

CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO Y CONSTRUCCIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA EN LA ARGENTINA DEL SIGLO XIX

Roberto Di Stefano
CONICET / UNLPam
distefanoster@gmail.com

El estudio de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado argentino decimonónicos (en sus diferentes niveles, del municipio a la nación) se encuentra todavía viciado por la idea apriorística de que el Estado y la Iglesia son entidades diferentes en todo tiempo y lugar. A ese supuesto se agrega a veces la idea complementaria de que en el siglo XIX el Estado fue esencialmente un contrincante de la Iglesia católica. El “Estado liberal” seculariza; “la Iglesia” se opone a la secularización. A veces gana uno, a veces gana la otra.

Una de las razones que explica la amplia difusión de ese supuesto se relaciona con un problema epistemológico. Las Ciencias Sociales y la Historiografía siguen apegadas a la cuadrícula mental que nos legó el proceso de secularización, en particular la emergencia de esferas de valor diferenciadas (política, religión, ciencia, arte, etc.). Así, se proyecta hacia el pasado el esquema funcionalista que ve en la Iglesia y el Estado dos diferentes componentes estructurales de la sociedad. Por eso es habitual, por ejemplo, que se hable de la “confusión entre religión y política” en el pasado, incluso en períodos en que la diferenciación entre esos dos campos no se había producido todavía. “Confusión” significa mezcla de dos elementos diferentes, por lo que más valdría hablar de “fusión” en una realidad indiferenciada. Otra razón que explica ese supuesto es la tendencia a erigir en condición universal lo ocurrido en otros países, como es el caso paradigmático de México. Se trata de países en los que el clivaje político liberales/conservadores se superpone a la cuestión religiosa, lo que no ocurre en todos, y menos que en otros en la Argentina. Hay un tercer motivo, que remite por un lado a la tradición eclesial según la cual la existencia de “la Iglesia” es previa a la del Estado, y por otro al complementario discurso anticlerical decimonónico que la identifica con una inveterada oposición al “progreso”. En el fondo se encuentra lo que se entiende por secularización. Dicho de forma sucinta y esquemática, la “teoría clásica” la concibió como un proceso lineal, ineluctable y universal inherente a la modernidad, de modo que las sociedades, para ser modernas, debían “secularizarse”. Ello implicaba, entre otras cosas, erradicar la religión de la vida pública y encapsularla en la conciencia de los individuos. La religión en lo privado, la política en lo público. Desde la década de 1970, por el contrario, sociólogos, antropólogos e historiadores han empezado a comprender la secularización como un haz de fenómenos que no se verifican en todas las sociedades, ni de la misma forma en todas partes, y que consiste más bien en la recomposición de la religión que en su marginación o desaparición. Ese cambio de perspectiva abre vastos e importantes espacios a la Historia, desde que no se trata de corroborar si una sociedad determinada se ha “secularizado” o no, sino de analizar históricamente cómo. Dentro del contexto latinoamericano, el caso argentino ofrece elementos sumamente sugestivos para re-pensar la secularización de nuestros países y en particular las relaciones entre la Iglesia católica y Estado.

En los últimos años, los estudiosos han tendido a ver el antedicho vínculo desde una perspectiva más atenta a las condiciones históricas. Por un lado se admite sin problemas la idea de que el Estado es producto de un proceso de construcción que tiene lugar fundamentalmente a partir del siglo XIX. Con mayores reticencias y más dificultades crece el consenso en torno a que la Iglesia católica es también un constructo histórico. Las reticencias y dificultades radican en buena medida en que se confunden diferentes acepciones del término “Iglesia”: cuando decimos que es un constructo histórico nos referimos a su actual carácter de entidad jurídico-política, en buena medida autónoma respecto de las políticas de los Estados y de las élites. Hasta el siglo XIX, en cambio, “la Iglesia” era un conjunto de corporaciones en buena medida dependiente de los poderes civiles y de las estrategias familiares de las élites.

Si entendemos a la Iglesia y al Estado como productos históricos fundamentalmente decimonónicos (al menos en Iberoamérica) podemos asociar el proceso de su conformación con ese fenómeno inherente a la secularización que es la construcción de las esferas diferenciadas (aunque no por ello separadas, blindadas) de la política y de la religión. Siendo así, la Iglesia y el Estado son actores principales del proceso de

secularización, puesto que su concurso fue elemental para que esas esferas cobrasen existencia, lo que equivale a decir que se trata de entidades secularizadoras, de agentes de secularización. Esas esferas diferenciadas son, sin embargo, porosas, y en el siglo XIX (al menos hasta sus postrimerías) existió un vasto consenso en torno a la idea de que la Iglesia debía ser una suerte de agente paraestatal en la tarea de imponer la civilización sobre la barbarie, lo que constituía la mayor preocupación de las élites dirigentes argentinas. Por eso, a través de una serie de mecanismos políticos y jurídicos, en Argentina el Estado asumió gran relevancia en la construcción institucional de la Iglesia católica. Pero la construcción no fue solo positiva: en esa labor de modelaje, el poder político desactivó –como veremos– algunos de los mecanismos de intervención de las instituciones religiosas en planos en los que ambas entidades en construcción tendían a superponerse y la acción eclesiástica resultaba problemática. A su vez, la Iglesia impuso sus intereses y puntos de vista en determinadas áreas. La laicidad no fue una imposición del Estado a la Iglesia, sino un complejo proceso de ajustes y reacomodamientos, de recurrentes negociaciones, pactos y conflictos dentro de determinados equilibrios y desequilibrios en las relaciones de fuerza.

¿Por qué y cómo el Estado contribuye a construir la Iglesia? La respuesta al primer punto la dio brillantemente Tulio Halperin Donghi al observar que el diagnóstico que el liberalismo argentino hacía del problema nacional era muy diferente del de sus correligionarios mexicanos. Si estos veían en la Iglesia católica –poderosa y rica ya en la época colonial– un obstáculo para la exitosa consecución del doble objetivo de construir el Estado e insertar al país en el mercado capitalista en expansión, los argentinos creían enfrentar el desafío de imponer la civilización sobre la barbarie, por lo que juzgaban necesario contar con la colaboración de estructuras eclesiásticas que, ya pobres y débiles en época colonial, desde la crisis revolucionaria lo eran todavía más. Los liberales argentinos creían que los dos pilares de la civilización eran la escuela y el templo, por lo que necesitaban del concurso de la Iglesia católica para alcanzarla.

En las posturas de dos hombres como Félix Frías y Juan Bautista Alberdi, el primero estrechamente comprometido con el catolicismo y el segundo mucho más crítico de la Iglesia, podemos advertir ese lugar común del liberalismo argentino que suponía que la religión constituía un factor de progreso y civilización. Ambos eran declarados admiradores de la cultura anglosajona, pero Frías consideraba que el catolicismo era un agente civilizatorio tanto o más eficaz que el protestantismo:

Si se me dijera que es al protestantismo al que debe atribuirse esa civilización democrática de los Estados Unidos, y que el catolicismo es incompatible con las libertades políticas y con las instituciones libres; yo protestaría con toda la energía de mi fé religiosa contra tal ultrage hecho á la creencia de nuestros mayores y de nuestro país. No, señores, el catolicismo no es incompatible con ninguna libertad, con ningún progreso [...] (Frías 1884).

El “espíritu activo y emprendedor de la raza anglo sajona que puebla los Estados Unidos” no era para Frías el resultado de una determinada creencia (La religión y la industria 1854). Para Alberdi sí: en las *Bases* dirá, al defender la libertad religiosa, que “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 que más necesita este continente. Traerlos sin su culto, es traerlos sin el agente que los hace ser lo que son” (Alberdi 1915). Ese consenso en torno al papel civilizador que cabía a la religión, más precisamente al cristianismo, considerado la fe de las naciones avanzadas, condujo a una política oficial tendiente a la estatización de la Iglesia católica. El patronato estatal sobre la Iglesia, que en casi todos los países latinoamericanos desapareció con la separación formal de la Iglesia y del Estado, en la Argentina –donde esa separación nunca tuvo lugar– perduró hasta 1966. Desde la reforma eclesiástica que el gobierno de Martín Rodríguez y su ministro de gobierno Bernardino Rivadavia impulsaron e implementaron en la provincia de Buenos Aires, la opción preferente de las élites políticas argentinas fue la asimilación de la Iglesia al aparato estatal. La Constitución de 1853 no adoptó una religión oficial, como se sabe, pero sí el “sostén del culto católico”, lo que hizo de la Iglesia católica una Iglesia cuasi oficial. A pesar de la irrestricta libertad de cultos que prescribió la misma Constitución, hubo –y hay hasta la actualidad– desigualdad de cultos. Clave de bóveda de esa relación peculiar entre Iglesia y Estado es el presupuesto de culto, cordón umbilical financiero entre ambas entidades. Pero al mismo tiempo, como llevamos dicho, el Estado en construcción hubo de desactivar ciertos mecanismos eclesiásticos de intervención en ámbitos clave. Señaladamente en aquellos en que entraba en juego su soberanía. Cuando estalló la Revolución en 1810 los obispos argentinos dependían del arzobispado de

Charcas. A causa de la crisis revolucionaria y de las problemáticas relaciones con la Santa Sede, ese vínculo perduró hasta 1865. Como el arzobispo era instancia de apelación en multitud de causas judiciales (por ejemplo, las nulidades y dispensas matrimoniales y los divorcios), los ciudadanos argentinos se veían obligados a elevar algunas causas a un tribunal residente en Bolivia, lo que creaba un serio problema para la soberanía. A ese ejemplo pueden sumarse otros, puesto que otros tribunales situados fuera del territorio tenían en época colonial jurisdicción sobre los hombres y mujeres que en el siglo XIX se fueron transformando en argentinos. Claramente la construcción de un Estado soberano –en el sentido nuevo que a la palabra soberanía se dio en esa centuria– implicaba introducir cambios en el andamiaje eclesiástico heredado.

También hubo que introducirlos para resolver problemas relacionados con la ciudadanía. Por ejemplo, privar al clero del fuero que obligaba a la resolución de multitud de causas en los tribunales de la Iglesia. La abolición del fuero eclesiástico fue parte de un proceso de abolición de todos los fueros coloniales, contradictorios con la idea de igualdad ante la ley. El andamiaje jurídico debió ser reformado para garantizar la igualdad a la que todos los ciudadanos, al menos idealmente, tenían derecho en un sistema republicano. De allí las medidas reformadoras de las órdenes religiosas, que eran las instituciones eclesiásticas más difícilmente asimilables a ese esquema de igualdad jurídica. De allí también las orientadas a distinguir al ciudadano del fiel católico, operación mental nada sencilla en una sociedad que había vivido durante tres siglos en un régimen de unanimidad religiosa. Una operación que resultaba necesaria si se pretendía favorecer un proceso inmigratorio de amplia escala sin distinción de credos o, como quería Alberdi, con preferencia por esos “pobladores de que más necesita este continente” y que no eran católicos. Era necesario podar el andamiaje eclesiástico para evitar que pusiera trabas a la construcción de ciudadanía y, de ser posible, ponerlo al servicio de esa construcción. Por eso la Constitución le asignó la misión de convertir a los “indios” al catolicismo, lo que implicaba –desde aquella perspectiva– comenzar a hacer de ellos ciudadanos y productores/consumidores. Por eso cuando quedó claro que la gran masa de inmigrantes contenía solo en una mínima parte a esos “pobladores de que más necesita este continente”, porque el 85% de ellos provenía de países católicos, se reforzaron los mecanismos de integración a la nación que la Iglesia era capaz de poner en funcionamiento, y –por ejemplo– el Estado favoreció la elevación de la Virgen de Luján a patrona de la nación. Así, en las procesiones a Luján de italianos, españoles e irlandeses fueron menudeando las banderas de los países de origen y aumentando la presencia de las argentinas.

Multitud de otras operaciones similares fueron puestas en marcha con los mismos objetivos, básicamente orientados a recortar la presencia eclesiástica en aquellos ámbitos en que resultaba problemática y afianzarla allí donde se la consideraba útil. Los diezmos fueron abolidos no solo porque desde tiempos inmemoriales no conformaban ni a contribuyentes ni a beneficiarios, sino además porque el Estado no podía permitir que otra entidad impusiese y cobrase impuestos. El registro de las personas es otro buen ejemplo: ¿cómo compatibilizar la diversificación religiosa –por limitada que fuese– con la práctica de que los párrocos desempeñaran esa función? ¿Dónde registrar el nacimiento o la defunción de un “disidente”? Lo mismo puede decirse de la educación, de la administración de los cementerios y otras instituciones.

Sería erróneo, sin embargo, creer que esa multitud de operaciones de ajuste fue impuesta por el Estado a la Iglesia. No es tan sencillo: la definición de la laicidad argentina, laicidad de mínima si se quiere, fue el producto de infinidad de negociaciones que tuvieron lugar en el seno de las élites –incluidas las jerarquías eclesiásticas– a lo largo de muchas décadas. Estado e Iglesia, entidades nacidas de la secularización, fueron a la vez agentes de secularización: ambas modelaron, a lo largo del extenso siglo XIX, una laicidad siempre inestable, cambiante, sujeta a permanentes ajustes que comenzaron en el siglo XIX y no han cesado hasta el día de hoy.

Bibliografía

Alberdi, J. B. 1915. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: La Facultad.

Frías, F. 1884. Examen de la Constitución nacional. Discurso pronunciado en la Convención de la Provincia de Buenos Aires, encargada de examinar la Constitución federal. Sesión del 11 de mayo de 1860. *Escritos y discursos de Félix Frías Tomo IV*, de F. Frías. Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo.

1854. La religión y la industria. *La Religiión*.