

Liberalismo y religión en el siglo XIX hispanoamericano. Reflexiones a partir del caso argentino

Roberto Di Stefano*

Todavía no hemos prestado suficiente atención a los actitudes que los liberales del siglo XIX hispanoamericano asumieron frente a la religión. En su mayor parte, los historiadores que han estudiado las tradiciones liberales decimonónicas se han inclinado hacia tópicos de historia política y económica, tal vez reservando a la religión un tratamiento tangencial. Creo que ello se explica, en buena medida, por el hecho de que la grilla 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. Pero estudiar el siglo XIX implica visitar sociedades en las que ese proceso no había terminado de romper el manto inconsútil de la cristiandad, modo de articulación entre la religión y las demás manifestaciones del quehacer humano que, si bien distinguía entre las realidades temporales y las espirituales, no las concebía como esferas separables. Sin lugar a dudas, una mayor integración de nuestras diferentes perspectivas -políticas, económicas, religiosas- contribuiría enormemente a acrecentar nuestra comprensión del siglo XIX.

Para el liberalismo del siglo XIX la cuestión religiosa abrazaba problemas mucho más vastos 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. 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 aquéllos 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 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.¹ Creo que una de las claves de la relación entre liberalismo y religión es que ambos se propusieron, de alguna manera, la salvación de las almas.

Corresponde que antes de proseguir aclare qué entiendo por liberalismo. De cara a la cuestión religiosa pueden ser clasificados como liberales, en los términos más restrictivos y objetivos, quienes postulaban la absoluta neutralidad religiosa del Estado y una también absoluta libertad de las religiones. Lo que Bourdieu denominaría la “completa desregulación del campo religioso”. Pero es posible una caracterización más amplia y subjetiva, la de aquéllos que, más allá de la solución que propusieran al problema de qué lugar reservar para la religión en el orden republicano, se definían a sí mismos como liberales.

* Investigador Independiente del Conicet con sede en el Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani” (Conicet/Universidad de Buenos Aires) [E-mail: distefanoster@gmail.com]. Agradezco los valiosos comentarios de José Carlos Chiaramonte, Natalio Botana, Fernando Devoto, Ignacio Martínez y Diego Mauro.

¹ Cfr. por ejemplo F. Bilbao, *La América en peligro*, Buenos Aires: Berheim y Boneo, 1862 y *El evangelio americano*, Buenos Aires: Americalee, 1943 [1864].

Toda definición de un fenómeno tan complejo como el liberalismo entraña problemas. Una más laxa y subjetiva tiene la virtud de recordarnos a cada instante que el liberalismo fue más que un conjunto de ideas políticas y de principios económicos: fue una cultura, una cosmovisión, una manera de pensar el lugar del hombre en la historia, un haz de actitudes y de prácticas más que de “ideas claras y distintas”. Por eso no me referiré al liberalismo como a un sistema filosófico o como a una doctrina, sino más bien como a una cultura de la libertad que colocó en el centro de sus preocupaciones la emancipación del hombre de las cadenas del despotismo y sus posibilidades de progreso moral y material a partir, justamente, de esa lucha emancipadora. El hecho de que el despotismo a derrotar no fuera el mismo para todos –porque para algunos podía ser el Papa, la Iglesia o la religión misma, mientras para otros podían encarnarlo el Estado o los caudillos que avasallaban los “derechos de la Iglesia”- vuelve, a mi juicio, más apasionante e interesante la investigación.

Esa cultura de la libertad reconoce raíces profundas en el pensamiento occidental y presenta puntos de conflicto pero también de solapamiento con las tradiciones cristianas, en cuestiones que van mucho más allá de las atinentes a las relaciones entre poder civil y poder religioso.² Tomemos por ejemplo el tema del pecado original, un problema de antropología filosófica –en su acepción más amplia- de crucial relevancia. Por lo general los liberales hispanoamericanos eran herederos de esa antropología, tributaria de la Ilustración, que creía al hombre capaz de vivir en paz y en libertad y de construir su futuro iluminado sólo por la religión natural o por la sola razón. Por su lado el catolicismo insistió, particularmente desde el siglo XVI y en clave antiprotestante, en la idea de que la salvación se obtiene no sólo por la fe, sino también por las obras, convicción que indujo a su jerarquía –entre otras cosas- a rechazar la distinción decimonónica entre esfera privada y esfera pública y a insistir en su derecho a 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 había quienes se mostraban influidos por un pesimismo antropológico de resonancias jansenistas, pero también hombres animados por una idea más positiva del devenir del hombre, de resonancias ilustradas o derivada del humanismo jesuita. Así, a pesar de las divergencias en ciertos puntos, pueden encontrarse acuerdos en otros. Protagonistas habitualmente catalogados por los historiadores como “católicos” por su compromiso con la Iglesia, y actores generalmente definidos por los mismos historiadores como “liberales” por su toma de distancia respecto de ella, podían a la vez disentir en la necesidad de la Iglesia -y aun de las religiones positivas- para vincularse con Dios, pero 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, el vocablo libertad podía declinarse de muchas maneras.

Siendo así, tal vez más que de liberalismo y de religión conviene hablar, en términos plurales, en tradiciones liberales y en tradiciones religiosas. Por lo que refiere al catolicismo, no es novedoso decir que entre los liberales no hubo una única actitud hacia él. El anticatolicismo del siglo XIX adquirió vastas implicancias políticas, culturales y religiosas y constituyó el corazón de algunas corrientes liberales en ciertos

² Interesante al respecto son las intervenciones contenidas en el volumen compilado por F. Bolgiani, V. Ferrone y F. Margiotta Broglio, *Chiesa Cattolica e modernità* (Atti del Convegno Della Fondazione Michele Pellegrino, Università di Torino, 6 febbraio 2004), Bologna, Il Mulino, 2004.

contextos histórico-culturales.³ 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. La variedad de situaciones que es dable detectar en países de fisonomías tan diversas como los nuestros, 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 singulares y contrapuestas, tal vez inconciliables, imagen válida en algunos casos, pero no generalizable.⁴ Abrir el juego para pensar en plural puede ayudarnos a despojarnos de prejuicios y estereotipos que según me parece obstaculizan nuestra comprensión del problema.

En esta intervención me propongo contribuir a la reflexión común a partir, fundamentalmente, de mis estudios sobre el caso argentino. Primero esbozaré muy rápidamente ciertas particularidades de la historia religiosa del país, para luego aportar unas pocas observaciones.

El caso argentino

El Río de la Plata, área marginal del imperio español, era en el siglo XVII una lejana gobernación situada en el extremo austral del virreinato peruano, cuyas economías regionales dependían en buena medida de la suerte de la minería potosina. Las ciudades de lo que hoy llamamos el interior, más estrechamente vinculadas a ese mercado, eran también más prósperas que las del litoral atlántico, incluida la ciudad de Buenos Aires y su hinterland. En Córdoba la Compañía de Jesús –la más dinámica de las órdenes coloniales, particularmente relevante en la región a causa de las ricas misiones guaranícas del Paraguay- tenía su curia provincial y su universidad. Además, varias órdenes mendicantes masculinas y contemplativas femeninas habían establecido tempranamente en la ciudad conventos bastante ricos y nutridos. La suerte de Buenos Aires, en cambio, se encontraba más bien ligada a las vicisitudes del comercio atlántico, casi siempre por vías ilegales, ya que en el siglo XVII era apenas una aldea grande protegida por un fuerte de ladrillos cuyo puerto, en principio, tenía vedada la actividad mercantil. Allí los jesuitas no tuvieron sino un colegio -que no estaba autorizado a colar grados académicos-, los conventos de regulares fueron más bien pobres y los monasterios femeninos no se conocieron hasta la década de 1740. Pero la expansión económica del siglo XVIII mejoró las rentas eclesiásticas a partir de mediados del siglo, en 1776 la creación del Virreinato del Río de la Plata modificó sustancialmente el

³ 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 interesante libro de M. 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.

⁴ Tras las huellas de É. Poulat, F. Mallimaci propone para toda América Latina una etapa de “enfrentamiento entre catolicismo y liberalismo” entre 1880 y 1930, cfr. Su “Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina”, en J.-P. Bastian (Coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004, págs. 19-44.

estatus de la sede episcopal y en 1778 se abrió el puerto al comercio legal con puertos peninsulares y americanos. Así, la Iglesia de Buenos Aires creció al ritmo de la expansión económica del litoral atlántico del siglo XVIII, y su desarrollo no fue ajeno a las llamadas reformas borbónicas, que modificaron el equilibrio entre interior y litoral, y en consecuencia la relación de poder entre la Iglesia de Córdoba, a la que pertenecían las jurisdicciones del interior, y la de Buenos Aires, que reunía las del litoral.

No es de extrañar entonces que las reformas borbónicas y la expulsión de los jesuitas hayan impactado en Córdoba y en Buenos Aires de manera distinta. Así, mientras en Córdoba surgió a fines del siglo XVIII un “partido” jesuita, crítico de lo que empezaba a llamarse “regalismo”, en la Iglesia de Buenos Aires, que en buena medida era hija de las reformas, las opiniones adversas a los Borbones lograron menores consensos y se desarrollaron más bien en el siglo XIX, de manera retrospectiva. 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 nunca demasiado crítica de las intervenciones del poder civil en la vida eclesiástica .

A pesar del espaldarazo que las reformas borbónicas dieron al desarrollo de la región litoral y a su Iglesia, los obispados rioplatenses llegaron a la revolución bastante poco articulados entre sí y no desarrollaron una identidad común sino en la segunda mitad del siglo XIX. Es significativo el hecho de que el obispado porteño no haya alcanzado el rango de sede metropolitana sino en 1865. Como el largo proceso de construcción institucional del virreinato y del sistema de intendencias coincidió con el ciclo de guerras que puso en marcha la revolución de Francia y con el inicio de la crisis monárquica, en 1810 Buenos Aires era la única capital virreinal que no era al mismo tiempo sede de un arzobispado, por lo que –revolución, guerra e “incomunicación” con Roma mediante- las Iglesias rioplatenses fueron hasta 1865 sufragáneas de la metropolitana de Charcas, que desde 1815 quedó bajo control enemigo y desde 1825 formó parte de la República de Bolivia. Tampoco la expansión dieciochesca fue suficiente para equiparar las rentas y el patrimonio de las instituciones eclesiásticas con las de otras áreas del imperio. En el Río de la Plata las corporaciones eclesiásticas –con excepción de los jesuitas, que perdieron todo con la expulsión- no fueron grandes poseedoras de bienes inmuebles, y menos aún de propiedades rústicas. En las tres diócesis en que se distribuía el territorio actualmente argentino -Buenos Aires, Córdoba y Salta, que se creó en 1806-, los diezmos eran muy inferiores a los de obispados novohispanos de segunda y de tercera línea, los cabildos eclesiásticos contaban con pocas sillas, las sedes vacantes eran prolongadas, el clero secular y regular era relativamente escaso y pobre.

Por todas estas razones, en el siglo XIX el problema de las elites gobernantes era el inverso que en otras áreas del continente: lo que suele llamarse “la Iglesia” no constituía un adversario serio ni para la formación de un mercado de tierras ni para la construcción del Estado. No existía, por ende, ningún motivo sólido 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 “la Iglesia”. Ésta era, más bien, una institución a ser construida, y los Estados provinciales primero y el Estado nacional después no fueron ajenos a su conformación, porque para la consecución de algunos de sus objetivos no eran capaces de prescindir de ella. Por ejemplo, en la provincia de Buenos Aires, uno de los estados provinciales autónomos

que surgieron en 1820 a partir de la caída del Directorio, se sancionó en 1822 una reforma eclesiástica que prácticamente condujo a la desaparición de los conventos masculinos y que sujetó todas las instituciones religiosas al ordinario diocesano, dando origen a una “Iglesia del Estado” que concebía a los sacerdotes como funcionarios y a los templos como oficinas públicas. El Estado provincial en formación coadyuvaba, de esa manera, a la tarea de centralizar las instituciones eclesiásticas, tarea que la Santa Sede no veía con malos ojos aunque se opusiera tenazmente, desde luego, a que la llevara adelante el poder civil con espíritu febroniano.⁵ El Estado republicano creyó necesario reformar a las instituciones eclesiásticas para hacer de ellas una Iglesia también republicana que lo auxiliase en la consecución de algunos de sus objetivos, como el de “moralizar” y “civilizar” a las poblaciones rurales.⁶ La reforma tuvo su costado desamortizador, pero sus objetivos fueron mucho más ambiciosos.

Por otro lado, la presencia temprana –en relación con otros países de la región- de familias protestantes, sumada a la necesidad de obtener el reconocimiento de la independencia por parte de otros países, principalmente Gran Bretaña y los Estados Unidos, condujo ya en la década de 1820 a la sanción de leyes que garantizaban la tolerancia de los “cultos disidentes”. La convivencia entre católicos y protestantes raramente derivó en episodios de violencia; antes bien, los matrimonios mixtos suscitaban alarma en las autoridades eclesiásticas de las zonas en que la inmigración evangélica fue importante.⁷ En Buenos Aires la pluralización del universo religioso fue significativa y la presencia protestante, aunque minoritaria, constituía un dato de la vida cotidiana de todos los estratos sociales. Los protestantes se hallaban representados en todos ellos: los había entre los pastores, los labradores, los artesanos, los tenderos, los comerciantes y los hacendados. Desde luego había recelos y tensiones, pero parecen haberse dado más entre los cleros que entre las feligresías. Así, por ejemplo, llegó a ocurrir que el conflicto entre un ministro del culto alemán y el capellán del Hospital de Hombres de Buenos Aires indujera al gobierno a abrir una sala especial para los disidentes, pero los conciertos que ofrecía el templo luterano convocaban a un público que excedía ampliamente al de los miembros de la congregación.⁸

Las relaciones entre las autoridades de la Iglesia y los gobiernos, si bien consteladas de tensiones, rara vez derivaron en conflictos serios antes de la década de 1880. En la primera mitad del siglo, la hegemonía de Buenos Aires, en cuyo clero no predominaba una sensibilidad recelosa del ejercicio irrestricto del patronato y una conciencia de la necesidad de defender la independencia de la Iglesia, favoreció el arraigo de la concepción de ese derecho como inherente a la soberanía. Las débiles protestas

⁵ Sobre la voluntad de Roma de reducir la autonomía de las órdenes religiosas véase G. Rocca, “Istituti religiosi in Italia tra Otto e Novecento”, en M. Rosa *Clero e società nell’Italia contemporanea*, Roma-Bari: Laterza, 1992, págs. 212-215.

⁶ R. Di Stefano, “Pastores de rústicos rebaños. Cura de almas y mundo rural en la cultura ilustrada rioplatense”, *Boletín del Instituto Ravignani*, 3ª Serie, Número 22 (2do Semestre de 2000), págs. 7-32.

⁷ Un episodio conflictivo se produjo en enero de 1856, cuando el obispo de Buenos Aires puso reparos a las licencias para la celebración de matrimonios mixtos. Sarmiento reaccionó con dos artículos, publicados en *El Nacional*, en defensa de ellos. Cfr. “Matrimonios mixtos”, publicado originalmente en *El Nacional* de 24 de enero de 1856, en *Obras completas de Sarmiento*, Tomo XXIV, “Organización del Estado de Buenos Aires”, Buenos Aires: Luz del Día, 1951, págs. 310-312 y 308-309. El segundo artículo apareció el 31 de enero, cfr. *ob. cit.*, págs. 312-316.

⁸ Archivo del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires, Libro 102, “Libro de actas de las Sesiones del Senado del Clero de la Iglesia de Buenos Ayres. Empieza en veinte y ocho de septiembre de 1846 y termina el 14 de octubre de 1867”, sesión del 19 de octubre de 1853; “Concierto religioso”, en *La Tribuna*, 9 de junio de 1858.

eclesiásticas – esporádicas hasta la década de 1850, más consistentes en la medida en que Roma fue logrando imponer sus puntos de vista y promover a eclesiásticos identificados con ellos- fueron sistemáticamente desoídas. La legislación que regulaba las relaciones entre poder civil y eclesiástico era ecléctica, tal vez ambigua e incluso contradictoria, ya que se había ido elaborando y estratificando desde antiguo: desde las Leyes de Indias – que se seguirán invocando aun en pleno siglo XX para fundamentar el derecho del Estado al ejercicio del patronato- hasta la prolífica legislación posterior a la independencia. La Constitución de 1853-1860, que tras sucesivas reformas continúa vigente, 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 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 del Estado- y la más completa libertad religiosa. Como toda solución ecléctica, la que plasmó en la Constitución –tras largos debates- conllevaba potenciales tensiones y conflictos que se volverían reales en el futuro.

Por lo que hace a las relaciones entre las varias formas de vivir el catolicismo y las varias corrientes liberales, cabe observar que el único partido que se autodenominó “liberal” en todo el siglo XIX argentino, fundado por Bartolomé Mitre en Buenos Aires en 1852, no asumió explícitas connotaciones anticlericales. El jefe del partido, aunque imbuido de un espíritu galicano receloso del poder pontificio y del “ultramontanismo”, nunca cesó de valorar como positivo el influjo del catolicismo, por ejemplo en ciertos artículos periodísticos que la prensa católica llegó incluso a recomendar a sus lectores juzgándolos como piadosos.⁹ En los años ’50 esa misma prensa católica, aun cuando defendía a capa y espada los derechos jurisdiccionales de la Santa Sede y 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”. El adjetivo “liberal” poseía 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 sin religión.¹⁰ Esas apreciaciones eran habituales en la prensa porteña de la década de 1850, tanto en la confesional como en publicaciones como *La Tribuna* o *La Reforma Pacífica*, en las que no eran raros los artículos de contenido anticlerical. Es que mientras en otros países de la América hispana los liberales creían necesario poner en movimiento a masas que creían excesivamente estáticas, aplastadas todavía bajo el peso de la antigua tradición española, el problema argentino –o más bien de las áreas litorales- era el de disciplinar a poblaciones demasiado móviles y proclives a la insubordinación, el de gobernar a una sociedad aparentemente ingobernable. Es menos raro de lo que parece a simple vista que el muy liberal Estado de Buenos Aires – separado entre 1852 y 1860 de la Confederación Argentina- haya proclamado a la católica como religión del Estado en su Constitución de 1854.

De allí un consenso: el que veía en la religión y en las estructuras de la Iglesia Católica un arma insustituible para construir una nación a partir de esas poblaciones rurales muy

⁹ Cfr. el artículo “Reparo de los templos” en *La Relijion*, N° 18 del 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”.

¹⁰ F. Frías, “París y Roma”, en *La Relijion*, N° 14 del 31 de diciembre de 1853.

mal integradas, diseminadas en inmensos espacios casi desiertos e incontrolables. El consenso en torno a que “el fruto de una libertad anárquica no puede ser sino insoportable tiranía” favoreció la idea –común a 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 la construcción del orden que se deseaba edificar.¹¹ Como esas tendencias estaban además presentes en la Iglesia misma, la primera misión de su jerarquía y de las autoridades civiles, que ejercían el patronato, era la de disciplinar 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, toda vez que se presentaba la oportunidad para hacerlo, su ninguna intención de renunciar al derecho de controlar al eclesiástico.

Aunque el consenso en torno a esa necesidad de disciplina y orden en todos los planos de la vida argentina no se debilitó nunca, las armonías en relación con el lugar de la religión heredada 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 designa la fe de los individuos, sino la adhesión de un grupo a la política de la Iglesia- dejaron de definirse como liberales, y un discurso antiliberal empezó a invadir también las páginas de la prensa católica argentina, los sermones y los discursos de los “católicos” en 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 como esencialmente enemiga de la libertad.

Ese anticlericalismo carecía de un referente institucional. Se lo encontraba difuminado en el pensamiento de muchos hombres públicos de la época y por lo general orientado a cuestionar no al catolicismo en sí, sino al “jesuitismo” que guiaba la política pontificia conservadora posterior a las revoluciones de 1848-1849. Su momento de auge se había iniciado no con la formación del “Partido de la Libertad” de Mitre en 1852, sino con el conflicto con la masonería que inició el obispo de Buenos Aires en 1857-1858. En efecto, el anticlericalismo argentino decimonónico no encontró su base institucional en un partido político, sino en logias masónicas cuya primordial esfera de acción era la naciente sociedad civil. Además, ese conflicto fue, al menos en sus primeras fases, una ruptura del catolicismo en dos vertientes.¹² Los masones afirmaron de todas las maneras posibles su ninguna intención de abandonar la Iglesia. Acudieron al gobierno para reclamar por “sus derechos religiosos y aun civiles garantidos por las leyes y Constitución del Estado” e implorar protección. A juicio de los masones, el obispo “ha padecido un error grave, y perjudicial en extremo á la sociedad en general, y á sus familias en particular, anatemizando la Francmasonería, sin conocimiento de causa, sin

¹¹ Sobre la necesidad de disciplinar a la sociedad como idea fuerza del liberalismo en Argentina cfr. T. 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”. La frase entrecomillada proviene de la pág. 7 y la traducción del francés es mía.

¹² En la misma línea argumentativa trabajó A. Ardao en su *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Montevideo: Publicaciones de la Universidad, 1962, págs. 135-189.

juicio, y sin prueba”.¹³ En los años sucesivos el conflicto se profundizó y hubo masones –o pro-masones- que abrazaron un cristianismo anticatólico y tal vez posturas deístas y racionalistas. Sin embargo, la ruptura no fue lo suficientemente fuerte como para socavar del todo los consensos y la idea de la necesaria concurrencia de la Iglesia en la construcción del nuevo orden. Para muchos anticlericales, el benéfico “influjo religioso” capaz de disciplinar a las masas podía provenir tanto de un catolicismo expurgado de sus errores jesuíticos como del ejemplo de los protestantes oriundos del norte de Europa, mejor preparados que los católicos para estimular la laboriosidad de esas gentes, pero pronto quedó claro que los contingentes de inmigrantes más nutridos eran latinos y católicos. Ello explica quizás por qué el anticlericalismo argentino, fuera del ámbito protestante y de los círculos anarquistas y socialistas, no se inclinó mayormente por el anticatolicismo sino por la denuncia de las incoherencias, reales o imaginarias, del comportamiento del clero en relación con las enseñanzas evangélicas.¹⁴

Hasta tal punto las Iglesias –las protestantes también, pero sobre todo la católica, a causa de la composición religiosa del país- fueron percibidas más bien como auxiliares del Estado en la tarea de “civilizar” el desierto que como enemigas del orden que se deseaba construir, que ni siquiera los más ruidosos conflictos llevaron la sangre al río. Las llamadas “leyes laicas” de la década de 1880 –la 1.420 de “Educación común”, la de Registro civil y la de Matrimonio civil- agitaron a la opinión pública –dividida, ahora sí, entre un “partido católico” y una opinión “liberal” más o menos anticlerical, pero no necesariamente anticatólica- apenas durante un quinquenio, entre 1883 y 1888. Fuego de paja. Aunque muchos católicos habían dejado de llamarse a sí mismos “liberales”, como acostumbraban hacer antes de la promulgación del *Syllabus*, 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. Los desencuentros de aquel quinquenio, que los anticlericales más decididos intentaron reeditar en varias oportunidades con escaso eco, 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 demasiado masiva y ante la emergencia de lo que dio en llamarse “la cuestión social”, todo ello en un clima ideológico signado por el nacionalismo culturalista, aconsejaron avanzar en el proceso de nacionalización de las masas de origen inmigratorio. Se buscó tal objetivo 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 éstos entre sí. Con mayor claridad que en decenios anteriores, se advierte a partir del cambio de siglo que ni el Estado podía prescindir de la Iglesia ni la Iglesia del Estado. Desde luego, los puntos de conflicto, que no deben ser minimizados, no desaparecieron nunca: el laicismo, en particular en el ámbito educativo, siguió siendo –incluso a lo largo de la siguiente centuria, durante la que se multiplicaron los reveses que sufrió a manos de un catolicismo cada vez más antiliberal- objeto de un culto fervoroso e intransigente por parte de una corriente de pensamiento republicano que vio siempre en la patria a la gran maestra de ciudadanía y no abandonó nunca su vena anticlerical. Pero la patria no pudo sustituir completamente a la religión heredada como fuente de trascendencia y 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 –en

¹³ AGN X 29-2-1. Estado de Buenos Aires, Leg. 162 (1858), exp. 15.594, 11 de septiembre de 1858.

¹⁴ R. Di Stefano, *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires: Sudamericana, 2010.

realidad, nunca había podido- y el Estado no podía ofrecer a todos los ciudadanos educación, atención social y otros servicios en el vastísimo territorio que trataba de controlar. Nadie ganaba nada con una reorientación del proceso de laicización que condujera nuevamente a situaciones ríspidas e incluso a una ruptura. Una imagen ilustra este fenómeno: en los territorios nacionales de Pampa y Patagonia era el misionero a caballo –a menudo salesiano- quien llevaba en una de sus alforjas el libro del laicísimo registro civil, en el que registraba a los párvulos y a las parejas que recibirían, por su misma mano, los sacramentos del bautismo y del matrimonio.

El fenómeno ganó contundencia a comienzos de siglo, cuando Julio A. Roca, durante su segunda presidencia –durante la primera, curiosamente, se había producido uno de los momentos más ríspidos de la relación con la Iglesia, con expulsión del nuncio incluida- toma algunas medidas que suscitan simpatías entre los católicos más identificados con el punto de vista de los obispos y del Vaticano: entre otras, las que ampliaron 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 Diputados en 1902.

Unas pocas reflexiones (provisorias) a partir del caso argentino

No sé en qué medida y en qué aspectos el caso argentino puede considerarse excepcional, pero creo que permite visualizar –tal vez mejor que otros- una serie de cuestiones sobre las que me parece importante que los historiadores reflexionemos.

1. La secularización. Aunque el gran tema de fondo es el de la secularización, a menudo no queda claro qué concepto de ella manejan los historiadores. En muchos estudios pareciera que las opciones se reducen a dos, la secularizadora y la “antiseccularizadora”. Los “liberales”, los protestantes y los “regalistas” son secularizadores, porque apuntan a limitar la influencia de la Iglesia o a imponer la voluntad del Estado o del mercado sobre ella; los “católicos ortodoxos” o “ultramontanos” son antiseccularizadores; los “católicos liberales” son un híbrido destinado a perecer, víctima de su ambivalencia y tibieza. El catolicismo y la Iglesia Católica a menudo son considerados obstáculos que los constructores de estados nacionales y de economías capitalistas hubieron de poner de lado. A diferencia de un catolicismo que resiste por principio la “modernidad”, los protestantes son agentes modernizadores que durante el siglo XIX desarrollaron una “acción democrática”.¹⁵

La idea del catolicismo como obstáculo responde a una concepción de la secularización que pocas veces se explicita con claridad. Yo entiendo por secularización, en la línea que han desarrollado algunos sociólogos de la religión en los últimos decenios, no un proceso lineal de progresiva marginación y desaparición de lo religioso resultante del llamado “proceso de modernización”, común por ende a todas las sociedades que se pretendan “modernas”, sino un proceso multidimensional –de recomposición más que de evicción de la religión- que se verifica en algunas sociedades –y no en todas ellas de la misma manera- y que consiste básicamente en tres fenómenos:

¹⁵ J.-P. Bastian, *Protestantismos y modernidad Latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994, págs. 7-14

a. la formación de esferas diferenciadas para la religión, la política, la economía, la ciencia y otras áreas del quehacer humano. Esa diferenciación es consecuencia de ciertos procesos políticos (como la formación del Estado), económicos (como la expansión de las formas de propiedad y de trabajo capitalistas) o sociales (como las migraciones de masas).

b. la pérdida de referencias religiosas de ciertas concepciones, instituciones o funciones sociales que provoca esa diferenciación de esferas. Me refiero, por ejemplo, a la pérdida de esas connotaciones que sufre el vínculo político en el pasaje del súbdito al ciudadano, o a la de una parte del aparato educativo público a lo largo del siglo XIX. Esa pérdida no implica necesariamente la marginación y menos aún la desaparición de la religión de la vida pública, sino su relocalización, su recomposición en otros ámbitos y en otros términos.

c. el debilitamiento del poder normativo de las autoridades eclesiásticas –que conlleva una paralela subjetivización de las creencias-.

Pensar la secularización no como fenómeno universal en sus alcances y en sus modalidades sino como recomposición de lo religioso en contextos histórico-culturales concretos permite pensar en diferentes modelos de secularización. En la Argentina del siglo XIX –y creo que en esto no es un caso excepcional- no se discute si secularización sí o secularización no, sino qué tipo de secularización se ha de adoptar, qué tipo de relaciones han de establecerse entre Iglesia y Estado, entre Iglesia local y Santa Sede, entre religión mayoritaria y minorías “disidentes”, entre ejercicio del poder religioso y libertad de conciencia, etc.¹⁶

2. La laicidad. En términos político-institucionales, los procesos de secularización –que son cambios culturales- cristalizan en algún tipo de laicidad. Como se sabe, existen dos grandes modelos: el de la neutralidad religiosa del Estado con igualdad de todos los cultos, como en los Estados Unidos, y el de la laicización “de ruptura” a la francesa, en que se refuerza el poder del Estado para desactivar el de la Iglesia.¹⁷ Pero la laicidad no es algo dado de una vez y para siempre; es el fruto –por lo general inestable- de relaciones de fuerza entre diversas concepciones de ella. En los países hispanoamericanos la construcción de la laicidad tendió a ser conflictiva como en Francia, a causa de las resistencias de la Iglesia Católica a ceder ciertos espacios. Pero hay un amplio abanico de casos. Al igual que en la cuestión más general de la secularización, en el más específico de la laicidad existe un campo de estudio muy vasto para los historiadores, porque no se trata tampoco aquí de laicidad sí o laicidad no, sino de la discusión en torno al tipo de laicidad que cada uno de los diferentes actores en pugna creía conveniente adoptar en su respectivo país.

¹⁶ Sol Serrano ha pensado el caso chileno a partir de una mirada similar a la que yo propongo en su *¿Qué hacer con Dios en la república? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Chile: Fondo de Cultura Económica, 2008.

¹⁷ Puede verse, por ejemplo, E. Zoller, “Laïcité in the United State or The Separation of Church and State in a Pluralist Society”, *Indiana Journal of Global Legal Studies*, Vol. 13, N° 2 (Summer 2006), págs. 561-594; P. Bouretz, “La démocratie française au risque du monde”, en M. Sadoun (ed.), *La démocratie en France*, 1. Idéologies, Paris: Gallimard, 2000, págs. 27-137.

Al respecto, Fortunato Mallimaci propone para el caso argentino un primer momento o “tipo ideal” de laicidad al que define como “laicidad liberal” y que “con sus avances y retrocesos” habría regulado las relaciones entre poder político e Iglesia y entre sociedad y religión entre 1880 y 1930.¹⁸ Como llevamos visto, en Argentina ese “Estado liberal” ni se definió como neutral ni desactivó el poder de la Iglesia, sino que por el contrario reforzó el poder de la Iglesia nacional –a la que en cierto sentido construyó– para que colaborase con la consecución de algunos de sus objetivos, como el de garantizar la disciplina social por medio de la “civilización” y “moralización” de las masas nativas o el de la nacionalización de las de origen inmigratorio.¹⁹ La flexibilidad y el eclecticismo con que se resolvió en 1853-1860 la cuestión religiosa en la Constitución nacional fue una de las claves de la cooperación entre el poder eclesiástico y el poder político. En la Carta Magna se estrechaba la relación con la Iglesia Católica por medio del patronato, del sostén del culto y de la responsabilidad que se le asignaba en la evangelización de los pueblos originarios, a la vez que se otorgaba plena libertad de acción a las demás Iglesias. Son muchos los rasgos que presenta esa colusión entre poder estatal y poder eclesial. Mientras la tolerancia primero y más tarde la libertad religiosa son en el siglo XIX plenas e indiscutidas –incluso por parte de los “ultramontanos”–, los cultos son desiguales entre sí, desde que la Iglesia Católica es en el orden jurídico –hasta hoy– una institución de derecho público a la par del Estado, mientras todas las demás lo son de derecho privado –es decir, equiparables a clubes sociales–. Hay que observar, sin embargo, que ello no impidió que el Estado considerase colaboradores útiles también a otras Iglesias cristianas, como por ejemplo a la Iglesia Anglicana para la “civilización” de los indios fueguinos, o a la Iglesia Metodista para la “moralización” y la educación de los niños y jóvenes de ciertos barrios periféricos. La búsqueda de colaboración con instituciones religiosas, más allá de sus creencias, fue bastante habitual.

Con respecto a la Iglesia Católica, a diferencia de otros países las propuestas de separación del Estado fueron sistemáticamente desoídas, y quienes quisieron editar en el país algo similar al “conflicto de las dos Francias” o a las “guerras culturales” que dividieron a Europa quedaron aislados.²⁰ Más aún: el Estado defendió a capa y espada –con rara coherencia– su derecho al ejercicio del patronato sobre la base de un aparato jurídico cuya fuente originaria eran nada menos que las nada “modernas” Leyes de Indias. Esa asunción del ejercicio de patronato como inherente a la soberanía del Estado constituye un implícito rechazo de las formas en que se gestionaron las relaciones entre Estado e Iglesias en otras latitudes, sea en su variable norteamericana como en la francesa. En suma, no me parece que nos ayude mucho el definir a la laicidad argentina del medio siglo que media entre 1880 y 1930 como “liberal”.

¹⁸ F. Mallimaci, “Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina”, en R. Blancarte (Coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México: El Colegio de México, 2008, págs. 239-262; el análisis del período 1880-1930 en págs. 243-245.

¹⁹ La expresión “Estado liberal” para referirse al que se consolidó entre 1880 y 1916 es bastante habitual en la historiografía argentina. Además de Mallimaci lo usan, por ejemplo, L. Zanatta, en su ya clásico *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 1996; R. Di Stefano y L. Zanatta en su *Historia de la Iglesia argentina. De la conquista a fines del siglo XX*, Buenos Aires: Grijalbo, 2000 (2da ed. Sudamericana, 2009); J. M. Ghio, que habla de un “impulso liberal y progresista” que se agota a fines del siglo XIX en su *La iglesia católica en la política argentina*, Buenos Aires: Prometeo, 2007, capítulo segundo.

²⁰ 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 cfr. Ch. Clark y W. Kaiser (eds), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

3. “La Iglesia”, “el catolicismo”. Para un libro -por otra parte excelente- como el recientemente editado por I. Jacsic y E. Posada Carbó, *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, “el catolicismo” es el “gran contendor” de un liberalismo hispanoamericano decimonónico cuya vocación secularizadora habría chocado reiteradamente contra sus resistencias.²¹ En otro volumen de gran valor, el compilado por R. Jackson sobre varias experiencias de desamortización de propiedades corporativas, entre ellas se contaban las pertenecientes a “la Iglesia”.²² Creo que deberíamos hilar más fino en relación a conceptos como Iglesia y catolicismo.

Es problemático hablar de “la Iglesia” como si se tratara de una suerte de formación geológica, de consistencia monolítica y siempre y en todas partes igual a sí misma. A veces no es fácil comprender a qué se refieren los historiadores cuando aluden a “la Iglesia”. Por poner un solo ejemplo: una capellanía, un censo o las tierras dedicadas a financiar el culto de una imagen podían pertenecer –y de hecho a menudo pertenecían- a una familia. Considerarlos bienes de “la Iglesia” no ayuda mucho. Los procesos de desamortización no afectaron sólo a “la Iglesia”, sino también a muchas familias que habían separado –no *donado*, con las connotaciones de renuncia total que asignamos hoy al verbo- parte de sus bienes para el servicio del culto, sin jamás haber renunciado a ellos. La asimilación de las manifestaciones religiosas católicas dentro del marco institucional eclesiástico nunca fue completa y probablemente nunca lo sea. Los contornos de lo que consideramos “la Iglesia” deberían definirse mejor para no incurrir en equívocos como el del ejemplo antedicho.

La Iglesia es, en cierto sentido, el resultado de un proceso de construcción, vinculado por un lado a la formación de los estados nacionales y por otro a un desarrollo plurisecular que puso en manos de la Santa Sede crecientes facultades y mecanismos de intervención para incidir eficazmente en la vida de las órdenes, congregaciones e Iglesias locales. A la luz del caso argentino, creo que la transformación fue tan profunda que en cierto sentido –en el de su conformación como un actor social- puede decirse que “la Iglesia” es un producto del siglo XIX. Tal como la conocemos hoy, ella se caracteriza por dos rasgos que no poseyó siempre:

- a. la subsunción directa de sus múltiples instituciones a una cadena jerárquica cuya columna vertebral son el Papa y los obispos, y
- b. su relativa autonomía respecto del poder civil y respecto de linajes familiares y corporaciones de diferente tipo.

Cabe observar que ese largo proceso histórico de construcción institucional de la Iglesia no se dio en todas partes simultáneamente, a través de las mismas fases ni de la misma forma. Cabe observar también que, en tanto que institución dotada de tales características, la Iglesia contemporánea es producto del proceso de secularización. Aún más: es uno de sus más eficaces agentes, en la medida en que su conformación como

²¹ I. Jacsic y E. Posada Carbó (eds.), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Chile: Fondo de Cultura Económica, 2011, la referencia al catolicismo como “gran contendor” en la introducción de los editores, pág. 40.

²² R. Jackson (ed.), *Liberals, the Church, and Indian Peasants: Corporate Lands and the Challenge of Reform in Nineteenth-Century Spanish America*, Albuquerque: University of New Mexico, 1997.

institución y la delimitación de sus contornos coadyuvan a fijar los límites –siempre inestables- entre la religión y la política, la ciudadanía y las feligresías, la Iglesia y el Estado y otros conceptos cuya distinción es cara a las sociedades secularizadas. Lo secular y lo religioso no emergen, en tanto que categorías históricas, como realidades contrapuestas, sino como aspectos de un único proceso.

Hay en Hispanoamérica situaciones muy diversas. Por un lado, Iglesias muy potentes y consolidadas que durante el siglo XVIII han alcanzado un cierto grado de integración y de conciencia de sus intereses –como en México-; por otro, Iglesias débiles, pobres y muy escasamente integradas –como en Argentina-. Pareciera que allí donde la propiedad eclesiástica fue cuantiosa y la Iglesia –por los motivos que sean- alcanzó ya en el siglo XVIII un cierto grado de integración y de conciencia de sí, surgieron en el XIX partidos liberales que asumieron la tarea de la desamortización y la limitación del poder eclesiástico para dar lugar al mercado y al Estado. Pero en áreas relativamente marginales donde “la Iglesia” era todavía en el siglo XIX la realidad plural de obispados poco integrados entre sí y más bien escuálidos, pobres e incapaces de controlar la multitud de instituciones que administraban el culto, la pastoral y la justicia eclesiástica, las cosas fueron a veces diferentes. En la Argentina no se apostó a la marginación de la Iglesia, sino a su reacomodamiento y a su fortalecimiento dentro del sistema legal e institucional que cobró forma en la segunda mitad del siglo. Me limito a señalar esa solución como posibilidad, de ninguna manera como regla: en Uruguay, donde el poder eclesiástico era más débil aún que en Argentina, hubo sin embargo un partido conservador encarnado por los blancos y uno liberal, el de los colorados, que en su variante batllista modeló una de las laicidades más radicales del continente.

Pero ya se trate de Iglesias potentes o débiles, su estructura suele encontrarse en relación con las modalidades que rigen la organización del Estado y del sistema político. Pensar la Iglesia y el Estado como entidades cuyos procesos de construcción se influyen mutuamente nos permite visualizar la forma en que en cada contexto histórico se relacionaron la política y la religión, las instituciones religiosas y el Estado, la jerarquía y las organizaciones del laicado –otro fruto de la secularización-, las distintas corrientes anticlericales, las varias vertientes de la masonería y los partidos políticos –sean éstos más o menos confesionales, liberales o conservadores-. Por ejemplo, uno de los puntos ríspidos en la relación entre poder eclesiástico y elites políticas del siglo XIX es el de la división de poderes. De un extremo a otro de Hispanoamérica se discute, durante la primera mitad de esa centuria, si la Iglesia debe haber un poder ejecutivo –el Papa-, un poder legislativo –los obispos en concilio o, en posturas más radicales, la comunidad de los fieles- y un poder judicial –los metropolitanos-.²³ Cuando en Buenos Aires se reforma la Iglesia local en 1822, se le impone un régimen interno que calca el que la provincia se había dado a sí misma, con una suerte de poder ejecutivo –el vicario capitular y gobernador del obispado- sometido a la autoridad del cabildo eclesiástico, institución colegiada en la que se consideraba que residía la jurisdicción y soberanía, del mismo modo que en el sistema político ocurría con la legislatura. Además, el ejercicio

²³ J. A. Llorente afirmaba que el Papa debía ejercer el poder ejecutivo de la Iglesia y “la congregación general de todos los cristianos, o sus legítimos representantes”, el legislativo. Cfr. *Discursos sobre una constitución religiosa considerada como parte de la civil nacional por D. Juan Antonio Llorente*, Barcelona, Francisco Oliva, 1837, págs. 16-17. En el Río de la Plata las ideas de Llorente tuvieron gran difusión. Para México puede verse B. Connaughton, "República federal y patronato. El ascenso y descalabro de un proyecto", *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, núm. 39 (enero-junio 2010), págs. 5-70, sobre todo págs. 13 y 43.

del antiguo patronato regio por parte de algunos estados republicanos incidió a la vez sobre la centralización política y sobre la eclesiástica. En México, por ejemplo, la oposición de la jerarquía católica al federalismo fue de la mano con su rechazo del eventual ejercicio del patronato por parte de los gobernadores de los estados confederados.²⁴ En Argentina el ejercicio de las facultades patronales del gobernador de la provincia de Buenos Aires a partir de 1837 reforzó su ascendiente sobre el resto de las provincias. El Estado nacional influyó en la definición de las estructuras de la Iglesia argentina a partir de la década de 1860, al establecer, por ejemplo, cuáles serían los seminarios que educarían al “clero nacional” e interviniendo en la designación de los profesores y en los planes de estudio. El hecho de que las posibilidades de modelar a la Iglesia fueran limitadas resultó fuente de tensiones y conflictos. Una de las razones por las que el siglo XIX es a la vez el siglo de la centralización y del anticlericalismo es, creo, la imposibilidad de modelar la Iglesia de acuerdo a parámetros que habían pasado a formar parte del sentido común de mucha gente, particularmente de los liberales.

4. Católicos y liberales. Con respecto al catolicismo y al liberalismo, creo, como dije, que conviene conjugarlos en plural. Es notorio que el catolicismo es un vastísimo universo capaz de generar, como lo hizo a lo largo de su extensa historia, una multitud de actores, teologías, sensibilidades y espiritualidades. Esas diversas almas pudieron convivir en su interior merced a la asombrosa flexibilidad con que se ha ejercido el poder en el seno de la Iglesia. El mundo de los liberalismos no es menos vasto. Por eso, nunca se insistirá demasiado en los riesgos de etiquetar y encasillar —como se ha hecho y aún se hace en buena parte de la producción historiográfica sobre Hispanoamérica— a católicos por un lado y a “liberales” por otro. Aunque en la segunda mitad del siglo decreció el número de católicos que se consideraban liberales y de liberales que se confesaban católicos, no necesariamente las cosas derivaron en antítesis y en ruptura, visto que los liberalismos —en tanto cultura de la libertad— y los catolicismos —en tanto que fe religiosa— no jugaban todas sus fichas en el mismo tablero. Además, no es difícil detectar, incluso entre liberales muy anticlericales y entre católicos muy antiliberales, algunos puntos en común, como por ejemplo la prevención hacia eventuales desbordes del poder del Estado. En el siglo XIX argentino las fronteras entre un liberalismo hegemónico y un catolicismo que pocos creen seriamente amenazado son más bien lábiles y difusas. Habrá que esperar al siglo XX para encontrar una corriente antiliberal más robusta, encarnada en las varias melodías que entonó el nacionalismo —en sentido restringido—, que sin embargo nunca alcanzó a eclipsar totalmente la “subsistente hegemonía” de la tradición liberal.²⁵ Sintomática al respecto es la devoción que durante el siglo XIX profesan todos por la figura de Bernardino Rivadavia, que en el siglo XX se convertirá en un antihéroe para los católicos antiliberales.²⁶

²⁴ B. Connaughton, *op. cit.*

²⁵ Sobre la debilidad del nacionalismo argentino y la “perdurabilidad” de la tradición liberal puede verse F. Devoto, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

²⁶ 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 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 corazon 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

Los católicos decimonónicos defienden –o al menos no atacan– el origen popular de la soberanía, la división de poderes, la participación y la representación políticas, la libertad de prensa –con la excepción de los ataques a la religión y a la Iglesia, pero nadie concebía la libertad de prensa como absoluta–, el derecho de los protestantes a celebrar su culto –aunque no a hacer proselitismo–, la formación de partidos políticos. Por lo que sé, no se distinguían del resto de la elite por sus ideas económicas y por la fe en el progreso material y moral del país. No era una mera aceptación de aspectos de la *modernización* que no implicaba necesariamente transigir con los valores que, según se dice, informaron la *modernidad*.²⁷ Hubo un umbral de principios básicos aceptados, compartidos incluso por los católicos más alineados con la jerarquía. Ese sentido común lo veo compartido, incluso, entre adversarios que por otro lado podían trenzarse en discusiones encarnizadas en torno a otras cuestiones que hacían al lugar de la religión en la vida colectiva.²⁸ Más aún: el mismo catolicismo “ultramontano” del siglo XIX puede considerarse también, en cierto sentido, fruto de la “modernidad religiosa”: su defensa de la independencia y de los “derechos de la Iglesia” frente al poder del Estado implicaba aceptar que el manto inconsútil de la cristiandad se había rasgado de manera irremediable.

En la Argentina, por lo menos hasta la década de 1880, casi todos los hombres públicos se llamaban a sí mismos “liberales”, porque liberales eran simplemente quienes se oponían al despotismo, estatal o eclesiástico. Sin embargo, esos liberales diferían mucho en sus concepciones religiosas. Entre los más conspicuos hubo quienes bregaron por el patronato (como Bartolomé Mitre) y quienes defendieron la separación de la Iglesia y del Estado (como Eugenio Cambaceres). Incluso los hubo que se opusieron a la separación entre la esfera religiosa y la política (como Francisco Bilbao). Hubo hombres muy identificados con la Iglesia que se definieron a sí mismos como liberales y lucharon por la libertad de la enseñanza o por “la Iglesia libre en el Estado libre” con Adam Smith y con Alexis de Tocqueville en la mano (como José Manuel Estrada y Félix Frías). Hubo liberales católicos y católicos “regalistas”. Durante la década de 1880 –la más conflictiva desde el punto de vista religioso– los “liberales” que lucharon por las “Leyes laicas” en el parlamento y en la prensa solían comenzar sus discursos con protestas de su fe católica de las que no tenemos razones para dudar. Sólo se puede descreer de ellas si se considera “católicos” exclusivamente a quienes se opusieron a esas leyes, una opción metodológicamente discutible.²⁹ Sin lugar a dudas los católicos más comprometidos con la política de la Iglesia adoptaron a partir de entonces un discurso antiliberal a veces furibundo – ser “liberal” comenzó a significar, para muchos de ellos, negar la importancia de la tradición religiosa para la identidad nacional que se

estadista” y “tan católico, como hoy pueden serlo el doctor Pedro Goyena y los Estrada”, cfr. “El testamento de Rivadavia”, 30 de abril de 1880, y “Homenaje á Rivadavia”, 25 y 26 de mayo del mismo año.

²⁷ É. Fouilloux, “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.

²⁸ Tomo la noción de “umbral” y la aquí implícita de “pacto laico” de la obra de J. Baubérot, que ha desarrollado ambos conceptos en numerosos trabajos, por ejemplo en J. Baubérot, “Los umbrales de la laicización en la Europa Latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía”, en J.-P. Bastian (Coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004, págs. 94-110.

²⁹ Es la opción metodológica que toma N. T. Auza en todos sus estudios, el más abarcador de los cuales es el clásico *Católicos y liberales en la Generación del Ochenta*, Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1975.

quería construir-. Sin embargo, no me parece tan importante lo que decían como los valores que defendían y lo que hacían. Sus ideas, valores y prácticas no eran por lo general disfuncionales al proyecto de construcción nacional y no diferían de manera tan radical de los valores y objetivos que animaban al conjunto de la elite.³⁰

Si dejamos de lado ciertas corrientes de opinión minoritarias, podemos decir que las trayectorias de liberales y católicos no se escindieron de manera drástica durante el siglo XIX. Es significativo que sistemáticamente fracasaran los intentos de crear un partido católico y que no haya habido un partido liberal anticlerical de peso. En parte ello se debe a que en Argentina no prosperaron los partidos que buscaron representar a sectores específicos de la sociedad civil. 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 al ocaso del siglo, con la fundación de la Federación Democrática Liberal en 1895, el Partido Socialista en 1896 y otras expresiones políticas que enarbolaron la bandera anticlerical).³¹ Tulio Halperin Donghi ha dicho que si no hubo en la Argentina un partido liberal ello se debió, paradójicamente, a que existía un enorme consenso en torno a los principios liberales. Creo que si no hubo un partido católico y si los partidos anticlericales son tan tardíos es porque tampoco hubo –salvo en ciertos fugaces momentos álgidos- una fuerte corriente de opinión adversa al catolicismo –lo que no significa que no hubiese anticlericales de distinto tipo, algunos muy radicalizados-. Ni siquiera en la masonería el anticatolicismo fue premisa indiscutible, visto que desde sus orígenes las logias sufrieron disensos y rupturas, justamente, por la cuestión religiosa: mientras algunos masones y algunas logias 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. En el VII Congreso que en 1915 celebró la Liga Argentina del Libre Pensamiento, probablemente el único movimiento anticlerical de alcance nacional que hubo en el país, el Comité Nacional lamentaba que hubiera masones y liberales que eran a la vez protestantes o católicos –hasta se había dado el caso de un delegado masón que se había retirado del congreso anterior al oír hablar de los “errores del catolicismo” y el de una logia que había vendido su templo a un colegio católico-; que algunas logias, incluso, creyesen antitética la masonería y el libre pensamiento, prohibiesen a sus miembros afiliarse a la Liga e incluso a participar de ciertas manifestaciones; que muchos, en fin, que se decían liberales el XX de Septiembre, mandaran a sus hijos a escuelas religiosas.³²

³⁰ Sumamente interesante es la visión que desde la historia del arte proporcionan J. E. Burucúa e I. Molina en “Religión, arte y civilización europea en América del Sur (1770-1920). El caso del Río de la Plata”, *Separata*, Año I, Nº 2 (octubre de 2001), págs. 1-21. Dice F. Devoto en la obra citada, pág. 45: “...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”.

³¹ D. O. 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*, Nº 10 (Diciembre de 2005), número íntegro.

³² *IIº Album Biográfico de los Libre=Pensadores*, Buenos Aires: Imprenta “El Progreso”, 1916, págs. 179-180.

Epílogo: de generalizaciones y excepciones

Extender al conjunto de la Hispanoamérica decimonónica las relaciones que se establecieron en algunos de sus países entre el liberalismo y el catolicismo puede conducirnos a esquematismos que como historiadores deberíamos evitar. También pueden conducirnos a ellos una visión teleológica y normativa de la secularización y una lectura estática y esencialista de la laicidad. Además, si dejamos de lado el hecho de que las Iglesias Católicas de cada país transitaron el pasaje de comunidades de fieles a actores políticos y sociales en diferentes momentos, con diferentes ritmos y con diferentes modalidades, según una compleja trama de factores de diversa índole, perderemos de vista unas cuantas cuestiones importantes del proceso de secularización –entendido en términos de recomposición de la religión–.

La idea de que entre católicos y liberales de estricta observancia existió esa *rara avis* que es el “catolicismo liberal”, por lo general visualizado como excepción a la regla y desviación respecto del modelo, deja de lado el hecho de que muchos liberales a los que no se cataloga habitualmente como “católicos” jamás abjuraron de sus creencias. Los historiadores de la Hispanoamérica decimonónica nos debemos una reflexión seria sobre eso que llamamos “catolicismo liberal”, comenzando por el uso de la expresión en nuestros diferentes países –en la historiografía, en la literatura, en la política, en el pensamiento religioso– y a lo largo de los siglos XIX y XX.³³ La naturaleza de ese catolicismo profesado por fuera de las estructuras de la Iglesia e incluso en contraposición a ella, el modo en que esas creencias influyeron en otros aspectos de su pensamiento o en su acción como hombres públicos, podría constituir para los historiadores un proficuo campo de investigación.

No es mi intención minimizar las contradicciones entre la identidad católica y la tradición liberal: las condenas pontificias del liberalismo están allí para ocluir cualquier intento en ese sentido. Lo que sí creo es que en el plano de sus relaciones con las tradiciones religiosas las lecturas del liberalismo deberían problematizarse más. De hecho, aquellas condenas fueron asimiladas de diverso modo por diferentes actores, no sólo en determinados contextos culturales y políticos, sino incluso en un mismo país. En Argentina se discutió mucho acerca de cuál era el liberalismo que el *Syllabus* condenaba, porque las suertes de quienes estaban embarcados en el proyecto de la construcción del Estado y de quienes estaban haciendo “la Iglesia” bajo la égida romana no sólo no eran necesariamente contrapuestas, sino que en ciertos aspectos, como se vio, podían resultar compatibles y complementarias. Por detrás de los conflictos, que no faltaron, nunca faltó tampoco el telón de fondo de algunos fundamentales consensos entre la mayor parte de los hombres que componían la elite política y cultural del país, por más cercanos o más lejanos que fueran a la tradición católica y a la política de la Iglesia.

³³ Sobre el concepto de “catolicismo liberal”, que en países como Francia e Italia poseyó diferentes connotaciones y que del siglo XIX al XX varió sustancialmente su significado, puede verse la interesante intervención de F. Traniello, “Le origini del cattolicesimo liberale in Italia”, en *Circulation et interaction des idées libérales entre la France et l’Italie a l’époque de “L’Avenir”* (Table Ronde sur le Catholicisme Libéral, Aix, 23 Novembre 1985), Aix-en-Provence: Université de Provence, 1986, págs. 15-32. Para el caso italiano puede verse con provecho N. Raponi, *Cattolicesimo liberale e modernità. Figure e aspetti di storia della cultura dal Risorgimento all’età giolittiana*, Brescia: Editrice Morcelliana, 2002.

El amplio margen de maniobra de que dispusieron las elites para hacer de la religión una aliada en la construcción del orden, fue posible, en buena medida, gracias a las ambivalencias de la constitución de 1853, que previó a la vez el ejercicio del patronato y la irrestricta libertad de cultos, que aseguró el “sostén” del *culto* católico, pero no de la religión, que nunca adquirió el rango de religión de Estado. Esa sutileza fue compensada con disposiciones caras a los más fervientes devotos, como las que aseguraban la fe católica del presidente y del vicepresidente –por otra parte ineludible a causa del ejercicio del patronato- y una suerte de derecho monopólico de la Iglesia Católica sobre el culto oficial y la evangelización de los indios. Todos esos ingredientes podían ser combinados en diferentes medidas y con distintos énfasis para permitir también variadas posibilidades en las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado. Para permitir, también, diferentes articulaciones entre la identidad nacional y las identidades religiosas. De ese modo, mientras la elite dirigente vivió su momento más cosmopolita, el acento recayó en el carácter civilizatorio del cristianismo, cuyo mensaje moralizador podían transmitir a las masas ingobernables tanto el clero católico como el protestante. Cuando en cambio las condiciones socio-políticas y el clima de época se modificaron, el énfasis se puso sobre los aspectos que podían facilitar la homogeneización “nacional” sobre la base de la identidad religiosa heredada –el hispanismo que sobre todo a partir de 1898 ganó espacios fue uno de sus vehículos- y el control de una sociedad que además de ingobernable empezaba a juzgarse, por parte de no pocos, excesivamente heterogénea a causa de la inmigración masiva. Esa modificación en los acentos comienza a advertirse en la década de 1890, en el marco de la crisis económica y política, en un clima favorable al nacionalismo culturalista y en coincidencia con el cambio de ruta que León XIII imprimió al catolicismo, al confinar a un segundo plano el obcecado antiliberalismo defensivo de Pío IX para proponer un papel más activo de los católicos en la resolución de la “cuestión social”. En otras palabras, las intenciones de la mayor parte de los liberales y de la mayor parte de los católicos argentinos, más allá de la pirotecnia verbal que se desató sobre todo en los momentos álgidos –cuando por algún motivo las tensiones derivaron en conflictos-, no pueden considerarse mutuamente inasimilables como el agua y el aceite. No faltaron quienes vieron en el catolicismo un obstáculo para la modernización del país y para su promoción al rango de “país civilizado”, y lucharon con tesón por las conquistas de la laicidad y por la separación de la Iglesia y del Estado. Pero el hecho de que esa separación nunca se haya alcanzado –como por el contrario ocurrió en Brasil en 1889, en México en 1917, en Uruguay en 1919 y en Chile en 1925- es de por sí bastante elocuente.

El argentino es un caso particular e interesante porque permite revisar ciertos supuestos historiográficos bastante generalizados sobre los vínculos entre las tradiciones liberales y las diversas formas de vivir el catolicismo. Sería fácil afirmar que es una excepción a la regla. Creo que, si en lugar de verlo como tal, ampliamos los márgenes de lo que consideramos “normal”, empezando por revisar qué nociones -de secularización y de laicidad, de Iglesia, de catolicismo, de liberalismo etc.- manejamos, nuestras lecturas del siglo XIX hispanoamericano acrecentarían notablemente su capacidad explicativa.