

“Nacionalismo, *cuestión religiosa* y secularización política en la Argentina a comienzos del siglo XX: 1900-1914”

Martín O. Castro

CONICET- Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”

Resumen: El proceso de surgimiento de las naciones-estado en Europa y América Latina fue acompañado por intensos conflictos entre católicos, anticlericales e instituciones estatales sobre el lugar de la religión en los modernos sistemas políticos. Las tensiones entre Iglesia y Estado asumirían la forma de conflictos abiertos que involucraban diversos ámbitos de la vida social. El dominio y constitución de los símbolos de la nacionalidad conformaría uno de los terrenos sobre los cuales aquellas disputas se exteriorizarían de manera acabada. En la Argentina estos conflictos (claves durante la década de 1880) resurgirían bajo otras formas en los comienzos del siglo XX. Este artículo se propone estudiar la incidencia de la problemática de la secularización y de la cuestión nacional en las prácticas políticas de los católicos y su lugar en los debates de los círculos y prensa católicos en un periodo comprendido entre el cambio de siglo y la constitución del Partido Constitucional en 1913-14. Este trabajo también discute de qué manera el reposicionamiento institucional de la Iglesia Católica en su relación con la elite política conservadora influyó en las modalidades de articulación política de los notables católicos en el declinante orden conservador e indaga sobre la continuidad de los temores que, sobre el alcance del “clericalismo” político, reconocían sectores liberales de la elite política y de la prensa.

Palabras clave: católicos – anticlericalismo- secularización- política- nacionalismo

The process of the emergence of nation states in Europe and Latin America was accompanied by intense conflicts between Catholics, anticlericals and state institutions about the place of religion in modern political systems. The tensions between Church and State would take on the form of open conflicts which involved different areas of society. The control and the making of symbols of nationhood would become one of the realms over which these disputes would break out fully. In Argentina, these conflicts (which were key during the 1880s) would reemerge in different forms at the beginning of the XX century. This article proposes to study the influence of secularisation and the national question in the political practices of Catholics and their place in the debates of Catholic circles and press in the period from the turn of the century to the formation of the *Constitutional Party* in 1913-14. This work also discusses how the institutional realignment of the Catholic Church in relation to the conservative political elite affected the way in which Catholic notables expressed themselves in the political arena of the declining conservative order. It also examines the continuity of the fear that liberal sectors of the political elite and the press had towards the reach of political “clericalism”

Keywords: Catholics- anticlericalism- secularization- politics- nationalism

El enfrentamiento entre distintos actores católicos y grupos anticlericales de diversa entidad acompañaría el proceso de formación de los estados-nación tanto en Europa como en América Latina. El debate sobre qué lugar debía ocupar la religión (y las instituciones eclesiásticas) en el sistema político moderno alcanzaría a los mas

profundos intersticios de la sociedad, contribuiría a dar forma a procesos de movilización de masas y polarización social y abarcaría las mas variadas esferas de la vida social, entre ellas el sistema educativo, el conflicto sobre el control del espacio público y la lucha por la definición de los símbolos de la nacionalidad. En este sentido, estos enfrentamientos definidos en un sentido amplio como “guerras culturales” en las cuales los valores y las prácticas colectivas de la vida moderna estaban en juego, incorporaban un amplio espectro de protagonistas que incluía no solo a políticos y periodistas liberales y/o anticlericales, la jerarquía católica, partidos políticos y prensa católicos sino que involucraba también la acción, en un nivel mas local, de clubes de librepensadores, comités locales, parroquias y clubes católicos.¹ Este trabajo es parte de un proyecto más amplio que pretende indagar en torno a la incidencia de la problemática de la secularización y la cuestión nacional en las prácticas políticas de los católicos y en los debates de los cenáculos literarios católicos a comienzos del siglo XX. Los estudios sobre las relaciones entre la Iglesia Católica y el estado argentino se han centrado preferentemente en el conflicto abierto durante la década de 1880. Sin embargo, es posible percibir la persistencia de conflictos entre ambos actores durante las primeras décadas del siglo XX en el contexto del debate político e intelectual sobre los alcances de la cuestión nacional. Este artículo se propone estudiar cuáles fueron estas tensiones persistentes y de qué manera la cuestión nacional y la agitación social de comienzos de siglo (que generarían temores entre sectores de la elite social y política) contribuirían a facilitar un reposicionamiento de la Iglesia católica en su relación con los agentes estatales. En este sentido se intenta avanzar sobre el estudio del proceso de convergencia de la dirigencia y la jerarquía católica hacia temáticas propias de las elites conservadoras del cambio de siglo. Por otra parte, este trabajo intenta ofrecer un esbozo de los debates parlamentarios y periodísticos que tuvieron lugar a comienzos del siglo XX en torno a la suerte del proceso de secularización (laicidad en la enseñanza, separación de la Iglesia y el Estado) y, finalmente, procura analizar qué incidencia tendría el reposicionamiento de la institución eclesiástica sobre la participación política de los católicos (en particular en referencia a la acusación tradicional de “clericalismo”) y cuáles transformaciones (si estas existieron) se percibieron en la definición de la llamada “cuestión religiosa”.

‘Los rasgos de una nueva raza’: cosmopolitismo, orden social e Iglesia Católica.

No pocos contemporáneos e historiadores describieron al siglo XIX como a una era caracterizada por el ascenso de la ciencia y el pensamiento secular que habría conducido a la declinación de las creencias religiosas empujadas hacia los márgenes de la vida social. Estudios recientes desde la historia y la sociología de la religión han procurado relativizar interpretaciones previas que identificaban y describían inevitables ascensos lineales y graduales en los procesos de secularización, definidos éstos por el impacto de la Ilustración y el avance de la ciencia, el proceso de industrialización y modernización de las sociedades conducentes ineluctablemente a la erosión en las prácticas religiosas.² Estas nuevas aproximaciones al fenómeno de la “secularización”

¹ Christopher Clark y Wolfram Kaiser (eds), *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. I.

² Para algunos como C. A. Bayly el siglo XIX, lejos de ser testigo de la decadencia de los sistemas de creencias religiosas, se constituiría en el escenario del resurgimiento de las religiones que, luego de 1815 y a escala mundial, experimentarían una expansión geográfica bajo el signo de una creciente estandarización. C. A. Bayly, *The Birth of the Modern World 1780-1914. Global Connections and Comparisons*. Oxford, Blackwell, 2004, p. 325 y ss.

han procurado subrayar, en cambio, la importancia de no subestimar la complejidad de los cambios religiosos y la variedad de caminos posibles de desarrollo religioso en el mundo moderno. Algunos trabajos incluso han llamado a rechazar el término ‘secularización’ prefiriendo conceptos más amplios como el de ‘pluralismo’, entendido como problemática clave para una comprensión de la historia religiosa moderna. De acuerdo con esta interpretación el surgimiento de nuevos movimientos religiosos, ligas de librepensamiento e incluso movimientos socialistas, más que ser completamente irreligiosos, ofrecerían un conjunto de creencias y rituales alternativos, con más elementos en común con el catolicismo de lo que en general se tendería a reconocer.³ Si estas posiciones pueden provocar un debate abierto, desde un terreno más seguro puede sugerirse que los campos secular y religioso, lejos de aparecer como estáticos y ajenos, corresponderían ser analizados a partir de la relación dialéctica entre lo secular y lo religioso basada en una constante renegociación de límites entre ambos.⁴ En este sentido, coincidiendo con Hugh McLeod, es posible interpretar a la ‘secularización’ no como una conclusión preconcebida, un proceso impersonal con coherencia intrínseca que se mueve en una única dirección ascendente, sino como una competencia en la cual toman parte quienes adhieren a visiones rivales (religiosa y secular), aunque no siempre opuestas, del mundo. La secularización, entonces, sucede en parte porque un sector considerable o influyente de la sociedad (elites, cenáculos intelectuales, asociaciones diversas, partidos políticos) trabaja en esta dirección, lo cual ayudaría a explicar, al menos parcialmente, los diversos límites (y alcances) del proceso de secularización a nivel nacional y regional.⁵ Por otra parte, la cuestión de las relaciones entre Iglesia y Estado, y en particular el lugar de la religión en el sistema de educación, adquiere relevancia en el contexto del auge del nacionalismo y de la política de masas, contexto en el cual no solo las instituciones estatales se convierten en actores principales sino que también las religiones son de alguna manera “nacionalizadas” y contribuyen (por su colaboración en la creación de esferas públicas de interacción política) en la formación de las identidades nacionales.⁶ Desde esta perspectiva, la dicotomía entre religión y nacionalismo como parte constitutiva del discurso occidental de la modernidad es revisada y la ubicación de la religión en el mundo moderno analizada en relación al surgimiento de la idea moderna de nación y a su consecuente difusión.⁷ Si el conflicto

³ Véase Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848-1914*. Londres, MacMillan Press, 2000, pp. 3 y ss.

⁴ Apreciaciones de David D. Hall, “Religion and Secularization in America: A Cultural Approach”, en Lehmann (ed.) *Sakularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, citado en H. McLeod, *Secularization...*, p. 12.

⁵ Comparar, por caso, el contraste entre la secularización sistemática perseguida por los gobiernos franceses durante la Tercera República con la tendencia gradual y asistemática de secularización institucional experimentada en Inglaterra. Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848-1914*, p. 29.

⁶ Peter Van Der Veer, “The Moral State: Religion, Nation, and Empire in Victorian Britain and British India”, en P. Van Der Veer y Hartmut Lehmann, *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*. Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 19 y 39.

⁷ Véase P. Van Der Veer y H. Lehmann, “Introduction” y Benedict Anderson, “The Goodness of Nations”, en P. Van Der Veer y H. Lehmann, *Nation and Religion*. Por supuesto, Adrian Hastings propone una interpretación alternativa en la cual la religión produce la característica dominante de naciones que adquieren formas estatales, en tanto que la Biblia provee el modelo original de nación. En este sentido, Hastings afirma el origen medieval de la nación y del nacionalismo y centra sus críticas en las llamadas “ortodoxias modernistas” de Eric Hobsbawm, Benedict Anderson y Ernest Gellner. Véase Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007. Para una perspectiva que rechaza el carácter excluyente de la modernidad en su relación con la religión véase Danièle Hervieu-Léger, “Religion and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization”, *Sociological Analysis*, Vol. 51, 1990.

entre iglesias y estados se desarrollaría también en el terreno de la lucha por el dominio de los símbolos de la nacionalidad, en determinados casos aquellas proveerían a los estados-nación de un sentido de misión y destino providencial.⁸ En este sentido, si bien religión y nacionalidad podían permanecer en constante tensión, el nacionalismo también podía valorizar a la religión como hecho social allí donde se la interpretaba como parte de una herencia nacional y articuladora de un sentido de comunidad.⁹ Pero, si desde este punto de vista, la vinculación entre las iglesias y el orden social podía ser central para algunos sectores de los grupos dirigentes,¹⁰ en otro sentido el rechazo a la negativa de la Iglesia Católica, expresada en el Syllabus de 1864, a iniciar una reconciliación con el “progreso”, el liberalismo y la civilización moderna sumado a la creciente secularización de las elites colocarían a aquella ecuación en otros términos. La secularización de la política se daría en conjunción con la expansión de las luchas contra el clericalismo “...with their sense of light versus darkness, rationality versus obscurantism...” y, al menos en parte, encontraría sustento en cuestiones que concernían a la religión de manera indirecta: la cuestión de la relación entre Iglesia y Estado. En este sentido, es indudable que el régimen representativo colocaba al problema de las relaciones entre la institución eclesiástica y el Estado en un nuevo escenario demarcado por la neutralidad de las instituciones estatales y el gobierno de la opinión, alejándose de la antigua estructura de vinculaciones estrechas entre trono y altar.¹¹ También es cierto que, paradójicamente, al menos en principio, la disminución de la autoridad política de las religiones facilitaba el establecimiento de más firmes líneas de autoridad espiritual y de “burocratización de las creencias”.¹²

Como se ha señalado recientemente, en América Latina el proceso de construcción de un orden laico manifestaría conexiones inmediatas con la “construcción material y simbólica de la nación”.¹³ En la Argentina, los conflictos que enfrentarían a la Iglesia Católica y al Estado en las décadas finales del siglo XIX lejos de adquirir las características de una “persecución” hacia la institución eclesiástica, asumirían más bien los contornos de un proceso de progresiva separación de esferas de influencia, en un contexto en el que se combinaban la búsqueda de la consolidación del estado nacional con los esfuerzos de las autoridades eclesiásticas por profundizar los pasos de la centralización romana. La crítica católica hacia estas reformas iniciadas desde el estado se concentraría en el debate sobre la constatación de un creciente proceso de centralización del poder político y en la impugnación a los esfuerzos de sectores de la elite política por propagar los valores del liberalismo en una sociedad que era descrita por los actores católicos como ajena a aquellos valores.¹⁴ Se advierte, por otra parte, cómo la sanción de un conjunto de reformas legislativas entre 1881 y 1888 (entre ellas la ley de “enseñanza laica, gratuita y obligatoria” y la ley de Matrimonio Civil) dejaba

⁸ Véase Linda Colley, *Britons. Forging the Nation 1707-1837*. Londres, Vintage, 1996. Carmen McEvoy, “De la mano de Dios”. El nacionalismo católico chileno y la Guerra del Pacífico, 1879-1881”, *Bicentenario*, Vol. 5, No. 1, 2006.

⁹ En este sentido, de acuerdo con Owen Chadwick “Christianity was international. Religion as a social fact was not, or not necessarily”. Véase Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 115, p. 129.

¹⁰ Recordar la frase de François Guizot “Catholicism is the grandest and holliest school of respect that the world has ever seen”, citado en Chadwick, *The Secularization of the European Mind* p. 110.

¹¹ Chadwick, *The Secularization of the European Mind*, pp. 126-127.

¹² C. A. Bayly, *The Birth of the Modern World 1780-1914*, p. 336.

¹³ Elisa Cárdenas Ayala, “La construcción de un orden laico en América Latina. Ensayo de interpretación sobre el siglo XIX”, en Roberto Blancarte (ed.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México, El Colegio de México, 2006, p. 90.

¹⁴ Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX.* Buenos Aires, Mondadori, 2000, pp. 311-313

entrever la decisión de la elite política por implementar un proyecto modernizador, nacionalista y secularizante de carácter más ambicioso que el encuadre pragmático y cuidadoso que había sentado el tono de las relaciones entre la Iglesia Católica y los gobiernos nacionales entre 1860 y 1880. Aún así, y pese a que la Iglesia Católica argentina no poseía una estructura institucional, económica y social similar a las de otras iglesias en la región, la separación de las esferas civil y religiosa y la laicización del estado asumiría un carácter incompleto lo que daría lugar a comienzos de siglo XX a una serie de iniciativas parlamentarias que perseguirían aquel objetivo. Pese a los límites del proceso de separación de las esferas eclesiástica y estatal que tuvo lugar entre las décadas de 1860 y 1880, éste permitió esbozar las reglas básicas de la relación entre ambos actores y delinear rasgos de aquellos involucrados en futuras instancias conflictivas. En este sentido, a) dio paso a debates sobre la interpretación del artículo segundo de la constitución de 1853 que establecía que el gobierno nacional “sostenía” al culto católico, b) pese a la posición intransigente de la Santa Sede sobre el reconocimiento del derecho de patronato, se alcanzaría a partir de 1865 un “modus vivendi” en la presentación de los candidatos para las distintas diócesis, c) se advierte en las modificaciones posteriores a los textos de las constituciones provinciales una marcha constante del proceso de secularización, en particular entre las elites, d) si bien sectores significativos de la elite política reivindican el ejercicio del derecho de patronato para el estado esto no es óbice para que la Iglesia continúe con aquellas tareas consideradas propias de la acción pastoral.¹⁵

Mas allá de las relaciones institucionales entre la jerarquía católica y los gobiernos nacionales, los años posteriores a los debates de los años ochenta permitirían advertir la emergencia de una intelectualidad católica diferenciada de las otras expresiones del liberalismo y el surgimiento de una oposición política católica (canalizada en la formación de la Asociación Católica –de perfil más militante que su antecesor, el Club Católico- y especialmente en la fundación de la Unión Católica en 1884) que no siempre mantendría una relación de perfecta armonía con una jerarquía eclesiástica preocupada en presentarse como “tutora de la unidad católica de la nación”.¹⁶ Reconocer esta particularidad es especialmente importante para el análisis del período en el cual nos centramos en este artículo porque, por una parte, el laicado católico mantendría una situación de autonomía en su relación con la jerarquía católica a comienzos del siglo XX que no se repetiría en el período posterior; por la otra, porque es importante superar perspectivas que reducen exclusivamente el análisis del universo católico a las acciones del clero y en los cuales “...the catholic people often appear to be putty in the clergy hands, too dumb to know what is good for them.”¹⁷ En este último sentido, la participación política de los católicos nos proporciona una vía de entrada para medir los alcances de la secularización política, en particular en relación a las reacciones que la inserción de los notables católicos en el entramado político de la república oligárquica podía provocar entre los sectores más liberales de la elite política, preocupados en principio por excluir a la religión del campo de la política partidaria y relegarla al mundo doméstico.

¹⁵ Véase Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina*, pp. 279-281

¹⁶ Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina*, p. 352. Sobre las formas que adquieren las relaciones entre laicos y jerarquía católica y las dificultades por articular distintos movimientos y reducir tensiones internas, véase Susana Bianchi, “La conformación de la Iglesia Católica como actor político-social. Los laicos en la institución eclesiástica: Las organizaciones de elite (1930-1950), *Anuario del IEHS*, 17, 2002.

¹⁷ Margarita Lavinia Anderson, “The Limits of Secularization: on the Problem of the Catholic Revival in Nineteenth-Century Germany”, *The Historical Journal*, 38, 3, 1995, p. 651.

La Unión Católica –consecuencia directa de las deliberaciones del Congreso Católico de 1884– nacería con el objetivo de contrarrestar ‘la política del ateísmo’ y como reacción al ‘cosmopolitismo sectario’ que un grupo de notables católicos creía percibir en la legislación laica. Con todo, si bien aquella se beneficiaría en un principio de la movilización que tendría lugar en los círculos católicos a causa de las reformas laicas, no lograría consolidar su posición como partido político ni unificar la acción política de los católicos dispersos en diversas facciones conservadoras, perjudicada finalmente por la paulatina pérdida en importancia de la “cuestión religiosa”. En este sentido, el proyecto político católico se vería seriamente limitado por las mismas características de un régimen en el cual el conflicto religioso no se constituía en el argumento explicativo principal de alineamientos y disensiones y en el que la competencia intra-oligárquica tenía lugar en el interior del Partido Autonomista Nacional (en adelante PAN). La política de tipo faccioso construida en torno a la existencia de un partido dominante que evitaba la alternancia en el poder y que se estructuraba a partir de ligas y facciones (las llamadas redes de “amigos políticos”) que giraban en torno a liderazgos personalistas y a un sistema de incentivos y premios, solo brindaba oportunidades de articulación política opositora en contextos de exacerbación de las tensiones internas del oficialismo. En este sentido, los contornos de la participación política de los católicos en el universo faccioso conservador de las décadas de 1880 y 1890 (divididos entre otros motivos, por la disputa sobre la validez de la estrategia coalicionista opositora que buscaba erosionar el dominio político del PAN) deja observar problemáticas persistentes de más largo alcance que emergerían de manera similar en la coyuntura del Centenario hacia 1910: la inclusión de los notables católicos en coaliciones reunidas en torno a la mutua animadversión hacia la figura de Julio A. Roca, el debate interno entre los católicos sobre la validez de posibles alianzas con sectores antirroquistas del PAN, la mirada renuente de la jerarquía eclesiástica hacia emprendimientos partidarios católicos.¹⁸

Los conflictos y tensiones de la década de 1880 entre la Iglesia y el Estado han tendido a ser analizados como una disputa fundamentalmente saldada, evidencia de lo cual sería la inmediata reacción política de los católicos en los años siguientes a las reformas “laicas” seguida por una pérdida significativa de relevancia política en las décadas siguientes.¹⁹ Es indudable que la disminución en importancia de la “cuestión religiosa” explica buena parte del fracaso de la Unión Católica. Sin embargo, parece pertinente observar que tensiones y conflictos persistirían durante la primera década del siglo XX en el marco de los amplios debates políticos e intelectuales sobre los alcances de la “cuestión nacional”. Sería este escenario cruzado por la centralidad de la problemática de la cuestión nacional y la agitación social el que favorecería un reposicionamiento de la Iglesia Católica y estimularía un proceso de convergencia de diversos actores católicos hacia áreas y temáticas propias de las elites conservadoras en los años previos al Centenario.²⁰ Desde finales del siglo XIX emergería entre sectores de la elite política, intelectuales y diversas asociaciones de carácter cívico patriótico un

¹⁸ Véase los discursos de Emilio Lamarca y Pedro Goyena citados en Néstor T Auza, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires: Ediciones Culturales, 1981, pp. 280-282. Sobre la participación política de los católicos véase Martín O Castro, “Los católicos en el juego político conservador de comienzos del siglo XX: reformismo electoral, alineamientos partidarios y fragilidad organizativa, 1907-1912”, *Desarrollo Económico* (en prensa)

¹⁹ Véase, por ejemplo, Auza, *Católicos y liberales*; Austen Ivereigh, “The Shape of the State: Liberals and Catholics in the Dispute over Law 1420 of 1884 in Argentina”, en: Austen Ivereigh, *The Politics of Religion in an Age of Revival*, Londres, University of London, 2000

²⁰ Martín O. Castro, “Educación patriótica, políticos católicos y cuestión nacional en la Argentina en la coyuntura del Centenario”, *Actas del XV Congreso Internacional de AHILA*, Países Bajos, 2009.

debate con rasgos cada vez más definidos que colocaba en el centro de sus preocupaciones a la discusión sobre la concepción válida de nación y a la necesidad de implementar herramientas que aseguraran la formación de la nacionalidad argentina, con el telón de fondo siempre presente de la inmigración masiva marcada por el sello de la heterogeneidad cultural. Los debates parlamentarios sobre el uso del idioma “nacional” en las escuelas en la década de 1890 y el papel que la educación pública debía cumplir como instrumento de nacionalización dejan al descubierto el conflicto entre un modelo de nacionalismo cultural y otro que, en cambio, privilegiaba el carácter contractual y voluntario de la pertenencia a la sociedad nacional. Como señala Lilia Ana Bertoni, entre aquellos que consideraban que era necesario establecer un criterio de unidad moral de la nación basado en conceptos como la religión, la historia, la lengua o la raza sobresalían católicos como Indalecio Gómez y Marco Avellaneda quienes rechazaban una definición de nación excesivamente “cosmopolita” y exaltaban, por el contrario, la importancia de la “defensa nacional”. Tertulias literarias católicas como la Asociación Literaria del Plata se ubicaban entre aquellos ámbitos de sociabilidad que asumirían un rol relevante en la difusión de temas patrióticos y que se sumarían a un grupo heterogéneo de grupos, instituciones y asociaciones preocupados por encontrar respuestas que neutralizaran la amenaza del “cosmopolitismo” y contribuyeran a un proceso de “nacionalización de las masas” en el contexto amenazante de un potencial conflicto bélico con Chile.²¹ Por otra parte, a la adhesión entre políticos y prensa católica a una cierta idea defensiva de la nación, se agregaría en los años finales del siglo XIX, la propuesta de una asociación estrecha entre religión y patria que ocuparía un lugar clave en las demostraciones de fe católica expresadas, por caso, en la expansión del culto nacional a la Virgen de Lujan²², cuya popularidad creciente era admitida a regañadientes por “...los periódicos mas liberales.”²³ Proyectos originados en los principios del catolicismo social como los Círculos de Obreros (a iniciativa del padre Grote) y la *Liga Demócrata Cristiana* de 1902 unidos a la expansión de las instituciones católicas de educación advierten sobre los progresos organizativos de la Iglesia Católica en el cambio de siglo. Indicios de estos esfuerzos de organización y de acercamientos a sectores de la elite política a partir de la problemática de la “cuestión nacional” se evidencian, por ejemplo, en la procesión y demostración de los Círculos de Obreros a Lujan de setiembre de 1901.

Desdeñosos de miradas pacifistas, prensa y asociaciones católicas participarían del clima belicista de comienzos de siglo y avalarían con sus miembros y su retórica a las posturas más intransigentes expresadas durante el conflicto diplomático con Chile. A finales de setiembre de 1901 los Círculos de Obreros de la ciudad de Buenos Aires, los distritos del sur del Gran Buenos Aires y La Plata organizarían una peregrinación a Luján. A su regreso a Buenos Aires, los peregrinos se dirigirían en manifestación a la Casa de Gobierno donde serían recibidos por el presidente de la república y parte del gabinete nacional. De los relatos de la prensa católica surge el ejercicio dialéctico que tendía a asociar a los miembros de los Círculos con la nacionalidad argentina en

²¹ Lilia Ana Bertoni, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas: la construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*. Buenos Aires, FCE, 2001, pp. 171 y ss., p. 191. Sobre el concepto de “nacionalización” de masas, véase Georges L. Mosse, *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*. Londres, Cornell University Press, 1991

²² Lilia Ana Bertoni, “¿Estado confesional o estado laico? La disputa entre librepensadores católicos en el cambio de siglo XIX al XX”, ponencia presentada en el seminario “Problemas de la Historia Argentina Contemporánea”, Universidad Nacional de San Martín, 2008.

²³ Carta de Ernesto Padilla a Josefa Nougés, 10/9/1895, en *Archivo Histórico de Tucumán, Archivo Ernesto Padilla* (en adelante AEP), legajo 26-30.

contraposición directa a la “turba” de agitadores anarquistas y extranjeros que buscaba impedir que las columnas católicas alcanzaran la plaza de Mayo y el palacio arzobispal. De acuerdo con el diario católico *El Pueblo* (en adelante EP), de reciente fundación, la contraposición no podía ser más evidente: “De cuando en cuando arrojaban piedras y vociferaban maldiciones. (...) Por los gritos podía notarse que los labios que los pronunciaban eran extranjeros y por las inflexiones de las voces se adivinaba las cavernas inmundas de donde provenían.” En contraposición, los peregrinos católicos personificaban el orden y las instituciones nacionales, expresión que se reafirmaba en los signos aprobatorios recibidos desde los balcones de instituciones claves de la sociabilidad de la elite porteña como el Club del Progreso y desde los solares de las familias respetables: “¡Pero qué cuadro tan distinto! De todos los balcones pertenecientes a casas de familia, se batían frenéticas palmas y se arrojaban flores a los manifestantes. ¡El alma generosa de la República estaba con ellos!”²⁴ Es revelador que, pese a ser manifestaciones cuyo núcleo central debía estar en principio constituido por sectores obreros, el relato que de la presencia de los Círculos en las calles hacía EP se ocupara de subrayar principalmente los momentos de acercamiento entre una expresión católica (la peregrinación de los Círculos) y diversas expresiones de la elite social (las casas de buenas familias y el Club del Progreso). Las reuniones en la casa de gobierno que seguirán a la concentración, la entrega del petitorio de los Círculos y los discursos del presidente de la Junta Central de los Círculos, Alejandro Calvo, junto a las palabras del presidente de la república Julio A. Roca podían ser interpretados como otras tantas señales de los esfuerzos de unos y otros por procurar un acercamiento entre la dirigencia de los Círculos (y la dirigencia católica en sentido más amplio) y la elite política nacional. Era éste, por otra parte, un gobierno permeable a los acercamientos que a mediados de 1901 había debido enfrentar una campaña opositora de la prensa y manifestaciones de estudiantes y sectores medios urbanos porteños -que interpretaban al proyecto de ley oficial de conversión de la deuda externa argentina como una traición a la soberanía nacional- cuyas consecuencias más evidentes serían el colapso de la política de acuerdo entre facciones políticas, la crisis del partido dominante y la formación de partidos de oposición.²⁵

Entre 1898 y 1901 la disputa de límites con Chile que amenazaba con convertirse en un conflicto bélico de proporciones, había llevado en la Argentina al surgimiento de asambleas públicas, el incremento de las prácticas de tiro y a la formación de milicias voluntarias en el contexto de un debate sobre la necesidad de mejorar las defensas armadas del país.²⁶ Surgida en diciembre de 1901, *la Liga Patriótica Nacional* procuraría a partir de la organización de *meetings* y conferencias ejercer una influencia directa sobre la política exterior del gobierno nacional y coordinaría campañas de suscripción en la prensa con el objetivo de incrementar la flota argentina y la fortaleza militar del Ejército. Las respuestas que prensa y notables católicos intentarían esbozar a comienzos del siglo XX a problemáticas centrales del debate político del cambio de siglo (cuestión nacional, cuestión social, regeneración política) asumirían en la particular coyuntura de finales de 1901 las formas de un decidido apoyo al establecimiento del servicio militar obligatorio y de una coincidencia plena con los objetivos de la *Liga Patriótica Argentina* recientemente constituida. Frente a algunas resistencias experimentadas en el interior del país con respecto al

²⁴ EP, 30/9- 1/10/1901

²⁵ Martín O. Castro, “Factional Struggle, Political Elites and Electoral Reform in Argentina, 1898-1912”, tesis doctoral, University of Oxford, 2004.

²⁶ Sandra McGee Deutsch, *Contrarrevolución en la Argentina. 1900-1932. La Liga Patriótica Argentina*. Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 2003, p. 49

posible impacto del servicio militar, la hoja católica *El Pueblo* preferiría señalar su influencia benéfica sobre los “desheredados de la suerte” que se verían ahora librados de la tutela militar de las autoridades militares provinciales. La aplicación de la conscripción militar impactaría también, siempre de acuerdo con EP, sobre la suerte de las facciones políticas opositoras que lograrían evitar de esa manera la siempre perjudicial intervención de las guardias nacionales convocadas regularmente por los comandantes militares departamentales para favorecer a los oficialismos provinciales.²⁷ En un contexto de fractura interna del régimen roquista y de crisis diplomática con Chile, la prensa católica de Buenos Aires rechazaría los rumores de conspiraciones armadas locales²⁸ y daría amplia cobertura a la participación de notables católicos en el establecimiento de comités de la *Liga Patriótica Nacional*. En este sentido, los escribas católicos se sumarían al clima de euforia nacionalista y argumentarían en favor de la duplicación de la flota de guerra como herramienta de disuasión y como forma de reafirmar la supremacía argentina en el sur del continente.²⁹ En este contexto, no resulta sorprendente, que posiciones intransigentes como las de Estanislao Zeballos –quien cuestionaba las “contemporizaciones” de la cancillería argentina- recibieran la aprobación de EP, o que, de manera similar, se apreciara la participación de notables católicos como Enrique Prak o Santiago O’Farrell entre los miembros de los comités de la Liga o la adhesión de Círculos de Obreros a las listas de suscripción.³⁰

A finales de 1901 el probable cisma del partido gobernante, el contexto de fluidez política y alineamientos políticos efímeros darían luz a intentos (limitados y poco exitosos) de romper con el dominio del PAN y de provocar una apertura relativa del sistema político. Algunos laicos católicos -entre José M. Estrada, hijo de José Manuel Estrada y director del diario católico *El Pueblo*- se encontrarían en la lista de aquellos que apoyarían la constitución del *Partido Demócrata*, un intento frustrado de erosionar las bases del PAN y provocar una apertura relativa del sistema político.³¹ Espacio abierto de convergencia entre terratenientes provenientes de la *Liga Agraria* e intelectuales reformadores como Rodolfo Rivarola (fundador en 1910 de la prestigiosa *Revista Argentina de Ciencias Políticas*) este proyecto de partido político se vería condicionado por las tensiones generadas entre las tendencias reformistas y las alianzas tejidas con políticos profesionales.³² Sin embargo, (y mas allá de arrestos individuales) las acciones de los católicos en la política facciosa de comienzos de siglo no irían mas allá de un proyecto frustrado por organizar un partido católico que buscara sacar provecho de los hipotéticos beneficios de la introducción de los distritos uninominales en la legislación electoral (a partir de la ley de 1902), y de la participación de algunos notables como Juan M. Garro en el proceso de formación del *Partido Republicano*. Este último pretendía, sin dejar de recuperar la herencia política de Bartolomé Mitre, diferenciarse del gobernante PAN a partir del abandono de la estrategia de acuerdos restringidos propios de la república oligárquica. Es significativo que el diario *La Nación* (el cual debemos recordar era frecuentemente incluido por las publicaciones católicas entre aquellos periódicos identificados como “liberales”) favoreciera el ingreso de los

²⁷ EP, 9/10/1901

²⁸ Véase la editorial de EP, “Acción, no revolución” del 20/11/1901

²⁹ EP, 6/12/1901

³⁰ EP, 7/12/1901; EP, 26/12/1901 y EP, 27/12/1901. Esta organización tenía características similares a la Liga Patriótica Argentina, surgida en 1898, de la habían formado parte notables católicos como Emilio Lamarca, Lorenzo Anadón e Indalecio Gómez.

³¹ EP, 5/10/1901

³² Véase Roy Hora, *The Landowners of the Argentine Pampas: Associational Life, Politics and Identity, 1860-1930*. Tesis doctoral University of Oxford, 1998.

católicos en el novel partido y se enfrascara en sorprendentes esfuerzos retóricos por recuperar al menos algunos aspectos de la tradición política católica.³³

En el contexto de una situación política muy fluida definida por un proceso de fragmentación de la elite política y de realineamientos facciosos, aquellos católicos que participaban de la vida política del orden conservador propondrían en 1902 dar forma a modelos de articulación política que superaran la tradicional dispersión de los políticos católicos en los distintos círculos políticos. Es revelador que esta propuesta en la que convergerían figuras como Indalecio Gómez y Emilio Lamarca junto a representantes de la *Liga Demócrata Cristiana* fracasara antes de nacer, herida de muerte por indefiniciones propias, las estrategias de cooptación desarrolladas por el Partido Republicano y la renuencia de la jerarquía católica a apoyar la iniciativa. No menos significativo es que el diario católico *La Voz de la Iglesia* (en adelante LVI), cercano a la curia porteña, descartara la posibilidad de constituir un partido de carácter “católico-social” que enfrentara a “los avances del liberalismo” prefiriendo, en cambio, un modelo que se acercara a un partido conservador similar al chileno que garantizara “la conservación del orden, de la libertad y de las tradiciones nacionales”.³⁴ Publicaciones católicas del interior del país se habían manifestado a favor de constituir “...un gran partido, conservador en política y católico en religión...” que hiciera frente al avance del socialismo y del anarquismo y defendiera las posiciones de la Iglesia Católica en respuesta a renacidos intentos por aprobar proyectos legislativos de ley de divorcio y de separación de la iglesia del estado.³⁵ El alcance desconocido de la crisis política interna del régimen conservador (ejemplificado en las manifestaciones callejeras contra los proyectos de unificación de la deuda externa de julio de 1901) y la ofensiva de círculos librepensadores y liberales que buscaban profundizar las reformas de la década de 1880 alarmaban a algunos actores católicos: “Y en la Capital Federal se dan a voz en cuello gritos destemplados contra las autoridades civiles, militares y eclesiásticas; y en Santa Fe se observan cosas semejantes o peores; en Córdoba se llega hasta apedrear templos y conventos; en Santiago se oyen arengas en la plaza pública, en frente de la casa de gobierno fulminando a los poderes del Estado y de la Iglesia; en el Paraná se dan conferencias de aquel carácter en el local de la Escuela Normal nacional...”³⁶ Con todo, se advierte en los intentos por formar partidos políticos católicos de comienzos de siglo la persecución de caminos alternativos. Si bien se puede fácilmente identificar en la prensa católica y en sectores de los grupos dirigentes católicos la existencia de una mentalidad defensiva, parece prevalecer la acomodación de la mayoría de los notables católicos a la dinámica interna del régimen político. En efecto, es revelador de las estrategias políticas de los notables católicos en la ciudad de Buenos Aires que los esbozos de articulación política católica de 1902, 1907 e incluso 1913-1914 fuesen llevados adelante evitando asociar tales emprendimientos políticos con problemáticas centrales de la agenda católica. Asuntos tan relevantes para la discusión de la relación entre Iglesia y Estado como sería la cuestión del control sobre las escuelas³⁷, si bien

³³ *La Nación* (en adelante LN), 15/10/1902

³⁴ Véase *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires* (en adelante REABA), Año II, 1902, p. 683 y 752. Sobre la aceptación que el Partido Conservador chileno tenía entre los redactores de LVI véase LVI, 30-31/12/1901.

³⁵ Véase, por ejemplo, los artículos de Baltasar Olaechea y Alcorta, presidente del Círculo de Obreros de Santiago del Estero publicados en la revista semanal católica *La Verdad* (en adelante LVe) editada en Tucumán, LVe, 17/8/1901, no. 51, pp. 804 y ss. Agradezco a Alejandra Landaburu por permitirme acceder a copias de esta publicación.

³⁶ LVe, 17/8/1901, no. 51, p. 826

³⁷ Margaret Lavinia Anderson, “The Divisions of the Pope: The Catholic Revival and Europe’s Transition to Democracy” en Austen Ivereigh (ed.), *The Politics of Religion*

figuraban de manera prominente entre los temas recurrentes de la prensa católica, no contribuirían a articular la acción de los católicos en la esfera política. Luego de las disputas del siglo XIX, el conflicto latente sobre los límites de la educación laica y sobre la práctica de la educación religiosa en las escuelas estatales o la preparación del personal docente de las escuelas particulares no se constituirían en articuladores de un discurso político católico. Serían los miembros católicos del Consejo Nacional de Educación, distintas organizaciones católicas como la *Liga de Enseñanza* o directamente la jerarquía eclesiástica quienes encabezarían la defensa de los intereses católicos frente a lo que consideraban eran agresivas campañas de propaganda lanzadas por librepensadores, liberales y masones o, más específicamente en esta área, el resultado del “sectario e intolerante jacobinismo normalista”.³⁸ Así se desprende, por ejemplo, de las acciones del Obispo de Tucumán, Pablo Padilla y Bárcena, quien en setiembre de 1900 elevaría una carta al gobernador de la provincia de Catamarca, Guillermo Correa, criticando la omisión de cualquier mención a la educación religiosa que advertía en el proyecto oficial de reforma de la ley provincial de educación. Revelador de la influencia del obispo sobre el gobierno provincial es el hecho de que tal intervención -lejos de suscitar una reacción contraria en el gobierno provincial- empujara al gobernador a asegurar al Obispo de Tucumán que tal proyecto en ningún caso intentaba “...patrocina(r) en forma alguna la educación laica como lo hacen otras leyes de la Republica”, sino avanzar sobre la centralización del sistema de educación en la provincia.³⁹

Es posible que la intervención del presidente Julio A. Roca haya sido decisiva para que la Cámara de diputados de la nación rechazara en 1902 el proyecto de ley de divorcio presentado por apenas un par de votos.⁴⁰ La poca fortuna que tendrían esta propuesta legislativa y el proyecto de separación de iglesia y estado discutidos entre 1900 y 1903 advierten sobre la dimensión de los acercamientos entre sectores de la elite política y las posiciones de la jerarquía y de la dirigencia católica, y la correspondiente pérdida de vitalidad del impulso secularizador. No era una novedad para los círculos políticos del cambio de siglo los vínculos entre Monseñor Espinosa, arzobispo de Buenos Aires, y el presidente Julio A. Roca. Para el diario *La Nación* era esa cercanía la que impedía una participación más activa de parte de los católicos en la constitución del Partido Republicano. Por otra parte, otro aspecto que ayuda a dimensionar las actitudes de los parlamentarios frente a la Iglesia Católica lo constituye las discusiones sobre el presupuesto de culto y las votaciones favorables a subvenciones dirigidas a instituciones católicas. Más allá de los vínculos de Monseñor Espinosa con los círculos roquistas, era Monseñor Gregorio Romero, diputado nacional, quien (como partícipe excluyente de los debates que directa o indirectamente avanzaban sobre algún aspecto de la problemática de las relaciones entre Iglesia y Estado) actuaba como articulador de las estrategias católicas en el recinto parlamentario. En diciembre de 1901, por ejemplo, había defendido con éxito el aumento de la subvención a la *Asociación de la Conservación de la Fe*, -subvención propuesta por la comisión de presupuesto-y logrado instalar en el Congreso la discusión sobre la validez de la obra de las escuelas protestantes dirigidas por William Morris las que, sugería, impactaban negativamente

³⁸ Véase, por ejemplo, las críticas de EP al informe sobre enseñanza secundaria y normal presentado por el Inspector General Pablo Pizzurno. *REABA*, diciembre de 1902, pp. 62-63 En enero de 1903, el diario *Los Principios* de Córdoba argumentaría que la mayoría de los miembros del Consejo de Educación de Córdoba se reconocían como masones. *REABA*, T. III, enero de 1903, p. 132.

³⁹ LVe, 16/9/1900, No. 3, Año 1, p. 34

⁴⁰ María Celia Bravo y Alejandra Landaburu, “Maternidad, cuestión social y perspectiva católica. Tucumán, fines del siglo XIX”, en *Historia de las mujeres en la Argentina. Colonia y siglo XIX*. Buenos Aires, Taurus, 2000.

sobre la *argentinidad* de los estudiantes. La intransigencia de Monseñor Romero provocaría la reacción de parte de la prensa porteña (entre otros de *La Nación*) que rechazaría la tesis de la inconstitucionalidad de tales subvenciones fundamentada ésta en la pretendida posición privilegiada de la Iglesia Católica en su relación con el estado. Los católicos encontrarían un inesperado aliado en el “liberalísimo” *Correo Español* que, si bien rehazaba que el Estado fuera “protector de determinada religión”, se remitía a la Constitución Nacional y a los compromisos estatales sobre la protección y sostenimiento del culto católico, coincidiendo en lo esencial con la posición católica⁴¹ En relación directa con esta problemática se encontraba la actitud decidida de la jerarquía y prensa católica de subrayar el status de “religión de estado” que al catolicismo, argumentaban, se le había reconocido en la constitución de 1853 sumada a la ambición de avanzar en los proyectos de enseñanza religiosa en las escuelas primarias estatales. Un argumento central aquí para la prensa y dirigencia católica era la directa correlación entre las tradiciones nacionales y la religión católica que aquellos creían encontrar desde los orígenes de la nación misma: “...el malhadado *liberalismo* que de tal solo tiene el odio a la verdadera libertad, se presenta agresivo con cuernos de anarquismo e insolente para lo que el pueblo argentino y sus leyes tienen de más sagrado y respetable, su fe y su culto religioso.”⁴² No sorprende entonces que las Pastorales Colectivas del Episcopado de 1902 y 1905 arremetieran contra los “errores” del “laicismo escolar”, fundamentaran lo que consideraban eran los límites de la escuela neutra (concepto que interpretaban sinónimo de atea) y asignaran a la moral católica de manera exclusiva la posibilidad de prevenir la “corrupción de las costumbres” y garantizar el orden social.⁴³

A comienzos del siglo XX aquellos notables católicos que perseguirían el objetivo de constituir entramados políticos evitarían imponerse a sí mismos la etiqueta de partido católico, al tiempo que rechazarían de manera decidida caracterizaciones provenientes de la prensa “liberal” o de sectores de la elite política que interpretaban a aquellas iniciativas como expresiones del más puro clericalismo. Consecuencia de la falta de apoyo explícito de la jerarquía católica a la formación de un partido confesional o respuesta a la ausencia de un anticlericalismo generalizado y agresivo de parte de la mayoría de la elite política, esta estrategia -que podríamos denominar preventiva- de los notables católicos ciertamente significaba un acomodamiento de aquellos a la lógica del funcionamiento del orden conservador pero no impedía que aquella identidad católica se “activara” en aquellas circunstancias (debates en la prensa o en el parlamento, disputas por la calle con los socialistas o comités anticlericales) en las cuales el lugar de la Iglesia en la vida social o cuestiones consideradas centrales para la moral católica estuvieran en discusión. Este sería el caso de los primeros años del siglo cuando el Club Católico buscaría organizarse para influenciar sobre las decisiones de los legisladores nacionales o cuando la jerarquía eclesiástica intentaría coordinar estrategias de oposición a los proyectos de ley de divorcio presentados en el Congreso. En un ambiente de movilizaciones y contramovilizaciones constantes, tanto comités liberales, socialistas y anticlericales como agrupaciones católicas se organizarían para enfrentar la amenaza del clericalismo unos, el asalto a las creencias religiosas otros. Buena parte de las disputas girarían en torno al proyecto de ley de divorcio presentado por el diputado Carlos Olivera en 1900, elevado nuevamente en 1901 y debatido en 1902. Defensores y

⁴¹ Véase REABA, Año II, 1901-1902, diciembre de 1901, p. 147.

⁴² *LVe*, 17/8/1901, no. 51, p. 804. La gestión de Osvaldo Magnasco al frente del Ministerio de Educación nacional generaría esperanzas entre los católicos que serían rápidamente evaporadas con la renuncia de aquel. Véase Bertoni, “¿Estado confesional o estado laico?”

⁴³ Hector Recalde, *Matrimonio civil y divorcio*. Buenos Aires, CEAL, 1986, p. 20

críticos del proyecto finalmente rechazado colocarían a la cuestión de la institución del matrimonio civil en el más amplio debate de la cuestión de la nacionalidad. Si bien la actuación de Monseñor Romero sería importante para la articulación de la respuesta católica en el debate parlamentario, la intervención de algunos legisladores católicos que debían su lugar en el Congreso a la trama de relaciones alrededor de las cuales se estructuraban los partidos políticos provinciales jugaría un rol clave en el desarrollo de la estrategia parlamentaria católica.

En 1902 la *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires* había dado voz una vez más a las recurrentes lamentaciones de los católicos (laicos y jerarquía católica) ante la debilidad de la representación católica en el Congreso. Entre aquellos representantes electos en las últimas elecciones parciales de diputados nacionales se recortaba con perfiles propios la figura de Ernesto Padilla, diputado por la provincia de Tucumán, quien cumpliría un rol central en los debates del proyecto de ley de divorcio en 1902. De manera similar a los otros católicos electos (Luis Leguizamón, de Paraná, y José Galiano, de Santa Fe) Padilla no representaba a ningún partido católico en el Congreso, sino que había llegado a la cámara como representante de alguna de las facciones políticas que habitualmente buscaban la resolución de sus disputas provinciales bajo el más amplio paraguas del PAN. Sus credenciales católicas, sin embargo, eran inobjetable. Abogado egresado de la Universidad de Buenos Aires, durante la década de 1890 había participado activamente de la *Academia Literaria del Plata* (cenáculo intelectual católico formado en Buenos Aires en 1878 alrededor del núcleo de los egresados del Colegio jesuita del Salvador), de la que sería su vicepresidente en 1896.⁴⁴ Un año antes, cerca de terminar sus estudios de abogacía, se había sumado al “entusiasmo delirante y culto” provocado por la recepción arzobispal en Buenos Aires, evento que a los ojos de Padilla había impactado en “liberales y tibios” y expresado “...un movimiento religioso inesperado por sus dimensiones...colosales que revela las hondas raíces que va echando el catolicismo en este pueblo.”⁴⁵ Compañero de José Galiano en el colegio de la Inmaculada de Santa Fe⁴⁶, Ernesto Padilla pertenecía a una familia con extensas inversiones en la industria azucarera del noroeste argentino. Los Padillas tenían intereses en varios ingenios azucareros en la provincia de Tucumán y, luego del casamiento de Ernesto con Elvira Salvatierra (cuya familia también controlaba ingenios) ampliarían sus operaciones a la provincia de Salta.⁴⁷ Conectado a través del matrimonio, negocios, lazos de amistad y pertenencia a instituciones de sociabilidad de la elite tucumana, Ernesto Padilla formaba parte de lo que diversos estudios han denominado “redes de familias notables” o “gobiernos de familia”, entramados familiares que ejercían influencia decisiva en la política local y regional.⁴⁸ Por otra parte, su paso por la Facultad de Derecho de Buenos Aires y por el periodismo porteño⁴⁹ sumado a su participación en los conflictos intra-

⁴⁴ Ernesto Padilla a Genuaria F. de Salvatierra, 4/6/1896, en AEP, Legajo 26-30.

⁴⁵ Carta de E. Padilla a Josefa Nougues, 21/11/1895, en AEP, legajo 26-30.

⁴⁶ Guillermo Furlong, *Ernesto E. Padilla, su vida, su obra*. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1959, p. 1079

⁴⁷ Véase Oscar Chamosa, “Archetypes of Nationhood: Folk, Culture, Sugar Industry, and the Birth of Cultural Nationalism in Argentina, 1895-1945”. Tesis doctoral, University of North Carolina at Chapel Hill, 2003.

⁴⁸ Sobre el concepto de “notable family network” vease Diana Balmori, S. Voss y M. Wortman, *Notable Family Networks in Latin America*. Chicago, University of Chicago Press, 1984. Sobre “gobiernos de familia” en Argentina véase Beatriz Bragoni, *Los hijos de la revolución. Familia, negocios y poder en Mendoza en el siglo XIX*. Buenos Aires, Taurus, 1999 y Natalio Botana, *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*. Buenos Aires, Hyspamérica, 1985

⁴⁹ Había sido redactor de *El Diario*, paradójicamente un periódico desacreditado por la prensa católica como “liberal”. Véase su carta a su hermana, “Liberita”, 5/9/1895, en AEP, legajo 26-30

elite de la provincia de Tucumán, lo habían acercado al complejo entramado de alianzas de las elites norteñas (cuyos conflictos y tensiones se trasladaban al interior del Partido Autonomista Nacional) y al parlamento nacional. Ligado a las elites sociales del interior y Buenos Aires, Ernesto Padilla lejos de encarnar el modelo de un notable católico aislado en ámbitos de sociabilidad y prácticas políticas exclusivamente católicas, participaría de la política provincial y nacional a partir de su inclusión en estructuras de poder que no se definían a partir de una determinada visión católica de la política. Era, como decía REABA, su “prestigio”, no su condición de católico, lo que lo había catapultado a la Cámara de Diputados. Hombre de férreas creencias católicas que trasladaría incluso a su percepción de la suerte de los negocios familiares⁵⁰, en 1902 recibiría un amplio reconocimiento de parte de la elite política nacional por su participación en el debate parlamentario sobre el proyecto de ley de divorcio.

Se ha señalado la influencia del dominico francés Ángel Boisdron tanto en la formación intelectual como en la línea argumentativa desarrollada por Padilla en los discursos parlamentarios de 1902.⁵¹ Es, sin embargo, importante también reparar en dos aspectos de su discurso que pueden haber contribuido a generar una corriente de cierta aceptación entre sectores más amplios de la elite política. En primer lugar, el diputado por Tucumán, si bien deja en claro sus creencias religiosas en el comienzo de su discurso, se coloca también en sintonía con aspectos de la tradición liberal al sostener que las creencias de los miembros de una asamblea política debían permanecer “...libradas a la conciencia individual”.⁵² El segundo aspecto de su presentación buscará alejarse de cualquier fundamentación religiosa de la validez de la institución matrimonial, desvinculará al debate de la “lucha religiosa con que es presentada” y fundamentará su posición de rechazo al divorcio vincular, “sin salir del derecho positivo”, argumentando que, dado el carácter de institución “social” que adquiere el matrimonio, “...la idea católica de indisolubilidad sale del terreno exclusivamente religioso, para ser sostenida con el calor de prestigiosas convicciones”, entre ellas la de Auguste Comte.⁵³ Por otra parte, esta “apreciación social” del problema se entrelaza hacia el final de su discurso con una de las preocupaciones centrales del debate político e intelectual de comienzos del siglo: la cuestión nacional. Para Padilla, más que negociar con la diversidad de un pueblo cosmopolita remedando “...servilmente leyes extranjeras”, se hacía necesario “consolidar una nación y definir un pueblo” y “los rasgos de una nueva raza”. En este programa, advierte Padilla, “cuidar la familia” se justifica en virtud de “los altos destinos de la patria” que están por encima de los intereses individuales a los cuales podría responder una ley de divorcio vincular, conclusiones que lo alejan del punto de partida discursivo inicial y lo colocan a tono con las conclusiones habituales de otros actores católicos.⁵⁴ Es revelador que en abril de 1903 *La Nación* reprodujera una carta de Miguel de Unamuno a Adolfo Saldías en la

⁵⁰ En medio de la crisis de sobreproducción del azúcar de 1895 Ernesto Padilla aconsejaba a su padre: “...“me avisan que papá anda preocupado por el mal estado de los negocios del azúcar lo que a mi modo de ver no esta bien porque además de ser una cosa que todos preveíamos debe acordarse la protección del Corazón de Jesús y de la Virgen a que estamos entregados, la que seguramente hará venir las cosas como nos convengan. E. Padilla a Josefa Nougués, 10/9/1895, AEP, legajo 26-30

⁵¹ Bravo y Landaburu, “Maternidad, cuestión social”, p. 228.

⁵² Al presentarse como candidato a miembro del Parlamento John Stuart Mill se había mostrado dispuesto a responder a toda clase de preguntas que los electores de Westminster desearan formularle, con excepción de aquellas que se relacionaran con sus opiniones religiosas, por pertenecer éstas al ámbito de su vida privada. Véase Isaiah Berlin, “John Stuart Mill y los fines de la vida”, prólogo a John Stuart Mill, *Sobre la libertad*. Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 49

⁵³ Diario de Sesiones. Cámara de Diputados de la Nación, (en adelante DSCD) 1902, 25/8/1902, p. 648.

⁵⁴ DSCD, 1902, p. 665.

cual elogiaba “el final del hermoso discurso” de Padilla sobre la base de que éste celebraba el lugar de la tradición como forma de responder al desafío de los masivos contingentes inmigratorios.⁵⁵ Es posible que sectores de la elite política hubieran asumido una similar perspectiva al elogiar el “éxito oratorio” del joven Padilla, subrayando con ello la profundidad de los temores de políticos e intelectuales argentinos en relación al impacto del cosmopolitismo y a la necesidad de instrumentar medidas de defensa de la nacionalidad.⁵⁶

A comienzos de agosto de 1901 el gobierno de Roca afrontaba una situación en extremo complicada debilitado por las manifestaciones en las calles contra el proyecto oficial de unificación de la deuda pública externa y por la ruptura de la otrora sólida alianza política que había construido con Carlos Pellegrini. Amparado en el apoyo esquivo del General Mitre y sus amigos políticos, una precaria situación financiera y la casi certeza de un cisma del Partido Nacional trasladaban “...hasta la casa de gobierno ríos subterráneos preñados de amenazas...” que presagiaban, en palabras del ex gobernador de la provincia de Buenos Aires Dardo Rocha, la “liquidación de un régimen”.⁵⁷ Con diferentes motivaciones, y en un escenario de disgregación política, sectores de la elite política y de la prensa de Buenos Aires señalaban la necesidad de introducir cambios en la legislación electoral que garantizaran la competencia electoral y la representación de las minorías en el Congreso.⁵⁸ Si por una parte este escenario de fluidez facciosa empuja al régimen roquista a aceptar cierto reformismo electoral, por la otra, conduce al gobierno del General Roca a moderar un ya declinante proceso de secularización de la política. Este contexto ayuda a comprender mejor el rechazo de la Cámara de Diputados al proyecto de ley de divorcio presentado por Olivera y la suerte esquivada de la propuesta legislativa de 1903 que buscaba sancionar la separación completa de la Iglesia y el Estado. Un gobierno que ve sus bases políticas alteradas aprecia cultivar canales de comunicación con otros actores (como se refleja en la atención oficial provista a la manifestación de los Círculos de Obreros católicos de 1901) e, incluso, propondrá la inclusión de los obispos argentinos entre aquellos convocados en 1903 a la “Convención de Notables” que se reuniría con el objeto de elegir candidatos a la presidencia y vicepresidencia de la república y superar la crisis política abierta con la fractura del PAN. Éste no es ciertamente un contexto que se mostrara favorable a cambios de envergadura en la relación entre Iglesia y Estado como aquellos propuestos en el proyecto presentado por Carlos Olivera que propiciaba (a través de una reforma constitucional) “laicizar la legislación”, reforzando la neutralidad religiosa del texto constitucional, reformando el régimen de libertad de cultos y restringiendo la presencia de sacerdotes en el Congreso Nacional. Es significativo que el diario roquista *Tribuna* exprese su desacuerdo con el proyecto, señalando en cambio la necesidad de preservar la concordia social. Para *Tribuna*, que buscaba no enemistar a los prelados católicos con la atención puesta en la “Convención de Notables”, la separación de la Iglesia del Estado aparecía como un proceso necesario y deseable pero en el cual era preciso involucrar a un amplio abanico de actores que, presumiblemente, también incluiría a una Iglesia ‘ilustrada’ y abierta hacia los beneficios eventuales de la

⁵⁵ LN, 6/4/1903

⁵⁶ Además de una larga lista de felicitaciones provenientes de obispos y conocidos laicos católicos como Emilio Lamarca, Santiago Klappenbach, Francisco Durá (presidente de la Asociación Católica), Adolfo Casabal, Enrique B. Prack e Indalecio Gómez, la correspondencia de Ernesto Padilla contiene cartas y esquelas de miembros del gabinete nacional (Pablo Richeri, Luis M. Drago y Marco Avellaneda) y del secretario del presidente, entre otros. Véase AEP, legajo 67.

⁵⁷ Dardo Rocha a Víctor Lucero, 5 de agosto de 1901, en *Archivo General de la Nación. Fondo Dardo Rocha* Legajo 2935 (235)

⁵⁸ Martín O. Castro, *Factional Struggle*

emancipación de la institución eclesiástica.⁵⁹ Por otra parte, tampoco un diario de tradición liberal como *La Nación* apoyaría la iniciativa legislativa de Olivera a la que interpretaba como expresión de las “ideas de secularización” profesadas por el diputado, más que como parte de una corriente secularizadora mayor dentro de la elite política.⁶⁰ Es posible, entonces, que se advierta en el cambio de siglo una pérdida de influencia de parte del espíritu secularizador y del liberalismo anticlerical (contradictoria con la constitución de la *Liga Nacional de Libre Pensamiento* en 1906 y con la organización de sus congresos nacionales periódicos) en un contexto en el que la Iglesia comenzaba a ser percibida como una fuerza de control social, aliada de las clases altas contra la agitación socialista y anarquista que se creía ver extendida entre los contingentes de inmigrantes.⁶¹ En este sentido, y pese a la ruptura de las relaciones entre la Argentina y la Santa Sede en 1884, la elite política nunca se lanzaría completamente a cortar los vínculos entre la potestad estatal y la eclesiástica, temerosa de renunciar a los beneficios potenciales proporcionados por el ejercicio del patronato. Por otra parte, desde finales del siglo XIX la identificación que diversos sectores intelectuales y de la elite política harían de corrientes de pensamiento que, aseguraban, podían contribuir a erosionar el “carácter nacional” conspirarían en contra de un proceso de secularización mas amplio y acercaría a aquellos con una institución eclesiástica interpretada crecientemente como un actor clave en la preservación del orden social.⁶² Esto, sin embargo, no impedirá que la incursión de los notables católicos en política se diera invariablemente bajo la sospecha de constituir avanzadas del clericalismo en el campo de la política partidaria. Sobre estos aspectos intentaremos adentrarnos en las páginas siguientes. También intentaremos esbozar en los párrafos siguientes las arenas de conflicto sobre las cuales se dirimirán los avances y retrocesos del proceso de secularización de las instituciones estatales (el concepto de neutralidad y de separación de esferas de influencia) en un contexto de debate sobre el resurgimiento de una “cuestión religiosa” en los años en torno al Centenario.

Anticlericalismo de “zapa”, socialismo ‘rojo’ y concentraciones conservadoras

No se descubren en la primera década del siglo XX expresiones claras de apoyo de la jerarquía eclesiástica hacia los dificultosos experimentos católicos de asociación política, preocupada aquella por consolidarse institucionalmente y por perfeccionar aquellos mecanismos de comunicación informales con sectores de la elite política que permitieran valorizar la relevancia de la participación católica en los acontecimientos considerados fundacionales de la nacionalidad argentina.⁶³ Pese a que el debate en torno a la participación de los católicos en la política ganaría terreno en los primeros años del siglo, la pastoral colectiva del episcopado argentino de 1902 solo se limitaría a señalar la importancia del ejercicio de los derechos políticos, la necesidad de parte de los

⁵⁹ *Tribuna*, 27/7/1903 y 14/7/1903.

⁶⁰ LN, 14/7/1903

⁶¹ David Rock, “Antecedents of the Argentine Right”, en Sandra McGee Deutsch y Ronald H. Dolkart (eds.), *The Argentine Right. Its History and Intellectual Origins, 1910 to the Present*. Wilmington, SR Books, 1993, p. 22; David Viñas describe al cambio de siglo como el fin de una era de progresismo liberal expresada por el roquismo durante la década de 1880. “La crisis de la ciudad liberal” en David Viñas, *Literatura argentina y realidad política*. Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1964, pp. 266-267.

⁶² Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia.*, pp. 340-341

⁶³ Sobre el concepto de “mito de la nación católica” y el proyecto de posicionar a la Iglesia católica como fundamento central de la identidad nacional en los años treinta véase Loris Zanatta, *Del estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*. Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

católicos de votar por “personas de probidad conocida” que adhirieran a la doctrina católica y, especialmente, de evitar la dispersión de los elementos católicos aconsejando para ello seguir los lineamientos de unidad señalados por los obispos.⁶⁴ Esta situación de ambigüedad e indefinición se mantendría en los años posteriores lo que daría lugar, por un lado, a la continuidad de fluidos contactos entre miembros del clero y notables del universo faccioso conservador (estrategia que se daba sin embargo, en algunos casos, en conjunción con las intenciones de algunos obispos de restringir la elección de sacerdotes al Congreso)⁶⁵; por el otro, favorecería una política de considerable autonomía por parte de políticos católicos (especialmente en la provincia de Córdoba y en la ciudad de Buenos Aires) en su relación con la jerarquía eclesiástica, autonomía que se recortaría significativamente hacia finales de la segunda década del siglo XX.

Por otra parte, la participación de los notables católicos en el declinante mundo conservador nos advierte sobre las dificultades claras en sugerir una separación definitiva entre aquellos y el resto de una elite social y política, que, por otra parte, no podía ser descrita como adherente incondicional de corrientes diversas del anticlericalismo liberal. Trayectorias políticas comunes y la pertenencia a ámbitos de la sociabilidad de elite ciertamente reducían las diferencias entre liberales y católicos, anticlericales y “beatas”. Antiguas amistades forjadas en las aulas del Colegio Nacional de Buenos Aires contribuían, por ejemplo, a acercar a Joaquín Cullen y Emilio Lamarca (dos de los notables católicos más importantes de la ciudad de Buenos Aires) a las filas de la coalición política que diera forma a la candidatura presidencial de Roque Sáenz Peña en 1910.⁶⁶ Quizás, sea la carta que Eduardo Wilde publicó en el diario *Tribuna* el 18 de mayo de 1892 en homenaje a su amistad con Pedro Goyena, la que mejor captura ese reconocimiento a la pertenencia de los notables católicos a círculos y prácticas comunes de la elite porteña. En aquella, el escritor “volteriano” que como Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública había sido uno de los impulsores de la ley de educación de 1884, antes que identificar en Goyena al adversario ocasional prefería señalar los vínculos relacionales que lo unían desde su juventud a uno de los fundadores del Club Católico de Buenos Aires por sobre las diferencias que separaban a “...los educados unos en sentido escéptico y creyentes sinceros los otros...”⁶⁷ En alguna ocasión la prensa católica se había encargado de recordar, no sin algo de malicia, la cercanía de las mujeres de la elite a las ideas católicas y el envío de sus hijos a las instituciones católicas de enseñanza.⁶⁸ Después de todo, la oferta de colegios católicos en la ciudad de Buenos Aires había crecido después de la sanción de la ley 1420 (que pusiera fin a la obligatoriedad de la enseñanza religiosa en las escuelas) y por diversos motivos (búsqueda de una disciplina exigente, ingreso a un universo determinado de valores o incluso la misma instrucción religiosa) las instituciones educativas católicas seguirían cumpliendo un rol relevante en la educación de los hijos de la alta sociedad a pesar de los enfrentamientos entre Iglesia y Estado o de la vigencia de climas laicistas.⁶⁹

⁶⁴ Pastoral Colectiva, REABA, (1902:805), T. II.

⁶⁵ EP, 29/7/1913

⁶⁶ Cullen y Lamarca habían compartido las aulas del Colegio Nacional con Sáenz Peña y Ezequiel Ramos Mexía. Véase Ezequiel Ramos Mexía, *Mis memorias, 1853-1935*. Buenos Aires, La Facultad, 1936, p. 12.

⁶⁷ Carta publicada en *Tribuna* y reproducida en Eduardo Wilde, *Páginas escogidas*. Buenos Aires, Ángel Estrada y Cía., 1939, p. 221.

⁶⁸ Por ejemplo, Mario Figueroa Alcorta, hijo de José Figueroa Alcorta, enviado al Colegio del Salvador. Véase *Archivo General de la Nación Fondo José Figueroa Alcorta*, legajo 2,1904. Véase también entrevista oral a Dr. Adolfo Mugica, 25/3/1971 y 8/9/1971, *Archivo Proyecto Historia Oral, Instituto Di Tella*.

⁶⁹ Leandro Losada, *La alta sociedad en la Buenos Aires de la Belle Époque. Sociabilidad, estilos de vida e identidades*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, pp. 106-127.

Por supuesto, es necesario alertar aquí sobre malentendidos que pudieran surgir de confundir el lugar de las creencias religiosas en la vida de algunos miembros de las elites políticas argentinas con las perspectivas que intelectuales y políticos adoptarían sobre el lugar que Iglesia y jerarquía eclesiástica debían ocupar en la sociedad argentina, diferenciación que es importante no perder de vista durante los años del Centenario cuando nuevas escaramuzas anuncien el posible resurgimiento de una cierta “cuestión religiosa”. Algunos como el padre Gustavo Franceschi, advertían en el comienzo del siglo una tendencia peligrosa de acercamiento de la Iglesia Católica a “...un grupo de familias pudientes que sostienen y, con mas frecuencia de lo que fuera de desear, monopolizan el culto”, tendencia que iba acompañada del alejamiento paulatino de los sectores populares de los atrios de las iglesias. La pérdida de la solemnidad religiosa en casamientos y funerales no había dejado de ser señalada por testigos preocupados por la desacralización de los ritos religiosos.⁷⁰ Más revelador quizás, es que Gustavo Franceschi identificara en el reparto de responsabilidades por la pérdida de la pertenencia católica de sectores numerosos de la sociedad no solo a la “inercia” de los católicos preocupados solo por escuchar misa libremente, sino a la presencia en la Argentina de un anticlericalismo que, a diferencia del de Uruguay, no se presentaba como “chillón y brutal” sino que, por el contrario, adquiriría las formas de una estrategia “de zapa, silencioso y metódico” que buscaba, sin embargo, destruir las bases de la religiosidad popular: “No se cierran de golpe los templos ni las escuelas, se trata con cortesía a los prelados, se votan, si es menester, subvenciones a las obras de beneficencia católica; pero paulatinamente se encierra al sacerdote en la sacristía, se le hace comprender que una defensa valiente de los derechos de la Iglesia traería como consecuencia males mayores aun: la supresión del presupuesto de culto, la separación de la Iglesia y del Estado, el destierro de las ordenes religiosas, quien sabe que otras calamidades.”⁷¹

Las características mismas de este anticlericalismo burlón, “de zapa”, del que hablaba Gustavo Franceschi, si bien estarían lejos de proporcionar los contornos de un articulador constante e ineludible de la acción política de los católicos, en cambio la reacción contraria a la introducción de una cierta identidad católica como constitutiva de la actuación de laicos católicos en la política facciosa se expresaría en el uso de apelativos que buscaban ironizar sobre las relaciones entre los políticos católicos y la jerarquía eclesiástica. En efecto, y a pesar de que los notables católicos no se constituían en meros informantes o correos de aquella, la utilización de términos como “calzonudos” o “beatas” buscaba resaltar la aludida relación de dependencia que conllevaba la acusación de clericalismo y que en términos más generales intentaba establecer una distinción clara entre el ámbito de la autoridad religiosa y el poder civil.⁷² También esta terminología aludía a lo que se consideraba era una injustificada e ilegítima interferencia de la Iglesia en los asuntos de los ciudadanos y del estado argentinos y, en algunos casos, desde un anticlericalismo militante se interpretaba al catolicismo como incompatible con el establecimiento de una sociedad moderna. El entrecruzamiento y la confusión entre la cuestión religiosa y la cuestión eclesiástica se expresaría constantemente en la prensa liberal. En noviembre de 1884, por ejemplo, el diario liberal *El Orden* de Tucumán rechazaría los intentos por conformar un comité de

⁷⁰ Véase Fernando Rocchi, *Chimneys in the Desert. Industrialization in Argentina During the Export Boom Years, 1870-1930*. Stanford, Stanford University Press, 2006, pp. 73-74.

⁷¹ Gustavo Franceschi, “Notas sobre el catolicismo argentino en 1908”, *REABA*, V, 1909, p. 17

⁷² Véase “Nuevo fracaso de los calzonudos”, T, 22/4/1911 y la correspondencia de julio y agosto de 1906 entre Ángel Ávalos y Julio A. Roca (hijo), *Archivo General de la Nación Fondo Julio A. Roca (hijo)*, No. 3104, legajo 3.

la Unión Católica en la provincia trazando una línea entre creencias religiosas y clericalismo: "...una cosa es el catolicismo y otra el clericalismo o ultramontanismo, una cosa es el sentimiento religioso...y otra es su explotación con miras profanas, sacando a las creencias de su esfera propia para llevarlas a mancillarse en las luchas políticas."⁷³ En el cambio de siglo, la acusación de clericalismo se extenderá no solo a aquellas facciones que adherían a una tradición política católica que les confería una cierta cohesión (como era el caso de las "beatas" en la provincia de Córdoba)⁷⁴, sino también a las candidaturas de notables católicos incorporados a listas más amplias (como sería el caso de Tomas R. Cullen en 1905, apoyado por los Círculos de Obreros y candidato del Partido Republicano en la ciudad de Buenos Aires)⁷⁵. En este sentido no solo la conformación de partidos con vínculos evidentes con la dirigencia y el asociacionismo católico en 1907 y 1913 podían producir el rechazo de una prensa liberal que negaba la existencia de una "cuestión religiosa", sino también el temor de que la candidatura de un notable católico viniera acompañada de una intervención institucional de la Iglesia Católica en política. Una rápida incursión nuevamente por la política facciosa de la provincia de Tucumán advierte sobre cómo pese a que la elite tucumana había rechazado tempranamente a finales del siglo XIX la posibilidad de formar un partido católico, la carrera política de notables católicos como Ernesto Padilla podía enfrentar el riesgo potencial de la confrontación con el tratamiento mordaz de la prensa liberal, vigilante frente al riesgo de ultramontanismo e interferencia eclesiástica. En 1910, por ejemplo, el periódico liberal *El Orden* denunciaría la "...ingerencia activa de las altas autoridades eclesiásticas en el teje maneje de la política local", intromisión que se manifestaba tanto en las campañas del diario católico *El Herald* (dirigido por el padre Tula, quien a su vez había sido vicepresidente de la cámara de diputados provincial) como en la participación directa del obispo, quien despediría sin dilaciones al director de la hoja católica disgustado con el tratamiento que recibía la candidatura Padilla.⁷⁶

La formación de la *Unión Patriótica* en la ciudad de Buenos Aires en 1907 (a iniciativa de dirigentes que provenían mayormente del entramado asociativo católico) y la posterior participación de un núcleo considerable de notables católicos en el gobierno de Roque Sáenz Peña entre 1910 y 1913 daría nuevas dimensiones a la inserción política de parte de la dirigencia católica y abriría el camino a un nuevo debate sobre la vigencia de la cuestión religiosa en la Argentina. La fundación de la UP respondía a una cierta situación de renacimiento católico que tendría lugar entre 1907 y 1910, a juzgar por la realización de dos Congresos de católicos argentinos en 1907 (el primero desde 1884) y 1908, la formación de la *Liga Social* (a iniciativa de Emilio Lamarca) y la fundación de la Universidad Católica en 1910.⁷⁷ Para la prensa católica, la organización política de los católicos debía conducir a reducir el margen de acción de socialistas y liberales que procuraban disponer -de acuerdo con *El Pueblo*- "...de las rentas del Estado para llevar adelante su obra de des cristianización" sobre una sociedad que, consideraba, era mayoritariamente católica.⁷⁸ En este sentido, se buscaba impedir que el

⁷³ Citado en Bravo y Landaburu, p. 217. Véase también Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia.*, pp. 280-281

⁷⁴ Véase Gardenia Vidal, *Radicalismo de Córdoba 1912-1930. Los grupos internos: alianzas, conflictos, ideas, actores.* Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1995.

⁷⁵ EP, 8/6/1905

⁷⁶ *El Orden*, 29/11/1910

⁷⁷ Sobre el renacimiento católico en la esfera educativa véase Fernando J. Devoto, "Atilio Dell'Oro Maini. Los avatares de una generación de intelectuales católicos del centenario a la década de 1930, *Prismas*, N 9, 2005

⁷⁸ EP, 18/7/1907.

“elemento politiquero” controlara a la administración pública, posicionamiento que acercaba a prensa y políticos católicos a aquellos políticos e intelectuales que perseguían diversas formas de reforma institucional. Si, como se argumentaba, la sociedad (y el electorado) eran católicos, una reforma política adecuada que diera por tierra con las prácticas de corrupción electoral produciría un escenario político contrario a los intereses de las “minorías audaces” liberales y secularizadoras.⁷⁹ La fragmentación del Partido Nacional roquista y la consecución de políticas de alianza por parte de las facciones antirroquistas (entre cuyos miembros se encontraban una buena parte de los notables católicos perjudicados por los enfrentamientos parlamentarios de la década de 1880) producían un contexto de fluidez política que se transformaba en una pasajera oportunidad para aquellos marginados por la maquinaria política roquista.⁸⁰ Esto explicaría la adhesión de la Unión Patriótica y de la mayoría de los notables católicos a la coalición antirroquista que apoyaba la candidatura de Roque Sáenz Peña. También explica el resurgimiento del debate sobre la participación de los católicos (en tanto que políticos definidos a partir de su identidad católica) en la política de la declinante república oligárquica. Es importante notar aquí que, si hay un renacimiento católico en la Argentina en los años en torno al Centenario, este se dará en la esfera política de una manera particular: la articulación política de los católicos buscará en estos años evitar la confrontación directa con la tradición política liberal y secularizadora de la elite gobernante privilegiando, en cambio, la bandera de la regeneración política. En este sentido, el debate en la prensa liberal y en el Congreso sobre la existencia de una cuestión religiosa a comienzos del gobierno de Sáenz Peña se da “a pesar” de la estrategia desarrollada por los políticos católicos, no como resultado de ésta.

La incorporación del “partido católico” en la Unión Nacional saenzpeñista resultaría en un debate interno sobre los riesgos de que la coalición fuera interpretada como cercana a alguna forma de “clericalismo”.⁸¹ Este debate interno y las críticas recibidas desde otras facciones y desde el diario *La Nación*, repetían argumentos ya popularizados en otras ocasiones. En 1907, la formación de la UP había recibido iniciales comentarios favorables de la prensa porteña -incluyendo medios ‘liberales’ como *La Nación* y *La Prensa*- basados aquellos en la importancia atribuida al programa definido por el novel partido: recuperación de derechos cívicos, moralización de los poderes públicos, erradicación del “personalismo” de la “política criolla”. Sin embargo, pronto ganaría terreno entre la prensa liberal, el rechazo a la formación de partidos contruidos sobre la base de programas cuyo fundamento se encontrara fuera de la esfera política o que procuraran el debate de problemáticas consideradas ya superadas. En ese sentido, parte de la prensa porteña y cordobesa argumentarían que dado la inexistencia de controversias de índole religiosa, la presencia en el escenario político argentino de partidos definidos por su “carácter” católico no solo carecía de sentido sino que además incorporaba una causa de conflicto imprevista al plantear “...fatalmente la

⁷⁹ LVI, 8/11/1907; EP, 15/2/1908. En este sentido la participación política de los católicos argentinos compartía rasgos similares a la de sus correligionarios chilenos que procuraban imponer límites a la acción de una elite que, habiendo accedido a cargos públicos a partir de prácticas no democráticas, buscaba desarrollar una política de secularización del estado y de la sociedad. Véase S. Valenzuela y E. Maza Valenzuela, “The Politics of Religion in a Catholic Country: Republican Democracy, *Cristianismo Social*, and the Conservative Party in Chile, 1850-1925”, en A. Ivereigh, *The Politics of Religion*, p. 190.

⁸⁰ Castro, “Los católicos en el juego político conservador”.

⁸¹ Para un análisis más detallado de este debate interno véase, Martín O. Castro, “Liberados de su ‘bastilla’: saenzpeñismo, reformismo electoral y fragmentación de la elite política en torno al Centenario”, en *Entrepasados*, Nro. 31, junio de 2007. Véase también mi artículo “Faccionalismo político y reforma electoral en la decadencia del régimen roquista en la Argentina, 1906-1910”, *Bicentenario. Revista de Historia de Chile y América*, Vol.2, No. 1, 2003, p. 102.

lucha política en el terreno de las creencias y... [llevar] la agitación al seno de los hogares”.⁸² La dirigencia de la UP invertirá constantes esfuerzos en rechazar aquellas interpretaciones que veían en el partido a una agrupación construida en base a criterios religiosos (el mismo diario EP afirmará que “no se trata de una organización confesional”) y procurará, por el contrario, reforzar aquellos vínculos que potencialmente podían ligarla con los programas de regeneración política, construyendo simultáneamente puentes de comunicación con las clases propietarias, entendidas éstas como aquellas que podían actuar como obstáculo al voto de sectores populares proclives, se afirmaba, a vender su voto a las maquinas electorales.⁸³ En efecto, las iniciativas de organización política de los católicos entre 1907 y 1912 evitarían con cuidado definir un escenario de confrontación con la elite política conservadora, dejando a asociaciones como la *Liga Católica de Enseñanza*, a la prensa católica y a la participación de los católicos en la estructura burocrática del estado la consecución de una cierta agenda católica.⁸⁴

Las fiestas del Centenario de la revolución de mayo en 1910 constituirán una coyuntura ideal para dirimir una “querrela por la nacionalidad”. Frente a los pretendidos riesgos de una sociedad heterogénea en constante transformación, intelectuales, políticos y sectores de la elite social renovarían esfuerzos por identificar una tradición nacional común y definir instrumentos que fortalecieran y/o construyeran una identidad nacional.⁸⁵ Este contexto permitiría a diversos actores católicos encontrar un terreno común con sectores de la elite a partir de la identificación de temores compartidos: cosmopolitismo, materialismo, inmigración y conflicto social.⁸⁶ Las respuestas desde las elites estatales incluirán dosis variadas de reformismo social y represión, encarnada esta última en las leyes de Residencia de 1902 y de Defensa Social de 1910. Por su parte, la jerarquía y la prensa católica manifestarán una clara voluntad por presentar a la institución eclesiástica como estrechamente vinculada a los orígenes de la nacionalidad argentina y como aquella que podía facilitar las respuestas necesarias frente a los efectos del llamado cosmopolitismo. La aprobación de la prensa católica hacia las estrategias pedagógicas patrióticas promovidas por José Maria Ramos Mejía desde el Consejo Nacional de Educación (1908) expresan la voluntad de diversos actores católicos por prevenir el desarrollo de lo que denominaban como “elementos anárquicos” variados (una serie de enemigos identificados en el anarquismo, el socialismo y el “peligro judío”). Si por una parte, estas posturas esbozan lineamientos básicos de búsqueda de dialogo fluido con “...las elites de la Republica que ha sido secularizadora”⁸⁷ –receta que incluirá los elementos básicos de una alianza propuesta desde el ámbito católico que intentará hacerse efectiva con la formación del Partido Constitucional en 1913-, por la otra, postulan de manera inequívoca una asociación

⁸² “*La Prensa* y la política católica”, en EP, 14/11/1908. Véase EP, 21/11/1907 sobre el debate en la prensa cordobesa.

⁸³ EP, 24/11/1907

⁸⁴ Véase Castro, “Los católicos en el juego político

⁸⁵ Véase Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, “La Argentina del Centenario: campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos” en C. Altamirano y B. Sarlo, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires, CEAL, 1983; Fernando J. Devoto, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002

⁸⁶ En este sentido, disentimos con aquellas interpretaciones que describen a las “elites liberales” del período 1880-1930 como encolumnadas detrás de un proyecto modernizador homogéneo definido por sus facetas cosmopolitas que se enfrentaba a un catolicismo interpretado por los grupos dominantes como condenado a desaparecer. Véase Verónica Giménez Béliveau, “Jerarquías eclesiásticas, nación y espacio público en Argentina”, en R. Blancarte (ed), *Los retos de la laicidad...*, p. 224.

⁸⁷ Tulio Halperin Donghi, *Vida y muerte de la republica verdadera (1910-1930)*. Buenos Aires, Ariel, 2000, p. 125.

entre religión y patriotismo. Si esta receptividad que la dirigencia católica cree encontrar entre sectores de las elites argentinas puede generar la euforia de la prensa católica, otros como el padre Gustavo Franceschi llamarán la atención sobre la fragilidad de los pasos dados que rápidamente podrían ser revertidos por la prensa liberal y los políticos profesionales.⁸⁸

Los acercamientos entre la Iglesia Católica y sectores de la elite política concretados en ciertas áreas no significaban, sin embargo, treguas permanentes ni ausencias de conflicto. Estos podían fácilmente reemerger (o al menos asumir el esbozo de una crítica destemplada) en ocasión de los mensajes presidenciales que ofrecían costados abiertos a las críticas de las publicaciones católicas no solo por lo que decían, sino también por lo que, suponían, omitían. Así en 1903 se acusaba al General Roca de evitar cualquier referencia a las relaciones entre Iglesia y Estado; en 1912, y pese a la presencia de varios notables católicos en el gobierno, REABA criticaba al mensaje de Sáenz Peña por demostrar "...una despreocupación absoluta en materia de religión, hasta suprimir la invocación de la Divina Providencia".⁸⁹ Para una Iglesia que entendía a la nación argentina como definida a partir de sus características intrínsecamente católicas, esta ausencia de referencias generaba motivos de preocupación entre la prensa y la dirigencia católicas. Por razones opuestas, la inclusión de políticos católicos en la Unión Nacional primero y en posiciones prominentes del gobierno nacional después (en particular, el nombramiento de dos católicos, Indalecio Gómez y Juan M. Garro, como Ministros del Interior y de Instrucción Pública, respectivamente) provocarían el rechazo de la prensa liberal y socialista y el resurgimiento de la propaganda de tipo anticlerical. Si bien las campañas coordinadas a favor de una ley de divorcio o de separación de la Iglesia del estado parecían perder impulso, esto no impediría la constitución de un cierto ambiente anticlerical ejemplificado en campañas periodísticas y movimientos locales dirigidos a combatir la "influencia de la sotana".⁹⁰ Por otra parte, las tensiones que se producirían a lo largo de 1911 entre el Ejecutivo y el Congreso en relación al debate sobre el proyecto de reforma electoral se reflejarían en las constantes interpelaciones parlamentarias a ministros del gobierno nacional. Sin embargo, también estos debates enfrentarían visiones rivales sobre cómo delimitar los campos secular y religioso: para la prensa liberal y socialista, la presencia de políticos católicos en el gabinete nacional hacia del gobierno una "teocracia" y la encarnación del "clericalismo"; para la prensa católica la misma controversia demostraba una "...pública exhibición...de intolerancias sectarias".⁹¹

En todo caso, es evidente que el nombramiento de un notable católico en el área de educación podía abrir un amplio campo para el debate sobre la capacidad de un católico para continuar con la aplicación de políticas que estimulaban la neutralidad escolar y la enseñanza pública laica. La prensa católica nunca había ocultado su enfrentamiento con el "normalismo cleróforo" ni su rechazo al concepto de neutralidad en materia de religión en la escuela pública.⁹² Para aquellos diputados que buscaban preservar la tradición política liberal secularizante, la presencia de un católico al frente del ministerio de instrucción pública implicaba la subversión de políticas que habían

⁸⁸ Gustavo J. Franceschi, "Impresiones sobre la Semana de Mayo", REABA, 1910, p. 493 y ss.

⁸⁹ REABA, 1912, 7/6/1912, p. 696

⁹⁰ *La Mañana*, 4/2/1911

⁹¹ *El Orden*, 9/12/1910; *La Gaceta de Buenos Aires*, 3/6/1911.

⁹² Para EP estos factores contribuían a una "obra de disolución social". En agosto de 1911, en el medio del debate parlamentario la revista *Estudios*, órgano de la Academia Literaria del Plata, publicaría un artículo de Enrique B. Prack (miembro de la Liga Católica de Educación) exigiendo el restablecimiento de la instrucción religiosa en los planes oficiales. Véase Enrique B. Prack, *Estudios*, Tomo I, agosto de 1911, p. 167.

sentado las bases de la republica oligárquica. Los políticos católicos -de manera similar a sus correligionarios franceses- objetaban, en cambio, la presunción de parte de la prensa liberal y de la clase política de que aquellos se verían impedidos de mantener un compromiso con el orden conservador en el caso de tener que aplicar políticas reñidas con sus creencias religiosas.⁹³ Éste sería el núcleo del debate parlamentario de junio de 1911 que enfrentaría a los diputados ‘liberales’ Luis Agote y Felipe Guasch Leguizamon con el Ministro Garro. Para Guasch Leguizamon, célebre por su anticlericalismo militante que tomaba forma editorial en la dirección del diario *Tribuna*, la gestión de Garro no podría significar otra cosa que la “clericalización” de la enseñanza pública, convertir a la escuela en “...un sitio de propaganda sectaria y de difusión de su bárbaro fanatismo”.⁹⁴ Un nuevo incidente (y una nueva interpelación) tendría lugar al discutirse la participación del Ministerio de Instrucción Pública en los festejos de la coronación de la Virgen del Carmen de Cuyo, crítica que apuntaba especialmente hacia la recomendación que los funcionarios ministeriales habían dirigido a los institutos nacionales para que éstos destinaran sus cátedras de historia argentina a brindar conferencias relacionadas con aquella ceremonia religiosa.⁹⁵ Es significativo que a pesar del debate en la cámara de diputados y a la oposición de los principales diarios porteños (entre ellos, *La Nación* y *La Prensa*) a la participación oficial en la ceremonia que tendría lugar en Mendoza, este intento de conjunción de religión y patriotismo (que afirmaba ingenuamente repetir la devoción sanmartiniana manifestada durante el cruce de los Andes) contara con la presencia del gobernador de Buenos Aires (en representación del gobierno nacional), legisladores y autoridades militares y recibiera además el homenaje del Senado nacional.⁹⁶ Por otra parte, mas allá de algunos espasmódicos intentos y las constantes campañas de la *Liga Nacional de Libre Pensamiento* a favor de una ley de divorcio y de la separación entre Iglesia y Estado, se reforzaría la sensación de que el proceso de secularización hacía ya tiempo que había alcanzado una conformación deseada para sectores influyentes de la clase gobernante, lejos de las leyes de carácter secularizador aprobadas en Francia entre 1880 y 1905, o más cercanamente en Uruguay.⁹⁷ Esta sería la conclusión a la que arribaría el diario *Sarmiento*, uno de los principales soportes sobre los que se basara la campaña electoral de Roque Sáenz Peña entre 1909 y 1910: la incorporación de los católicos al gobierno (incluyendo áreas sensibles como la educación) se justificaba porque el carácter laico de las leyes fundamentales del estado argentino no formaba ya parte del debate político (ese debate se había dirimido en el pasado y tampoco avizoraba aquel un avance secularizador) lo que evitaba enojosas y “...viejas controversias de conciencia”.⁹⁸

El resurgimiento, entonces, de esbozos de una cuestión religiosa entre 1910 y 1912 pareció tener una corta vida y estar relacionada con el alineamiento de fuerzas políticas en el Congreso que intentaban bloquear aspectos de los proyectos de reforma

⁹³ Véase Maurice Larkin, *Religion, politics and preferment in France since 1890. La Belle Epoque and its legacy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 88-89

⁹⁴ REABA, 9/8/1911, p. 688

⁹⁵ REABA, 9/8/1911, p. 669

⁹⁶ REABA, 9/8/1911, p. 768 En setiembre de 1912 un acontecimiento similar (la coronación de la Virgen de las Mercedes) tendría lugar en la provincia de Tucumán con la asistencia de todo el episcopado argentino y representantes del poder ejecutivo. Véase REABA, 23/9/1912, p. 1143.

⁹⁷ Véase Émile Poulat, “Privatización y liberalización del culto en Francia. La ley francesa de 9 de diciembre de 1905”, *AHIg*, 14, 200; Carlos Zubillaga y Mario Cayota, *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919)*. Montevideo, CLAEH, 1988. El diputado Carlos Conforti presentaría un proyecto de ley de divorcio en 1911 y un proyecto de separación de la Iglesia y el estado en 1913. El diputado socialista Alfredo Palacios elevaría otro proyecto en 1914. Véase REABA, 6/9/1911, p. 768 y REABA, 9/6/1914, p. 688

⁹⁸ *Sarmiento*, 30/10/1910.

política propiciados por el presidente Sáenz Peña. Aun así, los debates entre la prensa liberal, la prensa católica, los políticos anticlericales y las ligas de libre pensamiento servirían para dejar en claro la vigencia de una problemática y los cuestionamientos a los límites del marco diseñado en los años ochenta para pensar las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Por otra parte, la llegada de diputados socialistas al congreso en 1912 como resultado de los cambios introducidos en la ley electoral nacional en 1912 produciría un diferente escenario y una alianza en temáticas compartidas entre diputados librepensadores como Carlos Conforti y la representación socialista que, entre los años 1913 y 1914, concentraría su estrategia en debatir la magnitud del presupuesto del estado dedicado al sostenimiento del culto católico y en monitorear la gestión del ministro Garro al frente de la cartera de Educación.⁹⁹ En este último sentido, la diputación socialista, decidida defensora de la laicidad en la enseñanza, sostendría la natural incompatibilidad entre aquellos que, “liberales en el orden religioso y mental”, pugnaban por “...la igualdad de las creencias ante la ley” y la Iglesia argentina que, pretendiendo dominar el sistema de enseñanza, encarnaba los “...avances de los retardatarios y amigos del obscurantismo”.¹⁰⁰

Los triunfos electorales socialistas en la ciudad de Buenos Aires en 1912 y 1913 representarían para la dirigencia y la prensa católica porteñas un cuestionamiento a los esfuerzos católicos por presentarse como uno de los elementos básicos fundantes de la nacionalidad argentina. El ingreso de representantes del socialismo al Congreso también significaba la presencia de una fuerza de fuerte tono secularizador y anticlerical que se enfrentaría en los debates parlamentarios con políticos católicos que mantenían el tradicional patrón de dispersión política: Ernesto Padilla, Arturo M. Bas y Juan Cafferata. Este enfrentamiento tendría lugar no solo en la arena parlamentaria, sino también en la prensa (cruces periodísticos entre *El Pueblo* y el diario socialista *La Vanguardia*) y en las calles de la ciudad de Buenos Aires, escenario en el que católicos y socialistas competirían por demostrar su capacidad de movilización. Las publicaciones católicas incluso rechazarían la presencia de los diputados socialistas Juan B. Justo y Alfredo Palacios en el Congreso a los que acusaban de ajustar sus acciones a un aducido internacionalismo y no perderían la oportunidad de dar amplia cobertura a las desavenencias y debates internos del Partido Socialista en torno de la “cuestión nacional”, estrategia que procuraba resaltar las aludidas debilidades socialistas y argumentar la necesidad de conformar una “concentración nacionalista”.¹⁰¹

Frente a aquellos conservadores que aceptaban despreocupados los triunfos electorales socialistas (y que EP definiría como “miopes o aturdidos”), la prensa católica favorecería la conformación de una “concentración nacionalista” que coordinara los esfuerzos de todos aquellos temerosos de que el éxito de las ideas socialistas significara la eliminación del concepto de patria, propiedad y familia.¹⁰² En octubre de 1913, los Círculos de Obreros organizarían una movilización y peregrinación al santuario de Lujan que contaría con el respaldo de una red de asociaciones católicas (la Asociación Católica, la Juventud Católica, la Liga Social, centros de ex - alumnos y

⁹⁹ Conforti presentaría un proyecto para regular la entrada al país de miembros de congregaciones religiosas que incorporaba la necesidad de autorización por parte del Congreso. En esta iniciativa Conforti contaría con el apoyo del diputado socialista Juan B. Justo. Véase REABA, 23/9/1912, P. 1143 y 29/11/1914, P. 126

¹⁰⁰ Véanse los discursos de Juan B. Justo y Palacios el 27/9/1912, citado en Samuel de Madrid, *Clericalismo y desquicio educacional. El Gobierno enfermo*. Buenos Aires, Selin Suarez, 1914, pp. 188 y 204.

¹⁰¹ EP, 6/11/1913. Sobre el Partido Socialista y sus disensiones internas véase Richard J. Walter, *The Socialist Party of Argentina, 1890-1930*. Austin, University of Texas Press, 1977, pp. 132 y 253.

¹⁰² EP, 13-14/10/1913; REABA, 1913, T. XIII, p. 450.

la Unión Democrática Cristiana) y que resultaría exitosa por sus dimensiones. De esta movilización de los elementos católicos surgiría en los días subsiguientes las bases para la formación del *Partido Constitucional*, una agrupación que buscaba articular políticamente no solo a los políticos católicos dispersos sino también a facciones del declinante universo conservador y a sectores de las clases propietarias.¹⁰³ Este proyecto de constituir un partido nacionalista conservador que conjugara nacionalismo, “conservación social” y principios del catolicismo social recibiría la bienvenida favorable de parte de la revista *Estudios*, órgano de la *Academia Literaria del Plata*. La revista se había caracterizado por reflejar algunas de las preocupaciones centrales de la Iglesia Católica en esa coyuntura (el laicismo escolar, el rol de las escuelas católicas en el sistema educativo, la cuestión nacional y social), siempre esbozadas en el contexto de la relación con las elites políticas y círculos intelectuales. Arturo M. Bas, principal impulsor del Partido Constitucional, usaría la plataforma de la revista para avanzar sobre el perfil de la asociación nacionalista deseada en ocasión de un acto celebrado para rechazar los enfrentamientos callejeros con grupos anticlericales experimentados durante la manifestación de los Círculos de Obreros de octubre de 1913. Esta simpatía expresada por la Academia (rápidamente evaporada después del desempeño electoral de la agrupación en abril de 1914), se encontraba en consonancia con una serie de artículos y crónicas publicadas a lo largo de los primeros años de esta publicación que favorecían el fortalecimiento de las costumbres argentinas y la consolidación de la nacionalidad frente a “turbar de esta nueva Babilonia”.¹⁰⁴ Los temores frente a la ruptura de las antiguas redes de deferencia social, la heterogeneidad de nacionalidades y costumbres y la utilización que el socialismo argentino podía hacer de los “vicios de la demagogia” empujaban a los participantes de esta tertulia literaria a dirigir su predica a las “clases dirigentes” para que superaran su “temor de hacer” y comenzaran una “regeneración social cristiana”.¹⁰⁵ El Partido Constitucional parecía concebirse como la herramienta que diera respuestas prácticas a estos temores. En este sentido, es posible ver en este proyecto de articulación política a un intento por dar formas concretas a los acercamientos que en la coyuntura del Centenario (con su querrela sobre la nacionalidad y los temores frente a la radicalización de la protesta obrera) se habían evidenciado entre católicos y elites dirigentes. Pero estos intentos de articulación política que tendrían lugar en el escenario porteño provocarían el resurgimiento de viejas discusiones sobre la inserción de los católicos en la vida política, las relaciones entre notables católicos y el resto de la elite conservadora y, finalmente, las posibles encarnaciones de un partido conservador que, atendiendo al surgimiento aparentemente avasallador del socialismo en el distrito de la capital, procuraran unificar al universo de las facciones conservadoras.

Entre el clericalismo y los ‘elementos exóticos y disolventes’.

La prensa ‘liberal’ había dado una favorable bienvenida a la movilización de los elementos católicos (reflejada en la peregrinación a Lujan) como expresión de una

¹⁰³ Un análisis mas detallado de la conformación del Partido Constitucional en mi trabajo “Notables católicos, educación patriótica y la cuestión nacional: el caso del Partido Constitucional, 1910-1914” presentado en el Seminario Problemas de la Historia Argentina Contemporánea, Universidad Nacional de San Martín, 2008.

¹⁰⁴ *Estudios*, T. I, Julio de 1911, p. 66.

¹⁰⁵ Véase el discurso de Mario Gorostarzu (posterior candidato a diputado nacional por el Partido Constitucional) en la velada de la Academia Literaria del Plata. *Estudios*, Octubre de 1912, p. 306 y ss.; Atilio Dell’Oro Maini, discurso en la sesión de apertura del año académico, 7/4/1913, *Estudios*, tomo IV, p. 321 y ss.

“manifestación proletaria” en la que la proliferación de los símbolos patrios y la ausencia de la “bandera roja” la convertían en particularmente atractiva. Tanto *La Nación* como *Tribuna* concordaban en aceptar la movilización católica (con evidentes connotaciones políticas) y expresaban votos para que, de las negociaciones que tenían lugar entre las diversas facciones políticas (que incluían a los notables católicos), surgiera una concentración conservadora que enfrentara a los “elementos exóticos y disolventes”.¹⁰⁶ Mas allá de las dificultades tradicionales de los conservadores por superar la animosidad facciosa, es significativo que una de las causas del fracaso por alcanzar un acuerdo entre los políticos católicos del Partido Constitucional y un sector de la elite política (los dirigentes cívicos) se encontrara en las diferentes opiniones expresadas sobre el perfil de la coalición deseada: Francisco Beazley, dirigente principal de estos últimos, objetaría la alianza con un partido “clerical” y propondría la formación de un partido “liberal, reformador y progresista”.¹⁰⁷ En este sentido, los cívicos liderados por Beazley (quien se reconocería lector del diario socialista *La Vanguardia*) rechazarían la invitación a conformar una coalición con los *constitucionales*, proponiendo, en cambio, la constitución de un partido que recuperara aspectos del programa del Partido Socialista entre los que se encontraba la separación de la Iglesia y el Estado. En palabras del estanciero Honorio Pueyrredon: “...la Union Civica habia rechazado un pacto con un partido netamente clerical, porque ent[endía] que los ciudadanos deb[ían] agruparse a la sombra de una bandera amplia de progreso y libertad”.¹⁰⁸ Es revelador, entonces, que para parte de la dirigencia cívica la amenaza socialista no asumiera proporciones suficientes como para justificar la conjunción de las diversas facciones políticas conservadores y las clases propietarias.¹⁰⁹

Estas cuestiones volverían a hacerse presentes entre 1915 y 1916, cuando los restos del Partido Constitucional (haciendo uso de una autonomía en su relación con la jerarquía eclesiástica de la que no gozarían en el futuro) negociarían su apoyo a la candidatura prohijada por el Partido Demócrata Progresista, siempre y cuando el programa de este partido no incluyera “cláusulas anticatólicas”.¹¹⁰ Es cierto que para los políticos católicos, el enfrentamiento con el Partido Socialista tenía también razones que atendían exclusivamente a una agenda católica y, en este sentido, basta con señalar las campañas de propaganda de católicos y socialistas en relación al presupuesto de culto o la manifestación de socialistas y librepensadores de noviembre de 1913, respuesta a la peregrinación de los Círculos de Obreros.¹¹¹ Existía, sin embargo, un territorio en común compartido por aquellos que se apresuraban a descubrir en el Partido Socialista al “peligro rojo” avanzando sobre la sociedad argentina. Estos acercamientos parecían dejar por un momento de lado a los conflictos que se producían entre Iglesia y Estado sobre aspectos centrales de la vida de la sociedad que en sus versiones más puras remitían a dos visiones contradictorias enfrentadas: una afirmaba que no podía existir un estado sin religión ni una sociedad que no reconociera una fe como propia; la otra consideraba que el control de las iglesias sobre la sociedad significaba un asalto sobre la libertad de conciencia y un obstáculo a la independencia de la sociedad civil y política.¹¹² Es posible, por otra parte, que si el impulso secularizador en las relaciones

¹⁰⁶ LN, 15/10/1913; *Tribuna*, 11/2/1914

¹⁰⁷ EP, 20/3/1914

¹⁰⁸ LN, 25/3/1914

¹⁰⁹ R. Hora, *Los terratenientes de la pampa argentina. Una historia social y política, 1860-1945*. Buenos Aires, S XXI, 2002, p. 253

¹¹⁰ Véase Lisandro de la Torre a Cornelio Casablanca, 9/7/1915, en *Cartas de Lisandro de la Torre*. Buenos Aires, Editorial Futuro, 1952.

¹¹¹ REABA, 2/11/1913, P. 1097.

¹¹² Véase Rene Remond, *Religion and Society in Modern Europe*. Oxford, Blackwell, 1999

entre Iglesia y Estado había encontrado frenos claros en el comienzo del siglo, los temores frente a una posible expansión electoral socialista al interior del país llevaron a sectores de la prensa y de la elite política a poner en duda porciones de la tradición liberal secularizante. La validez o no del programa mínimo socialista sería sometida a debate en 1914 y es, en este sentido, revelador que se percibieran controversias entre herederos de la tradición mitrista (la Unión Cívica) y el diario *La Nación*, que tradicionalmente había expresado los intereses de esta facción política. Es posible, entonces, argumentar que el viraje conservador de la hoja periódica en algunas áreas, percibida en la recepción favorable dada a la movilización política de los católicos, se revelaría más notorio en el rechazo explícito a partes del programa mínimo socialista “con su promesa de destrucción de la familia, contenida en el proyecto de divorcio, y su anhelo de destrucción del ejército, incluido con la abolición del servicio obligatorio”¹¹³ Si *La Nación* no compartía el temor de los católicos ante el acceso de los socialistas a la Cámara de diputados y coincidía con éstos últimos en algunas de las respuestas formuladas al “problema social”, lejos estaba, sin embargo, de proponer la profundización de las propuestas secularizadoras. Podemos preguntarnos, hasta donde estos cambios editoriales expresaban transformaciones más profundas en la relación entre las elites políticas y la Iglesia Católica. En principio no sería demasiado aventurado colocar aquellos debates apuntados -que sugerían una discusión más amplia sobre el impulso perdido del liberalismo progresista y modernizador- en el marco de un cierto revisionismo que en clave conservadora ya comenzaba a poner en cuestión las bondades del proceso de democratización política y rechazaba los efectos del ascenso de una sociedad— porosa ante la influencia del mercado- que redefinía los criterios de distinción social en la vida cotidiana.¹¹⁴ Si bien el proceso de confluencia social y la facilidad con que las diferencias sociales tendían a disiparse en la interacción entre diversos grupos habían sido tempranamente señalados por publicistas e intelectuales temerosos frente al “triumfo de la democracia”¹¹⁵, se percibiría entre las familias de la elite del período de entreguerras cambios en las conductas sociales que remitirían a la imagen de círculos que retroceden frente a la magnitud del proceso de modernización social. En este sentido, como ha conjeturado un trabajo reciente, los cambios en los modelos de familia y el aumento en el número de hijos en las familias de la alta sociedad parecerían sugerir la actualidad de los vasos comunicantes entre los principios de una cierta moral católica y las estrategias difícilmente deliberadas de las familias tradicionales por diferenciarse frente a las ascendentes clases medias en las décadas de 1920 y 1930.¹¹⁶ Si para algunos estas transformaciones ya se percibían hacia el comienzo de la Gran Guerra,¹¹⁷ para otros en cambio los lineamientos básicos del proceso de secularización y la actualidad (o falta de ésta) de la “cuestión religiosa” seguían fundamentalmente inalterables, interpretación que parecía guiar la reflexión de Alberto Martínez, director general del Censo nacional de 1914: ante el cuestionamiento sobre por qué las fichas censales individuales no contemplaban una pregunta sobre la religión de los censados, aquel justificaría esta ausencia sobre la base de que en la Argentina nadie se preocupaba por cuestiones religiosas.¹¹⁸

¹¹³ “Los socialistas en la cámara”, LN, 3/4/1914

¹¹⁴ Rocchi, *Chimneys in the Dessert*, p. 240.

¹¹⁵ Véase, por ejemplo, Santiago Calzadilla, *Las beldades de mi tiempo*. Buenos Aires, CEAL, 1982, p. 121 (primera edición de 1891); Miguel Cané, *Prosa ligera*. Buenos Aires, La cultura argentina, 1919, p. 239

¹¹⁶ Leandro Losada, *La alta sociedad* pp. 94-97 y 381

¹¹⁷ Entrevista Mugica, pp. 35-36

¹¹⁸ REABA, t. XIV, 9/6/1914, p. 690.