

El pacto laico argentino (1880-1920)

Por Roberto Di Stefano[□]

(Instituto Ravnani, UBA- CONICET)

Resumen

El artículo propone una relectura de los cambios en las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Argentina del “largo siglo XIX” a partir de las nociones de “umbral de secularización” y de “pacto laico” acuñadas por Jean Baubérot. El trabajo focaliza su atención en el período 1880-1920, cuando al momento de alta conflictividad signado por la sanción de las “leyes laicas” sucede, a partir de la década de 1890, una recomposición de las relaciones entre elites dirigentes y jerarquías eclesíásticas. Como es sabido, esa recomposición se vio facilitada por el cambio de clima ideológico de fin de siglo, por los temores que en las elites dirigentes despertaron la “cuestión social” y la asimilación a la vida argentina de las masas de origen inmigratorio y por el cambio de tono de los discursos pontificios a partir del reinado de León XIII. El “pacto laico” habría consistido en la tácita toma de conciencia, por parte del Estado como por parte de la Iglesia, de la imposibilidad de extender sin el concurso del otro sus respectivas influencias sobre una sociedad en rápido proceso de cambio.

Palabras clave: Iglesia- Estado- Secularización- Laicidad

Summary

The article offers a new reading of the changes in the relations between Church and State in Argentina during the "long nineteenth century", using the notions of "threshold of laicization" and "lay covenant" coined by Jean Baubérot. The work focuses its attention on the period 1880-1920, in which, after the period of conflict inaugurated by the enactment of the "leyes laicas" ("Lay Laws"), a restructuring of the relationships between elites and religious hierarchies -beginning in the 1890s- took place. As is known, that restructuring was facilitated by the change in the ideological climate at the end of the century, by the worries of the ruling elites about the "social question" and about the assimilation into Argentinian life of the immigrant masses, and by the positive changes in the tone of the papal discourses from the reign of Leo XIII. The "lay covenant" would have been based on the tacit awareness, on the part of the State and the Church, to be unable by themselves to expand their influences on a society in deep process of change.

Key words: Church- State- Secularization- "Laïcité" (Lay Condition)

[□] Roberto Di Stefano obtuvo los títulos de Licenciado en Historia en la Universidad de Buenos Aires en 1991 y de Doctor en Historia Religiosa por la Universidad de Bolonia en 1998. Es Investigador Independiente del Conicet y del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravnani” de la Universidad de Buenos Aires. Es profesor de Historia Social General en la Facultad de Ciencias sociales de la misma Universidad y miembro del Comité de Posgrado en Historia de la Universidad de San Andrés. Es autor de varias obras, entre las que destacan *Historia de la Iglesia argentina. De la conquista a fines del siglo XX*, escrito en coautoría con Loris Zanatta, cuya segunda edición acaba de salir, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista* (2004) y *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos* (2010).

Las nociones de “umbral de secularización” y de “pacto laico” que concibió para interpretar la historia de la laicidad francesa Jean Baubérot han sido consideradas útiles para analizar otros casos nacionales, primero del área cultural de la Europa Latina y luego de Iberoamérica.¹ En relación al proceso argentino, Fortunato Mallimaci ha ofrecido un esquema sugerente que invita a la reflexión y al debate.² En esta breve intervención me propongo ofrecer algunas reflexiones sobre esa gran encrucijada de la laicidad argentina que tuvo lugar a caballo del cambio de siglo, cuando el “momento laico” de la década de 1880 se vio eclipsado por una renovada armonía entre elites dirigentes y jerarquías eclesiásticas, entre Estado e Iglesia. Se trata de una cuestión que reviste, sin lugar a dudas, máxima relevancia, puesto que el proceso de secularización fue *conditio sine qua non* de los desarrollos políticos, sociales, económicos y culturales que dieron a luz a la Argentina contemporánea y porque sus modalidades específicas han condicionado en diferentes aspectos la historia del país hasta la actualidad.

Los temas en los que estamos por incursionar requieren la previa explicitación de qué sentidos se darán en este breve aporte a conceptos polisémicos y tan debatidos como “secularización” y “laicidad”, y a algunos de sus derivados, especialmente “laicización”.³ Por secularización entenderemos varios procesos íntimamente relacionados entre sí, de hecho distinguibles sólo analíticamente. Uno es la pérdida de las referencias religiosas de concepciones, instituciones o funciones sociales que provocan ciertos procesos políticos (como la formación del Estado), económicos (como la expansión de las formas de propiedad capitalistas) o sociales (como las migraciones de masas). Un ejemplo claro lo tenemos en las nociones de soberanía y de ciudadanía, que a lo largo del siglo XIX pierden sus connotaciones religiosas. Otro proceso es el de la relocalización de lo religioso que esos reacomodamientos ponen en marcha. Los cambios en distintos planos que acompañan la formación de las sociedades contemporáneas desde el siglo XVIII, aunque obligan a la religión a abandonar su lugar tradicional de clave de bóveda del edificio social, no la conducen a su extinción, sino más bien la inducen, tal vez la obligan, a relocalizarse. Hacer lugar a esferas autónomas respecto de la religión (a través de un sinfín de medidas gubernamentales, de la limitación de las procesiones y de los repiques, o la prohibición de las “posas” en los funerales, hasta la secularización de instituciones clave) implica la problemática relocalización de lo religioso dentro de una esfera propia (aunque de fronteras lábiles y porosas). Esa esfera religiosa también es nueva, y su administración (al menos en el caso de Buenos Aires) se confió en los albores a una Iglesia Católica de características también novedosas que el Estado en construcción ayudó decisivamente a configurar.⁴ En estas latitudes al menos, la Iglesia, en tanto que institución relativamente centralizada y autónoma respecto de las familias de elite, es una novedad del siglo XIX que surge primero por la acción del poder político y luego recibe la bendición romana. En tal sentido, la Iglesia misma (en tanto que institución centralizada y actor social) puede considerarse un producto del proceso de secularización e incluso uno de sus agentes más eficaces, desde el momento en que su transformación de conjunto de corporaciones de antiguo régimen a institución crecientemente centralizada y relativamente autónoma constituye una *conditio sine qua non* para la existencia de una esfera propiamente religiosa que

¹ Bastian, J.-P. (Coord.) (2004), *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México: Fondo de Cultura Económica.

² Mallimaci, F. (2004) “Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina”, en J.-P. Bastian, Coord., *La modernidad religiosa...*, pp. 19-44.

³ La bibliografía es infinita. Sobre el concepto de secularización y los debates a que ha dado lugar el lector puede consultar con provecho la introducción a la ya clásica obra de Casanova, J. (1994) *Public Religions in the modern World*, Chicago / London: The University of Chicago Press. Un tratamiento sumamente accesible de las nociones de secularización y de laicización y de sus diferencias en el libro de divulgación de Milot, M. (2008), *La Laïcité*, Ottawa: Novalis.

⁴ Di Stefano, R. (2004) *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires: Siglo XXI.

consienta a la vez la existencia también autónoma de otras “seculares”. Podemos agregar un tercer proceso que es indisoluble de los dos anteriores: la pérdida relativa del poder normativo de las autoridades religiosas y la tendencia a la subjetivación de la vida espiritual por parte de los individuos. La ley canónica pierde su carácter obligatorio y la fuerza coercitiva que poseía en el pasado, y no sólo porque las autoridades públicas recortan sus facultades, sino también porque los individuos se sustraen a su poder. Las autoridades eclesásticas refuerzan su poder dentro de la nueva esfera religiosa y merced a la intervención del poder político y de Roma (que, por ejemplo, sujetan a los regulares a la autoridad episcopal), pero la pierden sobre la sociedad en su conjunto, lo que favorece la subjetivación de las creencias y de las prácticas religiosas.

Cabe observar que el proceso de secularización no constituye una política que el Estado impone a la Iglesia, como a veces se supone. Se trata de un complejo proceso de cambio cultural que afecta todos los ámbitos de la vida colectiva, de la economía a la ciencia y de la política al arte, y que influye sobre la formulación de políticas de Estado que lo acompañan y tal vez apuntalan, políticas que a veces pueden considerarse sus consecuencias más que sus causas. La sociedad, alterada por transformaciones que la afectan en diferentes planos, modifica sus comportamientos religiosos y por ende se “seculariza” sin que nadie se lo imponga. Por ejemplo, en las décadas a caballo de los siglos XVIII y XIX las familias de la elite porteña dejaron espontáneamente de donar recursos -bienes e hijos- a las órdenes mendicantes y monásticas para destinarlos al clero secular –en forma de capellanías y clérigos-.⁵ Cuando se sancionó y puso en marcha la reforma rivadaviana en 1822-1824, los conventos masculinos y los monasterios femeninos porteños eran una sombra de lo que eran medio siglo atrás.⁶

La laicización es un aspecto de ese proceso multifacético que se verifica en el plano de las instituciones públicas. Se produce por iniciativa de sectores que creen necesario independizar al Estado de la normatividad religiosa por medio de la asunción de determinadas funciones o instituciones previamente controladas por la religión, con el fin de garantizar la primacía del Estado en la regulación del proceso social. Es decir, la laicización afecta el plano institucional y jurídico de las relaciones entre religión y sociedad. Hablamos de medidas que van de la laicización de la escuela, del registro civil o del matrimonio en el caso argentino hasta la formal separación de la Iglesia y del Estado que se establece en Francia, Uruguay, Brasil, México, Colombia o Chile en diferentes momentos de su historia -y en nuestro país nunca-. Laicización implica la absorción por parte del Estado de instituciones o funciones que previamente estaban sujetas al control de poderes religiosos de distinta índole (pontificios, episcopales, del clero regular, de hermandades o cofradías, etcétera). Pero la laicidad es una cualidad que los Estados desde el siglo XIX asumen de diferente manera y en diferentes medidas. Entre los dos polos del confesionalismo completo y de la laicidad completa, que casi nunca existen en estado puro, se sitúan diferentes modelos de articulación entre religión y Estado que responden a también diferentes configuraciones histórico-culturales y relaciones de fuerza. Por tales motivos, no pocos autores, entre ellos el mismo Baubérot, prefieren hablar de “laicidades” en lugar de hacerlo en singular. En el debate contemporáneo sobre este tema candente –que en Europa ha generado intensas controversias, referidas, por ejemplo, a los símbolos religiosos públicos y privados, del crucifijo en la escuela italiana al velo islámico en la francesa- se tiene en cuenta el cambio de contexto respecto de las décadas del cambio de siglo XIX al XX. La religión se considera hoy una cuestión demasiado importante como para hacer de cuenta que no existe. El pluralismo religioso actual y las funciones sociales que siguen desempeñando

⁵ Di Stefano, R. y Peire, J. (2004) "De la sociedad barroca a la ilustrada: aspectos económicos del proceso de secularización en el Río de la Plata", *Andes. Antropología e Historia*, 15, pp. 117-150.

⁶ Di Stefano, R. (2008) "Ut unum sint. La reforma como construcción de la Iglesia (Buenos Aires, 1822-1824)". *Rivista di Storia del Cristianesimo* 3, pp. 499-523.

las religiones casi en todas partes ponen límites a la perfecta neutralidad que muchos soñaron para el Estado un siglo atrás, cuando en los países latinos se trataba de eliminar la influencia de la Iglesia Católica en las instituciones que devenían públicas, o por lo menos reducirla sustancialmente. En ese cambio de perspectiva ha incidido fuertemente, además, el debate ideológico y filosófico del siglo XX, la aceptación de la diversidad cultural como dato de la realidad, la pérdida de certezas en las posibilidades de la razón y la ciencia para garantizar un mundo mejor para todos, la crisis de los grandes relatos, etcétera. Sin embargo, estamos lejos de alcanzar consensos amplios en cuestiones centrales: ¿qué rasgos mínimos debería poseer un Estado para merecer el calificativo de “laico”?

Por último, antes de cerrar este ya largo *excursus* conviene explicar de qué tratan las nociones de “umbral de secularización” y de “pacto laico”. Por umbral de secularización podemos entender un punto de equilibrio en cuyo marco ciertos aspectos del proceso de secularización –que no debe entenderse como un proceso evolutivo aplicable a diferentes sociedades en distintos momentos de su desarrollo– quedan fuera de discusión por parte de los actores involucrados. Luego de las revoluciones de independencia la idea secular de la soberanía pasa a formar parte de un nuevo sentido común compartido incluso por los sectores más conservadores del clero, y las excepciones a la regla devienen excéntricas y anacrónicas. Es decir que el umbral, según lo que entiendo, no nace meramente de un consenso entre el poder religioso y el poder político, ni de la imposición de nuevas reglas de juego al primero por parte del segundo, sino que es además el resultado de transformaciones culturales que tienden a convertir ciertas nociones en cuestiones de sentido común. En el caso de la noción de “pacto laico” sí se hace referencia a un consenso más o menos implícito o explícito entre poder secular y poder religioso, lo que no impide que la definición del pacto pueda generar –como casi siempre parece que ocurre– controversias y resistencias. El punto de acuerdo es, en efecto, el resultado de una determinada relación de fuerzas que define un modelo de laicidad entre otros posibles, aceptado, o cuanto menos tolerado, en tanto que solución de compromiso.

El caso argentino

Podemos pensar en un primer umbral de secularización que cobra forma a partir de los cambios que se advierten desde el siglo XVIII en las concepciones religiosas y que cristalizan con la revolución. Básicamente se trata de: 1. La secularización de las nociones de soberanía y consecuentemente de ciudadanía y 2. La incipiente conformación de una esfera propiamente religiosa, cuya existencia es el presupuesto para la autonomía de otras esferas “seculares”. A lo largo del siglo XIX se debatirán muchos aspectos relacionados con el lugar que ha de ocupar la religión heredada en el orden que se está construyendo, pero quedan fuera de discusión la idea de que el poder soberano y el derecho a la ciudadanía se rigen por una lógica secular y que la religión y la política deben ser distinguidas y en lo posible separadas, aunque los límites entre ellas sigan siendo muy diferentes respecto de nuestras concepciones actuales y objeto de debate entre los contemporáneos.

Podemos pensar en un segundo umbral que viene gestándose en el imaginario colectivo desde el decenio de 1860 –son cruciales los debates que se verifican en Buenos Aires en la convención constituyente y los que generan las leyes de Nicasio Oroño en Santa Fe– y que cristaliza con las “leyes laicas” de la década de 1880 y con los ajustes que se introducen en las décadas siguientes en la relación Iglesia-Estado. El proceso inmigratorio masivo diversifica aún más el universo religioso y transforma al mismo catolicismo, que en pocas décadas cambia radicalmente su fisonomía. Los cambios en el imaginario conducen a valorar los servicios que las Iglesias cristianas pueden ofrecer a la sociedad, dejando de lado las controversias teológicas que habían apasionado a las generaciones precedentes. Es lo que se tiene en cuenta –por ejemplo– a la hora de justificar la llegada al país de las congregaciones religiosas, que

constituyen una novedad para sociedades que sólo habían conocido las órdenes antiguas, monásticas o mendicantes. Las congregaciones son “útiles” porque sus miembros no dedican su vida a la contemplación y a la oración, sino que educan, curan e integran en la medida de lo posible a los “inadaptados” (mujeres delincuentes, niños vagabundos, vagos y mal entretenidos, indios). También los protestantes son valorados menos por sus creencias que por su supuesta integridad moral y su laboriosidad, por el aporte que pueden realizar al país en términos de lo que hoy denominamos “cultura del trabajo”.

Fortunato Mallimaci ha propuesto una primera etapa de “enfrentamiento entre catolicismo y liberalismo” por la “definición de la modernidad religiosa en América Latina”, que habría consistido en la supremacía de “Estados con hegemonías liberales” entre 1880 y 1930.⁷ En la Argentina un primer momento o “tipo ideal” de laicidad, la “laicidad liberal”, se habría impuesto en el mismo período como forma de regulación de las relaciones entre poder político e Iglesia y entre sociedad y religión, “con sus avances y retrocesos”.⁸ El planteo me sugiere dos observaciones críticas. En primer lugar, en la Argentina el modelo de laicidad sufrió, como sabemos, importantes modificaciones antes de 1930.⁹ El empuje laicista ni siquiera puede extenderse a la década de 1880 en su totalidad, sino que conoce dos momentos de agudización de los conflictos: 1882-1884, cuando se discuten y promulgan las leyes de educación y de registro civil, y 1888, cuando se debate y sanciona la ley de matrimonio civil. A partir de entonces tiende a estancarse, y las relaciones entre Iglesia y Estado se modifican notablemente a partir del cambio de siglo. A diferencia de lo ocurrido en otros países —y no es necesario apelar a la lejana Francia, basta con observar el proceso de los vecinos Uruguay o Brasil—, en la Argentina los vientos laicistas menguan muy pronto: desde la presidencia de Luis Sáenz Peña y más todavía durante la segunda presidencia de Julio Argentino Roca, los sectores anticlericales más radicalizados empiezan a denunciar las inconsecuencias de la política oficial en relación a lo que consideran rasgos irrenunciables del Estado laico. Aún durante la primera presidencia de Roca, en el momento de mayor fuerza de la política laicista, Sarmiento denuncia desde las páginas de *El Censor* las vacilaciones y ambigüedades de las actitudes de Roca hacia la Iglesia.¹⁰ Los cambios se vuelven mucho más visibles luego de la crisis de 1890 y en el decenio sucesivo. En otras palabras, es discutible que haya habido en la Argentina una “hegemonía liberal” a lo largo de medio siglo.

En segundo lugar, es tiempo que precisemos a qué nos referimos cuando usamos el adjetivo “liberal” en relación con la religión. Mallimaci contrapone liberalismo a catolicismo proponiendo la existencia de dos polos antagónicos en cuanto al tipo de laicidad en disputa. Pero caracterizar al laicismo argentino como “liberal” no es de gran ayuda para analizar la trama religiosa del período. Por cierto, esa caracterización no es patrimonio exclusivo de Mallimaci: muchos otros especialistas en la materia han definido como liberales —aunque casi siempre señalando sus “diversas variantes”— a las fuerzas laicistas.¹¹ Por otra parte, los contemporáneos mismos hablaban de “liberales” y de “católicos” enfrentados en torno al delicado tema de la laicidad, con el objeto de identificar dos posturas en pugna.

⁷ Mallimaci, F. (2004), “Catolicismo y liberalismo...” art. cit.

⁸ Mallimaci, F. (2008) “Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina”, en R. Blancarte (Coord.) *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México: El Colegio de México, pp. 243-245.

⁹ No es nueva la idea de que modificaciones importantes en las relaciones Iglesia-Estado tienen lugar en el cambio de siglo, señaladamente durante la segunda presidencia de J. A. Roca. Puede verse al respecto, por ejemplo, Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2000), *Historia de la Iglesia argentina desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo, pp. 395-397.

¹⁰ Amestoy, N. (1991) “Orígenes del integralismo católico argentino”. *Cristianismo y Sociedad* 108, p. 23.

¹¹ Por ejemplo N. T. Auza en todos sus estudios, el más abarcador de los cuales es el clásico Auza, N. (1975) *Católicos y liberales en la Generación del Ochenta*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas. Igualmente L. Zanatta, en su ya clásico Zanatta, L. (1996) *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. Di Stefano, R. y Zanatta, L. en la *Historia de la Iglesia argentina...* también apelan abundantemente al término. J. M. Ghio habla de un “impulso liberal y progresista” que se agota a fines del siglo XIX, cfr. Ghio, J. M. (2007) *La Iglesia católica en la política argentina*, Buenos Aires: Prometeo, capítulo segundo.

Pero nosotros deberíamos tomar con pinzas esas etiquetas, por varios motivos. Uno es que se trata de calificaciones que a menudo no designan identidades permanentes y contrapuestas, y menos aún excluyentes. En buena parte los “liberales” se definían a sí mismos, en privado y en público, como católicos; ser “liberal” significaba para ellos ser católicos inmunes al virus del “fanatismo” o del “ultramontanismo”. Parlamentarios que se definen “liberales” promueven la ayuda económica a instituciones católicas, como ocurre con el notable “liberal” Felipe Guasch Leguizamón en 1909, que pide la donación de un terreno a la Sociedad de Damas de San Vicente de Paul que acompaña con un sentido elogio de la asociación.¹² En muchos casos, “liberal” se opone a las “pretensiones ultramontanas” de la Iglesia romanizada, no al catolicismo. Los católicos, por su parte, tenían más problemas para definirse como liberales, a causa de las condenas papales del liberalismo -en particular las de Pío IX y sus sucesores-. Pero las ideas que muchos de ellos defendían pertenecen a pleno título al acervo del más clásico liberalismo, como -por citar sólo un par de ejemplos- la autonomía municipal y la libertad de enseñanza. En segundo lugar, bajo el término “liberalismo” se confunden dos posiciones muy diferentes en relación a la religión católica y a su Iglesia: la de aquéllos que defienden -y nunca logran- la separación de la Iglesia y del Estado y la de quienes consideran necesario conservar incólumes los mecanismos patronales que garantizan el control del Estado sobre la Iglesia. En principio, el liberalismo prescribe la neutralidad religiosa del Estado, la igualdad de todos los cultos y el otorgamiento a todas las Iglesias del estatus de instituciones de derecho privado. Por eso Mallimaci cuenta entre los rasgos característicos del “orden liberal” la prescindencia del Estado en materia religiosa.¹³ Pero en la Argentina, los “liberales” que condujeron las riendas del Estado en este período reservaron al culto católico un carácter cuasi oficial -aunque no se lo haya declarado como religión de Estado en sede constituyente desde 1853- y a la Iglesia Católica, a diferencia de todas las demás, el rango de institución de derecho público a la par del Estado. Las controversias en torno a estos puntos, que se suscitaron en diferentes momentos del período 1880-1920, ponen de manifiesto, justamente, la falta de consenso y las oscilaciones entre las posturas más clásicamente liberales y las de una suerte de galicanismo eclesiástico que poco tiene que ver con ellas. Los sucesivos gobiernos argentinos no renunciaron nunca a concebir el derecho de patronato como rasgo inherente a la soberanía. En un país en que suelen echarse en falta verdaderas políticas de Estado, he aquí una.

La constitución de 1853, que a partir de 1860 adopta también Buenos Aires, prevé a la vez la supervivencia del patronato y la irrestricta libertad de cultos. Asegura, además, el “sostén” del *culto* católico, pero no de la religión, que no adquiere el carácter de religión de Estado. Esa sutileza se había visto compensada por disposiciones que aseguraban la fe católica del presidente y del vicepresidente. Todos esos ingredientes podían ser combinados en diferentes medidas y con distintos énfasis para dar lugar a también variadas posibles relaciones entre Iglesia y Estado. Así, mientras las elites dirigentes vivieron su momento más cosmopolita y liberal, el acento fue puesto en la pluralidad religiosa y en la libertad de cultos. Cuando las condiciones socio-políticas y el clima de época se modificaron, el énfasis se trasladó a favor de los aspectos que podían facilitar la homogeneización “nacional” y el control de una sociedad que se empezó a juzgar excesivamente heterogénea. Ese cambio comienza a advertirse en la década de 1890 y con mayor claridad a comienzos de siglo, cuando Roca toma algunas medidas que suscitan simpatías entre los católicos más identificados con el punto de vista de los obispos y del Vaticano: entre otras la de otorgar mayores espacios a la educación privada -mayoritariamente católica- con la gestión del ministro Magnasco, el restablecimiento de relaciones oficiales con la Santa Sede -que el mismo Roca había interrumpido durante su primera presidencia- y el boicot del proyecto de ley de divorcio que se debatió en Diputados en 1902. Todos estos hechos son conocidos y no hace falta insistir en ello.

¹² *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, Año 1909*, Tomo II, sesiones ordinarias, Buenos Aires: El Comercio, 1909, p. 241.

¹³ Mallimaci, F., “Catolicismo y liberalismo...”, *op. cit.*, p. 34.

Tres cambios se habían producido entre la primera y la segunda presidencia de Roca. Uno es la toma de conciencia, por parte de las elites dirigentes, de la “cuestión nacional”. El clima ideológico occidental del cambio de siglo está signado por un nacionalismo que mira con suspicacia la diversidad cultural que los liberales cosmopolitas de apenas dos décadas atrás habían apreciado. La Argentina, en especial el país litoral, es un caso extremo que empieza a juzgarse peligroso. Sobre todo porque puede resultar explosivo en razón del segundo cambio: la emergencia de la “cuestión social”, la aparición del “maximalismo”, los sindicatos, las huelgas, los atentados, la difusión de ideas anarquistas y socialistas en la clase obrera en formación. El acercamiento entre Estado e Iglesia, que muchos historiadores han observado, se produce por una confluencia de intereses: más que una “alianza” se trata de una sintonía entre las preocupaciones de ambos, que en el pasado habían sido divergentes. Mientras en la década de 1880 las posiciones católicas estaban todavía fuertemente signadas por la impronta antiliberal de Pío IX (1846-1878), la década siguiente asiste a la emergencia del catolicismo social a que dio impulso León XIII (1878-1903). No es que León haya arriado la bandera antiliberal de Pío, pero al menos la puso a media asta: el acento en el catolicismo también se desplaza, en su caso de una postura férrea y negativamente antimoderna a otra que sin transigir con los “errores del mundo” se propone algún tipo de respuesta en positivo a las “cosas nuevas” (encíclica *Rerum novarum*, “De las cosas nuevas”, 1891).

El pacto laico argentino se establece sobre la tácita aceptación por parte de la Iglesia Católica de algunos de los rasgos de la tímida laicidad alcanzada en la década de 1880 y sobre el reconocimiento por parte del Estado de la Iglesia Católica como el “Gran Interlocutor”, es decir, como Iglesia hegemónica en el campo religioso no sólo de hecho, sino también de derecho. La Iglesia nunca admite la legitimidad de la “educación atea” y busca con denuedo, a lo largo del siglo XX, la derogación de la ley 1.420 o al menos su limitación. Pero no ocurre lo mismo con el registro y el matrimonio civiles, cuya existencia no le inspira serios reparos. Sí se le suscita la prohibición de celebrar el matrimonio sacramental mientras no se hubiese suscrito previamente el civil, pero no porque cuestione la legitimidad de éste –aunque algún caso de rebeldía se verifica en Córdoba–, sino porque en las zonas en las que el registro civil no existe –que no son pocas ni reducidas– los feligreses se ven obligados a vivir en “perpetuo concubinato” por falta de agentes de registro civil. Pero la situación se destraba en 1903, cuando se elimina la cláusula que imponía la precedencia, ulterior gesto de buena voluntad de Roca en aras del pacto laico.¹⁴ Por parte del Estado, el pacto implica sancionar jurídica y simbólicamente la hegemonía de la Iglesia Católica en el campo religioso, cosa que hace de muchas maneras. La más importante es de carácter negativo: cerrar los oídos a las voces anticlericales que desde distintos sectores –masonería, librepensamiento, Partido Socialista– piden la separación formal de la Iglesia y del Estado. Esas voces comienzan a verse privadas de la protección oficial de que habían gozado en la década de 1880, lo advierten y denuncian el pacto laico, la “ola negra” y la “invasión clerical”.¹⁵ Pero hay otras formas de sancionar el pacto: al presupuesto de culto comienzan a sumarse mil y un subsidios a entidades y manifestaciones católicas de lo más variadas –de escuelas a círculos de obreros, de peregrinaciones a instituciones de beneficencia, de congregaciones a ateneos culturales–, el culto católico se refuerza como complemento de la liturgia patriótica, se obstaculizan los proyectos de ley que pueden irritar a la Iglesia –v.g. el divorcio–, se provee el servicio de bandas y formaciones policiales y militares para las fiestas religiosas, a las que asisten también miembros del gobierno municipal, provincial y nacional, y un largo etcétera. El Estado y la Iglesia fijan los límites de sus atribuciones y límites: no sólo el primero

¹⁴ Bertoni, L. A. (2009), “¿Estado confesional o estado laico? La disputa entre librepensadores y católicos en el cambio del siglo XIX al XX”, en Bertoni, L. A. y de Privetello, L. (comps.), *Conflictos en democracia. La vida política argentina entre dos siglos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

¹⁵ Me permito remitir al lector a mi reciente obra Di Stefano, R. (2010) *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires: Sudamericana.

regula la influencia de la segunda, sino que además la Iglesia fija topes al radio de esfera del patronato, como ocurrió con el rechazo del candidato oficial al arzobispado porteño en 1923-1924.

El pacto laico, entonces, se esboza como posibilidad en la timidez de las “leyes laicas” argentinas y se sella a lo largo de la primera década del siglo XX, cuando en sectores reformistas de las elites crece la preocupación por los desafíos de la modernidad y en particular por la “cuestión social”, según ilustran los casos de Joaquín V. González y de Juan Bialet Massé.¹⁶ Hacia el Centenario el pacto comienza a construir su propio pasado. Un significativo cambio de registro se advierte en las lecturas católicas de la Revolución de Mayo, que hasta entonces no habían diferido significativamente de las acuñadas por los “liberales”.¹⁷ Por ejemplo, Bernardino Rivadavia, alabado por los católicos en 1857 cuando se repatriaron sus restos y en 1880 cuando se cumplió el centenario de su nacimiento, a comienzos del siglo XX comienza su transmutación en “gran heresiarca”.¹⁸ En 1910 el capellán de la Armada Agustín Piaggio escribe en tiempo récord un libro en el que reclama el reconocimiento nacional para el clero que luchó por la independencia, mientras la Academia del Plata medita el proyecto de rememorar su gesta con un monumento. Ese mismo año varios obispos –Espinosa, Linares, Benavente– exaltan al clero patriota como verdadero artífice de la independencia en una encuesta que publica la *Revista Eclesiástica de Buenos Aires*. Frente a la decadencia moral que exhibe la nación, el clero es el custodio de sus mejores valores.¹⁹ En la primera historia general de la Iglesia argentina que publica en 1915, su autor Abel Bazán y Bustos, obispo de Paraná, afirma que la Argentina “debe [...] al clero algo más de lo que se cree y confiesa comúnmente; le debe, más que a ninguna otra causa, el éxito definitivo de su independencia”, puesto que sin su decisivo concurso “no se hubiera realizado la emancipación política argentina”.²⁰ Si la Argentina vive hoy tiempos de zozobra y malestar, ello se debe, al menos en parte, a que sus dirigentes han desplazado al clero de su rol tutelar sobre la sociedad y lo ha obligado a recluirse en las sacristías. Pero no está todo perdido, porque el clero actual es tan virtuoso, ilustrado y patriota como el de 1810, con el plus de que además es más disciplinado y sobre todo más ortodoxo, puesto que ha abjurado de las veleidades regalistas de sus ancestros: “Si en algún gremio, en medio de la anarquía moral y patriótica, por no decir bancarrota de civismo de la actual utilitarista generación, se conservan aquellas virtudes cívico-morales que tanto enaltecieron a los fundadores de la independencia argentina, es precisamente en el clero...”²¹

Miguel De Andrea enuncia el corolario de esas lecturas retrospectivas en su famosa alocución de 1910 sobre “religión y patria”. Allí intenta disuadir a sus interlocutores de abandonarse a la tentación –que para algunos parece ser irresistible– de atacar a la Iglesia, señalándoles la urgencia de que Iglesia y Estado se unan para hacer frente a ese enemigo común que son las “doctrinas disolventes”: “cada uno de los ataques que dirijáis contra sus verdades y sus principios [del catolicismo], contra sus prácticas y su moral, será un nuevo golpe que descargaréis sobre los cimientos mismos del edificio social en que descansáis”.²² Del mismo sentir es el arzobispo de Buenos Aires Antonio Espinosa, para quien la Argentina de 1910 no es más que un “coloso sostenido por pies de barro” cuyas grandezas

¹⁶ Botana, N. y Gallo, E. (1997) *De la república posible a la república verdadera (1880-1910)*. Biblioteca del Pensamiento Argentino III, Buenos Aires: Ariel.

¹⁷ Di Stefano, R. (2003), “De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino”, *Prohistoria* 6, pp. 173-201.

¹⁸ Véanse por ejemplo la autoridad moral que reconoce a Rivadavia Félix Frías en su artículo “Nuestro propósito”, *La Religión* del 15 de agosto de 1857.

¹⁹ Conferencia Episcopal Argentina (1994), *Documentos del Episcopado Argentino*, Tomo II: 1910-1921, Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, pp. 9-34.

²⁰ Bazán, A. y Bustos (1915), *Nociones de Historia Eclesiástica Argentina*, Buenos Aires: S/E, p. 52.

²¹ *Ibidem*, p. 53.

²² M. De Andrea, “Oración Patriótica de acción de gracias por el éxito de las fiestas del Centenario”, en Halperin Donghi, T. (1999), *Vida y muerte de la república verdadera (1910-1930)*, Buenos Aires: Ariel, pp. 429-430.

no logran ocultar las “catástrofes” que la amenazan “como un volcán que se agita”, resultado de la existencia “en medio de nosotros” de “masas populares en las cuales se ha debilitado y extinguido la idea religiosa y de consiguiente el sentimiento íntimo del deber y el patriotismo”.²³ Desde luego, estas posiciones se reforzaron tras la Primera Guerra y la oleada revolucionaria que sacudió el mundo en los años sucesivos.

El pacto laico nace de la toma de conciencia, por parte de la Iglesia como del Estado, por parte de un sector de las elites dirigentes “laicas” y de las jerarquías eclesiásticas, de que ninguno de los dos poderes puede prescindir del otro. El Estado no puede por sí solo nacionalizar una población sumamente heterogénea ni brindarle prestaciones educativas, sanitarias y asistenciales, diseminada como se halla en inabarcables territorios demasiado lejanos, o concentrada en grandes ciudades en las que a su juicio han naufragado los valores cívicos y el amor patriótico de las generaciones que construyeron el país. La Iglesia no puede desempeñar su misión sin la asistencia del Estado, no sólo porque mal que le pese se encuentra sujeta a él por medio de los mecanismos del patronato, sino también porque nunca pudo sustentarse económicamente —y no a causa de las expropiaciones decimonónicas, de dispares efectos sobre las rentas eclesiásticas: en época colonial las pobres diócesis que serían argentinas y las órdenes religiosas dependían demasiado estrechamente de la generosidad de la Corona como para considerarlas autosuficientes—. Así las cosas, ninguno de los dos tiene nada que ganar con una eventual profundización del proceso de laicización. Para la Iglesia las razones son obvias; para el Estado significa alienarse el consenso de un catolicismo cuya capacidad para colaborar en la tarea de formar ciudadanos probos no es desdeñable. Un catolicismo, además, que se ha fortalecido en los últimos años: desde la década de 1850, pero con mayor velocidad desde 1890, la Argentina ha recibido un buen número de órdenes y sobre todo de congregaciones religiosas extranjeras que traen consigo experiencias sólidas en áreas como la educación y la asistencia social de los necesitados. En áreas tan desoladas como las de los territorios nacionales del Sur, donde la presencia estatal es lánguida y saltuaria y la presencia extranjera —sobre todo chilena— es significativa, las funciones que el Estado debiera garantizar se han delegado tácitamente en la acción misionera. En suma: mientras en Francia y en otros países el “pacto laico” conduce a la separación de las Iglesias y del Estado, en la Argentina el reconocimiento de lo “no negociable” del otro (reconocimiento “primero obligado y posteriormente cada vez más aceptado, interiorizado”²⁴) conduce a la colaboración.

Pero ¿por qué denominar “laico” a un pacto tácito que más bien obstruye la profundización del proceso de laicización? ¿Por qué no afirmar lisa y llanamente que a partir de 1890 hubo un retroceso en el “grado de laicidad” que habían alcanzado las instituciones argentinas? Como llevamos visto, los debates políticos y académicos de los últimos años nos han enseñado que más que en singular conviene hablar en plural, esto es, de modelos de laicidad que necesariamente varían de un contexto histórico cultural a otro.²⁵ Sin embargo, algunas voces se han alzado en los últimos años para proponer el reconocimiento de un “núcleo duro” al que sería imposible renunciar a la hora de definir a un Estado como laico, ciertos rasgos ante cuya ausencia cabría más bien hablar de alguno de los muchos confesionalismos antes que de alguna de las muchas laicidades.²⁶ El debate está en curso y hay mucha tela que cortar, pero corre el riesgo de estancarse en un punto análogo al del vaso medio lleno o medio vacío. Que el pacto en cada caso histórico sea calificado como laico o como confesional depende no sólo de sus modalidades específicas, sino también de la ideología desde la que se lo mira. En

²³ Conferencia Episcopal Argentina, *Documentos del Episcopado Argentino...*, p. 11.

²⁴ Baubérot, J. (2004), “Los umbrales de la laicización en la Europa Latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía”, en Bastian, J. P. (Coord.), *La modernidad religiosa...*, p. 100.

²⁵ Baubérot, J. (2008) *Le tante laicità del mondo*. Roma: Luiss University Press; A. Spadaro (2008) *Libertà di coscienza e laicità nello Stato costituzionale. Sulle radici religiose dello Stato laico*. Torino: Giappichelli.

²⁶ Fiorita, N. (2011) “L’insostenibile leggerezza della laicità italiana”, en *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (Giugno), especialmente p. 12.

DOSSIERS

Catolicismo, sociedad y política: nuevos desafíos historiográficos

cualquier caso, la evolución del campo religioso argentino desde 1983 aconseja, a mi juicio, revisar el andamiaje jurídico que garantizó hasta el presente la supervivencia de los rasgos esenciales del pacto -laico o confesional, según la mirada de que sea objeto- que se selló tácitamente a comienzos del siglo XX.