista se libra en contra de los dogmas en general, ya fuera ganar el paraíso o el derecho a la propiedad privada, o bien en contra de la patria o el determinismo de las clases sociales. Para ello, es necesario educar al niño en el ejercicio de la razón y no meramente en la experiencia. La escuela racionalista elevaba a la ciencia al rango de rectora del pensamiento con el objeto de denigrar el dogma al absurdo y procurar la libertad de los individuos por medio de la utilización de la razón.

Para construir el ideal de igualdad entre los alumnos, Ferrer prohibió en la escuela moderna el uso de premios y castigos, así como exámenes o calificaciones, medidas que consideraba dividían a los escolares y favorecían la competencia y la envidia, raíces que dividían al mundo, contribuyendo a la explotación y la fragmentación de la humanidad: "La enseñanza racional y científica ha de persuadir a los futuros hombres y mujeres que no han de esperar nada de ningún ser privilegiado (ficticio o real) y que pueden esperar todo de sí mismos y de la solidaridad libremente organizada y aceptada".⁴⁷

El modelo de Ferrer Guardia se materializó con la apertura de una escuela racionalista en Barcelona en 1901, que cerró en 1906 a causa de la represión policial después de la llamada *semana trágica* que también llevó a Ferrer frente al paredón. Su modelo alcanzó una rápida difusión apoyada por las redes anarquistas europeas y americanas: de la escuela inicial se fundaron entre 1906 y 1930 varias escuelas en dos continentes: de Barcelona llegó a Lausana, Bolonia, Génova, Liverpool, Londres, Nueva York y São Paulo.⁴⁸ La rápida difusión de las ideas de Ferrer muestra el interés internacional por desarrollar una educación que favoreciera el cambio social. Durante esa época, la transformación de la sociedad pasó de un ideal a una necesidad, tanto ante los horrores de la Primera Guerra Mundial en Europa como para el México posrevolucionario. Tabasco no quedó marginado de esta dinámica, sino que por el contrario dio un paso adelante.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 117-118.

⁴⁸ Geoffrey C. Fidler, "The escuela moderna movement...", p. 118-125.

Hacia 1925, Tomás Garrido Canabal había afianzado las riendas del gobierno tabasqueño, gracias a su hábil capacidad política para obtener alianzas con el poder federal y establecerse como el *hombre fuerte* de Plutarco Elías Calles en la región. Si bien Tabasco, a inicios de la década de los veinte, todavía era un estado relativamente apartado de la capital federal, no permanecía aislado del mundo, su situación geográfica en el golfo de México y su tierra fértil lo convertían en un punto comercial desde mediados del siglo XIX, donde comerciantes de Cuba, Nueva Orleans, España, Veracruz y Yucatán proveían de enseres a la población local y los locales comerciaban con maderas finas, productos agrícolas y el ganado asentado en la vecina Chiapas. Tabasco al igual que la península yucateca y el golfo, por su condición de puertos, fueron campos fértiles para recibir ideas foráneas. A esto se debe sumar que pequeñas comunidades de españoles, franceses y libaneses se habían asentado en el estado desde la década de los 1870, por lo que el intercambio trasatlántico era común.

El proyecto cultural garridista se asentaba pedagógicamente en la escuela racionalista con el objetivo de modernizar a los tabasqueños bajo modelos anarquistas europeos y en sincronía con la política nacional. De igual manera, las tácticas para llevarlo a cabo también abrevaban en las experiencias allende el Atlántico de donde se copiaba a los grupos de choque fascistas y nacionalsocialistas: “yo me había tragado, estaba imbuido por toda la ideología que entonces se discutía en Alemania, en Rusia, y en toda Europa, pero principalmente en Alemania, en Rusia y en Italia”.⁴⁹ De tales intercambios surgieron grupos ligados al gobierno que, por su prenda distintiva, eran llamados popularmente *camisas rojas* u oficialmente las “Ligas de Defensa Revolucionarias”. De memoria más bien infame, los *camisas rojas* orquestaban los actos de desacralización y reprimían las oposiciones que surgían en torno a ellas. Por ejemplo, a finales de agosto de 1929 en el pueblo de San Carlos el grupo de choque se enfrentó a los pobladores chontales del lugar cuando festejaban al patrono del lugar, lo cual terminó en una rebelión y cuya represión fue uno de los episodios más sangrientos del gobierno garridista. La respuesta de los habitantes de San Carlos muestra

⁴⁹ Entrevista al señor Trinidad Malpica, Villahermosa, 25 de abril de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/9, p. 114.

el rechazo tanto de las pretensiones del gobernador como de su proyecto de modernización anclado en el anticlericalismo.⁵⁰

La transformación cultural planeada por Garrido Canabal mostraba una faceta utópica del anticlericalismo, es decir la erradicación total de la religión y de la cultura que emanaba de ella, identificando a la modernidad con el paradigma positivista del final de la religión y en donde se ponía en riesgo el triunfo tanto de la revolución como de las ideas de progreso ancladas en una sociedad productiva y cuyo valor más alto fuera el trabajo. Frente al proyecto de Garrido Canabal para imponer una cultura hegemónica, los tabasqueños se enfrentaron al gobierno y sus intenciones por modernizarlos.⁵¹

Religiosidad y desfanatización

La mayoría de los tabasqueños era católica, aunque con una religiosidad distinta a la del Bajío o la del altiplano central, la cual ha sido malinterpretada como poco ferviente. Históricamente, la actividad misionera había sido escasa y difícil por lo inhóspito del terreno hasta finales del siglo XIX. No obstante, existían formas de organización religiosa comunitaria como cofradías y patronazgos, los cuales se expresaban a través de formas religiosas sincréticas en las comunidades indígenas. Al lado de las expresiones tradicionales de religiosidad indígena, los católicos tabasqueños habían entrado en la órbita de romanización de la Iglesia mexicana, sobre todo a partir de la erección de la diócesis de Tabasco en 1880, cuya negociación fue encabezada por el sacerdote Vicente de Paúl Andrade, destacado difusor de la religiosidad nacida a partir del Concilio Vaticano I. En dicha línea, los primeros obispos tabasqueños impulsaron devociones como la del Sagrado Corazón de Jesús, símbolo de las devociones ultramontanas mientras proyectaban construir seminarios y santuarios en donde los católicos pudieran expresar su fe de acuerdo con el proyecto romano, que buscaba en la devoción

⁵⁰ Massimo de Giuseppe, "El indio Gabriel: New religious perspectives among the indigenous in Garrido Canabal's Tabasco (1927-30)", en Matthew Butler (ed.), *Faith and impiety in revolutionary Mexico*, p. 235-239.

⁵¹ Alan Knight, "Revolutionary project, recalcitrant people, 1910-40", Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *The revolutionary process in Mexico. Essays on political and social change, 1880-1940*, Los Angeles, University of California Press, 1990, p. 227-264.

la expresión de actos políticos.⁵² Inclusive se difundieron en el territorio diocesano organizaciones católicas con presencia nacional como el Apostolado de la Oración (asociación piadosa ligada a la Compañía de Jesús y cuyo objetivo era rezar por la conversión de los pecadores), con las cuales se sincronizó el catolicismo no sólo de los católicos de Villahermosa, sino el de las comunidades indígenas con el del resto del país.⁵³

A esto, se debe sumar la presencia de grupos misioneros protestantes que realizaban actividades de proselitismo tanto en Villahermosa como en el campo. El protestantismo tabasqueño había surgido de manera indirecta, desde finales del siglo XIX, bajo al amparo de la *Ley de desamortización y colonización de tierras* que había atraído a inmigrantes y comerciantes estadounidenses, en búsqueda de tierras baratas y mercados tanto para productos locales en el exterior (principalmente frutas y café) como para importaciones. La presencia esporádica o permanente de pastores y misioneros mormones, testigos de Jehová, metodistas y presbiterianos en las fincas fue creando una situación favorable a la conversión religiosa desde el Porfiriato.⁵⁴

De igual manera, el panorama religioso se complejizaba con nuevas religiones como el espiritismo y la teosofía, que habían llegado a la vieja San Juan Bautista (Villahermosa) provenientes de Yucatán a finales de la década de 1870.⁵⁵ Inclusive en 1899 existían siete “iglesias” espíritas en la ciudad que alarmaban a los misioneros protestantes.⁵⁶ Si bien el espiritismo era considerado tanto una fe como una ciencia por sus practicantes decimonónicos, su práctica llegaba a considerarse el último peldaño en la evolución religiosa,

⁵² José Alberto Moreno Chávez, *Devoción y cultura católica en la arquidiócesis de México, 1880-1920*, tesis de doctorado, México, El Colegio de México, 2010, p. 153-162.

⁵³ Carta de Gabriel García a Leonarda Sartré de Ruiz, Macuspana, 22 de febrero de 1929, Archivo Histórico del Arzobispado de México, México, Fondo Díaz Barreto, caja 4, exp. 54.

⁵⁴ *Annual Report of the American Bible Society*, Nueva York, American Bible Society, 1881, p. 80; *The gospel in all lands*, Nueva York, Chicago, Toronto, Methodist Episcopal Church, Missionary Society, ADF Randolph Publisher, 1885, p. 265; *The Church at home and abroad*, Filadelfia, Presbyterian Board of Publication and Sabbath School Work, v. 3, 1888, p. 280; *Annual Report of the Presbyterian Church in the USA*, Saratoga Springs (Nueva York), Board of Foreign Missions, v. 73, 1909, p. 328.

⁵⁵ Ronald Loewe, *Maya or Mestizo? Nationalism, modernity and its discontents*, Toronto/Nueva York/Plymouth, Toronto University Press, 2010, p. 128-129.

⁵⁶ *Annual Report of the American Bible Society*, Nueva York, American Bible Society, v. 83, 1899, p. 61.

vista como una síntesis de las religiones orientales con el progreso occidental y una comunión entre el espíritu y la materia.⁵⁷ Por ello, los espiritistas en Tabasco, así como en el resto de los sitios en donde era practicado, mantenían vínculos con grupos anticlericales, principalmente masones o jacobinos, ya que una arista del movimiento teosófico —fundado por la vidente rusa Helena Blavatsky—⁵⁸ buscaba sustituir todas las iglesias establecidas (especialmente el catolicismo) por un culto universal con las características descritas. Probablemente tales rasgos hayan llamado la atención de Tomás Garrido Canabal, quien estuvo invitado a la toma de posesión del consejo directivo de la Logia Luz de Tabasco (grupo que pertenecía a la Sociedad Teosófica de México) en 1931.⁵⁹

El panorama religioso de Tabasco entre finales del XIX y la cuarta década del XX tenía más presencia en la vida social de lo que se ha reconocido historiográficamente, en donde ha imperado la perspectiva de que era una sociedad muy poco religiosa y que por ello estuvo más dispuesta a recibir la reforma cultural garridista.⁶⁰ No obstante, si se revisan los testimonios de los profesores que intentaron llevar a cabo el proyecto, éstos narran una historia distinta, en donde lo común fue rechazar la educación racionalista y las prácticas desfanatizadoras por medio de la rebelión y el enfrentamiento en contra del gobierno estatal. Si bien no hubo un movimiento de grandes proporciones como el cristero, las muestras de resistencia eran señales de una religiosidad presente en la vida social y cotidiana. Sin embargo, algunos de los protagonistas de dichas campañas argumentaron con la supuesta laxitud religiosa

⁵⁷ Lynn L. Sharp, *Secular spirituality. Reincarnation and spiritism in nineteenth-century France*, Nueva York, Toronto/Plymouth, Lexington Books, 2006, p. 123-162.

⁵⁸ Helena Blavatsky (1831-1891) fue una autora de libros espirituales y fundadora de la Sociedad Teosófica, asociación y camino espiritual que buscaba unificar filosofías y religiones de una manera panteísta. Su obra *Isis sin velo* (publicada en 1877) es un tratado en contra de la ciencia y la religión, contraponiéndolos a la búsqueda espiritual y el conocimiento interno como caminos místicos.

⁵⁹ Logia Luz de Tabasco, *El Consejo Directivo de la Logia Luz de Tabasco tiene el placer de invitar a u[ste]ld al festival íntimo*, Villahermosa, 1931, University of California, Berkeley, Bancroft Library, *Documents and Pamphlets Collection*, xF F1351.C6. no.280, p. 3. Una obra interesante para profundizar en los orígenes y evolución del espiritismo en México es José Mariano Leyva, *El ocaso de los espíritus: el espiritismo en México en el siglo XIX*, México, Cal y Arena, 2005.

⁶⁰ Trinidad Torres Vera, *Mujeres y utopía. Tabasco garridista*, Villahermosa, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2001, p. 34-40.

de los tabasqueños respecto de otras regiones, como condición de que las resistencias no hubieran tenido mayores repercusiones.⁶¹ Más allá de la laxitud sería conveniente entender las condiciones religiosas en Tabasco, que, con una población aunque católica en su mayoría, presentaba un número insospechado de conversiones hacia credos protestantes para otras partes de México, en donde se han comparado como *muestras perfectas* de la religiosidad nacional durante el México posrevolucionario (Jalisco y Michoacán, por ejemplo). A partir de esta división religiosa podría entenderse mejor la dinámica de las causas de los fracasos de las rebeliones, las cuales no contaron con las estructuras y la coordinación popular que se dieron durante la Cristiada.

Un segundo aspecto historiográfico que se ha obviado es el de las relaciones entre el gobierno garridista y las iglesias y misiones protestantes. Tradicionalmente se ha señalado que existió cierta colaboración entre ellos, auspiciada por la fama de los protestantes (entre los liberales mexicanos) de ser comunidades que centraban su actividad en la educación y un sentido que calificaban de innato hacia la industria y el progreso.⁶² No obstante, los ministros protestantes y sus misiones no recibieron un trato muy distinto al de los católicos en el Tabasco garridista cuando se organizaba una ceremonia desfanatizadora en sus áreas de influencia. Por ejemplo, en Paraíso un pastor metodista fue encarcelado y torturado durante una visita de Garrido Canabal. Su aprehensión se dio durante una quema de biblias organizada por el gobierno, lo que provocó una revuelta en donde los fieles intentaron tomar la improvisada prisión municipal para liberarlo y expulsar a los provocadores.⁶³ Ante esta evidencia, se puede argumentar que el anticlericalismo garridista se comportaba de forma similar ante fieles católicos y protestantes, aunque la represión en contra de los primeros haya sido mejor documentada y difundida.

⁶¹ “[...] pero vuelvo a repetirle, este, aquí la gente no es tan religiosa. Sí aquí, si hubiera habido religiosidad de verdad, acaban con nosotros.” Entrevista al profesor Adolfo Pulido, Villahermosa, 27 de abril de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/10, p. 50.

⁶² Trinidad Torres Vera, *op. cit.*, p. 38-39.

⁶³ Entrevista al señor Trinidad Malpica, Villahermosa, 25 de abril de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/9, p. 61.

La modernización y su fracaso

Los tabasqueños rechazaron en varias ocasiones las campañas desfanatizadoras del gobernador. Inclusive los oficiales del gobierno se oponían a las prácticas del gobierno estatal: “[Alfonso Bates Caparrosa; líder de los Camisas Rojas] empezó a cometer atropellos, porque si, en la campaña anticlerical se les pedía a los empleados del gobierno que entregaran los santos que tenían en casa [...], me opuse y tuvimos grandes agarrones, defendía a capa y espada a los que no querían entregar sus santos”.⁶⁴ Después de una quema de santos en el municipio de Subteniente García, el pueblo tomó por asalto el Palacio Municipal y quemaron el retrato de Tomás Garrido Canabal: “[A Garrido] no lo podían ver ni en pintura. Allá en Subteniente, alguna vez hicieron la quemazón del retrato de Garrido [...], así como él quemaba los santos, lo mandaban a quemar”.⁶⁵ Sobre este testimonio, es interesante señalar la apropiación de los pobladores del ritual de la quema de santos, aunque de forma inversa al ponerle fuego a la efigie del gobernador haciendo patente el rechazo al gobierno en la vida religiosa de la comunidad.

Frente a las resistencias, las campañas de desfanatización se imponían a través de un estado de terror que imperaba durante la época: “Yo le diré la verdad: no se podía hablar, es decir, expresar su idea. Porque cuando menos le llamaban la atención, si no, ponían el palo. ¿Y qué? Iba uno para la cárcel”.⁶⁶ No sólo la prisión esperaba a aquellos que conservaban imágenes piadosas, hablar en una lengua que no fuera el español era causa de caer en prisión: “Más era lo que decía de castellano el indígena, pues era obligatorio que hablaran. Si no hablaban español, cuando le llevaban preso, le aplicaban una multa”.⁶⁷ Este testimonio muestra otra arista del proyecto de modernización tabasqueño y era el de establecer una

⁶⁴ Entrevista al señor Trinidad Malpica, Villahermosa, 26 de abril de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/9, p. 118-119.

⁶⁵ Entrevista al profesor David Montiel, Villahermosa, 1 de mayo de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/16, p. 28.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 71.

⁶⁷ *Ibidem*, Villahermosa, 27 de abril de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/10, p. 53.

castellanización forzada. Si bien parte del proyecto educativo nacional de la posrevolución consolidó el español como lengua franca, cabe recordarse que tal proceso se asentó en la discriminación de los idiomas mesoamericanos. No obstante, la situación en Tabasco era radical y se asemejaba a la desfanatización, en donde se buscaba eliminar cualquier conducta que pudiera amenazar al progreso estatal. Al igual que se quemaban santos, se atacaban cantinas y se les prendía fuego en una ceremonia socialmente edificante. Si la regla aplicada a los religiosos movilizados en contra del gobierno fue la prisión o la muerte, los enemigos de Garrido en su guerra en contra el alcoholismo no tenían un destino muy distinto: “había vándalos, había pícaros, había borrachos. ¿Sabe usted qué les hacíamos?, los ahorcábamos. Aquí sí éramos terribles”.⁶⁸

Como ejecutores del proyecto garridista, los maestros fungieron en algunas ocasiones como apóstoles de la conversión social, ya fuera por medio del trabajo y de la represión de religiosidades y tradiciones. Para transformar a los tabasqueños, se debía difundir una idea negativa de los sacerdotes, mostrando las intenciones del gobierno para “liberarlos” de la esclavitud de la fe: “lo primero que se hacía era atacar al clero. El artículo quinto del Plan Revolucionario de la Mina decía que había que exterminar a los curas, porque eran los enemigos número uno de la clase oprimida [...], los curas eran unos mentirosos y explotaban la ignorancia de los indios y que había que terminarlos y perseguirlos”.⁶⁹

La visión anticlerical se transmitía a los alumnos en clase con la intención de ofrecerles los orígenes y remedios en contra de la explotación: “[Les decíamos a los alumnos] que las religiones eran un mito que habían inventado los que tenían mucha cultura para explotar y robar al pueblo”.⁷⁰ Siguiendo la lógica, la catequesis era un medio para reproducir no sólo mentiras, sino un sistema de explotación: “la escuela de la Iglesia ha sido [...], la mejor arma de la

⁶⁸ Entrevista al señor Trinidad Malpica, Villahermosa, 26 de abril de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/9PHO/3/9, p. 79.

⁶⁹ Entrevista al señor Trinidad Malpica, Villahermosa, 25 de abril de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/9, p. 22.

⁷⁰ Entrevista al profesor Adolfo Pulido, Villahermosa, 27 de abril de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/10, p. 45.

Iglesia Católica Romana para amoldar la conciencia de los niños a la obediencia servil, a la renuncia de su voluntad y al acendrado fanatismo religioso [...]. Los maestros deben desenmascarar la hipocresía de la táctica clerical, que amenaza con castigos infernales a quienes no se dejan manejar ni explotar”.⁷¹

Frente a la idea de un paraíso religioso se ofrecía a los niños la liberación a partir del trabajo y en esta vida: “El maestro debía fomentar en todo, no solamente en la cultura, en su acepción del intelecto, sino sobre todo en la producción de alimentos y de dinero, para aumentar la riqueza y patrimonio de la familia”.⁷² El trabajo y su capacidad redentora ha sido una subtrama de la construcción del mundo moderno; por ello, en el Tabasco de la década de los veinte se sustentaba la redención del pueblo a través del trabajo y se impulsaba a los niños a que fueran una parte de la población económicamente activa. Aunque existía desde mediados del siglo XIX un movimiento social que denunciaba el trabajo infantil, éste se centraba en la producción fabril, lo cual no trastocaba el trabajo infantil en el campo; inclusive se debatían a nivel internacional las ventajas del trabajo agrícola para formar el carácter y se pensaba que el contacto con la tierra se traduciría instantáneamente en fervor patrio.⁷³ En sustitución de los viejos dogmas, se les enseñaba a los niños que la finalidad de la sociedad era construir un mundo socialista: “les enseñábamos que el socialismo era el que iba a regir al mundo, que seguir oponiéndose a él era pegarse a la pared, que era tumbar con el pecho una pared”.⁷⁴

A pesar de lo que enseñaban en clase, varios maestros se oponían a las campañas desfanatizadoras por convicciones personales o bien desconocían los nuevos dogmas del garridismo, lo que provocaba no sólo confusión sino las bases del fracaso cultural de su proyecto. El maestro rural Rodolfo Montiel no tenía clara la idea de

⁷¹ Circular de la Dirección General de Educación, 27 de febrero de 1931, citada por Marcela Tostado Gutiérrez, *El intento de liberar a un pueblo*, p. 48.

⁷² Entrevista al señor Trinidad Malpica, Villahermosa, 26 de abril de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/9, p. 70.

⁷³ Philipp Blom, *Años de vértigo. Cambio y cultura en Occidente, 1900-1914*, Barcelona, Anagrama, 2010, p. 293-299.

⁷⁴ Entrevista al profesor Adolfo Pulido, Villahermosa, 27 de abril de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/10, p. 48.

lo que era el socialismo y eso dificultaba la construcción de un Tabasco moderno bajo la perspectiva oficial: “Bueno, yo oía hablar de lucha de clases y esas cosas [...], no las entendía yo”.⁷⁵ Inclusive para los maestros más informados, cuando explicaban en clase en qué consistía el método racionalista yuxtaponían varias ideas dejando ver que la caridad cristiana seguía revoloteando en el ambiente: “bueno [el socialismo es], lo que era de uno era para todos ¿verdad? No había egoísmo, no había separación de nada. Se nos enseñó que todos eran iguales; que debíamos a los niños que los que tuvieran lo compartieran con su compañero más pobre”.⁷⁶ A pesar de la confusión entre caridad y socialismo, los alumnos comprendían que el nuevo sistema los igualaría de algún modo, como declaró el entonces alumno Jesús Núñez Fierro: “[el socialismo es], pues sentirse unidos todos como hermanos, porque es lo que trae el capitalismo: el egoísmo contrario al socialismo que trae la hermandad, que ése es su propósito”.⁷⁷

Los maestros tampoco estaban exentos del temor y la prudencia para enfrentarse a la religión tal y como esperaba el gobierno, mientras no había capacitación para llevar a cabo los métodos de Ferrer Guardia: “Le dije a Garrido: ‘Mire usted, yo no puedo obligar a los maestros a que se adapten a un programa racionalista, porque no lo saben, no lo conocen, tenemos una idea general de lo que es la escuela racionalista, pero no vamos a concretar la escuela racionalista a enseñarle al niño que Dios no existe, que los santos son mentiras, con eso no vamos a ningún lado’”.⁷⁸

El desconocimiento del método racionalista conducía a que entre los profesores se utilizaran varios métodos de enseñanza a la vez, situación que los alejaba del proyecto de modernidad tal y como lo concebía el gobierno del estado: “Yo impartía con el método natural

⁷⁵ Entrevista al profesor Rodolfo Montiel, Villahermosa, 26 de abril de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/8, p. 92-93.

⁷⁶ Entrevista a la profesora Marietta Fuentes de Azcona, Villahermosa, 6 de diciembre de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/37, p. 80.

⁷⁷ Entrevista al profesor Jesús Núñez Fierro, Villahermosa, 4 de mayo de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/19, p. 164.

⁷⁸ Entrevista al señor Trinidad Malpica, Villahermosa, 26 de abril de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/9, p. 52.

para hacer letras, salían al patio a hacer letras en la arena”.⁷⁹ Tampoco existía mucha capacitación para aprender el método racionalista, por lo que en la práctica se utilizaba cualquier pedagogía: “Me habían enseñado el método Rebsamen y era el que aplicaba”.⁸⁰ Una realidad era que la mayoría de los profesores no estaba profesionalizada, sino que eran personas comprometidas a educar a una comunidad sin tener nociones de pedagogía básica, o bien eran funcionarios públicos que eran enviados como profesores. Tal situación era un obstáculo mayor para el proyecto cultural de Garrido, ya que los funcionarios que debían reproducir el modelo eran ignorantes de él, haciendo que la educación fuera inclusive más tradicional que revolucionaria: “[nos enseñaban a leer] con un método totalmente anticuado [...], la *Cartilla de san Miguel*”.⁸¹

Uno de los aspectos más progresistas de la escuela racionalista era la prohibición de premios y castigos; sin embargo, algunos profesores pasaban por alto estos puntos y continuaban con prácticas represivas: “Pues, había castigos corporales. Ellas sí aplicaban en aquel tiempo, a pesar del racionalismo daban pellizcos, jalaban los cabellos, daban de reglazos; de vez en cuando hasta pescozones, golpes en la cabeza”.⁸² En el pensamiento de Ferrer, los premios alejaban el ideal de igualdad en el que debían ser educados los alumnos contribuyendo a la competencia, causa de explotación y abuso. Sin embargo, ciertos maestros tabasqueños o desconocían el punto o bien los creían inoperante: “premios nos daban a los más aplicados, pues [...] que si dulces, que si mochilas, algunos libros”.⁸³

Aunque la escuela racionalista impulsaba la educación hacia ambos sexos, había profesores que restringían la educación sexual a los varones: “La educación sexual se explicaba con unos cuadros,

⁷⁹ Entrevista al profesor José Lehman, Villahermosa, 30 de noviembre de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/31, p. 145.

⁸⁰ Entrevista a la profesora Juana Lara de Palacios, Villahermosa, 5 de diciembre de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/36, p. 38.

⁸¹ Entrevista al profesor David Montiel, Villahermosa, 1 de mayo de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/16, p. 5.

⁸² Entrevista al profesor David Montiel, Villahermosa, 1 de mayo de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/16, p. 14.

⁸³ *Ibidem*, p. 15.

pero nomás a los puros hombres, hasta eso no, no dejaban entrar mujeres”.⁸⁴ La educación sexual (bajo una mirada fisiológica) estaba contemplada en el plan de Ferrer Guardia, con el objetivo de liberar la mente de los atavismos morales de la época, que condenaban negativamente a la sexualidad. La educación sexual en Tabasco se cernía exclusivamente sobre lo fisiológico y transmitía creencias arraigadas en la época como los males de la masturbación, los cuales eran traducidos en degeneración racial y disolución sexual: “fíjese que a la edad en la que estábamos, 13 o 14 años, nos platicaban de las enfermedades venéreas, que las niñas crecían más rápido que los hombres [...], y lo que sí muy justo, niños y niñas les daban las pláticas, pero mandadas especialmente por el gobierno para que nos enseñaran especialmente contra la masturbación”.⁸⁵

Al aplicar enseñanzas anticlericales tampoco había grandes diferencias. Ciertos maestros intentaban pasar por alto las lecciones de anticlericalismo o bien delegar en alguien más la tarea: “No daba clases de religión, no me gustaba; el encargado de eso era el director de la escuela”.⁸⁶ Al lado de las quemas de santos, la destrucción de iglesias demostraba que no existía la divinidad y que la única realidad era la ciencia. Las iglesias fueron convertidas en escuelas, paradójicamente transformaron los antiguos templos en los laicos *templos del saber* que impulsaban los gobiernos posrevolucionarios. El cambio de nombre de ciudades con nombres religiosos a nombres laicos o revolucionarios (por ejemplo, San Juan Bautista por Villahermosa) o la sustitución de ferias agrícolas por fiestas religiosas eran otro signo evidente de la sacralización del gobierno estatal. Con la iconoclastia, se emprendió una política de denuncias ciudadanas en contra de aquellos que guardaran imágenes en sus casas, a los cuales se les confiscaban las imágenes y se les encarcelaba. A pesar de la sacralización estatal, Garrido Canabal jamás intentó

⁸⁴ Entrevista al profesor José Lehman, Villahermosa, 30 de noviembre de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/31, p. 65-66.

⁸⁵ Entrevista al profesor David Montiel, Villahermosa, 1 de mayo de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/9PHO/3/16, p. 28.

⁸⁶ Entrevista al profesor José Lehman, Villahermosa 30 de noviembre de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/31, p. 67.

construir una imagen sacralizada de su persona, sino que sustituyó a Dios por una imagen grandiosa de Tabasco.⁸⁷

Cuando la catedral de Villahermosa se desacralizó para volverse escuela, las profesoras temían que por contribuir en ello estuvieran en pecado, angustia que transmitían a sus pupilos, “inclusive las maestras siempre nos inculcaban respeto, la forma [en la que] nos debíamos de comportar en la escuela por estar en una iglesia. Ahí nos decían, efectivamente, estábamos profanando, pero que era una necesidad educarnos, y teníamos que ocupar aquel lugar”.⁸⁸ A pesar del radicalismo en el discurso, los alumnos y maestros conservaban la mentalidad religiosa católica, y por más esfuerzos y quemas de santos que se hicieran, seguían manteniendo el *temor a Dios* y creían que esos actos eran incorrectos y blasfemos: “[los alumnos] no habían estado acostumbrados a esos crematorios. Bueno, y lloraban; para esto, los niños y las niñas se ponían a llorar, pues veían que se estaban quemando los santos”.⁸⁹ Sin importar lo aprendido en la escuela y el ambiente desacralizado del gobierno local, los tabasqueños continuaban creyendo en el cristianismo.

CONCLUSIONES

El proyecto tabasqueño no puede entenderse sin el contexto de cambio político y cultural que vivía el país y el mundo. Enmarcado en un proceso de transformación social, el proyecto de Garrido Canabal respondía a las necesidades —reales e imaginarias— de consolidar un nuevo ciudadano acorde con un país que había vivido una revolución en aras de transformarse. De igual manera, México se insertaba en una discusión internacional acerca de los factores del progreso, en donde la religiosidad y el catolicismo eran vistos como un lastre, los cuales debía reprimirse en aras de producir un *nuevo mexicano* capaz de enfrentar los retos de la modernidad. La

⁸⁷ Alan M. Kirshner, *Tomás Garrido Canabal*, p. 11.

⁸⁸ Entrevista al profesor David Montiel, Villahermosa, 1 de mayo de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/16, p. 12.

⁸⁹ Entrevista al profesor José Lehman, Villahermosa, 30 de noviembre de 1979, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, *Archivo de la palabra*, México, D. F., PHO/3/31, p. 69.

Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, n. 42, enero-junio 2011, p. 37-174.

historia de tensión entre la Iglesia y los grupos liberales alimentaba el estereotipo del clero católico y sus fieles como un factor retardatorio en el proceso civilizatorio mexicano. Por ello, no fue extraña la campaña a favor de la desfanatización (identificando fanatismo con religiosidad) como medio para transformar la mentalidad con la esperanza de crear una nueva sociedad con determinación igualitaria y progresista, cuyo eje fuera el trabajo como motor de las mejoras sociales.

Las dinámicas de desacralización y sacralización gubernamental, al igual que las campañas anticlericales y las respuestas de los fieles en el México posrevolucionario abren las posibilidades para estudiar el complejo proceso de construcción estatal a la par de reflexionar sobre las capacidades de organización de la Iglesia católica y sus fieles ante él. De igual manera se puede entender el proceso desde varios espacios: desde las transferencias culturales e ideológicas internacionales, las políticas federales y sus aplicaciones regionales, hasta las dinámicas religiosas como muestra de reacción frente a los proyectos culturales revolucionarios.

El ambicioso proyecto de modernidad impulsado por Tomás Garrido Canabal era prácticamente inoperante, tanto por cuestiones de resistencia religiosa como por la poca preparación de los maestros para implementarlo. Es importante señalar que en Tabasco se vivía una religiosidad distinta a la que se experimentaba en sitios como el Bajío, pero no por ello quiere decir que los tabasqueños no fueran religiosos y no defendieran sus creencias, ya que ante el proyecto cultural posrevolucionario, algunos tabasqueños respondieron rebelándose en contra de las políticas desfanatizadoras del gobierno, lo que muestra un interés popular por conservar sus tradiciones y rituales religiosos. De la misma manera se deben entender las condiciones especiales del panorama religioso de la región entre el final del siglo XIX y los inicios del XX, en donde a pesar de existir una mayoría católica, había comunidades protestantes y otros grupos religiosos, que ante la persecución atomizaron una respuesta unida en contra del gobierno. En el mismo tenor, la persecución y las campañas de desfanatización involucraron tanto a católicos como a protestantes, aunque la historia de la persecución protestante por Garrido Canabal aún esté por escribirse.

Si bien la religiosidad desempeñó un papel central en el rechazo del proyecto educativo y cultural, la falta de preparación de los

profesores en la metodología racionalista y sus propios temores ante el cambio y la iconoclastia operaron en sentido contrario a los deseos de Garrido, contribuyendo a preservar el modo de vida que el gobernador intentaba erradicar. El caso tabasqueño pone en tela de juicio la dinámica entre religiosidad y secularización, mostrando la complejidad de transformar a una sociedad a pesar de imponer políticas tan radicales como las campañas de desfanatización.

FUENTES

Primarias

Annual Report of the American Bible Society, Nueva York, American Bible Society, 1881, Sterling Memorial Library, Divinity College, Yale University, New Haven, Connecticut, Film SD2265, rollo 42.

Annual Report of the American Bible Society, Nueva York, American Bible Society, v. 83, 1899, Sterling Memorial Library, Divinity College, Yale University, New Haven, Connecticut, Film SD2265, rollo 54.

Annual Report of the Presbyterian Church in the USA, Saratoga Springs, Nueva York, Board of Foreign Missions, v. 73, 1909, Sterling Memorial Library, Divinity College, Yale University, Film SD2265, rollo 63.

Archivo de la palabra, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, México, D. F., PHO/3/8; PHO/3/9; PHO/3/10; PHO/3/16; PHO/3/31; PHO/3/36; PHO/3/37; PHO/3/39.

Carta de Gabriel García a Leonarda Sartré de Ruiz, Macuspana, 22 de febrero de 1929, Archivo Histórico del Arzobispado de México, México, D. F., *Fondo Díaz Barreto*, caja 4, exp. 54.

"Demagogia pura", *El Jacobino*, 30 de junio de 1901, Sterling Memorial Library, Mexico Collection, Yale University, New Haven, Connecticut, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, B19771, rollo 247.

ESCOBAR, J. A., "Propaganda masónica", *La Nación*, 23 de junio del 1902, Sterling Memorial Library, Mexico Collection, Yale University, New Haven, Connecticut, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, B19771, rollo 255.

Logia Luz de Tabasco, *El Consejo Directivo de la Logia Luz de Tabasco tiene el placer de invitar a Ud. al Festival íntimo*, Villahermosa, 1931, University of California, Berkeley, *Documents and Pamphlets Collection*, Bancroft Library, xf F1351.C6. no.280.

MENA, José de la Luz, *Escuela racionalista. Doctrina y método*, México, s. e., 1936. Biblioteca Daniel Cosío Villegas, El Colegio de México, México, D.F., 379.72 L9795er.

The Church at home and abroad, Filadelfia, Pensilvania, Presbysterian Board of Publication and Sabbath School Work, v. 3, 1888, Sterling Memorial Library, Divinity College, Yale University, New Haven, Connecticut, Film Mip20 C47, rollo 2.

The gospel in all lands, Nueva York/Chicago/Toronto, Methodist Episcopal Church, Missionary Society, A. D. F. Randolph Publisher, 1885, Sterling Memorial Library, Divinity College, Yale University, New Haven, Connecticut, Film SD1507, rollo 2.

Secundarias

ARROM, Silvia Marina, "Mexican laywomen spearhead a catholic revival: the ladies of charity, 1863-1910", en Martin Austin Nesvig (ed.), *Religious culture in modern Mexico*, Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

ARTEAGA CASTILLO, Belinda, *La escuela racionalista de Yucatán. Una experiencia mexicana de educación anarquista (1915-1923)*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 2005.

BANTJES, Adrian A., "The regional dynamics of anticlericalism and defanaticization in revolutionary Mexico", en Matthew Butler (ed.), *Faith and impiety in revolutionary Mexico*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2007.

———, "Burning saints, molding minds: iconoclasm, civic ritual, and the failed of cultural revolution", William H. Beez, Cheryl English *et al.*, *Rituals of rule. Rituals of resistance. Public celebrations and popular culture in Mexico*, Wilmington, SR Books, 1994.

———, "Idolatry and iconoclasm in revolutionary Mexico: the dechristianization campaigns, 1929-1940", *Mexican Studies*, v. 13, n. 1 (invierno 1997), p. 87-120.

Bantjes, Adrian, "Religion and the Mexican Revolution: toward a new historiography", en Martin Austin Nesvig (ed.), *Religious culture in modern Mexico*, Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

———, "The eight sacrament: nationalism and revolutionary political culture in Mexico", en Wil G. Pansters (ed.), *Citizens of the pyramid. Essays on Mexican political culture*, Ámsterdam, Thela Publishers, 1997.

BASTIAN, Jean-Pierre, "Protestants, freemasons, and spiritists: non-catholic religious sociabilities and Mexico's revolutionary movements, 1910-

- 20", en Matthew Butler (ed.), *Faith and impiety in revolutionary Mexico*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2007.
- BLOM, Philipp, *Años de vértigo. Cambio y cultura en Occidente, 1900-1914*, Barcelona, Anagrama, 2010.
- , *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*, Barcelona, Anagrama, 2010.
- BREWSTER, Keith y Claire Brewster, "Ethereal allies: spiritism and the revolutionary struggle in Hidalgo", en Matthew Butler (ed.), *Faith and impiety in revolutionary Mexico*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2007.
- BURLEIGH, Michael, *Causas sagradas. Religión y política en Europa. De la Primera Guerra Mundial al terrorismo islámico*, México, Taurus, 2006.
- , *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus, 2005.
- BUTLER, Matthew, "Misa a la mexicana: los ritos de la religión revolucionaria", XIII Reunión de Historiadores de México, Estados Unidos y Canadá, El Colegio de México [documento en línea en formato PDF]: <http://13mexeuacan.colmex.mx/index_autores.html>, consultado el 12 de septiembre del 2011.
- CONNAUGHTON, Brian, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Fondo de Cultura Económica, 2010.
- DE GIUSEPPE, Massimo, "El indio Gabriel: new religious perspectives among the indigenous in Garrido Canabal's Tabasco (1927-30)", en Matthew Butler (ed.), *Faith and impiety in revolutionary Mexico*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2007.
- DROMUNDO, Baltasar, *Tomás Garrido: su vida y su leyenda*, México, Guarnia, 1953.
- FALLAW, Ben, "The seduction of the Revolution: anticlerical campaigns against auricular confession in México, 1915-1935", texto inédito, Latin America Studies Seminar, MacMillan Center, Yale University, 14 de abril de 2009.
- FIDLER, Geoffrey C., "The *escuela moderna* movement of Francisco Ferrer: 'Por la verdad y la justicia'", *History of Education Quarterly*, v. 25, n. 1-2 (primavera-verano 1985), p. 103-132.
- GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia, *Poder político y religioso. México siglo XIX*, 2 v., México, Miguel Ángel Porrúa, 2010.
- GARNER, Paul, *Porfirio Díaz. Del héroe al dictador. Una biografía política*, México, Planeta, 2003.

- GARZA, James Alex, *El lado oscuro del Porfiriato. Sexo, crímenes y vicios en la ciudad de México*, México, Aguilar, 2007.
- GONZÁLEZ MELLO, Renato, "Los pinceles del siglo XX. La arqueología del régimen", *Los pinceles de la historia*, México, Museo Nacional de Arte, 2003.
- GUERRA, François-Xavier, *Del Antiguo Régimen a la revolución*, 2 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- HERNÁNDEZ, Irma, "Es hora de destruir y crear. Una quema de santos en Villahermosa, Tabasco, durante el periodo garridista", *Los pinceles de la historia*, México, Museo Nacional de Arte, 2003.
- JONAS, Raymond, *France and the cult of the sacred heart. An epic tale for modern times*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, California University Press, 2000.
- KIRSHNER, Alan M., *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976.
- KNIGHT, Alan, "Revolutionary project, recalcitrant people, 1910-40", Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *The revolutionary process in Mexico. Essays on political and social change, 1880-1940*, Los Ángeles, University of California, 1990.
- , "The mentality and modus operandi of revolutionary anticlericalism", en Matthew Butler (ed.), *Faith and impiety in revolutionary Mexico*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2007.
- LIDA, Clara E., "Educación anarquista en la España del ochocientos", *Revista de Occidente*, n. 97, abril de 1971, p. 33-47.
- LOEWE, Ronald, *Maya or Mestizo? Nationalism, modernity and its discontents*, Toronto/Nueva York/Plymouth, Toronto University Press, 2010.
- MARTÍNEZ ASSAD, Carlos (comp.), *Los lunes rojos. La educación racionalista en México*, México, Secretaría de Educación Pública, 1986.
- , *El laboratorio de la Revolución. El Tabasco garridista*, México, Siglo XXI Editores, 1979.
- MAYER, Arno J., *The furies: violence and terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- MEYER, Jean, *La Cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929*, 6a. edición, 3 v., México, Siglo XXI Editores, 1985, v. II.
- MORENO CHÁVEZ, José Alberto, *Devoción y cultura católica en la arquidiócesis de México, 1880-1920*, tesis de doctorado, México, El Colegio de México, 2010.

- PÉREZ MONTFORT, Ricardo, "La Iglesia cismática del patriarca Joaquín Pérez", *Eslabones. Revista semestral de estudios regionales*, México, n. 1, enero-junio de 1991, p. 105-112.
- PICCATO, Pablo, *Ciudad de sospechosos: crimen en la ciudad de México, 1900-1931*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata, 2010.
- RICCARDI, Andrea, *El siglo de los mártires*, Barcelona, Plaza y Janés, 2001.
- SCHAMA, Simon, *Citizens: a chronicle of the French Revolution*, Nueva York, Vintage Books, 1990.
- SHARP, Lynn L., *Secular spirituality. Reincarnation and spiritism in nineteenth-century France*, Nueva York/Toronto/Plymouth, Lexington Books, 2006.
- TARACENA, Alfonso, *Historia de la Revolución en Tabasco*, 2 v., Villahermosa, Gobierno del Estado de Tabasco, 1981.
- TENORIO TRILLO, Mauricio, *Artilugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- TORRES VERA, Trinidad, *Mujeres y utopía. Tabasco garridista*, Villahermosa, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2001.
- TOSTADO GUTIÉRREZ, Marcela, *El intento de liberar a un pueblo. Educación y magisterio tabasqueño con Garrido Canabal, 1924-1935*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991.
- URÍAS HORCASITAS, Beatriz, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, México, Tusquets, 2007.
- VAN KLEY, Dale K., "Christianity as casualty and chrysalis of modernity: the problem of dechristianization in the French Revolution", *The American Historical Review*, v. 108, n. 4, octubre de 2003, p. 1081-1104.
- VOECKEL, Pamela, "Liberal religion: the schism of 1861", en Martin Austin Nesvig (ed.), *Religious culture in modern Mexico*, Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
- WRIGHT-RÍOS, Edward, *Revolutions in Mexican catholicism. Reform and revelation in Oaxaca, 1887-1934*, Durham/Londres, Duke University Press, 2009.