
EL LENGUAJE DE LA SECULARIZACIÓN EN LOS EXTREMOS DE HISPANOAMÉRICA: ARGENTINA Y MÉXICO (1770-1870). UN ACERCAMIENTO¹

Elisa CÁRDENAS AYALA

Universidad de Guadalajara

cardenasayala@gmail.com

Resumen: Este artículo es producto de una reflexión comparativa sobre los casos argentino y mexicano. Está centrado en los procesos de resignificación del lenguaje asociado a las relaciones entre religión y política durante un periodo caracterizado por importantes mutaciones del vocabulario político en el mundo Atlántico. Busca contribuir a la revisión histórica del lenguaje asociado a la secularización en Hispanoamérica y de sus transformaciones a lo largo de un siglo. Ofrece un panorama general de los cambios semánticos con atención al contexto sociopolítico en que se produjeron y a la construcción institucional de que formaron parte.

Palabras clave: secularización; Argentina; México

The language of secularization on the extremes of Hispanic America: Argentina and Mexico (1770-1870). An approach

Abstract: This article is the result of a comparative reflection on the Argentinian and Mexican cases. It focuses on semantic changes associated to relations between religion and politics during a period characterized by important changes in the political vocabulary in the Atlantic world. It aims to contribute to the historical review of language linked to secularization in Hispanic America and its transformations over a century. The text provides an overview of semantic changes with attention to the social and political context in which they occurred and the institutional building of which they formed part.

Keywords: secularization; Argentina; Mexico

¹ Este artículo es el resultado de una reflexión desarrollada junto con Roberto Di Stefano, que inicialmente tuvo la forma de una ponencia presentada por ambos en la reunión del grupo Iberconceptos, en Montevideo. Mucho de lo afirmado aquí en materia de historia del catolicismo y de la Iglesia es fruto de su vasto conocimiento del tema. Además, todas las indicaciones relativas al caso argentino están fundadas en sus trabajos. El conjunto del texto en ningún caso podría haber sido elaborado sin su participación y por esa razón en su forma final esta reflexión le está dedicada. Agradezco las recomendaciones formuladas por los dictaminadores anónimos.

El universo que abarcan los conceptos de religión y política entre mediados del siglo XVIII y el último tercio del siglo XIX es tan amplio como profundas son las transformaciones de diversa índole que los afectan. Transformaciones que tienen que ver, en términos materiales y conceptuales, con la definición y construcción del Estado —sea éste el de los Borbones o el de las nuevas naciones tras el derrumbe del imperio—, pero también de la Iglesia; lo mismo que con las mutaciones de las prácticas sociales que dan forma y carácter a entidades y sistemas políticos concretos (en el sentido en que Pierre Rosanvallon ha definido lo político como “un campo y un trabajo” y como el conjunto de vínculos que hacen lo social y lo norman implícita y explícitamente)².

Un conjunto de conceptos y sus mutaciones semánticas correlacionadas permite explorar dichas transformaciones y las tensiones que las hacen posibles. Además de los propios conceptos de religión y de política, de Estado y de Iglesia, resultan nodales aquellos de secular/secularización y laicidad/laicismo, sin excluir el hecho de que la construcción de campos diferenciados para lo religioso y para lo político, que conoció un momento cardinal en el siglo XIX, incidió sobre un conjunto de conceptos centrales de lo político y lo social: soberanía, constitución, república, representación, sufragio, Estado, son sólo algunos de ellos³.

Los cambios vinculados a la secularización (como proceso y como concepto) tienen lugar a menudo fuera de la religión: transformaciones políticas (como las que se producen en el Estado y en el sistema político) y jurídicas, expansión capitalista, migraciones, desmantelamiento de la estructura estamental. En este sentido, puede la secularización leerse, como lo han propuesto algunos autores (son los casos de, por ejemplo, Danièle Hervieu-Léger o Grace Davie), como recomposición de lo religioso en las sociedades

² ROSANVALLON, Pierre: *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

³ Sobre un conjunto central de conceptos políticos partiendo del estudio de casos nacionales iberoamericanos, pueden verse los volúmenes colectivos dirigidos por FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (dir.): *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Vol. I. La era de las revoluciones 1750-1850*, Madrid, Fundación Carolina/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009 y *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Vol. II, Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, 10 tomos, Madrid, Universidad del País Vasco/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.

contemporáneas⁴. Sin olvidar que, por su parte, algunos cambios producidos en el plano religioso afectan al mundo de lo político, frenan, determinan o precipitan migraciones, o inciden en otras cuestiones que rebasan con mucho el ámbito de lo “espiritual”.

Además, en su inmensa mayoría las tensiones que alimentan el binomio religión-política no son privativas del mundo hispánico, sino comunes al mundo católico de la época, y en tal medida están presentes en diversas lenguas occidentales, con acentos que revelan tanto realidades políticas nacionales como procesos que van más allá de lo nacional (no sólo porque en muchos casos anteceden a los Estados nacionales, sino porque obedecen a realidades y procesos que no se limitan a las fronteras políticas), y que tienen como marco el alcance político y religioso de la Iglesia Católica Romana. Una dimensión que este texto no tiene la ambición –ni la posibilidad– de abordar a fondo, pero cuya existencia no puede soslayar⁵.

Un eje privilegiado a la vez que ineludible de exploración de las profundas mutaciones políticas y semánticas de la época es la construcción institucional: el diseño y edificación de los Estados nacionales (con sus precedentes centralizadores y desamortizadores borbónicos), lo mismo que la construcción de la Iglesia (que pasó de ser un conjunto de corporaciones de antiguo régimen a institución centralizada y autónoma, lo que se advierte con claridad en el *Codex Iuris Canonici* de 1917)⁶. Y dentro de la Iglesia las expresiones locales (vinculadas a los nuevos espacios nacionales), así como la sede romana, cabeza del catolicismo, que también se centralizó, combatió la autonomía de los regulares y extendió su influencia a zonas del mundo católico donde nunca la había tenido o la había perdido, al tiempo que –como resultado de los reacomodos geopolíticos europeos– perdía

⁴ HERVIEU-LÉGER, Danièle: *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico, 2004, p. 37. De la misma autora: *Catholicisme, la fin d'un monde*, París, Bayard, 2003; DAVIE, Grace: *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Londres, Darton, Longman & Todd, 2002.

⁵ Autores como Jean Baubérot y Séverine Mathieu han explorado las diferencias en sociedades bajo dominio de la religión católica y sociedades con predominio de credos cristianos reformados, partiendo específicamente de una comparación entre Francia y la Gran Bretaña, a partir de la cual han propuesto modelos para la interpretación de este tipo de casos. BAUBEROT, Jean y SEVERINE, Mathieu: *Religion, modernité et culture au Royaume Uni et en France: 1800-1914*, París, Seuil, 2002.

⁶ Esto ha sido enfatizado por DI STEFANO, Roberto: en “En torno a la Iglesia colonial y del temprano siglo XIX. El caso del Río de la Plata”, en *Takwá, revista de historia*, num. 8, otoño 2005, pp. 49-65.

sus dominios territoriales y tenía que rediseñarse por entero a finales del siglo XIX. Además, la proliferación de nuevos actores políticos (partidos, clubes, asociaciones) y religiosos (nuevas iglesias, nuevas congregaciones, nacimiento del laicado con sus nuevas formas asociativas) a que condujeron en el espacio hispanoamericano la adopción del principio de la soberanía popular, la adhesión al modelo republicano y el resquebrajamiento de la catolicidad, permite apreciar los ritmos y los espacios de la construcción de sociedades en vías de secularización y los cambios semánticos que la acompañan.

El seguimiento de la construcción institucional como del surgimiento de nuevos actores es, como puede apreciarse, imprescindible al marco que da pie a las siguientes observaciones, aunque no se dé cuenta de estos procesos de manera detallada en estas páginas que son producto de una reflexión comparativa en curso sobre los casos argentino y mexicano y se centran en los procesos de resignificación del lenguaje asociado a las relaciones entre religión y política en estos dos casos, durante un período caracterizado por importantes mutaciones del vocabulario político en el mundo Atlántico.

Secularizar el poder temporal

Las dinámicas políticas de construcción de los Estados y de las sociedades nacionales, que en medida importante pueden leerse como políticas de definición de esferas separadas para lo religioso y para lo político (y con las cuales interactúa el concepto de secularización), tienen, como es sabido, antecedentes de peso en las políticas borbónicas del siglo XVIII⁷. Las revoluciones de independencia juegan un papel importante, pero no inauguran este proceso; en cambio sí lo radicalizan, lo acentúan y lo vinculan al vocabulario en construcción de la política moderna. Vemos así que, por ejemplo, existe una continuidad entre la política borbónica y las revolucionarias relacionadas con los regulares, que en algunos aspectos fueron animadas por las mismas o parecidas motivaciones.

⁷ Sobre las continuidades en el plano religioso entre reformas borbónicas y políticas revolucionarias puede verse DI STEFANO, Roberto: "Le processus historique de sécularisation et de laïcité en Amérique latine", en André MARTIN (dir.), *La laïcité en Amérique latine*, París, L'Harmattan, 2014, pp. 11-47 y 301-302.

Dentro del tejido conceptual de Antiguo Régimen que atraviesa a la sociedad hispánica imperial, y que es el que acompaña a las reformas borbónicas, el término “secular” es portador de una tensión muy antigua, que recorre la historia de la construcción institucional de la Iglesia Católica romana: la que expresa una distinción entre el mundo eclesiástico y el mundo profano, distinción que se encuentra consignada en el *Diccionario de Autoridades* (1739), que consigna la voz secular como adjetivo y como su primera acepción señala: “Lo mismo que seglar. Particularmente como contrapuesto à Regular, ò Religioso”⁸. Como ha mostrado Ian Hunter a partir de su estudio sobre el caso germano durante la modernidad temprana, se trata de significados perfectamente compatibles con la fe religiosa y que no hacen referencia a un proceso social amplio o a un cambio de época en dirección de un “desencantamiento” del mundo determinado por el predominio de la racionalidad, acepción esta que tiene su origen en ciertas filosofías de la historia y que mucho ha influenciado la historiografía⁹. Antes bien, en un régimen de unanimidad religiosa el “estado eclesiástico” se complementa a la vez que se diferencia del “estado secular”, al igual que se complementan el cuerpo y el alma. Así, por ejemplo, decía el obispo de La Paz en 1738:

Toda el alma de la Republica política es la Ley Civil, y toda la vida de la Monarquía Ecclesiastica es la Ley Canonica. Sin alimentos proporcionados à la complexion no vive el Cuerpo vida natural, y sin leyes ni preceptos justos no vive el Alma vida espiritual; porque, si à expensas de los alimentos bien distribuidos se logra el crecer, à esfuerzos de la obediencia consigue sus aumentos el Alma, por los meritos que en su ejercicio y actuacion athesora; porque, siendo Dios el Primer Author de toda Ley, de quien dependen todos los Legisladores, la obediencia, que a estos prestassen sus Criaturas, es obsequio grande à su authoridad, y por consiguiente se asegura el merito en la observancia¹⁰.

La obediencia de los súbditos a los legisladores, cuya autoridad proviene de Dios, tanto a través de la ley civil como de la canónica, fructifica en bien de sus almas y su

⁸ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de Autoridades*, 1739, disponible en: <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtle?cmd=Lema&sec=1.1.0.0.0>.

⁹ HUNTER, Ian, “Secularization: the birth of a modern combat concept”, *Modern Intellectual History*, 12, 1 (2015), pp. 1-32.

¹⁰ *Constituciones synodales establecidas por el Illustrissimo Señor Doctor Don Augustin Rodriguez Delgado, Del Consejo de Su Magestad Obispo de la ciudad de Nuestra Señora de la Paz, Para el gobierno eclesiastico, y Regimen Sacro-Politico de su Obispado concluydas en el dia XXIII de Enero del Año MDCCXXXVIII. En Lima con Licencia del Real Gobierno Año de 1739*, pp. 7-8.

salvación. Legisladores son, en el contexto antiguorregimental, quienes “dicen la ley” en el ejercicio de la jurisdicción (*iuris-dictio*) y garantizan la equidad en los pueblos. Como el cuerpo y el alma, la sociedad secular y la sociedad religiosa —compuesta por los mismos miembros— se diferencian y a la vez se complementan. El poder es uno, aunque posea dos brazos, como dice Solórzano y Pereira: “De uno y otro brazo se compone el estado de la república, y en ambos se ha esmerado y desvelado igualmente el cuidado de nuestros reyes...”.¹¹

Ligada a su origen latino (*seculus*), la voz es portadora de otra tensión más - intraeclesiástica ésta-, que alude a los miembros del clero secular, es decir, a los clérigos, al conjunto de eclesiásticos que componen el clero del obispo y no pertenecen a orden religiosa alguna —sea monástica, mendicante, hospitalaria o de clérigos regulares—: son los eclesiásticos que no viven “en religión” —según la expresión de la época—, sino en el siglo. Dentro del ámbito eclesiástico, también lo profano tiene su lugar: el clero secular es aquel que está en contacto constante con lo profano; en tanto el clero regular, alejado del siglo (en teoría) se consagra a la búsqueda de la perfección a través de la oración, la meditación, la mortificación de la carne y la contemplación.

Esta tensión subyacente en el concepto y presente en la cotidianidad de la sociedades católicas de Antiguo Régimen alcanza un punto de crisis en la segunda mitad del siglo XVIII, conforme gana adeptos una postura intelectual y política común en los medios ilustrados de la época: la oposición al mundo contemplativo (juzgado improductivo) de las “religiones”, y sobre todo, a su autonomía relativa con respecto al poder imperial, que aparece como opuesta a la construcción de la soberanía del Estado a causa de sus autoridades extraterritoriales. El cuestionamiento de la autonomía de los regulares y la voluntad de sujetarlos a la monarquía y a los obispos, notorios en el mundo hispánico, es común a otros reinos católicos, incluso a los Estados Pontificios.¹² En este aspecto, el problema con los regulares será, de hecho, legado en herencia a las nuevas

¹¹ SOLÓRZANO Y PEREIRA, José de: *Política indiana*, edición de M. A. Ochoa Brun, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1972, vol. v, p. 216.

¹² Sobre las tentativas de reforma de regulares en los Estados Pontificios véase ROCCA, Giancarlo: “Istituti religiosi in Italia tra Otto e Novecento”, en Mario ROSA (a cura di), *Clero e società nell’Italia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 212-215.

repúblicas hispanoamericanas. En otros aspectos las antiguas posesiones españolas se verán precisadas a hacer algo con ellos por motivos propios: es el caso de los problemas que planteaban los regulares, a causa del voto de obediencia, a la noción de igualdad jurídica de los ciudadanos, con vasta incidencia sobre la definición del sistema político y la práctica del sufragio. Los republicanos en general consideraron que el voto de obediencia al papa — característico de los jesuitas—, siendo éste el jefe de un Estado, inhabilitaba a los regulares para ser ciudadanos en su Estado de origen por la imposibilidad de ser leal un sujeto a dos soberanos. En ese voto de obediencia llegaron a considerar implícito un potencial de traición. Por lo que hace al voto de obediencia a los superiores regulares, el problema que se plantea en el siglo XIX es si un sujeto sometido a tales vínculos —como ocurría también en el caso de los militares, por ejemplo— puede ejercer la libertad que comportan el voto pasivo y activo.

Secularizar, dentro de ese universo conceptual, designa desde antiguo un “movimiento” de un sujeto o de un bien y su cambio de estado: del mundo eclesiástico al mundo profano, del clero regular al clero secular¹³. En el año de 1803, el DRAE consigna por primera ocasión el sustantivo “secularización”, que designa: “el acto o efecto de secularizar o secularizarse” y con el cual se alude por una parte a un proceso intraeclesiástico, en la medida en que el verbo secularizar es “sacar del estado regular alguna persona o cosa”; sin embargo el mismo verbo significa también “hacer secular lo que era eclesiástico” (DRAE 1803), recordando nuevamente el doble vínculo conceptual con ese “siglo” que lo secular designa etimológicamente. Conserva entonces la voz esa función de puente entre lo intra y lo extra-eclesiástico, aunque no sea éste su uso dominante en la época.

Pero el verbo se torna particularmente útil en el contexto de la construcción del Estado y el desarrollo del mercado capitalista y adquiere gradualmente una dimensión estructural. Es central en la reforma del clero que desde Madrid busca orquestar Fernando VI, quien en 1749 expide la cédula de secularización de las doctrinas de indios

¹³ El primer uso del vocablo designa el traspaso de tierras eclesiásticas a familias durante la Reforma protestante, cfr. CASANOVA, José: *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994. Así, en 1739, el *Diccionario de Autoridades*, cita para ilustrar la voz “secularizar”, la expresión: “Porque habiéndose abrazado en estos obispados el Luteranismo los habían secularizado”.

comprendidas en las arquidiócesis de México, Lima y Santa Fe¹⁴. Cobra especiales connotaciones en el último tercio del siglo XVIII y acompaña la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767-1768, parte de una embestida mayor contra las autonomías de los regulares. En ese contexto, los bienes de los jesuitas se secularizan en parte a través de las juntas de temporalidades que se forman de un extremo a otro de la América española. En efecto, parte sustancial de ellos se utiliza para la creación de instituciones educativas de jurisdicción real, mientras otros bienes se venden en almonedas o se transfieren a otras órdenes religiosas o a iglesias de jurisdicción episcopal¹⁵. El episodio del extrañamiento de la Compañía suscitó por un lado reacciones adversas —en ocasiones violentas— y también calurosos apoyos. En cualquier caso su sentido político, aún lejos de estar esclarecido por completo, es un claro indicio de las vastas connotaciones políticas que comportaba la cuestión de la autonomía de las órdenes religiosas. Digamos de paso que en el conflicto entre las órdenes y el poder secular, más potencial que real en el siglo XVIII, no todos los religiosos se posicionaron del mismo lado. En una plática doctrinal dada en la ciudad de México tras los tumultos de 1766-1767, el franciscano José Manuel Rodríguez insistía en la sujeción de los religiosos a la potestad del monarca, que se desprendía de la afirmación de su calidad de vasallos:

de cualquier condición y dignidad que se considere el hombre, o ya sea religioso, sacerdote u obispo (...) se debe reputar para el efecto de la pregunta por verdadero vasallo de aquel soberano bajo cuya dominación se conduce y como tal, sujeto a aquellas leyes civiles que no dicen esencial repugnancia con su estado, como que ninguna de las dichas preeminencias le eximen de ser miembro de la república y del de un verdadero ciudadano¹⁶.

¹⁴ RUBIAL GARCÍA, Antonio (coord.): *La Iglesia en el México colonial*, México, BUAP, UNAM, E y C, 2013, pp. 437-442.

¹⁵ Véase para el caso del Río de la Plata: MAEDER, Ernesto J. A.: *Los bienes de los jesuitas: destino y administración de sus temporalidades en el Río de la Plata, 1767-1813*, Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas/Conicet, 2001. Sobre el caso novohispano: *Documentos sobre la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades en Nueva España (1772-1783)*, Introducción y versión paleográfica de Víctor Rico González, México, UNAM, Instituto de Historia, 1949; AGUIRRE BELTRÁN, Cristina: *La expulsión de los jesuitas y la ocupación de sus bienes*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999.

¹⁶ RODRÍGUEZ, José Manuel: *Cómo deben haverse los vasallos con sus reyes. Plática doctrinal predicada por [...] a los terceros de la misma orden en la Dominica primera de septiembre, en que en el año de 1768 terminaron las que desde la primera de julio se predicaban anualmente en su capilla de dicha ciudad*, México, Imprenta Real del Superior gobierno de el Joseph Antonio de Hogal, 1768, citado en HERREJÓN PEREDO, Carlos: *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*, México, DF, El Colegio de Michoacán/El Colegio de México, 2003, p. 77.

En la Nueva España el fantasma de los motines populares duramente reprimidos en torno a la expulsión de los jesuitas, agitado para sugerir una endeble lealtad del clero regular hacia la Corona, no dejó de acompañar el discurso de algunos eclesiásticos frente a la revolución de independencia, una revolución en la que la participación del clero regular como del secular fue nutrida¹⁷. Lo mismo ocurrió en otras áreas del imperio. En el Río de la Plata, en cambio, las reacciones fueron disímiles: en Córdoba, ciudad que había albergado el cuartel general de la orden y donde las redes de poder de la Compañía eran más sólidas y vastas, el recuerdo de la expulsión siguió inspirando rencores cuanto menos hasta bien entrado el siglo XIX. Pero distinto fue el caso de Buenos Aires, donde el peso de la presencia jesuítica había sido mucho menor. La preeminencia de la diócesis porteña por sobre el resto de las diócesis del actual territorio argentino recibió su principal espaldarazo con la creación del Virreinato del Río de la Plata en 1776. Fue en plena era reformista borbónica, y en parte merced a los recursos y espacios que liberó la expulsión de los jesuitas, que el obispado de Buenos Aires —y sobre todo su clero secular— cobró importancia económica y política, incluso más allá de sus fronteras.¹⁸ De allí que el clero de Buenos Aires, sobre todo el secular, no celara grandes rencores hacia el pasado borbónico. Tampoco los regulares, cuyas lecturas negativas del pasado dieciochesco fueron retrospectivas, forjadas al calor de los conflictos en torno a las reformas eclesiásticas de la década de 1820 y bajo la creciente influencia romana. De allí, también, que haya sido la Córdoba decimonónica el bastión de las resistencias a los procesos reformistas que en alguna medida retomaban la agenda borbónica. Esas reformas, allí donde resultaron exitosas, buscaron en efecto completar el proyecto borbónico de sometimiento de las órdenes al poder secular (civil y

¹⁷ Sobre la actitud del clero ante la revolución de independencia en la Nueva España, TAYLOR, William B.: *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, traducción de Óscar Mazín Gómez y Paul Kersey, México, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999, 2 vols. Sobre el discurso eclesiástico ante la citada revolución, HERREJÓN PEREDO: *Del sermón al discurso cívico*.

¹⁸ DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris: *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori, 2000; DI STEFANO, Roberto: *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

eclesiástico) o directamente suprimirlas, en tanto que reliquia inútil de los tiempos oscuros de la Edad Media y obstáculo para la construcción del Estado y del mercado capitalista.

Así, desde la segunda mitad del siglo XVIII y hasta el último tercio del siglo XIX, la idea del carácter perjudicial de las órdenes religiosas para el Estado y para la Iglesia ocupó el núcleo del concepto de secularización: de una punta a otra de la América católica se insistió en el carácter perjudicial de los religiosos para el desarrollo del clero secular y el poder de los obispos, que se creía necesario fortalecer para garantizar la soberanía del Estado. La idea está todavía presente, por ejemplo, en la interpretación historiográfica que José María Vigil propuso de la Reforma liberal mexicana en 1887: para él la amenaza al Estado borbónico que habían comportado las órdenes religiosas y en particular los jesuitas en el último tercio del siglo XVIII es del mismo tipo que la que debía conjurarse en México y que justificaba las Reformas liberales de la generación de Benito Juárez¹⁹. En Argentina las críticas a los religiosos en el mismo sentido se extendieron hasta las primeras décadas del siglo XX, cuando la separación de la Iglesia y el Estado en Francia, por un lado, y las necesidades del país en materia de asistencia educativa y sanitaria, por otro, dieron lugar a una consistente inmigración de congregaciones que los anticlericales de más estricta observancia juzgaron alarmante. En agitados debates parlamentarios, liberales radicales y librepensadores, socialistas y masones formularon pedidos de informes al Poder Ejecutivo con respecto a la inmigración de congregaciones europeas, consideradas “la hez de Europa”, y reclamaron que el congreso obedeciera la cláusula constitucional de 1853 que ponía en sus manos la admisión en el país de cualquier nueva orden religiosa. No pocas publicaciones se editaron en ese contexto, algunas de ellas, significativamente, reivindicando la acción borbónica y en particular la expulsión de los jesuitas. Algunas, incluso, fueron reediciones de publicaciones antijesuíticas de los siglos XVII y XVIII²⁰.

¹⁹ VIGIL, José María: *La Reforma*, en Vicente Riva Palacio, et. al., *México a través de los Siglos*, t. V, México, Ballester y Cía Editores, 1884-1889.

²⁰ DI STEFANO, Roberto: *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010. Lo mismo ocurre para la misma época en Uruguay, cfr. MONREAL, Susana: "El anticlericalismo en Uruguay", en Roberto DI STEFANO y José A. ZANCA (coords.), *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013, pp. 245-288.

Sobre las pasiones suscitadas en torno a la Compañía de Jesús en particular, MONREAL, Susana; PAVONE, Sabina y ZERMEÑO, Guillermo (coords.): *Antijesuítismo y filojesuítismo. Dos identidades ante la restauración*,

Las revoluciones de independencia de las ex posesiones españolas americanas, que unánimemente —tras algunos titubeos y ciertos frustrados experimentos o proyectos monárquicos— adoptaron de manera unánime el sistema republicano, agregaron al problema de la soberanía el de la ciudadanía y los correspondientes derechos políticos. Mientras por lo general se consideró que la participación del clero secular en política era no solo normal, sino incluso deseable, se juzgó a menudo en cambio problemática, innecesaria y tal vez perjudicial la intervención en ella de los regulares. A causa del voto de obediencia, como se ha dicho, los regulares fueron muchas veces considerados inhábiles para ser sujetos activos o pasivos de elección. Los clérigos ocuparon posiciones importantes en las provincias argentinas como legisladores, constituyentes e incluso como gobernadores provinciales hasta las primeras décadas del siglo XX, desde Manuel Alberti, miembro de la Primera Junta de gobierno revolucionaria, hasta Gregorio Ignacio Romero, convencional constituyente en 1898 y luego diputado nacional. Los religiosos, en cambio, fueron excluidos del sufragio activo y pasivo en casi todas las constituciones y sistemas electorales argentinos. En México, las leyes promulgadas por los conservadores en el poder en 1835, 1836 y en 1843 estipularon la pérdida total de los derechos de ciudadano para aquellos que profesaran el “estado religioso”²¹. Esta postura fue común a liberales y conservadores. La Constitución liberal de 1857, que hizo desaparecer el postulado de una “religión nacional”, para sentar las bases de la futura separación entre la Iglesia y el Estado, no estipuló expresamente la pérdida de los derechos políticos para miembros del clero, si bien estableció la imposibilidad de ser diputado o presidente de la República para quienes pertenecieran al estado eclesiástico²².

En general, la proliferación de tendencias anticlericales de distinto signo, así como la llegada al poder de grupos liberales radicales en algunos países hispanoamericanos,

México, Universidad Iberoamericana Ciudad de México/Universidad Iberoamericana Puebla/Pontificia Universidad Javeriana, 2014.

²¹ *Ley Constitucional de 1835, Leyes Constitucionales de 1836, y Bases de Organización Política de la República Mexicana [1843]*, en *Colección de leyes fundamentales que han regido en la República Mexicana y de los planes que han tenido el mismo carácter, desde el año de 1821, hasta el de 1856*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1856, pp. 166-170, 171-218 y 228-263, respectivamente.

²² *Constitución Política de la República Mexicana [1857]*, en Manuel DUBLÁN y José María LOZANO, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*, México DF, 1877, VIII, pp. 384-399.

contribuyeron a fortalecer la acepción extra-eclesiástica del término secularización, al popularizar su uso en relación con los conflictos entre el Estado naciente y la Iglesia romanizada y centralizada. En México, la política de separación de la Iglesia y el Estado, que condensó la Constitución de 1857 y que reforzaron las llamadas “Leyes de Reforma”, apelaba abundantemente a los Derechos del Hombre: la Carta Magna consideraba en efecto los votos religiosos como sacrificio intolerable de la libertad (art. 5), negaba capacidad legal a las corporaciones “para adquirir en propiedad ó administrar por sí bienes raíces”, salvo “los edificios destinados al servicio y objeto inmediato de la institución” (art. 27) y cancelaba la posibilidad para los miembros del clero en su conjunto de ser diputados o presidentes de la República (arts. 56 y 77). Por otro lado desvinculaba la enseñanza de la religión, estableciéndola como “enseñanza libre” (art. 3), consagraba el derecho a la libre manifestación de las ideas (art. 6) y la libertad de imprenta (art. 7); abolía los fueros especiales en continuidad con la llamada "Ley Juárez" de 1855 (art. 13;) y facultaba a los poderes federales a intervenir en materias referidas al culto religioso y la disciplina externa de la iglesia (art. 123)²³. Cabe resaltar el uso en el texto legal mexicano de la expresión “enseñanza libre” en el sentido arriba señalado, que contrasta con el uso en Argentina, a partir de 1884, de la misma expresión para designar la enseñanza de carácter confesional.

Con todo y que en estas disposiciones es fundamental la noción de secularización como el paso de individuos del clero regular al secular, pronto cobra importancia mayor el traslado de bienes del dominio eclesiástico al dominio civil, bajo el concepto de nacionalización —Ley de nacionalización de bienes eclesiásticos— y sobre todo el traslado de funciones sociales fundamentales del ámbito eclesiástico al ámbito del poder civil: en México, con la creación del registro civil y de cementerios bajo control del Estado, se hizo posible nacer, vivir y morir fuera del seno de la Iglesia. Con las guerras de Reforma y de intervención francesa, apoyada por una parte de la jerarquía eclesiástica, la sospecha de deslealtad al Estado que pesaba sobre el clero se radicalizó y sirvió de argumento a su vez para la radicalización de políticas secularizadoras²⁴. De la importancia del proceso político

²³ *Constitución Política de la República Mexicana* [1857], en DUBLÁN y LOZANO: *Legislación mexicana*

²⁴ Concretamente lo expresa en sus considerandos la Ley de nacionalización de bienes eclesiásticos de 1859. La radicalización culminará en la negación constitucional de derechos políticos a los miembros del clero en 1917.

tendiente a la construcción y el fortalecimiento del Estado nacional se desprendió gradualmente un uso del término “secularización” que fue dejando en segundo plano —cuando no directamente en el olvido— su dimensión intraeclesial —aunque el sentido no se haya perdido— para privilegiar el movimiento de bienes y funciones del dominio eclesial al civil a través de la acción imperativa del Estado. El mismo discurso que se oponía a la secularización contribuyó a ese deslizamiento. Además, se amplió el ámbito de influencia del concepto, con tendencia a designar a través de él políticas de Estado y los efectos de las mismas sobre la sociedad en su conjunto. Los liberales mexicanos atribuyeron un carácter civilizador a la religión católica, pero consideraron imperativo relegarla al ámbito privado, despojarla de su carácter público lo mismo que de la protección del Estado. Esta concepción, afirmada en la constitución de 1857, se cuenta entre las razones principales de la guerra civil de 1858-1860.

En Argentina la secularización transitaba, en esos mismos años, por carriles muy distintos, a causa fundamentalmente de que sus élites “liberales” diagnosticaban sus problemas de manera opuesta a los liberales mexicanos. Para ellas el desafío a afrontar para construir el Estado y el mercado capitalista no era desmantelar una Iglesia poderosa y liberar a las masas de siglos de opresión y atraso, sino controlar un territorio inmenso y en buena medida deshabitado y “pacificar” y “moralizar” a masas que juzgaban ingobernables, perturbadas por más de medio siglo de guerras internacionales y civiles. La alternativa sarmientina de “civilización o barbarie” —síntesis de una idea cara a buena parte de sus contemporáneos— sintetiza de manera magistral ese diagnóstico de la situación. A diferencia de México, donde las corporaciones eclesiales controlaban buena parte de la tierra cultivable en vísperas de la promulgación de las leyes reformistas secularizadoras, en Argentina esas corporaciones nunca habían sido grandes propietarias de bienes inmuebles o los habían perdido durante la revolución, durante las reformas de la década de 1820 o a causa del generalizado empobrecimiento de sectores importantes de las élites criollas —que incidió en la crisis del sistema capellánico. A partir de ese diagnóstico del problema a enfrentar, compartido por los miembros de la llamada Generación del '37 que tras la caída de Rosas en 1852 asumieron los destinos del país y se abocaron a la tarea de construir el Estado y el mercado capitalista, el liberalismo argentino adoptó una noción de civilización

en la que la religión resultaba un ingrediente imprescindible. Para los liberales argentinos, la barbarie de las masas sobre todo rurales era resultado del desierto y de décadas de militarización. La civilización que era preciso imponerles pivoteaba sobre dos instituciones insustituibles: la Iglesia y la escuela. El tercer elemento infaltable de esa receta era la inmigración de pobladores laboriosos —preferentemente del norte europeo— y de los capitales necesarios para poner en marcha el país.

Desde luego, había entre esos hombres matices importantes en cuanto a la relevancia y eficacia de cada uno de esos remedios: mientras Félix Frías confiaba sobre todo en la capacidad civilizadora de la religión, Domingo F. Sarmiento apostaba sobre todo a la escuela para hacer de los rústicos ciudadanos responsables y Juan B. Alberdi estaba convencido de que el progreso se lograría con el abandono de la política y el progreso económico, que sólo la inmigración de brazos y capitales podía garantizar. Pero todos creían que la “moralización”, la pacificación del país y la civilización necesitaban en alguna medida del concurso de la religión. Fundamentalmente de los valores cristianos, desde que estaban convencidos de que el cristianismo ocupaba, en la historia de las creencias religiosas, el escalón más alto de la cadena evolutiva, por lo que constituía la religión de las sociedades civilizadas y avanzadas. Algunos, como Sarmiento y Alberdi, admiraban la capacidad del protestantismo para inculcar hábitos de moralidad y trabajo (una lectura weberiana *avant la lettre*), pero tenían claro que la Argentina era un país católico y que sólo la Iglesia romana podía cumplir el rol civilizador que el país reclamaba de las instituciones religiosas.

Por esos motivos, en Argentina las posturas liberales y anticlericales radicales nunca fueron de peso desde el punto de vista político y fueron casi siempre desoídas desde el poder. No es de extrañar tampoco, desde ese punto de vista, que mientras en México se llevaba a cabo una radical reforma desamortizadora en la Argentina aumentase el presupuesto de culto del Estado, que se conserva hasta el presente. Tampoco debe llamar la atención que la Constitución de 1853 declarara el deber del Estado de “sostener” el culto católico, que impusiera como requisito para ser presidente de la república la pertenencia a

la comunión católica, que otorgara al congreso amplias prerrogativas en materia patronal y que le impusiera el deber de convertir a los indios al catolicismo²⁵.

La secularización argentina, a diferencia de la mexicana, condujo a lo que, retomando el concepto de Jean Baubérot, puede considerarse un “pacto laico” en el que Iglesia y Estado establecieron —no sin idas y vueltas, hesitaciones, dudas, contradicciones y conflictos a veces ruidosos— el necesario equilibrio para colaborar en un proyecto civilizador de carácter cristiano. Sobre todo a partir de las últimas décadas del siglo XIX, cuando la inmigración de masas y la introducción de relaciones de propiedad y de trabajo capitalistas pusieron sobre el tapete la cuestión de la identidad nacional y la “cuestión social”²⁶. A nivel nacional, las “leyes laicas” de la década de 1880 se limitaron a garantizar un mínimo de laicidad en la escuela, el registro de las personas, los cementerios y el matrimonio²⁷. Pero ya hacia 1890 la crisis política y económica en el plano coyuntural, y estructuralmente los temores que suscitaban en las elites políticas y culturales el proceso de inmigración masiva y la difusión en la incipiente clase obrera de fermentos “maximalistas” —término con que se designaban por entonces las izquierdas—, ayudaron a acercar posiciones entre Iglesia Católica y Estado. Desde el advenimiento al solio pontificio de León XIII en 1878 el catolicismo había empezado a hablar un idioma más atractivo para esas elites, al proponer con la carta encíclica *Rerum novarum* en 1891 soluciones para la “cuestión social” y al dejar en segundo plano el antimodernismo negativo de Pío IX. Son

²⁵ DI STEFANO y ZANATTA: *Historia de la Iglesia argentina*; DI STEFANO, Roberto, “Sobre liberalismo y religión: rentas eclesiásticas y presupuesto de culto en el Estado de Buenos Aires (1852-1862)”, en *Almanack. Revista eletrônica semestral*, num. 5, mayo 2013, pp. 178-197. Disponible en: <http://www.almanack.unifesp.br/index.php/almanack/article/view/982>. [Consultado el 25 de febrero de 2016]; ID.: “La excepción argentina. Construcción del Estado y construcción de la Iglesia en el siglo XIX”, *Procesos. Revista ecuatoriana de Historia*, num. 40 (julio-diciembre 2014), pp. 91-114. Sobre la necesidad de disciplinar a la sociedad como idea fuerza del liberalismo en Argentina cfr. HALPERIN DONGHI, Tulio: “L’héritage problématique du libéralisme argentin”, *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire*, 11/2005: “La question libérale en Argentine au XIXe siècle”. Disponible en <http://alhim.revues.org/1152> [consultado el 18 de enero de 2016].

²⁶ DI STEFANO, Roberto: “Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina”, en *Quinto Sol*, vol. 15, num. 1 (2011), pp. 1-32; ID.: “El pacto laico argentino” [en línea], *PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, num. 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/>.

²⁷ La ley 1420 de 1884, que en los territorios de jurisdicción federal permite la enseñanza de la religión sólo fuera del horario escolar y por boca de los ministros del culto, no de los maestros.

notables las sintonías entre los discursos reformistas que empezaban a cobrar forma en las élites para dar respuesta a la cuestión de la identidad nacional y a la cuestión social a comienzos del siglo XX y el discurso de la naciente doctrina social de la Iglesia.

Por otra parte, las élites pronto descubrieron que el único factor que acomunaba a la mayoría de los inmigrantes entre sí y con la población criolla preexistente era el catolicismo. Un 85 por ciento de los millones de europeos que se radicaron en la Argentina durante el período de inmigración masiva, es decir entre 1870 y 1930, era de comunión católica. Así, ya a fines del siglo XIX las élites percibieron la posibilidad de contar con la Iglesia para nacionalizar a las masas de origen inmigratorio y hacer frente al “maximalismo”, así como la consecuente inutilidad de avanzar en lo que ahora identificamos como un proceso de laicización del Estado que sólo podía acarrear nuevos problemas. Empezaba a resultar claro, tanto para las elites como para la jerarquía eclesiástica, que ni el Estado podía prescindir de la Iglesia ni la Iglesia podía prescindir del Estado, y que en consecuencia nadie tenía mucho que ganar con una eventual profundización del proceso de laicización. La Iglesia católica se convirtió en Argentina en un instrumento para la nacionalización de las masas junto con la escuela, el sufragio universal y el servicio militar obligatorio.²⁸

La nacionalización del patronato

Desde el punto de vista de la relación entre religión y política, los procesos revolucionarios que dieron lugar a las independencias y a la formación de naciones en Hispanoamérica se produjeron en un contexto semántico que se encontraba ya en proceso de transformación. Las revoluciones recogieron un lenguaje disponible y aceleraron y radicalizaron su desarrollo. Uno de los cambios más importantes se operó en el concepto de

²⁸ BERTONI, Lilia Ana: *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

soberanía, fundamentalmente a causa de la afirmación de su carácter popular²⁹. Desde el momento en que se postulaba que el origen del poder era el pueblo, la soberanía comenzó su proceso de desacralización. Sin embargo, Hispanoamérica inventó a partir de las independencias las repúblicas católicas³⁰. Durante la guerra, los discursos insurgentes americanizaron la voluntad de Dios: en más de una ocasión las revoluciones se legitimaron a partir de discursos religiosos en los que se afirmó la bendición divina de la causa patriota³¹.

En la coyuntura abierta por las independencias, las ex posesiones españolas tuvieron que afrontar y resolver problemas de política eclesiástica cuya solución era a veces urgente. Algunas de las soluciones que encontraron para ello tendían a secularizar ciertas instituciones religiosas heredadas del dominio español. Sin embargo, a pesar de la disolución del vínculo imperial quedaron en pie muchas de las instituciones que habían hecho posible el funcionamiento del culto y el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica a lo largo de tres siglos. En muchos casos, los nuevos gobiernos decidieron conservarlas e incluso fortalecerlas por razones pragmáticas. Las vicisitudes de una de esas instituciones, el patronato regio, son particularmente reveladoras de las mutaciones que se produjeron en materia de las relaciones entre religión y política.

Del Patronato real, el DRAE, en todas sus ediciones desde 1737 hasta 1803, consigna la siguiente definición:

²⁹ Sobre las transformaciones del concepto soberanía véanse los ensayos reunidos en GOLDMAN, Noemí (ed.): *Soberanía, Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870, [Iberconceptos-II]*, tomo 10.

³⁰ SERRANO, Sol: *¿Qué hacer con Dios en la república? Política y seularización en Chile (1845-1885)*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2008; DI STEFANO: *El púlpito y la plaza*; CONNAUGHTON, Brian: *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México en el siglo XIX*, México, DE, Fondo de Cultura Económica/UAM, 2010.

³¹ DEMÉLAS, Marie-Danièle: "La guerra religiosa como modelo", en François-Xavier GUERRA (ed.), *Las revoluciones hispánicas: independencias americanas y liberalismo español*, Madrid, Editorial Complutense, 1995, pp. 143-164; DI STEFANO, Roberto: "Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense (1810-1835)", *Anuario de Historia de la Iglesia*, Universidad de Navarra, num. XII (2003), pp. 201-224; GUERRA, François-Xavier: "«Políticas sacadas de las Sagradas Escrituras»: la referencia a la Biblia en el debate político (siglos XVII al XIX)", en ID. (ed.), *Figuras de la modernidad. Hispanoamérica siglos XIX-XX*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia/Taurus/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012, pp. 231-287; HERREJÓN: *Del sermón al discurso cívico*.

El derecho que el rey tiene como rey, fundador, erector, ó protector de algunas iglesias, monasterios, hospitales, o de otras obras pías, y el que la sede apostólica le ha concedido por los servicios que la corona ha hecho a la iglesia católica. Tiene más privilegios y exenciones que los demás patronatos.

A partir de la edición de 1817 y hasta la de 1927, la definición del DRAE omite el origen pontificio del derecho en cuestión: “El derecho que tiene el Rey de presentar sujetos idóneos para los obispados, prelacías seculares y regulares, dignidades y prebendas en las catedrales, colegiadas y otros beneficios”. A partir de la edición de 1936, el patronato real se define como “Derecho que *tenía* el rey”, sin que se recuerde tampoco su origen. Dos causas, entonces, encontramos en el origen de tal derecho: el que remite a la fundación, dotación y protección de las iglesias y la concesión pontificia. Pero en el siglo XVIII los Borbones afirmaron con sumo vigor la idea de que el patronato era inherente a la soberanía, dejando en un cono de sombra la concesión papal³². Los gobiernos revolucionarios que se declararon herederos del patronato regio lo hicieron justamente a partir de esa redefinición secularizadora que paradójicamente los mismos Borbones habían inculcado a sus súbditos.

Así, mientras la discusión se prolongaba en los círculos políticos, diplomáticos y eclesiásticos, la mutación del significado del concepto se aceleró y sus alcances se extendieron, al prescindir por completo las nuevas repúblicas de la aprobación papal como consecuencia de la negación de su carácter de *concesión*. En los discursos revolucionarios el derecho no había sido concedido por el pontífice a los reyes como personas, sino a la Corona como institución. No se trataba de un bien patrimonial, sino de un derecho vinculado al ejercicio de la soberanía. Por ejemplo, en los discursos radicales de las posturas galicanas rioplatenses, se afirmaba que los gobiernos americanos no tenían por qué pedir a la Santa Sede un derecho que les correspondía por derecho propio, desde el momento en que habían reasumido la soberanía cedida al rey por medio de un hipotético pacto de sujeción. Los discursos más moderados a veces recomendaban la prudencia de negociar con la Santa Sede un concordato para “confirmar” el derecho; otros, en cambio, negaban que se tratase de un derecho inherente a la soberanía y llamaban a firmar un concordato para solicitarlo formalmente. Aunque el ejercicio del patronato suponía el carácter católico

³² Véase por ejemplo DE LA HERA, Alberto: *Iglesia y corona en la América española*, Madrid, Mapfre, 1992.

de la nación y del gobierno, a la vez restaba a Roma instrumentos de intervención en las Iglesias locales. La idea de reasunción de la soberanía religiosa por parte de los obispos, tan cara a los revolucionarios rioplatenses de orientación galicana, complementaba la de reasunción de la soberanía política por parte de los pueblos.

La Argentina fue, justamente, un terreno privilegiado de transformación práctica del concepto de patronato, institución que en su ordenamiento jurídico sobrevivió hasta 1966. En México no sucedió así, a causa de las estrechas relaciones que entablaron los primeros gobiernos independientes con las elites eclesiásticas, que al ser consultadas expresaron un romanismo temprano y rechazaron tajantemente la idea de que el patronato fuera ejercido por el Estado surgido de la revolución, lo que no impidió que los gobiernos federal, estatales y municipales, se consideraran con derecho de injerencia sobre cuestiones eclesiásticas desde la propuesta de obispos hasta la administración de recursos económicos. La voz permaneció así fuertemente vinculada a la realidad histórica del patronato regio, concebido como parte de las instituciones del dominio español que habían caducado. La forma de articulación entre poder temporal y poder espiritual tuvo entonces un desarrollo práctico y conceptual divergente en cada uno de los países.

Como las controversias en torno a la naturaleza del patronato permiten apreciar, la propia ruptura del vínculo imperial obligaba a entrar en la escena de la construcción política americana a la Sede Apostólica, que primero condenó las revoluciones y luego se vio precisada a negociar espacios. El proceso de remodelación de las Iglesias locales, su transformación en Iglesias a la vez nacionales y sujetas a una entidad político-jurídica universal, se desarrolló a lo largo del entero siglo XIX hispanoamericano. Los reacomodos políticos y semánticos a que tal proceso dio lugar adquirieron así un marco hispanoamericano, y se articularon con los que se estaban produciendo más allá del Atlántico.

De manera general las autoridades romanas permanecieron apegadas al concepto tradicional de patronato, ligado para los territorios americanos al gobierno monárquico español, resistiéndose a considerar que éste podía ser una herencia de las nuevas repúblicas. En la práctica, sin embargo, se resignaron a reconocer el patronato peruano y derechos que pueden considerarse asimilables a los de patronato en el marco de algunos

concordatos, como el firmado con Costa Rica y el acordado con el Ecuador bajo el gobierno de García Moreno³³.

La diversificación del paisaje religioso

Otra cuestión de consecuencias para la redefinición conceptual de lo religioso y que también cubrió prácticamente todo el siglo y adquirió dimensión trasatlántica fue la del espacio constitucional reservado a la religión católica, es decir, la adopción o no de una religión oficial y las relaciones que a partir de ello se establecieron con otras confesiones cristianas e incluso con otras religiones (como el caso de los judíos y musulmanes en la Argentina finisecular). En el Río de la Plata las primeras -y muy efímeras- constituciones (1819 y 1824) declararon a la católica religión de Estado. A mediados del siglo se dio una situación paradójica, porque mientras la cosmopolita y “despreocupada” Buenos Aires, separada del resto de las provincias, promulgó una constitución que se acogió a la misma tradición (1854), la Confederación que reunía a las demás provincias, al redactar la suya en 1853 (la misma carta magna que con sucesivas modificaciones sigue vigente) optó por limitarse a declarar la obligación del Estado a “sostener el culto”, expresión que en el futuro generaría ásperas polémicas entre quienes interpretaban que se trataba exclusivamente de un sostén financiero (como Joaquín V. González) y quienes sostenían que comportaba la obligación de proteger a la Iglesia en su tarea evangelizadora y pastoral. Al mismo tiempo, la Constitución de 1853 afirmó la plena libertad de cultos, dando de tal modo continuidad a una tradición que se había iniciado en 1825 con la firma del primer tratado comercial entre Buenos Aires y Londres, que otorgó a los súbditos británicos el derecho a celebrar

³³ CÁRDENAS AYALA, Elisa: “La construcción de un orden laico en América hispánica. Ensayo de interpretación sobre el siglo XIX”, en Roberto BLANCARTE (ed.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, DF, El Colegio de México, 2008, pp. 85-106. Sobre el caso peruano, en la misma publicación: HUACO PALOMINO, Marco Antonio: “Relaciones Iglesia-Estado en Perú: entre el Estado pluriconfesional y el Estado laico”, pp. 107-161. Sobre el Ecuador: BURIANO CASTRO, Ana: *Navegando en la borrasca. Construir la nación de la fe en el mundo de la impiedad, Ecuador, 1869-1875*, México, DF, Instituto Mora, 2008.

libremente su culto y disponer de sus propios ministros y templos, derecho que poco después se extendió a los ciudadanos de los Estados Unidos. En México, en cambio, la Constitución de 1824 –que fue la primera– adoptó una definición intolerante: “La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sábias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra.” (art. 3). Dicha intolerancia prevaleció hasta la sanción de la Constitución de 1857, que abrió la puerta a la tolerancia legal, mas muy poco extendida en la práctica, de otros cultos; la ley sobre libertad de cultos se promulgó en diciembre de 1860. La promulgación de la Constitución de 1857 alentó las primeras misiones evangélicas procedentes de los Estados Unidos, si bien en términos prácticos la sociedad mexicana, especialmente en el centro y occidente del país, fue hostil al establecimiento de cultos no católicos, por lo que se registraron casos de extrema violencia contra sus practicantes hasta muy avanzado el siglo XX³⁴.

La adopción del catolicismo como religión de Estado no implicaba la afirmación de la intolerancia, como solían objetar los publicistas católicos toda vez que se debatía el tema y sus adversarios establecían una relación entre ambas. De hecho, la constitución del Estado de Buenos Aires de 1854 declaraba al catolicismo religión oficial y a la vez el derecho de todo ciudadano a dar culto a Dios de acuerdo con sus creencias. En la Argentina, especialmente en Buenos Aires y en otras áreas en las que la inmigración protestante produjo la pluralización del universo religioso, la convivencia obligó a políticas de tolerancia primero y de libertad después, que fueron objeto de escasos cuestionamientos. En ámbito católico se tenía especial cuidado en afirmar que la tolerancia hacia los “disidentes” era meramente civil, porque la teológica habría implicado poner en el mismo plano a la verdad y al error, lo que en un país católico resultaba inadmisibles. En ámbito liberal, en cambio, se pensaba —siguiendo una tradición antigua— la libertad de conciencia como la madre de todas las libertades. Por cierto, si la adopción de una religión oficial no comportaba necesariamente la intolerancia, ciertas cláusulas constitucionales

³⁴ Sobre las primeras misiones: GONZÁLEZ QUIROGA, Miguel Ángel y BOWMAN, Timothy Paul: “Introducción” en Melinda RANKIN, *Veinte años entre los mexicanos. Relato de una labor misionera*, Monterrey, Fondo Editorial de Nuevo León, 2008. Sobre el tema de la intolerancia: DORANTES, Alma: “Una asociación protestante en el Jalisco revolucionario: entre el respeto a la norma y la conflictiva realidad”, en *Takwá, revista de historia*, num. 13 (primavera 2008), pp. 61-83.

argentinas establecían discriminaciones que a muchos resultaban cuanto menos incongruentes con la libertad de cultos. Una de ellas era la que obligaba al presidente de la república a profesar el catolicismo, disposición que encontraba su fundamento en el ejercicio del derecho de patronato nacional. Tal cláusula se consideraba incoherente con la que afirmaba que el único criterio para el desempeño de los cargos públicos era el de la competencia y el mérito. En México, en cambio, con la Constitución de 1857 se desvincularon los ritos religiosos de los actos cívicos y el uso estableció que los altos funcionarios no hicieran ostentación pública de su credo religioso, lo que subrayó el papel representativo de las consortes de dichos funcionarios en las ceremonias religiosas.

Al consumarse legalmente el reconocimiento de la diversidad de cultos (en la Argentina, constitucionalmente, a partir de 1853, aunque con antecedentes importantes desde la década de 1820; en el caso mexicano a partir de la Constitución de 1857), la discusión recubierta bajo la voz tolerancia se desplazó notoriamente. En México, la discusión en torno a esta expresión dejó de referirse únicamente a la presencia de otros credos, aunque el rechazo hacia ellos por parte de la dominante Iglesia católica siguió siendo virulento, para abrir espacio a un discurso que buscaba defender a la Iglesia católica de los embates del liberalismo y de las formas concretas de su práctica. Así, en 1864, al regresar de su exilio, el obispo de Guadalajara, Pedro Espinosa y Dávalos, en su elogio del sistema estadounidense, cuyo respeto de la diversidad religiosa contraponía a las políticas liberales mexicanas que consideraba persecutorias del catolicismo, afirmaba: “Nada extraño es que se vean estas y otras muchas cosas en un país cuyo gobierno, aunque no es católico, ninguna prevención tiene contra el Catolicismo, pues sabe muy bien la gran diferencia que hay entre la tolerancia y la persecución, entre tolerar todos los cultos y pedir la abolición del católico”³⁵. En este desplazamiento puede apreciarse a escala local la apropiación gradual de los términos del liberalismo que protagonizan los medios católicos en plena crisis "modernista", aún en los últimos tiempos del intransigente Pío IX; una apropiación que, a escala global, se hará evidente en el discurso y la política renovada de León XIII,

³⁵ *Pastoral del Arzobispo de Guadalajara de vuelta de su destierro*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1864, p. 6.

inclinada al uso por parte de los católicos de los instrumentos que la política moderna ponía a su disposición, como la formación de asociaciones y la prensa³⁶.

Las esferas separadas: una construcción trasatlántica

Como puede apreciarse, la construcción social y política de campos diferenciados para lo religioso y lo político se acompañó de cambios en el lenguaje que permitieron nombrar nuevas realidades y situar en el pasado las relaciones de poder coloniales y sus instituciones. Esta construcción se acompañó y se alimentó de discusiones en torno a tópicos que hacían referencia a la multiplicación de credos, como la tolerancia; a las libertades individuales, como la libertad de conciencia, la libre manifestación de las ideas, la libertad de prensa; y a la construcción de espacios para la reproducción de la sociedad fuera del control del clero, como la enseñanza no confesional. El marco general de estas discusiones a partir de mediados del siglo se vi fuertemente influenciado por la idea de progreso, que vino a sumarse a esa oposición mayor —y de más larga data— entre libertad y servidumbre.

Se asiste así a una construcción institucional paralela y dialéctica: aquella que define y delimita a la Iglesia dotando al Estado de un interlocutor unificado en materia religiosa (contrariamente a esa pluralidad de actores que se esconde tras la Iglesia del Antiguo Régimen) mientras el diálogo resulta obligado para la administración de múltiples áreas de la vida social, e incluso cuando se decreta la separación entre ambas entidades.³⁷ Esta construcción institucional doble es el marco de mutaciones conceptuales importantes, las ya mencionadas que atañen al concepto de secularización, y las que, vinculadas a él, acompañan la construcción republicana, como el contenido del adjetivo “laico”, que

³⁶ Sobre lo que la historiografía especialmente la francesa ha llamado crisis “modernista”, véase AUBERT, Roger: “L’Église catholique de la crise de 1848 à la première guerre mondiale», en Roger AUBERT et alii, *Nouvelle Histoire de l’Église*, t. 5: *L’Église dans le monde moderne*, París, Seuil, 1975, pp. 9-218.

³⁷ DI STEFANO: “En torno a la Iglesia colonial”.

también pasa de lo religioso a lo público en contextos en que el catolicismo ha dejado de ser la religión nacional exclusiva³⁸.

Esta construcción institucional tuvo una dimensión trasatlántica también, pues se realizó en diálogo obligado con la Santa Sede, que entró a su vez, a partir de 1848, en un proceso de transformación irreversible en el marco de las mutaciones geopolíticas europeas que culminaron con el desmembramiento de los Estados Pontificios en 1860 y el establecimiento del Reino de Italia en 1870. Un proceso de redefinición política que no se cerró sino en 1929 con los tratados de Letrán, en los que el Papa Pío XI y Benito Mussolini reconocieron recíprocamente la existencia soberana de dos Estados: el Estado Italiano y el Estado Vaticano. Un proceso también de mutaciones conceptuales cuyo corolario fue la construcción de una noción nueva del poder papal, en la que se puso en juego, entre otras cosas, el poder temporal. Vasto tema sobre el cual —y sobre cuyas derivaciones para los casos estudiados— no hay espacio aquí para extenderse³⁹.

Del lado americano, y en particular en los dos casos tratados en estas páginas, el argentino y el mexicano, el cuestionamiento del poder temporal de la Iglesia en general tiene una larga historia en el discurso y en la acción política. Juega un papel central en la afirmación del poder del Estado nacional en construcción (o en peligro, como en el caso de México en tiempos de la intervención francesa) y constituye un tópico central de un pensamiento anticlerical que no es, sin embargo, sistemáticamente antirreligioso.

También vinculada a la construcción del Estado nacional está la resignificación del término “laico”, que se asocia, como adjetivo, a los esfuerzos de definición de lo público como autónomo con respecto al poder eclesiástico. El término se torna relevante para el vocabulario político en los últimos años del siglo XIX, aunque el adjetivo figura en el DRAE a partir 1817 para designar aquello que “pertenece a los legos”, si bien se advierte que “usábase más comúnmente como sustantivo”, es decir, como sinónimo de seglar o lego. Solamente en el marco del proyecto de construcción de un Estado independiente de la Iglesia, en los últimos años del XIX, cobra fuerza el adjetivo laico (en la Argentina, el

³⁸ Véase la reflexión de Roberto BLANCARTE sobre el vínculo entre la laicidad y la soberanía popular en: “Laicidad y secularización en México”, *Estudios Sociológicos*, vol. XIX, núm. 3, 2001, pp. 843-855.

³⁹ Puede verse CÁRDENAS AYALA, Elisa: “El fin de una era: Pío IX y el *Syllabus*”, *Historia Mexicana*, num. 258 (2015), pp. 719-746.

vocabulario derivado de “laicité/laicidad” se empieza a usar a partir de la década de 1880). El sustantivo laicismo hace su entrada en el DRAE en la edición de 1914, como “Doctrina que defiende la independencia del hombre o de la sociedad de toda influencia eclesiástica o religiosa”. En esta misma edición, el adjetivo laico tiene una segunda acepción: “Dícese de la escuela o enseñanza en que se prescinde de la instrucción religiosa”. Y, efectivamente, el ámbito educativo parece haber sido el primero en ser atravesado por el concepto.

Por otra parte, lo que se juega políticamente a partir del último tercio del siglo en torno al concepto laico/*laicité* atestigua también del carácter trasatlántico de las mutaciones conceptuales asociadas a lo político y lo religioso durante el largo siglo XIX. Se trata de un concepto cuyas mutaciones deben explorarse a la luz de las transformaciones semánticas que en lengua francesa llevan al surgimiento del neologismo *laicité*, en esos mismos años, mismo que tardará más de un siglo en ser adoptado por la lengua española, como “laicidad”⁴⁰. Así, en torno a la historia del concepto laico/*laicité*, se despliega una relación de influencia intelectual y política mutua, vinculada con la construcción republicana a ambos lados del Atlántico.

La dimensión trasatlántica en que se enmarca la construcción de esferas separadas para lo político y lo religioso subraya la complejidad en la cual se mueven los conceptos ligados a este proceso central en la historia del mundo Atlántico en el siglo XIX, como conceptos que comparten significados en varias lenguas occidentales y que permean en sociedades diversas, más allá del mundo católico. El acercamiento a los casos argentino y mexicano permite constatar que, además, el lenguaje asociado a los procesos de secularización interactúa estrechamente con las dinámicas políticas de las construcciones nacionales e incorpora matices y significados que se esclarecen a la luz de estas historias.

⁴⁰ En México el sustantivo laicidad será introducido por los estudios de sociología religiosa a finales del siglo XX, especialmente en la obra de Roberto Blancarte.