
Roberto Di Stefano

El monopolio como espejismo

Advertencia

El contenido de este sitio está cubierto por la legislación francesa sobre propiedad intelectual y es propiedad exclusiva del editor.

Las obras publicadas en este sitio pueden ser consultadas y reproducidas en soporte de papel o bajo condición de que sean estrictamente reservadas al uso personal, sea éste científico o pedagógico, excluyendo todo uso comercial. La reproducción deberá obligatoriamente mencionar el editor, el nombre de la revista, el autor y la referencia del documento.

Toda otra reproducción está prohibida salvo que exista un acuerdo previo con el editor, excluyendo todos los casos previstos por la legislación vigente en Francia.

revues.org

Revues.org es un portal de revistas de ciencias sociales y humanas desarrollado por Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Referencia electrónica

Roberto Di Stefano, « El monopolio como espejismo », *Corpus* [En línea], Vol 3, No 2 | 2013, Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 21 marzo 2015. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/577>

Editor : Diego Escolar

<http://corpusarchivos.revues.org>

<http://www.revues.org>

Documento accesible en línea desde la siguiente dirección : <http://corpusarchivos.revues.org/577>

Document generado automaticamente el 21 marzo 2015.

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

Roberto Di Stefano

El monopolio como espejismo

- 1 Reiteradamente he manifestado mi convicción de que la idea del monopolio católico es inadecuada, incluso en referencia con los períodos en los que su vigencia ha sido menos cuestionada por parte de los historiadores. Es lo que dije, por ejemplo, en los dos primeros capítulos de *Ovejas negras*, dedicados a la era colonial y a la revolución.
- 2 En el primero sostengo que para advertir la diversidad de las creencias durante los siglos de la dominación hispana no hace falta asomarse a los procesos inquisitoriales, que obviamente refieren a casos que escapan a la norma, ni poner la lupa sobre las prácticas de indígenas y africanos. Ni siquiera es necesario trasladarse a las desoladas y dilatadas campañas rioplatenses: los curas de parroquias emplazadas en el corazón mismo de la ciudad de Buenos Aires se quejaban, en el siglo XVIII, de que muchos de sus feligreses no cumplían con el deber de confesión y comunión anual. Un par de extensos listados de renitentes, elevados por esos curas al provisor, han sobrevivido hasta nuestros días. ¿En qué sentido cabe hablar de “monopolio” en ese período temprano, en el que el término suena menos disonante que en los sucesivos? En época colonial el catolicismo es monopolístico *en el plano jurídico*, pero por debajo de ese manto es posible entrever un variopinto universo de creencias y prácticas que conocemos mal y que difícilmente podamos conocer mucho mejor por falta de documentación adecuada. (Son rarísimos los procesos como el de Menocchio, que por otra parte presentan los problemas de interpretación que no han dejado de señalar los críticos de la perspectiva microhistórica). No podemos confundir ese monopolio en el plano jurídico con las creencias de quienes vivieron bajo su tutela y control. Siendo así, creo que el dismantelamiento de ese aparato legal que buscaba la unanimidad posible permitió, en primera instancia, la visibilidad de esas disidencias hasta entonces amordazadas. El mismo proceso permitirá, en segundo término, el contacto de ese mundo multiforme con creencias más alejadas del tronco católico: el siglo XIX presenciará la llegada de protestantes desde sus albores y la de judíos desde los años de su ocaso, asistirá además al nacimiento de argentinos protestantes o judíos –lo que pondrá fin en los hechos y ya no sólo en las leyes a la identificación del ciudadano y el fiel- y a la renuncia de muchos bautizados –católicos o evangélicos- a la fe de sus mayores.
- 3 Hay entonces un mito de la colonia católica, al que podemos sumar otros que ha acuñado la historiografía –sobre todo, pero no sólo, la declaradamente confesional- y que se relacionan con la idea del monopolio católico. Como el que afirma que en el siglo XIX los sectores subalternos nativos eran más devotos que las elites, imbuidas de ideas “foráneas” y en consecuencia ilegítimas (se piensa en especial, desde luego, en la cosmopolita elite cultural porteña). Los mitos también forman parte de la realidad, como bien sabemos y como bien ilustra, en relación con nuestro problema, la historia de la Iglesia. Para buena parte de la producción de inspiración confesional es indiscutible la identificación de la nación con la fe católica, como lo es también para los obispos y en general para el clero. Hay versiones de izquierda y de derecha, populistas y elitistas. En ese sentido, Gerardo Farrell no dista mucho de Cayetano Bruno. La diversidad religiosa les parece una patología que afecta exclusivamente a quienes tienen la temeridad de abjurar del “ser nacional”. Esa concepción se advierte claramente en el tratamiento historiográfico del anticlericalismo, que se considera una anomalía que los extranjeros del siglo XIX y las malas lecturas inculcaron a la elite cultural, alejada del pueblo y de los verdaderos intereses de la nación. Para Bruno el reglamento del Ejército de los Andes que castiga las irreverencias hacia los sacerdotes y hacia los símbolos sagrados nos habla de la religiosidad de San Martín, pero no de los comportamientos de las tropas. A los católicos que se interesaron en el incendio del Colegio del Salvador en 1875 no les cabe duda de que los atacantes fueron extranjeros movilizados por las logias. Les basta recordar que muchos testimonios hacen referencia a las banderas españolas e italianas que flameaban en medio de la multitud. El verdadero pueblo, depositario junto con la jerarquía de los verdaderos valores nacionales, no habría cometido semejantes desmanes. Pero cuando va uno a ver el perfil de los centenares de detenidos –cosa que Hilda Sabato hizo antes que

yo- advierte que en su mayoría son porteños y de extracción popular –artesanos, vendedores ambulantes, tipógrafos-. Más aún: la proporción de argentinos es superior a la de la sociedad bonaerense de la época. Si uno lee además los testimonios que trae el proceso penal, observa que algunas de las banderas españolas e italianas las llevaban argentinos, incluso negros –es frecuente entre los testimonios la señalación de afrodescendientes entre los atacantes-. Lo más gracioso es que los historiadores católicos que se ocuparon del episodio no advierten que los que sí eran extranjeros en su casi totalidad eran los jesuitas. Como en el caso de los soldados de Bruno, no creo que se trate de una omisión intencional, sino de la fuerza con la que actúa el mito.

- 4 La idea de la existencia de un antiguo monopolio católico después perdido, que campea en tantos estudios –y no sólo en los que salieron de las plumas de un Guillermo Furlong, un Cayetano Bruno o un Guillermo Gallardo-, no es entonces sino derivación, y a la vez fundamento, de ese mito eficaz. Si la historiografía “laica” no la ha puesto suficientemente en cuestión es porque en parte abona su rudimentaria concepción de la secularización. No hay ni siquiera entre la colonia y el siglo XIX un “antes” católico al que sigue un “después” diversificado, para usar la expresión de Alejandro Frigerio en el libro de María Julia Carozzi y César Ceriani. Volveré sobre este punto más adelante. Quiero antes puntualizar que creo, sin embargo, que en cierto sentido la Argentina es un país más católico que otros. Incluso los anticlericales del XIX, en su mayor parte, se decían miembros de la Iglesia romana. Sarmiento mismo, por citar un caso casi proverbial, se definió siempre como católico, incluso en su época más virulentamente anticlerical, a partir del *Syllabus* y del Concilio Vaticano I. Es por ese motivo, me parece, que arraigó tan fuertemente en nuestro país el discurso antijesuita, que tenía la virtud de permitir despotricar contra el papa, contra los obispos, contra los religiosos o contra el clero *tout court* sin sacar los pies del plato. La presencia de católicos en las logias masónicas es un dato muy significativo a este respecto también. Cuando el obispo de Buenos Aires Mariano Escalada expulsó a los masones de la Iglesia, con una carta pastoral de febrero de 1857 en que afirmaba que el ingreso a una logia representaba una formal abjuración del catolicismo, los aludidos pusieron el grito en el cielo. Cuando en septiembre del año siguiente Escalada obligó al párroco de San Miguel a negarle los funerales al confitero masón Juan Musso, no sólo protestó su familia, evocando la conocida piedad del finado, sino también las “sociedades masónicas” en reclamo por sus “derechos religiosos”, que veían avasallados por el obispo. Esa tendencia a pasar por alto contradicciones que en otras latitudes se juzgaban evidentes no es un rasgo exclusivo de los masones de nuestro siglo XIX: en los congresos que en 1913 y 1914 celebró la Liga Argentina del Libre Pensamiento, único movimiento anticlerical de alcance nacional que hubo en este país hasta el día de hoy, la Comisión Ejecutiva lamentó la presencia de católicos tanto en la Liga como en el seno de las logias, fenómeno que consideraba origen de censurables inconsecuencias, como la del delegado que había abandonado las sesiones de un congreso precedente al oír hablar de los “errores del catolicismo”.
- 5 Todo ello nos conduce a interrogarnos acerca de los complejos vínculos que establecieron históricamente el liberalismo y el catolicismo argentinos. En la muy cosmopolita Buenos Aires, los liberales que rigieron los destinos de la provincia después de la caída de Rosas declararon a la católica como religión de Estado –a diferencia de lo que estipuló la constitución que se dieron las demás provincias, supuestamente más devotas- y aumentaron el presupuesto de culto de manera descomunal –un 742,4% en pesos fuertes en 1861 respecto de 1851, último presupuesto votado por la legislatura rosista, también supuestamente más devota que las sucesivas-. Erogaciones a las que deberíamos agregar los “auxilios” extrapresupuestarios que otorgaba cada año el Ministerio de Gobierno a parroquias, curas, cofradías y otras instituciones. Sigo creyendo que la clave para comprender esos datos, y los tantos otros que hablan elocuentemente de la complejidad de esos vínculos, se encuentra en el hecho de que los liberales argentinos, a diferencia de sus correligionarios de otras latitudes –singularmente los mexicanos-, no tuvieron suficientes motivos para enfrentarse con la Iglesia.
- 6 Como ha dicho Tulio Halperin Donghi más de una vez, esos hombres no se creían protagonistas de un enfrentamiento entre dos civilizaciones –la de la modernidad y la de la reacción-, sino combatientes de una suerte de cruzada de la civilización contra la barbarie. En la “Historia

de la Iglesia”, obra que ya tiene sus años, dijimos sus autores que los liberales argentinos nunca dejaron de identificar la civilización con la religión. Si no con el catolicismo, con un cristianismo concebido en términos genéricos. Algún sutil filamento une esa concepción de nuestros liberales con la antigua idea borbónica del párroco civilizador, que inculca la vacuna antivariólica a sus feligreses, les enseña técnicas agrícolas y asiste a las mujeres en los partos. Los liberales argentinos ni necesitaban ni creían conveniente prescindir por completo de la Iglesia. Por eso apuntaron a modelar al clero según su propia idea del *bon curé* y se limitaron a atacarlo cuando se alejaba de ella; por eso laicizaron lo mínimo indispensable, evitaron separar la Iglesia del Estado y conservaron el régimen de patronato hasta 1966; por eso se preocuparon por aumentar el número de obispados y de parroquias, le confiaron a la Iglesia las “misiones entre los indios”, permitieron el despliegue de un vasto sistema confesional de enseñanza primaria y secundaria y un largo etcétera. Tenían el problema inverso que los mexicanos, que veían en la Iglesia un obstáculo para el proyecto de país que pretendían implementar. Los argentinos no sólo carecían de razones de peso para comprarse el problema de enfrentarla –más allá de lo estrictamente necesario, como en el caso de la promulgación de las leyes laicas-; además la juzgaban útil bajo ciertas condiciones: las necesarias para garantizar que no obstruyera, y de ser posible acompañara de la mejor manera posible, el proyecto de país que habían acabado por consensuar las elites provinciales tras las interminables discordias políticas del siglo XIX. Como resultado del tira y afloje entre los intereses de la Iglesia romanizada y los de ese Estado más o menos laico que pretendían los liberales, se alcanzó una relación relativamente armónica que no podía sino consolidarse con el cambio de clima ideológico que comenzó a advertirse hacia finales de la centuria, con las afinidades entre la doctrina social de la *Rerum Novarum* y las preocupaciones de los liberales reformistas y con los recelos de la elite frente al fenómeno inmigratorio de masas y a la emergente cuestión social.

7 Es en ese sentido que creo que la Argentina puede considerarse un país más católico que otros. No obstante –y retomo la cuestión de la diversidad que dejé en suspenso más arriba-, creo también que el catolicismo prevaleciente ha sido desde sus orígenes bastante autónomo de las orientaciones de la jerarquía. Lo dije al comienzo: no creo que sea un dato nuevo la permeabilidad respecto de otras creencias que advierten los sociólogos de la religión en el catolicismo argentino de hoy. Más bien creo que la pregunta por la diversidad religiosa implica interrogarse en primer lugar por la que existe desde siempre en el interior de nuestro catolicismo. Vale la pena, entre otras cosas, plantearse la cuestión de sus posibles explicaciones. He escrito antes que ahora que esa suerte de labilidad que lo caracteriza guarda relación con la que distingue a nuestro poder eclesiástico desde tiempos coloniales. Hasta entrado el siglo XIX los obispos solían ser convidados de piedra en la vida eclesiástica de Buenos Aires, donde el poder real residía en el clero secular representado por el cabildo de la catedral. Recordemos al obispo Sebastián Malvar y Pinto (1779-1784), a quien tuvieron que trasladar a Santiago de Compostela porque tras haberse peleado con todo el mundo ya no podía ni salir a la calle; recordemos que Benito de Lué y Riega (1802-1812) se declaró incapaz de controlar al clero regular y se peleó con buena parte del secular, sobre todo con el cabildo, hasta tal punto que nadie, tras su muerte, se ocupó seriamente de desmentir el rumor de que había pasado a mejor vida con la ayuda de uno de los canónigos. Según testimonios de la época, sólo un clérigo secular de cada tres estaba bajo jurisdicción directa de los obispos. El único de los que gobernaron –o más bien intentaron gobernar- el obispado durante el ocaso de la era colonial y dejó feliz memoria en su clero fue Manuel Azamor y Ramírez (1788-1796), que no por casualidad, creo, fue también el único que nunca emprendió una visita canónica.

8 Básicamente a causa de la marginalidad y de la pobreza de la región, hasta esos últimos decenios del siglo XVIII la atención que la monarquía dedicaba a las Iglesias rioplatenses distaba mucho de la que prestaba a las mexicanas o a las peruanas. Basta recordar que incluso cuando tardíamente la corona empezó a ocuparse de ella con mayor celo la sede de Buenos Aires estuvo sin obispo durante uno de cada tres años. Pero podemos señalar también que muchos jóvenes aspirantes al sacerdocio preferían ordenarse durante las sedes vacantes en otro obispado, sin duda porque sus amigos o parientes del cabildo catedral les otorgaban las cartas dimisorias en condiciones más benévolas que las que solían imponer los obispos. La debilidad

institucional fue notable durante buena parte del siglo XIX. Por esas cosas de la burocracia, Buenos Aires era en 1810 la única capital virreinal cuya sede episcopal no había sido elevada al rango de metropolitana, lo que generó innumerables trastornos hasta que lo fue en 1865. Los obispos argentinos no firmaron un documento conjunto hasta 1889, cuando sus colegas mexicanos lo venían haciendo desde 1730. Todos esos datos nos hablan de una gran dispersión del poder religioso y de una muy limitada capacidad de control y de coacción de los obispos, máxime teniendo en cuenta que se trataba de un país en el que la movilidad propia de toda área de frontera se veía adicionalmente facilitada por la dispersión de la población en espacios inabarcables.

9 Todo ello permitió, creo, que las creencias de los católicos fueran desde muy tempranamente diversificadas y autoconstruidas. No hace falta ir a buscar al “otro religioso” del siglo XIX en las Iglesias protestantes o en los judíos, porque muy fácilmente vamos a encontrarlo en la misma grey católica. Ciertamente, menos a fines del siglo que al comienzo, a causa de la progresiva consolidación institucional, del mayor control episcopal sobre un clero más numeroso, de la llegada de congregaciones europeas munidas de ricas experiencias pastorales y educacionales, entre otros factores. Pero esos cambios, y otros que se produjeron en el pasaje del siglo XIX al XX, no fueron capaces de erradicar del todo ese rasgo característico de nuestro catolicismo. Los estudios sobre el siglo XX que producen los colegas especialistas en el período –pienso en este momento en los de Ana Rodríguez, Miranda Lida, Diego Mauro o José Zanca- muestran sustancialmente lo mismo: cuando dejamos de lado el telescopio para tomar el microscopio descubrimos que las posibilidades concretas de modelar las creencias de los fieles –incluso de los más comprometidos con la vida de la Iglesia- siguen siendo llamativamente limitadas. El problema de los obispos es, en ese sentido, el de los dirigentes de la Liga Argentina de Libre Pensamiento: disciplinar a individuos y grupos que se revelan reticentes a la sujeción, con pocos pruritos a la hora de definir el contorno de sus creencias. Es también –yendo hacia atrás- el de los superiores de las comunidades religiosas coloniales, que no lograban impedir que quienes debían comportarse como sus “súbditos” –los “venerabili patres”- circularan a caballo por todas partes, durmieran fuera del convento, se trenzasen a puñaladas en los reñideros de gallos y les dijeran piropos a las niñas.

10 Sería temerario afirmar que es éste un rasgo propio de nuestro catolicismo, pero me da la impresión de que en él es más acusado que en otros, y en definitiva estamos hablando de la Argentina. Por eso creo que aquí el proceso de secularización –que también yo concibo en términos de recomposición, en la línea de Danièle Hervieu-Léger y de otros sociólogos de la religión-, antes que debilitar la autoridad religiosa –como piensa estudiando el siglo XX mi amigo Zanca, tras las huellas de Mark Chaves-, tuvo más bien la virtud de impedir que se fortaleciera. Las transformaciones políticas, culturales y económicas que fueron paulatinamente desarticulando los mecanismos jurídicos de control religioso –que aunque poco eficaces habían sido siempre mejor que nada-, privaron a las autoridades eclesiásticas de los escasos medios de coerción con que habían contado hasta entonces, dejando en libertad a una sociedad cuyas creencias son, al parecer, irreductibles a cualquier molde.

Para citar este artículo

Referencia electrónica

Roberto Di Stefano, « El monopolio como espejismo », *Corpus* [En línea], Vol 3, No 2 | 2013, Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 21 marzo 2015. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/577>

Autor

Roberto Di Stefano

CONICET - Instituto Ravignani/Universidad de Buenos Aires.

Correo electrónico: distefanoster@gmail.com

Derechos de autor

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)
