

DISIDENCIA RELIGIOSA Y SECULARIZACIÓN EN EL SIGLO XIX IBEROAMERICANO: cuestiones conceptuales y metodológicas

*Roberto Di Stefano**

Resumen

El artículo ofrece reflexiones de carácter metodológico en torno al tópico de la contestación religiosa en general y del fenómeno del anticlericalismo en particular. A partir del caso argentino del siglo XIX propone una lectura del iberoamericano que postula el carácter fundamentalmente religioso de la disidencia y del anticlericalismo y aporta algunas observaciones sobre sus vínculos con los procesos de secularización, recogiendo el concepto de umbrales de secularización acuñado por Jean Baubérot para el caso francés y para la Europa latina.

Palabras clave

Disidencia religiosa; Anticlericalismo; secularización; laicización.

Abstract

The article offers methodological reflections around the topic of religious dissent in general, and in particular about the phenomenon of anticlericalism. Focused in the Argentine case in the Nineteenth century, it offers a reading of the Latin American one, postulating the fundamentally religious character of dissent and anti-clericalism, and providing some comments about their ties to the secularization process, using the concept of «thresholds of secularization» coined by Jean Baubérot for the French case and for the Latin Europe one.

Keywords

religious dissent; Anticlericalism; secularization; laicization.

Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas

La historiografía latinoamericanista haría muy bien en dedicar mayores esfuerzos al estudio de la contestación que se manifiesta bajo la forma de discursos anticlericales, expresiones blasfemas, actos de iconoclasia y afirmaciones heterodoxas. Sabemos bastante sobre algunas formas organizadas de disidencia, como las Iglesias protestantes o la masonería, no sólo porque es más sencillo estudiar instituciones que a veces cuentan con archivos, prensa periódica, sedes y funcionarios, sino también porque ellas mismas han producido sus propios relatos e interpretaciones de su propio pasado que sirven de base para trabajos menos partisanos. El estudio de otras expresiones de disidencia, en cambio, requiere del relevamiento de un sinnúmero de fuentes dispersas en un amplio abanico de archivos y bibliotecas, que en nuestros países casi nunca funcionan como desearíamos: los rastros del campesino blasfemo, del artesano iconoclasta, del anticlerical de segunda línea, del profeta milenarista de suburbio, son difíciles de detectar. Sus huellas han quedado repartidas en crónicas periodísticas, procesos judiciales, registros de policía, cartas de párrocos, relatos de viaje.

¿Por qué dedicarles tiempo y esfuerzos? ¿No basta saber que los gobiernos “liberales” expropiaron propiedades eclesiásticas, abolieron los diezmos y el fuero, secularizaron los cementerios y el matrimonio y crearon registros civiles? Los actores de la historia religiosa no son sólo la Iglesia Católica y las protestantes, los partidos liberales y conservadores, el Estado, la masonería. La disputa no es meramente política ni se trata meramente de la libertad de conciencia y de culto, de la laicidad del Estado y de la formación de un mercado nacional capitalista. Todo esto es fundamental, no cabe dudas, pero el historiador de las religiones no puede, creo, circunscribir su investigación al terreno institucional y político.

Llamar religiosa a la disidencia anticatólica – en nuestro caso – tiene dos sentidos. El más obvio: lo es porque critica la religión, o cuanto menos sus instituciones. Pero además cabe denominarla religiosa porque lo son la lógica que la guía y el capital simbólico en juego, que es el de los bienes de salvación, aunque se trate de atentar contra ese capital y – más que nada – contra quienes lo detentan. Etimológicamente religión remite a la idea de relación, de lazo, de vínculo. Atacar símbolos, instituciones o ideas religiosas implica tomar parte en esa realidad relacional. La carga simbólica de lo sagrado, de lo trascendente, tiene su peso incluso en las actitudes más radicalmente “antirreligiosas”. En el largo siglo XIX, el período que más detenidamente me he dedicado a estudiar, esa connotación es más clara porque casi todos los discursos anticlericales son explícitamente religiosos. Por

supuesto, la historiografía confesional nos dirá que esas protestas de religiosidad constituían un “parapeto” desde el cual disparar con mayor comodidad envenenados dardos, una “máscara” para ocultar inconfesables motivaciones y objetivos. Es lo que he dado en llamar la “trampa del obispo”: hablar contra el Papa implica hablar contra el catolicismo, criticar a los jesuitas equivale a denostar a la religión. ¿Por qué creer en la sinceridad de las manifestaciones de los unos y no en las de los otros? Hay que hilar más fino: la disidencia religiosa presenta una riquísima variedad de matices que vale la pena estudiar.

Vale la pena no sólo porque es parte de la historia de las religiones, que debería extender su campo de análisis a todas las manifestaciones espirituales para no quedar reducida a una historia de las Iglesias, pero también porque esa disidencia guarda estrecha relación con el proceso de secularización, que afecta de manera directa o indirecta todas las manifestaciones de nuestra vida social cuanto menos desde el siglo XVIII. Entre ellas corre una relación compleja, cuya naturaleza no podemos dar por descontado, porque la disidencia no es un mero producto de la secularización, que tampoco puede explicarse sin su concurso. Con la complicación adicional de que la secularización cualitativa – la pérdida del lugar cimental que ocupaba la religión en la vida colectiva de las sociedades de antiguo régimen – no comporta necesariamente un grado equivalente de secularización cuantitativa – la disminución del número de personas religiosas en la sociedad-. Sociólogas de la religión como Danièle Hervieu-Léger y Grace Davie han llamado recientemente la atención sobre los fenómenos de la “desinstitucionalización de la religión” y la “creencia sin pertenencia” –“believing without belonging” – en las sociedades actuales, modernas o posmodernas que se les quiera llamar.¹

El objeto de este breve artículo es modesto: quiere mostrar que en el caso iberoamericano hay mucha tela para cortar y a ofrecer algunas reflexiones sobre el instrumental que me parece adecuado para abordarlo. Por razones de competencia restringiré el alcance temporal de esas reflexiones al “largo siglo XIX” de la historia europea, que en el estudio de la secularización iberoamericana permite incluir las reformas borbónicas y pombalinas y los dos “umbrales de laicización” que Jean Baubérot propuso para el caso francés y en parte para la Europa latina.² Ese modelo, que obviamente no puede aplicarse automáticamente al caso de nuestro continente –como ocurre con cualquier otro-, me parece sugerente para nuestra reflexión en esta etapa de nuestros estudios sobre la historia de la secularización en el siglo XIX. Me permito disentir con la autorizada lectura de Fortunato Mallimaci – con quien por lo demás coincido plenamente – al proponer que los dos umbrales de Baubérot pueden relacionarse con el que instalan las revoluciones de independencia y con el que inauguran los procesos de laicización a caballo de los siglos XIX y XX.³ Creo que los modelos y los conceptos son herramientas, no artículos de fe,

y que por lo tanto se los usa mientras sirven y cuando no se buscan otros, pero parte de nuestro trabajo consiste en discutir su pertinencia y utilidad.

En primer lugar trataré de explicar mejor la idea del carácter religioso de una disidencia que con diferentes alcances y grados de violencia simbólica o material ataca la religión, y expondré el alcance que poseen algunos conceptos que son clave en mi trabajo de investigación. Seguidamente intentaré aportar algunas observaciones sobre los vínculos entre disidencia religiosa y procesos de secularización, para finalmente analizar los dos umbrales de secularización latinoamericanos del largo siglo XIX centrándome principalmente en el caso argentino.

El carácter religioso de la disidencia religiosa

Los discursos y las prácticas críticos del culto instituido y hegemónico, de sus agentes, de sus valores y de sus definiciones doctrinarias disputan espacios de legitimidad dentro del campo religioso, entendido como relación de fuerzas entre los agentes y las instituciones implicados en la lucha por la producción, la reproducción, la conservación y la difusión de los bienes de salvación. Entablan una disputa en torno a un capital específico que posee valor en el interior de ese campo también específico “y que sólo es convertible en otra especie de capital en determinadas condiciones”.⁴ La heterodoxia disputa ese capital a la ortodoxia. El anticlericalismo, como cuestionamiento del clero en sí o de su tendencia a monopolizar el capital religioso, actúa movido por su misma lógica. La blasfemia y la iconoclasia requieren ser interpretadas como expresiones religiosas en tanto que formas de relación con lo sagrado comparables a las que la antropología ha detectado en otros pueblos, que se vinculan con las divinidades a través de la burla, la violencia verbal y la amenaza.⁵

En determinadas condiciones, dice Bourdieu, el capital religioso puede ser convertido en otro tipo de capital. Por ejemplo, en capital político. Así, el anticlericalismo ha jugado un papel importante, por momentos fundamental, en procesos como la construcción del Estado o la consiguiente de ciertas políticas. Pero estudiar el anticlericalismo como mero fenómeno político conduce a resultados erróneos, porque no puede ser leído en esa clave sin verse despojado de la carga simbólica que lo anima y de la lógica que le proporciona inteligibilidad. La violencia ritualizada de la iconoclasia o de las “parodias litúrgicas” – los agresores de las iglesias que se revisten de los paramentos litúrgicos y tal vez posan para una fotografía con cálices y copones en las manos- resulta irracional cuando se la interpreta mera “máscara” de conflictos políticos o socio-económicos.

Esa incompreensión se ve reflejada en la insistencia con que dirigentes de los partidos o grupos republicanos, liberales o de izquierda, a caballo del cambio del siglo XIX al XX,

trataron de convencer a sus seguidores – a menudo con poco éxito – de que el verdadero enemigo no eran la religión ni el clero, sino la burguesía y el capitalismo. A menudo esos mismos partidos y grupos encontraron en el anticlericalismo un lenguaje más comprensible y dotado de una mayor capacidad de movilización que el de la política. Porque los discursos religiosos no son una mera expresión de problemas de otro orden que se manifiestan a través de ellos de manera subrepticia. Poseen su propia lógica y su autonomía, a pesar de que el estudio de sus manifestaciones es inescindible del lugar que ocupan los actores dentro del orden social y de las relaciones políticas de poder dentro de una sociedad dada.⁶ La historia de la Argentina contemporánea está jalonada de actos de violencia sacrófoba que han sido analizados desde la lógica política y que requieren de una mirada desde la de la religión. El primer hecho de magnitud es el ataque al Colegio del Salvador el 28 de febrero de 1875.⁷ El último, el de los incendios de iglesias que tuvieron lugar el 16 de junio de 1955 en el marco del conflicto entre Iglesia Católica y peronismo.⁸

Anticlericalismo, religión, secularización

La disidencia religiosa en el siglo XIX acompañó y apuntaló el proceso de secularización porque el lugar de la religión y la autoridad de la Iglesia no podían ser cuestionadas sino en la misma arena y con la misma lógica que regía la gestión del capital en juego. Esa disidencia contribuyó a modelar el catolicismo decimonónico, a adaptarlo a los procesos políticos, económicos y culturales que transformaron a las sociedades iberoamericanas. A partir de la relación dinámica y conflictiva entre ortodoxia y crítica, el catolicismo y su Iglesia adquirieron una nueva fisonomía y la religión pasó a ocupar otro espacio en la vida colectiva y en las conciencias de los individuos. Es a esas transformaciones a las que me refiero con el concepto de secularización. Hoy cuenta con amplio consenso la idea de que ella no implica la desaparición de la religión, sino su adaptación, su reformulación en otros términos. En palabras de la socióloga Danièle Hervieu-Léger,

La “secularización” de las sociedades modernas no se resume [...] en el proceso de evicción social y cultural de la religión con el que comúnmente se la confunde. Combina, de manera compleja, la pérdida del dominio de los grandes sistemas religiosos sobre una sociedad que reivindica su plena capacidad de orientar por sí misma su destino, y la recomposición, bajo una nueva forma, de las representaciones religiosas que han permitido a esta sociedad pensarse a sí misma como autónoma.⁹

La “pérdida de dominio de los grandes sistemas religiosos” se traduce en pérdida de la autoridad religiosa sobre una sociedad progresivamente autónoma en sus valores y comportamientos. La secularización refiere en parte a esa pérdida.¹⁰ El lugar de la religión en cada formación social, dice Bourdieu, se establece en algún punto ubicado entre dos

polos extremos: el *autoconsumo religioso* por un lado y la *monopolización completa* de la producción religiosa por parte de los especialistas, por otro.¹¹ En este plano, el proceso de secularización obraría en el sentido de “correr la marca” en dirección al autoconsumo y en detrimento del monopolio de los bienes de salvación. Pero la secularización implica también la recomposición de la religión en función de una paradoja que Hervieu-Léger considera inherente a la modernidad:

...la secularización no es la desaparición de la religión confrontada con la racionalidad: es el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para satisfacer las esperanzas que es preciso suscitar para que exista como tal.¹²

Esas esperanzas constituyen el *ethos* de la modernidad, su “principio activo”. Las sociedades modernas están proyectadas hacia el futuro, hacia la realización de una utopía superadora de las restricciones de la realidad efectivamente vivida en el presente. En la distancia que media entre limitaciones presentes y utopía futura se despliega el terreno de desarrollo de las representaciones religiosas en las sociedades modernas. “La modernidad ha abolido la religión (en cuanto sistema de significaciones y motor de los esfuerzos humanos), pero crea al mismo tiempo la oportunidad de una utopía que en su misma estructura es afín a una problemática religiosa de la plenitud y la salvación”.¹³

La religión no desaparece, se adapta, se recompone, se relocaliza. En el siglo XIX se registran menos fiestas religiosas públicas, menos ordenaciones sacerdotales y menos donaciones a instituciones religiosas; el arte comienza a preferir los temas profanos, el anticlericalismo arrecia, los libros religiosos son superados cuantitativamente por las novelas y relatos de viajeros, entre otros muchísimos indicadores. Sin embargo, otras creencias asimilan parte de sus valores, significados y funciones, deviniendo de ese modo, al menos en cierto sentido, religiosas. Pero además las creencias –núcleo de las definiciones sustantivas- se han perdido menos de lo que las primeras formulaciones de la teoría de la secularización a caballo de los siglos XIX y XX supusieron. La caída de la participación en las funciones del culto o en la vida sacramental es sólo un indicador -entre muchos otros- de cambios en las prácticas que no necesariamente revelan pérdida de las creencias religiosas y de los referentes sagrados.

La religión es algo que la gente se lleva a casa. La transmisión de cualquier mensaje religioso implica complejos procesos de recepción que comportan a su vez, necesariamente, procesos de reinterpretación.¹⁴ Por otra parte, sobre todo en el catolicismo, el proceso de comunicación del mensaje religioso busca introyectar la legitimidad de la autoridad eclesiástica en laicos a los que simultáneamente busca excluir de la gestión de los bienes religiosos. La conservación del monopolio de los bienes de salvación y del

poder simbólico de la autoridad religiosa depende de la capacidad de la Iglesia para lograr que aquellos que están excluidos de ellos – los laicos – reconozcan la legitimidad de ese dominio.¹⁵

La distancia entre Iglesia docente e Iglesia discente, enfatizada por el concilio tridentino, se consolidó posteriormente durante el siglo XIX en relación con el proceso de centralización del poder que denominamos de “romanización”, que conoce momentos de aceleración en determinados momentos de la historia de la Iglesia – querrela de las investiduras, Concilio de Trento, Concilio Vaticano I- y que conllevó a la vez una mayor clericalización de la vida religiosa. En Buenos Aires son los obispos elegidos y nombrados directamente por la Santa Sede – Mariano Medrano (1834-1851), pero sobre todo Mariano Escalada (1855-1870) – los que avanzan eficazmente en la reforma de la Iglesia local en clave tridentina: Medrano impone a todos los clérigos el uso del hábito talar, Escalada crea definitivamente el seminario, obliga a todos los clérigos a frecuentar sus aulas como condición para recibir la ordenación *in sacris*, sustituye a todos los empleados laicos de la catedral – incluidos los músicos – por clérigos

En el mismo sentido obra el proceso de centralización de la autoridad religiosa. En el catolicismo decimonónico las tendencias centrípetas, la concentración del poder en la cadena jerárquica que reconoce en su punto más alto la autoridad del Papa y desciende a través de las diferentes gradaciones del poder sacerdotal, conviven con otras centrífugas, propias de configuraciones anteriores más plurales, más dialógicas en el ejercicio de la autoridad y más descentralizadas en el terreno litúrgico y devocional. El galicanismo eclesiástico de los siglos XVIII y XIX, que Roma intentará a toda costa erradicar -con mucho éxito- abrevia, más que en los libros, en la realidad de Iglesias locales acostumbradas a funcionar muy autónomamente. De allí que sea más fuerte en las áreas marginales del imperio, como el Río de la Plata colonial. Pero el proceso de romanización no podía seriamente pretender eliminar por completo esos márgenes de autonomía disciplinaria y litúrgico-devocional.

Dada esa imposibilidad, la Iglesia ha debido usar de una cierta flexibilidad en las relaciones internas a la jerarquía y en las que median entre clero y laicado, así como asumir una actitud relativamente tolerante hacia expresiones religiosas divergentes de las propuestas por la normatividad universal, otorgando concesiones a la llamada “religión popular”. Este concepto ha sido objeto de críticas, en principio porque implica pensar la religión en dos niveles, el de la “elite” y el del “pueblo”, sin una clara definición, por otra parte, de lo que se entiende por “elite” y por “pueblo”. Las formas de religiosidad a las que alude – procesiones, novenas, culto de imágenes de relevancia local- son a menudo compartidas por sectores sociales muy diferentes, por pobres y ricos, por letrados

e iletrados, por gentes de las ciudades y gentes de las campañas, por gentes pertenecientes a diferentes castas o grupos étnicos. Por otra parte, el concepto implica la adopción de una mirada clerical, letrada, de la religión ajena, a la que con un dejo despectivo se encasilla como “popular”, que significa a la postre “desviada”. Es la mirada desaprobatoria del obispo que contempla expresiones religiosas diferentes de las prescriptas y las interpreta como producto de la “ignorancia” de quienes están desprovistos de la formación necesaria para gestionar los bienes de salvación. “La superstición”, decía Eugen Weber, “es la religión de los otros”.¹⁶ ¿Qué significa exactamente “popular”? Si refiere a los estratos sociales subalternos, hay que señalar que las expresiones religiosas llamadas “populares” son, como llevamos dicho, socialmente compartidas. Más aún: demasiado a menudo las autoridades observan que las prácticas que desean erradicar surgieron en las elites y luego se han difundido hacia “abajo”. Si refiere a los laicos, hay que decir que frecuentemente se trata de prácticas compartidas por el clero local.

El concepto de religión local que utiliza William Christian en sus obras sobre la religiosidad en tiempos de Felipe II tiene la virtud de superar esos inconvenientes y dar cuenta de una pluralidad religiosa propia del catolicismo – en particular en las sociedades de antiguo régimen – sin incurrir en juicios de valor.¹⁷ El concepto propone pensar la religión local como la religión efectivamente observada, resultante de esa tensión entre cultos locales y normatividad universal que es propia del catolicismo, como fruto de las transacciones entre especialistas de la religión y laicos – de diferentes orígenes sociales y culturales – que no pueden ser desprovistos por completo de su capacidad para recrear permanentemente la religión.

Las persistencias devocionales en el plano local constituyen un desafío al intento de monopolización del capital religioso porque los laicos conservan cuotas de poder religioso que tácitamente consideran no delegado en la jerarquía. En palabras de Bourdieu:

toute pratique ou croyance dominée est vouée à apparaître comme *profanatrice* dans la mesure où, par son existence même et en l’absence de toute intention de profanation, elle constitue une contestation objective du monopole de la gestion du sacré, donc de la *légitimité* des détenteurs de ce monopole: et, de fait, la survivance est toujours une résistance, i. e., l’expression du refus de se laisser déposséder des instruments de production religieux.¹⁸

La contestación del monopolio eclesiástico enfrenta en algunos casos a laicos y clérigos; en otros, al clero y al laicado locales, por un lado, y por otro a las autoridades civiles y eclesiásticas que intentan imponer las prácticas prescriptas por las fuentes de normatividad universal.¹⁹ Las relaciones conflictivas entre normatividad y prácticas constituyen el campo de disputa entre los especialistas de la religión y los laicos excluidos de la gestión

de los bienes de salvación, pero también entre religión local y normatividad externa. Un ejemplo rioplatense lo ilustra de manera transparente. En 1784 el obispo de Buenos Aires, el franciscano peninsular Sebastián Malvar y Pinto, se decide a erradicar del coro catedralicio la práctica ancestral de rezar las antífonas y los *Gloria Patri* de pie, lo que da lugar a un interesante y prolongado conflicto que termina dirimiendo el virrey y en el que estaban en juego diferentes modelos eclesiológicos. La discusión enfrenta a diferentes sectores del clero (el obispo, su familia y algunos sacerdotes porteños contra el cabildo eclesiástico) en torno a la prevalencia de la normatividad universal (el ceremonial romano) y la práctica local (la costumbre).²⁰ Otro ejemplo de la misma época y protagonizado por el mismo obispo muestra a los feligreses laicos de Gualeguay (actual Provincia de Entre Ríos) en la defensa de su santo patrono tradicional, que ellos mismos han elegido, contra las pretensiones del prelado de imponerles a San Sebastián, su protector personal.²¹ En ninguno de los dos casos cabe hablar de “religión popular”: en el primero es nada menos que el cabildo eclesiástico el defensor de las prácticas locales contra el intento de monopolización episcopal; en el segundo encontramos rebelados contra el obispo a vecinos de las más diversas condiciones sociales.

Si el anticlericalismo alcanzó mayor relevancia y difusión en el mundo católico que en el protestante no es sólo a causa del desigual peso político y económico de la Iglesia Católica y de los protestantes, sino debido al hecho de que la fisura entre clero y laicado, Iglesia docente e Iglesia discente, está sancionada en el catolicismo nada menos que por un sacramento y ha sido objetivada en símbolos y prácticas, desde el uso del hábito talar y la tonsura hasta el celibato eclesiástico y la prohibición de las actividades “profanas” a los clérigos. El monopolio de la gestión de los bienes de salvación que propone esa fisura, la sujeción de los laicos y la represión de las manifestaciones religiosas locales, son el humus del que nace la contestación anticlerical. Contestación que no por casualidad es característica del cristianismo y en particular del catolicismo: el mensaje cristiano remite a textos potencialmente críticos de la autoridad religiosa y del monopolio por parte de ella de los bienes de salvación.

Umbrales de secularización

Vetas de disidencia religiosa subterráneas afloran a la superficie toda vez que la debilidad de los dispositivos de control coloniales lo permite. En una región marginal como el Río de la Plata, en zonas escasamente pobladas de sus vastas campañas, la presencia de las autoridades eclesiásticas y civiles es raquítica, irregular, intermitente, incapaz de garantizar la vigencia de las leyes de la monarquía católica. La geografía eclesiástica coincide por lo general con la de los avances del poblamiento; la capilla primero, la

parroquia después, surgen como consecuencia de la expansión territorial y demográfica. Pero el avance se realiza sobre el “desierto”, sobre inmensidades que es preciso recorrer a caballo, donde una morada dista leguas de toda otra. La Iglesia en esas condiciones es una “Iglesia de frontera” con características propias.²² Allí la religión no brilla por su ausencia, pero las prácticas están sometidas a un escaso control y la socialización religiosa suele quedar reducida al “cumplimiento de Iglesia” que obliga a confesarse y comulgar para la Pascua. A veces, ni siquiera eso. Las distancias y la escasa densidad de población dificultan el acceso al templo y difuminan el factor de la condena social de quienes incumplen las prácticas prescriptas. Sin embargo, esas condiciones explican sólo en parte el que las tasas de cumplimiento del precepto pascual sean bajas en algunas zonas: esas “negligencias” son importantes en plena ciudad de Buenos Aires, donde en 1769 se crean seis nuevas parroquias con el objeto de lograr un mayor control sobre las prácticas religiosas de una población que no cesaba de crecer. En una de esas nuevas parroquias el cura detecta en 1770 “...Ciento y Catorce Almas, que no havian cumplido con la Iglessia en aquel año, como lo havian acostumbrado por otros muchos los mas de ellos; estando ignorantes de los Misterios necesarios, para Salvarse...”.²³ Quince años más tarde el problema persiste: en 1785 los curas de San Nicolás y de La Piedad elevan las largas listas de “los individuos desus respectivas Feligresias que en este año no han cumplido con el precepto de la Yglesia sin embargo delas repetidas reconvençiones”.²⁴ Ambos curas insisten en la contumacia de los rebeldes. El de San Nicolás “advierte que dhas personas están muchas veses requeridas” y “que el año pasado, y demas precedentes, jamas há resultado que alguno halla venido á cumplir con la Igl.a”. El de La Piedad suscribe afirmaciones similares. Si a esa resistencia pasiva agregamos los no pocos casos de blasfemias y de agresiones físicas contra imágenes y sacerdotes, debemos concluir que nuestra imagen de la sociedad colonial debe hacer un sitio a esa veta de irreligiosidad o de rebeldía religiosa mal contenida por los mecanismos de control hispanos. Los estudios sobre la Inquisición no bastan, porque el porcentaje de casos que llegaron a sus tribunales es ínfimo en relación a los que quedaron registrados en otras instancias judiciales eclesiásticas y civiles.

Ello explica que la presencia del fenómeno anticlerical sea detectable muy tempranamente tras las revoluciones de independencia, aun antes de la década de 1820, cuando el liberalismo conoce sus primeras formulaciones serias. Está muy presente, por ejemplo, en los ejércitos revolucionarios: el General José de San Martín tuvo que imponerle al que lo acompañó en el cruce de los Andes un reglamento que castigaba con la pena de muerte y con mutilaciones horrendas a quienes atentasen contra símbolos religiosos o contra sacerdotes. Se lo advierte también en el teatro: en el Río de la Plata insurrecto se pusieron

en escena obras como *El triunfo de la naturaleza* de Vicente Pedro Nolasco da Cunha, *Cornelia Bororquia* de Luis Gutiérrez o *La muerte de Sócrates*, atribuida a Voltaire, de alto – a veces altísimo – voltaje anticlerical.²⁵

La disidencia religiosa que estaba presente *in nuce* en las rebeldías inorgánicas del período colonial adquiere consistencia en el marco del primer umbral de secularización que abren las revoluciones. El contexto post-revolucionario confiere a esa contestación la legitimidad de que hasta entonces había carecido. El proceso de cambio estructural – político, económico y cultural – legitima las posturas críticas hacia el clero, hacia la Iglesia y tal vez hacia la religión, y permite de tal modo su emergencia. En otros términos, no es el liberalismo quien crea o introduce el anticlericalismo en la Iberoamérica decimonónica; no es en el siglo XIX que nace la contestación de la autoridad eclesiástica sobre la base del cuestionamiento de la idoneidad, la santidad y la fidelidad al Evangelio de quienes la detentan. El proceso revolucionario independentista primero y la construcción del Estado nacional después cobijan antiguos rencores porque encuentran en ellos un haz de discursos eficaces para adaptar la religión al contexto de secularización que esos cambios inauguran. El “discurso liberal” decimonónico echa mano de esas vetas antiguas de protesta para apuntalar un proceso político, el de la construcción del Estado nacional, y un proceso económico, el de la incorporación de la economía local al mercado capitalista mundial. Ambos procesos requieren de la formación de una esfera pública y de una sociedad política autónomas del poder eclesiástico, así como de la liberación de recursos – tierra, capitales, mano de obra- necesarios para el desarrollo de una economía local capaz de insertarse satisfactoriamente en el naciente mercado capitalista.

Los discursos anticlericales decimonónicos amalgaman lo antiguo y lo nuevo en un abanico muy amplio de posturas. En las décadas de 1820 y 1830 prevalecen las críticas orientadas a desmontar los privilegios y autonomías de las órdenes religiosas defendiendo su reforma por parte del gobierno y de la autoridad diocesana, a la que se considera que los frailes deben ser sometidos. Esa veta suele combinarse eficazmente con otras dos: una es la del recelo hacia la Santa Sede, que comienza por entonces a actuar en el continente a través de representantes diplomáticos y de delegados apostólicos, en defensa de la autonomía de la Iglesia local; otra es la denuncia del despotismo eclesiástico en discursos sobre el pasado colonial que pintan con tonalidades sombrías la conquista de América y la acción de instituciones represivas como la Inquisición. En todos esos registros se reclama velada y tal vez explícitamente la preeminencia de las autoridades religiosas locales – el “clero ilustrado” – y de las civiles –sobre la base del patronato- por sobre las prerrogativas de los regulares y de Roma. En las décadas centrales del siglo esos registros se ven opacados por un antijesuitismo militante que se alimenta de la “batalla del jesuitismo”

que Edgar Quinet y Jules Michelet protagonizaron en Francia en 1843 y de textos de vasta circulación como *El judío errante* de Eugèn Sue. En ninguno de estas variantes el anticlericalismo dispara contra la religión, ni contra la Iglesia, ni siquiera contra el clero en sí: el blanco son los eclesiásticos “fanáticos”, acusados de defender la monarquía contra la república, el conservadurismo contra el liberalismo, el oscurantismo contra la ciencia, la tradición hispana contra el progreso al que están destinadas las antiguas colonias americanas, el despotismo romano contra la libertad de la Iglesia local.

Tres modelos de secularización posibles surgen en este primer umbral y dan origen a dos matrices de disidencia religiosa. Uno de esos modelos es el intransigente romano, que niega que el patronato que reclaman los gobiernos patrios sea inherente a la soberanía y lo concibe en cambio como mera concesión pontificia. Propone al catolicismo como religión oficial y a la Iglesia como “sociedad perfecta”, es decir, reconocida como entidad jurídicamente equivalente al Estado, que le debe su protección en tanto que estado católico. Los llamados “derechos de la Iglesia” son los que hacen a su independencia e incluso a su superioridad frente al poder civil, tal como el alma es superior al cuerpo en el ser humano individual. De allí su independencia respecto de la autoridad civil y su sola sujeción a la Santa Sede. En este modelo los límites de la tolerancia son los que señala a cada paso la prudencia: el Estado católico no puede reconocer el derecho a la libertad de conciencia de los individuos, ni puede permitirles a las comunidades disidentes celebrar el culto públicamente, sino imponerles el respeto de la religión oficial. ¿Por qué sería éste un modelo de secularización, si remite a una configuración casi teocrática del poder? Porque a pesar de ello comparte el implícito supuesto de que la secularización es un dato de la realidad que ha llegado para quedarse. La defensa de los “derechos de la Iglesia” implica que Iglesia y Estado son dos realidades no sólo distintas, sino también necesariamente diferentes. No se trata ya de la antigua distinción entre jurisdicción civil y jurisdicción espiritual, sino de dos entidades separadas por una distancia que la Iglesia misma desea conservar para salvaguarda de su independencia.

Otro modelo, heredero de tendencias galicanas antiguas reformuladas en clave republicana, adquiere en algunos casos tonalidades josefinistas en concomitancia con la construcción del Estado revolucionario: el catolicismo es reconocido como religión oficial y la Iglesia se reorganiza como un segmento religioso del Estado en construcción. El patronato es concebido como inherente a la soberanía del pueblo, no como concesión pontificia. La religión adquiere los matices de culto comunitario republicano. En la catedral de Buenos Aires las banderas tomadas en los campos de batalla se cuelgan a lo largo de la nave central durante los oficios religiosos más importantes. El ciudadano hereda, en este esquema, algunas de las connotaciones religiosas del súbdito. El otro religioso

se identifica con el extranjero, a cuyas comunidades se confieren estatutos específicos de tolerancia civil que contemplan la autorización para celebrar el culto en sus propias capillas, a veces a puertas cerradas, otras de forma pública. Adverso a las pretensiones de la Santa Sede y sus partidarios, este modelo orientado a moldear la sociedad política da forma a una disidencia religiosa antirromana de gran peso en el primer umbral de secularización, porque acompaña y apuntala la formación del Estado.

Un tercer modelo gana espacios a partir de la década de 1820 y sobre todo en la siguiente en medios intelectuales y políticos: es el de la libertad religiosa, que postula la más radical ruptura entre la figura del ciudadano y la del creyente. Iglesia y Estado son dos entidades que no sólo deben diferenciarse: deben ser, además, absolutamente independientes entre sí. La presencia de otras comunidades creyentes no puede sino beneficiar al catolicismo, que en una situación de “mercado desregulado” deberá esforzarse para conservar la lealtad de sus fieles. La libertad de conciencia se conjuga con la paridad de oportunidades para todos los grupos, con exclusión de aquellos que puedan socavar la moral y las costumbres o debilitar la fidelidad política debida al estado. En Buenos Aires, en ocasión de las controversias en torno al tratado comercial con Gran Bretaña en 1.825, el sacerdote Julián Segundo de Agüero escribe una serie de artículos anónimos en el periódico *El Nacional* defendiendo las argumentaciones de la *Carta sobre la tolerancia* de Locke, la neutralidad del Estado y la libertad e igualdad de todos los cultos. Adverso al relativo monolitismo que en diferentes claves presuponen o postulan los dos modelos precedentemente descriptos, este modelo liberal da forma a una disidencia religiosa antituanimista, orientada al desarrollo de una sociedad civil plural.

Estos tres modelos, estas tres matrices de pensamiento, suelen encontrarse en la práctica combinados en diferentes proporciones en los discursos político-religiosos del primer umbral de secularización. Los hombres públicos del siglo XIX suelen oscilar entre el modelo galicano y el propiamente liberal. A menudo defienden el modelo galicano para pensar las relaciones Iglesia-Estado – el plano de la sociedad política –, mientras expresan sus convicciones liberales en el terreno de la sociedad civil. A veces defienden las prerrogativas romanas sobre la Iglesia católica local y denuncian el patronato como anacrónico, mientras promueven el reconocimiento de la libertad de conciencia individual. Lo que ninguno pone en duda es la importancia fundamental de la religión para la preservación del orden social y a menudo la de la Iglesia como agente civilizatorio. La religión, más allá de las consideraciones teológicas, es imprescindible para “contener las pasiones” y conservar intactos los lazos sociales, incluidos los familiares.

Los procesos de secularización obran de manera compleja sobre la religión, sus prácticas, sus concepciones y sus autoridades. Decir que actúan en detrimento de ellas puede

ser demasiado simple. Las nuevas esferas – la política, la economía, la cultura, el conocimiento- se autonomizan de la religión, en el sentido de que pierden sus referentes sustantivamente religiosos – por ejemplo, la figura del ciudadano pierde las connotaciones religiosas que poseía la del súbdito de la monarquía católica-. Pero además se conforma una esfera propiamente religiosa que no existía en el Antiguo Régimen y que la relación dinámica con esas otras esferas secularizadas contribuye a modelar. En el plano institucional, antes – cronológica y lógicamente – que un enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia se verifica un proceso de construcción de la Iglesia por parte del Estado y de la Santa Sede, a veces en consuno, otras en abierta discordia, pero con un objetivo similar: la institucionalización y la centralización.

Lo que se denomina Iglesia en época colonial no es una institución. Los historiadores de la religión colonial utilizan a menudo expresiones como “Iglesia” o como “institución eclesiástica” de manera equívoca. En el período hispano el término “Iglesia” refiere en primer término a una jurisdicción espiritual distinta – pero no separada – de la secular, y de ninguna manera a una institución, sino a una pluralidad de corporaciones dotadas de gran autonomía, sólo aunadas por su sujeción en los papeles al Papa y en los hechos al monarca. Suelen estar sujetas, además, a vínculos de patronazgo que las atan a determinadas familias de la elite. La corona interviene activamente en las orientaciones teológicas y pastorales y las familias lo hacen en la toma de decisiones en su calidad de patronas, fundadoras o benefactoras. No existe un “sujeto Iglesia” capaz de establecer objetivos propios, y estrategias para alcanzarlos, con independencia de la corona. Es la monarquía la que establece a cada paso, y más en el siglo XVIII que en los anteriores, los objetivos y las estrategias de las diferentes corporaciones que actúan en la jurisdicción espiritual, que no constituye una esfera religiosa autónoma. Los monarcas, a través de sus agentes – virreyes, audiencias –, intervienen en las disputas teológicas y establecen la agenda que han de respetar las autoridades eclesiásticas, a las que desde luego se consulta, pero que carecen de la autonomía necesaria para que pueda afirmarse que integran una institución – en el sentido de organización –. Las familias que ejercen el patronato aportan recursos – en dinero y en especies, en “vocaciones”, en administradores y síndicos- y toman decisiones, controlan las cuentas y por supuesto tienen peso a la hora de elegir a las autoridades. Un ejemplo entre tantos: el monasterio de las Catalinas de Buenos Aires, que perteneció al Dr. Dionisio de Torres Briceño y a sus descendientes. Uno de ellos, Vicente Morón, hablaba de “mi combento” al referirse a la comunidad.²⁶ Y tenía razón, porque el control no era sólo nominal: la familia tenía derecho, por ejemplo, a elegir a algunas de las religiosas.²⁷ Los historiadores han heredado del siglo XIX una concepción de las relaciones entre poder secular y espiritual marcado por las disputas entre Estado e

Iglesia de la segunda mitad de esa centuria, cuando los primeros trabajos historiográficos referidos al tema proyectaron hacia atrás esos conflictos con el fin de conferirles una genealogía que los explicase y un pasado que legitimase las posturas de su presente.²⁸

En el siglo XIX la autonomía de las esferas que se están secularizando depende de la constitución de una esfera religiosa y de una institución que la administre. Las reformas eclesiásticas que tienen lugar en algunas áreas del antiguo imperio obran en ese sentido. La tendencia es a reducir a la unidad la pluralidad de poderes eclesiásticos coloniales, colocando a la cabeza de una institución centralizada – ahora sí – al ordinario diocesano, a cuya autoridad por lo general se someten los conventos masculinos y femeninos, las cofradías y hermandades, las instituciones de caridad y de enseñanza y otras. Se delimita una esfera de acción para la religión, despojándola del carácter ubicuo que poseía en época colonial, y se la institucionaliza, a menudo en estrecha dependencia del Estado en proceso de conformación. Roma comparte ese afán institucionalizador, pero cuestiona el esquema patronal heredado de la colonia. Cuando la Santa Sede irrumpe en la vida iberoamericana en las décadas de 1820 y 1830, encuentra en algunos casos el trabajo hecho y el conflicto se entabla con el poder civil en torno al problema del patronato, no en relación a las antiguas autonomías, que ya no pueden seguir siendo defendidas. Hay entonces un tácito acuerdo entre poder político local y poder romano en torno a las conveniencias de la centralización; lo que se discute es quién controlará la institución así conformada. La disidencia religiosa antirromana y antiunanimista apuntalan estos procesos complejos en los que están en juego el lugar que han de ocupar lo sagrado en la vida colectiva, los márgenes para la acción del clero en sus diferentes expresiones y del Estado en sus varios niveles – márgenes delimitados por la acusación de “indebida injerencia”, oportunamente esgrimida –; las formas, los canales y los ámbitos de colaboración entre esferas relativamente autónomas; la definición y el lugar del “otro religioso”. Por otra parte, la institucionalización de la Iglesia implica su separación, su autonomía respecto de las familias de elite que hasta entonces incidían en la vía de “sus” conventos, hermandades, santuarios, parroquias. La centralización es, en este sentido, expropiación, no tanto de bienes cuanto de funciones: Iglesia y sociedad se diferencian progresivamente. En adelante las familias de elite podrán ser donantes y benefactoras de instituciones religiosas que ya no serán “suyas”. Esta escisión entre Iglesia y sociedad constituye un factor de primer orden para comprender el anticlericalismo del siglo XIX, enemigo de un clero y de una Iglesia crecientemente alejados, irreconocibles, encerrados en normas y códigos cada vez más opacos hacia el exterior.

Puede concebirse un segundo umbral de secularización a partir de los procesos de laicización a que da lugar la construcción de Estados nacionales a partir de la década de

1870 y principalmente en la de 1880. Se pone el acento ahora en otro aspecto de la secularización: el de la laicización entendida como emancipación de las instituciones políticas y civiles respecto de las instituciones religiosas. La construcción de un orden laico implica la formulación de valores, convicciones y utopías de carácter secular, capaces de proporcionarle una legitimidad propia sobre la base de ideas de la trascendencia desprovistas de carácter confesional.

Este segundo umbral conlleva un nuevo modelo de secularización, al tiempo que la disidencia religiosa adquiere tintes anticlericales más vastos. El nuevo modelo combina – a veces de manera inestable y oscilante – un registro laicista, centrado en una fidelidad al Estado nacional que adquiere connotaciones trascendentes, con la defensa a ultranza de la libertad religiosa en sentido cosmopolita. La pluralización del campo religioso se concibe como una necesidad tan perentoria como la construcción de un Estado laico que ha de ser neutro pero a la vez eficaz en la tarea de proyectar la nacionalidad hacia un nuevo horizonte de trascendencia, el del progreso científico.

En un artículo animado por un optimismo desarmante, el periódico argentino *La República* pinta en 1870 al siglo XIX “rodeado de la humanidad entera que le aplaude y bendice” y a la ciencia moderna “rodeada de todos los atributos de una santa de la vieja leyenda – la palma de la paz oprimida contra el corazón y la aureola luminosa en torno de su noble cabeza”. La transferencia de sacralidad es clara, el lenguaje y los símbolos de la religión se funden en un molde secular: “si los libros apocalípticos hubieran de interpretarse alguna vez de nuevo por nuevos Santos Padres, los futuros Leibnitz, tal vez encontrarían el símbolo de la ciencia moderna en aquella mujer vestida de luz, coronada de estrellas, que huella al dragón negro y mal intencionado”.²⁹ Abocada al sagrado combate por el progreso, la ciencia adquiere la figura de la Inmaculada Concepción y aplasta al “dragón negro” empeñado en retrotraer la civilización decimonónica a las tinieblas medievales.

En este segundo umbral de secularización la tradición regalista defensora del patronato tiende a veces a opacarse y tal vez a sacrificarse en las aras de un Estado relativamente neutro, mientras cobra mayor peso el discurso plenamente liberal de la libertad religiosa como derecho individual y la pertenencia a las Iglesias como elección voluntaria. La religión se reorganiza: se transfiere a la lealtad patriótica, al culto laico de la ciencia, a la defensa de la autonomía individual, a la identidad de clase. En defensa de esta autonomía se despliegan los más encendidos ataques contra las “ingerencias” del clero en la vida personal y familiar. De allí que sea inevitable el choque con un catolicismo que en su formulación tridentina ha reafirmado la idea de que la salvación humana requiere no sólo de la fe sino también de las obras y que por ende se ha propuesto a sí mismo como espíritu

tutelar de la moralidad personal y colectiva. Del siglo XVI al XIX la confesión católica ha ido poniendo el acento, de manera creciente, en los aspectos morales de su prédica, no sin el beneplácito de los poderes civiles, que han favorecido esa tendencia en la búsqueda de una adaptación funcional de la Iglesia a los requerimientos de la construcción de la ciudadanía y de las necesidades que impone el disciplinamiento social. Pero en el segundo umbral de secularización el Estado laico se considera capaz de ofrecer una moral también laica, inspirada en valores seculares como la lealtad a la patria o el progreso científico de la humanidad. La laicidad se considera capaz de crear su propio cielo. La dualidad de derechos – civil y canónico – que persiste en la regulación del orden colectivo en los países católicos resulta insostenible; las “intrusiones” del clero en la vida pública colectiva o en la vida familiar se consideran intolerables.

La crítica de las órdenes religiosas, del “jesuitismo”, de las “ingerencias indebidas” de Roma en la vida eclesiástica local, es decir, la denuncia de los “malos clérigos”, deja paso a un cuestionamiento más general del clero como intermediario entre la tierra y el cielo y como detentor del monopolio de los bienes de salvación. De allí que cobre tal fuerza la crítica de la confesión como práctica religiosa. Es sencillo – advierte Bourdieu – el paso de la denuncia de la mundanidad de la Iglesia y de las costumbres corrompidas del clero – sobre todo de las altas dignidades eclesiásticas – a la contestación del sacerdote como administrador de la gracia sacramental y a las reivindicaciones de una democratización total del “don de la gracia”. Por ejemplo, a la supresión de la intermediación eclesiástica con la sustitución de la confesión, y de las compensaciones que la Iglesia tiene el derecho de imponer al pecador como detentora del monopolio del sacramento de la penitencia, por la expiación voluntaria.³⁰

El confesionario se denuncia como espacio en el que las mujeres y en particular las niñas sufren la influencia maligna del clero. El cura accede a cuanto ocurre puertas adentro en la familia para intervenir en la vida privada, tal vez para dividir a padres e hijos, para sembrar la discordia entre los esposos. De allí que las denuncias de casos de sollicitación esté a la orden del día. En el número del 20 de febrero de 1896 de *La voz de la mujer: Periódico comunista-anárquico*, aparece un relato firmado por “Luisa Violeta” en el que se expone el relato supuestamente autobiográfico de un caso de sollicitación en la parroquia de La Piedad de Buenos Aires. El artículo exhorta a los padres a que eviten que sus hijos asistan a la iglesia y sobre todo al confesionario, donde “esos infames buscarán de corromperlos y hacerlos servir de pasto para sus lúbricas pasiones”. Así lo demuestran el relato de “Luisa Violeta” y el caso que recientemente ha tenido lugar en la iglesia de San Ponciano de La Plata, donde el “*bandido de sotana*” violó en su celda a dos niñas “de cortísima edad”. Abonan la idea otros casos similares que la autora cita en el número

5 del 15 de mayo. El confesionario es el instrumento que los curas –“asquerosos reptiles”, “bandidos, ladrones y asesinos protegidos por sus hermanos la *Autoridad* y el *Gobierno*”- utilizan para sacrificar a las mujeres “en aras de sus apetitos carnales” en nombre de Dios, del perdón “y de tantas otras farsas que ellos han inventado para cometer impunemente sus fechorías”. En lugar de asistir a la iglesia y al confesionario las niñas deben estudiar la cuestión social. Así comprenderán que la anarquía “es la única idea verdadera de la emancipación proletaria, en donde desaparecerán todas las injusticias sociales y empezará una nueva era de *paz, armonía, libertad, progreso y amor*”.³¹

En 1919 el periódico *Germinal*, órgano del Centro Socialista de Santa Rosa, por entonces Territorio Nacional de La Pampa, publica el artículo anónimo “El confesionario”, en el que se intenta responder a la pregunta de “¿Qué rol desempeña esa jaula especie de garita que la Iglesia llama Confesionario...?” La primera respuesta es que la práctica de la confesión auricular no tiene ningún tipo de asidero en las Sagradas Escrituras. Posteriormente “notando la Iglesia cierta indiferencia entre sus adictos, y temiendo que sus crímenes fuesen descubiertos y con ellos perdiera su soberanía, estableció la confesión práctica en abierta oposición con el buen sentido y con la doctrina de Cristo”. Nuevamente el confesionario sigue vinculado a la mujer como canal del clero para lograr la división y el control de la familia. La historia demuestra que por medio de la confesión el clero se apoderó de la voluntad de la mujer, cuya naturaleza más impresionable que la del hombre, horrorizada al escuchar los terribles sufrimientos a que se exponían en el infierno los incrédulos, confesaba cándidamente los secretos del hogar, traicionando la fé de su esposo; y engatusada por las promesas falaces de esos verdugos, caían en la celada que le tendían y entregaban su inocencia y su entera familia a la Iglesia que hacia de ellas lo que mejor le convenía.

¿Por qué “esa jaula” se encuentra siempre “en el rincón más solitario de la casa de Dios”? no es la voluntad de impedir que los indiscretos puedan observar o escuchar la confesión del prójimo, sino la de ocultar la “blasfemia horrenda” del

...rubor que cubre las mejillas de las beatas que allí acuden en busca de palabras *consoladoras* a sus amores perdidos. Para que ninguno pueda notar la palidez y la vergüenza que cubren el rostro de esas tiernas niñas que salen espantadas de esa garita pestilente donde un hombre cínico acaba de enseñarle el camino del mal.³²

La hipocresía y la inmoralidad del clero se contraponen a la moralidad de los hombres que construyen la nación, el futuro igualitario y el progreso. En esta perspectiva los matices se desdibujan y el enfrentamiento se polariza entre una laicidad y una religión que discursivamente resultan incompatibles y excluyentes, aunque en los hechos compartan una serie de valores. El temor de los riesgos de un excesivo cosmopolitismo y de la acción de los “maximalistas” permitirá en breve advertir y poner de relieve ese acervo

compartido.

Pero antes de que ello ocurra, la polarización permite que la protesta anticlerical adquiera, en algunos casos al menos, ribetes de violencia sacrófoba hasta entonces desconocidos. En Buenos Aires el crescendo de la oposición entre catolicismo y anticlericalismo – convencidos ambos de estar librando una guerra en la que está en juego la salvación de la humanidad – se confunde en 1874 con las lides políticas tras la fallida revolución del Bartolomé Mitre contra el gobierno nacional presidido por Nicolás Avellaneda, a cuya gestión se acusa de connivencias con el clericalismo. El arzobispo León Federico Aneiros, figura muy discutida por la opinión pública liberal, milita en las filas del oficialismo y ocupa una banca como diputado nacional. Esa coyuntura política altamente conflictiva se enrarece ulteriormente por la decisión del arzobispo de devolver la iglesia de San Ignacio a los jesuitas y a los mercedarios su antiguo convento, lo que suscita no pocas resistencias incluso dentro del clero. En la segunda mitad del año la agitación anticlerical se intensifica y el 28 de febrero de 1875 tiene lugar un mitin organizado por logias masónicas y otras asociaciones, como el Club Universitario, el Club General Belgrano y el Club Clemente XIV – de elocuente denominación-. Súbitamente, enardecida por la artillería pesada de los discursos de los oradores, la multitud deja el teatro y se dirige a la Plaza de la Victoria – hoy Plaza de Mayo –, donde se desencadena un ataque contra el palacio arzobispal al que siguen el perpetrado contra la iglesia de San Ignacio y finalmente el saqueo e incendio del Colegio del Salvador. Los detenidos acusados de participar de los hechos son mayoritariamente argentinos – no extranjeros, como buena parte de la prensa de la época sostiene – y de extracción social humilde.³³

La violencia sacrófoba se vuelve a manifestar en la historia argentina en diferentes momentos. En 1880 es asesinado en Buenos Aires el sacerdote Tomás Pérez y en Santa Fe un grupo de estudiantes agrede al obispo José María Gelabert.³⁴ En 1901 es saqueado y profanado en esa misma provincia el Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe.³⁵ En 1919, durante los disturbios de la Semana trágica, son agredidas varias iglesias de Buenos Aires.³⁶ En 1955 las tensiones de larga data entre la Iglesia Católica y el gobierno de Juan Domingo Perón derivan en conflicto violento, con el saqueo e incendio de las iglesias del centro de Buenos Aires. La polarización que introduce el segundo umbral de secularización crea, en esas coyunturas, condiciones favorables para que las expresiones más radicales del anticlericalismo, nutridas por el aporte de diferentes tradiciones, se manifiesten como acciones colectivas de violencia ritualizada. En 1874 los atacantes agreden el palacio arzobispal, contiguo al templo catedralicio, sin que éste reciba una pedrada. En el trayecto que recorre luego la columna de manifestantes hasta el Colegio del Salvador tampoco atacan otras iglesias muy cercanas: pasan a dos cuadras de San Miguel, a una

de San Nicolás y a dos de La Piedad, todas iglesias en manos del clero secular. Sí hay en cambio un intento de ataque a la parroquia de San José de Flores, porque se encuentra en ella el arzobispo. En síntesis, la agresión se dirige contra las autoridades y órdenes involucrados en el conflicto: el arzobispo, los jesuitas, los mercedarios. También contra símbolos que para los atacantes son emblemáticos de la “opresión clerical” y del “jesuitismo”: oramentos litúrgicos, confesionarios, y sobre todo imágenes, especialmente las característicamente jesuitas como el Sagrado Corazón y los santos de la Compañía –San Ignacio, San Francisco Javier-, contra las que embisten con particular saña.

Un protagonista de los enfrentamientos entre católicos y peronistas de 1955 recuerda que el domingo precedente a los incendios un grupo de militantes peronistas agredió verbalmente a los jóvenes católicos que custodiaban la catedral acusándolos de “fariseos” y amenazándolos con expulsarlos del templo como Jesús había hecho con los mercaderes³⁷. Tampoco en esta ocasión las iglesias son agredidas sin una determinada lógica: los templos incendiados son los del centro de la ciudad, identificados con el “catolicismo oligarca”, mientras las parroquias de los barrios salen indemnes a la furor del “cristianismo peronista”.

Aunque ambos episodios están estrechamente relacionados a conflictos políticos, requieren de un estudio de sus connotaciones religiosas para ser correctamente comprendidos. El estudio de la disidencia religiosa y de la secularización exige una mirada que exceda los marcos estrechos del análisis político y de los enfrentamientos entre Iglesia y Estado, entre masonería e Iglesia, entre clero protestante y clero católico, que se revelan conflictos más puntuales, menos estructurales de lo que creemos si observamos la historia de la disidencia religiosa en términos de larga duración.

Recebido em março/2008; aprovado em maio/2008.

Notas

* Professor do Instituto de História Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. e-mail: distefanoster@gmail.com.

¹ DAVIE, Grace, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford. Brasil Blackwell, 1994; HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris, Bayard, 2003.

² BAUBÉROT, Jean, Los umbrales de la laicización en la Europa latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía. In BASTIAN, J.-P. (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 94-110.

³ MALLIMACI, Fortunato. Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina. In BLANCARTE, R. J. (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México. El Colegio de

México, 2008, pp. 239-262.

⁴ BOURDIEU, Pierre. *Cuestiones de Sociología*. Madrid, Istmo, 2000, pp. 113-114. Del mismo autor, *Genèse et structure du champ religieux*. *Revue Française de Sociologie*, XII-3, 1971, pp. 295-334.

⁵ RUIZ, Manuel Delgado. "La antirreligiosidad popular en España". In Álvaro Santaló et al., *La religiosidad popular*, Barcelona, Fundación Machado/Ed. Anthropos, 1989, v. I, pp. 499-512 y sobre todo *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Barcelona, Humanidades, 1992. También debemos a su pluma *Las palabras de otro hombre: anticlericalismo y misoginia*, Barcelona, Muchnik, 1993.

⁶ ROSA, Susan & KLEY, Dale Van. Religion and the Historical Discipline: A Reply to Mack Holt and Henry Heller. *French Historical Studies*, v. 21, n. 4, 1998, pp. 611-629.

⁷ Sobre el episodio véase G. Furlong, *Historia del Colegio del Salvador y de sus irradiaciones culturales y espirituales en la ciudad de Buenos Aires, 1617-1943*, Tomo II: 1868-1943, Primera Parte, Buenos Aires, Colegio del Salvador, 1944, pp. 72-125; RAMALHO, J. M. La Comuna en Buenos Aires. Dimensión de la crisis anticlerical de 1875, *Tercer Congreso de Historia Argentina y Regional*, Tomo II, Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1977, pp. 415-433; C. Bollini, *¿Quién incendió la Iglesia?*, Buenos Aires, Planeta, 1988; H. Sabato, *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004, cap. 8. "Un episodio violento".

⁸ CAIMARI, L. *Perón y al Iglesia Católica...*; L. Zanatta, *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1943-1946*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999; S. Bianchi, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*, Tandil: Instituto de Estudios Histórico-Sociales "Prof. Juan Carlos Grosso", 2001.

⁹ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento*. México, Ediciones del Helénico, 2004, p. 37.

¹⁰ CHAVES, Mark. Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces*. v. 72, n. 3, 1994, pp. 749-774.

¹¹ BOURDIEU, Pierre. *Genèse et structure* du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*. Vol. XII, 1971, p. 305.

¹² HERVIEU-LÉGER, Danièle. Secularización y modernidad religiosa. *Selecciones de Teología*. v. 26 n° 103, julio-septiembre de 1987, p. 227.

¹³ Idem, p. 225.

¹⁴ BOURDIEU, op. cit., p. 314.

¹⁵ Idem, 322.

¹⁶ WEBER, Eugen. Religion and Superstition in Nineteenth-Century France. *The Historical Journal*. v. 31, n. 2, 1988, pp. 399-423. Sobre el concepto de superstición puede verse *The Religion of fools? Superstition Past & Present* Edited by S. A. Smith and A. Knight, *Past & Present Supplement* 3, 2008, donde se lo observa desde variadas perspectivas y en diferentes contextos históricos.

¹⁷ CHRISTIAN, William. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, Nerea, 1991.

¹⁸ BOURDIEU, op. cit., p. 309.

¹⁹ Idem, p. 322. "La contestation de la monopolisation du monopole ecclésiastique par une fraction du clergé rencontre les intérêts anticlericaux d'une fraction des laïcs et conduit à une contestation du monopole ecclésiastique en tant que tel". La dinámica del campo religioso radica justamente en esas relaciones potencialmente conflictivas: "les relations de transaction qui s'établissent sur la base d'intérêts différents entre les spécialistes et les laïcs et les relations de concurrence qui opposent les différents spécialistes à l'intérieur du champ religieux constituent le principe de la dynamique du champ religieux et, par là, des transformations de l'idéologie religieuse", Idem, p. 313.

²⁰ DI STEFANO, Roberto. Poder episcopal y poder capitular en lucha: los conflictos entre el obispo Malvar y Pinto y el cabildo eclesiástico de Buenos Aires por la cuestión de la liturgia. *Memoria Americana*. n° 8, 1999, pp. 67-82.

²¹ SEGURA, Juan José. *Tomás de Rocamora: soldado y fundador de pueblos*. Nogoyá, s/e, 1987, pp. 136-138.

²² DI STEFANO, Roberto. *El púlpito y la plaza: Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la*

república rosista. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, 1ª parte. Sobre la religión en el mundo rural rioplatense puede verse también BARRAL, María Elena. *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.

²³ Archivo General de la Nación (AGN), IX 6-7-4, carta del obispo Antonio de la Torre de 5 de agosto de 1771.

²⁴ AGN IX 31-4-6, expte. 442: “Los Curas de Sn Nicolas y la Piedad pasando una relacion delos individuos que no han cumplido con la Comunion Pascal” [1785].

²⁵ DI STEFANO, Roberto. El púlpito anticlerical: Ilustración, deísmo y blasfemia en el teatro porteño postrevolucionario (1814-1824). *Itinerarios, Anuario del Centro de Estudios “Espacio, Memoria e Identidad”* (CEEMI), Universidad Nacional de Rosario, Año 1, n. 1, 2007, pp. 183-227.

²⁶ AGN, Sucesiones 7259: Testamentaría de Juan de Narbona, 1750.

²⁷ Sobre la dependencia de las instituciones eclesiásticas de la corona y de los vínculos de patronazgo con familias de elite véase la primera parte de Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza...*

²⁸ DI STEFANO, Roberto. En torno a la Iglesia colonial y del temprano siglo XIX: El caso del Río de la Plata. Takwá. *Revista de Historia*, México, Universidad de Guadalajara, Año 5, n. 8, otoño de 2005, pp. 49-65.

²⁹ La República, 25 de enero de 1870, “1870”.

³⁰ BOURDIEU, op. cit., pp. 324-325.

³¹ *La voz de la mujer*. Periódico comunista-anárquico, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1997, pp. 75-77.

³² *Germinal*, órgano del Centro Socialista de Santa Rosa, La Pampa, 13 de marzo de 1919.

³³ Los datos sobre la composición nacional, etaria y profesional de los detenidos en H. Sábato, *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos aires, 1862-1880*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1998, pp. 244-245.

³⁴ AUZA, N. T.. *Católicos y liberales en la Generación del Ochenta*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1981, p. 21.

³⁵ Archivo del Arzobispado de Santa Fe, “Parroquia de Guadalupe, I: 1822-1946”, edicto de monseñor Agustín Boneo de 16 de mayo de 1901, ff. 34-35v.

³⁶ BILSKY, Edgardo. *La Semana Trágica*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1984, p. 72 y 87; MALLIMACI, Fortunato. “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, In AAVV, *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires, Cehila/Centro Nueva Tierra, 1992, p. 244.

³⁷ FORENCIO, Arnaldo. *El año que quemaron las iglesias*, Buenos Aires, Pleamar, 1995.