



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



**Universidad
Nacional
de Quilmes**

Di Stefano, Roberto

Presentación



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/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:

Di Stefano, R. (2005). Presentación. Prismas, 9(9), 111-118. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes
<http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2286>

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

Presentación

Roberto Di Stefano

Universidad de Buenos Aires / CONICET

Estas jornadas ponen en evidencia el interés que la historia del catolicismo ha suscitado en investigadores e instituciones académicas del país en los últimos veinte años. Me refiero, claramente, a investigadores e instituciones que a falta de un adjetivo más preciso y satisfactorio podemos denominar provisionalmente “laicos”. Ese interés es evidente: si en 1990 ningún capítulo fue dedicado al tema en una publicación que evaluaba el desarrollo de distintas líneas de trabajo historiográficas, es improbable que hoy, en una obra similar, no se le reservara uno.¹ Sería difícil, en efecto, no reservar un espacio, en esa hipotética obra de compendio, a los muchos estudios que se han editado últimamente bajo la forma de libros o de artículos en revistas especializadas: a pesar de la relativa carencia de recursos, de instancias institucionales, de canales de comunicación y de ámbitos específicos de encuentro y debate, los trabajos se multiplican y adquieren mayor solidez desde el punto de vista conceptual y metodológico.

Sin embargo, el interés por la historia del catolicismo en los medios académicos “lai-

cos” es en la Argentina un tanto tardío en relación con otros países. Indagar las razones de ese retraso puede ayudarnos a comprender aspectos no menores de la historia intelectual y cultural de nuestro siglo XX. En particular vale la pena que quienes investigamos la historia del catolicismo reflexionemos acerca de los factores que impidieron la formación de un campo de estudios fuera del ámbito confesional, porque aprenderíamos bastante sobre las relaciones que el catolicismo ha entablado con el resto de la sociedad y en particular con sus ámbitos académicos. Sin duda, explicar esa particularidad de la historiografía argentina requiere de una aproximación cuidadosa y de explicaciones complejas, pero me permitiré ofrecer, antes de pasar a las ponencias, algunas pistas que podrían tal vez contribuir a una más amplia y profunda reflexión colectiva.

Entre las más antiguas tradiciones del mundo católico se cuenta la de considerar la historia de la Iglesia como hermana menor de las disciplinas teológicas y la de asignarle funciones decididamente apologéticas.² La

¹ AA.VV., *Historiografía argentina: 1958-1988. Una evaluación crítica de la producción histórica nacional*, Buenos Aires, Comité Argentino de Ciencias Históricas, 1990.

² Maurilio Guasco, “Storia della Chiesa, Sociología, Teología”, en Antonio Cestaro (a cura di), *Studi di storia sociale e religiosa scritti in onore di Gabriele De Rosa*, Nápoles, Ferraro, 1980.

razón del nexo entre teología e historia de la Iglesia es obvia: dada la naturaleza sobrenatural que para el catolicismo posee el objeto de estudio, su definición no puede ser sino tarea de los teólogos, por lo que a ellos es necesario acudir incluso si se desea abordarlo en perspectiva histórica. La tendencia a asignar a la historia de la Iglesia funciones apolo­géticas se relaciona con la difícil relación que el catolicismo ha entablado con la modernidad: si la barca de Pedro, echada a navegar por el mismo Jesucristo, lo ha hecho casi siempre sacudida por horrendas borrascas, éstas han arreciado desde que la reforma protestante sustrajo a buena parte del orbe cristiano de la obediencia al papa y desde que los hombres se dejaron alucinar por la “idolatría de la razón”. Sus múltiples enemigos, que como todo el mundo sabe apelaron también, abundantemente, a la historia en sus combates, obligan a los católicos a elaborar su propia versión de lo ocurrido en el pasado para refutar las falsas acusaciones de que son objeto. En esta clave la apología de hoy se pone en continuidad con los múltiples esfuerzos de los católicos de todos los tiempos, esfuerzos que podrían rastrearse en el pasado hasta la *Apología contra los gentiles* de Tertuliano.

Ambas opciones, la de pensar la historia de la Iglesia casi como una *ancilla theologiae* y la de asignarle fuertes funciones apolo­géticas, parten de una visión de la historia de la humanidad del todo particular: la historia es el lugar en que se realiza la salvación traída a los hombres por el Cristo, responde a un plan divino previsto desde el comienzo de la creación, posee un punto final y a la vez un sentido que ordena las cosas humanas hacia la realización plena de ese fin. La obviedad de las dificultades que plantea la concepción de la historia de la Iglesia como herramienta de lucha apolo­gética me permite pasarlas por alto, para comentar brevemente las que nacen de la apelación a un aparato con-

ceptual proveniente de la teología. En principio, ese vínculo comporta la tendencia, claramente detectable en la historiografía de matriz confesional, a pensar a la Iglesia como una realidad esencialmente inmutable a lo largo de los siglos, lo que implica ya de por sí un presupuesto que los historiadores “laicos” –con buenas razones– rechazan. Entre otras cosas porque en tal perspectiva se privilegian a priori las continuidades, con lo que se toca una cuerda particularmente sensible en el ánimo de intelectuales interesados en los cambios a través del tiempo. La imagen de la barca de Pedro que atraviesa las tempestuosas vicisitudes humanas apunta en tal sentido: la barca es sustancialmente siempre la misma y sólo cambian, digamos, las condiciones climáticas; el lema de los monjes cartujos ilustra bien esa idea inmovilista: *stat Crux dum volvitur orbis*: la cruz permanece mientras el mundo gira.

Por otra parte, el uso de conceptos teológicos en la reflexión histórica plantea el problema de que ellos, lejos de ser válidos más allá de los avatares del tiempo, son producto de la historia misma, fruto de momentos de la reflexión católica perfectamente identificables en la historia de la teología. A lo largo de esa historia han predominado diferentes visiones de la naturaleza de la Iglesia, distintas imágenes que sucesivamente han sido consideradas válidas tanto para el pasado como para el presente y para el futuro. Utilizarlas para indagar el pasado, proyectar sobre él definiciones de la Iglesia que le son ajenas, obliga a buscar en la historia no tanto lo que la Iglesia hizo o pensó, sino más bien lo que debería haber hecho o pensado para ser fiel a una misión dictada por esa particular definición teológica de su naturaleza. Doy por terminado mi discurso *adversus theologiam*, para tranquilidad de todos. Debo agregar, sin embargo, que ni las visiones metafísicas de la Iglesia ni las intencionalidades apolo­géticas son patrimonio exclusivo de los historiadores

católicos. Abundan los ejemplos de estudios nacidos de la pluma de historiadores “laicos” que parecen animados también por sólidas convicciones teológicas y teleológicas, por el afán de combate ideológico, más que por preocupaciones puramente académicas. De un lado y de otro la apología y las miradas ahistóricas sustraen a la reflexión el estudio en el pasado de esa compleja realidad que es el catolicismo. De un lado y de otro ellas tienden a uniformar y a achatar, a simplificar problemas, procesos y conceptos cuya vastedad y complejidad conviene respetar. Defensores y detractores de la Iglesia comparten una concepción de ella parejamente estática y monolítica: afirmaciones del tipo de “la Iglesia siempre” y “la Iglesia nunca” nacen de posicionamientos filosóficos –teológicos, incluso– más que de consideraciones históricas; de la metafísica, más que de investigación empírica guiada por marcos conceptuales que, si bien es imposible –e indeseable– que convenzan a todos, deberían ser al menos lo suficientemente explícitos y rigurosos, en la postulación de sus presupuestos y definiciones, como para ser analizados y debatidos independientemente de las convicciones políticas o religiosas de cada uno.

En Europa, a pesar de la furibunda condena con que Pío X intentó poner fin a la controversia modernista (en su encíclica *Pascendi* de 1907 llegó a definir el modernismo como “suma de todas las herejías”), el catolicismo mismo generó en varios países iniciativas tendientes a superar el marco estrecho de la lucha apologética y a arrancar la historia religiosa del ámbito de las ciencias teológicas. En sintonía con el espíritu de la Escuela de los *Annales*, Gabriel Le Bras intentó introducir en la historia de la Iglesia el paradigma de la “historia global” que aquéllos proponían como alternativa a la tradición historicista. Le Bras rechazó la historia de la Iglesia entendida como historia de su jerarquía, así como Bloch y Febvre negaban que

la historia en general pudiera reducirse a la reconstrucción de las vicisitudes de las élites políticas. Le Bras negó que la historia de la Iglesia fuera simplemente la de sus instancias institucionales, como sus colegas de *Annales* negaban que la historia en general fuera simplemente la del Estado y sus relaciones entre estados, diplomáticas o militares. Le Bras creía, como Febvre y Bloch, en una historia de la Iglesia que en diálogo con las ciencias sociales abordase el análisis de los distintos niveles que la nueva historia social preveía para el estudio de las sociedades del pasado: el económico, el social, el de las mentalidades. Entre esos niveles se verificaban nexos, influencias, conflictos, que el historiador de la Iglesia estaba llamado a explorar y explicar. Hoy es fácil sonreír ante ciertas ingenuidades de Le Bras, pero sus propios trabajos y los de la vasta multitud de sus discípulos abrieron vastos horizontes para la historiografía religiosa.

En la misma línea, al concluir el Concilio Vaticano II –y en parte como una de sus múltiples derivaciones–, un grupo de historiadores católicos reclamó en Italia, por primera vez de modo sistemático, que se reconociese la independencia de su trabajo respecto de la teología, afirmando de tal modo su plena adscripción a la disciplina histórica y su voluntad de definir con total libertad sus métodos y objetos de estudio. En 1970 Giuseppe Alberigo publicaba en las páginas de la revista *Concilium* una suerte de manifiesto de ese nuevo espíritu, en un artículo que llevaba por título “Nuove frontiere per la storia della Chiesa”. Allí proponía desvincular la historia de las iglesias cristianas de sus respectivas reflexiones teológicas para encarar una historia religiosa que tuviese por objeto “[...] la Iglesia y en consecuencia las iglesias cristianas, considerando esta expresión no en su acepción dogmática, sino en la fenomenológica, esto es, comprendiendo todas las manifestaciones de vida, de pensamiento y de organización

que se han reconocido explícitamente como cristianas [...]”.³

Estos fermentos nacidos en el seno de la intelectualidad católica –los que acabo de citar son meramente ejemplos de una preocupación más general que es posible detectar en otros países del continente– favorecieron en Europa un diálogo entre esos historiadores y los que abocados al estudio de los mismos temas no compartían su identidad confesional. Ese diálogo permitió pensar la historia de la Iglesia como parte de una más amplia historia religiosa que era a la vez aspecto particular de la historia a secas.

Pero los “combates por la historia” librados por un Le Bras antes del Concilio, o por un Alberigo después, casi ni rozaron los estudios de historia de la Iglesia que se desarrollaban en la Argentina, donde el mundo católico se embarcó en la defensa de un proyecto ideológico y político de amplio respiro durante el período de entreguerras: el de imponer en el imaginario colectivo su visión de la Argentina como nación católica, vale decir, el de operar una redefinición del concepto de ciudadanía en clave confesional.⁴ Los cambios que se operaron en esos años en la autopercepción del catolicismo argentino y en la visión de su propio pasado dieron frutos de larga perdurabilidad, como puede observarse aún hoy en la producción historiográfica de corte confesional. Como el ejemplo más transparente de cómo esos fermentos se reflejaron en la producción historiográfica católica es, a mi jui-

cio, el modo en que se transformó en ella la imagen de la Revolución de Mayo, me permito hacer alusión aquí a tres momentos que lo muestran claramente.

El primero corresponde a la segunda mitad del siglo XIX, cuando la lectura de la Revolución predominante en la cultura católica refería a una mirada bastante crítica de la tradición ideológica que la habría sustentado. La idea de que la revolución había nacido de un influjo iluminista adverso al catolicismo, idea que ya en 1844 Félix Frías señalara como rasgo deplorable del movimiento de Mayo, se reprodujo con menos matices que en los escritos del mismo Frías en la prensa periódica confesional que surgió luego de Caseros. Los ejemplos de la segunda mitad del siglo XIX son innumerables –entre ellos cabe recordar ciertas intervenciones de monseñor Aneiros durante los debates parlamentarios de la década de 1880–, y dominan la escena hasta la década de 1910, en que esa visión comienza a cambiar.

El segundo momento es el del Centenario, cuando ve la luz la obra *Influencia del clero en la Independencia Argentina*, de Agustín Piaggio. El contexto es el de los fastuosos festejos de 1910 que, aunque algo eclipsados por la amenaza anarquista, lograron mostrar al mundo que la gesta de Mayo había –por fin– arrojado frutos tangibles. Desde el cambio de siglo la Iglesia se hallaba embarcada en un proceso de reconstitución institucional alentado –entre otros factores– por la creciente percepción, por parte de algunas figuras y círculos de las élites dirigentes, de que el catolicismo podía contribuir con eficacia a la resolución de la inquietante “cuestión social”. Hubo quien pensó también que podía funcionar como elemento cohesivo de la identidad nacional, teniendo en cuenta que la inmensa mayoría de los inmigrantes llegados en los últimos decenios eran católicos. El libro de Piaggio fue un llamado de atención sobre el modo en que la sociedad argentina,

³ “[...] la Chiesa e perciò le chiese cristiane, assumendo questa espressione non nella sua accezione dogmatica, ma bensì in quella fenomenologica, intendendo cioè tutte le manifestazioni di vita, di pensiero, di organizzazione che si sono espressamente rifatte al cristianesimo [...]”, Giuseppe Alberigo, “Nuove frontiere per la storia della Chiesa”, *Concilium*, N° 7, 1970, pp. 82-102.

⁴ L. Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

opulenta y contradictoria, había encarado la escritura de su propio pasado, y se sumaba a otras iniciativas parejamente reivindicatorias del aporte eclesiástico a la revolución, como un nunca labrado monumento al clero patrio que buscaba “[...] perpetuar en el mármol y en el bronce su gloriosa y decisiva actuación en la empresa de la Independencia Argentina [...]”. El libro de Piaggio, entonces, fue el reflejo historiográfico de esa búsqueda de un lugar más central para la Iglesia en la vida pública y en el imaginario colectivo.

Un tercer momento puede ubicarse a comienzos de la década de 1940. A partir de los años de 1930 y como resultado de un amplio y complejo abanico de factores, la Iglesia Católica obtuvo logros importantes en su aspiración de “reconquistar a la sociedad para Cristo”. La Gran Guerra y la crisis mundial de 1929 dieron lugar a una intensificación de los cuestionamientos del liberalismo, tanto en el plano político como en el económico, y los sistemas alternativos de diverso signo se multiplicaron en vastas áreas del mundo occidental. En la Argentina los gobiernos que se sucedieron luego del golpe de Estado de 1930, aunque en diferente medida y con distintas modalidades, se mostraron en general mejor predispuestos que sus predecesores a escuchar los anhelos de las autoridades eclesiásticas. En ese contexto la historiografía católica multiplicó sus esfuerzos por demostrar que la Iglesia había desempeñado un papel significativo en la historia del país y en particular en la revolución. La reivindicación histórica poseía fuertes anclajes en ese presente: se trataba de abandonar el lugar marginal que para la Iglesia había previsto el último cuarto del siglo XIX y recuperar los espacios perdidos. Por eso es que en 1934, en medio del clima exultante que inundó al catolicismo con motivo del Congreso Eucarístico Internacional, había aparecido la segunda edición del libro de Piaggio. Ya para entonces funcionaba a plena máquina el conjunto de institucio-

nes que ha recibido la denominación de “dispositivo institucional del catolicismo integral argentino”: desde 1922 existía ese espacio de formación y debate de la élite católica que fueron los Cursos de Cultura Católica, desde 1928 se publicaba la revista *Criterio* y desde 1931 trabajaba y crecía con pasos de gigante la Acción Católica.⁵

Los estudios y las publicaciones sobre temas de historia eclesiástica se multiplicaron entonces de manera significativa, y el tema de la revolución suscitó mayor atención aun por parte de los historiadores católicos, cuyo número se amplió también. En 1942, como cristalización institucional de una actividad que se había tornado intensa, fue fundada la *Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, que al año siguiente editaba el primer número de *Archivum*, su órgano oficial. La vocación apologética de *Archivum* era clara: su “atenta lectura”, decía la presentación, habría de permitir “conocer la versión real y fidedigna de la acción cumplida por la Iglesia en la Argentina”. La fundación de la Junta y la aparición del primer número de la revista coincidían además con una coyuntura particularmente favorable para el catolicismo: el 4 de junio de 1943, y como resultado de desarrollos ideológicos e institucionales no ajenos a la acción de la Iglesia, se produciría el golpe de Estado que en la lista de los del siglo XX argentino ocupa el segundo lugar, pero el primero en el número de los que recurrieron a principios legitimadores de naturaleza religiosa. El gobierno militar, como se sabe, otorgó a la Iglesia algunos beneficios importantes —entre ellos la tan anhelada enseñanza de la religión en las escuelas públicas— e incorporó al aparato burocrático del Estado un número importante de cuadros y dirigentes católicos.

⁵ Fortunato Mallimaci, “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, en *500 años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires, Cehila-Nueva Tierra, 1992.

Es en esa década de 1940 que se gesta el mayor salto cualitativo en las lecturas católicas de la revolución: me refiero al libro clásico y decisivo de Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata* (Buenos Aires, Kraft, 1947), donde el jesuita expone por primera vez de manera orgánica la hipótesis de Manuel Giménez Fernández que vinculaba la revolución hispanoamericana con las ideas teológicas de Francisco Suárez. La idea fue adoptada unánimemente por los historiadores católicos que en 1960 y 1966 publicaron trabajos celebratorios de los 150° aniversarios de la revolución y de la declaración de la independencia respectivamente, para ser finalmente consagrada como dogma historiográfico católico en la monumental obra de Cayetano Bruno. La conclusión es clara: si los revolucionarios de 1810 habían abrevado en Suárez y no en el pensamiento ilustrado, la revolución no debía ser leída como una ruptura radical con su pasado colonial. La nación argentina podía ser considerada libre del pecado original de haber roto lanzas con la cultura española para adherir a ideologías “foráneas”. Consiguientemente, la revolución pasaba a quedar reducida a una suerte de “conflicto de familia”, interno tanto a la civilización hispana como al orbe católico. No es casual que esta idea haya surgido en momentos en que, terminada la Segunda Guerra, se conjeturaba la posibilidad de constituir un bloque geopolítico de naciones católicas en el que la Argentina habría ocupado un lugar prominente.

La intensidad de la voluntad apologética que a partir del período de entreguerras caracteriza a la historiografía confesional hizo de la historia del catolicismo el campo de batalla entre defensores y detractores de la idea de la Argentina como nación católica. La idea metafísica de “nación católica”, la utilización de explícitas categorías teológicas para definir a la Iglesia, la concepción de la historia como arma, obstaculizaron el desarrollo de

las investigaciones. No sería justo, sin embargo, responsabilizar solamente a la historiografía católica de los retrasos que se verificaron en el país en relación con la tarea de hacer de la historia de la Iglesia un campo de estudios a la altura de otros. A su negativa a pensarla fuera del marco de la lucha apologética y de las concepciones teleológicas debe agregarse el relativo desinterés que en general demostró el mundo académico “laico”, desinterés que no puede desvincularse tal vez del concepto de secularización que habitaba –y quizás sigue habitando– a buena parte de los historiadores, sociólogos y antropólogos argentinos, y que parte también de una mirada teleológica, porque pronostica –contra toda evidencia– la segura muerte de la religión. En otras palabras, quizás haya restado estímulos a la investigación el concebir el proceso de secularización no simplemente como proceso de distinción y separación de esferas, o como reorganización de la esfera religiosa, sino más bien como una suerte de destino ineluctable que impondría a la religión el repliegue definitivo al ámbito privado y tal vez, en el largo plazo, su definitiva desaparición. Los modelos teóricos que prevalecen hoy en la sociología y en la antropología de la religión, elaborados para el estudio de manifestaciones religiosas que lejos de morir se multiplican por doquier y que lejos de limitarse al ámbito privado ocupan crecientemente el espacio público, han cuestionado fuertemente esas lecturas del proceso de secularización.⁶ En síntesis, ni de un lado ni del otro existían condiciones favorables para llevar los estudios de historia del catolicismo al punto que habían alcanzado en países en los que, en líneas generales, la Iglesia había aceptado –aunque a regañadientes– pensarse a sí misma como parte de una sociedad plural.

⁶ J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1994.

Hay que llegar a los últimos dos decenios para encontrar cuestionamientos serios a esa historiografía católica argentina. Uno se produjo en el interior de la misma Iglesia, en concomitancia con los combates suscitados por el desarrollo de una teología latinoamericana alternativa, estimulada por la recepción en las iglesias del continente de los debates y documentos del Concilio Vaticano II. Las trágicas vicisitudes políticas de la década de 1970 demoraron, sin embargo, la materialización de las respuestas, por lo que la producción historiográfica mejor articulada de esta corriente, la de la sección argentina de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (Cehila), vio la luz recién en los primeros años de la década de 1990. En varios puntos la postura de la Cehila puso en entredicho la que prevalecía en la historiografía católica tradicional. En primer término, el marco referencial es otro: pasa a segundo plano la dimensión “romana” de la Iglesia argentina para subrayarse en cambio su carácter latinoamericano. En segundo término, se intenta escribir una historia de la Iglesia “desde abajo”, desde la que constituiría, en opinión de los autores, la “perspectiva de los pobres”. Así, y entramos en un tercer punto, se busca superar el abordaje de las dimensiones meramente institucionales, en particular las instancias de gobierno eclesiástico superiores, para priorizar las formas de religiosidad y de organización populares, las estrategias pastorales, el mundo del clero y de los laicos comprometidos. Cuarto, se trata de ofrecer una visión ecuménica en la que el catolicismo es parte de una realidad de contornos más amplios, de una Iglesia que incluye a las demás confesiones cristianas. Debo decir que, en mi opinión, aunque este replanteo contiene elementos estimulantes para el debate y la investigación, su perspectiva adolece de uno de los límites propios de la historiografía más tradicional: el de insistir en utilizar un aparato conceptual de matriz teo-

lógica. En los trabajos de la Cehila es habitual hallar definiciones del objeto de estudio, la Iglesia, tomadas sin más de la teología –como “Pueblo de Dios” o “Iglesia de Cristo”–, lo que revela a la vez el universo de los interlocutores a que están dirigidos. También en este caso, entonces, la apelación a categorías forjadas en el ámbito teológico se erige en obstáculo para el desarrollo de un área de estudios basada en conceptos y métodos propiamente históricos. La orientación en este sentido es clara y explícita. Enrique Dussel, en las “palabras preliminares” al tomo IX de la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, expresa su visión de la historia de la Iglesia diciendo que ella “reconstituye la vida de la Iglesia conforme a la metodología histórica. Es un quehacer científico. Pero al mismo tiempo la historia de la Iglesia incluye como momento constitutivo de la reconstrucción del hecho histórico la interpretación a la luz de la fe. Es un quehacer teológico”.⁷ Si de veras se pretende, como afirma Dussel algunos renglones más abajo, producir conocimientos que puedan ser compartidos y debatidos con los historiadores ajenos a la Iglesia, debería excluirse de plano el uso de conceptos tales como “evangelización liberadora”, “Pueblo de Dios”, “Sacramento de salvación” y otros muchos de pareja índole que habitan las páginas de la obra de la Cehila.

Fuera del ámbito confesional, en las universidades nacionales empezó a manifestarse interés por la historia de la Iglesia a partir de los primeros años de la década de 1980, cuando el deshielo político brindó un marco de libertad para la puesta en marcha de estudios y proyectos de investigación. Ese contexto consintió el regreso al país de investigadores que habían vivido largos años en el

⁷ AA.VV., *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. IX: *Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay)*, Salamanca, Cehila-Ediciones Sígueme, 1994, p. 11.

exilio, así como la reincorporación a la tarea académica de otros que habían transcurrido en estado de “exilio interno”. Una mirada más vasta de los problemas buscó situar los estudios sobre el caso argentino en el marco de debates historiográficos que tenían o habían tenido lugar en Europa, en los Estados Unidos y en algunos países latinoamericanos. Se trataba, esta vez sí, de trabajos que prescindían de nociones sobre la naturaleza de la Iglesia provenientes de la teología, si bien, como llevo dicho, no siempre eludieron la tentación de proponer miradas teleológicas e intencionalidades apologéticas. Las ponencias que se presentan en estas Jornadas son en buena medida herederas de esos esfuerzos.

Evitar caer en aquella tentación no significa concebir la investigación como una tarea desvinculada de la realidad que atraviesa el país o de las convicciones políticas y religiosas de quienes la llevan a cabo. Significa, sí, que parte de esa tarea debe estar orientada a explicitar los presupuestos y el marco conceptual del que cada uno parte, evitando crear situaciones análogas a las del almuerzo entre la cigüeña y la zorra. De hecho, las motivaciones políticas han dado lugar a líneas de reflexión importantes para la historia del catolicismo, como demuestra justamente cuanto ocurrió hace veinte años. El clima político de los primeros años de la década de

1980 alentó la búsqueda de respuestas satisfactorias al porqué de la trágica historia argentina del último medio siglo. En ese marco generaron particular interés los orígenes y la naturaleza de las ideologías autoritarias que habían desgarrado al país durante la década precedente, lo que condujo al estudio de los fermentos ideológicos y de las prácticas políticas del período de entreguerras. También entonces la vida constitucional del país se había visto interrumpida y habían proliferado las opciones autoritarias; también entonces las libertades individuales se habían visto recortadas y se había puesto en tela de juicio la viabilidad del sistema democrático. Los estudios sobre el nacionalismo del período de entreguerras no podían eludir el abordaje de las vertientes del catolicismo denominado “integral”, así como el de la influencia de sus ideas fuerza en la educación, en las Fuerzas Armadas y en el primer peronismo. El anclaje en la realidad, en los problemas concretos del país, resulta ineludible si se desea que la historiografía –también la historiografía sobre el catolicismo– tenga algo significativo que decir a la sociedad que financia sus proyectos de investigación. No se trata de “levar anclas”, sino de construir un ámbito de reflexión sobre el pasado libre de presupuestos arbitrarios y de convicciones metafísicas. □