

La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX

*The Argentinian Exception.
State Building and Church Building in the Nineteenth Century*

Roberto Di Stefano

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET)
y Universidad Nacional de La Pampa (Argentina)*
distefanoster@gmail.com

Fecha de presentación: 13 de febrero de 2014
Fecha de aceptación: 3 de julio de 2014

Artículo de investigación

RESUMEN

Hacia 1930 la Argentina era uno de los países más ricos, dinámicos y modernos de América Latina y a la vez el único del continente que no había separado la Iglesia del Estado. Esta constatación puede sumarse a las muchas que desde hace décadas han permitido poner en cuestión las lecturas más esquemáticas, lineales y teleológicas del proceso de secularización. Este artículo propone una lectura del doble proceso de construcción estatal y eclesiástica en Argentina en el siglo XIX, con el propósito de sugerir claves de lectura que permitan comprender las particularidades del tipo de laicidad que adoptó el país a comienzos del siglo XX.

Palabras clave: Argentina, secularización, laicidad, siglo XIX, Iglesia, Estado, catolicismo, liberalismo, historia política.

ABSTRACT

Around 1930, Argentina was one of the richest, most dynamic and modern countries in Latin America and, at the same time, the only one on the continent that had not separated Church from State. This observation can be summed up and singled out among the many hypotheses during the last decades that have permitted the questioning of the most schematic, linear and teleological reports concerning the secularization process. This article puts forward a report concerning the double process of state and ecclesiastical construction in Argentina in the Nineteenth Century. Its purpose is to suggest keys for understanding said report that permit the comprehension of special features concerning the type of laicism that Argentina adopted at the beginning of the Twentieth Century.

Key words: Argentina, secularization, laicism, the Nineteenth Century, the Church, the State, Catholicism, Liberalism, political history.

Roberto Di Stefano

Doctor en Historia Religiosa por la Universidad de Bolonia en 1998.

Es investigador independiente del CONICET y profesor titular de la Universidad Nacional de la Pampa. Entre sus libros destacan la *Historia de la Iglesia argentina. De la conquista a fines del siglo XX*, escrita en coautoría con Loris Zanatta (Buenos Aires: Sudamericana, 2009 [2000]); *El púlpito y la plaza.*

Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista (Buenos Aires: Siglo XXI, 2004); y *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos* (Buenos Aires: Sudamericana, 2010).

En las últimas décadas, sociólogos, antropólogos e historiadores han puesto en cuestión algunos de los rasgos que se consideraban inherentes al proceso de secularización. Si se dejan de lado algunas formulaciones radicales que propusieron directamente desechar de plano la noción misma de secularización, las propuestas se han orientado más bien a la problematización del concepto a través de la revisión de sus alcances y significados.¹ Hilar más fino ha permitido advertir que la secularización no fue, como se pensaba, un proceso universal y lineal de privatización y debilitamiento de las creencias religiosas. Lo cual no implica, desde luego, negar las obvias y enormes transformaciones que en ese plano tuvieron lugar en Occidente a partir del siglo XVIII. Hoy existe consenso en torno a la idea de que es preciso abandonar las lecturas teleológicas iniciales y pensar los procesos de secularización en plural (en diferentes contextos histórico-culturales) si se desea lograr una comprensión más acabada de este problema crucial de la historia contemporánea.² Ese consenso otorga a la disciplina histórica un papel importante en la interpretación de tales procesos en el largo plazo.

Entre los rasgos que en los albores de las ciencias sociales se consideraban propios de la secularización, y que hoy con buenas razones se cuestionan, se cuenta su asociación estrecha con lo que suele llamarse, a menudo de manera demasiado imprecisa, “modernidad”. Es decir, con los procesos de conformación de sociedades estructuradas en clases, de modernización económica y de expansión capitalista, de formación de sistemas políticos de partidos y de construcción de Estados nacionales. Por cierto, en concomitancia con esas transformaciones, en muchos países católicos se produjo una ruptura entre liberales y conservadores que desembocó, a su vez, en la separación de la Iglesia y del Estado, y en algunos casos –señaladamente en los de España, México y Colombia– en guerras civiles. El caso argentino es en ese sentido excepcional y ofrece interesantes elementos para la reflexión sobre esta compleja problemática. En efecto, mientras por todas partes el proceso de secularización desembocaba en rupturas, en la muy moderna Argentina de las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX el vínculo jurídico entre la Iglesia y el Estado salía ileso de todos los conflictos. Una revisión de

1. La bibliografía es infinita. Véase por ejemplo Danièle Hervieu-Léger, “La religión diseminada de las sociedades modernas”, *La religión, hilo de memoria* (Barcelona: Herder, 2005), 43-75; Grace Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging* (Oxford: Basil Blackwell, 1994). De la misma autora, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World* (Londres: Darton / Longman & Todd, 2002).

2. Una buena síntesis de los problemas y debates en torno al concepto en José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

los momentos clave del proceso puede ayudar a explicar esa singularidad.

DE LOS OBISPADOS COLONIALES A LA IGLESIA ARGENTINA

Siendo periférico el territorio actualmente argentino respecto de las áreas centrales del imperio español, marginales y pobres eran también sus Iglesias, que hasta la creación del obispado de Salta en 1806 fueron solamente dos: la del Tucumán con sede en Córdoba y la del Río de la Plata con sede en Buenos Aires, ambas inmensas, escasamente pobladas e incontrolables. La expansión dieciochesca revirtió parcialmente la marginalidad de la región, pero fue insuficiente para equiparar las rentas y el patrimonio de las instituciones eclesiásticas con las de otras áreas del imperio. Las rentas y las propiedades rústicas de las corporaciones religiosas, con pocas excepciones, no eran comparables con las de la Nueva España o el Perú. Los diezmos eran muy inferiores a los de los obispados novohispanos de segunda y de tercera línea, los cabildos eclesiásticos contaban con pocas sillas, las sedes vacantes eran prolongadas, y el clero era relativamente escaso y pobre.³

Con todo, la pobreza y la marginalidad no eran uniformes. La diócesis tucumana, más antigua, había sido hasta entonces también más rica en rentas, recursos e instituciones. La economía del obispado mediterráneo, tributaria del comercio con el Alto Perú minero, contrastaba con la de Buenos Aires, ligada a las vicisitudes cambiantes de un comercio atlántico al que accedía, casi siempre, por vía ilegal. La futura capital del virreinato del Río de la Plata, en efecto, no era en el siglo XVII más que una aldea mal protegida por su fuerte de ladrillos, y su puerto, que en principio, tenía vedada la actividad mercantil. Las diferencias económicas entre ambos obispados se reflejaban, desde luego, en la mayor o menor solidez de sus instituciones eclesiásticas. Los jesuitas habían establecido en Córdoba el noviciado de la Provincia del

3. Sobre la historia de las diócesis coloniales véase la monumental obra de Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina*, vols. 1 a 9 (Buenos Aires: Don Bosco, 1966-1976). Sobre las rentas eclesiásticas coloniales no existe una obra de síntesis. Pueden verse las siguientes obras parciales: Francisco Avellá Cháfer, "La situación económica del clero secular de Buenos Aires durante los siglos XVII y XVIII", *Investigaciones y Ensayos*, n.º 29 (1980): 295-318, n.º 30 (1981): 283-310; Guillermo Gallardo, "La venta de los bienes eclesiásticos en Buenos Aires", *Archivum* 3/2 (1945-1959): 349-356; Néstor Tomás Auza, "Los recursos económicos de la Iglesia hasta 1853. Antecedentes del presupuesto de culto", *Revista Histórica*, n.º 8 (1981): 3-28; Roberto Di Stefano, "Dinero, poder y religión: el problema de la distribución de los diezmos en la diócesis de Buenos Aires (1776-1820)", *Quinto Sol*, n.º 4 (2000): 87-115.

Paraguay y un colegio que desde comienzos del siglo XVII estaba autorizado a colar grados académicos, incluido el doctorado. Conventos masculinos y monasterios femeninos habían surgido allí tempranamente. En Buenos Aires la situación era muy distinta: los jesuitas no tenían sino un colegio –que no estaba autorizado a colar grados–, el clero secular era raquítrico, los conventos de regulares eran más bien pobres y los monasterios femeninos no se conocieron hasta la década de 1740.

Las transformaciones estructurales de esa centuria, que las llamadas “reformas borbónicas” potenciaron, cambiaron el equilibrio entre ambos obispados a favor de Buenos Aires y en detrimento del interior. El asiento negrero inglés que se estableció en la ciudad para abastecer a la región y a otras lejanas, como Chile y a las provincias del norte, y que con algunas interrupciones funcionó entre 1715 y 1750, aportó medios que en parte fluyeron hacia las instituciones eclesiásticas.⁴ La fundación del virreinato del Río de la Plata en 1776 confirió mayor relieve a la diócesis bonaerense, cuya sede, más temprano que tarde, debía verse elevada al rango de metropolitana. En 1778 se permitió el comercio legal con otros puertos peninsulares y americanos, mientras la más general expansión demográfica y económica redundaba en un incremento de las rentas decimales. La prosperidad permitió a más familias enviar a sus vástagos a Córdoba para regresar con las borlas doctorales y fundar capellanías que les garantizaran acceder a las órdenes sacras con cierta independencia –y no verse obligados a servir parroquias rurales pobres y tal vez peligrosas por la cercanía de la frontera indígena–. En ese contexto propicio, además, el cabildo eclesiástico se enriqueció con nuevas prebendas, el colegio de los jesuitas pasó tras la expulsión a manos del clero secular, las fundaciones de instituciones de diverso tipo –cofradías, monasterios, parroquias, capellanías– se multiplicaron, y las ordenaciones de clérigos, en las décadas del cambio de siglo, crecieron a un ritmo más rápido que el de la población global.⁵ El desequilibrio se vio acentuado por las modificaciones jurisdiccionales que se introdujeron con el objeto de ajustar los territorios diocesanos a los de las intendencias que se crearon en 1782-1783: como resultado de esos cambios las iglesias de Cuyo pasaron bajo el control de Córdoba, que sin embargo no vio suficientemente compensada la pérdida de las ciudades del actual Noroeste argentino –y de sus pingües beneficios eclesiásticos–, que pasaron en 1806 a integrar la nueva diócesis de Salta.

La expulsión de la Compañía de Jesús y los cambios institucionales favorables a Buenos Aires no solo cambiaron el equilibrio entre los dos obispa-

4. Agradezco esta información al colega Carlos Birocco.

5. Roberto Di Stefano, “Abundancia de clérigos, escasez de párrocos: las contradicciones del reclutamiento del clero secular en el Río de la Plata (1770-1840)”, *Boletín del Instituto Ravignani*, n.º 16-17 (1998): 33-59.

dos, sino que les confirieron rasgos diferentes. Mientras Córdoba bien podía abrigar rencores contra las reformas, Buenos Aires podía considerarse, con buenas razones, una de sus hijas dilectas. En efecto, su desarrollo no había sido ajeno a la política implementada por la Corona, que había sancionado institucionalmente el nuevo equilibrio entre el litoral y el interior. No es de extrañar entonces que las reformas, en general, y la expulsión de los jesuitas, en particular, hayan impactado en Córdoba y en Buenos Aires de manera distinta. Así, mientras en el obispado tucumano surgió a fines del siglo XVIII un “partido jesuita”, crítico de lo que pronto empezaría a llamarse “regalismo”, en la Iglesia de Buenos Aires las opiniones adversas a los Borbones lograron menores consensos y se desarrollaron más bien retrospectivamente, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX. Así, no carece de asideros el estereotipo decimonónico –reflejado de manera tan prístina en el *Facundo*– que opone una Córdoba “fanática”, clerical, conventual y conservadora a una Buenos Aires menos “preocupada” en materia religiosa y no muy crítica de las intervenciones del poder civil en la vida eclesiástica.

La revolución no hizo sino acentuar el predominio porteño: Buenos Aires se consideró heredera de la monarquía en el plano político y en consecuencia en el ejercicio del patronato, condiciones que inicialmente impuso al resto de las ciudades del antiguo virreinato por las buenas o por las malas. Los porteños sofocaron, justamente en Córdoba, el intento más serio de frenar la revolución, en un episodio que culminó con una serie de fusilamientos de los que el obispo se salvó por un pelo. La creación de instituciones nuevas para sustituir a las antiguas, como es el caso de la efímera Comisaría General de Regulares o de la Comisaría de Cruzada, confirieron a Buenos Aires mayor preeminencia aun sobre los otros obispados.⁶ En la década de 1820, a pesar de la debacle del poder central y del fracaso del intento de reconstitución de 1824-1827, las vicisitudes porteñas en materia religiosa influyeron fuertemente en las demás provincias. Así ocurrió con la reforma eclesiástica de 1822, que suscitó en varias ciudades medidas orientadas en el mismo sentido –la reforma de los conventos, la eliminación o modificación del pago del diezmo, etc.–, y también con la ley de tolerancia religiosa de 1825, que provocó fuera de la diócesis reacciones favorables o contundentes rechazos, y no dejó de incidir en la guerra civil que se desató entre unitarios y federales.⁷ Duran-

6. Sobre la creciente influencia de Buenos Aires en el plano eclesiástico, véase Ignacio Martínez, *Una nación para la Iglesia argentina. Construcción del Estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX* (Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 2013). Sobre la Iglesia de Córdoba en el siglo XIX, los trabajos de Valentina Ayrolo, especialmente *Funcionarios de Dios y de la república. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales* (Buenos Aires: Biblos, 2007).

7. Nancy Calvo, “Los unos y los otros. Católicos, herejes, protestantes, extranjeros.

te los largos períodos de gobierno de Juan Manuel de Rosas en Buenos Aires, el control porteño sobre el mundo eclesiástico se incrementó ulteriormente. En 1837 Rosas promulgó un decreto que otorgaba al gobernador de Buenos Aires –encargado de las relaciones exteriores de la Confederación surgida en 1831– el control de las comunicaciones con Roma. Como consecuencia de tal decreto, ningún documento pontificio podría tener validez en las provincias argentinas sin el visto bueno del gobernador de Buenos Aires. Estas páginas de historia son importantes porque explican, al menos en parte, por qué en la cultura eclesiástica argentina del siglo XIX, marcada decisivamente por la experiencia de Buenos Aires, las posturas adversas al galicanismo borbónico carecieron de la fuerza que alcanzaron, por ejemplo, en México.

La caída de Rosas en 1852, que permitió implementar el programa liberal de la Generación del 37, no debilitó ni deterioró los estrechos vínculos entre Estado e Iglesia que esa tradición galicana favorecía. Tanto en el Estado de Buenos Aires como en el de la Confederación Argentina, que desde su capital en la ciudad de Paraná lo combatió política, económica y hasta militarmente durante una década, el presupuesto de culto se incrementó y las relaciones entre poder político y religioso se intensificaron.⁸ El triunfo de Buenos Aires en la batalla de Pavón (1861) dio a la Iglesia una progresiva dimensión nacional bajo la égida porteña, señaladamente durante la presidencia de Bartolomé Mitre (1862-1868). Para la época existían en el territorio argentino cinco obispados, dado que a los tres de orígenes coloniales se habían sumado el de Cuyo en 1834 y el de Paraná en 1859. Para entonces, también, las relaciones de esas Iglesias y de los gobiernos argentinos con la Santa Sede habían alcanzado cierta regularidad. El Estado en formación necesitaba una Iglesia nacional tanto como la Santa Sede, abocada a tomar en sus manos las riendas de todas las iglesias del orbe católico. Por cierto, el control de esas iglesias se encontraba en disputa: Roma no aceptaba la idea de que el derecho de patronato fuese inherente a la soberanía, y proponía la firma de un concordato para regularizar las relaciones con Buenos Aires que, por su parte, se negaba a solicitar al papa lo que consideraba propio por derecho de herencia.⁹ Pero

Alcances de la tolerancia religiosa en el Río de la Plata durante las primeras décadas del siglo XIX", *Anuario IEHS*, n.º 21 (2006): 13-35.

8. No lo ve así Miranda Lida, "El presupuesto de culto en la Argentina y sus debates. Estado y sociedad ante el proceso de construcción de la Iglesia (1853-1880)", *Andes. Antropología e Historia*, n.º 18 (2007): 49-75. He discutido su visión en Roberto Di Stefano "Sobre liberalismo y religión: rentas eclesiásticas y presupuesto de culto en el Estado de Buenos Aires (1852-1862)", *Almanack. Revista eletrônica semestral*, n.º 5 (mayo 2013): 178-197, <http://www.almanack.unifesp.br/index.php/almanack/article/view/982>.

9. Sobre la cuestión del patronato se ha escrito abundantemente. Para tener una idea del problema, además del citado libro de Martínez, puede véase Américo Tonda, *La Iglesia*

el proyecto de conformar una Iglesia nacional a la medida del nuevo país estaba fuera de discusión.

Existen razones políticas que explican el interés del Estado unitario en la construcción de esa Iglesia nacional. El ejemplo de la justicia eclesiástica, de especial gravitación, es ilustrativo de los problemas que suscitaba el andamiaje institucional con que habían funcionado las iglesias rioplatenses a partir de la ruptura revolucionaria y del consecuente descalabro que introdujo en la geografía eclesiástica (recuérdese que Argentina, Uruguay, Paraguay y Bolivia surgieron como Estados independientes a partir de la disolución del Virreinato del Río de la Plata). El mayor problema en este plano derivaba del hecho de que Buenos Aires, al producirse el levantamiento revolucionario, era la única capital virreinal americana que no había sido elevada todavía a la categoría de metropolitana. La paquidérmica lentitud de la burocracia regia había retrasado la adopción de una medida indefectible: la de dotar a la capital de un virreinato de un estatus eclesiástico acorde. Rotas las relaciones con Madrid y obstaculizados los vínculos con Roma a causa de su rechazo a la pretensión de los gobiernos argentinos de heredar el patronato, la dependencia de las Iglesias argentinas del arzobispado de Charcas se prolongó formalmente hasta 1865. Es decir que durante medio siglo el tribunal de apelación de las causas de jurisdicción eclesiástica estuvo situado formalmente en Charcas, que desde 1815 había quedado bajo control enemigo y desde 1825 había pasado a formar parte de la República de Bolivia. Como se sabe, las causas eclesiásticas incluían algunas de sensible importancia social, como casi todas las que hoy denominaríamos de derecho familiar. Podemos poner como ejemplo los divorcios, pero sobre todo el otorgamiento de dispensas matrimoniales, indispensables para élites provinciales tan pequeñas que dependían para su reproducción de la celebración de matrimonios en principio vedados.

Como la idea de soberanía, que fue lentamente sustituyendo a la antigua, consideraba inconcebible que un ciudadano apelara a un tribunal situado fuera del territorio de su país, para resolver el problema, de manera al menos provisoria, Buenos Aires creó en 1832 –sin siquiera consultar a la Santa Sede– un sistema judicial propio que disponía que las apelaciones se elevasen a dos eclesiásticos designados por el obispo (lo que ponía el problema, no secundario, de que se apelaba al inferior para dirimir un desacuerdo con la decisión del superior).¹⁰ En 1856 el obispo de Buenos Aires acordó con Roma, sin consultar al gobierno, el regreso al tribunal de Charcas como

argentina incomunicada con Roma (1810-1858). Problemas, conflictos, soluciones (Santa Fe: Castellví, 1965).

10. Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, tercera parte (Buenos Aires: Siglo XXI, 2004).

instancia de apelación, lo que suscitó un ruidoso conflicto con el Estado provincial.¹¹ Dada la gravedad de este problema que se venía arrastrando desde hacía media centuria, es fácil comprender que a mediados de la década de 1860, al dar el Estado nacional sus primeros pasos, se considerase urgente encontrarle una solución consensuada y estable. Así lo explicó el ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública a los diputados cuando les pidió su apoyo para sancionar la ley correspondiente.¹² La solución fue acordar con la Santa Sede la elevación de Buenos Aires al rango de metropolitana y a su obispo a la dignidad arzobispal, lo que se verificó finalmente en 1865. Nació así la Iglesia argentina, con su sede arzobispal en la capital de la República y las diócesis de Córdoba, Salta, Cuyo, Paraná y Asunción como sufragáneas.¹³

A lo largo de este período que se inicia con la revolución y que puede darse por finalizado en 1880, se sentaron las bases jurídicas de las relaciones entre Iglesia y Estado, destinadas a perdurar en sus lineamientos generales casi hasta el presente. El rasgo más característico de ese vínculo es la pervivencia del patronato de origen colonial, institución cuya inherencia a la soberanía fue cuestionada por Roma y por sus partidarios locales, que propugnaban la firma de un concordato, y defendida a capa y espada por todos los gobiernos argentinos, que dieron con ello muestras de una coherencia que no los caracteriza. Esa permanencia se vio favorecida por el hecho de que, durante la primera mitad del siglo, el clero secular –sobre todo el de Buenos Aires, a causa de razones ya expuestas– se encontraba aún imbuido de esas ideas galicanas predominantes durante la era borbónica a las que ya nos hemos referido. Los sacerdotes más ancianos, incluyendo buena parte del alto clero, se habían formado en las aulas coloniales bajo esa influencia. Así, el ejercicio del patronato no enfrentó en la Argentina oposiciones tajantes como las que suscitó por ejemplo en México.

Sobre esa base de sabor galicano se fue elaborando la legislación que regularía en adelante las relaciones entre ambos poderes, por cierto ecléctica, tal vez ambigua, e incluso contradictoria. A las Leyes de Indias –que se seguirán invocando aun en pleno siglo XX para fundamentar el derecho del “Estado liberal” al ejercicio del patronato– se sumó la multitud de normas que se promulgaron a partir de la revolución. La Constitución de 1853-1860, que tras sucesivas reformas continúa en vigor, es un ejemplo muy elocuente al respecto. La pluralidad de influencias que caracteriza a la cultura letrada argentina se plasmó en tres normas constitucionales que sirvieron de marco

11. Archivo General de la Nación (AGN), X 28-9-9, doc. 12.510.

12. *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados del año 1864*, t. V (Buenos Aires: Congreso Nacional, 1865): 854-856.

13. Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, 2.ª ed. (Buenos Aires: Grijalbo, 2009 [2000]).

por más de siglo y medio a la gestión de lo religioso: la afirmación del derecho del Estado al ejercicio del patronato, el “sostén” del culto católico –que no implicaba la adopción de una religión estatal– y la más completa libertad religiosa. Las relaciones con Roma se estrecharon sin modificar sustancialmente ese esquema. La institución del patronato, que pervivió hasta 1966, funcionaba como una especie de diálogo de sordos: los gobiernos proponían a los obispos a partir de ternas elaboradas por el Senado y la Santa Sede –casi siempre– designaba al candidato propuesto sin hacer mención a la presentación.

Como toda solución ecléctica, la que plasmó en la Constitución –tras largos debates– conllevaba potenciales tensiones y conflictos que se materializarían en el futuro. A esa altura (la década de 1850) la última generación colonial había dejado su lugar a la que se había formado en el contexto de los conflictos religiosos subsiguientes a la revolución y se sentía más cercana a los puntos de vista romanos, por lo que las protestas se fueron volviendo más frecuentes y consistentes en la segunda mitad de la centuria. Las armonías en relación con el lugar que la religión heredaba debería ocupar en el orden que se estaba construyendo, empezaron a resquebrajarse en la medida en que se fueron polarizando, en Europa y en América Latina, las posiciones de católicos y laicistas, al ritmo de los debates en torno al Syllabus (1864), el Concilio Vaticano I (1869-1870), la “cuestión romana”, el *Kulturkampf* y otros sucesos: muchos “católicos” –las comillas obedecen a que el sustantivo no da cuenta de las creencias personales, sino a la adhesión a la política romana– dejaron de definirse como liberales, y un discurso antiliberal empezó a invadir también las páginas de la prensa católica, los sermones y los discursos de los “católicos” en los mítines y en el parlamento. Concomitantemente, los discursos anticlericales y tal vez anticatólicos recrudecieron en sectores que rechazaban el curso que estaba dando a la Iglesia Pío IX, cuando no la herencia católica misma, juzgada tal vez como esencialmente enemiga de la libertad.

En la década de 1880, como en otros países, se debatieron y promulgaron en la Argentina leyes que autonomizaron total o parcialmente ciertas instituciones o funciones de la tutela eclesiástica. Hablamos de la ley 1420 de “Educación común”, promulgada en 1884 como punto de llegada de debates previos; la de Registro civil, aprobada ese mismo año, y la de Matrimonio civil, de 1888.¹⁴ Las controversias en torno a ellas agitaron a la opinión pública, dividida, ahora sí, entre un “partido católico” y una opinión “liberal” más o menos anticlerical, aunque no necesariamente anticatólica. Pero incluso

14. Sobre las leyes laicas, véase el clásico libro de Néstor Tomás Auza, *Católicos y liberales en la Generación del Ochenta* (Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1981).

en esa coyuntura turbulenta, en que las posiciones se distanciaron más que nunca, liberales de la más estricta observancia manifestaron que la laicización del Estado no se trataba de apartarse de las enseñanzas de la religión. Para no poner más que un ejemplo, recordemos que el “liberal” Delfín Gallo aclaró, durante los debates de 1884, que la enseñanza de la moral que se impartiría en las escuelas laicas no era otra que la que predicaba la Iglesia.¹⁵ Pasado el momento más álgido –durante el cual se intentó fundar el primer partido católico con pobres resultados– las controversias se fueron apagando. Fuego de paja. Aunque muchos católicos dejaran por entonces de llamarse a sí mismos “liberales”, como acostumbraban hacer, no sin orgullo, antes de que suscitaran los debates en torno a esas leyes, no dejaron de enarbolar una idea del progreso y de la modernización del país que en muchos aspectos sintonizaba muy bien con la de sus adversarios.

En efecto, los desencuentros de aquellos años, que los anticlericales más decididos intentaron reeditar en varias oportunidades con muy magros resultados, dejaron paso a un clima de mayor armonía a partir de 1890, cuando la crisis política y la crisis financiera, así como los temores ante una inmigración que empezaba a juzgarse peligrosa para la identidad nacional y para el orden social –en el contexto de un clima ideológico signado por el nacionalismo culturalista–, aconsejaron avanzar en el proceso de nacionalización de las masas de origen inmigratorio.¹⁶ Tal objetivo se persiguió por medio de la educación, de la liturgia patriótica, del voto y del servicio militar obligatorios, pero también a través de la revalorización de un catolicismo que constituía uno de los pocos rasgos comunes entre nativos y extranjeros, y entre la mayor parte de los inmigrantes entre sí. La religión fue además importante para la integración de esos extranjeros católicos en la nueva sociedad. El culto de la Virgen de Luján, que en la década de 1880 alcanzó dimensión nacional, se difundió parejamente entre nativos y extranjeros: peregrinaciones de italianos, de españoles o de irlandeses acudían puntualmente cada año al Santuario de la que llegaría a llamarse “Virgen gaucha”.¹⁷ Ese catolicis-

15. “¿Qué quiere decir el estudio de la moral? ¿Es acaso la moral del interés, la moral de Condillac, la moral del egoísmo? No, señor presidente, no es el estudio de esa moral, el que nosotros decretamos; nosotros decretamos el estudio de la moral que se basa en Dios, que se basa en la responsabilidad humana, es decir, en el gran dogma de la inmortalidad del alma”, citado por Natalio Botana y Ezequiel Gallo, *De la República posible a la República verdadera (1880-1910)* (Buenos Aires: Ariel, 1997), 209.

16. Lilia Ana Bertoni, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001); Fernando Devoto, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002).

17. Jesús Binetti, *El agosto recinto. Conflictos y debates tras la construcción de la Basílica de Luján* (Luján: Librería de Mayo, 2007).

mo finisecular, por otra parte, estaba incrementando su atractivo para las élites dirigentes, puesto que dejaba en penumbra la terca resistencia de Pío IX frente a la “sociedad moderna” para poner el acento en la propuesta de soluciones católicas a sus conflictos: cabe destacar la sintonía entre las ideas reformistas de algunas de las figuras públicas de la época y las ideas fuerza de la doctrina social católica iniciada con la *Rerum novarum*.¹⁸ Las afinidades en torno a estas nuevas ideas encontraron en la antigua cultura galicana un sustrato común, una tradición favorable a la identificación de las miras del poder político y del poder religioso, ausente –o mucho más débil– en otros países. Da cuenta de esa pervivencia el hecho de que, aun a mediados del siglo XX, se recurriese a las Leyes de Indias para explicar el derecho del Estado a controlar a los obispos.¹⁹

Desde luego, los puntos de choque, que no deben ser minimizados, no desaparecieron nunca: el laicismo, en particular en el ámbito educativo, siguió siendo –incluso a lo largo del siglo XX, durante el cual se multiplicaron los reveses que sufrió a manos de un catolicismo cada vez más poderoso y antiliberal– objeto de un culto fervoroso e intransigente por parte de una corriente de pensamiento republicano que siguió viendo a la patria como gran maestra de ciudadanía y no abandonó su vena anticlerical. Pero la patria no pudo sustituir completamente a la religión heredada como fuente de trascendencia, al menos a nivel masivo, por lo que su culto no pudo reemplazar del todo al tradicional, como se advierte con mayor claridad en el período de entreguerras. Por otro lado, la institución eclesiástica no podía reproducirse por sus propios medios y el Estado no era capaz de ofrecer a todos los ciudadanos educación, atención social y otros servicios en el vastísimo territorio que trataba de controlar. El corolario es que nadie ganaba nada con una reorientación del proceso de laicización que condujera nuevamente a situaciones ríspidas, y mucho menos con una ruptura. Una ejemplo ilustra bien este fenómeno: en los territorios nacionales de Pampa y Patagonia era el misionero a caballo –a menudo salesiano– quien llevaba en las alforjas el libro del registro civil laico, en el que anotaba los nacimientos de los pár-

18. Véase el estudio preliminar de Botana y Gallo, *De la República posible...*

19. Véase, entre otros ejemplos, la intervención del senador Epifanio Mora Olmedo, 16 de septiembre de 1926. En *Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores*, vol. 1 (Buenos Aires: Congreso Nacional, 1926), 666-667. También la nota “Los Prelados que Andan Inquietos en materia de Elecciones, Deben ser Embarcados para España, Dicen las Leyes de Indias al Virrey del Perú, en el Año 1573”, *Democracia*, 25 de noviembre de 1954. Allí se evoca el dictamen del Procurador General de la Nación en 1884 a raíz de una pastoral del obispo de Salta, en que cita una cédula de 1573 que autoriza al poder civil a expulsar a eclesiásticos díscolos.

vulos y los casamientos de las parejas que recibirían en el mismo acto los sacramentos del bautismo y del matrimonio.²⁰

Así, una suerte de “pacto laico” se firmó tácitamente a comienzos de siglo, durante el segundo mandato presidencial de Julio A. Roca.²¹ Abandonando actitudes que había ostentado durante el primero, cuando en el contexto del debate de las leyes de educación común y de registro civil se había producido uno de los momentos más ríspidos de la relación con la Iglesia, con expulsión del Nuncio incluida, Roca tomó algunas medidas que suscitaron simpatías entre los católicos más identificados con el punto de vista de los obispos y del Vaticano, como la ampliación de los espacios de acción a la educación privada –mayoritariamente católica–, el restablecimiento de relaciones oficiales con la Santa Sede y el boicot del proyecto de ley de divorcio que se debatió en la Cámara de Diputados en 1902. A esa altura era claro que el Estado y la Iglesia no podían sino perjudicarse con cualquier reedición de los conflictos de la década de 1880. El Estado ya se había laicizado lo necesario (o lo imprescindible), dejando a la vez a la Iglesia un margen de acción más que suficiente para actuar.

Así, a comienzos del siglo XX vemos reforzarse el vínculo jurídico entre Estado e Iglesia que en los demás países del continente se había roto ya, o no tardaría en hacerlo.²² Para explicar esa peculiaridad hemos evocado las necesidades políticas del Estado nacional, que, sin embargo, resultan insuficientes si no se tienen en cuenta, además, ciertos rasgos singulares del pensamiento liberal argentino. En la Argentina del siglo XIX el problema que creían tener que encarar las élites dirigentes era distinto –y en cierta medida inverso– del que percibían los liberales de otros países del continente. Allí lo que suele llamarse con cierta vaguedad “la Iglesia” no constituía un adversario o un obstáculo serio para la formación de los mercados capitalistas ni para la construcción del Estado. No existía, por ende, ningún motivo sólido

20. Ana Rodríguez, “Parroquias, misioneros ambulantes y feligreses en la Pampa Central (1896-1934)”. En *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina, 1900-1950*, ed. por Miranda Lida y Diego Mauro (Rosario: Prohistoria, 2009): 77-93.

21. Disiento en este punto con mi amigo y eminente sociólogo de la religión Fortunato Mallimaci. Véase por ejemplo su “Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina”. En *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, coord. por Jean Pierre Bastian (México: Fondo de Cultura Económica, 2004): 19-44; y, “Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina”. En *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, coord. por Roberto Blancarte (México: El Colegio de México, 2008), 243-245.

22. Para una visión comparativa del proceso a nivel latinoamericano puede verse Roberto Di Stefano, “Le processus historique de sécularisation et de laïcité en Amérique latine”. En *La laïcité en Amérique latine*, dir. por Arnaud Martin (París: L’Harmattan, 2014), 11-47, 301-302.

para que los conflictos entre el poder civil y el religioso fueran agudos, para que se conformaran un partido liberal de connotaciones anticlericales y un partido conservador identificado con las posturas eclesiásticas.

Los miembros de la Generación del 37, y en general los liberales argentinos, según ha señalado agudamente Tulio Halperin Donghi, no concebían el problema nacional como un enfrentamiento entre la civilización de la modernidad y la de la reacción, sino como una lucha sin cuartel contra la barbarie en la que consideraban inmersos a los escasos habitantes de los incommensurables llanuras y desiertos rioplatenses. El aislamiento, alegaban, generaba formas de sociabilidad bárbaras que explicaban la ingobernabilidad del país, su oscilación permanente entre la anarquía y el despotismo. Aunque para combatir esas tendencias disolventes lo que creían necesitar era la predicación de un cristianismo genérico al que concebían más bien en términos morales, elemento civilizador capaz de formar ciudadanos laboriosos y pacíficos, en primer lugar apelaron como es lógico al catolicismo, ampliamente mayoritario entre las poblaciones que aspiraban a gobernar. A partir de ese diagnóstico se comprende el que ante la constatación de la debilidad de la Iglesia juzgaran conveniente fortalecerla en lugar de combatirla. Civilizar, para la mayor parte de los liberales argentinos, más allá de sus creencias personales, significaba instalar en cada pueblo una iglesia y una escuela. Algún sutil filamento une esa concepción con el ideal borbónico del párroco civilizador, llamado a inocular la vacuna, a enseñar técnicas agrícolas y a asistir a las feligresas en los partos.²³

En otras palabras, mientras en otros países de la América hispana los liberales creían necesario poner en movimiento a masas que consideraban empantanadas, aplastadas bajo el peso de la antigua tradición católica española, el problema argentino –sobre todo el de las áreas más dinámicas del país en construcción– era el de disciplinar a poblaciones demasiado proclives a la insubordinación, es decir, el de controlar a una sociedad aparentemente ingobernable, lacerada y militarizada tras décadas de guerras. Por eso es menos raro de lo que parece a simple vista que el muy liberal Estado de Buenos Aires haya proclamado a la católica como religión del Estado en su Constitución de 1854. La religión fue vista como un instrumento necesario para integrar a la civilización y a la ciudadanía a poblaciones rurales diseminadas en inmensos espacios casi desiertos. El consenso en torno a que “el fruto de una libertad anárquica no puede ser sino insoportable tiranía” favoreció la idea –común a los “católicos” como a hombres que no se definían a sí mismos como tales– de que la religión –para muchos la única fuerza capaz de gobernar esas tendencias disolventes– constituía un factor importante en

23. Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina*.

la construcción del orden.²⁴ Como también en la construcción de la Iglesia misma, en simbiosis con el Estado: la jerarquía eclesiástica no trepidaba en reclamar el auxilio de las autoridades civiles que ejercían el patronato para disciplinar a los feligreses díscolos y a un clero inobediente, acostumbrado a funcionar dentro de los marcos laxos de las largas sedes vacantes o bajo los gobiernos débiles de obispos ancianos y achacosos. Ello explica, al menos en parte, la coherencia con que el poder político manifestaba su ninguna intención de renunciar al derecho de controlar al eclesiástico, así como la ambivalencia de los obispos frente a las “injerencias” gubernativas.

Hemos mencionado de paso la facilidad con que los argentinos, incluyendo a los “católicos”, se autodefinían como liberales. Bartolomé Mitre, fundador del primer partido “liberal”, imbuido de un espíritu galicano receloso del poder pontificio y del “ultramontanismo”, no por ello dejó de valorar el influjo social y moral del catolicismo. Así lo hizo, por ejemplo, en ciertos artículos periodísticos cuya lectura la prensa católica no dudó en recomendar a los fieles, al tiempo que no escatimaba elogios a la piedad de su autor.²⁵ Durante las décadas de 1850 y 1860 esa misma prensa católica, aun cuando solía reclamar un mayor reconocimiento por parte de los gobiernos de los derechos jurisdiccionales de la Santa Sede y de la independencia de la Iglesia, elogiaba los esfuerzos oficiales para difundir la religión en las campañas, para mejorar el servicio pastoral y para dotar a cada pueblo de templos espaciosos y limpios. Tal actitud de protección del culto y de la religión, decían, era uno de los rasgos distintivos de un gobierno “liberal”, adjetivo que poseía entonces connotaciones positivas siempre que no se lo modificase por medio de otros, como en la expresión “liberalismo rojo” aplicada a los insurrectos franceses de 1848. Los “liberales de veras” se distinguían de los “falsos liberales” porque reconocían que no había libertad ni progreso que fueran posibles dejando de lado la religión.²⁶ La idea de que la religión y el liberalismo debían ir de la mano era habitual en la prensa porteña de la década de 1850, tanto en la confesional como en publicaciones como *La Tribuna*, *El Nacional* o *La Reforma Pacífica*, en las que no eran raros tampoco los artículos

24. Sobre la necesidad de disciplinar a la sociedad como idea fuerza del liberalismo en Argentina véase Tulio Halperin Donghi, “L’héritage problématique du libéralisme argentin”, *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire*, 11/2005: “La question libérale en Argentine au XIXe siècle”, <http://alhim.revues.org/1152>. La frase entrecomillada proviene de la p. 7 y la traducción es mía.

25. Véase el artículo “Reparo de los templos”, *La Relijion*, n.º 18, 28 de enero de 1854, donde se recomienda la lectura de uno de Mitre publicado en *El Nacional*: “Allí verán lo que deben los ciudadanos á la Religion y á la patria, y lo que llegan á ser los pueblos cuando estos son liberales”.

26. F. Frías, “París y Roma”, *La Relijion*, n.º 14, 31 de diciembre de 1853.

de contenido anticlerical. El hecho de que la prensa oficialmente “católica” y la que no lo era estuvieran en desacuerdo en la definición de esos términos (“liberal”, “católico”...) es también significativo, pero no hace al fondo de la cuestión. Podría pensarse que a los católicos argentinos les costó renunciar a una identidad liberal en la que veían, más que una antítesis de la propia, un rasgo ineludible del sentido común de las élites y, en consecuencia, una fuente de legitimidad.

¿Es tan excepcional el caso argentino? En buena medida sí, pero tal vez menos de lo que parece a simple vista. Los historiadores del siglo XIX nos debemos un análisis más fino de los vínculos entre liberalismo y religión, tema cuyo tratamiento parte a menudo de presupuestos que convendría revisar. Aunque en las últimas décadas se ha avanzado considerablemente en este plano, son todavía escasos los estudios específicos. Además, muchas de las investigaciones sobre tópicos de historia política y económica han reservado un lugar marginal a los problemas religiosos, cuando no los han ignorado por completo. En ello incide sin dudas el hecho de que la cuadrícula que organiza las áreas de estudio de nuestra disciplina –la historia económica, la historia política, la historia de la ciencia, la historia religiosa, etc.– refleja la diferenciación de esferas que puso en marcha el proceso de secularización, cuando estudiar el siglo XIX implica visitar sociedades en las que ese proceso se encontraba en sus inicios. La secularización no había entonces terminado de rasgar el manto inconsútil de la cristiandad, modo de articulación entre la religión y las demás manifestaciones del quehacer humano que, aunque distinguía las realidades temporales y las espirituales, no las concebía como esferas separables (en nuestra producción a menudo se confunde distinción con separación, que son cosas bastante diferentes). Sin lugar a dudas, una mayor integración de nuestras diferentes perspectivas –políticas, económicas, religiosas– contribuiría enormemente a acrecentar nuestra comprensión del siglo XIX. Convendría además precisar mejor el alcance de ciertos conceptos clave, como lo son las nociones mismas de liberalismo y catolicismo, a las que podríamos agregar, entre otras, las de religión, secularización, laicidad e Iglesia. No a través de una discusión abstracta, que llevaría inevitablemente a disquisiciones bizantinas, sino a partir de lo que los actores del siglo XIX entendían cuando hacían uso de esos términos.

Hay consenso en que el catolicismo no es un conjunto invariable de dogmas y prácticas, sino un vastísimo universo capaz de generar, como lo hizo a lo largo de su extensa historia, un amplio abanico de actores, teologías, sensibilidades y espiritualidades diferentes, incluso contrapuestas. Muy diversas almas han podido convivir en su interior merced a la asombrosa flexibilidad con que se ha ejercido el poder en su seno. Menos frecuentemente, sin embargo, se acepta que el mundo de los liberalismos ha sido no menos vasto y

plural, y tal vez particularmente en materia religiosa. Cuando la pluralidad de esos dos universos se pasa por alto, se pierden de vista los muchos matices que esconden.²⁷ Para el liberalismo del siglo XIX la cuestión religiosa abrazaba problemas mucho más amplios y profundos que las clásicas tensiones y conflictos entre la Iglesia católica y el Estado o los obstáculos que la propiedad eclesiástica podía presentar a la formación del mercado inmobiliario. Para muchos liberales la religión constituía un tema crucial, mucho más allá de sus implicancias políticas y económicas; para algunos, incluso, fue el meollo de sus reflexiones. Es el caso de aquellos que, como el chileno Francisco Bilbao, estaban convencidos de que la suerte de la independencia de la Hispanoamérica republicana dependía fundamentalmente del rechazo de un catolicismo al que consideraban el alma de la opresión monárquica. No se trataba para ellos de un problema político, sino de uno, digamos, soteriológico: Bilbao, que juzgaba nefasta la idea –tan característicamente liberal– de separación de las esferas de la religión y de la política, creía imperioso sustituir al catolicismo por una religión nueva.²⁸ Tal vez una de las claves de la relación entre liberalismo y religión sea que ambos se propusieron, de alguna manera, la salvación de las almas.

Ese liberalismo decimonónico presenta puntos de conflicto, pero también de coincidencia con las tradiciones cristianas.²⁹ Vale la pena, además, explorar las ambigüedades, las zonas grises de esa relación. Podemos tomar como ejemplo la cuestión del pecado original, un problema teológico de crucial relevancia política. Por regla general puede decirse que los liberales hispanoamericanos eran herederos de esa antropología, tributaria de la Ilustración, que creía al hombre capaz de vivir en paz y en libertad iluminado solo por la religión natural o por la mera razón. Por su lado, el catolicismo

27. En el prólogo de un libro excelente de reciente aparición, el catolicismo es el “gran contendor” de un liberalismo hispanoamericano decimonónico de vocación secularizado, que habría chocado reiteradamente contra sus resistencias. Véase Iván Jaksic y Eduardo Posada Carbó, eds., *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX* (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2011), 40. Podemos poner también el ejemplo de una obra clásica de la historiografía argentina referida a esta cuestión, en la que “católicos” y “liberales” se definen como defensores de dos concepciones incompatibles del mundo a partir de su posicionamiento en torno a la sanción de las “leyes laicas” de la década de 1880, dejando de lado que los primeros solían definirse a sí mismos como liberales y que los segundos solían hacer solemne profesión de su fe católica. Véase Auza, *Católicos y liberales...*

28. Véase por ejemplo Francisco Bilbao, *La América en peligro* (Buenos Aires: Berheim y Boneo, 1862); y, *El evangelio americano* (Buenos Aires: Americalee, 1943 [1864]).

29. Al respecto son interesantes las intervenciones contenidas en el volumen compilado por Franco Bolgiani, Vincenzo Ferrone y Francesco Margiotta Broglio, *Chiesa Cattolica e modernità. Atti del Convegno Della Fondazione Michele Pellegrino* (Bologna: Università di Torino, 2004).

insistió desde el siglo XVI, en clave antiprotestante, en la idea de que la salvación se obtiene no solo por la fe, sino también por las obras, convicción que implicaba –entre otras cosas– rechazar la distinción decimonónica entre esfera privada y esfera pública e insistir en el deber, por parte de la jerarquía eclesiástica, de controlar las conductas de los ciudadanos. He aquí, en términos generales, un punto de tensión y conflicto. Pero en el seno de las iglesias cristianas convivían también distintas sensibilidades y matices: entre los católicos encontramos a hombres imbuidos de un pesimismo antropológico de resonancias jansenistas, pero también a otros que actuaban animados por una idea más positiva del devenir del hombre, en la que confluían la influencia ilustrada y la del humanismo jesuita. Muchos liberales, por su lado, se mostraban más preocupados por garantizar el orden que por defender la libertad. Así, a pesar de las divergencias en ciertos puntos, pueden encontrarse sintonías en otros. Protagonistas habitualmente catalogados por los historiadores como “católicos” por su compromiso con la Iglesia, actores generalmente definidos por esos mismos historiadores como “liberales” por su toma de distancia respecto de ella, podían a la vez disentir en la necesidad de las instituciones –y aun de las religiones positivas– para vincularse con Dios, pero a la vez coincidir en afirmar que el cristianismo era el verdadero origen de la libertad del hombre, el presupuesto primigenio de las ideas de libertad, igualdad y fraternidad. Después de todo, en el siglo XIX el vocablo libertad podía declinarse de muchas maneras. Por ejemplo, como libertad frente a un Estado que tanto los liberales más anticlericales como los católicos más anti-liberales juzgaban irremediabilmente proclive a incurrir en abusos de poder. O en la idea de que religión y política, y en consecuencia Estado e Iglesia, correspondían a ámbitos diferentes: incluso el catolicismo “ultramontano” del siglo XIX puede considerarse, en cierto sentido, fruto de la “modernidad religiosa”, desde que su defensa de la independencia y de los “derechos de la Iglesia” frente al poder del Estado implicaba aceptar la división de esferas característica de los nuevos tiempos.

CONCLUSIONES

El caso argentino permite revisar ciertos supuestos historiográficos discutibles, bastante generalizados, a pesar de los avances que se han logrado en los últimos años. Hemos visto que quienes quisieron promover en el país esa suerte de “guerra cultural” que dividió a católicos y a liberales en otras latitudes –sea desde posiciones liberales radicales como desde posturas ul-

tramontanas— fueron sistemáticamente desoídos.³⁰ Los liberales que gobernaron el país en la segunda mitad del siglo XIX no se propusieron desmantelar el poder eclesiástico, sino más bien consolidarlo para que secundase el proyecto de construir la nación. A una antigua cultura galicana que nunca desapareció del todo a pesar de la romanización católica, a la debilidad de Iglesias que no representaban ningún desafío serio para la construcción del Estado y del capitalismo, se sumaron las particulares formas de ver del liberalismo argentino y las necesidades concretas del poder político y religioso, que carecían de buenos motivos para pagar el costo de un enfrentamiento estructural. Así, los constructores del llamado “Estado liberal” prefirieron sumar a la Iglesia al proyecto modernizador. Así, los “católicos” que se comprometieron con las batallas de la Iglesia por defender sus prerrogativas tradicionales, miembros a la vez a pleno título de la misma élite cultural y política, no buscaron el enfrentamiento, sino la colaboración.

La doble construcción estatal y eclesial lógicamente generó ajustes, reajustes y conflictos, pero a la postre se alcanzó un *modus vivendi* aceptable para ambas partes, por lo que parece menos forzado destacar los consensos que poner el acento en las discordias. La búsqueda de la armonía se relacionó con las necesidades de los actores, que hacia fin de siglo acabaron por comprender que lo que había para ganar con eventuales enfrentamientos no compensaba los costos que habrían generado para ambas partes. Pero también con el hecho de que en el siglo XIX las fronteras entre el liberalismo moderado hegemónico y un catolicismo que pocos creían seriamente amenazado eran más bien lábiles y difusas. Habrá que esperar al siglo XX para encontrar corrientes de pensamiento antiliberal más robustas —a menudo identificadas con el catolicismo— que, sin embargo, nunca alcanzaron a eclipsar totalmente la “subsistente hegemonía” de la tradición liberal en las élites argentinas.³¹ Sintomática al respecto es la devoción que durante el siglo XIX profesaban tanto “católicos” como “liberales” por la figura de Bernardino Rivadavia, que en el siglo XX se convertirá en una suerte de héroe para los liberales anticlericales y de monstruo abominable para los católicos antiliberales.³²

30. Sobre la aplicación del concepto de “guerra cultural” a los conflictos entre catolicismo y fuerzas secularistas a nivel europeo, por encima de los marcos nacionales, véase Christopher Clark y Wolfram Kaiser, eds., *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

31. Sobre la debilidad del nacionalismo argentino y la “perdurabilidad” de la tradición liberal véase Devoto, *Nacionalismo, fascismo...*

32. Por ejemplo, el 22 de agosto de 1857 el periódico *La Religión*, comentando los honores que se habían rendido a la memoria de Rivadavia al ser repatriados sus restos, afirmaba —entre otras loas al prócer— que “Elogiar al sabio magistrado, cuyo nombre está

Los católicos decimonónicos argentinos defendieron –o al menos no atacaron– el origen popular de la soberanía, la división de poderes, la participación y la representación políticas, la libertad de prensa –con la obvia excepción de los ataques a la religión y a la Iglesia–, el derecho de los protestantes a celebrar su culto –aunque no a hacer proselitismo– y la formación de partidos políticos. Sus ideas, valores y prácticas no fueron por lo general disfuncionales al proyecto de construcción nacional y no difirieron de manera tan radical de los valores y objetivos que animaban al conjunto de la élite.³³ No se trata de una mera aceptación de aspectos de la *modernización* que no implicaba necesariamente transigir con los valores que informaron la llamada *modernidad*: hubo un umbral de principios básicos aceptados, compartidos incluso por los católicos más alineados con Roma.³⁴

Mientras en otros países iberoamericanos (como Chile, Colombia, Ecuador y México) ciertas filiaciones políticas se correspondieron con ciertas posiciones críticas respecto de la Iglesia, en Argentina el fenómeno es mucho menos claro y más tardío (hay que esperar para verlo con claridad al ocaso del siglo, con la fundación de la Federación Democrática Liberal en 1895, el Partido Socialista en 1896 y otras iniciativas políticas que enarbolaron la bandera anticlerical).³⁵ Tulio Halperin Donghi ha dicho que si no hubo en la Argentina un verdadero partido liberal ello se debió, paradójicamente,

asociado á tantas obras fecundas en bienes para esta sociedad, no era cosa difícil; pero lo era en realidad levantar el elogio á la altura de su merito". Lo había logrado en cambio Juan María Gutiérrez "en un escrito en que brillan á la vez la privilegiada inteligencia del hombre público, las dotes aventajadas del literato y el corazón del patriota". Gutiérrez se convertirá en el futuro en otro personaje denostado por los católicos. Todavía en 1880 el periódico *La América del Sur. Diario católico, Político y Comercial* elogiaba a Rivadavia como "padre de la educación", "ilustre estadista" y "tan católico, como hoy pueden serlo el doctor Pedro Goyena y los Estrada", véase "El testamento de Rivadavia", 30 de abril de 1880; y, "Homenaje á Rivadavia", 25 y 26 de mayo de 1880.

33. Sumamente interesante es la visión que desde la historia del arte proporcionan José Emilio Burucúa e Isaura Molina, "Religión, arte y civilización europea en América del Sur (1770-1920). El caso del Río de la Plata", *Separata I*, n.º 2 (octubre de 2001): 1-21. Dice Devoto: "la imagen [que acerca del problema de la identidad argentina] propuesta por aquellos pensadores católicos [se refiere fundamentalmente a dos grandes opositores a las leyes laicas de la década de 1880, José Manuel Estrada y Pedro Goyena] no es radicalmente diferente a la de sus contemporáneos positivistas. Al menos no lo es en sus modelos políticos y en los mitos y los relatos históricos que lo[s] sustentan", Devoto, *Nacionalismo, fascismo...*, 45.

34. Sobre la distinción entre modernidad y modernización, véase Étienne Fouilloux, "Iglesia Católica y 'mundo moderno' (siglos XIX y XX)". En *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, vol. 77 (Madrid: Casa de Velázquez, 2002), 77-89.

35. Daniel Omar De Lucia, "El movimiento librepensador en Argentina (1890-1920)", *Cuadernos de trabajo del Centro de Investigaciones Históricas del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional de Lanús*, n.º 10 (Diciembre de 2005), número íntegro.

a que existía un enorme consenso en torno a los principios liberales. Puede pensarse, en contrapartida, que si no prosperó ningún partido católico es porque tampoco hubo –salvo en ciertos fugaces momentos álgidos– una fuerte corriente de opinión adversa al catolicismo –lo que no significa, según vimos, que escaseasen los anticlericales–. Ni siquiera en la masonería el anticatolicismo fue premisa indiscutible, visto que desde sus orígenes las logias sufrieron disensos y rupturas, justamente, en torno a la cuestión religiosa: mientras algunos masones pusieron el acento en el anticlericalismo e incluso en el anticatolicismo, otros enarbolaron la bandera de la libertad de conciencia y defendieron la doble pertenencia a la masonería y al catolicismo.³⁶

La experiencia argentina, entonces, invita a pensar tanto al catolicismo como al liberalismo en términos plurales. No se trata de minimizar los puntos conflictivos entre el catolicismo y el liberalismo, sino de prestar mayor atención a esos matices. El anticatolicismo del siglo XIX adquirió vastas implicancias políticas, culturales y religiosas y constituyó el corazón de algunas corrientes liberales.³⁷ El antiliberalismo fue sin duda una de las banderas de los católicos en la segunda mitad del siglo. Pero la riqueza de la trama que en esa centuria se tejió entre los liberalismos y las diferentes formas de concebir el catolicismo no puede someterse al lecho de Procusto de una oposición esencialista. Muchos “liberales” decían oponerse no al catolicismo en sí –cuya fe decían profesar–, sino a la política de Pío IX; muchos “católicos” aclaraban que el enemigo de la Iglesia no era el “verdadero liberalismo”, sino el “liberalismo revolucionario”. La variedad de situaciones que es dable detectar en países de fisonomías tan diversas como los iberoamericanos, en sectores sociales, étnicos y culturales muy diferentes entre sí y a lo largo de un siglo tan rico en vicisitudes como lo fue el XIX, no se ve justicieramente reflejada en la imagen que propone al liberalismo y al catolicismo como realidades monolíticas y contrapuestas, tal vez inconciliables.

36. Véanse las diatribas contra los masones y librepensadores católicos en el VII Congreso de la Liga Argentina de Librepensamiento: *II Álbum Biográfico de los Libre=Pensadores* (Buenos Aires: Imprenta El Progreso, 1916), 179-180.

37. Los estudios sobre el anticatolicismo están adquiriendo una riqueza conceptual y metodológica que merece ser destacada. El tema está dejando de analizarse desde una perspectiva meramente política a partir de una mirada más culturalista. Puede verse como ejemplo el libro de Michael. B. Gross, *The War against Catholicism. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany. Social History, Popular Culture, and Politics in Germany* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004). El trabajo se sitúa en la perspectiva de los estudios que interpretan el *Kulturkampf* como una manifestación radical de un anticatolicismo que se desarrolla a partir de 1848 y a lo largo de las décadas de 1850 y 1860, en coincidencia con el *revival* católico de esos decenios, como vía para la redefinición de la identidad cultural y política liberal.

Abrir el juego para pensar en plural puede ayudarnos a comprender mejor el problema. Creo que convendría preguntarnos, además, si las nociones a menudo implícitas que manejamos –de secularización, de laicidad, de religión...– coinciden o no con las que animaban a los actores. Avanzar en el estudio de los casos nacionales en perspectiva comparada ha de ser, sin duda, fructuoso y capaz de depararnos muchas sorpresas.



FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

Archivo General de la Nación (AGN).

Diario de sesiones de la Cámara de Diputados del año 1864, tomo V. Buenos Aires: Congreso Nacional, 1865.

Diario de sesiones de la Cámara de Senadores, vol. 1. Buenos Aires: Congreso Nacional, 1926.

Democracia, 1954.

La Religión. 1853, 1854

La América del Sur. Diario católico, político y comercial, 1880.

FUENTES SECUNDARIAS

Ardao, Arturo. *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*. Montevideo: Publicaciones de la Universidad, 1962.

Auza, Néstor Tomás. "Los recursos económicos de la Iglesia hasta 1853. Antecedentes del presupuesto de culto". *Revista Histórica*, n.º 8 (1981): 3-28.

_____. *Católicos y liberales en la Generación del Ochenta*. Buenos Aires: Ed. Culturales Argentinas, 1975.

Avellá Cháfer, Francisco. "La situación económica del clero secular de Buenos Aires durante los siglos XVII y XVIII". *Investigaciones y Ensayos*, n.º 29 (1980): 295-318; n.º 30 (1981): 283-310.

Ayrola, Valentina. *Funcionarios de Dios y de la república. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*. Buenos Aires: Biblos, 2007.

Bertoni, Lilia Ana. *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

Binetti, Jesús. *El agosto recinto. Conflictos y debates tras la construcción de la Basílica de Luján*. Luján: Librería de Mayo, 2007.

- Bolgiani, Franco, Vincenzo Ferrone y Francesco Margiotta Broglio. *Chiesa Cattolica e modernità. Atti del Convegno Della Fondazione Michele Pellegrino* (Bologna: Università di Torino, 2004).
- Botana, Natalio y Ezequiel Gallo, *De la República posible a la República verdadera (1880-1910)*. Buenos Aires: Ariel, 1997.
- Bruno, Cayetano. *Historia de la Iglesia en Argentina*. Volúmenes 1 a 9. Buenos Aires: Don Bosco, 1966-1976.
- Burucúa, José Emilio e Isaura Molina, "Religión, arte y civilización europea en América del Sur (1770-1920). El caso del Río de la Plata", *Separata I*, n.º 2 (octubre de 2001): 1-21.
- Calvo, Nancy. "Los unos y los otros. Católicos, herejes, protestantes, extranjeros. Alcances de la tolerancia religiosa en el Río de la Plata durante las primeras décadas del siglo XIX". *Anuario IEHS*, n.º 21 (2006): 13-35.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Clark, Christopher y Wolfram Kaiser, editors. *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Davie, Grace. *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford: Basil Blackwell, 1994.
- _____. *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. Londres: Darton, Longman & Todd, 2002.
- De Lucia, Daniel Omar, "El movimiento librepensador en Argentina (1890-1920)", *Cuadernos de trabajo del Centro de Investigaciones Históricas del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional de Lanús*, n.º 10 (diciembre de 2005), número íntegro.
- Devoto, Fernando. *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- Di Stefano, Roberto. "Abundancia de clérigos, escasez de párrocos: las contradicciones del reclutamiento del clero secular en el Río de la Plata (1770-1840)". *Boletín del Instituto Ravignani*, n.º 16-17 (1998): 33-59.
- _____. "Dinero, poder y religión: el problema de la distribución de los diezmos en la diócesis de Buenos Aires (1776-1820)". *Quinto Sol*, n.º 4 (2000): 87-115.
- _____. *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- _____. *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*. Buenos Aires: Sudamericana, 2010.
- _____. "Sobre liberalismo y religión: rentas eclesiásticas y presupuesto de culto en el Estado de Buenos Aires (1852-1862)", *Almanack. Revista eletrônica semestral*, n.º 5 (mayo 2013): 178-197. <http://www.almanack.unifesp.br/index.php/almanack/article/view/982>.
- _____. "Le processus historique de sécularisation et de laïcité en Amérique latine". En *La laïcité en Amérique latine*, dirigido por Arnaud Martin. París: L'Harmattan, 2014: 11-47, 301-302.
- Di Stefano Roberto y Loris Zanatta. *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, 2.ª edición. Buenos Aires: Grijalbo, 2009 [2000].

- Fouilloux, É., "Iglesia Católica y «mundo moderno» (siglos XIX y XX)", en *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Collection de la Casa de Velázquez, Vol. 77, Madrid: Casa de Velázquez, 2002, págs. 77-89.
- Gallardo, Guillermo. "La venta de los bienes eclesiásticos en Buenos Aires". *Archivum* 3/2 (1945-1959): 349-356.
- Gross, Michael. B. *The War against Catholicism. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany. Social History, Popular Culture, and Politics in Germany*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004.
- Halperin Donghi, Tulio. "L'héritage problématique du libéralisme argentin", *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire*, 11 / 2005: "La question libérale en Argentine au XIXe siècle". <http://alhim.revues.org/1152>.
- Hervieu-Léger, Danièle. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder, 2005.
- Jaksic, Iván y Eduardo Posada Carbó, editores. *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Lida, Miranda. "El presupuesto de culto en la Argentina y sus debates. Estado y sociedad ante el proceso de construcción de la Iglesia (1853-1880)", *Andes. Antropología e Historia*, n.º 18 (2007): 49-75.
- Mallimaci, Fortunato. "Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina". En *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, coordinado por Jean Pierre Bastian. 19-44. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- _____. "Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina". En *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, coordinado por Roberto Blancarte. 243-245. México: El Colegio de México, 2008.
- Martínez, Ignacio. *Una nación para la Iglesia argentina. Construcción del Estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 2013.
- Rodríguez, Ana. "Parroquias, misioneros ambulantes y feligreses en la Pampa Central (1896-1934)". En *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina, 1900-1950*, editado por Miranda Lida y Diego Mauro. 77-93. Rosario: Prohistoria, 2009.
- Tonda, Américo. *La Iglesia argentina incomunicada con Roma (1810-1858). Problemas, conflictos, soluciones*. Santa Fe: Castellví, 1965.