

La ciudad secular

UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

Rector
Alejandro Villar

Vicerrector
Alfredo Alfonso

La ciudad secular

*Religión y esfera pública urbana
en la Argentina*

Roberto Di Stefano
(compilador)

 Universidad
Nacional
de Quilmes
Editorial

Bernal, 2020

Colección Las ciudades y las ideas. Serie Nuevas aproximaciones
Dirigida por Adrián Gorelik

La ciudad secular: religión y esfera pública urbana en la Argentina / Roberto Di Stefano... [et al.]; compilado por Roberto Di Stefano. - 1a ed. - Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2020. Libro digital, EPUB - (Las ciudades y las ideas)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-558-675-8

1. Cultura Urbana. 2. Ciudad Histórica. 3. Religiones. I. Di Stefano, Roberto, comp.
CDD 306.6

(catalogación versión ePub)

Ilustración de tapa: fragmento de un plano de la ciudad de La Plata (actual Sucre, Bolivia), realizado por Ildefonso Luján, 1779, Archivo General de Indias (tomado de la Plataforma de los Institutos Geográficos Iberoamericanos)

© Roberto Di Stefano, 2020
© Universidad Nacional de Quilmes, 2020

Universidad Nacional de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352
(B1876BXD) Bernal, Provincia de Buenos Aires,
República Argentina

ediciones.unq.edu.ar
editorial@unq.edu.ar

ISBN (versión ePub) 978-987-558-675-8

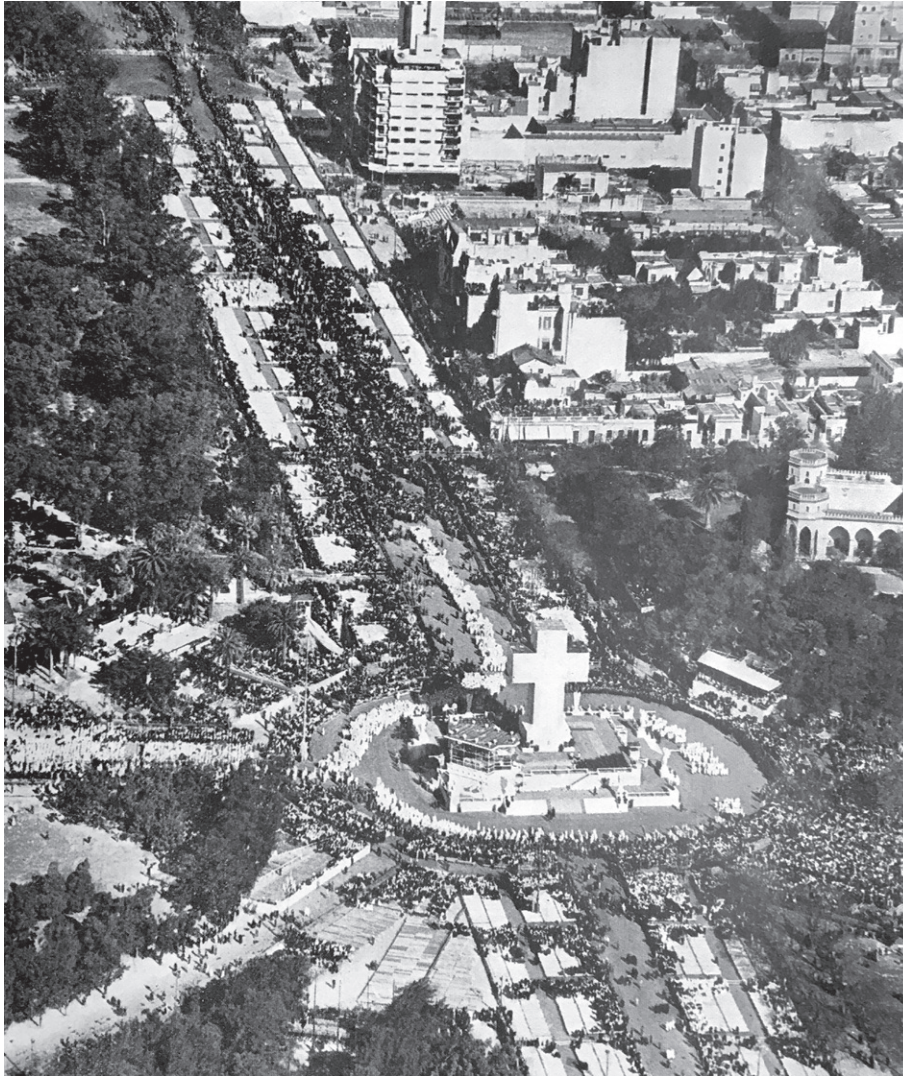
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina

Índice

Introducción Roberto Di Stefano y José Zanca	9
La ciudad tomada. Ideología y espacialidad de un motín anticlerical (Buenos Aires, 1875) Roberto Di Stefano	23
“Del palacio del Arzobispo corre el Nuncio al del Presidente”. Autoridades en disputa por la Catedral de Buenos Aires en 1881 Ignacio Martínez	53
Los católicos argentinos y la Gran Guerra: neutralismo, la “aspiración democrática” y los temores ante el “maximalismo” Martín O. Castro	79
Capillas en los territorios del sur: consensos y tensiones (1896-1934) Ana María T. Rodríguez	109
La ciudad de Córdoba “en plena barbarie” María Victoria Núñez	127
Catolicismo y peronismo en la ciudad guadalupana. De la colaboración al conflicto inesperado (Santa Fe, 1946-1955) Diego Mauro	153
La ciudad sin Dios. Representaciones de la secularización en el catolicismo argentino de los años 1960 José Zanca	177
Autores	209

Introducción

Roberto Di Stefano y José Zanca



XXIII Congreso Eucarístico Internacional,
Buenos Aires, 1934.
Autor no identificado
Archivo Abel Alexander

Desde la Antigüedad, la religión y la ciudad han estado estrechamente unidas. Escribió Fustel de Coulanges en su más famosa obra: “en las antiguas edades, lo que constituía el nexo de toda sociedad era un culto. Así como un altar doméstico tenía agrupados a su alrededor a los miembros de una familia, así también la ciudad era la reunión de los que tenían a los mismos dioses protectores y consumaban el acto religioso en el mismo altar”.¹ La ciudad no ha sido, ni es hoy, un mero escenario sobre el cual lo religioso actúa: la religión ha intervenido desde antiguo en la escritura de la historia urbana, otorgándole a la ciudad sus divinidades tutelares, definiendo espacios y sembrándola de edificios y monumentos.² En el ámbito cristiano, con la excepción de los establecimientos rurales monásticos, la ciudad se consideraba en la Edad Media el lugar privilegiado de la religión. Cada ciudad, a semejanza de las de la Antigüedad, tenía como protectores a sus santos patronos. El campo, en cambio, era el espacio de la superstición y de la ignorancia: el “pagano”, habitante del *pagus*, era objeto de misión, debía ser cristianizado. Aún en el siglo XVIII la religión de los “rústicos” era mirada con sospecha por las autoridades eclesiásticas. Esa diferenciación se superponía con la más antigua que asociaba a la *polis*, a la *civitas*, con lo “político”, con la vida pública de una sociedad organizada, y a partir de allí con las nociones de

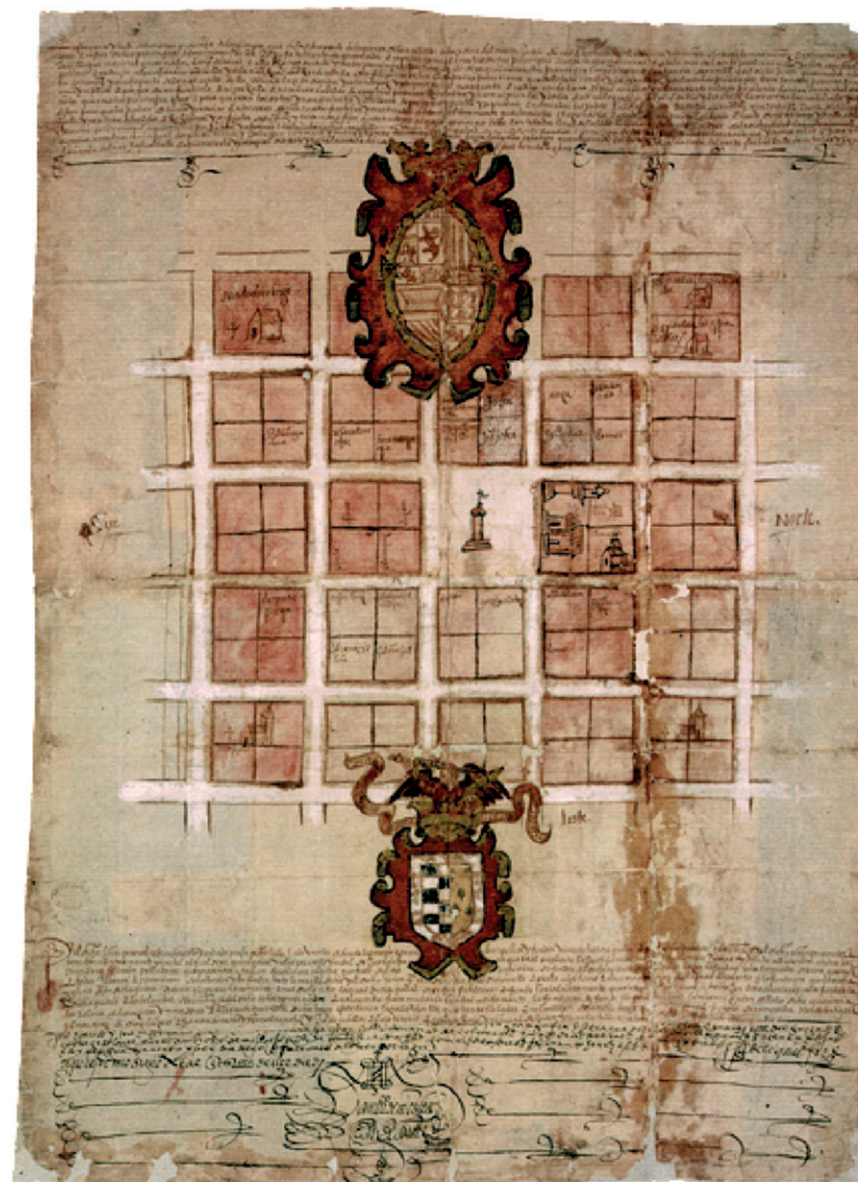
¹ N. D. Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua. Estudios sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, México, Editorial Porrúa, 2003 [1864], p. 138.

² Y. Krumenacker, “Ville et Religions”, *Chrétiens et sociétés*, N° 12, 2005, <<http://journals.openedition.org/chretiensocietes/2254>>. Sobre la cuestión del espacio y la religión, véase F. C. Flores, “Lo religioso y el espacio. Apuntes desde la Geografía”, en R. Di Stefano y A. R. Cloquet da Silva (orgs.), *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas*, Curitiba, Prismas, 2018, pp. 138-170.

“civilidad” y de “civilización”.³ Las demarcaciones territoriales urbanas de la cristiandad estuvieron desde antiguo estructuradas sobre la base de las jurisdicciones religiosas, principalmente las parroquiales. La religión cristiana además modeló –y hasta saturó– espacios intangibles, como el de la sonoridad con los repiques de campanas.⁴ Calles y plazas fueron escenarios y a la vez objetos de apropiación religiosa a través de los desplazamientos de las procesiones y la celebración de funerales, de rogativas, de ejecuciones y de otras manifestaciones públicas de piedad o de impartición de justicia. Algunas ciudades europeas fueron sedes de príncipes obispos. Otras lo fueron de santuarios que atraían a peregrinos de remotas regiones, como Santiago de Compostela. Roma y Jerusalén, en fin, fueron ciudades sagradas.

Durante el proceso de conquista de la América ibérica, desplegado a partir de las fundaciones de ciudades, era habitual asignar solares urbanos para la construcción de los futuros edificios religiosos. No solo para la obligada iglesia matriz, sino a menudo también para comunidades religiosas todavía ausentes cuya presencia posterior se daba por descontada. En las sedes episcopales coloniales residía el vicario general, que delegaba facultades judiciales en los *vicarios foráneos* que administraban las parroquias rurales. “Foráneos”, por ejercer la jurisdicción fuera de los muros intangibles de la ciudad. Los conventos de las órdenes mendicantes, los hospitales betlemíticos y de la orden de San Juan de Dios, los colegios y residencias de los jesuitas tenían sede en la ciudad. Las manifestaciones públicas de mayor importancia se desplegaban en los espacios urbanos: procesiones, novenas, rogativas, recepciones de obispos, funerales solemnes, celebraciones de Corpus Christi, fiestas patronales. El espacio urbano no era, tampoco en el mundo colonial, un simple escenario, sino un verdadero actor que modelaba las prácticas religiosas.⁵

En el siglo XIX, las sociedades urbanas se diversificaron en el plano religioso de manera más visible que las rurales. De las urbes iberoamericanas, fueron las ciudades-puerto, como Veracruz, Río de Janeiro, Montevideo, Buenos Aires o Valparaíso las que mutaron más tempranamente.⁶ En el caso de Buenos Aires, a la que recién durante las últimas décadas del siglo XVIII, gracias en buena medida a la creación del Virrei-



Plano-Acta fundacional de San Juan de la Frontera, 1562

Capitán Juan Jufre

Archivo de Indias

Puede verse la disposición, en la traza fundacional, de los solares para el Cabildo, la Iglesia mayor y el resto de las iglesias, en este caso, las iglesias de Santo Domingo, Santa Ana y San Juan (tomado de la Plataforma de los Institutos Geográficos Iberoamericanos).

³ A. Charron, “Ville, pratiques religieuses et mission chrétienne”, *Théologiques*, vol. 3, N° 1, 1995, pp. 61-88.

⁴ A. Corbin, *Les Cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle*, París, Albin Michel, 1994.

⁵ M. Stock, “L’habiter comme pratique des lieux géographiques”, *EspacesTemps.net*, <<https://www.espacestemp.net/articles/habiter-comme-pratique-des-lieux-geographiques/>>.

⁶ R. Di Stefano, “Le processus historique de sécularisation et de laïcité en Amérique latine”, en Arnaud Martin (dir.), *La laïcité en Amérique latine*, París, L’Harmattan, 2014, pp. 11-47 y 301-302.

nato, había empezado a corresponderle con mayor justicia el título de ciudad, las invasiones inglesas de 1806 y 1807 operaron transformaciones significativas. La militarización trajo consigo la instalación de sedes de regimientos. Significativamente, en 1808 se les cambiaron a muchas de las calles y plazas sus antiguos nombres, casi siempre de carácter religioso, por otros de carácter secular: los de los apellidos de “héroes” de la reconquista y de la defensa de la ciudad.⁷ En 1822, las nomenclaturas de las calles y las plazas volvieron a cambiar y los apellidos de aquellos héroes en muchos casos desaparecieron. Por no dar sino un ejemplo, la calle colonial “San Isidro” pasó a llamarse “Ituarte” (en homenaje a Juan Bautista Ituarte) en 1808 y “Estados Unidos” en 1822. Poco a poco, los espacios públicos de la antigua capital virreinal fueron reflejando otras mutaciones de lo religioso en relación con su contracara secular. La presencia protestante, inicialmente extranjera, se volvió familiar para los porteños. En la década de 1820, la reforma eclesiástica rivadaviana y otras medidas del “Partido del orden” tendieron a crear una esfera religiosa distinta de la naciente esfera política, así como a reducir la presencia pública de lo religioso, administrado ahora por ese segmento del aparato estatal en construcción que era la “Iglesia del Estado”. Fue así, por ejemplo, como se limitaron los repiques de campanas y las tradicionales “posas” de los entierros. La firma del acuerdo con Gran Bretaña de 1825 dio lugar a la aparición de los primeros templos protestantes. Esa tendencia no se vería alterada por la dictadura rosista: fue el mismo Restaurador el que le cedió a la catedral anglicana terrenos del antiguo convento mercedario expropiados tras la reforma eclesiástica de 1822. Tras la deposición de Rosas en 1852, la “explosión asociativa” transformó más profundamente aún la ciudad, y la recuperación de la vida pública dio lugar a frecuentes manifestaciones animadas por diferentes propósitos, desde la petición a las autoridades a la celebración y a la protesta. Si todavía en la década de 1820 la ciudad era vista como el lugar de la religión por antonomasia, en la de 1850, influjo romántico de por medio, esa caracterización comenzaba a asignarse al campo: a diferencia del hombre ilustrado de la ciudad, crecientemente estereotipado como impío, el hombre de campo, el gaucho, era depositario de una fe ignorante pero sólida.⁸

⁷ A. G. Piñeiro, *Barrios, calles y plazas de la ciudad de Buenos Aires. Origen y razón de sus nombres*, Buenos Aires, Dirección General Patrimonio e Instituto Histórico, 2008, p. 10. Sobre las transformaciones urbanas del período, véase F. Aliata, *La ciudad regular. Arquitectura, programas e instituciones en el Buenos Aires posrevolucionario, 1821-1835*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2006.

⁸ R. Di Stefano, “Pastores de rústicos rebaños. Cura de almas y mundo rural en la cultura ilustrada rioplatense”, *Boletín del Instituto Ravignani*, 3ª Serie, N° 22, 2000, pp. 7-32.

Si dirigimos la mirada hacia las ciudades del interior encontramos a Córdoba, ciudad que en el *Facundo*, reflejo en este punto de una representación difundida en el siglo XIX, se nos propone como conventual y “fanática”. Una imagen que conviene matizar, visto que también en la urbe mediterránea los gobiernos tomaron medidas para “encerrar” a la religión en su propia esfera. Recordemos como ejemplo que también allí, al igual que en la “impía” Buenos Aires reformista, se buscó limitar los repiques de campanas en la década de 1820.⁹ Sin embargo, como todo estereotipo, también el sarmientino esconde su parte de verdad. La atlantización de la economía y las reformas borbónicas afectaron de manera dispar a Buenos Aires y a Córdoba. Mientras la ciudad del Plata se vio beneficiada por esos procesos en varios planos, incluido el eclesiástico, la Docta llevó claramente las de perder, por lo que la animosidad contra los Borbones –azuzada además por el peso que ejercía allí la Compañía de Jesús– caló hondo en algunos segmentos del clero y del resto de la sociedad. De cualquier manera, mal conocemos aún la geografía religiosa argentina de los siglos XVIII al XX. ¿Por qué motivos ciertas ciudades se mostraron más permeables a la influencia ilustrada o al anticlericalismo decimonónico? ¿Por qué en las ciudades cuyanas y no en otras, por no poner más que un ejemplo, se implementaron o se intentaron implementar reformas eclesiásticas adversas al clero regular similares a la porteña? ¿Por qué Paraná y Santa Fe, por poner otro, muestran fisonomías religiosas diferentes ya en el siglo XIX? Tenemos, por otro lado, los fenómenos comunes: todas las urbes fueron redefiniendo en la centuria decimonónica el lugar de lo religioso en sus espacios físicos e intangibles. Se trata no solo de lo que habitualmente identificamos con “la religión” –los espacios, creencias y prácticas de los “cultos”–, sino de todo aquello que incide de alguna manera en el terreno religioso: también las logias masónicas, los comités de los librepensadores, el monumento dedicado a Garibaldi frente al cual los anticlericales celebran sus mítines.

Desde principios de siglo XX, grupos de jóvenes intelectuales, muchos de ellos provenientes de familias patricias, vivieron la mutación urbana como el resultado de la aplicación de las políticas liberales novecentistas. Cientos de páginas de escritores cristianos fueron inspiradas por la inmigración “descontrolada”, por la democratización social, por la irrupción del movimiento obrero, pero también por las pésimas condiciones de vida de los sectores populares urbanos, por su “riesgo higiénico”, por la nece-

⁹ Pueden verse al respecto los numerosos documentos que conserva sobre el tema el Instituto de Estudios Americanistas de Córdoba, ilustrativos además de que la preocupación por los repiques comienza a manifestarse ya en el siglo XVIII.

sidad de una política de “contención” para esos segmentos de la población. El género de estas denuncias era amplio. Iba desde el ensayo hasta la novela. Los tonos también podían variar, desde la llamada de atención dentro de un régimen que no debía cambiar en su esencia –nos referimos al orden político liberal conservador– hasta la denuncia inflamada, la crítica desembozada a los principios doctrinarios del liberalismo y en particular a su dimensión religiosa. Su pecado había sido abandonar a Dios, expulsarlo de las escuelas, limitar su espacio en la liturgia pública. Muchos de estos discursos, como es sabido, luchaban más contra el fantasma del liberalismo que contra las efectivas políticas de los gobiernos conservadores y luego radicales que administraron el país hasta 1930. En realidad, las élites y los altos dignatarios eclesiásticos, luego de la anticlerical década de 1880, habían unido sus fuerzas para enfrentar los peligros que la caja de pandora de la modernización acelerada había puesto en libertad.¹⁰

Como llevamos dicho, desde mediados del siglo XIX el maridaje entre catolicismo y nacionalismo buscaría en el ámbito rural, y no en el urbano, esas esencias de la argentinidad que los embates modernos estaban disolviendo.¹¹ Manuel Gálvez, uno de los escritores más preclaros de este segmento, dejaría plasmados en memorables páginas su odio por la metrópoli y su admiración por los pueblos de provincia, espacios centenarios donde se resguardaban puros los valores que la cultura moderna buscaba arrebatarles. En *El diario de Gabriel Quiroga*, Gálvez hablaba de Buenos Aires como “una hermosa prostituta que está aprendiendo a embellecerse y que, bajo el esplendor de su carne cosmopolita y el mimetismo de su lujo complicado y estrepitoso, deja percibir a cada instante los modos burdos de su condición”.¹²

Más allá del sombrío diagnóstico de Gálvez, Miranda Lida ha llamado la atención sobre la ambigüedad del catolicismo de las décadas de 1920 y 1930 en relación con las ciudades. Si bien la Iglesia se desplegó con eficiencia en sus calles, al mismo tiempo recelaba de ellas, dado que encarnaban la modernidad mejor que cualquier otro artefacto. De ahí el recurso

al *criollismo* como mecanismo para mitigar la influencia citadina.¹³ El Congreso Eucarístico Internacional de 1934 mostró, en cambio, la oportunidad que brindaban las ciudades a la Iglesia. Las masas movilizadas contrastaban, claro, con la tendencia electoral de la ciudad de Buenos Aires, que desde la puesta en vigor de la Ley Sáenz Peña (e incluso antes) había favorecido partidos de perfil laicista. En cualquier caso, las triunfales jornadas de octubre de 1934 demostraban que no todo estaba perdido si la población urbana declaraba masivamente su fe pública, tal como lo habían hecho hombres y mujeres, ancianos, jóvenes y niños. El ciclo ascendente de las organizaciones urbanas del catolicismo y su despliegue en la ciudad concedían una nueva esperanza a los intelectuales católicos. Solo había que vigilar que esas masas urbanas, un tanto amorfas, fueran cristianizadas por la fuerza de la Iglesia.

A partir del 4 de junio de 1943, el Estado pareció dispuesto a colaborar con la tarea. El peronismo, sin embargo, le daría un nuevo cariz a la cultura urbana. Las mejoras en las condiciones de vida de los trabajadores, la promoción del disfrute y del ocio, la disponibilidad de los productos de la industria cultural de la década de 1950 mercantizaron los estilos de vida y, por ende, relativizaron el debate sobre la moralidad de ciertos consumos. El cine, la radio, el deporte de masas, el cambio en la moda y la posibilidad de que los sectores populares accedieran a nuevos estilos de vida, más utilitarios y por ende menos regulables bajo criterio morales, encendieron las alarmas de muchos intelectuales católicos. Incluso de aquellos que tradicionalmente habían impulsado el mejoramiento de las condiciones de vida de las “clases humildes”. La puesta en disponibilidad de centros turísticos para los trabajadores, como Mar del Plata, generó la alarma del director de la revista *Criterio*, Gustavo Franceschi: en su opinión, los beneficios económicos sin alimento espiritual no cambiarían radicalmente el problema obrero y dejarían latente el peligro de su captación por parte de “agitadores”. El problema en ese caso no era necesariamente la ciudad, sino su existencia al margen de Dios, abandonada a los vicios del juego y a la impudicia de los escuetos trajes de baño.¹⁴ Leonardo Castellani coincidía con ese diagnóstico. La expansión de la cultura cosmopolita de Buenos Aires y del litoral capitalista sobre los tradicionales pueblos del interior destruía no solo su economía, sino su cultura. Refiriéndose a las pequeñas industrias artesanales, amenazadas por el

¹⁰ R. Di Stefano, “Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina”, *Quinto sol*, vol. 15, N° 1, junio de 2011, pp. 1-31; M. Castro, “Nacionalismo, cuestión religiosa y secularización política en la Argentina a comienzos del siglo XX: 1900-1914”, *Revista Bicentenario. Revista de Historia de Chile y América*, vol. 3, N° 1, Santiago de Chile, 2009; D. Mauro e I. Martínez, *Secularización, Iglesia y política en Argentina. Balance teórico y síntesis histórica*, Rosario, Universidad Nacional de Rosario Facultad de Humanidades y Artes, 2016.

¹¹ R. Di Stefano, “Pastores de rústicos rebaños. Cura de almas y mundo rural en la cultura ilustrada rioplatense”, *Boletín del Instituto Ravignani*, Tercera Serie, N° 22, 2000, pp. 7-32.

¹² M. Gálvez, *El diario de Gabriel Quiroga: opiniones sobre la vida argentina*, Buenos Aires, Taurus, 2001 [1910], pp. 91-93.

¹³ M. Lida, *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y el XX*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

¹⁴ T. Halperin Donghi, *Las tormentas del mundo en el Río de la Plata: cómo pensaron su época los intelectuales del siglo XX*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

avance de la empresa capitalista, reflexionaba: “¿Qué les sucederá? Lo mismo que a los progresistas pueblos ricos del litoral, feos y tristes como el demonio; la gran industria organizada les romperá el alma y el estemismo del asfalto los atontará”.¹⁵

Durante el peronismo se consolidó un proceso de redistribución de la población, con el crecimiento del cordón de partidos que rodean a la ciudad de Buenos Aires. Los años de la década de 1950 asistieron a un crecimiento vertiginoso de la economía mundial y a los primeros ensayos de políticas desarrollistas. La ciudad estaba en el centro de esta nueva utopía para los países “subdesarrollados”. La modernización de los años cincuenta conectó de manera particular a la cultura argentina con las culturas europea y norteamericana. La sociedad del espectáculo se instaló definitivamente, generando no pocos conflictos con los intelectuales católicos, que veían en esas manifestaciones una mezcla de vulgaridad y chabacanería. Más allá de sus diferencias, y del triunfalismo que podía exhibir la presencia pública de las masas católicas en las calles de los más importantes centros urbanos, creían que la expansión del hábitat ciudadano constituía un dispositivo capaz de destruir las tradiciones y amenazar la fe. En este sentido, católicos y no católicos coincidían. La ciudad y la secularización de las costumbres estaban íntimamente vinculadas.

A algunas de esas cuestiones está dedicado este libro, fruto del trabajo de varios años de un equipo de investigación que ya ha realizado una contribución al estudio de nuestra historia religiosa con una obra precedente.¹⁶ Con el apoyo financiero de la Agencia para la Promoción Científica y Tecnológica (ANPCYT) y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, sus miembros se propusieron estudiar la incidencia de las ideas, las prácticas y los debates religiosos en el proceso de formación –y en las múltiples redefiniciones– de la esfera pública argentina en las ciudades de Buenos Aires, Rosario, Santa Fe, Córdoba y Santa Rosa (La Pampa).¹⁷ Su objetivo fundamental fue estudiar los cambios en los espacios y formas de sociabilidad católicas y anticlericales (capillas, parroquias, círculos de obreros, logias, comités de librepensamiento, clubes liberales, partidos políticos), analizando el surgimiento de ámbitos de pertenencia en relación con diversos procesos de complejización social (urba-

nización, inmigración, sociedad y cultura de masas, aumento de la presencia estatal, nacionalización de los espacios políticos). Para alcanzarlo, propuso analizar las diversas producciones culturales que generó el conflicto religioso (publicaciones periódicas, literatura, radio y medios audiovisuales como herramientas constructoras de sentidos sociales y creadoras de espacios “sagrados” y “profanos”), la mutación de las formas asociativas en tanto vehículos de la disputa (asociaciones católicas y anticlericales y otras formas de sociabilidad urbanas) y las controversias por el espacio público –la significación de los “lugares de la memoria”–, vinculadas a los procesos de “privatización” y “desprivatización” religiosa.

Advertir el carácter constitutivo del debate religioso en la esfera pública urbana permite comprender mejor los momentos en los que el conflicto religioso se ubicó en el centro de la escena pública e incidió en las inflexiones centrales de nuestra historia, como ocurrió durante la disputa en torno a las reformas eclesásticas y la tolerancia religiosa en la década de 1820, en la coyuntura de la sanción de las leyes laicas abierta por las reformas en la provincia de Santa Fe en la década de 1860, ampliada a escala nacional durante los años de 1880; en el contexto de la celebración del Congreso Eucarístico Internacional de 1934, en las movilizaciones a que dio lugar el conflicto entre Iglesia católica y peronismo en 1954-1955 o en la confrontación callejera, en las más importantes ciudades del país, en el marco del conflicto “laica o libre” de 1958. En todos estos casos, cada segmento pretendió, a través de la lógica de la movilización y de la ocupación de las calles y las plazas, desplazar a su contendiente utilizando la prensa radial y escrita, definiendo simbólicamente una presencia regida por lógicas legitimadoras propias de la modernidad.

El presente volumen reúne contribuciones que cronológicamente abarcan un siglo de historia argentina, desde el período llamado de la “organización nacional” hasta la década de 1960. Espacialmente toma por escenarios –y en cierto sentido como protagonistas– a las ciudades de Buenos Aires, Córdoba, Santa Fe y a los núcleos urbanos del Territorio Nacional de La Pampa.¹⁸

El capítulo de Roberto Di Stefano analiza la dimensión espacial del motín anticlerical de 1875 que tuvo su ápice en el saqueo e incendio del Colegio del Salvador el 28 de febrero de ese año. El autor propone una relación estrecha entre la ocupación de “lugares de memoria”, como la Plaza de la Victoria, y las ideas que movilizaron a la multitud en oposición a la decisión del arzobispo León Federico Aneiros de “devolver” las iglesias de San

¹⁵ Leonardo Castellani, *Cristo, ¿vuelve o no vuelve?*, Buenos Aires, Biblioteca Dictio, 1976 [1951], p. 190.

¹⁶ R. Di Stefano y J. Zanca (comps.), *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2016.

¹⁷ Proyecto de Investigación Científica Técnica (PICT) 2013-1556 y Proyecto de Investigación Plurianual (PIP) 2014-139.

¹⁸ En todos los casos se trabaja con fuentes primarias cuya grafía original, al ser transcrita, se respeta en algunos textos y en otros casos figura adaptada por el autor del capítulo.

Ignacio y de Nuestra Señora de la Merced a sus dueños originales, la Compañía de Jesús y la orden mercedaria. Lejos de haberse tratado de un estallido irracional de hordas de extranjeros movilizadas por la masonería y crispadas por la crisis económica, Di Stefano observa una lógica subyacente al desarrollo de los hechos que explica la ocupación de los espacios y el uso de los símbolos, los variados recorridos de las columnas de manifestantes por las calles de la ciudad, la elección de los blancos de los ataques —edificios y símbolos—, los nombres que los protagonistas dieron a los “clubes” en que se organizaron, la apelación a un panteón de héroes presidida por la figura mítica de Bernardino Rivadavia. Una lógica que solo podemos comprender cabalmente cuando renunciamos a descifrarla únicamente sobre la base de explicaciones de naturaleza política o socioeconómica e incluimos como clave explicativa la gramática religiosa de la violencia anticlerical.

Ignacio Martínez reconstruye las repercusiones en el espacio público porteño del conflicto que desató la inédita decisión del delegado apostólico, Luigi Matera, de cerrar por un día la catedral metropolitana en 1881. La medida buscaba impedir que el arzobispo, León Federico Aneiros, celebrara una misa en sufragio de los porteños caídos durante el enfrentamiento con las fuerzas de Julio A. Roca un año antes, en junio de 1880. Los opositores a Roca ocuparon la Plaza de Mayo en protesta por la medida del delegado apostólico y en la prensa se libró una batalla que expuso no solo las rencillas del pasado, sino fundamentalmente las expectativas a futuro sobre una serie de puntos clave para la política y el Estado nacionales: ¿cuál era el uso político que podía darse a los espacios públicos de la flamante Capital Federal (la catedral, la plaza, las calles)? ¿Cuál era la relación entre las jerarquías eclesiásticas locales y el gobierno? ¿Debía avanzarse en la separación entre Iglesia y Estado? Martínez sostiene que las manifestaciones callejeras que motivó el cierre de la catedral habilitaron planteos en la prensa que buscaban una separación completa del Estado y de la Iglesia. En respuesta a esta amenaza, la Santa Sede ordenó la reconciliación de Matera y Aneiros. En el futuro y hasta su expulsión en 1884, el delegado apostólico expresaría, al menos públicamente, la cohesión del naciente episcopado argentino.

María Victoria Núñez reconstruye en su contribución el campo de conflicto que enfrentaba a los católicos y a sus críticos en la ciudad de Córdoba a comienzos del siglo xx, con el fin de iluminar algunos rasgos específicos de la sociedad cordobesa y de su espacio urbano. Para ello toma como prisma un mitin programado para el 3 de noviembre de 1918 por un amplio arco de organizaciones estudiantiles, obreras y liberales unidas en torno a un creciente anticlericalismo con el objeto de repudiar

la agresión que sufriera recientemente el dirigente universitario Enrique Barros. El evento resulta significativo por el valor simbólico del uso del espacio público y por los violentos ataques que los manifestantes perpetraron contra iglesias y otros edificios. Al mismo tiempo, el trabajo presta atención a los actos y las reuniones convocados en esos mismos días por sectores católicos que buscaron, a través de la presencia callejera y de la prensa, ganar el favor de los feligreses locales y del resto de la sociedad cordobesa. Los blancos de los ataques que tuvieron lugar durante aquella jornada, observa la autora, constituían espacios neurálgicos del poder eclesiástico. El trabajo muestra a la vez que los espacios por donde los manifestantes transitaban en aquella ocasión eran relevantes para variados sectores del espectro político-ideológico y eran habitual escenario de movilizaciones tanto católicas como liberal-progresistas. Los desplazamientos de los manifestantes y la ocupación de distintas zonas de la ciudad alejadas del centro ponen de relieve el modo en que la sociedad cordobesa apelaba al uso masivo de la calle.

Martín O. Castro explora las modulaciones de la opinión católica en la Argentina durante la Primera Guerra Mundial. El texto indaga las tensiones y debates internos al catolicismo en una serie de publicaciones referidas a la naturaleza del conflicto bélico, sus implicancias para el futuro de las sociedades modernas y la influencia sobre ellas de la Iglesia católica. El escenario de estas disputas internas fue amplio y no se agotó en las posturas de los actores católicos frente a las reyertas que el conflicto de la Gran Guerra provocó en las calles porteñas. Sin embargo, el espacio urbano fue testigo de las variaciones de aquellas tensiones internas al campo católico y de sus formas diversas de expresarse en relación con las simpatías y rechazos que inspiraban los bandos beligerantes. La intervención de los activistas y ensayistas católicos ciertamente también ponía en riesgo el deseo de la prensa confesional de contener las disidencias dentro del ámbito doméstico (fracasando en su intento por impedir que sectores católicos participaran de las movilizaciones callejeras) y dejaba expuestas las discordancias surgidas frente a las relaciones entre religión y nacionalismo, las articulaciones entre sociedad y política, la crisis del orden liberal y la irrupción concreta del “maximalismo” en el escenario internacional. En todo caso, y más allá de los ejercicios interpretativos en los que se enfrascaron aquellos católicos que procuraban señalar la impiedad del campo beligerante opuesto (con sus dosis de anticlericalismo, posturas filosóficas heterodoxas o costumbres “disolutas”), en la Gran Guerra las publicaciones y activistas católicos vislumbraron la posibilidad de arriesgar interpretaciones más amplias a través del prisma de una agenda de preocupaciones más específicamente católica.

El artículo de Ana María T. Rodríguez indaga las diferentes formas que adquirió la participación de los agentes que intervinieron en el proceso de construcción de iglesias pampeanas en los espacios urbanos y en especial las tensiones con otros actores por el control del espacio público. El trabajo propone un recorrido interpretativo que muestra cómo la debilidad de la endeble estructura institucional salesiana habilitó espacios para el protagonismo de los agentes del Estado, las feligresías y las compañías colonizadoras. Diversos actores y agentes sociales identificados con el laicismo –masones, socialistas y espiritistas–, como así también otros cultos, fundamentalmente protestantes, disputaron la hegemonía católica y cuestionaron su presencia en el espacio público como modo de redefinir el lugar de la religión en la sociedad. Mientras los católicos aspiraban a otorgarle el lugar de pilar fundante de la “nueva sociedad”, los anticlericales intentaron desplazar la religión hacia los márgenes de la sociedad territorial. La realidad de un espacio “nuevo”, que a diferencia de las zonas de antigua colonización nació plural, fue producto de las tensiones, conflictos y armonías entre católicos, protestantes, masones, socialistas y espiritistas, que construyeron su institucionalidad como parte de la compleja trama de relaciones que conllevó la construcción territorial. Ello explica, según la autora, que para la década de 1930 las capillas católicas, los templos protestantes, las sinagogas, los templos masónicos, los comités socialistas y los centros espiritistas se hubiesen transformado en lugares de referencia dentro del paisaje urbano del territorio.

El capítulo de Diego Mauro analiza las características de la presencia católica en el espacio público durante el período del denominado “peronismo clásico” en la ciudad de Santa Fe. La reconstrucción de las diversas celebraciones y actos religiosos –con especial énfasis en los relacionados con la devoción guadalupana– permiten al autor intervenir en el debate sobre la naturaleza y las causas del conflicto entre la Iglesia católica y el peronismo. Su hipótesis es que los roces y tensiones que se suscitaron entre ambos, incluidos los derivados de la irrupción del “cristianismo peronista” y del culto popular a Eva, pudieron ser procesados de manera pacífica hasta que las acusaciones lanzadas por Perón a finales de 1954 alteraron los equilibrios previos. Por tanto, tomando distancia de las explicaciones “clásicas” sobre el conflicto en sintonía con algunas de las aproximaciones recientes, el autor concluye que el distanciamiento entre el gobierno peronista y la Iglesia en Santa Fe, apreciable recién avanzada la segunda presidencia de Perón, fue más bien resultado de la irradiación de los conflictos que estallaron en las diócesis de Buenos Aires y Córdoba que de las dinámicas locales.

En “La ciudad sin Dios”, José Zanca analiza las representaciones de lo urbano en la generación de intelectuales católicos que ocupó el centro de

la escena durante la segunda posguerra. Marcados por la transformación de las grandes urbes latinoamericanas y por la percepción de vivir en una sociedad que avanzaba en forma indetenible hacia la secularización, los católicos de la década de 1960 sostuvieron una mirada optimista sobre la ciudad, en tanto espacio que favorecía la emergencia de un cristianismo más auténtico, electivo, en el que los creyentes urbanos serían, finalmente, sujetos libres y conscientes del mensaje de Jesús y no un mero “rebaño” pasivo, sujeto a un ritualismo que creían perimido. La sociedad secular era una sociedad que huía de la tradición y habilitaba una lectura del cristianismo como teología del cambio. Proponer un cristianismo secularizado y, al mismo tiempo, apostar por un cristianismo revolucionario era una fórmula coherente en los años sesenta. La secularización y la modernización, para aquellos creyentes, eran procesos evolutivamente positivos y a la vez inevitables. El capítulo muestra, sin embargo, el agotamiento de esta percepción en los umbrales de la década de 1970. Tanto la contracultura de tintes religiosos y antiurbanos de líderes carismáticos como Lanza del Vasto o Silo como las teologías latinoamericanas propusieron huir de la ciudad –en el primer caso–, o la hicieron objeto de sus críticas –en el segundo–, acusándola de disolver la identidad cultural y favorecer los proyectos del imperialismo. Lo telúrico, lo autóctono volvieron así a verse como refugio de la religiosidad de los pobres, de los marginados del sueño de la modernización.

La secuencia de artículos contenidos en el presente volumen no pretende agotar una temática que, consideramos, se encuentra aún en sus primeros pasos. Será necesario incluir otros espacios y establecer nuevos diálogos con otras disciplinas preocupadas por cuestiones afines. Intentamos, en principio, reseñar una relación dialéctica entre la ciudad y la religión. Por un lado, ciudades soñadas, construidas y rechazadas desde lo religioso. Por el otro, religiones adaptadas, conflictuadas y parcialmente marginadas en los espacios urbanos. Ambos términos, desplegados a lo largo del complejo hilo de la historia.

La ciudad tomada. Ideología y espacialidad de un motín anticlerical (Buenos Aires, 1875)

Roberto Di Stefano



Iglesia del Salvador, ca. 1891
Sociedad Fotográfica Argentina de Aficionados
Colección César Gotta
A continuación de la Iglesia, por la avenida, el edificio del Colegio.

El domingo 28 de febrero de 1875 tuvo lugar el primer gran motín anticlerical de la historia argentina. La revuelta incluyó ataques contra miembros del clero y contra varios edificios religiosos, de los cuales el más afectado fue el Colegio del Salvador de la Compañía de Jesús. Los hechos ocurridos ese día han sido narrados en numerosas ocasiones.¹ La historiografía católica ha interpretado los incidentes como fruto de una campaña anticlerical promovida por liberales y masones. De acuerdo con esa visión, para provocar los disturbios los enemigos de la Iglesia habrían azuzado a hombres de baja extracción social, en su mayor parte extranjeros, merced ante la indiferencia –e incluso a la complicidad– de las autoridades provinciales y de la policía.² La historiografía “laica”, por su parte, ha preferido interpretar los acontecimientos en clave política y social. Algunos autores han apuntado a explicarlos como expresión de conflictos de clase, agudizados por los efectos de la crisis de 1873. Otros han optado por ana-

¹ V. Gambón, “Un cincuentenario glorioso. El incendio del Colegio del Salvador (1875-1925)”, *Estudios*, N° 28, 1925, pp. 161-173; V. Francolí, “Relación de los atropellos de 28 de febrero de 1875 en el Colegio del Salvador en Buenos Aires”, *Estudios*, N° 28, 1925, pp. 174-222; G. Furlong, *Historia del Colegio del Salvador y de sus irradiaciones culturales y espirituales en la ciudad de Buenos Aires, 1617-1943*, Buenos Aires, Colegio del Salvador, 1944, t. II: 1868-1943, pp. 72-125; J. Irazusta, *Adolfo Saldías*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1964, pp. 18-23; A. Rottjer, *La masonería en la Argentina y en el mundo. Historia de los Hermanos Tres Puntos*, 6ª ed., Buenos Aires, Nuevo Orden, 1983, pp. 319-321; T. D. Chianelli y H. R. Galmarini, “¿Una conspiración comunista en 1875?”, *Todo es Historia*, N° 102, noviembre de 1975; J. M. Ramallo, “La Comuna en Buenos Aires. Dimensión de la crisis anticlerical de 1875”, *Tercer Congreso de Historia Argentina y Regional*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1977, t. II, 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, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2004, “Un episodio violento”.

² V. Gambón, *op. cit.*, p. 167.