

# Simposio sobre Ovejas negras, de Roberto Di Stefano

## *Ovejas, lobos y pastores. Debatir la historia del anticlericalismo en la Argentina*

Ignacio Martínez

Universidad Nacional de Rosario / CONICET

Diego Mauro

Universidad Nacional de Rosario / ISHIR-CONICET

Decidimos organizar este simposio en torno al último libro de Roberto Di Stefano porque consideramos que *Ovejas negras*<sup>1</sup> plantea un conjunto de valiosos interrogantes que invitan a transitar senderos poco conocidos de la historia religiosa tanto de la Argentina como de otras latitudes. Asimismo, el libro reúne atributos específicos que animan la discusión y el debate. Primero, su carácter pionero: es el primer estudio sistemático del anticlericalismo para un período tan amplio, no sólo en nuestro país sino –como bien recuerda Julio de la Cueva Merino en relación con el caso español– en todo el espacio iberoamericano. En segundo lugar, sus diferentes registros de análisis, que hacen del libro un valioso recurso para aquellos investigadores dispuestos a internarse –como bien ilustra Luis Alberto Romero– en algunos de los afluentes, arroyuelos y cauces que confluyen en el gran río mayormente inexplorado del “anticlericalismo”.

A ello colabora, por cierto, el horizonte en el que el autor instala su objeto, porque *Ovejas negras* no sólo busca reconstruir las alternativas y las diferentes facetas de la crítica religiosa, sino que se propone, además, promover la reflexión sobre un conjunto de cambios mucho más amplio. Tal como señala Lila Caimari en su intervención, *Ovejas negras* es, en realidad, una puerta de ingreso a la historia de la cultura religiosa argentina. Una historia que incluye también las

áreas excéntricas e incluso bizarras de esa cultura, no como anécdotas o desviaciones, sino como elementos elocuentes del proceso de secularización vivido en la Argentina.

Anticlericales, místicos, heterodoxos y campeones de la ortodoxia quedan así incluidos en un proceso de reacomodamiento y relocalización de la religión y sus instituciones en el marco de una sociedad que, tras idas y venidas, con remansos y sinuosos rodeos, va dejando atrás las gramáticas del “modelo de cristiandad”. Las intervenciones de José Zanca y de De la Cueva Merino reconocen en el libro, precisamente, la virtud de marcar caminos diferentes a la clásica laicidad francesa, y aportan a su vez ejemplos para el caso español y argentino que enriquecen con sus variaciones la reconstrucción de ese proceso. Lila Caimari, por su parte, prolonga la lógica espiralada del cambio religioso hasta nuestros días, para identificar los debates en los que las armas del anticlericalismo podrían ser usadas una vez más.

Por otro lado, como advierte Zanca, estos recorridos parten de un delicado ejercicio de introspección epistemológica, particularmente necesario en el caso del anticlericalismo, en la medida en que muchos de sus protagonistas construyeron sus discursos con la misma argamasa que cimienta las ciencias sociales aún hoy. Desde la vereda de enfrente, un desafío epistemológico similar plantea el peso de la tradición católica y la institución eclesiástica en la definición de las fronteras de “lo anticlerical”, una influencia que puede colarse –como advierte Romero– en nuestros instrumentos de análisis y en las gramáticas conceptuales con las que aprehendemos el fenómeno.

Entre ovejas, lobos y pastores, el autor se propuso saltar cercos disciplinares y estilísticos. En su recorrido acumuló un muestreo variopinto de expresiones anticlericales. La perspectiva adoptada le permite señalar para los díscolos del rebaño la persistencia de un redil más amplio y más difícil de sortear: el de la lógica religiosa. Hasta qué punto todos permanecieron allí y aún lo hacen es una de las preguntas que sin duda servirán de punto de partida a futuras investigaciones.

<sup>1</sup> Roberto Di Stefano, *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010.

## *El anticlericalismo en clave cultural*

Lila Caimari

Universidad de San Andrés / CONICET

“Hay temas que llaman a la puerta.” Quien se haya interesado en el catolicismo argentino comprende la afirmación con la que Roberto Di Stefano abre *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, pues su tema no es del todo diferente (y, mucho menos, opuesto) al de la religión. Como lo demuestra muchas veces, por momentos es sencillamente imposible referirse a uno sin aludir al otro. De tal modo, *Ovejas negras* no es –como podría pensarse– un golpe de timón temático en la obra de un historiador fundamental del catolicismo argentino, sino más bien la exploración de una suerte de entretela de la cultura política que resulta indisoluble de las culturas religiosas.

Esta historia vuelve sobre los tiempos y las modalidades de la secularización –sobre el intrincado proceso de separación de esferas estatales y eclesiásticas, sobre las bifurcaciones que traman la redefinición del lugar de lo sagrado (o de las fuentes de lo sagrado)–. Las preguntas por la naturaleza de la secularización –que Di Stefano ha colocado en el centro de su obra– subyacen a la larga secuencia de exabruptos anticlericales, a la manera de placas tectónicas desplazándose imperceptiblemente bajo un epifenómeno escandaloso, jocosos, excesivos, salpicados de vitalidad y fuegos de artificio. La organicidad de este estudio en relación con la trayectoria previa de su autor explica su riqueza analítica, su extraordinario archivo, sus genealogías complejas, la perspicacia erudita de sus observaciones.

*Ovejas negras* es la historia del anticlericalismo argentino, desde el período colonial tardío hasta mediados del siglo XX. Los primeros ataques al clero que detecta están profundamente entrelazados con el punto de vista católico –abrevan en la misma cultura, comparten una gramática, pisan un mismo suelo–. De ese repertorio, Di Stefano sigue el curso de muchas vertientes de la disidencia, mostrando hasta qué punto la “muy católica” sociedad colonial genera desde temprano redes discursivas propicias a fundirse sin grandes esfuerzos en los aires

“impíos” de la revolución. Uno de los argumentos estructurantes de *Ovejas negras* es, precisamente, que una porción sustantiva del repertorio anticlerical proviene de la cultura católica misma. Y aun cuando no es así, argumenta en paralelo, sus núcleos temáticos preceden en mucho a la inmigración de fin de siglo XIX: la vieja asociación entre anticlericalismo e inmigración es profundamente cuestionada. El punto de llegada del estudio es el universo retórico y argumental de aquellos protagonistas (anarquistas, socialistas, librepensadores, ateos, feministas) que difícilmente podrían ser llamados “ovejas”, en la medida en que forman parte de una sociedad donde ya es posible no haber formado *nunca* parte de ese rebaño original, donde cabe constituirse como sujeto por fuera del universo católico.

Entre uno y otro punto, se despliega la historia de un *crecendo*. La progresión disruptiva es conocida. “El problema no es la Iglesia sino los malos frailes”, leemos en las primeras páginas, sobre el período tardocolonial. “No es la Iglesia sino las órdenes religiosas”, leemos después. “No es la Iglesia sino los jesuitas”, claman los anticlericales de fin de siglo XIX. En la página 150, alguien agrega: “No es la religión sino la Iglesia”. Y luego, en el filo del siglo XX, se oye (aunque episódicamente): “El problema es la Iglesia y la religión”. Naturalmente que la secuencia no es lineal – como jamás lo son los circuitos sociales de las ideas–. Está tramada de idas y vueltas, de umbrales, de límites franqueados y límites que *no* se franquean pues se constituyen en un techo más allá del cual no puede avanzarse. Las reflexiones sobre el proceso de laicización de fines del siglo XIX (pp. 247 y ss.) son, en este sentido, iluminadoras. La relativa moderación de la reforma habla, por un lado, de los límites ideológicos de sus defensores, preocupados por las consecuencias del debilitamiento de la religión en el orden social o en la normatividad de la vida privada. Y también informa sobre la capacidad de acomodamiento de la Iglesia a la nueva situación. Algunos aspectos son asimilados con relativa rapidez. Otros, como la educación, permanecerán en el centro del repertorio de agravios padecidos a manos del Estado, y mantendrán capacidad de movilización por muchos años más. Sin duda, perspectivas de esta naturaleza dan cuenta del destino de las reformas

laicizantes de manera más satisfactoria que la larga lista de contraposiciones entre católicos y liberales que hasta ahora ha constituido el núcleo de las reconstrucciones.

En verdad, las consecuencias más radicales del discurso anticlerical aparecen bastante antes de las grandes leyes de fines del siglo XIX. Justamente porque su gigantesco potencial disruptivo *siempre* está implícito, el exabrupto anticlerical es por momentos menos elocuente que la moderación extrema de algunas de sus formulaciones, que ocultan mal intenciones muy poco moderadas. Su potencial pleno se va explicitando paulatinamente, como una bomba cuyo cronómetro prevé el estallido en etapas. De este modo, la historia del desarrollo de los conceptos que organizan el dispositivo anticlerical es inseparable de la del corrimiento de los *límites de lo decible*, en torno de una matriz de argumentos que se articula relativamente temprano. En el uso de estos argumentos, y en sus implicaciones en cada contexto, reside lo más sustantivo del cambio, de allí la importancia de una reposición cuidadosa de los marcos de sentido de cada escalonamiento, que dan las claves para decodificar la sucesión de discursos. Estar contra el clero es estar a favor de las figuras más radicales de la revolución (como Castelli); criticar los conventos es apoyar la reforma rivadaviana, etc., etc. Y luego hay que medir todo lo que el anticlericalismo dice por asociación o contigüidad con otras causas, lo que permite como vía de exteriorización de enconos más vastos, que asoman tras la crítica a este o aquel obispo, de este o aquel privilegio eclesiástico.

Hasta comienzos del siglo XX, asistimos al progresivo fortalecimiento de un discurso y al retraimiento de otro. Cada tanto, sin embargo, la narrativa abandona la vía principal de esta progresión para invitarnos a un *détour*. Decir que *Ovejas negras* se interesa en el anticlericalismo como una forma de la cultura religiosa también es dar cuenta de un encuadre que le permite hacer lugar a numerosos aspectos de esa cultura que no entrarían en una perspectiva estrictamente política. Hay desvíos que ni siquiera conducen al caudal del anticlericalismo, pues sus protagonistas pertenecen más a la historia de la *bizarrierie* religiosa que a la de las huestes de la gran batalla contra la Iglesia y sus representantes. Así nos enteramos de la existencia, en los años 1820, de una Nueva Jerusalem del desierto,

situada en la estancia “Miraflores” de Francisco Ramos Mejía (el “hereje de Kaquel Huincul”). Hay páginas dedicadas al desconcertante “arcángel Miguel”, protagonista de una cruzada contra la Bestia y su Imagen; al movimiento milenarista que en Tandil culmina en la masacre de treinta y siete personas; a la Iglesia cismática de Castro Boedo, y a bastantes episodios más.

Podría concebirse la historia del anticlericalismo como la de un antiquísimo repertorio de temas, la mayor parte de los cuales (como en otras sociedades) se forjan y estabilizan entre los siglos XVIII y XIX, se activan y desactivan, toman y desechan sentidos, ganan o pierden virulencia según los contextos y la asociación a otras constelaciones discursivas. Estos cambios transcurren dentro de un universo de gran organicidad y mucha recurrencia, donde un argumento crítico se desliza hacia el siguiente, que a su vez conduce a otro más; donde obras escritas en el siglo XVIII o en el XIX son reeditadas para batallas del XX; donde lo dicho por alguien en un debate francés o español puede pasar sin demasiados esfuerzos al repertorio de las luchas rioplatenses.

Un número considerable de estos elementos está asociado a la risa, que tiene un lugar clave en el análisis –también allí es evidente su vocación antropológica y culturalista–. La risa anticlerical está, primero, en la carcajada gruesa y escatológica, en el recurso carnavalesco de animalización del cura-cerdo-jabalí que prevalece en los orígenes coloniales. Se nutre de la tradición inmemorial de burla al cura y al obispo y –sobre todo– del fraile. Inflexión de larguísima duración, el tópico vuelve muchas veces y en muchos soportes, incluidas las obras de teatro de inicios del siglo XIX (un recurso documental muy bien aprovechado) y los cancioneros populares de las provincias del noroeste que llegan hasta el siglo XX. También en el teatro (y en la prensa) es donde aparecerá la risa voltairiana, más subversiva porque apunta a la ignorancia del clero, y siembra la duda letal sobre su capacidad para mediar en lo sagrado.

La historiografía del anticlericalismo ha mostrado que la risa cumple una función fundamental de erosión del miedo a los castigos, de la potencia normativa de la religión. Pero ¿hasta dónde ha llegado el poder de estas amenazas en el contexto rioplatense? El temor al infierno requiere de ciertos contextos –sociales, políticos, geográficos–. Y en las inmensidades

pampeanas, esos contextos escasean: cabalgando la campaña, el cura colonial o decimonónico no aspira a disciplinar a sus ovejas con la amenaza infernal porque ni siquiera está seguro de poder encontrarlas, observa Di Stefano. Ese endeble poder coercitivo, que es función de una institución con recursos escasos en una geografía extendida y cercana a un puerto que no cesa de introducir novedades, parece superado con relativa facilidad. Y una vez diluida la eficacia simbólica, la solemnidad y los interdictos de la Iglesia ofrecen muchos flancos a la risa. Salvo excepciones (como el caso de Castañeda), el clero decimonónico no tiene esa arma –no puede tenerla–. Así, ofrece una suerte de blanco fijo a los escribas que van poblando una esfera pública en plena construcción. La risa anticlerical es más escasa en el siglo XX, quizá porque se transforma en una causa defensiva. Y porque sus plumas principales provienen, por añadidura, de un socialismo sin mucha sintonía con aquel viejo acervo picaresco, que no es más que una vertiente de la cultura popular. La secular animalización del cura está muy presente en la caricatura anarquista, claro, pero la animosidad lisa y llana prevalece sobre la risa de antaño. Y luego, la “bestia negra” de los anticlericales modernos no es el fraile sino el jesuita, una figura menos ridiculizable, que debe ser atacada con argumentos de mayor complejidad.

Colocado en la historia larga de la secularización, el tema del “renacimiento católico” del período de entreguerras –que tanta tinta ha hecho correr en las últimas dos décadas– parece un episodio limitado, dentro de un marco de secularización a todas luces irreversible. Y también resulta evidente hasta qué punto los argumentos que lo traman son poco más que una reedición (a esas alturas, altamente defensiva) de discursos anticlericales de matriz liberal. La reaparición de los tópicos del anticlericalismo popular deberá esperar a otro conflicto, el que en 1954 opuso a la Iglesia y al “cristianismo peronista”, demostrando la vitalidad de este repertorio y su capacidad de reacción en momentos de funcionalidad política.

Tratándose de un tema que es universal en las sociedades católicas, es difícil no pensar el fenómeno anticlerical en perspectiva comparada, y preguntarse por las singularidades del caso

argentino. Del trabajo se desprenden, por ejemplo, ciertas peculiaridades en la configuración de los polos estructurantes. Hay un contrapunto muy nítido entre las zonas de mayor desarrollo de argumentos y repertorios (el puerto de Buenos Aires, que permite el acceso de toda clase de impiedades, o incluso las zonas rurales del noroeste, tan escasamente vigiladas en sus manifestaciones religiosas) y una Córdoba que mantiene una imagen relativamente inexpugnable. Pensando en los ejemplos más clásicos (México, España, Francia), el principio de relación entre virulencia anticlerical y poder objetivo de la Iglesia no parece cumplirse de la misma manera. Más bien, el anticlericalismo resulta de posibilidades de circulación de ideas en contextos de relativa debilidad eclesiástica: florece allí donde hay un puerto, aun cuando la impronta católica en la ciudad y las pampas es problemática, la libertad de cultos es aceptada tempranamente y el clero es muy escaso.

*Ovejas negras* concluye con un diagnóstico en relación con el debilitamiento del anticlericalismo como núcleo interpelador de las luchas políticas contemporáneas. En efecto, la evolución de la religiosidad de los argentinos muestra el avance de otras religiones de fuerte arraigo popular, con respecto a las cuales no hay un discurso anticlerical articulado. Paralelamente, la Iglesia ha logrado mantener influencia en el plano político y social. A esa capacidad de legitimación y de veto, podría agregarse, apunta el filo anticlerical de nuestro tiempo, pues en el desfase que supone una sociedad más secularizada que sus instituciones hay un potencial de conflicto que se mantiene encendido. El tema que más exitosamente se ha incorporado a la constelación de tópicos anticlericales –el de la Iglesia aliada de las dictaduras militares– se instala en ese registro. Y el poder de veto en relación con la sexualidad y la salud reproductiva –que sigue siendo fuerte, pero ha demostrado no ser incontrovertible– está menos naturalizado que hace una década. La munición anticlerical no es tan potente como hace un siglo y medio, por cierto, pero se mantiene viva. El anticlericalismo siempre está allí, dice Di Stefano, y su poder depende de la decisión y el poder políticos para echar mano de su enorme potencia. Veremos si es convocado a librar nuevos combates. □

## Rebaños y pastores

José Zanca

Universidad de San Andrés / CONICET

De los múltiples méritos que deben apuntarse a *Ovejas negras* de Roberto Di Stefano, dos sobresalen sobre el resto. El texto propone una desnaturalización que, si bien podría asignarse a toda labor historiográfica, adquiere en el anticlericalismo un cariz diferente. Existe una singular sensibilidad académica respecto al tema, derivada del tipo de relaciones que en buena parte de los países de tradición católica se han dado entre ciencia y religión. No parece casual que este tema se presente como el Vladivostok de nuestra historiografía: una lejana estación a la que hemos arribado justamente porque el anticlericalismo se ha entrecruzado –y confundido– en el discurso de los científicos sociales en muchas oportunidades.

La posibilidad de analizar un fenómeno con la distancia suficiente como para objetivarlo revela el agotamiento de su condición de “sentido común”. Si la desnaturalización de temas como el nacionalismo, las relaciones de género o los vínculos entre economía y política ha sido abrazada y reivindicada por los historiadores, también es cierto que éstos se han guardado de avanzar hacia terrenos que cuestionaran sus propios mitos constituyentes. Como sostiene Alejandro Grimson, “La noción de construcción se ha aplicado más a los objetos o identidades que disgustan a los investigadores, como una denuncia desnaturalizadora de aquello que torna menos placentero el mundo”.<sup>2</sup>

La deconstrucción del discurso anticlerical exige que la verdad –o falsedad– de lo dicho por sus portavoces sea puesta entre paréntesis, y que el foco ilumine al mismo enunciador. Es más relevante en este sentido aquello que los anticlericales dicen de sí mismos a través de sus palabras, burlas, gestos y rituales, que aquello que anuncian sobre sus enemigos. Por esa vía, la de preguntarse por las condiciones y los supuestos del hablante, es posible acceder a su mundo de deseos y temores, a la otredad que proyecta, y al tipo de recompensas y satisfacciones morales que recibe a través de sus interpelaciones.

Un segundo aspecto destacable es que *Ovejas negras* subraya una de las características centrales del proceso de secularización: la multiplicación de intérpretes del fenómeno religioso. La desinstitucionalización del catolicismo emerge como una llave interpretativa para futuras lecturas, en tanto se considere que las definiciones de la religión se dispersan –aunque también puedan concentrarse– en muy diversos actores, y que esa disputa hermenéutica hace a su trabajo de acomodamiento y mutación. Las versiones más difundidas del anticlericalismo, como lo señala Di Stefano, fueron aquellas que, más que rechazar la religión en sí misma, denunciaban la “traición” que la palabra de Jesucristo habría sufrido en manos de los mercaderes del templo. Esa metáfora fue utilizada por anticlericales creyentes y escépticos. La voluntad de convertirse en los verdaderos intérpretes del mensaje cristiano aparece y reaparece en cada una de las batallas libradas entre católicos y anticlericales. Esa recurrencia deja ver la incapacidad creciente de la jerarquía católica para mantener el monopolio sobre lo “religiosamente correcto”. E incluso el surgimiento de un “anticlericalismo católico” en los años sesenta y setenta del siglo xx da cuenta de cómo esa dificultad normativa se trasladó al rebaño que se creía más obediente. En las reapropiaciones de una vieja tradición sedimentada que combina el desprecio al clero, el antielitismo y la práctica religiosa cotidiana de los sectores populares puede detectarse también una forma solapada de anticlericalismo.<sup>3</sup>

Sobre una obra basal –y ésta, al igual que *Historia de la Iglesia argentina*, sin duda lo es– se construyen campos de estudio autónomos, nuevas temáticas que enriquecen nuestro conocimiento sobre el objeto de estudio y, afortunadamente, sobre otros que quedan expuestos a un nuevo haz de luz. Entre estos últimos, *Ovejas negras* abre el camino para una profundización de nuestro conocimiento sobre las formas que adquieren los diferentes motivos anticlericales a lo largo del siglo xx. Si bien la disputa entre clericales y anticlericales se concentra con particular intensidad a fines del siglo xix, esto no significa que el fenómeno haya

<sup>2</sup> Alejandro Grimson, *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, pp. 24-25.

<sup>3</sup> Véase Daniel Míguez et al., *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Biblos, 2006.

desaparecido a posteriori. En ese sentido, Di Stefano propone una lectura mucho menos belicista sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el período posterior al ochenta. Más allá del “quinquenio anticlerical” (1883-1888) y del despliegue legislativo que se asocia con él, aquellos que tuvieron a su cargo la conducción del Estado habrían rechazado seguir el camino de una laicización “a la francesa”, debido al temor que generó en ellos el cosmopolitismo derivado de las olas inmigratorias y el clima de conflicto social proveniente del exponencial crecimiento económico y urbano. Una temprana reconciliación dejó al margen del Estado a aquellos funcionarios que no comprendieron la diferencia existente entre la militancia política de todo hombre ilustrado –que incluía, obviamente, el desprecio al clero y su influencia– y el rol de funcionario público atento a la “razón de Estado”, en este caso, recurrir a la religión como auxiliar para el control social.

Sin duda esta descripción es absolutamente plausible, y *Ovejas negras* está poblado de ejemplos que así lo atestiguan. Quedan por explorar las vicisitudes de aquella tradición que mezclaba elementos del republicanismo, el nacionalismo y el espiritualismo laico que anidó en distintos intelectuales –muchas veces citados a dar su opinión sobre políticas públicas– y hombres de Estado, así como de otra subespecie de anticlericalismo, propio de los funcionarios que formaron parte del “mecanismo ciego” de la burocracia, que eran reticentes a reconocer que la moral pública debía ser entregada a la gestión eclesiástica. René Remond llama a este último caso “anticlericalismo administrativo”, que emerge cuando el ejercicio del poder choca con las pretensiones clericales.

Distintos autores se han encargado de mostrar la permanencia del republicanismo en la tradición política. Pueden citarse, en ese sentido, tanto los trabajos de Fernando Devoto sobre el nacionalismo como los de Luciano de Privitello respecto de la historia electoral. La historiografía, en especial aquella que recorre el período de entreguerras, se ha ocupado –no sin razón– de subrayar las relaciones amistosas entre nacionalismo y religión. Mucho menos se han explorado aquellos discursos que exhiben el conflicto entre estas y otras tradiciones vinculadas.

El caso del nacionalismo republicano de Ricardo Rojas muestra todas las características del anticlericalismo intolerante frente a la

diversidad religiosa, haciendo cargo al cosmopolitismo de los males que azotaban al país en torno al Centenario. En 1909, su moralismo nacionalista era agresivo y combativo contra todo particularismo. Es cierto que su ataque contra las órdenes religiosas –así como contra la inmigración judía– se apoyaba más en el carácter “extranjero” de éstas que en su dimensión religiosa, pero es difícil separar quirúrgicamente ambas quejas. Rojas exhibe su discrepancia con el liberalismo –en tanto considera que éste peca de ingenuo frente al cosmopolitismo– mostrando la plenitud de su discurso republicano, nacionalista y anticlerical:

Para restaurar el espíritu nacional, en medio de esta sociedad donde se ahoga, salvemos la escuela argentina, ante el clero exótico, ante el oro exótico, ante el poblador exótico, ante el libro también exótico, y ante la prensa que refleja nuestra vida exótica sin conducirla, pues el criterio con que los propios periódicos se realizan, carece aquí también de espíritu nacional. Predomina en ellos el propósito de granjería y de cosmopolitismo. Lo que fue sacerdocio y tribuna, es hoy empresa y pregón de la merca.<sup>4</sup>

En el período de entreguerras, y a pesar de la fuerza que adquiere el “mito de la nación católica” entre los publicistas y los intelectuales del catolicismo, el imaginario laicista no fue desplazado de la escena pública. Las celebraciones estatales del cincuentenario de la Ley 1420 unos meses antes del Congreso Eucarístico Internacional de 1934, lejos de carecer de brillo, sirvieron para la movilización de miles de niños y jóvenes congregados en plazas y escuelas de todo el país, con el objeto de celebrar un hito –y punto de inflexión que adquirió un carácter mítico– de la historia del laicismo argentino. Un magnífico desfile de escolares con la presencia de Agustín P. Justo y toda la plana mayor del sistema educativo fue acompañado por la prensa, que aprovechó la oportunidad para homenajear a los redactores de la ley y para mostrar, con ediciones profusamente ilustradas, el orden y el desfile de los niños uniformemente ataviados. Dos años antes, la inauguración del mausoleo a Bernardino Rivadavia; cuatro años después, los homenajes a

<sup>4</sup> Ricardo Rojas, *La restauración nacionalista*, La Plata, UNIPE, 2010, p. 217.

Sarmiento, marcan puntos que obligan a la reflexión sobre el supuesto abandono de la retórica y la apelación al panteón, ya no liberal, sino laicista, en los discursos políticos de la década de 1930, precisamente en pos de un panteón alternativo. En ese sentido, entre los “combates por la historia”, la hagiografía de los hombres de la “Generación del Ochenta” se convirtió, en muchos casos, en un medio de resistencia anticlerical.

En definitiva, los papeles que cumplieron la Ley 1420 como “mito” –entendiéndola no en términos de las mutaciones que la siguieron, sino de los imaginarios que movilizó– y la Reforma Universitaria, nunca desaparecieron. Y ello se debe a la resistencia de un “núcleo duro” de espiritualismo laico, vinculado en algunos casos al nacionalismo, en otros al republicanismo. Esos hitos han subsistido en la reflexión de diversos actores como instrumentos de “progreso social”, y se trata de dos puntos nodales en la disputa entre clericales y anticlericales, en los que ni siquiera los sectores más “liberales” del catolicismo han podido transigir. Por más voluntad reinterpretativa desplegada por sus intelectuales, su reivindicación marcaba una frontera clara. Por el contrario, frente al Estado “totalitario”, el catolicismo sostuvo tradicionalmente como doctrina y quiso imponer la idea de una escuela “subsidiaria” de la familia y de la Iglesia, que el nacionalismo republicano fue reacio a consentir.

Pierre Rosanvallon señala que en Francia el jacobinismo liberal y centralista de Thiers y Guizot se impuso sobre el liberalismo tradicional de Tocqueville y Constant. Si los primeros sostenían la centralización estatal como un medio para garantizar la libertad, los segundos creían en la

limitación del poder.<sup>5</sup> El caso argentino parece haber corrido un destino similar. Diversos actores – que incluían a algunos ácratas– apelaron al Estado como un garante de la autonomía de la esfera pública. La restauración del republicanismo “falseado por las tiranías” aparece como herramienta para interpelar a la sociedad en los golpes de Estado que derrocan a Hipólito Irigoyen y a Juan Domingo Perón.<sup>6</sup> Y el espiritualismo laico de matriz reformista, que le asigna al Estado el rol de garante de la esfera pública y de la reproducción social, reaparece en los debates en torno a la ley universitaria que habilita el funcionamiento de universidades privadas en 1958. La tensión entre espiritualismo laico y clericalismo parecería resolverse después de esta última batalla, en un acuerdo tácito y un tanto inestable sobre la inconveniencia de la presencia pública de la religión. Para los anticlericales, porque su influencia no podía ser sino nefasta; para quienes simpatizaban en mayor o menor medida con el clero, porque sabían que la presencia religiosa en áreas sensibles –por su condición de públicas– era generadora de conflictos. Estas diversas tradiciones –nacionalismo, republicanismo, espiritualismo laico– parecen coincidir en su anticlericalismo tendencial, producto de la misión que le asignaban al Estado y del sueño de una sociedad homogeneizada y resistente a las diversas formas de particularismo. □

<sup>5</sup> Pierre Rosanvallon, *El modelo político francés: la sociedad civil contra el jacobinismo, de 1789 hasta nuestros días*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

<sup>6</sup> Luciano de Privittello, “Las elecciones entre dos reformas”, en Hilda Sabato *et al.*, *Historia de las elecciones en la Argentina (1805-2011)*, Buenos Aires, El Ateneo, 2011, pp. 198 y 233.

## *Anticlericalismos hispánicos. Ovejas negras: el anticlericalismo argentino visto desde España*

Julio de la Cueva  
Universidad de Castilla-La Mancha

Con *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Roberto Di Stefano acomete un complicado reto historiográfico que resuelve con

señalado éxito. El reto es narrar e interpretar doscientos años largos de anticlericalismo argentino en apenas cuatrocientas páginas de texto. El éxito reside en hacerlo con precisión, oficio y notable pulso literario. No puede dejar de subrayarse esta última faceta, a veces tan desgraciadamente ausente de las obras de historia: el libro se lee con verdadero placer, sin sacrificar por ello la necesaria calidad y el rigor exigibles en un ensayo académico. Porque no es pequeña la tarea de historiar la conflictividad que generan los procesos de secularización y laicización en un país de raíz cultural católica y

latina como la Argentina. No es pequeña por la magnitud de tales procesos y no es pequeña por su trascendencia para el conjunto de la historia. Como el propio autor avisa en el prólogo del libro: “El resquebrajamiento de la unanimidad religiosa es, creo, el proceso cultural de mayor envergadura de la historia contemporánea, porque constituye el presupuesto de todos los cambios políticos, económicos, religiosos y culturales que dieron a luz el mundo que habitamos”.

Sin embargo, el propósito de estas líneas no es reseñar los contenidos del magnífico libro de Di Stefano, ni proceder a su crítica. Lo que quisiera es aprovechar la ocasión que brinda su lectura para preguntarme sobre la posibilidad de establecer paralelismos entre los anticlericalismos español y argentino y, de alguna forma, plantear la posibilidad de apuntar unas pautas comunes a los anticlericalismos hispánicos de ambos lados del Atlántico. Ciertamente, la historia comparada presenta sus riesgos, como forzar la comparación y la búsqueda de similitudes y relaciones entre fenómenos alejados en el tiempo o en el espacio. A pesar de estas reservas, los ejercicios comparativos siempre resultan útiles, pues, con frecuencia, la contemplación de realidades ajenas nos permite proponer cuestiones pertinentes para comprender la propia historia.

En el caso español, por otro lado, este tipo de comparaciones, cuando se han establecido, solieron encontrar en Francia su término de referencia. No es de extrañar, pues imperan dos razones dentro de este ámbito concreto de la historia del anticlericalismo. La primera, que los propios anticlericales españoles encontraron en Francia el ejemplo que inspiraba su proyecto y su conducta y hallaron en los logros de la III República el motivo de su esperanza. La segunda es una razón de tipo académico: la historia religiosa española ha estado, en general, fuertemente influida por la historiografía francesa. Más aun, en el caso de los estudios sobre laicización parece que, de alguna forma, se ha asumido el propio discurso de los anticlericales sobre cuál debía ser el fin último de ese proceso: un modelo de laicidad semejante al francés. Sin embargo, tal vez se olvide que esta ejemplaridad del laicismo galo –tanto en su dimensión histórica como política– está siendo cuestionada por los propios académicos franceses. O, por decirlo en palabras de Benoît Pellistrandi: “el ejemplo francés no es pues universal [...], sino una de las modalidades históricas de inventar un nuevo

pacto social en el que la religión esté colocada de tal manera que no entorpezca las aspiraciones emancipadoras del espíritu de las Luces”.<sup>1</sup>

Tal cuestionamiento del modelo clásico de laicidad coincide, además, con la crisis del paradigma –asimismo clásico– de la secularización como proceso necesario, lineal, universal e irreversible, resultado ineluctable de los procesos de modernización. De esa manera, la religión no parecería estar destinada a desaparecer sino a transformarse, a sufrir procesos de descomposición y recomposición en la modernidad.<sup>2</sup> En el nuevo paradigma, la historia religiosa perdería su sentido teleológico, y la secularización, que podría amparar formas muy diversas, sería un resultado más de esos procesos de reconfiguración religiosa. Éste es el punto de vista que adopta *Ovejas negras* desde sus primeras páginas, cuando afirma que “secularización, entonces, significa en este volumen adaptación, adecuación, no extinción de la religión”. Por tanto, sigue, “la secularización y la laicización, entendida como un aspecto de la primera, son procesos que conducen a relaciones de acuerdo y negociación inestables entre lo laico y lo religioso”. Es en estos procesos donde el anticlericalismo –o, por decirlo con Di Stefano, los “anticlericalismos”– entra en acción, desafiando la “indebidas intromisiones” de la Iglesia en ámbitos que, con la moderna definición de “separación de esferas” –como asimismo bien señala Di Stefano–, se juzga no son de su competencia.

Nos encontramos con un tema, pues, que el autor considera capital y del que sin embargo destaca que, al tiempo, ha sido descuidado por los historiadores. Es éste un primer rasgo que el anticlericalismo argentino parece compartir con el

<sup>1</sup> Benoît Pellistrandi, “Clericalismo y anticlericalismo en Francia, ¿una denominación de origen?”, en J. de la Cueva y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 23-38. Para la influencia de la historiografía francesa, véase Julio de la Cueva y Feliciano Montero, “El impacto del hispanismo y de los estudios internacionales sobre catolicismo y secularización en la historiografía española”, en A. Botti y V. Scotti-Douglas (eds.), *Ispanismo internazionale e circolazione delle storiografie negli anni della democrazia spagnola*, Soveria Mannelli, Rubbettino (en prensa).

<sup>2</sup> Además de los estudios que se citan en *Ovejas negras*, véase una reflexión sobre la cuestión en Joseba Louzao Villar, “La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea”, *Hispania Sacra*, vol. 60, 2008, pp. 331-354.

español. Entre quienes han –hemos– hecho balance de la producción historiográfica sobre el tema, existe un cierto acuerdo en que la cuestión ha sido insuficientemente estudiada en España.<sup>3</sup> Convendrá añadir, además, que esa insuficiencia no ha sido exclusiva de los estudios sobre los procesos de laicización, sino que ha afectado, también, al conjunto de la historia religiosa española. Afortunadamente, desde los años noventa una serie de monografías regionales y algunos estudios específicos sobre la movilización y la violencia anticlerical han contribuido a ir remediando nuestra anterior ignorancia. Asimismo, algunos volúmenes colectivos nos permiten ir teniendo una visión de conjunto. Carecemos, no obstante, de una interpretación global como la que, para la Argentina, nos ofrece Roberto Di Stefano en *Ovejas negras*.

Esta interpretación del anticlericalismo argentino comienza, muy acertadamente, en el siglo XVIII. Los contemporaneístas tenemos una cierta tendencia a considerar que nuestra materia inicia con el siglo XIX –o, en todo caso, en 1789–, y tendemos a pasar por alto la trascendencia de lo acontecido antes. De esta manera, damos a veces por novedosos asuntos que venían de lejos y cuya relación con la modernidad contemporánea es relativa. Es tal el caso de determinados aspectos de la crítica anticlerical y de determinadas conductas heterodoxas que alimentarían el anticlericalismo del siglo XIX, una vez que se pusiera en marcha la revolución. Parte de esas críticas y conductas tenían raíz autóctona; parte eran de origen foráneo, raíz preferentemente. En cualquier caso, el repertorio de temas y el público predisuesto a escucharlos parece ya inicialmente formado cuando se produjeron las revoluciones liberales. Y tal cosa parece ser válida tanto para la España metropolitana como para el Virreinato del Río de la Plata.

Los años revolucionarios coincidieron en el tiempo a ambos lados del Atlántico, con bastantes semejanzas, además, en cuanto al

asunto que nos ocupa. Sobre todo para una cuestión fundamental: el crecimiento del ámbito de “lo político” y la ampliación de su esfera de autonomía, la cual hubo de negociarse con la otra institución que hasta el momento había ocupado este mismo espacio público, la Iglesia. La crítica anticlerical se alimentaba, evidentemente, del repertorio ya establecido y ensayado, en algo que, de nuevo, hallamos en uno y otro país; pero no es ésta la coincidencia más llamativa. Ésta tendría que ver, más bien, con la incuestionabilidad del catolicismo en España y en la Argentina hasta, aproximadamente, los años sesenta del siglo XIX. Hasta ese momento, el disenso –sobre todo por cuestiones relacionadas con la distribución del poder– se había planteado dentro de los márgenes de la religión católica, a la que la mayoría parecía adherirse sin gran problema. Más aun, en ambas naciones se consideraba el catolicismo como parte integral de la nacionalidad, y la tolerancia de cultos, cuando se planteaba, servía sólo para acomodar las demandas de los residentes extranjeros.

El cambio que se produjo en los años sesenta se debió en parte a la maduración de los grupos nacionales partidarios de la laicización y, en parte también muy importante, a la reacción contra la ruptura, que semejava definitiva, de la Iglesia con cualquier fórmula de entendimiento con el mundo moderno –según se recogía en el *Syllabus errorum* de 1864–. Los acontecimientos argentinos de esos años tienen un paralelo en los sucesos españoles del Sexenio Democrático (1868-1874), cuando la antigua “nación católica” comenzase a ser sustituida por un emergente “país laico”. Sin embargo, tal “país laico” pareció tener más recorrido en la Argentina que en España, donde el régimen de la Restauración (1875-1923) significó desde bien temprano, precisamente, una restauración del poder y la influencia de la Iglesia católica, sin que de la legislación secularizadora anterior quedase apenas el reconocimiento constitucional de la tolerancia –que no libertad– de cultos. Habría de esperarse en España a la Segunda República (1931-1936) para que se acometiera desde el gobierno y el Parlamento un amplio programa laicizador. En cualquier caso, la Argentina acompañaría a España en esa senda de recuperación eclesial, que sería en ambos países más notoria al término de la Primera Guerra Mundial. La Argentina también acompañaría en la agitación anticlerical que

<sup>3</sup> Entre los más recientes, Manuel Pérez Ledesma, “Teoría e historia. Los estudios sobre el anticlericalismo en la España contemporánea”, en M. Suárez Cortina (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, pp. 341-368, y Julio de la Cueva Merino, “El anticlericalismo en España. Un balance historiográfico”, en B. Pellistrandi (ed.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, pp. 353-370.

durante los años interseculares se produjo –y con mucha intensidad en la primera década de la centuria en el caso español–. Eran movimientos paralelos, aunque en apariencia no excesivamente interrelacionados; al menos, eso es lo que apunta Roberto Di Stefano, quien descarta una posible influencia española sobre el repunte de la protesta anticlerical argentina.

El paralelismo se rompe con la Segunda República y la Guerra Civil española. Sobre todo ésta marcaría una brutal cesura de violencia, en cuyo curso se dirimirían por las armas asuntos pendientes desde hacía un siglo, también la cuestión religiosa. De un lado, casi siete mil asesinatos de sacerdotes y religiosos; de otro, una Iglesia católica que sancionaba el conflicto como una “cruzada”. El resultado, una dictadura que se amparó en el catolicismo y buscó allí la legitimidad que de otra manera se le negaba. Si la violencia religiosa del conflicto civil español no tiene, desde luego, parangón en la Argentina –ni casi en ningún punto del globo–, el establecimiento de paralelismos entre franquismo y peronismo es, sin embargo, inevitable. Pero tampoco convendría llevarlos demasiado lejos. En ambos casos, hubo una utilización evidente de la religión católica por parte de los regímenes como factor coadyuvante en la creación de un consenso favorable entre la población. En ambos casos, la Iglesia católica se dejó utilizar a cambio de la obtención de ventajas, evidentes en terrenos como el educativo –en realidad, las ventajas para la Iglesia fueron mucho mayores en España que en la Argentina–. No obstante, la alianza de

franquismo y catolicismo fue más sólida, estable y duradera de la que establecieron peronismo y catolicismo. La comparación se presenta muy atractiva, pero no cabe ya en el desarrollo de estas líneas. Por detenernos tan sólo en un punto, podemos considerar, por ejemplo, cuánto duró la asociación entre ambas esferas. En la Argentina, apenas duró diez años y se disolvió muy rápidamente y con gran violencia, fruto de las contradicciones internas en cada uno de los socios. De hecho, la veta anticlerical presente en el peronismo y su virulenta manifestación en 1955 habrían sido impensables en el franquismo. La disolución de los lazos entre la Iglesia católica y el régimen franquista se produjo en un contexto histórico distinto –el del Concilio Vaticano–, sucedió a iniciativa de la propia Iglesia –o de un sector de ésta, animado desde Roma y empujado por el clero más joven y contestatario– y, en fin, se dilató en el tiempo para arrastrarse en una conflictividad que nunca llegó a ruptura, hasta el término de la dictadura.

*Ovejas negras*, de Roberto Di Stefano, da excelente cuenta y razón del discurrir del anticlericalismo en la Argentina. Para este lector español, la aproximación al texto ha supuesto una magnífica oportunidad de conocer una parcela desconocida de la historia argentina, de descubrir sus muchos puntos en común con la historia de los anticlericales de este lado del océano y de preguntarse –y responderse afirmativamente– sobre la posibilidad y plausibilidad de realizar una historia comparada de los anticlericalismos hispánicos. □

## *La importancia de abrir un tema*

Luis Alberto Romero

Universidad de Buenos Aires / CONICET

Roberto Di Stefano es uno de nuestros excelentes historiadores, y probablemente el más destacado en el campo de la historia de la Iglesia. *Ovejas negras* es digno de sus antecedentes.

Globalmente, diría que distingo dos partes: una muy buena y otra excelente.

En la segunda, que califico de muy buena, Di Stefano traza las grandes líneas del conflicto que libraron el laicismo y la Iglesia, en el marco del

proceso de secularización del último siglo y medio. En la primera, sin dudas excelente, se manifiesta todo su saber sobre la Iglesia y el catolicismo en el período virreinal y la primera mitad del siglo XIX, signado por la ruptura revolucionaria. Así, Di Stefano puede mostrar las mil corrientes –muchas veces, pequeños arroyuelos o meros cauces– que confluyen en el gran río de lo que denomina el “anticlericalismo”.

Sumando ambas partes, el autor plantea una tesis. La Argentina tuvo tres explosiones sacrófobas, nos recuerda, con incendio de templos, en 1875, 1919 y 1955. Esos episodios no alcanzan para modificar una historia en la que la coexistencia fue más pacífica. Pero ahí están, y

hasta ahora no han sido explicados desde una perspectiva que los integre. Para Di Stefano, la corriente anticlerical, soterrada hasta fines del siglo XVIII y emergente en el XIX, aporta al menos una de las explicaciones. No suficiente, pero sí necesaria.

Durante el período virreinal, las opciones políticas todavía no dividen el campo, de modo que el autor puede dedicarse a registrar las prácticas y los hábitos religiosos de la sociedad. Di Stefano muestra un costado sorpresivo de la sociedad tardocolonial, en el que la riqueza de la documentación, proveniente de sus investigaciones, adquiere brillo singular por la excelencia de su escritura, precisa, aguda, irónica. Así, atiende a las múltiples, variadas y no siempre clasificables manifestaciones del llamado anticlericalismo, un concepto que, según vemos, incluye cosas diversas. Porque entre los muchos hábitos que forman la práctica social colonial aparecen la blasfemia, la crítica a los sacerdotes, monjes y monjas, la crítica al celibato sacerdotal, a las obligaciones del precepto, a los sacramentos. También aparece la persistencia de antiguas creencias y prácticas, como las que estudió Judith Farberman sobre Santiago del Estero.

Di Stefano llama a estas manifestaciones “resistencias subterráneas”, de “rebeldes”, que revelan fisuras en la supuesta unidad monolítica del régimen de cristiandad. No me queda claro si esta supuesta unidad remite a las afirmaciones que provienen del propio ámbito eclesiástico o a opiniones ajenas. Pues es evidente que esa unidad tampoco se encuentra en otros períodos de la historia occidental, como se manifiesta por ejemplo en Boccaccio o en Rabelais.

Las reformas borbónicas de fines del siglo XVIII, que trastocan tanto el orden eclesiástico como el de la monarquía, ensanchan el campo de esas manifestaciones. Esas reformas darán pie a la llegada de las famosas “ideas foráneas”, es decir, las de la Ilustración. Para muchos historiadores eclesiásticos y en general para la mayoría de los nacionalistas, esas así llamadas ideas foráneas son las responsables de una decadencia cuyo comienzo suelen ubicar precisamente con los Borbones. Éste es un tema que Di Stefano discute y demuele de manera completamente convincente.

Luego, el libro se centra en la revolución de 1810 y sus variadas consecuencias. Los gobiernos revolucionarios fundan su legitimidad

secular al margen de la Iglesia, y además están decididos a convertirla en instrumento de su poder. Promueven la eliminación de la censura, que permite la amplia circulación de textos críticos de diversa naturaleza, emparentados con la Ilustración o con la Revolución Francesa, en publicaciones o en obras teatrales, un entretenimiento al que se asigna una función pedagógica. Por otro lado, la revolución produce una alteración de las jerarquías sociales por la emergencia del orden militar, que durante un par de décadas se complació en afirmar su supremacía humillando al eclesiástico. Finalmente, una política facciosa –unitarios, federales– embarcada en el clima anticlerical solía asociar a sus enemigos con lo peor del clericalismo, de modo que monjes y sacerdotes recibían la inquina de ambos lados.

Hay que agregar dos elementos más específicos. Por un lado, una Iglesia cuya desconexión con Roma la hace particularmente débil. Por otro, la cuestión del regalismo –la primacía del poder secular sobre el eclesiástico–, una herencia colonial a la que los nuevos gobernantes –católicos o liberales– se niegan a renunciar, y que implica proyectos de reforma como el de Rivadavia en 1822.

Son muchas historias diversas. Los alineamientos se confunden y las líneas que separan los campos no son tan claras. Así lo estudió recientemente la historiadora chilena Sol Serrano en su sugerente libro *¿Qué hacer con Dios en la república?* En suma, la aparición de la política y la primera emergencia de la secularización provocan todo tipo de cambios, tanto en las relaciones entre el Estado y la Iglesia como dentro de la Iglesia misma.

A partir de mediados del siglo XIX, el enfoque del libro cambia un poco, pues se focaliza más en la relación entre la Iglesia y el Estado. Di Stefano propone que la anterior coexistencia conflictiva entre los llamados clericales y anticlericales se convierte rápidamente en un divorcio, un proceso que culmina con el incendio del Colegio del Salvador en 1875. Aquí, Di Stefano articula varios procesos. El primero: el giro del papado, con Pío IX y su condena global de la modernidad, que coincide con el encierro del Papa en su fortaleza sitiada, luego de la toma de Roma y la culminación de la unidad italiana. Así se consolida la intransigencia católica, que polariza las posiciones en todo el mundo y tiende a eliminar las zonas grises. En este contexto,

la vieja crítica al clericalismo alcanza otra dimensión, pues se plantea en nombre de un cristianismo más amplio, o del deísmo.

Aquí aparece con claridad una cuestión planteada pero no totalmente resuelta en este libro: los límites de la crítica al clericalismo son cada vez más difusos, y no remiten necesariamente al campo católico, ni siquiera al cristiano. Lo de “ovejas negras”, como concepto, va dejando de ser un parteaguas. Es cierto que, como señala el autor, uno o más siglos de anticlericalismo católico aportan temas, formas retóricas, argumentos e ideas presentes en las nuevas críticas, pero éstas no necesariamente están en el centro de todos los que enfrentan a la Iglesia. En todo caso, es un tema a explorar.

Recordemos los pasos del divorcio. En primer lugar, la cuestión de los masones, un movimiento surgido de la explosión asociativa de 1860. Muchos de ellos son católicos y son excluidos de los sacramentos. En la Argentina, y en países vecinos, éste es uno de los desencadenantes de las leyes laicas, es decir, de la delimitación de jurisdicciones que inicia el Estado en construcción. Luego de su exclusión, los masones radicalizan su posición contraria al catolicismo. Por otro lado, se produce la prédica de algunos intelectuales emblemáticos, como el español Víctor y Suárez o el chileno Francisco Bilbao. En 1844, Bilbao escandalizó a la sociedad de Santiago de Chile con un opúsculo en el que sigue a Lamennais, y en 1850 fue fundador e inspirador de la Sociedad de la Igualdad, que movilizó y llevó a la insurrección a artesanos radicalizados. Recaló finalmente en Buenos Aires, donde desarrolló ampliamente su veta anticlerical. También observa el autor el desarrollo en esos años de una veta apocalíptica y milenarista, de la que da cuenta el célebre episodio del Tata Dios en Tandil, de sentido ambiguo dentro de esta polarización que aquí se analiza. El punto extremo es el incendio del Colegio del Salvador, un complejo y discutido proceso –recientemente, Hilda Sabato lo examinó desde otra perspectiva– en el que Di Stefano subraya cómo el anticlericalismo genérico descarta otros posibles objetivos y se concentra en el colegio jesuítico.

Pasaré brevemente por la etapa contemporánea, que es más conocida. Di Stefano sostiene –me parece que acertadamente– que el impulso laico de fines del siglo XIX fue menos

fuerte en la Argentina que en Chile o en el Uruguay, donde culminó en la separación de la Iglesia y el Estado. Hacia 1900, este impulso se habría moderado, ante los nuevos desafíos de la cuestión social que aconsejaban a los gobernantes –al igual que en Italia– un acuerdo pragmático entre los liberales y una Iglesia ahora en condiciones de combatir a socialistas y anarquistas en su propio terreno: el espacio público, la calle. Esto coincidió con un giro cultural e ideológico de la elite –el famoso “cambio de siglo”– que construyó un espacio común –espiritualista, nacionalista, hispanista– con el pensamiento católico, a la vez renovado y fortalecido por la impronta de León XIII.

Luego siguió la fuerte ofensiva católica de los años treinta y cuarenta, la formación del mito de la nación católica y el fuerte avance de la Iglesia sobre el Estado. Finalmente, el peronismo, que desarticuló muchos proyectos, y entre ellos el de quienes aspiraban a instalar el reino de Cristo Rey. Al final del peronismo, la Iglesia abandonó el gran combate y se orientó a otros más específicos –lograr que el Estado sostenga su sistema educativo, establecerse como la gran mediadora social–, afirmándose como una de las grandes corporaciones de la corporativa Argentina contemporánea. Muy justamente, el libro concluye con el conflicto entre “la laica y la libre” de 1958, para señalar que el gran combate fue en realidad el cierre de la vieja confrontación y que, luego de él, el escenario político y cultural se organizó de manera muy diferente.

En el ciclo que terminaba, los enemigos de la Iglesia y del clericalismo crecieron y maduraron, desde los librepensadores de principios de siglo –quienes constituyen un universo más que variado– a la cultura liberal, socialista y antifascista de los años treinta. Ciertamente, sigue habiendo tópicos, figuras retóricas y argumentos que vienen de la tradición anticlerical. Pero a la vez, es más difícil mirarlos en conjunto como “ovejas negras” y colocar en un segundo plano las otras fuentes ideológicas. Es cierto que muchos de estos anticlericales están iluminados por alguna de las variantes de la “religión de la política”, resignifican mitos, prácticas y escatologías, e inclusive colocan a la Iglesia entre sus enemigos. Pero me parece que se los entiende mejor si se parte de que su inspiración es independiente de la Iglesia. Lo diré con un ejemplo personal: aunque mi padre fue educado en El Salvador y bautizado en la pila

como José María, me resulta difícil imaginarlo en el grupo de las ovejas negras.

Hay algunas cuestiones sobre las que sería interesante que el autor se explayara. En primer lugar, colocar dentro de parámetros comparativos la experiencia anticlerical argentina, relacionarla con otras, por ejemplo la española, que sé que ha estudiado en detalle, o alguna otra hispanoamericana.

En segundo lugar, las consideraciones sobre la sacrofobia y sus lejanos orígenes en, por ejemplo, las blasfemias coloniales. ¿Hasta qué punto los orígenes de algo –creo que Marc Bloch hablaba del ídolo de los orígenes– explican ese algo?

Finalmente, la más importante: el concepto de “ovejas negras”, que da título al libro. Me pregunto si no implica un punto de vista demasiado definido, un cierto sesgo, una igualación de cosas diferentes. Porque una oveja negra lo es desde el punto de vista del pastor que mira su rebaño. Es una mirada desde la

perspectiva de la Iglesia católica, en el sentido en que hoy se le da a la Iglesia. Desde otros puntos de vista, las cosas, las personas y las ovejas pueden agruparse de manera diferente, y también ser denominadas de distintas maneras.

Quiero terminar con un balance. Di Stefano ofrece a los historiadores un material de importancia excepcional para empezar a organizar un tema aún virgen. Sin duda este libro estimulará a otros investigadores para seguir por ese camino. Afortunadamente para ellos, se encontrarán con un terreno allanado: está la trama de la tela y partes de una urdimbre que hay que completar. Yo les sugeriría que, conocida la línea general, su esfuerzo se concentre en reconstruir los nudos. Pienso en algunos de los debates habidos a lo largo de esta historia, en los que seguramente se podrá escuchar un arco diverso de voces, probablemente mucho más amplio, matizado y sanamente confuso que lo que la fórmula “ovejas negras” podría hacer suponer. □

## Respuesta

Roberto Di Stefano

Universidad de Buenos Aires / CONICET

Ignacio Martínez y Diego Mauro creyeron interesante convocar a cuatro prestigiosos historiadores para que emitiesen su opinión sobre *Ovejas negras*. Les estoy muy agradecido, tanto a los organizadores como a los invitados, no sólo por la bondad con que han leído mi libro, sino también porque de las cuatro intervenciones han surgido interrogantes más que legítimos, que me dan la oportunidad de explicar algunas de las decisiones que le dieron forma.

Un interrogante remite al título, para muchos desconcertante y para no pocos irritante. Romero tiene razón cuando afirma que refleja la mirada eclesial y que existen otras; lo mismo Caimari, cuando observa que el estigma de “oveja negra” pierde sentido en la medida en que la sociedad se pluraliza. Elegí esa metáfora ovina y pastoral con plena conciencia de que reflejaba el punto de vista de la Iglesia, que cuenta en el número de las ovejas de su rebaño a todos los bautizados, por más que hayan desertado de él.

Tal era el caso de la abrumadora mayoría de los anticlericales argentinos cuya historia intenté narrar: bautizados que habían renegado de la fe o que de alguna manera se enfrentaban a sus pastores, ovejas descarriadas, ovejas negras. Debo decir respecto a este punto que, si es cierto que el título refleja la óptica de la Iglesia, también lo es que el contenido del libro no lo reproduce, como bien sabe quienquiera que lo haya leído.

¿Por qué escribir una historia de los anticlericales argentinos cuando los estudios sobre el tema están mucho menos desarrollados en nuestro país que en otros, incluso en algunos en los que, como bien señala De la Cueva, no se ha escrito una obra tan general? Decidí escribir un relato de largo plazo porque creo que es ineludible contar con uno cuando se han de abordar fenómenos como los religiosos, en los que las permanencias son tan importantes. Sin duda fue una decisión audaz, pero creo que la audacia bien entendida es una virtud. Había investigado diez años sobre los anticlericales en la primera mitad del siglo XIX y decidí dar el salto de escribir una historia de los anticlericales argentinos que corre desde la Colonia hasta mediados del siglo XX. Di el salto porque creo que un libro puede –si no es que siempre debe–

servir para abrir el juego, y contener tanto resultados que son fruto de investigaciones de años como hipótesis a corroborar o descartar. Cuando con Loris Zanatta escribimos la *Historia de la Iglesia* también nos internamos en terrenos en los que fue necesario hacer uso de la intuición, facultad a la que el historiador debe a veces apelar. A fines de los noventa había muchas lagunas en los estudios de historia del catolicismo que volvían imposible escribir una obra “de síntesis” a partir de la bibliografía disponible, como nos propuso José Carlos Chiaramonte, director de la colección. Si nos hubiésemos limitado a condensar en un nuevo relato lo que había, el libro habría tenido un cariz mucho más institucional, más centrado en las relaciones Iglesia-Estado. Recuerdo el comentario de Loris cuando terminamos de releerlo: “qui c’è roba nuova”. Si había cosas nuevas fue porque en relación con varios temas decidimos correr el riesgo de equivocarnos. En este sentido, puedo decir que *Ovejas negras* fue escrito con un espíritu propositivo. Así lo aconsejaban no sólo el pobre estado de los estudios sobre el tema en nuestro país, sino también las dificultades que presenta el anticlericalismo como objeto de estudio. La metáfora fluvial de Romero es ilustrativa: mil corrientes, arroyuelos y cauces confluyen en ese gran río. Hay que agregar que no siempre esas diferentes aguas terminan de fundirse, y que a veces ni siquiera conviven en armonía. El carácter propositivo del libro se manifestaba en el subtítulo que envié a la editorial y que fue rechazado por razones comerciales: “una historia de los anticlericales argentinos”. Con él quería afirmar, desde el vamos, que puede haber –y espero que haya– otras.

El libro discute tanto con las narrativas católicas como con las “laicas” que han abordado –casi siempre tangencialmente– la cuestión del anticlericalismo. Las primeras recurren a la artillería argumentativa de que las provee el “mito de la nación católica” y parten de un supuesto no siempre explícito: el pueblo argentino es idiosincráticamente católico y el anticlericalismo es un producto foráneo y, por lo tanto, ilegítimo. Las narrativas “laicas”, por su parte, pivotan sobre la idea –tampoco siempre explícita– de un eterno conflicto entre la laicidad y el catolicismo, el Estado y la Iglesia, la libertad y el oscurantismo, el progreso y la reacción. He intentado mostrar que el anticlericalismo está

presente en América, con diversas modalidades y connotaciones, desde la época colonial, y que su origen no ha de rastrearse en una supuesta ruptura con la religión, sino en el mismo ADN de la tradición judeocristiana, portadora de un fuerte componente contestatario del poder espiritual, como muestran algunas de las muchas “herejías” que surgieron de su seno. *Ovejas negras* no se propone explicar el anticlericalismo por sus orígenes, como interpreta Romero, sino señalar la existencia de antiguas vetas de protesta, por momentos subterráneas, que se han manifestado cuando las condiciones religiosas, políticas y culturales lo consintieron. Por ese motivo, su estudio no puede limitarse al análisis de sus connotaciones políticas: como observa agudamente Manuel Delgado Ruiz, el anticlerical medio suele ocupar más energías y tiempo en la religión que el católico medio. El humus del que nace como protesta es el de la religión, por lo que puede resultar incomprensible e irracional si se intenta descifrarlo por medio de un código distinto.

Toda obra humana tiene límites. El peso de mi trabajo de archivo en distintos aspectos de la historia religiosa del siglo XIX se advierte claramente en el libro. Resulta evidente –como observan Romero y Caimari– que el grado de elaboración de los capítulos que analizan los períodos tempranos es superior al de los dedicados a los más recientes. Agrego una autocrítica: hay un desequilibrio entre la documentación porteña y la que refiere al interior. En parte, ello se debe a que el peso del anticlericalismo es mayor en la cosmopolita Buenos Aires –algo que numerosos testimonios constatan–, pero también a los muchos años de trabajo de archivo sobre el ámbito bonaerense. Otros límites son inherentes al tipo de relato que elegí, a la decisión de escribir no sólo para los académicos, sino para un público más amplio. Nos la pasamos lamentándonos de que nuestros trabajos no alcancen amplia difusión y de que ese espacio sea ocupado por relatos que juzgamos –con mucha razón– poco serios, apologeticos o militantes. Pues bien, escribir para esos otros implica, por ejemplo, reducir al mínimo la explicitación de la teoría que sustenta el trabajo. El ensayo bibliográfico final, que no es una reseña de la literatura disponible, sino una serie de sugerencias de lectura para quien quiera profundizar en tales o cuales aspectos, remite en parte a obras escritas para su lectura en el ámbito

académico que dan cuenta de los debates teóricos en que el libro se inscribe.

Si los últimos capítulos están más centrados en las relaciones entre Iglesia y Estado, se debe en buena medida al lugar prioritario que ocupó la causa de la laicidad en los discursos anticlericales a partir de 1870. Pero es cierto que la mayor atención que ese cambio obliga a dispensar a lo político no justifica que se le preste en menor grado a otros, como por ejemplo, a las representaciones del clero de cariz anticlerical en la narrativa de ficción –por señalar una línea de trabajo que está presente en el análisis del siglo XIX y luego se pierde en el XX–. Hay allí otro desequilibrio que los estudios futuros están invitados a corregir. Donde no lo hay es en el espacio dedicado a ambas centurias, que algunos colegas estudiosos de la historia religiosa de los períodos más recientes me han recriminado amistosamente. Si realizan un simple recuento del número de páginas dedicadas a los dos siglos advertirán que esa impresión es ilusoria, derivada en parte del hecho de que el relato se interrumpe con el conflicto “laica o libre” de 1958. Pueden tener razón, sin embargo, en que hay una cierta descompensación en el grado de profundidad del análisis, que se justifica no sólo por el carácter fundacional que el siglo XIX reviste para la historia del anticlericalismo, sino además por mi mayor familiaridad con su historia.

Me queda por decir algo sobre el enfoque comparativo que con muy buenas razones reclaman varias de las intervenciones. El comentario de De la Cueva, muy sabiamente, nos señala el camino al ofrecer algunas pistas para la comparación con el caso español. El reto de comparar anticlericalismos nacionales constituye un desafío enorme a la vez que indispensable. Tal como ocurre con la voluntad de difundir los frutos de nuestras investigaciones entre el “gran público”, los historiadores nos la pasamos proclamando la necesidad de ensayar enfoques comparativos. Pero en ambos casos es mucho más difícil hacerlo que decirlo. En el caso del anticlericalismo, ese enfoque es particularmente

importante a causa de las dimensiones internacionales que adquiere el fenómeno en el siglo XIX. A partir de mediados de esa centuria, ciertos círculos anticlericales de muy diferentes países se vinculan entre sí a través de redes informales y de instituciones como la Federación Internacional del Librepensamiento con sede en Bruselas. Múltiples razones explican esa suerte de “globalización” de la protesta anticlerical, entre ellas, el impacto internacional de la unificación italiana y de la consecuente “cuestión romana”, así como la proliferación de logias masónicas vinculadas a diferentes obediencias y ritos en ambas márgenes del Atlántico. Ese fenómeno, sin embargo, pareciera que tiende más bien a desdibujar las especificidades nacionales o regionales. De allí que, si el estudio comparativo del anticlericalismo de la “edad de oro” se orienta al análisis de los discursos, vamos a encontrarnos con registros muy parecidos en todas partes. Lo que es necesario comparar es su desarrollo en relación con los procesos políticos, económicos, culturales y, más específicamente, religiosos de cada país. Por tomar un ejemplo: la similitud –y el parentesco– de los discursos laicistas que cobraron forma en una y otra orilla del Plata contrasta clamorosamente con las muy diferentes laicidades que cristalizaron en la Argentina y en el Uruguay a comienzos del siglo XX.

Con sus alcances y sus límites, con sus defectos y sus virtudes, *Ovejas negras* ha querido hablar de la experiencia de hombres y mujeres –principalmente hombres, porque el anticlericalismo es un fenómeno mayoritariamente masculino, no exento de ribetes misóginos– tal vez muy diferentes entre sí por lo que hace a sus ideas, valores y motivaciones, pero unidos por una cierta comunidad de sentimientos y de ideas en el plano religioso. Algún día alguien escribirá otra historia de la Iglesia a partir de todo lo que se ha investigado desde 2000, y corregirá algunos de los errores que cometimos con Zanatta. Espero que con *Ovejas negras* ocurra lo mismo. □