



Cueva, Julio de la

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



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.

Atribución - 2.5

<https://creativecommons.org/licenses/by/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

*Cita recomendada:*

Cueva, J. de la (2012). *Anticlericalismos hispánicos. Ovejas negras: el anticlericalismo argentino visto desde España*. Prismas, 16(16), 211-214. Bernal, Argentina : Universidad Nacional de Quilmes. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2108>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

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 Privettillio, “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.), *Hispanismo 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 contemporáneos 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, francés 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 semejaba 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