

Roberto Di Stefano y José Zanca
compiladores

Fronteras disputadas: religión,
secularización y anticlericalismo en la
Argentina (siglos XIX y XX)





COLECCIÓN BITÁCORA ARGENTINA
Dirigida por Alejandro Falco

Roberto Di Stefano y José Zanca (comps.)

Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX). 1a ed. Buenos Aires: 2016.

288 p.; 15x22 cm.

ISBN 978-950-793-238-0

1. Religión. 2. Sociedad. I. Zanca, José A., comp. II. Di Stefano, Roberto, comp.

CDD 306.6

Fecha de catalogación: 01/07/2016

© 2016, Roberto Di Stefano y José Zanca

© 2016, Ediciones Imago Mundi

Foto de tapa: construcción de la basílica de Luján (circa 1900)

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina, tirada de esta edición: 500 ejemplares

Este libro se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2016 en Gráfica San Martín, Güiraldes 2723, San Martín, provincia de Buenos Aires, República Argentina. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito del editor.

Índice general

Introducción. <i>Roberto Di Stefano y José Zanca</i>	IX
1 Ctéato y Éurito. Iglesia, religión y poder político en Argentina en el siglo XIX. <i>Ignacio Martínez y Diego Mauro</i>	1
2 Asuntos de familia: clericales y anticlericales en el Estado de Buenos Aires. <i>Roberto Di Stefano</i>	35
3 Católicos, librepensadores y anticlericales en el momento del Centenario: movimientos de protesta locales y política nacional. <i>Martín O. Castro</i>	105
4 Los conflictos en torno a la construcción de una sociedad católica: voces anticlericales en el Territorio Nacional de La Pampa de principios del siglo XX (1896-1934). <i>Ana María T. Rodríguez</i>	147
5 La fluidez de la frontera. Religión y sociedad en la Argentina de los años sesenta. <i>José Zanca</i>	185
Autores	237
Referencias	239

Introducción

Roberto Di Stefano | José Zanca

.....

El presente volumen es el resultado del diálogo que sus colaboradores, oriundos de distintas provincias y universidades argentinas, mantuvieron a lo largo de varios años en diferentes reuniones académicas y seminarios de discusión. Es el producto de la creciente maduración de un debate franco en torno a cuestiones teóricas y procesos históricos que atraviesan los distintos períodos estudiados. Las reuniones que dieron lugar a este trabajo – más o menos formales – pusieron de relieve una serie de cuestiones, visibles a partir de una mirada atenta a la larga duración, que afectaron las relaciones entre el estado argentino, la Iglesia Católica y la sociedad a lo largo de los siglos XIX y XX.

La agenda de cuestiones que emergió de ese diálogo estuvo signada por temas que ya habían sido abordados en otras geografías – la secularización, la romanización, la laicización del estado, el integralismo, el anticlericalismo, las conflictivas relaciones entre religión y política – pero que poco o nada habían sido tratados en forma sistemática y conjunta en Argentina. El volumen es, por lo tanto, un punto de encuentro de los trayectos de investigación de cada uno de los historiadores participantes, que sin dejar de lado la singularidad de su enfoque y las peculiares condiciones históricas de su objeto de estudio, se avino a pensar los mismos problemas trascendiendo sus particularidades.

En términos de jerarquía temática este libro habla ante todo de la secularización y de la laicización, es decir, de la (a menudo dramática) mutación de las relaciones entre el estado, la sociedad y la religión. Busca responder a la pregunta sobre cómo se amalgamaron procesos globales como la conformación del estado, la recepción de la ideologías decimonónicas, el fenómeno inmigratorio y sus consecuencias políticas, los tópicos del discurso anticlerical y sus prácticas, la conformación de una esfera secular y la crisis de la modernidad, con sus apropiaciones y repercusiones locales. Semejante mirada permite mostrar las diferen-

cias – en muchos casos abismales – entre procesos que tuvieron lugar simultáneamente en Europa, en otros países de la América Latina y en las diferentes regiones argentinas. Una lista tan amplia de problemas complejos y de arduo abordaje requiere al menos señalar algunas caracterizaciones conceptuales mínimas que en los trabajos compilados adquieren implementación efectiva como herramientas de interpretación histórica.

Comencemos por enunciar un punto de partida: la secularización es vista cada vez menos, en el ámbito de las Ciencias Sociales, como un fenómeno histórico evolutivo, y cada vez más como un tipo de relación – cambiante – entre la cultura y la religión. Lo que se definía como «proceso de secularización» (entendido como un fenómeno que comenzaba, se desarrollaba y finalmente cristalizaba en un nuevo tipo de sociedad, *moderna y secular*) es hoy en día entendido como un conjunto de reacomodamientos, adaptaciones, diálogos y cambios en la cuadrícula de categorías que la sociedad establece para concebir el conjunto de fenómenos que en su universo de representaciones constituye «lo religioso». Definir qué es lo religioso en un momento determinado, cuáles son sus atributos y sus esferas de acción, quiénes son sus legítimos representantes y cuál es el servicio que se espera de ellos, cuáles son los mecanismos y los rituales que involucra y qué resultados se espera que produzcan, son algunas de las preguntas que deberíamos formularnos para pensar la secularización como una categoría relacional. La comprensión de qué significaba lo religioso para una determinada sociedad, o para un determinado grupo social o confesional, conlleva el modo particular en que como contracara concebía lo secular.

Charles Taylor evoca tres formas en que la sociedad moderna ha definido lo secular. En primer lugar, como la separación entre las instituciones sociales y la religión. En las sociedades antiguas, arguye, las instituciones y las prácticas sociales estaban orientadas a Dios como realidad última. En las «sociedades seculares» idealmente concebidas, en cambio, la iglesia está separada del Estado y la religión se transforma en un problema privado, desde que la sociedad política es vista como un conjunto heterogéneo de creyentes y no creyentes.

En segundo lugar, afirma Taylor, la secularización ha sido leída como una diferenciación de esferas. En las «sociedades seculares» se diferencian distintas esferas de la actividad humana (economía, política, cultura, educación, profesión, recreación) con sus propias normas y principios propios, dotadas de autonomía respecto de cualquier creencia religiosa. Cada una de estas esferas posee además una racionalidad propia. En contraste con períodos previos, cuando la religión establecía prescripciones autoritarias y cuando el clero disponía del poder de controlar la obediencia de los fieles a tales prescripciones, en las «sociedades

modernas» cada dominio, cada esfera, establece su propia lógica de funcionamiento y sus propias jerarquías de autoridad. La existencia de esferas diferenciadas es, sin embargo, perfectamente compatible con el hecho de que la mayor parte de la población crea en Dios y practique una religión, incluso vigorosamente.

Por último, la tercera definición – que es la que más interesa a Taylor – refiere a las *condiciones de la creencia*. El autor concibe lo secular como el resultado de un camino que conduce desde una sociedad en que creer constituye algo dado, fuera de discusión, hacia otra en la cual creer *es una opción entre otras*. Se trata del tránsito desde una sociedad en la que es virtualmente imposible no creer en Dios hacia otra en que tal creencia ha dejado de ser axiomática. Lo secular es entonces el nuevo contexto en el que tiene lugar la moral, la espiritualidad, la experiencia religiosa y la búsqueda de sentido. Implica creer dentro de un contexto de pluralidad. El estudio de lo secular no comporta tanto, entonces, el abordaje de la dicotomía entre creer y no creer, sino el estudio de cómo se cree en este tipo particular de sociedad.¹

Ciertos trabajos sobre el cambio religioso en Europa y en Estados Unidos, como los de Hugh McLeod, Mark Chaves y otros, más que refutar la teoría de la secularización, proponen reformularla. Una de las salidas, como la planteada por Chaves, implica un drástico corte, el de abandonar la religión como categoría analítica y considerar a las iglesias y grupos religiosos estrictamente como organizaciones sociales, en las que actores con distintos poderes específicos (fieles, sacerdotes, personal especializado, etcétera) intentan conservar o aumentar su influencia atendiendo un juego con reglas determinadas. Menos radical, McLeod propone vincular la cuestión religiosa con procesos estructurales, tales como las mutaciones económicas y sociales, los cambios en la distribución del ingreso, los procesos migratorios, las modificaciones en los modos de relación intrafamiliar, etcétera. Desde esta perspectiva, las transformaciones religiosas deben ser vistas en el contexto de los procesos de largo plazo que experimentaron las sociedades occidentales, incluida la difusión de la idea de tolerancia religiosa desde el siglo XVII, las críticas intelectuales a la *cris­tian­dad* desde el siglo XVIII, los movimientos políticos de

1.— Taylor sostiene que el ingreso a la modernidad implica una pérdida del sentido de totalidad. En esta afirmación coincide con otros filósofos posmodernos que señalan, justamente, que el fin de la modernidad implica el triunfo definitivo de las críticas a toda metafísica. Sin embargo, la experiencia del ser humano en la modernidad es la experiencia del exiliado, es decir, la búsqueda constante de alguna forma de totalidad. A la hora de definir religión el autor opta por entenderla a partir de la distinción entre lo trascendente y lo inmanente. Sostiene que la gran invención de Occidente es la de un orden inmanente de la naturaleza, una naturaleza entendida y explicada en sus propios términos (cfr. Taylor 2007).

emancipación desde 1776 y los cambios en las formas de pensar y en la ética general y sobre todo sexual que se verificaron desde 1890. Luego de la Segunda Guerra Mundial un proceso fundamental es la difusión y apropiación de ideas que previamente habían sido patrimonio de las vanguardias o de grupos sociales marginales. Finalmente, desde la década de 1960 hemos sido testigos del declive de las identidades colectivas, de la crisis del sistema institucional tradicional y de un inédito énfasis en la libertad individual, de cambios fundamentales en la estructura y en la vida de las familias, en los comportamientos sexuales y en el rol de la mujer (McLeod y Ustorf 2003; Chaves 1994, págs. 749-774). Tales transformaciones adquieren su verdadera entidad cuando se piensa que en el siglo XVIII la religión seguía, aunque en desigual medida en diferentes contextos culturales y confesionales, permeando la entera vida social, incluido cuanto hoy englobamos dentro de las categorías de lo político y lo económico.

Es el proceso revolucionario atlántico que cierra el siglo XVIII y abre el siglo XIX el que rasga decisivamente el manto inconsútil de los regímenes de unanimidad en los países católicos y conduce a la formación, a través de un proceso lento que conoce sin embargo momentos de aceleración, de esferas de valor dotadas de lógicas propias. La religión, la política, la economía, la ciencia, las manifestaciones estéticas dejan de compartir una misma lógica para transformarse en esferas autónomas, lo que no impide, desde luego, que existan entre ellas vasos comunicantes. También la religión comienza a regirse por una lógica particular, aunque los cambios en su seno, si bien parejamente significativos, son más lentos y menos perceptibles a causa del peso que sobre ella ejercen tradiciones a veces seculares. Esa menor visibilidad de los cambios que se producen en la esfera religiosa, acentuada por un discurso retrospectivo que predica su inmutabilidad, tienden a mimetizar a la iglesia decimonónica con las instituciones eclesíásticas del pasado. El desafío para el historiador es no caer en la trampa.

En síntesis, la bibliografía sobre la secularización de los últimos treinta años se ha inclinado a pensarla como un proceso no lineal y complejo (es decir, abordable en distintos niveles de análisis), que conviene abordar prescindiendo de consideraciones valorativas y prescriptivas. Digamos que el mundo académico – y el argentino no constituye una excepción – ha desarrollado una sensibilidad para «descubrir» las formas que adquiere lo religioso en la sociedad moderna, cada vez más distante de las miradas generalistas y teleológicas, lo que nos ha permitido descubrir matices y texturas antes ignoradas de nuestro objeto de estudio.

El volumen se abre con dos capítulos que se ocupan de problemas y procesos del siglo XIX, el de Ignacio Martínez y Diego Mauro y el de Roberto Di Stefano. Se trata de dos textos que aunque abordan

problemáticas similares, y a veces analizan los mismos aspectos, resultan complementarios. Lo son, por ejemplo, en cuanto al marco cronológico: el primero ofrece un panorama general del proceso argentino desde la década de 1820 y hasta los últimos estertores del siglo, mientras el segundo se concentra en el estudio de la década que se extiende entre la caída de Rosas y la unificación nacional. Lo son también en cuanto a los espacios estudiados: mientras el de Di Stefano se detiene en los pormenores del proceso porteño, el de Martínez y Mauro intenta ofrecer una imagen global de cuanto ocurrió en el conjunto del país. Muchos de los temas presentados son en efecto comunes, desde que se trata de cuestiones centrales para la historia de la peculiar secularización argentina: las relaciones iglesia-estado, la diversificación cultural y religiosa, el anticlericalismo, la composición y formación del clero, las relaciones con Roma, entre muchos otros.

Común es también el enfoque de ambos trabajos, que explícitamente dejan de lado, en palabras de Martínez y Mauro, «el presupuesto de que la separación entre iglesia y estado debía ser el desenlace natural del proceso de modernización política abierto con las revoluciones de comienzos de siglo XIX».² Tal opción metodológica se perfila como único camino posible para comprender de manera cabal el proceso de secularización y la laicidad en Argentina, que incluye la formación del estado y la iglesia modernos. Ello equivale a afirmar, tras la huella de los estudios de sociología religiosa críticos de la teoría clásica, que la secularización decimonónica conoció diferentes modalidades en diferentes contextos histórico-culturales.

Un corolario metodológico de ese punto de partida es la renuncia a la extrapolación. La literatura referida al siglo XIX religioso latinoamericano con demasiada frecuencia proyecta conflictos y situaciones, suponiendo que en todas partes los clivajes se dieron de igual modo que en las áreas más estudiadas, particularmente México. Pero a medida que se multiplican los estudios las diferencias que median de un país a otro resultan cada vez más evidentes, como ambos textos oportunamente señalan. La renuncia a la extrapolación implica avanzar en una perspectiva comparativa que en buena medida constituye todavía una tarea pendiente para los historiadores, invitados no solo a comparar los procesos que se verificaron en diferentes casos nacionales, sino también las peculiaridades regionales, menos estudiadas aún. El espacio para la elaboración de futuros estudios comparativos es todavía inconmensurable. En la historiografía religiosa argentina se deja sentir la carencia de investigaciones sobre los procesos provinciales y locales, que si bien han

2.— Ignacio Martínez y Diego Mauro, «Ctéo y Éurito. Iglesia, religión y poder político en Argentina en el siglo XIX» (en este volumen véase pág. 1).

empezado a ver la luz en los últimos años (el capítulo de Ana Rodríguez incluido en este mismo volumen es un claro ejemplo de ellos) son aún insuficientes.

Un corolario teórico de tal punto de partida es la concepción del estado y de la iglesia como fruto de procesos de construcción institucional. Es todavía abundante la producción historiográfica especializada en la problemática religiosa que concibe esas instituciones como actores que transitan de siglo en siglo sin experimentar variaciones sustanciales, entablando a la vez entre sí relaciones casi siempre conflictivas o cuanto menos tensas. Demasiado a menudo tropezamos todavía con afirmaciones sobre «la iglesia» y «el estado» fundadas en la tácita – y vaga – idea de que se trata de entidades dotadas de rasgos antropomórficos: hacen, piensan, proyectan, proponen... Demasiado a menudo, también, al estudiar el siglo XIX los historiadores pierden de vista los muchos sentidos – a menudo cambiantes y poco definidos – con que los contemporáneos utilizaban los mismos términos de «iglesia» y «estado».³ Pero no se trata de entidades monolíticas ni eternas. La novedad del siglo XIX es justamente el proceso de formación de ese estado y de esa Iglesia Católica que por comodidad Martínez y Mauro llaman «modernos».

En los siglos precedentes, aunque de modo mucho más claro en la América ibérica que en Europa, hallamos a lo sumo una incipiente emergencia de las esferas diferenciadas de valor weberianas a las que nos referimos al comienzo de esta introducción (Esquivel 1999, págs. 27-50). Es en efecto el proceso de secularización el que da a luz a la Iglesia Católica tal como la conocemos hoy y a la vez al estado que llamamos «moderno». La pluralidad de jurisdicciones civiles y eclesiásticas que antes del siglo XIX estructuraban el ejercicio del poder civil y del religioso (estrechamente entrelazados entre sí) mal se equivalen al «estado» en tanto que «organización constitucional y (...) jerarquía de las normas jurídicas, los poderes públicos y los aparatos administrativos que les permiten actuar en calidad de tales» y a la «iglesia» en tanto que entidad jurídico-política autónoma del entramado social y del poder temporal.⁴ Pero si existe toda una biblioteca de trabajos que cuestionan el uso de la categoría «estado» para las sociedades llamadas de Antiguo Régimen, no sucede lo mismo con respecto a la Iglesia Católica. A nuestro juicio, una perspectiva «jurisdiccionalista» inspirada en los estudios de historia del derecho de Bartolomé Clavero, Antonio Hespanha y otros resulta mucho más adecuada para dar cuenta de las dinámicas de la vida eclesiástica

3.— Sobre el problema del Estado decimonónico en la historiografía (cfr. Lempérière 2007, págs. 45-62).

4.— Lempérière (ibidem, pág. 52); sobre el concepto de iglesia y su uso en la historiografía (cfr. Di Stefano 2012, págs. 195-220).

colonial (Di Stefano 2004). Pensar la iglesia como producto de un proceso de construcción institucional en el que intervienen múltiples actores, animados a veces por disímiles motivaciones e intereses, permite advertir aspectos cruciales de las profundas transformaciones decimonónicas que se pierden de vista en la perspectiva tradicional.

El estudio de los procesos paralelos de construcción estatal y eclesiástica habilita una comprensión más cabal de la naturaleza de las instituciones políticas y religiosas coloniales y a la vez de las que vieron la luz en el siglo XIX, de las relaciones que establecieron entre sí (hacia dentro como hacia fuera del «estado» y de la «iglesia»), de los intereses que guiaron a los cuadros dirigentes que protagonizaron su conformación, de los objetivos que se propusieron alcanzar y de sus concepciones teológicas, jurídicas y políticas. Como resultado del proceso de centralización eclesiástica no ha de computarse solamente la entidad jurídico-política en que pasa a convertirse la «iglesia», sino también una lógica propia y de nuevo cuño que sustenta la toma de decisiones de sus más encumbradas instancias de gobierno. En la segunda mitad del siglo XIX las jerarquías eclesiásticas reclamaban del poder temporal el respeto de derechos cuya defensa jamás habían enarbolado en la centuria precedente, consideraban escandalosa la institución del patronato que nunca habían cuestionado en el pasado (al menos frontal y globalmente) y veían a la iglesia como una «sociedad perfecta» con la que el estado, afirmaban, debía aceptar dialogar de igual a igual. Consideraban además que los aportes económicos de los fieles no debían computarse sino como donaciones graciosas, mientras que en los siglos precedentes se habían mostrado dispuestas a reconocer a los fundadores de iglesias y conventos el derecho de patronato sobre ellos. En otras palabras, la iglesia pasó en el siglo XIX a funcionar sobre la base de una lógica propia y nueva, buscó romper los lazos de dependencia política respecto del Estado y de dependencia económica respecto de las familias y corporaciones que anteriormente habían financiado, y en muchos casos administrado, instituciones sobre las que comenzaba a reclamar un control libre de «intromisiones». En consecuencia, la Iglesia Católica contribuyó con sus mismas transformaciones internas a diferenciar las «esferas de valor», por lo que puede considerársela no sólo como un fruto del proceso de secularización, sino también como uno de sus más eficaces agentes.

Paradójicamente, algunos de los avances más claros en ese camino hacia su conformación como entidad jurídico-política los dio la iglesia gracias a la eficaz ayuda del estado. Es que en algunos casos los intereses de una y otra entidad en formación coincidían, como resulta mucho más claro en la experiencia argentina que en las de otros países latinoamericanos. Un ejemplo tomado de la segunda mitad del siglo: fue el Código Civil que entró en vigencia el 1 de enero de 1871 el que estableció que

todos los templos católicos, con todo lo que en su interior contuviesen, pertenecían a la Iglesia Católica. En el siglo XVIII había conventos, templos, imágenes, paramentos litúrgicos, joyas y celebraciones que «pertenecían» o se encontraban bajo control de determinadas familias o corporaciones civiles por derecho de patronato laical. Esa forma de relación a veces perduró hasta fines del siglo XIX, pero a partir de la sanción del Código los obispos contaron con un instrumento jurídico eficaz para disputar a esas familias y corporaciones el control sobre edificios, tierras y otros bienes muebles e inmuebles.

A veces las medidas tomadas por el gobierno permitieron a las autoridades eclesiásticas concretar objetivos que se habían propuesto desde antiguo. La sujeción de los regulares a la autoridad del ordinario diocesano, por citar un caso, había sido por lo menos desde el Concilio de Trento (1545-1562) una meta nunca alcanzada por completo. En Buenos Aires ese objetivo lo logró concretar, si bien de manera brutal, la reforma rivadaviana de 1822, cuya normativa condujo a la extinción de casi todos los conventos masculinos. Por mucho que se quejaron algunos eclesiásticos y laicos opositores, lo cierto es que a partir de entonces los regulares – tanto los sobrevivientes como los conventos que se reabrieron años más tarde y las órdenes y congregaciones nuevas – quedaron más estrechamente subordinados al gobierno diocesano. De hecho, las medidas que prescribió la reforma coincidían en más de un punto con el programa tridentino, que en muchos otros aspectos se había implementado de manera incompleta. Por eso no extraña que el principal argumento de quienes se opusieron a ella no aludiera tanto a la naturaleza de las reformas implementadas como al hecho de que hubiesen sido definidas sin la participación, o cuanto menos la anuencia, de las autoridades eclesiásticas. Desde luego, las críticas más duras y las protestas más estridentes provinieron de los más directamente afectados, es decir, de los regulares.

En otros casos, por el contrario, las medidas tomadas por el gobierno en relación con las instituciones religiosas fueron rechazadas de plano por la jerarquía eclesiástica, o bien terminaron por no satisfacer a nadie, o resolvieron en lo inmediato un problema que a la larga condujeron a otros. Tomemos por ejemplo las referidas a las rentas eclesiásticas, tema central del que también se ocupan los dos trabajos que abordan el siglo XIX. La abolición de los diezmos buscó resolver dificultades que afectaban a la vez a los fieles, al estado en formación y al alto clero. Por un lado, los diezmos constituían un problema político, según explicaba Rufino de Elizalde en una intervención en sede parlamentaria que cita Di Stefano: la potestad tributaria pasó en el siglo XIX a ser considerada como prerrogativa exclusiva del Estado, como la emisión de moneda, la promulgación de normas jurídicas o el ejercicio de la violencia

legítima. Era, en términos de Oscar Oszlack, un «atributo de estatidad». Si en los siglos anteriores a nadie resultaba escandaloso que diferentes instituciones eclesiásticas cobrasen tributos, desde los diezmos y las primicias hasta las limosnas de la Bula de Cruzada, en el siglo XIX el estado buscó absorber y monopolizar esa facultad. Por eso en todos los países católicos se decretó en el siglo XIX la abolición de los diezmos o se los transformó en impuesto del estado, como ocurrió por ejemplo en Chile. Los intentos de la monarquía durante el siglo XVIII por controlar el cobro de los tributos eclesiásticos y el destino de las sumas recaudadas no se debieron a una perversa intención regia de «entrometerse» en la vida de la iglesia o de despojarla de sus legítimas rentas, como tan a menudo se ha interpretado de manera nada inocente, sino a que una nueva lógica política, una nueva concepción de la soberanía se encontraba ya en acción, aunque los contemporáneos no pudieran todavía percibir el fenómeno con claridad.

La alternativa al intrincado sistema de rentas antiguo, dado que las élites dirigentes argentinas no tenían la menor intención de separar la iglesia y el Estado, eran los presupuestos de culto, que antes de 1853 algunas provincias crearon para financiar las iglesias de su propio territorio, que a partir de ese año la Confederación implementó para sostener las diócesis de Córdoba, Salta y Cuyo, y que a partir de 1862 se transformó en una parte del presupuesto del Estado nacional unificado. Los trabajos de Martínez y Mauro y Di Stefano dan cuenta de la larga persistencia de los conflictos en torno a las rentas eclesiásticas y a los presupuestos de culto y explican las razones por las que este problema tan importante en la sociedad decimonónica se articulaba estrechamente con otras cuestiones religiosas y políticas. Desde el punto de vista de los hombres que conducían – y construían – el estado, financiar el culto comportaba la facultad de intervenir en ciertas cuestiones eclesiásticas de acuerdo con la lógica del patronato; desde el de las jerarquías eclesiásticas, alentadas por Roma para reclamar la total independencia de la iglesia, el presupuesto no era sino la justa compensación por el desmantelamiento del antiguo sistema y por la expropiación de ciertos bienes en períodos anteriores.

Una mínima familiaridad con la historia religiosa del siglo XIX latinoamericano permite advertir que cuanto ocurría en la Argentina dista mucho, e incluso se contrapone, a lo que sucedía contemporáneamente en otros países. Mientras en la década de 1850 en México se tomaban medidas desamortizadoras de vasto alcance que fueron ganando radicalidad, en la Argentina los presupuestos de culto, tanto el del estado de Buenos Aires como el de la Confederación, no dejaban de aumentar, tanto en términos absolutos como relativos. Para comprender esta particularidad es preciso tener presente algo que advirtiera con enorme lucidez Tulio

Halperín Donghi: las diferentes prioridades que la agenda política de los liberales argentinos establecían respecto de la de sus correligionarios mexicanos, sobre todo en la segunda mitad del siglo, repercutían directamente en el modo en que enfrentaban el problema religioso. Mientras los mexicanos veían en la Iglesia Católica un obstáculo para la construcción del Estado y del mercado capitalista, los argentinos la consideraban un agente importante-si no indispensable- para alcanzar el añorado triunfo de la civilización sobre la barbarie. En consecuencia, los mexicanos creían necesario desactivar un poder eclesiástico que ya durante la era hispana era consciente de sus intereses, que se había mostrado capaz de enfrentarse a ciertas medidas de la Corona y que ahora se identificaba con los objetivos políticos de los conservadores. Los argentinos, enfrentados a un espacio incommensurable, a la fragmentación política y a una sociedad que tras décadas de revoluciones y guerras les parecía ingobernable, se veían por el contrario en la necesidad de «inventar» la iglesia, a partir de la raquítica estructura institucional disponible, para ponerla en condiciones de secundar su proyecto político. Para ellos las dos instituciones basilares de la civilización eran el templo y la escuela, porque en su idea de civilización la religión y la educación no dejaron nunca de constituir elementos primordiales.

Otra cuestión que los trabajos referidos al siglo XIX abordan es la de la diversificación religiosa, los ritmos y los modos en que la antigua unanimidad católica se fue resquebrajando y a la vez complejizando por la presencia de creyentes de otras confesiones cristianas. El capítulo de Martínez y Mauro toma como punto de partida uno de los más importantes momentos de quiebre del consenso católico, la década de 1820, cuando a los estridentes debates que generaron en las ex Provincias Unidas las reformas eclesiásticas – especialmente la porteña – se sumaron los que suscitó el artículo 12 del acuerdo comercial firmado con Gran Bretaña en 1825, que otorgaba a los súbditos británicos la gracia de celebrar su culto en sus propios templos y con sus propios ministros. Esos enfrentamientos introdujeron en el consenso católico una grieta que dividió las aguas a lo largo del resto del siglo. No por casualidad fue a partir de entonces que el anticlericalismo atávico que había comenzado a expresarse públicamente durante la revolución, crítico no tanto del catolicismo en sí como de algunas de sus instituciones y prácticas – el celibato sacro, los regulares, las rentas –, comenzó a enriquecerse con nuevos tópicos y a seguir con atención las controversias que tomaban cuerpo en otras latitudes, especialmente en la Europa católica.

El capítulo de Di Stefano analiza un segundo momento de quiebre que se produce en la segunda mitad de la década de 1850 y que se relaciona con la conformación de la masonería. En febrero de 1857 el obispo de Buenos Aires Mariano Escalada expulsó de la iglesia a los masones, que en

su mayor parte manifestaron por distintos canales y de diferentes maneras su ninguna intención de abandonarla y opusieron tenaz resistencia a la medida que los afectaba. La ruptura enfrentó a partir de entonces, por un lado, a los católicos fieles a la política romana, que desde la crisis de 1848-1849 tendía a la intransigencia frente al liberalismo y a la «impiedad del mundo moderno», y por otro a los católicos críticos de ese derrotero. No faltaban entre ellos los motivos de disenso. Los primeros bregaban por la firma de un concordato con la Santa Sede que regularizara las relaciones con la iglesia del país que estaba en vías de unificarse y aceptaban a regañadientes la libertad concedida a los «cultos disidentes». Los segundos defendían la hipótesis de que el derecho de patronato era inherente a la soberanía y valoraban la diversificación religiosa, la libertad de culto y la laboriosidad de los pueblos protestantes «del norte de la Europa». Los primeros defendían los «derechos de la iglesia», a la que concebían como una «sociedad perfecta», soberana en el plano espiritual tal como el estado lo era en el temporal. Los segundos veían a la iglesia como mera comunión de los fieles católicos y exigían que se limitara a predicar la paz y la moral, especialmente en las campañas, para hacer de sus habitantes ciudadanos responsables e industrioses. Estos dos «partidos» se enfrentaron con artillería discursiva pesada y se acusaron mutuamente de buscar la ruina de las familias, de la sociedad y hasta de la iglesia. De más está decir que los discursos anticlericales conocieron en esos años un cambio cualitativo. Entre los católicos críticos de Roma, en muchos casos inscriptos en la masonería, cobró cuerpo un encendido discurso antijesuita, nutrido de tópicos antiguos y de otros más novedosos, que les permitió asumir posturas críticas hacia la iglesia sin por ello tener que abandonarla. Junto a ese discurso comenzó a difundirse otro, más radical y minoritario, decididamente anticatólico y tal vez contrapuesto a toda religión positiva.

Un tercer momento de quiebre es sin dudas la década de 1880, cuando los debates que emergieron en torno a la sanción de las «leyes laicas» enfrentaron como nunca antes a clericales y anticlericales. La discusión giró entonces en torno a la laicidad, es decir, a la absorción por parte del Estado nacional de funciones e instituciones sobre las cuales la iglesia había ejercido algún tipo de control. Tras la fallida experiencia del gobierno de Nicasio Oroño en Santa Fe y como complemento de previas medidas aisladas como la nacionalización de los cementerios, entre 1884 y 1888 se promulgaron tres leyes decisivas: la «ley de enseñanza común» 1.420 de 1884, que en los territorios federales expulsaba la enseñanza de la religión del horario de clases y la ponía en manos de los ministros de los diferentes cultos; la ley de registro civil sancionada el mismo año, que quitaba tal facultad a los párrocos, y la de matrimonio civil de 1888, que establecía una distinción entre el contrato matrimonial y el sacramento

católico, al que privaba de efectos civiles. Esa laicización – minimalista si se la compara con otras del continente – introdujo un nuevo clivaje que separó más abruptamente aún a los defensores de las prerrogativas estatales y a los adalides de la causa eclesiástica, que por primera vez empezaron a ser identificados como «los católicos».

Como en casos precedentes, las leyes en cuestión buscaban deslindar atribuciones de instituciones que se estaban conformando, adaptándolas a la vez a una sociedad crecientemente diversificada en el plano ideológico, cultural y religioso. Pero con mayor claridad que sus antecedentes, las controversias de los años ochenta muestran que en buena medida era la lógica de la política, más que los dictados de una ideología, la que guiaba los posicionamientos de los protagonistas. Superados los momentos álgidos de cada crisis, en efecto, romanos y cartagineses – pertenecientes a los mismos círculos elitarios y en altísimo grado amigos o parientes – hicieron gala de una enorme capacidad de adaptación a las nuevas condiciones, un tanto sorprendente habida cuenta de la virulencia de los debates que poco antes los habían enfrentado. Calmadas las aguas, el siglo anocheció observando cómo se recomponían las relaciones estado-iglesia sobre la base de un tácito pacto laico.

El amanecer del siglo XX traería nuevos desafíos a un pacto sellado en un tiempo en que los miembros de las élites (más allá de sus diferencias circunstanciales) podían abrir o cerrar sus conflictos por medio de «acuerdos de caballeros». La irrupción de una sociedad de masas, su invasión transformadora de cada uno de los escenarios en que se instalaba – de la política a la prensa, del comercio a la religión – introdujo en la cuestión religiosa nuevos actores y problemas. Frente a esas nuevas y complejas demandas de la sociedad, el estado y la Iglesia Católica exploraban nuevos mecanismos de adaptación y buscaban nuevas respuestas. En algunos casos, la división que provocaron las controversias del siglo precedente entre «católicos» y «liberales» se desdibujó rápidamente, a la luz de las «amenazas» que para el orden social parecían representar, a los ojos de las élites, las demandas obreras y la llamada «cuestión nacional».

El capítulo de Martín Castro exhibe las repercusiones de ese acuerdo entre quienes no lo convalidaban. Efectivamente, a principios de siglo, con la llegada del saenzpeñismo al gobierno – producto de la crisis del Partido Autonomista Nacional – muchos connotados católicos se incorporaron a carteras tan sensibles como la de Educación. Es el caso de Juan M. Garro, quien en los caldeados años de la discusión y sanción de las «leyes laicas» había militado en el «partido católico» y puesto en duda el valor positivo de la neutralidad estatal asociada a la escuela. Si bien, como subraya Castro, la cuestión religiosa no funcionó en la Argentina como clivaje de identidades políticas permanentes, es cierto que los grupos doctrinariamente anticlericales no vieron con buenos ojos esa «invasión

de las sotanas» en las estructuras gubernativas. En su trabajo, centrado en las primeras décadas del siglo XX, es posible apreciar los desafíos a los que fue sometido el sistema político en el marco de un proceso de transición de dos modelos. Los enfrentamientos que tuvieron lugar en las localidades de San Isidro y Zárate muestran que si bien la frontera fijada por el pacto laico no se movió, no por ello faltaron los conflictos en torno a su trazado. Para los grupos anticlericales – rebautizados como *ultraliberales* por sus antiguos compañeros de armas – el proceso de laicización se había detenido y amenazaba con retroceder. Era necesario superar el umbral que se había alcanzado y avanzar hacia una eficiente separación entre la iglesia y el estado. Por otro lado, los cada vez más claramente definidos como «católicos» – acompañados por la jerarquía, que deseaba incrementar su presencia en el espacio público – afirmaban que la idea de un estado «neutral» podía aceptarse como fórmula de conciliación, pero resultaba dogmáticamente inaceptable y políticamente inviable. Siempre el estado tomaba partido, sostenían, incluso cuando aparentemente no lo hacía. No existía neutralidad posible en términos de moral pública. Si los pecadores no eran perseguidos por el poder secular como en tiempos pretéritos, en los que el régimen de unanimidad fundía las potestades del gobierno civil con las del religioso, era siempre necesario – como satisfacción simbólica para los ciudadanos piadosos – que el estado distinguiera la «verdad» del «error».

El proceso de adaptación, tanto del estado como de la Iglesia Católica, a los cambios en la sociedad, en particular a los que conllevaba su masificación, estuvo plagado de conflictos como los que pueden conocerse a través del trabajo de Castro. El sacerdote Juan P. Viacava de San Isidro apelaba a un discurso propio de una sociedad tradicional al señalar la escasa significación de los anticlericales: su visión desentonaba ya con una sociedad en la que los «hombres grises» pretendían valer tanto como los prominentes, e incluso los sectores populares se identificaban con valores que consideraban propios – perseverancia, trabajo, lealtad, *nacionalidad* – en contraposición a los de las «corruptas élites burguesas» (Karush 2013). La presencia de la prensa – en busca de la nota escabrosa más que en pos de un motivo ideológico – demarca el escenario de una sociedad en que la palabra es escrutada y debatida, leída y confrontada por los sectores populares. Uno de los mecanismos de adaptación de la iglesia a esa nueva sociedad de masas se dará a través de su nacionalización. Si la iglesia podía ser acusada de ser una entidad extranjera, ello se debía no solo a que su jefe residía en Roma y a que muchos de los miembros de su jerarquía se habían formado allí, sino además a que en ella abundaban los eclesiásticos italianos y españoles, muchos de los cuales pertenecían a órdenes religiosas – de naturaleza transnacional – que en forma acelerada llegaban al país desde

finés del siglo XIX al calor de los conflictos europeos. La nacionalización de las masas – un objetivo que el estado argentino se fijó a fines del XIX, pero que se aceleró a partir del Centenario – explica que las disputas analizadas por Castro giren en torno a acusaciones cruzadas de «extranjería». Pero a partir de los albores del siglo XX la Iglesia Católica hizo suyo el proyecto de «argentinar» a los habitantes del inmenso país aluvial y comenzó a escribir su propia historia: la de una institución clave en los orígenes de la joven patria. En ese punto nos enfrentamos nuevamente a una situación ambigua: si católicos y liberales disentan en torno al significado de la iglesia en el pasado y en el presente, convergían sin embargo entorno a la idea de la urgencia de la nacionalización de las masas.

Los actores políticos debieron también adaptarse a una sociedad en la que la concurrencia electoral, a causa de la obligatoriedad del voto masculino, se ampliaba dramáticamente, y en la que en consecuencia los discursos, para ser eficaces, debían interpelar a las masas con una retórica mucho más atenta a los valores que los sectores recientemente incorporados a la política consideraban importantes. Esa constatación fue suficiente para que el anticlericalismo pasara a ocupar un lugar más discreto en los discursos de partidos de raigambre liberal, como el radicalismo. Si bien en su interior subsistieron voces profundamente hostiles a la iglesia y a su presencia pública, incluso durante los períodos de gobierno, el discurso anticlerical quedó subordinado en el radicalismo a las exigencias electorales. Fue, de hecho, más agudo en la Capital Federal, donde la UCR competía con grupos de izquierda, y más cauteloso en el interior, donde buscaba no alterar los equilibrios ideológicos de comunidades en las que la influencia del clero era creciente. En consecuencia, el discurso anticlerical se transformó en sello distintivo del Partido Socialista, que desde sus inicios lo había enarbolado en sus bases programáticas, en sus mítines y en su prensa periódica, y del anarquismo crepuscular.

Esa diferencia entre socialistas y radicales se advierte con claridad en el trabajo de Ana Rodríguez, que analiza el peso de la iglesia pampeana en la construcción del estado provincial. Las primeras décadas del siglo, afirma Rodríguez, estuvieron plagadas por confrontaciones entre clericales y anticlericales que se expresaron en un paradigma de conflicto muy conocido a esa altura del siglo, que apelaba a la violencia verbal o física, a los reclamos al estado como administrador del espacio público, al uso ritual de las celebraciones (como las del 20 de septiembre, día de la toma de Roma por parte del Reino de Italia en 1870), a los vínculos entre ciertas sociabilidades (masonería, espiritismo, liberalismo) con el anticlericalismo, etcétera. Por supuesto, por más ritualizada que estuviera la confrontación – en la que de forma casi mecánica podemos

advertir cómo se repiten ciertos tópicos – la vivencia de los actores no perdía dramatismo. Como señala la autora, la idea de que los inmigrantes eran en su mayoría anticlericales ha sido matizada y discutida por la historiografía. Sin embargo, el repertorio de motivos anticlericales – que no casualmente estallaba los días 20 de septiembre – poseía un carácter cosmopolita, y es dable pensar que la confrontación presentara para sus participantes dimensiones universales. La coincidencia entre el declive de las manifestaciones más violentas de anticlericalismo y el exitoso proceso de nacionalización de las masas no deja en este sentido de resultar sugerente. Por lo demás, el anticlericalismo solía convivir con ciertas expresiones de religiosidad: destacados líderes y referentes de las batallas anticlericales en pueblos de pequeñas o medianas dimensiones – que es donde estas batallas parecen haberse librado con mayor virulencia – podían, al mismo tiempo, ser buenos y devotos fieles y enviar a sus hijos a escuelas confesionales.

El texto de Rodríguez muestra que fue en el debate educativo donde las fisuras entre clericales y anticlericales se manifestaron con mayor profundidad. Es en torno a la concepción del estado que esgrimían los grupos *ultraliberales* – para tomar la terminología que trae el trabajo de Castro – donde podemos notar mejor esas diferencias. Si para estos grupos el objeto de los poderes públicos era la civilización, lo religioso representaba un conjunto de supercherías que solo podía reproducir la barbarie y la ignorancia. Por definición, si ese estado buscaba educar e iluminar, *debía ser* laico y anticlerical. Por el contrario, y como ya hemos señalado, para el catolicismo un estado que solo transmitiera los valores de la ciencia positiva, sin referencia a lo trascendente, era un estado suicida. No había para los socialistas espacio alguno para una ciudadanía religiosa en la construcción del estado pampeano de principios del siglo XX.

Hemos visto que uno de los rasgos de la historiografía religiosa en Argentina ha sido la tendencia a la antropomorfización de las instituciones. Hoy podemos recordar que ni la iglesia ni el estado, y por supuesto menos aún la sociedad civil fueron entidades monolíticas. En este proceso de transformación las instituciones religiosas introyectaron las tensiones de la sociedad en la que actuaban a medida que buscaban adaptarse a los nuevos escenarios. Si el sistema político buscó legitimidad al dar el paso de la república *posible* a la *verdadera*, la iglesia buscó expandir su participación en la esfera pública y presentarse, a la par del estado, como la legítima representante de la nación. ¿Qué mejor muestra de la vitalidad de la democracia que la confesionalización de un estado que representaría a un pueblo mayoritaria y fervorosamente católico? Quienes se opusieran a semejante proyecto – y he aquí uno de los pilares del revisionismo nacionalista católico – representarían necesariamente

a sectores minoritarios, a élites extraviadas que lejos de encarnar al «auténtico pueblo» eran propaladoras de ideas foráneas, carentes de cualquier arraigo genuino en las masas. Si el estado se adaptaba a la sociedad de masas ampliando su base de sustentación política, la iglesia lo hacía incorporando militantes laicos, encuadrando a sus acólitos, desplegando una política de capilarización de sus redes a lo largo del inmenso territorio nacional, al precio de transformar la capacidad de mando de las jerarquías eclesiásticas en una tarea crecientemente ardua y compleja. Esa expansión de las organizaciones del catolicismo no fue gratuita, sino que generó impensadas tensiones en el interior de una iglesia reestructurada sobre la base de una cadena vertical de obediencias.

El periodo de entreguerras – que ha sido uno de los más abordados por la historiografía de los últimos treinta años – estuvo signado por la expansión de la presencia pública del catolicismo y de la iglesia a través del desarrollo de infinidad de organizaciones. Hoy interpretamos lo que los actores llamaron «renacimiento católico» como un *continuum* de expansión que no parece haberse detenido desde principios de siglo. En esa historia, la fecha de 1930 parece hoy haber jugado un papel menos determinante de lo que creían los trabajos pioneros del campo (Lida y Mauro 2009; Lida 2015). Lo que sin duda sigue en pie de esas primeras interpretaciones es el alto grado de politización del catolicismo de los años treinta, el nuevo papel que jugó en la esfera pública y sus confrontaciones internas, que resultaron cada vez más evidentes a medida que se acercaban los años cuarenta. La década de 1930 comportó una profunda crisis ideológica que puso en cuestión el modo en que los liberales concebían las relaciones entre el estado y la sociedad civil. Pero si hace treinta años imaginábamos la entreguerras como el funeral de la argentina liberal, democrática y progresista, en el que nacionalistas y católicos – junto a ex liberales *traidores* – fungían de enterradores, hoy nuestra lectura es más compleja. No solo porque se trató de una década de florecimiento cultural, durante la cual la sociedad civil se expandió a través de organizaciones que excedieron con mucho las estructuras de los partidos políticos, sino también porque el ejercicio de la ciudadanía maduró de manera relevante, a través, incluso, de organizaciones que discursivamente negaban o rechazaban las premisas sobre las que se había asentado el estado liberal. Por medio de su participación en la vida pública, hombres y mujeres católicos aprendieron a polemizar, organizar, cuestionar y peticionar, a reclamar e impugnar: a tomar parte, no infrecuentemente a través de canales heterodoxos, en la vida de la república.

La segunda posguerra vio nacer una nueva sociedad. No solo porque la división entre el Este y Oeste parecía pautar la vida y suscitar los temores en Occidente, sino también porque la cultura de masas se instaló

definitivamente en la vida de sectores cada vez más amplios. Las masas trabajadoras accedieron – en el caso argentino a través del peronismo – a bienes que hasta el momento les estaban vedados. Los trabajadores y los nuevos sectores medios se asumieron definitivamente como parte de la nación, a través de un proceso de ampliación de la ciudadanía que convivió con los intentos de disciplinamiento social y de sumisión al estado peronista. En materia religiosa, el peronismo reconoció el lugar basilar del catolicismo y aceptó la posibilidad de que cumpliera un papel fundamental en la Nueva Argentina, por lo que se mostró dispuesto a ofrecerle privilegios y beneficios materiales en una escala inédita. Pero los cambios culturales de los que el peronismo sería vector también eran trascendentes. Como lo ha señalado la bibliografía dedicada a las mutaciones del arte contemporáneo, la irrupción de la sociedad de masas terminó con la «gran división» entre la cultura de élite y la cultura popular (Huyssen 2002). Tímidamente bajo el peronismo, y con vigor durante la década del sesenta, la estructuración de la cultura moderna sobre la base de la distinción entre «lo alto» y «lo bajo» entró en crisis. No se trató tanto de la desvalorización de los bienes que detentaban los grupos reducidos de la sociedad (cierta estética visual y musical, ciertos valores, ciertas prácticas sociales propias de la geografía urbana), sino del cuestionamiento, en distintos ámbitos, del papel de los intermediarios – generalmente autoinstituidos – en el acceso a los bienes materiales y simbólicos.

El texto de Zanca, que cierra el volumen, aborda esos fenómenos al estudiar el caso de los años sesenta en la Argentina. Como hemos señalado, los cambios en las relaciones entre el estado, la religión y la sociedad no son procesos lineales o continuos, sino que atraviesan momentos en los que las tensiones se agudizan o por el contrario prima la armonía. En los años sesenta proliferaron los discursos utópicos que proyectaban el sueño de una sociedad que, tras atravesar un proceso de dura transformación, lograría la felicidad. La expectativa podía residir en el desarrollo económico o en la revolución social, pero también en el «cambio interior». En todos los casos se esperaba que el futuro fuera distinto y cualitativamente mejor que el presente. Si esos proyectos no se cumplieron como los soñaron los protagonistas, la salida de los sesenta bosquejó un panorama en donde la religión tenía un lugar y un significado muy distintos de los de las décadas precedentes.

La particularidad de los sesentas radicó en la declinación de la autoridad religiosa, expresada en la crisis de la Iglesia Católica, pero también en la proliferación de nuevos intermediarios que vinculaban a hombres y mujeres con los bienes de salvación, lo que comportó la relativización de su papel. Como pocos períodos antes o después, los sesentas fueron un momento en que los actores adquirieron plena conciencia de encontrarse

frente a un cambio de época. Lejos de ser una década en la que los dioses se eclipsaran – como suponían las teorías gemelas de la modernización y de la secularización – emergieron por todos lados miradas espiritualizadas de la realidad, que impregnaron publicaciones y espacios de sociabilidad y suscitaron conflictos entre las viejas formas de relación entre el estado, la religión y la sociedad y las nuevas que se abrían paso en esos años. Esa crisis generalizada de la autoridad aparece reflejada en fenómenos como la multiplicación de los modelos sacerdotales dentro del catolicismo o la asunción de roles proféticos por parte de distintos actores de la escena pública, desde visitantes predicadores como Lanza del Vasto hasta líderes locales, como Silo.



Además de ser el producto de la reflexión conjunta de sus autores, la presente compilación es el resultado de la colaboración de las universidades y centros de investigación a los que pertenecen y que los respaldaron económica e institucionalmente. Su publicación ha sido posible también gracias a la paciencia de su editor y al financiamiento otorgado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) a través del Proyecto de Investigación Plurianual (PIP) intitulado «El anticlericalismo argentino: figuras, tendencias, combates». A todos aquellos que la hicieron posible queremos expresarles nuestro caluroso agradecimiento. Sólo nuestra es la responsabilidad por lo escrito.