

## Religión y nación en la Argentina. La problemática construcción del mito del país católico

*Religion and nation in Argentina. The problematic construction of the myth of the Catholic country*

Roberto DI STEFANO\*  
Universidad Nacional de La Pampa

### RESUMEN

Este artículo ofrece una lectura general de los cambios que sufrió el vínculo conceptual entre nacionalidad argentina y catolicismo a través del análisis de la relación entre el lugar que ocupó la Iglesia en la vida pública y los discursos sobre el pasado que propusieron los católicos. Se detiene en tres momentos históricos: la segunda mitad del siglo XIX, el Centenario de la Revolución de independencia en 1910 y el primer Gobierno peronista (1946-1952). Intenta mostrar que la lectura de la historia argentina que los católicos elaboraron en ese último contexto fue el fundamento ideológico de un proyecto de confesionalización del Estado que proponía la restricción de los derechos políticos, civiles y religiosos de que gozaban los no católicos.

### PALABRAS CLAVE

Argentina; Catolicismo; Nacionalidad; Democracia.

### ABSTRACT

This article offers a general reading of the changes that the conceptual link between Argentine nationality and Catholicism underwent, through the analysis of the relationship between the place that the Church occupied in public life and the discourses on the past that Catholics proposed. It focuses at three historical moments: the second half of the 19th century, the Centennial of the Revolution of independence in 1910 and the first Peronist government (1946-1952). It tries to show that the reading of the Argentine history that the Catholics elaborated in this last context was the ideological foundation of a project of confessionalization of the State that proposed the restriction of political, civil and religious rights that non-Catholics enjoyed.

### KEYWORDS

Argentina; Catholicism; Nationality; Democracy.



---

\*. Agradezco los comentarios y sugerencias que me ofrecieron Gregorio ALONSO, coordinador del dossier, y los dos evaluadores anónimos que designó la revista.



La Argentina constituye un caso excepcional en el contexto latinoamericano, desde que es el único país del subcontinente, junto con Costa Rica, que nunca separó jurídicamente la Iglesia Católica y el Estado. La Constitución de 1853, que con varias y sustanciales reformas se encuentra vigente, estableció a la vez un régimen de libertad y desigualdad. Por un lado, aseguró una amplia libertad para el ejercicio de todos los cultos; por otro, aunque rehusó declarar al catolicismo religión de Estado, introdujo normas que otorgaron a la Iglesia católica un estatus privilegiado –el *sostén* del culto, la obligatoriedad del presidente y vicepresidente de pertenecer a la comunión católica, el deber del Estado de procurar la conversión de los indígenas al catolicismo– y afirmó el derecho de patronato del Estado. Aunque en la década de 1880 el país avanzó en el proceso de laicización con la promulgación de las llamadas *leyes laicas* – las de educación común para los territorios de jurisdicción federal y de registro civil de las personas en 1884 y la de matrimonio civil en 1888–, a partir del cambio de siglo las relaciones entre las autoridades eclesiásticas y las civiles se estabilizaron en una suerte de *pacto laico* que puso coto a ulteriores intentos de profundizarlo. Así, la Argentina constituye un claro desafío de las teorías clásicas de la secularización: en momentos en que el país alcanzaba altos niveles de modernización, de crecimiento económico y de urbanización, las relaciones entre Iglesia y Estado se estrechaban y el catolicismo ganaba espacios en la cultura y en la vida pública. Durante el período de entreguerras, en el contexto de crisis del liberalismo político y económico, el catolicismo se fortaleció aún más y las relaciones entre la Iglesia y el Estado se consolidaron ulteriormente. En 1934 se celebró en Buenos Aires el XXXIV Congreso Eucarístico Internacional, al que asistieron figuras de primera línea del catolicismo mundial y el secretario de Estado vaticano, Eugenio Pacelli. Al año siguiente, el arzobispo de Buenos Aires, Santiago Luis Copello, se convirtió en el primer cardenal hispanoamericano<sup>1</sup>.

58

En 1943, un golpe militar instauró un Gobierno de facto que satisfizo muchas de las reivindicaciones de los católicos, en particular el regreso de la enseñanza de la religión a las escuelas públicas. La llegada al Gobierno de Juan D. Perón en 1946, a pesar de las tensiones que atravesaron desde los inicios sus relaciones con la Iglesia, dio continuidad a algunas de esas medidas y las acompañó con otras de similar cariz, lo que creó las condiciones para que los católicos apostaran a una reforma constitucional que instaurase un Estado confesional. Puso fin a ese anhelo, sin embargo, la negativa peronista a cambiar el estatus jurídico del catolicismo en la reforma constitucional de 1949, hecho que sin dudas favoreció el deterioro de las relaciones entre los católicos y el peronismo.

El vínculo entre nación y religión es de por sí complejo<sup>2</sup>, más aún en un país como la Argentina, que experimentó una temprana pluralización del campo religioso y

---

1. Sobre la historia de la Iglesia argentina, puede verse Roberto DI STEFANO y Loris ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina. De la conquista a fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo, 2000.

2. La literatura referida al nexo entre religión y nación es abundante, por lo que me limito a señalar algunos títulos: Adrian HASTINGS, *La construcción de nacionalidades: etnicidad, religión y nacionalismo*, Madrid, Cambridge University Press, 2000; Anthony SMITH, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2008; Gregorio ALONSO, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, Granada, Comares, 2014; Francisco Javier RAMÓN SOLANS, “In illo tempore. Una lectura católica de los orígenes míticos de la nación española”, *Revista de Occidente*, n. 410-411 (julio-agosto 2015), pp. 133-152; Roberto DI STEFANO y Francisco Javier RAMÓN SOLANS (comps.), *Marian Devotions, Political Mobilization and Nationalism in Europe and America*, Londres, Palgrave Macmillan, 2016.

una masiva afluencia inmigratoria<sup>3</sup>. El tema no ha dejado de concitar la atención de los historiadores, por lo que hoy contamos con estudios dedicados no solo al catolicismo, sino también, por ejemplo, al nexo imaginario que algunas de las comunidades protestantes establecieron con sus países de origen y con el adoptivo<sup>4</sup>. El presente artículo, en pro de la coherencia temática, se limita a analizar la relación entre nacionalidad argentina y catolicismo, sin dudas el filón que más intensamente ha trabajado la historiografía en los últimos decenios. No ofrece una síntesis de los conocimientos proporcionados por la vasta bibliografía disponible, que la limitación del espacio no permite citar más que a título de ejemplo u orientativamente, sino el análisis de uno de los aspectos del problema: las relaciones entre la historia de ese vínculo y los relatos del pasado que elaboraron los católicos. El texto se divide en tres apartados, que abordan sucesivamente la segunda mitad del siglo XIX, la coyuntura del Centenario de la Revolución de Mayo en 1910 y la segunda mitad de la década de 1940.

### La nación y su historia en el pensamiento católico de la segunda mitad del siglo XIX

Una característica del liberalismo argentino decimonónico fue la de asociar la construcción de la nación con la idea de *civilización* de los habitantes del vasto “desierto argentino” –según la expresión de Tulio Halperin Donghi– más que con el desmantelamiento de las estructuras políticas y las instituciones eclesiásticas coloniales. A diferencia de México o Colombia, donde liberales y conservadores se enfrentaron violentamente por el lugar que el catolicismo ocuparía en la vida de la nación a construir, en la Argentina la impugnación de la fe heredada, que en aquellos países los liberales consideraban un factor de atraso y un obstáculo a la construcción nacional, fue la bandera de una minoría dentro de las élites políticas y culturales<sup>5</sup>. Ese rasgo peculiar guarda relación con la marginalidad que caracterizó al Río de la Plata casi hasta las postrimerías del dominio hispánico –la creación del virreinato homónimo data de 1776– y con la consecuente debilidad de sus estructuras políticas y religiosas.

A mediados del siglo XIX, cuando la organización nacional se puso en marcha tras decenios de guerras internacionales y civiles, las elites argentinas debieron hacer frente a la desproporción entre la tarea que se proponían realizar –el control del inmenso territorio y de sus escasos habitantes– y los medios con que contaban para lograrlo. Hubo en su seno un amplio consenso en relación con la idea de que los inmigrantes y las inversiones europeas serían indispensables para construir la nación, como también en torno a la convicción de que *civilizar* a los argentinos implicaba no solo imponerles hábitos de trabajo y disciplina social, sino también difundir entre ellos las creencias y la moral cristiana. Es decir, para los liberales argentinos construir la nación era *civilizar*, y *civilizar* era difundir el cristianismo, definido como religión de las naciones cultas<sup>6</sup>.

3. Sobre el vínculo entre nación e inmigración en Argentina, puede consultarse en primer lugar la obra de síntesis de Fernando DEVOTO, *Historia de la inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 2002, que ofrece un amplio ensayo bibliográfico.

4. María BJERG, *Entre Sofie y Tovelille - Una historia de los inmigrantes daneses en la Argentina: 1848-1930*, Buenos Aires, Biblos, 2001, y Paula SEIGUER, “Jamás he estado en casa”. *La Iglesia anglicana y los ingleses en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 2017.

5. Roberto DI STEFANO, *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010.

6. DI STEFANO y ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina*, pp. 331-332.



Había también consenso en relación con la idea de que para construir la nación y *civilizar* a los argentinos se necesitaban estructuras estatales y eclesiásticas eficaces que habría que construir a partir de instituciones demasiado débiles y aun, a veces, inexistentes. De allí que, en lugar de crear la nación, el Estado y el mercado en oposición a las pretensiones eclesiásticas, los liberales argentinos hayan construido a la vez – y en forma interrelacionada– el Estado y la Iglesia nacionales. Por ese motivo, no deben extrañarnos hechos que en otras latitudes serían inconcebibles, como que contase con un capellán el *Club Libertad*, que aglutinaba en la década de 1850 al liberalismo porteño, o que las presidencias *liberales* de Bartolomé Mitre (1862-1868) y de Domingo F. Sarmiento (1868-1874) promovieran la creación de seminarios para la formación del *clero nacional*.

El consenso, sin embargo, era más vasto en referencia a las cualidades civilizadoras del cristianismo que a las del catolicismo. En las décadas centrales del siglo XIX encontramos un liberalismo que, si bien no renegaba explícitamente del catolicismo, no estaba tampoco desprovisto de ciertos ribetes anticlericales –como es el caso del que profesaban figuras de primera línea como Juan Bautista Alberdi, Mitre o Sarmiento–, mientras que representaban una minoría tanto los católicos *orgánicos* –cuya figura más descollante fue, hasta la década de 1880, Félix Frías– como los liberales radicales anticatólicos – el chileno Francisco Bilbao, sus jóvenes discípulos Adolfo Saldías y Francisco López Torres, los “librepensadores” que en 1878 fundarán el Club Liberal–. Mientras todos coincidían en la valorización del cristianismo, eran pocos los que consideraban al catolicismo como la mejor de las opciones en términos de *civilización*. Alberdi exaltó en las *Bases* las virtudes *civilizadoras* de los protestantes:

60

excluir los cultos disidentes de la América del Sud, es excluir a los ingleses, a los alemanes, a los suizos, a los norteamericanos, que no son católicos; es decir, a los pobladores de que más necesita este continente. Traerlos sin su culto, es traerlos sin el agente que los hace ser lo que son<sup>7</sup>.

Los “disidentes” tenían la virtud, además, de no representar un problema para la soberanía, como sí lo constituía para muchos el catolicismo, a causa de su dimensión transnacional y sus autoridades extraterritoriales. Por otro lado, la evolución de la Iglesia hacia posturas más claramente ultramontanas y antimodernas favoreció la radicalización de hombres y mujeres –como Juana Manso– en torno a la idea de la incompatibilidad entre república y catolicismo. En otras palabras: si bien el consenso era vasto en torno a la cualidad civilizadora de la religión, lo era menos a la hora de definir cuál: ¿el catolicismo *tout court*, que hombres como Frías consideraban la fuente de los grandes principios de la *verdadera* tradición liberal? ¿Un catolicismo también *verdadero*, depurado a la vez de las *supersticiones* populares y del *fanatismo* ultramontano y dispuesto a convivir armónicamente con otros cultos cristianos? ¿El protestantismo de las “naciones adelantadas de la Europa del Norte” que exaltaba Alberdi en las *Bases*? ¿Un nuevo cristianismo anticatólico, masónico, republicano y democrático? Para algunos miembros de la elite política, resultaba indiferente que los indígenas fuesen convertidos al catolicismo, como mandaba la Constitución, o a cualquier otra confesión cristiana. Durante el debate sobre la solicitud de tierras públicas en Tierra del Fuego por parte del pastor anglicano Thomas Bridges, el diputado Nicolás Calvo dijo a favor del solicitante que

---

7. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires, La Facultad, 1915 [1ª de 1852], p. 86.

Ha logrado civilizar cuatrocientos o quinientos fueguinos; no les ha enseñado sino la religión de Cristo, pues, ¿a quién se le ocurre que un fueguino, que un patagón, va a conocer lo que es la transustanciación, o si la concepción de la Virgen es inmaculada o no, o si el Papa es o no infalible? ¿A quién se le ocurre que ha de llevarse a los indios otra cosa más que la propaganda, en términos generales, de los grandes adelantos, de las grandes mejoras producidas por la religión cristiana? [...]. Luego la propaganda de estos hombres es simplemente dirigida a hacer buenos hombres y buenas mujeres, buenos padres de familia, buenos esposos, a que vivan entre sí sin matarse, como estaban acostumbrados, sin comerse unos a otros, lo que realmente debe ser indigesto<sup>8</sup>.

Con todo, hasta las postrimerías del siglo XIX la afirmación de que la mayoría de los argentinos eran católicos no fue motivo de cuestionamientos. Esa admisión se complementaba con la suposición *a priori* de que los “disidentes” –el término mismo es de por sí significativo– eran de por sí extranjeros, lo cual convertía las relaciones con ellos en un problema fundamentalmente consular. Cuando Bridges solicitó las tierras públicas en 1886, católicos como Pedro Goyena lo señalaron como agente de la descatalogización y como una amenaza a la soberanía en el extremo sur del territorio nacional<sup>9</sup>. Extranjeros eran no solo los protestantes, sino también los anticlericales violentos: la multitud que saqueó e incendió en 1875 el Colegio del Salvador de los jesuitas fue identificada por parte de muchos –incluso liberales anticlericales– como una horda de “extranjeros”.

Sin embargo, hasta la década de 1880 esa constatación estadística no estaba asociada a la idea de que el catolicismo se contase entre “los pocos atributos que constituyen nuestro carácter nacional”, como diría Nicolás Avellaneda en 1883<sup>10</sup>. Mucho menos a un relato histórico confesional que propusiera a la Iglesia y al catolicismo como elemento fundante de la nacionalidad. El vocablo *nación* era menos habitual que el de *república*, que remitía más bien a la comunidad política organizada a partir del contrato constitucional. Se consideraba que el hecho de que los argentinos fueran unánime o mayoritariamente católicos debía ser tenido en cuenta a la hora de legislar, pero no por ello la religión católica debía reconocerse como un rasgo identitario esencial a respetar y perpetuar. Era un “hecho social”, un dato sociológico: Frías decía en 1870 que “desde que la religión católica es la del pueblo argentino, y a más de la inmensa mayoría de los extranjeros mismos [...], me parece evidente que en la Constitución debe estar consignado ese hecho social”<sup>11</sup>. Por otra parte, el que en las asambleas constituyentes de la segunda mitad del siglo se debatiese la conveniencia de adoptar la católica como religión del Estado nos habla de la pervivencia de una noción más bien contractualista que culturalista de la nación<sup>12</sup>. En muchos escritos y debates parlamentarios sobrevuela la idea de que la nación no es una realidad heredada ni presente, sino una a construir. Los católicos compartían esa concepción. La muy



8. Citado por SEIGUER, “*Jamás he estado en casa*”, p. 49.

9. Néstor Tomás AUZA, *Católicos y liberales en la Generación del Ochenta*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1981, p. 437.

10. Nicolás AVELLANEDA, “Escuela sin religión” [1883], en *Diez ensayos por Nicolás Avellaneda*, Buenos Aires, Librería “La Facultad”, 1928, p. 283.

11. Carta de Frías a Eduardo Carranza Viamont, 9 de junio de 1870, citado por Diego CASTELFRANCO, *Dios y libertad. Félix Frías y el surgimiento de una intelectualidad y un laicado católicos en la Argentina del siglo XIX*, Rosario, Prohistoria, 2019, p. 310.

12. Sobre las concepciones de la nación en Argentina, véase José Carlos CHIARAMONTE, *Ciudades, provincias, estados: orígenes de la nación argentina (1800-1846)*, Buenos Aires, Ariel, 1997, pp. 250-261.

difundida idea de que el catolicismo –o bien el cristianismo– debían ser propagados *desde arriba* para incorporar a las masas a la *civilización* implicaba la admisión –a veces explícita– de que los argentinos, especialmente los que habitaban aisladas áreas rurales, vivían en un mundo más pagano que cristiano, por muy bautizados que fuesen.

El cambio se produjo en la década de 1880 con los debates en torno a las *leyes laicas*. Es en ese contexto que comenzamos a encontrar, en los discursos de los católicos, afirmaciones sobre el carácter confesional de la nacionalidad. Enfrentados a un proceso de laicización cuyos alcances temían y buscaban limitar, se identificaron con el *pueblo* contra el Estado y proclamaron la catolicidad de una nación argentina precedente a la organización nacional. Una catolicidad que ya no consideraban como un mero dato estadístico, sino como un elemento definitorio del “ser argentino”<sup>13</sup>. La consecuencia era que la legislación no podía contradecir ese carácter católico de la nación sin traicionarla, y sin perder, por lo tanto, su legitimidad. Los poderes públicos, dijo Pedro Goyena en 1883, “son algo que no tiene significación, algo ininteligible, algo ilegítimo, si no arrancan del fondo de la misma sociedad, la expresan y la rigen con arreglo a su naturaleza”<sup>14</sup>. Avellaneda afirmó ese mismo año que el catolicismo era uno de “los pocos atributos que constituyen nuestro carácter nacional”, y seguidamente añadió: “por su historia y por su origen, el pueblo argentino ostentaba los dos lazos que vinculan de un modo más poderoso a los habitantes de una nación: la unidad de legislación y la unidad de la creencia religiosa. [...] El pueblo argentino es esencialmente católico. Por su tradición originaria, es la familia española y católica implantada en el Nuevo Mundo”<sup>15</sup>. Esa convicción, sin embargo, mientras afirmaba la identidad confesional de la nación, proclamaba a la vez, paradójicamente, la necesidad de asegurarla. En 1895, Indalecio Gómez, prominente “tribuno católico” de destacada actuación durante los debates de la década precedente, veía la catolicidad de la nación como un objetivo a alcanzar. El Estado y la Iglesia, decía, debían aunar sus esfuerzos para construir en Sudamérica naciones católicas, únicas capaces de garantizar moralidad, orden y propiedad<sup>16</sup>.

Todo ello no deja de guardar relación con el hecho de que los discursos sobre el pasado que los católicos argentinos produjeron en el siglo XIX fueran muy diferentes de los que propondrán sus sucesores de la siguiente centuria. No elaboraron una lectura propia de la historia del país, sino que compartieron a grandes rasgos las de los padres de la historiografía *liberal*: la lectura de la Revolución de católicos como Frías, Domínguez o Estrada no difieren fundamentalmente de la de Bartolomé Mitre o de Vicente F. López. Lejos estamos, para empezar, de la reivindicación del legado colonial hispano de los católicos del siglo XX: Estrada, por ejemplo, enseñaba a sus alumnos que al “vituperio que suscita el conjunto de las leyes coloniales” solo escapaba la

---

13. Loris ZANATTA, “De la libertad de culto posible a la libertad de culto verdadera. El catolicismo en la formación del mito nacional argentino”, en Marcello CARMAGNANI (ed.), *Constitucionalismo y orden liberal 1850-1920*, Turín, Otto Editore, 2000, pp. 155-199.

14. Citado por Natalio BOTANA y Ezequiel GALLO, *De la República posible a la República verdadera (1880-1910)*, Buenos Aires, Ariel, 1997, p. 203.

15. AVELLANEDA, “Escuela sin religión”, p. 283.

16. “El episcopado y la paz”, discurso pronunciado en la Asociación Católica el 27 de noviembre de 1895, en *Los discursos de Indalecio Gómez. Estadista-diplomático-parlamentario*, Tomo II, Buenos Aires, Guillermo Kraft Ltda., 1953, pp. 413-423.

fundación del Virreinato del Río de la Plata<sup>17</sup>. El conquistador del territorio argentino había sido, en su opinión, “el soldado de Carlos V, educado en la violencia, irritado en la avaricia y el botín”, y el trono español había buscado, al igual que los conquistadores, no la evangelización, sino “el vellocino de oro, riquezas y fuerzas que insumir en la monstruosa unidad imperial forjada a sangre y fuego en los campos de batalla. Ningún sentimiento elevado e inmortal ardía en aquellos corazones”. Muy diferente había sido la colonización inglesa, decía, realizada por peregrinos que “buscaron tierra en que radicar la libertad” y cuya “alma estaba rasgada por el rayo bíblico”; “Su misión era un apostolado, su peregrinación, una profecía”<sup>18</sup>. A este ejemplo podemos sumar el de páginas parejamente críticas del régimen colonial surgidas de la pluma de Frías y de otros católicos.

Era rara también la idea de que el clero hubiese desempeñado un papel crucial en la Revolución de independencia, más allá de que a veces se mencionase su participación en ella. Por último, completamente desconocida era la afirmación de que la teología católica hubiese tenido algo que ver con la ideología de la emancipación. Más bien lo contrario: un católico destacadísimo como Frías afirmaba que la Revolución había sido inspirada por la Revolución francesa y por el pensamiento de Rousseau, y que los revolucionarios, en consecuencia, se habían alejado de la religión de sus padres y habían abandonado al clero a su suerte, cuando no lo habían perseguido. En *El cristianismo católico considerado como elemento de civilización en las repúblicas hispano-americanas* (1844) escribió que “importó la revolución en la América los principios republicanos proclamados por la filosofía del siglo XVIII, cuyas máximas democráticas eran ijas [sic] de una reacción exajerada contra el réjimen monárquico. El *contrato social* de Rousseau fue el código de nuestros padres revolucionarios”<sup>19</sup>. En 1857 la revista *La Relijión* se expresaba en términos parecidos:

nuestros padres, ya cuando se afanaban por organizar la república, y dar sólida base à las instituciones libres, como cuando conquistaban su independencia en los campos de batalla, cometieron muchos y muy graves errores. No puede negarse que las doctrinas políticas y sociales que prevalecieron entonces, y que fueron acogidas sin criterio por un entusiasmo irreflexivo, han influido no poco en sus estravíos, y en las calamidades que han aflijido a estos países. Discípulos de la filosofía del siglo XVIII, y sin otro evangelio que el “Contrato Social”, sus teorías revolucionarias contribuyeron poderosamente à romper todos los lazos de la subordinación social<sup>20</sup>.

Domínguez y Estrada adjudicaban a los hechos de Mayo la misma inspiración ideológica en sus escritos históricos. Estrada escribió que “el revolucionario culto [...] fue unitario, cuando la soberanía popular se arraigó, porque lo subyugaba la escuela francesa, la ciencia enciclopédica del siglo XVIII...”<sup>21</sup>. En 1880, el diario católico *La*

17. José Manuel ESTRADA, “La nacionalidad argentina. Su origen. Su desarrollo. Su forma actual”, extracto de *La política liberal bajo la Tiranía de Rosas*, en ÍDEM, *Antología*, Colección Estrada, vol. 15, Buenos Aires, Angel Estrada y Cía, 1941, p. 66.

18. José Manuel ESTRADA, “Paralelo entre la colonización española y la inglesa”, extracto de *Fragmentos históricos*, en ÍDEM, *Antología*, pp. 96-98.

19. Félix FRÍAS, *El cristianismo católico considerado como elemento de civilización en las repúblicas hispano-americanas (Artículos del Mercurio de Valparaíso) por\_\_\_*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1844, pp. 65-70.

20. “Estudios históricos”, *La Relijión*, n° 6 de 19-9-1857.

21. Estrada, *Antología*, p. 117; Luis DOMÍNGUEZ, *Historia argentina, 1492-1820*, Buenos Aires, Imp. del Orden, 1861-1862, véase el capítulo VII, en particular la p. 333.



*América del Sud* relató pormenorizadamente la historia de la Revolución sin hacer la menor mención al clero<sup>22</sup>. Tampoco lo hicieron católicos como Santiago Estrada – director del diario– y Emilio Lamarca en los discursos que pronunciaron ante el monumento al general José de San Martín el domingo 25 de mayo, que el periódico reproduce dos días después. Más aún: ese mismo año *La América del Sud* homenajeó en el centenario de su nacimiento a Bernardino Rivadavia, que en el siglo XX se convertiría para los católicos en el adalid del “laicismo foráneo”, ensalzándolo como “padre de la educación” y como “ilustre estadista”, “tan católico, como hoy pueden serlo el doctor Pedro Goyena y los Estrada”.

Hubo, sin embargo, entre *católicos* y *liberales* disidencias en cuanto a otros aspectos del pasado que guardaban relación con el vínculo entre nación y religión, desde que en ellos se discutía el lugar que debía concederse a la religión en la construcción nacional y en particular el carácter *civilizador* o retrógrado del catolicismo ultramontano. El mejor ejemplo son las controversias en torno al legado social y cultural de los jesuitas a la sociedad paraguaya por medio de las célebres misiones guaraníes. Críticos del ultramontanismo como Sarmiento, Mitre o Bilbao consideraban que los jesuitas –el término es una sinécdoque del catolicismo ultramontano– habían transmitido a la sociedad paraguaya el virus que había producido las *dictaduras* de Gaspar Rodríguez de Francia (1814-1840) y de Francisco Solano López (1862-1870). Bilbao propuso ya en 1857 una guerra contra el Paraguay con el fin de destruir la herencia jesuítica y en 1860 llamó al Paraguay “*malheureux pays*” a causa de la “*habitude de tyrannie*” que los jesuitas habían inoculado en el alma de sus habitantes. El ejemplo de ese país atrasado y sometido a un poder despótico debía proporcionar al resto del continente “*une leçon terrible, la preuve la plus irréfutable du pouvoir effroyable de cette secte*”, por lo que concluía exclamando: “*malheureux le peuple assez aveugle pour en méconnaître le but et les tendances! [...] traître et imbécile le gouvernement qui la tolère!*”<sup>23</sup>. En 1877, Mitre incluyó en la tercera edición de *Belgrano y la independencia argentina* un “Ensayo sobre la sociabilidad argentina” en el que explicó la “inmovilidad” y la decadencia del Paraguay como herencia del “imperio teocrático” de las misiones jesuíticas, “compuesto exclusivamente de elementos indígenas, sujetos a un régimen comunista y a una disciplina monástica”. Allí dice que

la influencia de estas reducciones [...] fue funesta al Paraguay. Ella detuvo el impulso de la colonización por el predominio del elemento europeo, el único que llevaba en sus entrañas el don de la reproducción. Puso un obstáculo a la fusión de las razas, que operaba la conquista pacífica y sustrajo a los indígenas del contacto con la inmigración europea. Ocupó una gran parte del país con una población inconsistente y una civilización artificial que entrañaba toda la debilidad y todos los vicios de la barbarie, combinados con los del gobierno eclesiástico. Paralizó así sus fuerzas eficientes, creó un nuevo antagonismo y enervó la constitución de la naciente sociabilidad. Empero, los instintos del individualismo, que Irala había inoculado a la colonia eran tan vigorosos, que por mucho tiempo pudieron luchar con ventaja [...]. Merced a esto, las semillas

22. “25 de Mayo 1810-1880”, *La América del Sur. Diario católico, Político y Comercial* del 25 de mayo de 1880.

23. Francisco BILBAO, “El Paraguay”, *Revista del Nuevo Mundo*, 1857, pp. 375-382; IDEM, *Discours prononcé par le h. François Bilbao, en tenue générale du 15 Novembre 1860 (E. V.) traduit de l’espagnol par le F. A. R.*, Buenos Aires, Bernheim y Boneo, 1861.

vivaces de la civilización europea en el Paraguay no fueron del todo sofocadas por la semibarbarie disciplinada del jesuitismo<sup>24</sup>.

Contrariamente, los católicos ultramontanos que publicaban la revista *La Religión* en Buenos Aires afirmaban el carácter civilizador de la acción de la Compañía entre los guaraníes y explicaban la decadencia del Paraguay por la expulsión de los jesuitas. En septiembre de 1858 la revista comenzó a publicar por entregas la “Memoria histórica sobre la decadencia y ruina de las Misiones Jesuíticas en el seno del Plata. Su estado en 1856” de Victor Martin de Moussy, quien exaltaba las reducciones guaraníes y sostenía que su ruina había comenzado en 1767 con la expulsión de la Compañía, para acentuarse luego durante la revolución<sup>25</sup>. Es decir, a través de un debate sobre el pasado colonial esos hombres discutían el papel que para unos y otros podía o debía jugar la Iglesia Católica romanizada en el proceso de construcción de la nación.

La idea del *ethos* católico de la nacionalidad argentina, que hemos visto dar sus primeros pasos en la década de 1880, alcanzó su mayor desarrollo en el siglo XX en relación con la elaboración, ahora sí, de un relato historiográfico alternativo, a través del cual el catolicismo defendió, en los años del Centenario, la tesis de una decisiva participación del clero en la Revolución de independencia, y en la década de 1940, la de la teología escolástica española como fuente de las ideas revolucionarias.

### **El pacto laico: un lugar para la Iglesia en los orígenes míticos de la nación**

Como se sabe, a fines del siglo XIX ganó espacios la idea de nación como comunidad definida en términos culturales, especialmente étnico-lingüísticos, a expensas de su concepción como mera comunidad política<sup>26</sup>. Afectadas por ese nuevo clima de ideas, las elites argentinas –como las de otros países– se preocuparon crecientemente por la *identidad nacional* y apelaron a diferentes recursos para nacionalizar a argentinos e inmigrantes. A agudizar esa preocupación contribuían dos fenómenos locales, uno de índole social y otro de naturaleza política. Por un lado, la masificación de la inmigración europea, que en la percepción argentina adquirió las magnitudes de un “aluvión”. No es para menos, si pensamos que en 1914 alrededor de un 30% de la población total del país había nacido en el extranjero y que en la ciudad de Buenos Aires ese porcentaje superaba el 50%. Por otro, la emergencia de lo que dio en llamarse la *cuestión social*, que muchos observadores relacionaban con la afluencia masiva de inmigrantes por su supuesta responsabilidad en la importación de ideas *subversivas*. El sueño de la inmigración de “los pueblos avanzados del norte de Europa” del Alberdi de las *Bases* dejaba paso a la percepción de una *invasión* de extranjeros, que por añadidura provenían mayoritariamente de la Europa *atrasada* del sur. La asociación de la inmigración masiva con el incremento de la delincuencia, el desarrollo del *maximalismo* y ciertos episodios de violencia terrorista condujeron a la promulgación de

24. Bartolomé MITRE, *Historia de Belgrano y de la independencia argentina, cuarta y definitiva edición, corregida y aumentada*, tomo I, Buenos Aires, Félix Lajouane, 1887, p. 20.

25. *La Religión*, n° 56, de 4-9-1858; n° 57, de 15-9-1858; n° 58-9-1858; n° 59 de 25-9-1858, y n° 60, de 2-10-1858.

26. Véase por ejemplo Eric HOBBSBAWM, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1992, cap. 4: “La transformación del nacionalismo, 1870-1918”; sobre el caso iberoamericano, José Carlos CHIARAMONTE, *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004, cap. III: “Formación de los Estados nacionales en Iberoamérica”.



disposiciones represivas como la Ley de Residencia de 1902 y la Ley de Defensa social de 1910.

Esa preocupación por la identidad nacional y por la *cuestión social* dio lugar a la implementación de mecanismos tendientes a la asimilación de las masas de origen inmigratorio a la *nación argentina*<sup>27</sup>. Entre ellos se cuentan la ritualidad patriótica en la escuela pública, la elaboración de un panteón de héroes nacionales y el servicio militar obligatorio, que se estableció en 1901. La escuela y las Fuerzas Armadas, además de sus funciones específicas, serían escuelas de argentinidad. También la Iglesia: a fines de siglo era claro que el 85% de los inmigrantes provenía de países católicos, por lo que la religión constituía un elemento identitario común entre los argentinos y la mayor parte de los extranjeros que se habían establecido en el país; para muchos el único, dada la heterogeneidad étnica y lingüística de la sociedad de masas<sup>28</sup>. Por otro lado, la Iglesia Católica se encontraba en proceso de cambio. El pontificado de León XIII, sin renunciar a las posturas intransigentes del de su predecesor, había traído consigo el primer esbozo de la doctrina social de la Iglesia con la encíclica *Rerum Novarum* de 1891. La obstinada resistencia antimoderna expresada en el *Syllabus* dejaba espacio a una actitud no menos intransigente, pero sí más propositiva, a través de la cual la Iglesia buscaba dar respuestas concretas a los problemas y conflictos sociales que el imaginario ultramontano achacaba a la perversidad del *mundo moderno*. Es en ese contexto que en la Argentina se establece un tácito *pacto laico* entre Estado e Iglesia que deja atrás las episódicas turbulencias que en la década de 1880 habían provocado los debates en torno a la promulgación de las *leyes laicas*<sup>29</sup>. Durante la segunda presidencia de Julio A. Roca (1898-1904), se restablecieron las relaciones diplomáticas con el Vaticano que el mismo Roca había interrumpido durante su primer mandato y se rechazó en el Parlamento el proyecto de ley de divorcio que presentara el diputado Carlos Olivera. Por lo que hace a la preocupante *cuestión social*, han sido señaladas las notables afinidades entre algunas de las ideas y propuestas católicas y las que contemporáneamente estaban elaborando miembros de la elite dirigente, como ilustra el fallido proyecto de Ley Nacional del Trabajo de 1904<sup>30</sup>.

El pacto laico cobró forma a raíz de la toma de consciencia, por parte de sectores importantes de la clase dirigente, de que el país ya se había laicizado lo suficiente y de que avanzar en el proceso de laicización, que algunos sectores radicales pretendían

---

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

28. ZANATTA, “De la libertad de culto posible”; Lilia Ana BERTONI, “¿Estado confesional o estado laico? La disputa entre librepensadores y católicos en el cambio del siglo XIX al XX”, en Lilia Ana BERTONI y Luciano DE PRIVITELLIO (comps.), *Conflictos en democracia. La vida política argentina entre dos siglos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

29. Roberto Di STEFANO, “El pacto laico argentino” [en línea], *PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, n° 8 (2012). Dossier “Catolicismo, sociedad y política: nuevos desafíos historiográficos”, editado por Miranda LIDA y Diego MAURO, pp. 80-89; disponible en <http://historiapolitica.com/boletin8/> (consulta 10-10-2019). La noción de *pacto laico* pertenece a Jean BAUBEROT; véase por ejemplo “La laïcité comme pacte laïque”, en Jean BAUDOUIN y Philippe PORTIER (eds.), *La laïcité, valeur d’aujourd’hui? Contestations et renégotiations du modèle français*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001, pp. 39-50.

30. Sandro OLAZA PALLERO, “El proyecto de Ley Nacional del Trabajo de Joaquín V. González (1904). Un intento de respuesta a la cuestión social”, *Aequitas-Virtual*, publicación de la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad del Salvador, vol. 8, n. 22 (2014), disponible en <https://p3.usal.edu.ar/index.php/aequitasvirtual/article/view/3135/3814> (consulta, 28-4-2020).

retomar hasta coronarlo con la formal separación de la Iglesia y el Estado, no resultaba conveniente ni para la primera ni para el segundo. Para los liberales moderados, preocupados por garantizar la homogeneidad nacional y el control social, los dudosos beneficios que reportaría retomar ese programa, suspendido a fines de la década de 1880, no habrían justificado su costo político. Era habitual en los debates públicos la afirmación de que nuevos conflictos en torno a la religión no lograrían sino agregar un problema más a un país que ya tenía bastantes. Además, ni el Estado ni la Iglesia podían prescindir de la colaboración del otro en la consecución de sus objetivos. La Argentina seguía siendo en buena medida un territorio escasamente poblado en el que la presencia del Estado era desigual y en muchas áreas deficiente o nula. Ese Estado no podía proveer al conjunto de la población, muy desparejamente distribuida, de servicios esenciales como la educación o la salud. Tampoco podía prescindir de la Iglesia como canal de nacionalización. Durante la segunda mitad del siglo XIX el santuario de la Virgen de Luján se había convertido en un destino de peregrinaciones de creciente masividad. Desde 1893, los Círculos de Obreros lo visitaban enarbolando banderas argentinas, y los católicos de diversas colectividades extranjeras comenzaban a realizar sus propias romerías. Las escuelas y colegios católicos eran cada vez más numerosos y en algunos casos gozaban de gran prestigio. En áreas de escasa presencia estatal como la Patagonia, los establecimientos salesianos eran a menudo la única opción educativa. La Iglesia tampoco podía prescindir del Estado por variados motivos. Uno era económico, no solo a causa de la necesidad de contar con las partidas regulares que preveía el presupuesto de culto, por exiguas que fuesen, sino además –y sobre todo– por las contribuciones extraordinarias que asignaban el Congreso y el Poder Ejecutivo a multitud de instituciones católicas y por los aportes de los gobiernos provinciales y municipales. Pero además, y ante todo, deseaba eludir la suerte de las demás Iglesias católicas del continente, que a partir de la separación de la Iglesia y el Estado habían quedado igualadas jurídicamente a los demás cultos. El catolicismo, aun cuando no hubiese sido declarado religión oficial, gozaba en la Argentina de prerrogativas simbólicas que lo acercaban bastante a tal condición.

El pacto laico creó las condiciones para que miembros prominentes del mundo católico argentino propusieran la idea de una histórica alianza entre la fe y la nación. Uno de ellos fue monseñor Miguel De Andrea, quien la expuso en la catedral de Buenos Aires en su famosa “Oración Patriótica de acción de gracias por el éxito de las fiestas del Centenario” el 2 de junio de 1910. Durante el mes anterior, en ocasión de los fastuosos festejos patrios, que habían convocado a figuras relevantes de la política internacional, no habían faltado las manifestaciones de protesta, una fallida huelga general, actos de violencia contra periódicos de izquierda y detenciones de militantes obreros. En ese contexto, De Andrea afirmó que la Iglesia católica era “la eterna aliada de la Patria” y que el patriotismo argentino había nacido “del corazón mismo de la iglesia, como de la semilla surge la planta y como de la planta surge la flor”. En pro de la eficacia en la lucha contra el enemigo común, De Andrea exhortó a sus oyentes, entre quienes figuraban personajes conspicuos de la clase dirigente, a no atacar al cristianismo por más inclinados que se sintieran a hacerlo:

cuando de ello sintáis tentaciones, pensad que cada uno de los ataques que dirijáis contra sus verdades y sus principios, contra sus prácticas y su moral, será un nuevo golpe que descargaréis sobre los cimientos mismos del edificio social en que descansáis: y lo que es más todavía, pensad que, si os empeñáis en conmovier las columnas del templo, seréis quizá los primeros en quedar aplastados debajo de sus escombros. [...] Esas preciosas energías que tan sin razón se dirigirían en contra de nosotros, aplicadlas resueltamente a contrarrestar la influencia demoleadora de las



doctrinas disolventes... [...] He aquí señores, el precioso lema que os dejo como recuerdo íntimo de mis palabras de hoy: “Dios y Patria”<sup>31</sup>.

Por su parte, el arzobispo de Buenos Aires, Antonio Espinosa, en un dossier sobre el Centenario publicado en la *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires* (REABA), lamentaba la decadencia moral del país y el peligro de disolución social. La Argentina era en su opinión un “coloso sostenido por pies de barro” en cuyo presente “con las alegrías se mezclan las zozobras; y con las esperanzas se entrelazan las dudas y bajo las grandezas tiemblan amenazadoras las catástrofes, como un volcán que se agita”. El origen de esas amenazas catastróficas se encontraba en el hecho de que “en medio de nosotros existen masas populares en las cuales se ha debilitado y extinguido la idea religiosa y de consiguiente el sentimiento íntimo del deber y el patriotismo”<sup>32</sup>. El obispo de Salta, invitado como los demás preladados a ofrecer su reflexión en el mismo número de la revista, escribió que la religión católica había sido el fundamento de la nación y que debía ser también “su corona en el segundo siglo de vida que comienza”. La nación argentina era “eminente católica” y era deber de los creyentes intentar

llevar a los altos cargos de la nación hombres calcados en el modelo y espíritu integérrimo de los que nos han precedido en la primera hora de nuestra constitución política, y en el de aquellos que han sido toda una esperanza para el país por su probidad y su talento. Y hemos de velar porque el espíritu de Jesucristo se halle en nuestras leyes y códigos, en la enseñanza de la juventud, lo que equivale a decir, en la escuela; en la constitución de la familia y del hogar, y en las manifestaciones todas de la vida. Así la religión formará el apoyo más eficaz de la nación y constituirá su felicidad y su gloria<sup>33</sup>.

68

La confluencia entre patriotismo y catolicismo se expresó en muchos ámbitos y de variadas maneras en torno a ese momento bisagra que fue el Centenario. En las actividades de los Círculos Católicos de Obreros solía entonarse el himno nacional e izarse la bandera argentina. No era inusual que en esas manifestaciones tomaran parte, además, bandas de música de alumnos y ex alumnos salesianos, y desde mediados de la década los exploradores de Don Bosco uniformados<sup>34</sup>.

No sorprende entonces que fuese a partir del Centenario que el mundo católico comenzó a esbozar un discurso historiográfico propio que habrá de alcanzar su plena madurez en las décadas centrales del siglo. Se trataba de una lectura orientada a proporcionarle a la Iglesia un lugar destacado en los orígenes míticos de la nacionalidad, es decir, en la Revolución de independencia. Sin embargo, ese discurso tardó en dar forma a un relato católico alternativo, contrapuesto al de la historia *liberal*, y en sus inicios se limitó a reclamar un lugar en la historia patria para la Iglesia, encarnada en el *clero patriótico* de 1810, y a exaltar la piedad de algunos de los próceres nacionales. Ese discurso no era del todo novedoso, pero en el siglo XIX era menos frecuente y más moderado en sus afirmaciones. Frías había escrito que “muchos i mui respetables

---

31 Miguel DE ANDREA, “Oración Patriótica de acción de gracias por el éxito de las fiestas del Centenario”, en Tulio HALPERIN DONGHI, *Vida y muerte de la república verdadera (1910-1930)*, Buenos Aires, Ariel, 1999, pp. 429-430.

32. “Del Exmo. Y Rmo. señor Arzobispo de Buenos Aires”, *Documentos del Episcopado Argentino, 1910-1921*, tomo II, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, 1994, pp. 10-11.

33. “Del Illmo. Señor Obispo de Salta”, *Documentos del Episcopado Argentino*, p. 18.

34. Miranda LIDA, *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y el XX*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, pp. 66-73.

sacerdotes protejieron la gloriosa insurrección de estos países contra el despotismo español. [...] Lejos, pues, de apartarse de la revolución, el clero americano la a servido con virtuoso desinterés, i a sufrido por ella la proscripción i la muerte”, pero con ello no había querido decir que la participación del clero en la Revolución hubiese sido crucial, ni que la Iglesia fuese la madre del patriotismo, sino refutar la idea –bastante difundida– de que el clero había sido mayoritariamente realista<sup>35</sup>.

Claro ejemplo de la nueva tendencia es el libro que monseñor Agustín Piaggio, capellán de la Armada, dedicó a la *Influencia del clero en la Independencia Argentina (1810-1820)*. Allí denuncia el “descuido” de los historiadores que “movidos por un espíritu de secta y escudándose con un falso liberalismo” habían omitido o no habían valorado suficientemente la participación en la gesta emancipadora del clero, merecedor “al menos [de] un recuerdo de gratitud y cariño”<sup>36</sup> Si volvemos a los textos que los obispos publicaron en ocasión del Centenario en la REABA, encontramos expresiones similares: el arzobispo Espinosa habló de una “influencia decisiva” del clero en la gesta de 1810, el obispo de Salta Matías Linares llamó a los sacerdotes “padres de la patria argentina” y Marcolino Benavente, obispo de Cuyo, afirmó que “la independencia se la debemos en gran parte al clero”.

En 1915, en el primer libro de historia eclesiástica elaborado para uso de los seminaristas, monseñor Abel Bazán y Bustos, obispo de Paraná, mencionó “la influencia decisiva, eficaz, incontrarrestable del clero en la Independencia argentina” y afirmó que “el clero en masa [...], secular y regular, desde los primeros momentos con entusiasmo y decisión, saludó el grito de la Independencia”. La primera moraleja a que arribaba el autor era que “nuestra patria 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”. Sin el clero, concluía, “no se hubiera realizado la emancipación política argentina”. La segunda era que el país debería concederle al clero espacios más amplios de acción en el presente en lugar de intentar confinarlo a las sacristías. El clero actual, alegaba, no era menos virtuoso, ilustrado y patriota que el de 1810. Incluso era mejor, porque siendo parejamente culto y patriota era ahora doctrinariamente ortodoxo y más disciplinado. El clero era el reservorio moral de la nación: “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”<sup>37</sup>. Los ejemplos de intervenciones en el mismo sentido son numerosos. Recordemos apenas que Rómulo Carbia, historiador católico adscrito a la Nueva Escuela Histórica, también destacaba la participación revolucionaria del clero en *La Revolución de Mayo y la Iglesia* (1915). La obra, mucho más sutil y elaborada que las de Piaggio o Bazán y Bustos, conoció amplísima difusión en las décadas siguientes. Recordemos, por último, que en ocasión del Centenario se proyectó erigir un monumento “al clero patricio, que debiera perpetuar en el mármol y en el bronce su



35. *El cristianismo católico considerado como elemento de civilización*, pp. 65-70. Ortografía original.

36. Agustín PIAGGIO, *Influencia del clero en la Independencia Argentina (1810-1820)*, Barcelona, Luis Gili, 1912, pp. X-XI.

37. *Nociones de Historia eclesiástica argentina por* \_\_\_ Obispo de Paraná, Buenos Aires, 1915, pp. 47-54.

gloriosa y decisiva actuación en la empresa de la Independencia Argentina, rindiéndole ese homenaje de estricta justicia y pagando una deuda sagrada de gratitud nacional”<sup>38</sup>.

Este paso delante de los católicos en términos historiográficos, si bien novedoso en relación con la visión de la historia que esgrimían sus ancestros del siglo XIX, empalidece frente a la reescritura completa del pasado que propondrá la Iglesia en la década de 1940, vinculada al proyecto de confesionalización del Estado.

### **Hacia la confesionalización del Estado: la ideología revolucionaria como teología política**

Favorecido por las crisis del liberalismo y de la economía capitalista en el período de entreguerras, en las décadas de 1930 y 1940 se afirmó un catolicismo a la vez nacionalista e hispanista que postuló la esencia católica de la nacionalidad argentina y el carácter antinacional de los “enemigos de la Iglesia”: protestantes, judíos, liberales, masones, comunistas y socialistas<sup>39</sup>. La búsqueda de una identidad argentina en torno a la cual nacionalizar a las masas de origen inmigratorio había auspiciado una recuperación de la tradición española, antaño vilipendiada por buena parte de los *liberales* y por muchos *clericales*. Esa tendencia se acentuó en la década de 1920 y más en el decenio siguiente, cuando la mayoría de los católicos adhirió a la *cruzada* de la España monárquica y católica contra el enemigo comunista. El hispanismo proliferó en los discursos y en diversas manifestaciones culturales y artísticas. En Buenos Aires se erigió un monumento al Cid Campeador en 1935 y otro a Pedro de Mendoza, primer fundador de la ciudad, en 1936. También se recuperaron edificios coloniales como el cabildo de Buenos Aires, que durante décadas había sido alternativamente descuidado y reformado con intervenciones arquitectónicas que habían buscado despojarlo de sus rasgos hispánicos. El cabildo de Salta, que en 1889 había sido enajenado a particulares en subasta pública y luego había sido parcialmente demolido, fue declarado monumento histórico nacional en 1937. En un arranque de delirio, el Gobierno militar surgido del golpe de Estado de 1943 rebautizó el Colegio Nacional de Buenos Aires con su nombre dieciochesco de “Colegio de San Carlos”.

Durante la década de 1930, la influencia de la Iglesia en la vida pública adquirió enorme relevancia y las instituciones y publicaciones católicas vivieron una época de oro. En 1934 las actividades del XXXIV Congreso Eucarístico Internacional convocaron enormes multitudes y contaron con la presencia de las más altas autoridades políticas, eclesiásticas y militares. Durante esa década, además, maduró una relación que sería perdurable entre dos instituciones que se postulaban como fundadoras de la nación y como salvaguardias de la identidad argentina: la Iglesia y las Fuerzas Armadas<sup>40</sup>. En 1965, la Dirección de Estudios Históricos de la Secretaría de Guerra afirmaba que el ejército “desde que nace con la patria misma, aparece imbuida de

---

38. PIAGGIO, *Influencia del Clero*, pp. VII-VIII, veredicto del jurado de la Academia Literaria del Plata que premió la obra.

39. Fernando DEVOTO, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

40. Fortunato MALLIMACI, *El catolicismo integral en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 1988; Loris ZANATTA, *Del estado liberal a la nación católica: Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo: 1930–1943*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

católica tradición, que se remonta al descubrimiento de América, realizado bajo el sugestivo signo de la cruz”<sup>41</sup>.

El Gobierno de facto que rigió el país entre 1943 y 1946 incorporó a numerosos cuadros católicos a la administración estatal y devolvió la enseñanza de la religión a las escuelas públicas de los territorios de jurisdicción federal, medida que los católicos no habían dejado de reivindicar desde la promulgación de la Ley de educación común de 1884. Un rol destacado en el golpe de Estado de 1943 cupo a Juan Domingo Perón, cuya influencia en el gobierno militar fue *in crescendo* a partir de su desempeño como Secretario de Trabajo y Previsión. Su llegada a la presidencia de la República en febrero de 1946 en elecciones libres garantizó la continuidad de algunas de las medidas que habían sido tomadas por el Gobierno militar a favor de la Iglesia. Por ejemplo, un decreto de 1 de junio de 1946 –tres días antes de su asunción– estableció el “registro nacional de todos los cultos [...] distintos del Católico Apostólico Romano” y prohibió el proselitismo religioso no católico entre los indígenas. Una ley nacional de 1947 confirmó el regreso de la enseñanza religiosa a las escuelas públicas que había sido impuesto por decreto en diciembre de 1943<sup>42</sup>. Si bien las relaciones entre peronismo y la Iglesia son complejas y desde el comienzo existieron motivos de recelos y fricciones entre ambos, en los discursos oficiales el catolicismo siguió siendo postulado como rasgo central de la identidad nacional argentina. Fue así que en la segunda mitad de la década de 1940, en vista de la decisión de Perón de reformar la Constitución, sectores católicos creyeron llegado el momento de que se firmase de una vez por todas el anhelado concordato con la Santa Sede y de que el carácter católico de la nación y del Estado fuese oficializado en la nueva Carta Magna<sup>43</sup>.

Significativa al respecto es una obra poco visitada de Cayetano Bruno. En *Bases para un concordato entre la Santa Sede y la Argentina*, el entonces joven salesiano propuso una reforma católica de la Constitución nacional. La vigente, alegaba, presentaba algunos problemas que era necesario enmendar o aclarar. Por ejemplo: el texto del Preámbulo, al decir de Dios que era “fuente de toda razón y justicia”, lo reconocía “como fuente y fundamento de todo derecho positivo y, por lo tanto, de todo poder y toda soberanía”. ¿Se trataba de una abstracción deísta? De ninguna manera: el Dios de que se hablaba la Constitución era “el Dios que adora la Iglesia Católica, Apostólica, Romana”. Por eso, argumentaba Bruno, había una contradicción entre el Preámbulo y el artículo 33, que afirmaba “el principio de la soberanía del pueblo” de acuerdo con las doctrinas de Rousseau, artículo cuyas palabras “necesitan [...] ser substituidas o, por lo menos, completadas con el reconocimiento del origen divino del poder”<sup>44</sup>. Tomando como modelo la Constitución irlandesa de 1937, el nuevo Preámbulo debía redactarse en los siguientes términos:

41. Ludovico GARCÍA DE LOYDI, *Los capellanes del Ejército. Ensayo histórico por el Canónigo Dr. \_\_\_\_\_*, Buenos Aires, Secretaría de Guerra, Dirección de Estudios Históricos, 1965, p. 11.

42. Sobre las relaciones entre Iglesia y peronismo la bibliografía es inabarcable. Además de la obra ya clásica de Lila CAIMARI, *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel Historia, 1995, puede verse Di STEFANO y ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina*, pp. 435-460.

43. Sobre 1949 como punto de inflexión en la evolución del vínculo, por la negativa del gobierno peronista a declarar al catolicismo religión oficial en la nueva Constitución y por la afirmación del derecho de patronato, Di STEFANO y ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina*, pp. 453-456.

44. Cayetano BRUNO, *Bases para un concordato entre la Santa Sede y la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Poblet, 1947, pp. 193-196.



En el nombre de la Ssma. Trinidad, de quien deriva todo poder y ordenamiento jurídico, y a quien como a nuestro fin último deben referirse todas las acciones tanto de los hombres como de los Estados, Nos, los representantes del pueblo de la Nación Argentina, reunidos en Congreso General Constituyente [...]; reconociendo humildemente todas nuestras obligaciones para con Nuestro Señor Jesucristo, ordenamos, decretamos y establecemos esta Constitución<sup>45</sup>.

Para Bruno, los constituyentes de 1853, al negarse a declarar al catolicismo como religión de Estado, habían renegado de las más nobles tradiciones argentinas en materia religiosa. Prueba de ello eran las Constituciones anteriores, que habían tenido breve o nula vigencia, así como la mayoría de las que se habían dado las provincias después de ser sancionada la Constitución nacional. Por eso,

La reforma es imperiosa. La legislación argentina, como toda legislación, representa necesariamente la manera de ser de un pueblo; es la forma concreta de sus aspiraciones, su cultura, su moral, su religión. A un pueblo argentino católico ha de corresponder una legislación argentina también católica. Para eso no basta sostener el culto. Muchas instituciones sostienen el Estado y los individuos sin identificarse [con] sus ideales. *Ha de ser un sostenimiento dignificado con la profesión de fe*. Así el ideal del ciudadano, católico en máxima parte, pasa a ser el ideal del Estado. Y así como somos un Estado representativo, republicano y federal por voluntad del pueblo de la Nación, de la misma manera, por la misma voluntad inobjetable, hemos de ser constitucionalmente un Estado católico en el sentido estricto del vocablo<sup>46</sup>.

En el nuevo orden católico a instaurar, Bruno preveía la limitación de los derechos civiles y políticos de los no católicos. Hay cargos y oficios, decía, “que, ejerciéndolos los no católicos, harían peligrar la fe de la Nación y de sus hijos”. Por eso, la Constitución vigente, a pesar de sus veleidades liberales, obligaba al presidente y al vicepresidente a pertenecer a la comunión católica. Además, explicaba, el derecho canónico confería autoridad a los obispos para remover a los maestros que fuesen peligrosos para la fe y las buenas costumbres de la juventud, aun cuando enseñasen ciencias profanas. Tampoco podría haber un ministro de Culto que no fuese católico, porque, “dada nuestra legislación, [...] es poco menos que ridículo”. Todos los miembros del Senado debían ser católicos, porque definían las ternas de candidatos a los obispados, y también todos los miembros de la Suprema Corte, porque daban el pase a los documentos pontificios. ¿Los demás miembros de los poderes legislativo y judicial estarían exentos de la obligación de profesar la fe católica? Ni hablar de ello: “si es cierto que las leyes se dan para los pueblos y no viceversa, en un pueblo católico como el nuestro no podría legislar y juzgar con acierto y justicia en todos los casos quien no fuera miembro de la Iglesia Católica”. También debía prohibirse el proselitismo religioso de las “sectas disidentes”, que en el caso de las de origen norteamericano le parecían sospechosas de esconder “miras utilitarias de índole política o económica”. Para los “disidentes” no habría libertad religiosa, sino mera tolerancia del ejercicio privado de sus cultos “en la medida que lo requiera el bien común”. La libertad de imprenta sería restringida de acuerdo con disposiciones de 1811 que prohibían “los escritos atentatorios de la religión y buenas costumbres” y sometían a la censura previa eclesiástica “toda publicación de carácter religioso”. La moral pública sería controlada por la Iglesia, única intérprete segura de ella en contraposición con “la autoridad falible del magistrado”, porque “un orden inmutable supone, como intérprete supremo, una

45. *Ibidem*, pp. 197-198.

46. *Ibidem*, p. 227, cursivas en el original.

autoridad inmutable también. Un orden inmutable sostenido por una autoridad variable, es un faro llevado por un bajel azotado por las olas de todas las pasiones y por los huracanes de todos los errores”. La propuesta de Bruno para el artículo de la nueva Constitución referido al culto sería:

La Religión Católica, Apostólica, Romana es la religión del Estado. El Gobierno le debe la más eficaz y poderosa protección, y los habitantes del territorio todo respeto. Se tolerará, sin embargo, el ejercicio privado de los otros cultos, siempre que no se dediquen a una propaganda de proselitismo, ni sean contrarios a las buenas costumbres<sup>47</sup>.

En el plano historiográfico, ese proyecto tuvo su reflejo en la elaboración de un relato católico de la historia argentina que fue concebido, ahora sí, como alternativa a la *historia liberal*. Ya no se trataba de exigir reconocimiento y gratitud para el clero de 1810 por su *influencia decisiva* en la emancipación, sino de demostrar el carácter católico de las doctrinas que habían servido de fundamento al movimiento independentista. No sorprende que el libro de Bruno esté plagado de referencias históricas con las que su autor pretende demostrar el carácter esencialmente católico de la nacionalidad argentina. Desde su misma dedicatoria a la Virgen María, “Madre de Dios Generala de los Ejércitos de la Patria bajo cuyos auspicios San Martín y Belgrano en la gesta de la emancipación nos legaron una Argentina libre, católica y próspera”. La nueva, audaz operación historiográfica comportaba afirmar que las ideas liberales, y con mucha mayor razón las de izquierda, eran incompatibles con los cimientos ideológicos de la gesta que había alumbrado la nación. La tesis central afirmaba que esas doctrinas abrevaban en la teología escolástica española y en particular en la obra del jesuita Francisco Suárez y no, como siempre se había afirmado, en las ideas de Rousseau y en la Revolución francesa. Hemos visto que Bruno proponía cambiar la redacción del artículo 33 de la Constitución, que tras la huella de Rousseau afirmaba el origen popular del poder.

La idea no era del todo nueva. Rómulo Carbia, en *La Revolución de Mayo y la Iglesia*, tras reiterar que los principales componentes de la ideología revolucionaria habían sido la Ilustración española y “los conceptos predominantes en Europa después del estallido de la revolución francesa”, había agregado que en el caso del clero también había tenido influencia “la doctrina jesuítica, bastante en boga entonces, acerca del origen del poder”<sup>48</sup>. En 1930 había hablado de la influencia suarista en la Revolución el jesuita uruguayo Juan Sallaberry, en una obra sobre la independencia de su país<sup>49</sup> Unos años antes, Sallaberry había publicado una obra sobre el origen de la soberanía en Suárez en la que había explicitado las diferencias de su idea de soberanía respecto de la de Rousseau<sup>50</sup>. Pero la enunciación más completa y radical de la “tesis suarista” es contemporánea a la propuesta de Estado confesional de Bruno y se inspira en la obra del español Manuel Giménez Fernández, quien la había postulado en los siguientes términos:

---

47. *Ibidem*, pp. 237-250.

48. Buenos Aires, Huarpes, 1945, pp. 20-26.

49. Juan SALLABERRY, *La Iglesia en la independencia del Uruguay*, Montevideo, Talleres Gráficos “El Demócrata”, 1930, p. 10.

50. Juan SALLABERRY, *Origen de la soberanía civil según el P. Francisco Suárez*, Buenos Aires, [s. e.], 1922.



la base doctrinal general y común de la insurgencia americana, salvo ciertos aditamentos de influencia localizada, lo suministró, no el concepto rousseauiano del Pacto social perennemente constituyente, sino la doctrina suareziana de la soberanía popular, tendencia –perfectamente ortodoxa dentro de su inflexión voluntarista– de la teoría aquiniana del Poder Civil, que exige (al contrario de la heterodoxia pactista) una coyuntura existencial, para que revierta al común del pueblo la soberanía constitucionalmente entregada a sus órganos legítimos<sup>51</sup>.

En Argentina, fue el jesuita Guillermo Furlong, autor de una prolífera obra orientada a demostrar el carácter civilizador de la colonización española, quien la propuso por primera vez de manera sistemática<sup>52</sup>. Pero la defensa y difusión de esa tesis no fue la obra de una única persona: desde 1946 existía la Fundación Vitoria y Suárez, creada para “promover y realizar las actividades enderezadas al estudio de las doctrinas de los teólogos, filósofos y juristas de los siglos XVI y XVII, y, en particular, las del insigne maestro de Salamanca y las de Francisco Suárez, sus discípulos y sucesores”. Investigar la influencia de esos pensadores “en la formación de la cultura de América” permitiría también “difundir y desarrollar los principios del derecho contenidos en sus enseñanzas”. La Fundación, vinculada al Instituto de Cultura Hispánica de Madrid, contaba entre sus miembros a insignes historiadores y a algunos hombres de primera línea del catolicismo argentino: Atilio Dell’Oro Maini –que la presidía–, Carlos Ibarguren, Ricardo Levene, Isidoro Ruiz Moreno (h), Faustino Legón, Gustavo Franceschi, Mariano de Vedia y Mitre, Octavio Derisi, Guillermo Furlong, Antonio Caggiano, Roberto Levillier, Samuel Medrano, César Pico, Enrique Ruiz Guiñazú, Arturo Sampay, Marcelo Sánchez Sorondo, José Torre Revello, Ricardo Zorraquín Becú y Juan Carlos Zuretti<sup>53</sup>.

La “tesis suarista”, en palabras de Furlong, comportaba afirmar que para la gran mayoría de los revolucionarios de 1810 “el dogma religioso era el faro –exceptuando quizás al ‘neurótico’ de Mariano Moreno–” y que “escolásticos fueron todos los hombres de Mayo”<sup>54</sup>. Furlong, posteriormente, vinculó a los jesuitas y a los guaraníes en las luchas por la emancipación, convirtiendo así a “los padres de la Compañía [en] padres tutelares de la nación”<sup>55</sup>. Desde esa perspectiva, la revolución de independencia se había dado en el interior de la cultura hispana y había comportado una mera “escisión del Reino de Indias”<sup>56</sup>.

La *tesis suarista* ganó rápidamente adhesiones en una Iglesia católica empeñada en alcanzar la confesionalización del Estado, objetivo que juzgaba como una indispensable adecuación del andamiaje legal e institucional a la realidad de una nación que había nacido católica y por lo tanto lo era esencialmente. Las consecuencias

---

51 Manuel GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Las doctrinas populistas en la Independencia de Hispano-América*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1947, p. 3.

52. Guillermo FURLONG, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*, Buenos Aires, Publicaciones de la Fundación Vitoria y Suárez, Imprenta Kraft, 1947.

53. *Ibidem*, p. 7.

54. Guillermo FURLONG, “La cultura de los próceres de Mayo”, en *Academia del Plata. Tomo I. Estudios sobre cultura argentina*, Buenos Aires, 1961, pp. 70-71.

55. María Elena IMOLES, “De la utopía a la historia. La reivindicación del pasado en los textos de Guillermo Furlong”, *Mélanges de l’École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 126-1 (2014), “De la suppression à la restauration de la Compagnie de Jésus”, pp. 1-25, la cita en p. 4 (<https://doi.org/10.4000/mefrim.1713>).

56. Guillermo FURLONG, *Los jesuitas y la escisión del Reino de Indias*, Buenos Aires, Amorrortu, 1960.

prácticas que se derivaban de la idea del *ethos* católico de la nacionalidad, que esta tesis sostenía en los términos más radicales, eran de enorme trascendencia. Lo hemos visto al visitar la obra de Bruno: la soberanía no tenía su origen en el pueblo, sino que provenía de Dios, fuente de toda autoridad. Siendo así, y puesto que la Iglesia era mediadora entre Dios y los hombres, a ella correspondía ejercer un papel tutelar sobre la sociedad y pronunciar la última palabra acerca de la legitimidad de ejercicio de las autoridades civiles. Si la base de la legislación no era la voluntad del pueblo, sino la ley natural, los gobiernos perdían su legitimidad en caso de apartarse de sus dictados y alejarse de la búsqueda del bien común, cuya definición correspondía, desde luego, a la Iglesia. Además, en la nación confesional solo los católicos gozarían de la plenitud de los derechos civiles y políticos.

De 1959 data una obra muy ilustrativa al respecto que fue publicada por la Fundación Vitoria y Suárez: *Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez. Su influencia en la Revolución de Mayo*<sup>57</sup>. Como era de esperar, la redacción de uno de los capítulos le fue confiada a Furlong, quien desplegó pormenorizadamente su idea de que el pensamiento de Suárez y no el de Rousseau había inspirado a los revolucionarios de 1810<sup>58</sup>. El jesuita granadino, según Furlong, había sido “el filósofo máximo de la semana de Mayo, el pensador sutil que ofreció a los próceres argentinos la fórmula mágica y el solidísimo substrátum sobre que fundamentar jurídicamente y construir con toda legitimidad la obra magna de la nacionalidad argentina”. Ese concepto, explica, aunque no hubiese sido aún suficientemente aceptado por los historiadores e incluso pudiese resultar sorprendente, “desde 1910, desde el centenario de nuestra emancipación, aunque en forma imprecisa, aunque sólo implícitamente, lo han expresado varios de nuestros mejores estudiosos, y huelgo recordarlos: el Dr. Enrique Martínez Paz, en Córdoba; el Dr. Felipe Ferreiro, en Montevideo; el Dr. Ricardo Levene, en Buenos Aires”<sup>59</sup>.

Mucho más significativo es el capítulo que Gustavo Franceschi dedica al origen del poder civil en el pensamiento de Suárez y que data de diez años atrás, es decir, del momento de la reforma constitucional de 1949.<sup>60</sup> Allí desarrolla con detalle la tesis suarista de la soberanía, que afirma el origen divino del poder y limita el papel del pueblo al acto “democrático” de elegir a sus gobernantes<sup>61</sup>. Lo interesante del texto es que su autor no se ocupa sólo de las ideas del jesuita granadino, sino también de su aplicabilidad al presente. Nos advierte, por ejemplo, del riesgo de incurrir en el error – en el que según dice han caído algunos– de confundir la doctrina de Suárez con las ideas democráticas. Por cierto, explica, hay un acto democrático en la designación popular de las autoridades, pero el pueblo deja de ser soberano a partir de entonces, lo cual constituye la diferencia más importante entre las ideas de Suárez y las de Rousseau. Ello implica, según Franceschi, que un gobierno, para ser legítimo, no necesariamente debe

57. VVAA, *Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez. Su influencia en la Revolución de Mayo*, Buenos Aires, Editorial Kraft, 1959.

58. Guillermo FURLONG, “Francisco Suárez fue el filósofo de la revolución argentina de 1810”, en VVAA, *Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez*, pp. 75-112.

59. *Ibidem*, pp. 75-76.

60. Véase la introducción al volumen de Atilio DELL’ORO MAINI, pp. 21-22.

61. Gustavo FRANCESCHI, “Francisco Suárez y el origen del poder civil”, en VVAA, *Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez*, pp. 50-73.



ser “democrático” en el sentido habitual del término<sup>62</sup>. La legitimidad de la autoridad elegida por el pueblo descansa sobre el respeto de la ley natural y la búsqueda del bien común:

el derecho positivo dictado por la autoridad no puede favorecer *positivamente* el mal, porque con ello iría contra el bien común: el derecho al mal no cabe sea jurídicamente reconocido. Para comprenderlo bien basta considerar ciertos hechos poco difundidos en tiempos de Suárez y más generalizados hoy. El derecho positivo no puede impedir que dos esposos se separen; pero tampoco le será lícito favorecer el divorcio fijando condiciones bajo las cuales sería permitido a cualquiera de los cónyuges ir a segundas nupcias, reconociendo la bondad de éstas, y concediéndoles particulares derechos. Y la razón de ello es siempre la misma: el carácter de la función que tiene la autoridad, el bien común, y no el particular, según la ley natural y no según la decisión antojadiza de quien gobierna<sup>63</sup>.

El “Doctor Eximio”, explica el autor, “coloca por encima de todo la Ley Eterna, de la que es reflejo la natural, la cual a su vez debe regir el derecho positivo”. Si los gobernantes ejercen la autoridad contra el bien común se convierten en tiranos y “es posible privarlos de la autoridad que indebidamente ejercen”. Tiranos son, en efecto, quienes gobiernan “no con vistas a este bien [común], sino al suyo particular y de sus amigos”. En algunos casos puede acontecer incluso “que la tiranía llegue hasta lo religioso, o que la moralidad pública, o si se prefiere política, sea menoscabada en cuanto moral, o que perjudique de hecho la conciencia de los súbditos”. En tal caso, si se trata de una sociedad católica, la Iglesia “tiene derecho a sentenciar”. No sorprende, entonces, que la justificación del golpe militar de 1955, que derrocó a Perón con la intervención activa de muchos católicos, haya tildado al presidente depuesto de “tirano”. Ello nos habla del grado de penetración de estas ideas no sólo en la Iglesia, sino en sectores de la sociedad política y en particular en las Fuerzas Armadas. Franceschi concluye que hay una serie de derechos

que limitan y condicionan la autoridad del gobernante: ley natural, bien común, autoridad de la Iglesia en el caso de una sociedad reconocidamente cristiana, y finalmente derecho de gentes, en orden a las relaciones internacionales. Obsérvese que, dentro de esos límites, en virtud de un pacto primitivo, cabe establecer un gobierno absoluto. En ningún momento afirma Suárez que todo régimen de este tipo es injusto en sí; hasta parece serle personalmente favorable<sup>64</sup>.

Resulta claro, a la luz de las obras que hemos visitado –a las que podríamos agregar multitud de otras– que la relectura alternativa de la historia argentina que las voces más intransigentes del catolicismo elaboraron en la década de 1940, basada en la “tesis suarista” de los orígenes ideológicos de la Revolución, acompañó un proyecto de confesionalización del Estado de rasgos autoritarios, fundado en la idea del carácter católico de la nacionalidad. En ese sentido, no sorprende que Cayetano Bruno, autor de la propuesta de concordato y reforma constitucional de 1947 que hemos analizado, lo fuera también de una obra histórica monumental que constituye hasta hoy la *historia oficial* de la Iglesia católica argentina<sup>65</sup>. En ella, el salesiano se propuso reivindicar la obra de la Iglesia y de la *madre patria* y demostrar el carácter católico de la nacionalidad argentina. A su juicio, la historia del país estaba atravesada por la lucha

62. *Ibidem*, pp. 66-67.

63. *Ibidem*, pp. 69-70.

64. *Ibidem*, pp. 70-73.

65. Cayetano BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, doce tomos, Buenos Aires, Don Bosco, 1966-1981.

entre la tradición católica y nacional, representada en época colonial por los reyes católicos y los Austrias y en el siglo XIX por los próceres de Mayo, por el ultramontanismo decimonónico y por el federalismo del interior, por un lado, y una corriente antirreligiosa y antinacional encarnada en los Borbones, el *regalismo*, el liberalismo y el laicismo predominantes en Buenos Aires, por otro.

Hasta tal punto arraigó en el mundo católico esa lectura del pasado que ha sido capaz de sobrevivir a las condiciones que consintieron su existencia. En 1992, Bruno volvió a la carga con ella en una obra que lleva un título inequívoco: *La Argentina nación católica*; en 2016, en ocasión del bicentenario de la declaración de la independencia, la Agencia Informativa Católica Argentina (AICA) publicó una nota editorial “en la que se pone de manifiesto que casi la mitad de los diputados de aquel memorable Congreso [que la proclamó] eran sacerdotes católicos, y el resto eran fervientes laicos católicos. En esa cuna nació la Argentina”<sup>66</sup>. Cabe preguntarse si la persistencia de la idea de la *cuna católica* de la Revolución –obvia a causa del contexto religioso en que se produjo– y la insistencia en ella son solo inercia de aquella audaz –y exitosa– apuesta intelectual, o si nos habla, además, de las dificultades del catolicismo argentino para adoptar una visión pluralista de la sociedad y admitir los cambios que ha comportado el proceso de secularización, que se ha acelerado en las últimas décadas.



---

66. Cayetano BRUNO, *La Argentina nació católica*, Buenos Aires, Ediciones Enegeia, 1992; “200 años de la Independencia Argentina”, AICA, miércoles 6 de julio de 2016, disponible en <http://www.aica.org/23964-0-anos-de-la-independencia-argentina.html> (consulta 27-4-2020).