
LOS "LIBERALES" ARGENTINOS Y LA CUESTIÓN RELIGIOSA. EL PARTIDO AUTONOMISTA NACIONAL Y LOS CONFLICTOS EN TORNO AL EJERCICIO DEL PATRONATO EN LA DÉCADA DE 1880.¹

Diego MAURO

(ISHIR-CONICET/Universidad Nacional de Rosario, Argentina)
diegomauro@conicet.gov.ar

Resumen: El trabajo busca precisar las posturas adoptadas por los llamados "liberales" en materia religiosa a partir del análisis de algunos de los conflictos jurisdiccionales que se produjeron en la década de 1880. En líneas generales, se argumenta que amplios sectores de las élites políticas —nucleadas en el Partido Autonomista Nacional (PAN)— ensayaron un modelo de laicidad más "galicano" que "liberal", basado en la defensa y el ejercicio del patronato. En ese marco, el que Argentina no separara finalmente Iglesia y Estado no debe pensarse como un proceso "trunco" o "inacabado", sino como una consecuencia de las ideas y percepciones de la dirigencia del PAN.

Palabras clave: laicidad; patronato; galicanismo; intransigencia; secularización

The argentinian "liberales" and the religious question. The Partido Autonomista Nacional and the conflicts around the exercise of patronato in the 1880s.

Abstract: The article attempts to clarify the positions taken in the religious matters by the so-called "liberals". For that purpose, the paper analyzes some of the jurisdictional conflict in the 1880s. The thesis is that political elites, within the National Autonomous Party (PAN), did not promoted a liberal secularism, in order to separate Church and State, but one that could be called "gallican", based on the exercise of patronage. In this context, Argentina did not finally separate Church and State, but this should not be thought as a "truncated" or "unfinished" process but as a logical consequence of the ideas and positions of the leaders of the PAN.

Keywords: secularism; patronage; Gallicanism; intransigence; secularization

Los clásicos enfrentamientos entre "católicos" y "liberales" se desarrollaron con diferentes ritmos, intensidades y resultados en Hispanoamérica durante el siglo XIX. En

¹ Agradezco los comentarios de Ignacio Martínez y Roberto Di Stefano con quienes el texto tiene una inestimable deuda intelectual. También recibí valiosas sugerencias en el simposio "Religión y política en Hispanoamérica, siglo XIX" (coordinado por Ana María Stiven, Javier Fernández Sebastián y Cristóbal Aljovin de Losada, en el marco del XVII Congreso Internacional de AHILA, realizado en la Freie Universität Berlín durante septiembre de 2014) y en la "2da. Semana Internacional de la Cultura Laica. Nuevos retos y perspectivas" (organizada por la Cátedra Extraordinaria Benito Juárez en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM y en el Colegio de México, durante marzo de 2015). Finalmente, agradezco los comentarios de los referidos anónimos de la publicación.

Argentina, tras la sanción de la constitución de 1853, que estableció la libertad de cultos, se sucedieron de igual manera conflictos diversos motivados por el intento de laicizar funciones e instituciones bajo la órbita religiosa. El punto más alto de esa conflictividad se alcanzó en la década de 1880, cuando el Estado nacional impulsó las llamadas “leyes laicas” que establecieron la educación común y el matrimonio civil. El enfrentamiento, que dio pie a la creación de la Unión Católica encabezada por José Manuel Estrada y Pedro Goyena, derivó en la expulsión del delegado apostólico Luigi Matera en 1884 y en la interrupción de las relaciones de la Santa Sede con el Estado argentino. Para la historiografía católica, el choque ponía de manifiesto el anticlericalismo y la animosidad de un liberalismo sectario, acicateado por la masonería, esencialmente opuesto a la religión. Para los historiadores “liberales”, por el contrario, los enfrentamientos evidenciaban el sectarismo de la Iglesia que se aferraba a los privilegios constitucionales heredados de la cristiandad colonial para detener el camino del progreso².

En ambos casos, más allá de las diferentes apreciaciones, se partía de presupuestos comunes. Por un lado, la propia existencia diferenciada de los contendientes, es decir, de dos actores —el “partido” liberal y el “partido” católico o clerical— enfrentados en una línea de continuidad a lo largo de buena parte del siglo XIX. Por otro, la presunción de que las élites de la llamada “Argentina liberal” compartían *per se* un programa “liberal” referido tanto a las relaciones Iglesia y Estado como al lugar que la religión debía ocupar en la sociedad y en la comunidad política³.

El propósito de estas líneas es poner en discusión fundamentalmente el segundo de estos supuestos desde la perspectiva de una historia de la laicidad que examine más detenidamente las concepciones de los “liberales” argentinos en el terreno religioso⁴.

² BRUNO, Cayetano: *Historia de la Iglesia Argentina*, vol. XII, Buenos Aires, Editorial Don Bosco, 1984; AUZA, Néstor: *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, UCA, 2007.

³ GHIO, José María: *La iglesia católica en la política argentina*, Buenos Aires, Prometeo, 2007; MALLIMACI, Fortunato: “Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina”, en Roberto BLANCARTE coord., *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 239-262; MALLIMACI, Fortunato: “Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina”, en Jean Pierre BASTIAN coord., *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004, pp. 19-44.

⁴ Sobre el concepto de “liberalismo clásico”: GALLO, Ezequiel: *Vida, propiedad, libertad. Reflexiones sobre el liberalismo clásico y la historia*, Buenos Aires, Eduntref, 2008. Para el caso argentino: ROLDÁN, Darío: “La cuestión liberal en la Argentina en el siglo XIX. Política, sociedad, representación”, en Beatriz BRAGONI y Eduardo MÍGUEZ coords., *Un Nuevo Orden político. Provincias y Estado Nacional, 1852-1880*, Buenos Aires, Biblos, 2010, pp. 275-291 y ALONSO Paula y TERNAVASIO Marcela: “Liberalismo y

No sólo porque en los hechos las fronteras entre “católicos” y “liberales” fueron más porosas de lo habitualmente señalado, sino fundamentalmente porque la extendida homologación teórica entre “laicidad” y “liberalismo” confunde, como intentaremos mostrar en este trabajo, diferentes posiciones en cuanto al modo de pensar las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En principio, al menos tres: la de aquéllos que defendían la separación y postulaban la neutralidad religiosa; la de quienes, por el contrario, consideraban necesario conservar incólumes los mecanismos del patronato, garantizando el control estatal sobre la Iglesia y admitiendo de esa manera una cierta confesionalización de la ciudadanía; y la de quienes rechazaban tanto la separación como la pervivencia del patronato, defendiendo la autonomía de la Iglesia en un marco de protección constitucional para el culto católico, posición alcanzada finalmente por la Iglesia argentina tras el concordato de 1966⁵.

La cuestión cobra particular relevancia si tenemos en cuenta que, a diferencia del camino seguido por otros países latinoamericanos como Brasil, Chile, Uruguay o México, Argentina no avanzó hacia la separación. Por el contrario, mantuvo el ejercicio del patronato y otorgó al culto católico un carácter cuasi oficial, haciendo de la Iglesia católica una institución de derecho público⁶.

ensayos políticos en el siglo XIX argentino”, en Iván JAKSIC y Eduardo POSADA CARBO editores, *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 279-319. Puntualmente para Córdoba: VAGLIENTE, Pablo: “Un liberalismo negociador con el clericalismo: revisando el asociacionismo católico en Córdoba, 1891-1912”, en Gardenia VIDAL y Jessica BLANCO comps., *Catolicismo y política en Córdoba, Siglos XIX y XX*, Ferreyra Editor, Córdoba, 2010, pp. 61-82.

⁵ Retomamos en este trabajo la tipología propuesta por Roberto Di Stefano basada tres modelos de secularización: la propuesta intransigente, que concibe a la Iglesia como una *societas perfecta* independiente del Estado y en comunión con la Santa Sede; la galicana que defiende la vigencia del régimen de patronato, al que concibe como un derecho inherente a la soberanía y promueve por lo tanto una Iglesia “nacional” como segmento del Estado; y la propuesta liberal que pregona el fin del derecho de patronato y la neutralidad religiosa. DI STEFANO, Roberto, “Por una historia de la secularización y la laicidad en la Argentina” en *Quinto Sol*, Vol. XV, n° 1, 2011, págs. 1-31. Disponible en: www.scielo.org.ar/pdf/quisol/v15n1/v15n1a04.pdf [Consultado el 25 de agosto de 2015]. En una línea similar: MAURO, Diego y MARTÍNEZ, Ignacio: *Secularización, Iglesia y política en Argentina. Balance teórico y síntesis histórica*, Cuaderno Académico n° 5, Rosario, FHUMYAR Ediciones, 2015.

⁶ Como bien muestra Blancarte, el postulado de la neutralidad religiosa del Estado y el establecimiento de las Iglesias como instituciones de derecho privado sólo fue perseguido en Hispanoamérica en casos y momentos puntuales. BLANCARTE, Roberto: “Laicidad y laicismo en América Latina” en *Estudios Sociológicos*, 2008, Vol. XXVI, n° 1, pp. 139-164; BLANCARTE, Roberto: “Dilemas del pasado y retos del presente para la laicidad en América Latina”, en Ana María STUVEN ed., *La religión en la esfera pública chilena: ¿Laicidad o secularización?*, Ediciones Universidad Diego Portales, Chile, 2014, pp. 93-128; DI STEFANO, Roberto, “Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX Iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas” en *Projeto História*, n° 37, 2008, págs. 157-178. Disponible en: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/3050/1963> [Consultado el 30 de agosto de 2015]. Sobre el patronato en Hispanoamérica: ENRÍQUEZ, Lucrecia,

Con el objetivo de contribuir a la construcción de una historia todavía pendiente de la secularización argentina, el artículo propone analizar puntualmente algunos de los conflictos jurisdiccionales que se produjeron en la década de 1880 en torno al ejercicio del patronato, como forma de problematizar las ideas y los modelos de laicidad que circularon en las élites del Partido Autonomista Nacional⁷. En este sentido, y en sintonía con lo que vienen afirmando otras investigaciones, se intentará demostrar a partir de los casos abordados que dichos modelos fueron más "galicanos" que "liberales", basados en la defensa del derecho de patronato y la imbricación Iglesia-Estado⁸. Por tanto, se argumenta a modo de hipótesis general que el hecho de que Argentina no separara finalmente Iglesia y Estado debe dejar de pensarse como un proceso trunco o inacabado, inducido por la fortaleza o la tenacidad del adversario —una fortaleza dudosa a la luz de la escasa centralización de la Iglesia hasta muy avanzado el siglo XIX—, para comenzar a interpretarlo como una consecuencia de las concepciones que sobre la materia adoptaron amplios sectores de las élites dirigentes en las décadas finales del siglo XIX.

“¿Reserva pontificia o atributo soberano? La concepción del patronato en disputa. Chile y la Santa Sede (1810-1841)”, en *Historia Crítica*, n° 52, Bogotá, 2014, págs. 21-45. Disponible en: <http://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/862/index.php?id=862> [Consultado el 30 de agosto de 2015]; HERNÁNDEZ MÉNDEZ, Sebastián, “El patronato en la erección de la diócesis de Montevideo: el caso del Cabildo Eclesiástico y el Seminario Conciliar”, *Historia Crítica*, n° 52, Bogotá, 2014, págs. 153-175. Disponible en: <http://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/867/index.php?id=867> [Consultado el 29 de agosto de 2015]. MARTÍNEZ, Ignacio, “De la monarquía católica a la nación republicana y federal. Soberanía y patronato en el Río de la Plata. 1753-1853”, *Secuencia*, n° 76, México, 2010, págs. 12-38. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0186-03482010000100001&script=sci_arttext [Consultado el 29 de agosto de 2015].

⁷ En el PAN confluían sectores de las diferentes élites provinciales, en torno a las cuales se fue conformando un "orden político" de alcances nacionales. Sobre dicho proceso: BRAGONI, Beatriz y MÍGUEZ, Eduardo (coords.) *Un nuevo orden político. Provincias y Estado Nacional, 1852-1880*, Buenos Aires, Biblos, 2010. Específicamente centrado en el estudio de las diversas ligas y "fracciones" que compitieron al interior del PAN: ALONSO, Paula: *Jardines secretos, legitimaciones públicas. El Partido Autonomista Nacional y la política argentina de fines del siglo XIX*, Buenos Aires, Edhasa, 2010. Para el caso de Buenos Aires: HORA, Roy: "Autonomistas, radicales y mitristas: el orden oligárquico en la provincia de Buenos Aires (1880-1930)", en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, n° 23, 2001, págs. 39-77.

⁸ En esta perspectiva: DI STEFANO, Roberto, “El pacto laico argentino”, *PolHis*, n° 8, Buenos Aires, 2011, pp. 80-89. Disponible en: <http://archivo.polhis.com.ar/datos/polhis8/DISTEFANO.pdf> [Consultad el 5 de marzo de 2015]; DI STEFANO, Roberto, *El púlpito y la plaza*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004. Para el caso chileno: STUVEN, Ana María: “Desafíos a la confesionalidad del Estado chileno: religión y política, 1840-1883”, en Ana María Stiven: *La religión en la esfera pública*, pp. 187-214. Para el caso español: ROMEO, María Cruz: “Discursos de nación y discursos de ciudadanía en el liberalismo del siglo XIX”, en Alberto Sabio ALCUTÉN y Carlos FORCADELL coords., *Las escalas del pasado*, Aragón, 2005, pp. 27-44.

Patronato y religión católica en debate (1850 y 1880)

Preocupados por generar las condiciones favorables para el proyecto inmigratorio, los convencionales nacionales de 1853 establecieron la “libertad de cultos” (artículo 14). No quisieron, sin embargo, cortar amarras totalmente con el catolicismo y en el artículo 2 acordaron su sostenimiento. Una fórmula original si se la compara con las empleadas por otras constituciones hispanoamericanas de la primera mitad del siglo que habían pivotado entre declarar al catolicismo religión de Estado u oficial —tales los casos de Perú, México, Chile, Ecuador y Bolivia— o sancionar la “protección del culto”, como en Nueva Granada o Venezuela. En España, por su parte, las constituciones de 1837 y 1845 atenuaron la confesionalidad, pero el concordato de 1851 reafirmó el vínculo estableciéndola como religión de Estado y manteniendo el patronato⁹.

Aunque la vía argentina se hallaba más cerca de la idea de protección que de la de religión de Estado, protección y sostén eran figuras jurídicas diferentes. La primera sugería que el Estado debía asumir la defensa de la religión católica empleando incluso la coacción de ser necesario, con todas las ambigüedades que eso acarrea jurídicamente. La de sostén, si bien dependiendo del intérprete de turno, planteaba en líneas generales una mayor desarticulación del régimen de cristiandad. Recientemente diversos trabajos utilizaron el concepto de umbral de laicidad, acuñado por Jean Baubérot en el caso francés, para dar cuenta precisamente de esa ruptura basada en dos cambios fundamentales: primero, el sujeto de la soberanía se despojaba de su carácter católico, disociando al fiel y al ciudadano —aunque se mantenía la obligación de profesar la fe católica para las primeras magistraturas—; segundo, se aseguraba la independencia normativa y de la administración de justicia, separando delito y pecado.¹⁰

⁹ MARTÍNEZ, Ignacio: *Una Nación para la Iglesia Argentina. Construcción del Estado y jurisdicciones eclesíásticas en el siglo XIX*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2012. Para el caso español: DE LA CUEVA, Julio: “Hacia la República Laica: proyectos secularizadores para el Estado Republicano”, en Julio DE LA CUEVA y Feliciano MONTERO eds., *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, UAH, 2009, pp. 17-46.

¹⁰ BAUBÉROT, Jean: “The Evolution of Secularism in France: Between Two Civil Religions”, Linell CADY y Elizabeth SHAKMAN HURD, *Comparative Secularisms in a Global Age*, New York, McMillan, 2010, pp. 57-68.

Se aceptaba de ese modo, al menos como una virtualidad —y de hecho lo era mayormente todavía a mediados del siglo XIX—, la posibilidad de que existieran ciudadanos argentinos que no fueran católicos. La idea de tolerancia se había fundado hasta entonces, como en el Tratado de Amistad, Comercio y Libre Navegación firmado con Inglaterra en 1825, sobre el supuesto heredado del régimen de cristiandad que homologaba la no profesión del culto católico con la extranjería.

En este sentido, la constitución de 1853 daba una vuelta de página, pero no necesariamente una vuelta de página “liberal”, puesto que no proponía separar Iglesia y Estado —si bien en términos de secularización contribuía a su diferenciación— ni desvincular totalmente catolicismo y comunidad política. La figura del sostén mantenía incólume el derecho de patronato y, por lo tanto, las facultades del gobierno eclesiástico continuaban en manos del Estado tal como se fijaba en los artículos 83 (incisos 8 y 9) y 97. El Poder Ejecutivo —previa confección por parte del Senado de las ternas de candidatos— tenía la potestad de nombrar los obispos y otorgar el denominado pase regio, consultando a la Corte Suprema de Justicia o al parlamento, según se tratara de disposiciones puntuales y transitorias o generales y permanentes. El artículo 64 (inciso 20), por su parte, otorgaba al Congreso la facultad de admitir nuevas órdenes religiosas según criterios de conveniencia de los legisladores¹¹. De manera que, en realidad, la constitución reunía elementos tanto de un modelo de secularización liberal, básicamente con la sanción de la libertad de cultos en el artículo 14, como de un modelo de secularización galicano, en tanto el gobierno federal —cuyas primeras magistraturas debían profesar la fe católica— asumía el ejercicio del patronato y el sostén económico de los niveles superiores de la estructura eclesiástica. Se otorgaba al catolicismo, además, un lugar de privilegio en la evangelización de los indios, tal como se establecía en el artículo 67 (inciso 15), lo cual implicaba asignar constitucionalmente a la religión

¹¹ La discusión acerca del patronato, como estudia Martínez, reeditaba viejos tópicos una y otra vez transitados durante la primera mitad del siglo: ¿Quedaba en manos del Poder Ejecutivo o de la Legislatura? ¿Pertenece al poder temporal por derecho propio? ¿Se trata de un derecho que reside originalmente en las provincias o en el poder federal? Al respecto: MARTÍNEZ, Ignacio: *Una Nación para la Iglesia Argentina*, pp. 370-379. También: AYROLO, Valentina "Patronage ecclésiastique et souveraineté politique. Étude de cas: Córdoba del Tucumán (1820-1852)", en *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brasilién*, n° 85, 2005, págs. 163-184; AYROLO, Valentina: *Funcionarios de Dios y de la República: Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*, Buenos Aires, Biblos, 2007 y LIDA, Miranda: "Una Iglesia a la medida del Estado: la formación de la Iglesia nacional en la Argentina, 1853-1865", en *Prohistoria*, n° 10, 2006, pp. 27-46.

católica una función civilizadora. Un supuesto que se mantuvo en buena parte de los debates y conflictos que se sucedieron en las décadas siguientes y que estuvo en la base de las diversas experiencias misionales desarrolladas en los territorios nacionales¹².

También, hasta cierto punto, la constitución rendía tributo a las ideas intransigentes ya que, siempre y cuando se respetara la libertad de cultos, las provincias podían declarar al catolicismo religión oficial. Tal como de hecho ocurrió en la mayoría de ellas, empezando por el Estado de Buenos Aires que lo hizo en 1854, al igual que las provincias de Córdoba en 1855, 1870 y 1883, Corrientes en 1856 y Santa Fe en 1856, 1872, 1883, 1890 y 1900¹³. San Luis (1855, 1871) y La Rioja (1855) sin llegar a sancionarla como religión oficial optaron por la fórmula de la “adopción” que planteaba un vínculo más estrecho, y las de Santiago del Estero (1856) y Tucumán (1856) emplearon la conocida fórmula de la protección, ampliamente utilizada por las constituciones hispanoamericanas durante la primera mitad del siglo. Sólo San Juan en su constitución de 1856 adoptó de manera implícita la fórmula nacional, incorporada luego por otras provincias: Corrientes en 1864, Buenos Aires en 1873 y en 1889 y San Luis en 1905¹⁴. Al igual que en la esfera nacional, si bien no se exigió la profesión de la fe católica para los funcionarios y los jueces —como pretendía entre otros Félix Frías— se la mantuvo para las principales magistraturas de gobernador y vice, en quienes recaía en teoría el llamado “vice-patronato” o “patronato provincial” y se limitó, sobre todo en las constituciones de los años cincuenta, la posibilidad de que clérigos regulares formaran parte de las legislaturas¹⁵.

Haciendo un balance, la constitución de 1853 y sus réplicas provinciales

¹² Un informe general sobre el estado de las misiones hacia mediados de 1880 en: *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1884 por el Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Dr. Eduardo Wilde*, Tomo II, Anexos, Imprenta de la Penitenciaría, Buenos Aires, 1884, pp. 385-195. Para los casos de Chaco y La Pampa: RODRÍGUEZ, Ana: “Parroquias, misioneros ambulantes y feligreses en la Pampa Central (1896-1934)”, en Miranda LIDA y Diego MAURO coords., *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*, Rosario, Prohistoria, 2009, pp. 77-94 y DALLA CORTE CABALLERO, Gabriela: *San Francisco de Asís del Laishí. Sensibilidades tobas y franciscanas en una misión indígena (1900-1955)*, Rosario, Prohistoria, 2014.

¹³ Entre 1853 y 1870, la libertad de cultos fue confirmada por todas las provincias. En algunos casos, como los de Santa Fe, Entre Ríos, Corrientes, Córdoba, San Juan, Catamarca y Santiago del Estero, se lo hizo de manera indirecta a través del reconocimiento de los derechos garantizados por la Constitución Nacional. Al respecto: RAMOS, Juan: *El derecho público en las provincias argentinas con el texto de las constituciones sancionadas entre los años 1819-1913* (3 Vols.), Buenos Aires, 1914-1916.

¹⁴ Las excepciones fueron las constituciones de Entre Ríos (1860 y 1883) y Corrientes (1864 y 1889) que propusieron directamente una suerte de Estado laico a nivel provincial.

¹⁵ MARTÍNEZ, Ignacio: *Una Nación para la Iglesia Argentina*, pp. 389-444.

terminaban de dar forma jurídica a la desarticulación del régimen de cristiandad colonial, iniciado con las reformas borbónicas a fines del siglo XVIII y, sobre todo, con la revolución. Esta desarticulación —o de acuerdo con Baubérot, la definición de un primer umbral de laicidad— no supuso, sin embargo, la adopción de un modelo de secularización liberal, sino de uno que combinaba principios galicanos, intransigentes y liberales. Una fórmula de transacción que no fue ajena al temor por el estallido de enfrentamientos motivados por el factor religioso, como los desatados tras las reformas rivadavianas y como los que en breve surgirían de la mano de las montoneras del Chacho Peñaloza en La Rioja¹⁶.

Con todo, el tratamiento privilegiado que la religión recibió en términos constitucionales, fundamentalmente a nivel provincial, no fue una respuesta resignada ante la eventualidad de posibles conflictos: un mal menor para unos convencionales consustanciados con la idea de separar Iglesia y Estado al estilo norteamericano. Por el contrario, como pusieron de manifiesto los debates en el seno de las convenciones provinciales de 1860 y 1871 en Buenos Aires, 1870 en Córdoba y 1872 en Santa Fe, se trató de una opción forjada sobre el consenso amplio acerca de la importancia de la religión como factor de orden social y progreso¹⁷. En la convención realizada en Buenos Aires en 1860, por ejemplo, tanto entre quienes defendieron al catolicismo como religión de Estado, tal el caso de Félix Frías, como entre quienes apoyaron la idea de limitar el vínculo al “sostén”, se coincidió en el reconocimiento de la importancia de los valores religiosos. Durante las sesiones de debate, de hecho, las principales divergencias se plantearon a la hora de definir los vínculos entre el gobierno civil y el gobierno eclesiástico más que en lo referido al lugar del catolicismo en la comunidad política. Mientras para Frías había que abandonar el patronato y dar mayores libertades a la Iglesia, para sus detractores, entre ellos Sarmiento y Roque Sáenz Peña, el camino a seguir era precisamente el inverso: profundizar los controles sobre las estructuras eclesiásticas para que la religión funcionara como una “religión civil” y no como un

¹⁶ Montoneras como la del Chacho Peñaloza en La Rioja de los años sesenta demostraban que los temores no eran infundados. DE LA FUENTE, Ariel: *Los hijos de Facundo Caudillos y montoneras en la provincia de La Rioja durante el proceso de formación del Estado Nacional Argentino (1853-1870)*, Buenos Aires, Prometeo, 2006.

¹⁷ MARTÍNEZ, Ignacio: “Características del debate sobre la religión en los orígenes del catolicismo militante en Argentina”, ponencia presentada en las *III Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA*, Jujuy, 2010.

poder competitivo y desafiante. Una perspectiva que, como estudiamos en otro lugar, compartían también el gobierno de Mitre a nivel nacional y el de Oroño en la provincia de Santa Fe (más allá de sus intentos por avanzar hacia un mayor nivel de laicidad)¹⁸.

En la misma tónica, durante los debates de la convención de Buenos Aires de 1871, figuras como Emilio de Alvear –ex ministro de relaciones de exteriores de la Confederación– y Carlos Tejedor —ex diputado nacional y ministro en ejercicio— coincidieron en que avanzar en la separación de la Iglesia y del Estado suponía entregar las estructuras eclesiásticas al control del Papa porque renunciar al “derecho de patronato” lejos de liberar a la Iglesia, como querían José Manuel Estrada y Pedro Goyena, era “entregarla al poder del Sumo Pontífice” con todos los riesgos que eso implicaba. Más cuando, como aceptaba Tejedor, se trataba de la religión del “pueblo”¹⁹.

En la ocasión, lejos de la separación, la constitución incorporó finalmente, a propuesta de Luis Sáenz Peña, el compromiso del gobierno provincial de colaborar con el sostén del culto allí donde no alcanzara a hacerlo el fisco nacional (artículo 7). Una salida muy similar a la que, más allá de los matices, adoptaron los convencionales cordobeses y santafesinos en 1870 y 1872, para quienes los recursos que las provincias destinaban al fortalecimiento de las estructuras eclesiásticas y las misiones de frontera a través de bonos, becas y subsidios eran la garantía de una Iglesia aliada al progreso.²⁰ En este sentido, como señaló Halperín Donghi, uno de los rasgos distintivos de los “liberales” argentinos fue precisamente la asociación entre civilización y religión católica.²¹ Mientras para las elites mexicanas el catolicismo era uno de los obstáculos a superar para avanzar por la senda de la modernidad, para las dirigencias argentinas la

¹⁸ MAURO, Diego, “Procesos de laicización en Santa Fe (Argentina): 1860-1900. Consideraciones sobre la Argentina liberal y laica”, en *Revista de Indias*, n° 261, 2014, págs. 539-560. Disponible en: <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/966/1040> [Consultado 10 de agosto de 2015].

¹⁹ MARTÍNEZ, Ignacio: “Características del debate sobre la religión en los orígenes del catolicismo militante”.

²⁰ *Mensaje del Sr. Gobernador Simón de Iriondo a la Legislatura*, 25 de mayo de 1878 y 15 de mayo de 1881, en AA.VV., 1973, vol. VI: 82-83 y 109. En cuanto a las misiones, Filemón Posse, ministro de culto de Juárez Celman, fue particularmente elocuente: en su opinión había apoyarlas en nombre de la “comunidad de religión y lengua”. *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1888 por el Ministro de Instrucción Pública, Justicia y Culto, Dr. Filemón Posse*, Bs. As., 1888, pp. XXV.

²¹ HALPERÍN DONGHI, Tulio: “Liberalismo argentino y liberalismo mexicano: dos destinos divergentes”, en Tulio HALPERÍN DONGHI, *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998. Más recientemente: DI STEFANO, Roberto, “El monopolio como espejismo” en *Corpus*, Vol 3, n° 2, julio-diciembre 2013. Disponible en: <http://corpusarchivos.revues.org/577> [Consultado el 20 junio 2014].

lucha contra la "barbarie" y por la "civilización" bien podía llevarse a cabo junto a la religión y a una Iglesia que, dada su limitada implantación material, no sólo no constituía una amenaza seria para el establecimiento del naciente Estado central, sino que de la mano de su propia expansión podía contribuir a acelerar y afianzar dicho proceso. La cuestión pasaba entonces por controlarla y gobernarla más que por combatirla, como ponen en evidencia los sucesivos conflictos jurisdiccionales que se desataron durante la segunda mitad del siglo XIX y especialmente, como se analizará en el próximo apartado, durante la década de 1880.

La década del ochenta más allá de las leyes laicas: algunos conflictos jurisdiccionales

Los años ochenta fueron particularmente conflictivos en el plano de las relaciones Iglesia-Estado. Además de las conocidas hostilidades que se desataron en torno a la sanción de las llamadas "leyes laicas", se produjeron diferentes disputas y desacuerdos jurisdiccionales en torno al ejercicio del patronato que resultan particularmente interesantes para reconstruir las concepciones que circulaban en las dirigencias del PAN. En las páginas que siguen se analizarán tres de esos conflictos: la destitución del vicario Gerónimo Clara, la suspensión de los subsidios de los seminarios en 1884, y el debate sobre la provisión de los curatos y el ejercicio del vicepatronato en la provincias²².

La destitución del vicario Clara

El 25 de abril de 1884, el vicario Gerónimo Clara del Obispado de Córdoba

²² Sobre las leyes laicas la bibliografía es extensa. En una perspectiva afin: GALLARDO, Mercedes: "La implementación de las leyes laicas. Una mirada sobre los discursos y las prácticas del clero. Córdoba, Argentina, 1880-1890", en Rodolfo AGUIRRE y Lucrecia ENRÍQUEZ coords., *La Iglesia Hispanoamericana. de la colonia a la república*, México, UNAM, Pontificia Universidad Católica de Chile, PyV, 2008, pp. 353-378; CALVO, Nancy: "Matrimonios y algo más. Un compromiso sagrado entre la Iglesia y el Estado", en Valentina AYROLO, María Elena BARRAL y Roberto DI STEFANO eds., *Catolicismo y secularización. Argentina, primera mitad del siglo XIX*, Buenos Aires, Biblos, 2012, pp. 117-140 y MARTÍN, María Pía, "Intelectuales Católicos a fines del siglo XIX: El problema de la ciudadanía y la temprana emergencia de la cuestión social", en *Cuadernos del Ciesal*, 2011, 10, pp. 47-68. Sobre el previo intento de Oroño desde una perspectiva de historia de la laicidad: CALVO, Nancy: "La ley de matrimonio civil en la Argentina, un camino de discordias y un final feliz", en Ana Cecilia AGUIRRE y Esteban ÁBALO coords., *Representaciones sobre historia y religiosidad. Deshaciendo fronteras*, Rosario, Prohistoria, 2014.

emitió una pastoral condenando la tesis doctoral de Ramón Cárcano sobre hijos extramatrimoniales y a varios periódicos de la ciudad.²³ Llamaba asimismo a los padres católicos a no enviar a sus hijas a la Escuela Normal de niñas que se había creado recientemente en la ciudad de Córdoba y cuya dirección se encomendó a un grupo de maestras norteamericanas de religión protestante²⁴.

La reacción del ministro de culto Eduardo Wilde no se hizo esperar. Envió una misiva al Cabildo Eclesiástico para que tomara medidas en contra de Clara, pero el Cabildo argumentó que carecía de jurisdicción y rechazó las "doctrinas" que "a su juicio" estaban en "diametral oposición con la Constitución y las enseñanzas de la Iglesia Católica": fundamentalmente la idea de que Clara era un funcionario público²⁵. En respuesta, aconsejado por el procurador general Eduardo Costa, el Poder Ejecutivo optó por suspender al vicario hasta tanto se expresara el Poder Judicial. El decreto señalaba en su artículo primero que quedaba "suspendido de oficio y beneficio en el Coro de la Iglesia Catedral de Córdoba y [...] en consecuencia del gobierno del Obispado"²⁶. Poco después, tras la destitución de algunos profesores de la Universidad de Córdoba, el conflicto se trasladó al parlamento donde como en otras ocasiones se volvió a debatir sobre el derecho de patronato y sus implicancias jurídicas. Por un lado, cuestionando la postura del gobierno se manifestó el senador por Santa Fe y ex ministro de Culto de Roca, Manuel Pizarro. En su opinión, el documento no contenía "doctrinas subversivas", sino en todo caso doctrinas que no habían recibido el "exequátur", por lo que proponía dejar sin efecto el decreto y dar paso a una investigación parlamentaria²⁷. Además, agregaba, mientras no se celebrara un concordato con la Santa Sede los "liberales" no podían considerar al patronato como una potestad efectiva y, menos aún, soberana.²⁸

²³ *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1884 por el Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Dr. Eduardo Wilde*, Tomo II, Anexos, Imprenta de la Penitenciaría, Buenos Aires, 1884, pp. 401-407.

²⁴ El conflicto fue analizado por BRUNO, Cayetano: *Historia de la Iglesia*, pp. 97-107; TEDESCO, Juan Carlos: *Educación y sociedad en la Argentina (1880-1900)*, Buenos Aires, CEAL, 1982, pp. 123-128, AUZA, Néstor: *Católicos y liberales*, pp. 191-210 y Silvia ROITEMBURD: "Católicos: entre la política y la fe, 1862-1890", en Gardenia VIDAL y Pablo VAGLIENTE comps., *Por la señal de la cruz. Estudios sobre Iglesia Católica y sociedad en Córdoba*, s. XVII-XX, Córdoba, Ferreyra Editor, 2002, pp., 141-164.

²⁵ *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1884*, p. 413.

²⁶ *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1884*, p. 432.

²⁷ Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores de la Nación (DSCSN), 7/6/84 p. 32.

²⁸ DSCSN, 28/6/1884, pp. 132-134. En caso de celebrarse el concordato, según Pizarro, las facultades del gobierno serían igualmente más circunscriptas ya que no podía aspirarse a mantener el "patronato regio" propio de un gobierno monárquico. En 1881, sin embargo, había defendido como ministro la

Por el otro, José Zapata, senador por Mendoza, consideró por el contrario que el Ejecutivo había actuado de acuerdo a sus facultades y que el patronato nacional incorporaba todas las potestades de "la ley española, más todo lo que se necesitaba" para el ejercicio pleno de la soberanía²⁹. Para Juárez Celman, por su parte, la cuestión central era que –más allá de los debates sobre la naturaleza del patronato– el senador santafesino desconocía la Constitución y las atribuciones del gobierno³⁰. Del Valle, en la misma tónica, argumentó que efectivamente mientras el congreso no sancionara las leyes de patronato en el marco de la constitución de 1853 era preciso regirse por las "leyes españolas" que "subsistían" y en virtud de las cuales el vicario Clara se había comportado indebidamente. No obstante, desde su perspectiva, también el Poder Ejecutivo había cometido atropellos con su decreto de destitución, avanzando sobre otras libertades aseguradas por la constitución como la de expresión. Clara tenía, por ende, el derecho de decir lo que quisiera porque era también un ciudadano y si los católicos lo seguían era un asunto sobre el que el gobierno no tenía por qué intervenir³¹. Todos debían tener derecho a manifestar sus ideas, señalaba Del Valle, incluidos los "ultramontanos"³². En la ocasión se refirió además a la incomprensible situación de "esclavitud" en la que se colocaban los mismos católicos "por una mísera subvención estatal" y defendió frente a Pizarro las bondades de la lisa y llana separación³³.

Fuera del recinto, Clara respondió al decreto con una nueva pastoral de tintes intransigentes, en la que expuso los supuestos errores regalistas del Poder Ejecutivo y desarrolló la visión de la Iglesia decimonónica sobre el patronato.³⁴ Según dicho enfoque, se trataba de una potestad concedida circunstancialmente a la monarquía española y de ninguna manera inherente al ejercicio del poder. En respuesta, el gobierno, a través de una nueva intervención del procurador Eduardo Costa, endureció su posición y decidió separar del cargo al procurador fiscal de Córdoba, Ezequiel Morcillo, quien se había

potestad del Poder Ejecutivo para designar a los Canónigos Honorarios en contra de la posición del Arzobispo Aneiros, *Memoria presentada al Congreso Nacional por el Ministro de Instrucción Pública, Justicia y Culto Dr. Eduardo Wilde*, Bs. As., 1882, pp. 171-186. Sobre su posición en el debate Clara: DSCSN, 1/7/1884, pp. 136-154. Sobre la naturaleza del patronato: DSCSN, 1/7/1884, pp. 151-154.

²⁹ DSCSN, 28/6/1884, pp. 107-122.

³⁰ DSCSN, 1/7/1884, pp. 157.

³¹ *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1884*, pp. 436-9.

³² DSCSN, 3/7/1884, pp. 162-184.

³³ DSCSN, 3/7/1884, pp. 170-172.

³⁴ *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1884*, pp. 436-446.

negado a convalidar la posición del Poder Ejecutivo.³⁵ Según Morcillo, las referencias al *Syllabus* y las expresiones públicas de Clara tenían que considerarse de carácter "doctrinario" y ajenas al campo de injerencia del patronato.³⁶

Aunque el proceso judicial no llegó a desarrollarse debido al delicado estado de salud de Clara y en parte porque los jueces recusaron las presentaciones,³⁷ el problema planteado en torno a la Escuela Normal siguió sin resolución y se profundizó con la llegada del nuevo obispo Monseñor Grey Capistrano Tissera (que mantuvo la postura de Clara).³⁸ Las autoridades de la escuela optaron entonces por reunirse con el delegado apostólico Luigi Matera con el propósito de hallar una salida. Según los directivos de la entidad, la escuela no se oponía a la enseñanza de la religión católica –de hecho proponían que los párrocos concurrieran a impartirla– ni tenía como objetivo propagar el protestantismo, de modo que le solicitaban a la Iglesia anulara la condena que se hacía pesar sobre los padres³⁹. Al tomar estado público el encuentro, el gobierno reaccionó con dureza. Según el ministro Wilde, los directivos se habían extralimitado en sus funciones y, lo más grave, al reunirse con el delegado de la Santa Sede habían dado a entender tácitamente que la Iglesia tenía algún legítimo derecho sobre el asunto.

La opinión pública porteña se hizo eco del nuevo conflicto que escaló rápidamente hasta derivar, como es sabido, en la expulsión de Matera y la interrupción de las relaciones diplomáticas con la Santa Sede. Por esos días, la postura oficial sobre la materia se dio a conocer a través del libro de Cesáreo Chacaltana *Patronato Nacional Argentino. Cuestiones de actualidad sobre las recíprocas relaciones de la Iglesia y el Estado*. El tratado analizaba los altercados recientes en una perspectiva que, si bien apoyaba la separación de la Iglesia y del Estado, en los hechos interpretaba el ejercicio del patronato como la "defensa de la autoridad civil" frente al clero y como un atributo inherente a la soberanía⁴⁰.

³⁵ Memoria presentada al Congreso Nacional de 1885 por el Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Dr. Eduardo Wilde, Tomo II, Anexos, Imprenta de la Penitenciaría, Buenos Aires, 1884, pp. 343-348.

³⁶ DSCSN, 17/7/84, pp. 238-40. Decreto de destitución de Morcillo y designación de José Ibáñez en: Memoria presentada al Congreso Nacional de 1885, pp. 350-351.

³⁷ Al respecto: BRUNO, Cayetano: *Historia de la Iglesia*, p. 106.

³⁸ Memoria presentada al Congreso Nacional de 1884, pp. 470.

³⁹ Memoria presentada al Congreso Nacional de 1885, pp. 328-329.

⁴⁰ CHACALTANA, Cesáreo: *Patronato Nacional Argentino. Cuestiones de actualidad sobre las recíprocas relaciones de la Iglesia y el Estado*, Buenos Aires, Talleres Tipográficos de la Penitenciaría, 1885.

La cuestión estaba lejos de zanjarse. Pocos meses después, un conflicto similar se produjo con el obispo de Salta, Monseñor Buenaventura Risso Patrón, quien emitió una pastoral de similares características.⁴¹ En opinión de Risso Patrón se trataba de una política deliberada de descatoización propiciada por las logias masónicas frente a la cual había que reaccionar con firmeza.⁴² Como en el caso de Clara, la réplica vino también del procurador Costa, quien consideró que la pastoral era un nuevo atentado a la soberanía argentina e implicaba un “desconocimiento de los más sagrados deberes del sacerdocio”⁴³. Aunque Pizarro intentó desde el Senado acercar posiciones, el Poder Ejecutivo —apoyado en los antecedentes reunidos por Costa— suspendió al obispo y apartó de sus puestos a los vicarios foráneos de Santiago del Estero y Jujuy que habían dado difusión a la pastoral⁴⁴. En respuesta, Risso Patrón pidió a los católicos defender a la Iglesia puesto que el gobierno pretendía que fuera “una dependencia suya”, convirtiendo a los “ministros, incluso a los obispos, en empleados del Gobierno General”⁴⁵. La muerte de Risso Patrón evitó finalmente que el conflicto escalara como en el caso de Clara. El gobierno, por su parte, dejó de lado las declaraciones cruzadas y aceptó la designación de Pablo Padilla y Bárcena al frente de la diócesis de Salta en 1885⁴⁶.

Entre tanto, el intento por bajar los decibeles tras varios años de roces frecuentes y buscar algún tipo de *modus vivendi* dio pie al envío de Emiliano Balcarce a Roma. El propósito de la misión era explicar los motivos de la expulsión del delegado apostólico, resaltando “la lealtad” del “Gobierno Argentino [...] con la Santa Sede”⁴⁷. Según la misiva, el conflicto había obedecido estrictamente a cuestiones de índole

⁴¹ *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1885*, pp. 418-419.

⁴² Sobre el impacto de las condenas a la masonería: DI STEFANO, Roberto: *Ovejas Negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010 y BONAUDO, Marta, “Liberales, masones ¿subversivos?”, en *Revista de Indias*, Vol. LXVII, n° 240, 2007. Disponible en: <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/viewArticle/605> [Consultado el 22 de enero de 2015].

⁴³ *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1885*, pp. 427ss.

⁴⁴ *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1885*, pp. 436-437.

⁴⁵ *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1885*, p. 416-20.

⁴⁶ La designación de Padilla se produjo luego de la repentina muerte del vicario capitular Jenaro Feijoó, elegido por el Cabildo tras la muerte de Risso Patrón. *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1885*, pp. 443-462.

⁴⁷ *Memoria del Ministro de Relaciones Exteriores presentada al Congreso Nacional por el Dr. Francisco Ortiz*, p. 327. Citado en AUZA, Néstor: *Católicos y liberales*, p. 232.

personal que no se relacionaban con la Iglesia. La Santa Sede consideró sin embargo que si Matera se había extralimitado en sus funciones o comportado indebidamente a nivel personal, las quejas debían haberse hecho llegar primero a la Secretaría de Estado. No se cerraba la vía para el restablecimiento de las relaciones diplomáticas, pero estaba claro que la curia romana pretendía una disculpa pública que el gobierno no estaba dispuesto a formular⁴⁸.

Durante la presidencia de Juárez Celman (1886-1890), con motivo del jubileo sacerdotal del papa, el gobierno volvió a tomar la iniciativa esta vez a través de Monseñor Melcíades Echagüe, miembro del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires, quien en calidad de presidente de la delegación argentina en Roma retomó el diálogo con el objetivo concreto de obtener el visto bueno para la creación de tres nuevas diócesis⁴⁹. Como prenda de paz, el gobierno de Celman reforzó las partidas presupuestarias suplementarias para construir y refaccionar templos en diferentes puntos del país⁵⁰. El acercamiento, de todas maneras, se vio finalmente entorpecido por los debates y la posterior sanción de la ley de matrimonio civil. Las tensiones decrecieron poco después durante la presidencia de Luis Sáenz Peña, pero el acuerdo formal con Roma debió esperar hasta la segunda presidencia de Roca a finales de siglo⁵¹.

El conflicto por los seminarios

Tras el incidente Clara, en medio de la efervescencia ocasionada por la sanción de la ley 1420 de educación laica, la discusión del presupuesto de culto en el parlamento dio pie a un extenso intercambio sobre la situación de los seminarios. En la ocasión, el diputado Emilio Civit se opuso a que fueran financiados como parte del presupuesto de culto ya que, en tanto instituciones educativas, debían ajustarse a las regulaciones del Ministerio de Instrucción Pública.⁵² En concreto Civit proponía suspender las partidas de los seminarios de Buenos Aires, Córdoba, Cuyo, Paraná y Salta hasta tanto el

⁴⁸ Isidoro RUIZ MORENO: *Historia de las relaciones exteriores argentinas, 1810-1955*, Bs. As., Perrot, 1961, pp. 473-475. BRUNO, Cayetano: *Historia de la Iglesia*, pp. 131-132.

⁴⁹ Sobre la misión: *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1888 por el Ministro de Instrucción Pública, Justicia y Culto, Dr. Filemón Posse*, Bs. As., 1888, p. XXI, proyecto de ley enviado por el Poder Ejecutivo, p. 416. Al respecto: AUZA, Néstor: *Católicos y liberales*, pp. 309-314.

⁵⁰ *Memoria del Ministerio de Instrucción Pública, Justicia y Culto*, Tomo I, Bs. As., 1888, pp. 412, 427-440.

⁵¹ *Memoria de Relaciones Exteriores y Culto*, 1899, Bs. As., p. XXXVI y pp. 408 y 430.

⁵² Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados de la Nación (DSCDN), 7/10/84, t. II, pp. 223-225.

gobierno tuviera efectivo conocimiento de los planes de estudio e interviniera en las designaciones de los docentes. El ministro Wilde, interpelado en la sesión, se mostró de acuerdo con Civit porque los seminarios se rehusaban a aceptar los controles del Estado. “Si ha de haberlos”, reflexionaba, “es necesario que estén sujetos, como lo quiere el Poder Ejecutivo de la Nación, al Ministerio de Instrucción Pública” para que el Congreso y el país “sepan todo lo que se enseña allí”. El problema no era sólo la falta de control, explicaba el ministro, sino la certeza de que el clero se educaba en teorías “subversivas” que contradecían las leyes del país y buscaban fortalecer al “Partido ultramontano” aprovechando la confusión existente entre cristianismo, catolicismo y ultramontanismo⁵³. El gobierno, por el contrario, tenía la obligación de fomentar la formación de “clérigos ilustrados” que como “Esquiú” cumplieran sus roles como funcionarios estatales enseñando la “obediencia a la ley” y el “amor a la Patria”. El objetivo final de las medidas —subrayaba Wilde— era contar con un clero comprometido con el país y no, como señalaba la prensa clerical, eliminar los seminarios o combatir a la Iglesia⁵⁴.

En términos similares se manifestaron también otros legisladores. Agustín Vidal, entre ellos, propuso reemplazar directamente a los seminarios por facultades de teología en Buenos Aires y Córdoba⁵⁵. Delfín Gallo, por su parte, consideró —a diferencia de Civit o Wilde— que no podían suprimirse los seminarios porque eran un deber constitucional, pero coincidió en que el Estado tenía que “imponer” las materias que ponderara adecuadas e impedir la enseñanza de “doctrinas contrarias a los principios dominantes de la Constitución”. Propuso, en concreto, destinar una parte de la asignación para un “inspector de seminarios” que controlara los contenidos⁵⁶. La misma posición asumió Pedro Funes: si los obispos “procedían mal” había que aplicarles la ley e intervenir los seminarios para empezar a formar clérigos “civilizados, sociales” que brindaran servicios al “pueblo”⁵⁷.

En la sesión de debate, el único que insinuó el camino de la separación fue el

⁵³ Inspección del Seminario de la diócesis del Litoral: *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1885*, p. 399.

⁵⁴ DSCDN, 8/10/1884, pp. 244-246.

⁵⁵ DSCDN, 8/10/1884, p. 255.

⁵⁶ DSCDN, 7/10/1884, pp. 232-233.

⁵⁷ DSCDN, 7/10/1884, pp. 236-238.

diputado A. Puebla, quien juzgó que la cuestión era compleja y no podía resolverse en el marco de la discusión del presupuesto. Estaba de acuerdo en la necesidad de contar con un "clero ilustrado y patriota" pero no tenía claro cómo lograrlo. En su opinión, además, había que tomar una decisión de fondo sobre el patronato: se lo reglamentaba con mayor rigurosidad, definiendo jurisdicciones y sanciones para los sacerdotes díscolos o se abría una instancia de reforma constitucional para evaluar la conveniencia de seguir manteniendo la unión de la Iglesia y el Estado⁵⁸.

Tras la aprobación de la supresión de las partidas en Diputados, en la Cámara de Senadores, Juárez Celman, en sintonía con Civit y Wilde, se refirió a la necesidad de controlar los contenidos de los seminarios ante el peligro de que se convirtieran en "centros políticos" y en una eventual amenaza para la autonomía del país. Evaluó, de todas maneras, que la medida no duraría demasiado porque a pesar de los incidentes los seminarios eran "provechosos como elementos de civilización y cultura intelectual"⁵⁹. Pizarro, como en los casos anteriores, tomó partido por la causa clerical y rechazó las medidas por considerarlas un "castigo" a los católicos que se habían organizado y movilizado. Como el mismo Celman dejaba entrever, señaló Pizarro, no había razones de fondo sino sólo una reprimenda política de coyuntura⁶⁰. Las subvenciones, además, eran el "cumplimiento de un compromiso solemne y el pago de una deuda" contraída por el Estado y que no podía desconocerse. Por otro lado, si los seminarios se consideraban simplemente una institución de enseñanza como cualquier otra, tal el punto de vista de Civit —explicaba Pizarro—, se estaba al borde de forzar un cisma asignando al Estado el ejercicio pleno de las funciones religiosas. Wilde, aunque obviamente en la vereda de enfrente, coincidió sin embargo con Pizarro en este aspecto: mientras los católicos no rechazaran la protección que les brindaba la constitución permanecerían en una situación de "dependencia más o menos acentuada". Aclaraba, de todos modos, que su objetivo era hacer cumplir a la Iglesia una función de orden y "no impulsar la separación absoluta"⁶¹.

La medida, igualmente, como Celman había anticipado, no duró demasiado. Al

⁵⁸ DSCDN, 8/10/1884, pp. 257-259.

⁵⁹ DSCSN, 22/10/1884, pp. 908-909.

⁶⁰ Pizarro aludía a la formación de la Unión Católica de orientación antirroquista y activa por esos años. DSCSN, 22/10/1884, p. 911.

⁶¹ *Memoria del Ministerio de Justicia, Culto e Instrucción Pública*, Ed. Of., 1885, p. 117.

año siguiente durante la discusión de la ley de presupuesto a pedido del diputado Pedro Funes se restituyeron las partidas sin objeción del ministro Wilde ni de ninguno de los legisladores que habían apoyado la resolución el año anterior.⁶² Las tensiones volvieron a aflorar en algunas otras coyunturas, como en 1888, pero en general se circunscribieron a aspectos puntuales como el número de becas o la emisión de bonos de edificación pública destinados a la construcción o refacción de los edificios. La necesidad de sostener los seminarios y de hacerlo como parte del presupuesto de culto no volvió a debatirse por esos años⁶³.

El conflicto por los curatos

Mientras se discutía sobre los seminarios, la provisión de los curatos también generó cuestionamientos. Ya en 1875 Onésimo Leguizamón, ministro durante la presidencia de Nicolás Avellaneda, había llamado la atención sobre la importancia de que el Estado participara más activamente en la designación del clero⁶⁴. Por entonces, José Manuel Estrada y Pedro Goyena reaccionaron alentando fugazmente un catolicismo liberal favorable a la separación y en defensa de la libertad de la Iglesia, “esclava en sus rentas por el sistema de las subvenciones y los aranceles”; esclava por la “intervención del Estado en la provisión de beneficios” y esclava “hasta en la enseñanza y en su gobierno por el derecho de retener decretos conciliares y bulas pontificias”⁶⁵.

En 1884, el gobierno de Roca retomó la cuestión y el ministro Wilde se dirigió a los obispos para recabar información sobre la provisión de los curatos con el propósito de que los gobernadores comenzaran a ejercer el patronato en carácter de delegados del Poder Ejecutivo⁶⁶. Según la información obtenida, aunque la situación variaba en cada diócesis, las provincias no tenían en general casi ninguna injerencia real en las designaciones⁶⁷. Para el procurador Costa —como vimos una figura clave en el plano

⁶² DSCSN, 8/10/1885, pp. 318-321. La principal discusión giró en torno a si debían restituirse las partidas originales, como finalmente se hizo, o ensayar un subvención general de 50.000 pesos, asignando 10.000 por seminario. DSCSN, 8/10/1885, pp. 323-328.

⁶³ Sobre los reclamos de 1888: *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1888*, p. XXIII y p. 391.

⁶⁴ *Memoria presentada al Congreso de 1875, por el ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, doctor Onésimo Leguizamón*, p. XXVI. Citado en AUZA, Néstor: *Católicos y liberales*, p. 274.

⁶⁵ David PEÑA: *La materia religiosa en la política argentina*, Buenos Aires, Bases, 1960, p. 24.

⁶⁶ *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1885*, p. 351.

⁶⁷ Informes sobre los curatos: *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1885*, pp. 355-389.

religioso al interior del roquismo— los curas desempeñaban “funciones civiles” y, por ende, debían ser designados o al menos reconocidos por el Estado. “No es lícito que la autoridad que los sostiene y los ampara no tenga ni siquiera noticia de su nombramiento”. Además, agregaba Costa en su dictamen, el Estado como era lógico estaba interesado “en evitar que aquellos que se hubiesen declarado sus adversarios manifiestos” ejercieran “funciones que les confirieran autoridad sobre una parte considerable de la comunidad”⁶⁸. Proponía, en este sentido, que fueran elegidos por los obispos, pero con la “aprobación expresa de los Gobernadores de Provincia como delegados y representantes de V. E. y su remoción con el acuerdo de una y otra autoridad”⁶⁹. De igual manera, Wilde argumentó en el parlamento “que los curas” tenían que ser “nombrados con anuencia del Poder Ejecutivo” para terminar con las designaciones interinas. Según el ministro las jerarquías eclesiásticas se valían de ese recurso para controlar al clero y obligarlo, entre otras cosas, a adherir al “partido ultramontano”⁷⁰. En la misma línea, Miguel Navarro Floría consideró poco después, en el marco de la conflictiva destitución del párroco de San Cristóbal, que la restitución del vicepatronato tenía que ser la “causa de todos los curas” porque la “vergüenza” de su “ignominioso abandono” los había dejado en una “especie de Estado de sitio, privados de las garantías constitucionales más preciosas” y merced a las jerarquías eclesiásticas.⁷¹ Alarmado por estas intervenciones y algunos de los proyectos en circulación, el arzobispo Federico Aneiros reaccionó argumentando que las provisiones con carácter de interinas —es decir, sin concurso— se debían a la escasez de clero y que cualquier cambio en el “sistema” que se empleaba correspondía al Sumo Pontífice y no a las autoridades nacionales de turno. En la ocasión, como en los otros conflictos, el gobierno volvió a defender el derecho de patronato como atributo de la soberanía y exigió obediencia. Según los ministros y funcionarios de Roca, al margen de lo que planteara la Santa Sede, en su calidad de arzobispo, Aneiros estaba obligado a velar por el cumplimiento del derecho de patronato establecido en la Constitución⁷².

⁶⁸ Memoria presentada al Congreso Nacional de 1885, p. 394

⁶⁹ Memoria presentada al Congreso Nacional de 1885, p. 395.

⁷⁰ DSCDN 7/10/1884, p. 252.

⁷¹ NAVARRO VIOLA, Miguel: *Patronato: recursos de la fuerza y excomuniones*, Buenos Aires, Imprenta de M. Biedma, Buenos Aires, 1887, pp. CXX-CXXI.

⁷² Memoria presentada al Congreso Nacional de 1885, p. 352.

Los proyectos dieron paso a los hechos y, desoyendo las objeciones de las jerarquías locales, el gobierno sancionó un decreto para la provisión de los curatos según el cual se establecía que los curas párrocos con más de cuatro años de ejercicio — el período previsto para los interinatos — serían nombrados automáticamente “curas propietarios” de modo que no podría removerse sin un proceso judicial. Se solicitaba al arzobispo, además, la nómina de vacantes para que los gobernadores llamaran a concurso según los procedimientos correspondientes⁷³. El temido decreto (así como el pedido de los listados), sin embargo, a juzgar por los informes recogidos en las memorias ministeriales, tuvieron más bien pocas consecuencias prácticas sobre las designaciones (al menos por esos años).

En un contexto signado por el crecimiento de las tensiones al interior del PAN y, sobre todo, por el impacto de la crisis económica y política de 1890 —que entre otras cosas precipitó la renuncia del presidente Juárez Celman—, la cuestión fue quedando relegada a un plano secundario. Como destacan además diversas investigaciones, a partir de entonces los desafíos crecientes de la Argentina “aluvial” debilitaron aún más el proyecto galicano y propiciaron un mayor acercamiento con las jerarquías eclesiásticas hasta el restablecimiento de las relaciones diplomáticas durante la segunda presidencia de Roca a finales de siglo⁷⁴.

Consideraciones finales

A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, la mayoría de las provincias optaron por estrechar el vínculo jurídico que la Constitución de 1853 estableció entre Iglesia católica y Estado. Algunas de ellas, incluso, declararon al catolicismo “religión oficial” al tiempo en que contribuyeron activamente a fortalecer y expandir las

⁷³ Se rechazó además el pedido de derogación del llamado “recurso de fuerza”, formulado por Aneiros, por el cual los clérigos podían impugnar en los tribunales civiles las sanciones de la justicia eclesiástica. *Memoria presentada al Congreso Nacional en 1882...*, op. cit., pp. 187-188. Sobre los recursos de fuerza: BRUNO, Cayetano: *Historia de la Iglesia*, p. 84.

⁷⁴ Sobre la crisis de 1890 y el acercamiento entre Estado e Iglesia a fines del siglo XIX: BERTONI, Lilia Ana: *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, FCE, 2001, DEVOTO, Fernando: *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, CASTRO, Martín: *El ocaso de la república oligárquica. Poder, política y reforma electoral, 1898-1912*, Buenos Aires, Edhasa, 2012. DI STEFANO, Roberto: “El Pacto laico argentino, 1880-1920”, en *Polhis* n° 8, 2011, págs. 80-89, LIDA Miranda: *Historia del catolicismo argentina, entre el siglo XIX y el XX*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

estructurales eclesiásticas en sus respectivos espacios. De hecho, por esas décadas, las capellanías y las parroquias se multiplicaron y las congregaciones religiosas dieron vida a numerosas instituciones educativas⁷⁵. En la misma tónica, en las regiones más alejadas de los centros de la Argentina agroexportadora, el desarrollo de las estructuras eclesiásticas —reconocido constitucionalmente en el artículo 67 que impulsaba la catolización del indígena— también fue decididamente apoyado por los diferentes gobiernos. En el “far west” pampeano como en los territorios nacionales del Chaco y Formosa, las misiones salesianas y franciscanas apuntaladas por el erario público asumieron incluso parte de las funciones del naciente Estado central.⁷⁶

El lugar obtenido por el catolicismo en términos constitucionales y políticos no fue, por lo tanto, en sintonía con lo que se viene planteando, el resultado de un proceso trunco o inacabado de secularización liberal, bloqueado por la resistencia católica o atenuado por circunstanciales concesiones de los “liberales”, sino la expresión del modo en que amplios sectores de las élites dirigentes concibieron las relaciones Iglesia/Estado. Con pocas voces disonantes, las dirigencias argentinas fueron mucho más galicanas que liberales en términos de laicidad, preocupadas por la regulación y la instrumentación de la función religiosa desde el Estado. Los debates de las convenciones constituyentes entre las décadas de 1860 y 1890 analizadas en diferentes trabajos dejan en claro que, más allá de sus diferencias en muchos aspectos, las élites políticas fueron relativamente homogéneas en este plano: incluso el propio Wilde reconoció en el parlamento que el catolicismo, siempre y cuando la Iglesia se sometiera a las leyes del Estado y aceptara las prerrogativas del derecho de patronato, era un vehículo de civilización, valioso para alcanzar un orden social y político estable. Se descontaba, claro está, que a diferencia de otros países latinoamericanos, los obispos y el clero argentinos no tenían la fuerza suficiente para obstruir el proyecto político y económico impulsado desde el gobierno. Si existían dudas, la década de 1880 fue contundente: incluso en pleno conflicto —expulsión del nuncio incluida— la cuestión religiosa no tuvo la fuerza suficiente para dar vida a un partido conservador o clerical de envergadura opuesto al Partido

⁷⁵ Se discutían en general los montos de las asignaciones o las características de las obras pero no el rol que el Estado debía jugar en la construcción material de la Iglesia. DSCSN, 9/10/1884, pp. 272-282; 8/10/1885, pp. 328-332; DSCSN, 6/10/1888, pp. 170-172.

⁷⁶ *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1888*, p. XXV.

Autonomista Nacional⁷⁷. Un tanto paradójicamente, las posiciones más liberales en lo referido a las relaciones Iglesia/Estado —con excepción tal vez de las insinuadas por Del Valle— fueron las defendidas en la década de 1870 por dos referentes del emergente laicado católico, Estrada y Goyena, quienes de todos modos no persistieron en sus planteos y ya en la década siguiente encabezaron la oposición a las leyes laicas a tono con los lineamientos de la intransigencia romana⁷⁸.

Por otro lado, como se analizó puntualmente en este artículo, los sucesivos conflictos jurisdiccionales que se sucedieron en los años ochenta sugieren que, en continuidad con los debates de las décadas precedentes, el derecho de patronato fue considerado por los principales referentes del PAN como una potestad soberana cuyo ejercicio era necesario para la consolidación del Estado Nacional. Como demuestran las intervenciones de Wilde, Costa y los demás referentes del roquismo y, poco después, las de algunas de las figuras centrales del gobierno de Celman, el proyecto que animaban se basaba en una concepción de índole galicana de la Iglesia, sostenida en el derecho de patronato más que en la idea de impulsar la separación, tal como se vio específicamente en los casos de Clara y Risso Patrón o en el de los proyectos orientados a ejercer el vicepatronato en la provisión de los curatos. De igual manera, los conflictos por el presupuesto asignado a los seminarios volvieron a poner en evidencia una misma matriz galicana: el gobierno no amenazó con la separación —y de hecho restituyó las partidas al año siguiente— y sólo exigió regular los contenidos de los programas de estudio con el objetivo de formar clérigos patriotas que enseñaran la obediencia a la ley. En este sentido, los límites al ejercicio del patronato provinieron más que de la difusión de ideas liberales en materia religiosa de la generalizada intransigencia de las jerarquías eclesiásticas. Posiciones supuestamente más moderadas como las del obispo Esquiú, reivindicadas por el roquismo, fueron excepcionales en la Iglesia argentina decimonónica y, ya en el último tercio del siglo XIX, casi inexistentes⁷⁹.

⁷⁷ A diferencia de lo ocurrido en buena parte de los países de América Latina a partir de las décadas de 1840 y 1850, en Argentina no se consolidó ningún partido o formación política autodenominada “conservadora” durante el período. Sobre la oposición liberal/conservador en una perspectiva de historia de conceptos: FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: “Liberalismos nacientes en el Atlántico Iberoamericano. ‘Liberal’ como concepto y como identidad política, 1750-1850”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN dir., *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones 1750-1850*. Iberconceptos I, Madrid, Fundación Carolina, 2009, pp. 695-731.

⁷⁸ Sobre Estrada: María Pía MARTÍN, “Intelectuales católicos a fines del siglo XIX”, pp. 47-68.

⁷⁹ A nivel latinoamericano: ENRÍQUEZ, Lucrecia, “¿Reserva pontificia o atributo soberano?”, pp. 21-45 y

No obstante, tras los roces de los años ochenta, diversos procesos confluyeron para que las tensiones se diluyeran considerablemente durante la década de 1890. En parte, como bien subrayan investigaciones recientes, porque los obispos optaron por comenzar a aceptar —al menos pragmáticamente— algunas de las políticas de laicización —como la existencia de un registro civil o la ley de matrimonio civil. Pero también, tal como resulta del análisis del desarrollo de los conflictos jurisdiccionales analizados, porque tras el infructuoso intento por imponer un ejercicio más efectivo del patronato, el proyecto galicano perdió centralidad y empuje dentro del PAN. En un marco de crisis política y económica y mayor fragmentación interna, los intentos de las dirigencias por controlar a la Iglesia fueron retrocediendo rápidamente ante la prioridad de articular con ella un frente común de cara a las amenazas de la denominada “cuestión nacional”⁸⁰. Por entonces, además, la Iglesia con la que tenían que negociar había cambiado considerablemente. Dotada de estructuras eclesióstáticas cohesionadas y robustecidas, presentes a lo largo y a lo ancho del país, comenzaba a proyectarse por primera vez como un actor social y político con peso y voluntad propia. Una presencia que, sin negar el dinamismo de las propias feligresías y los procesos globales de romanización y secularización interna atravesados por la institución, debía mucho — como en parte sugieren los debates transitados en este trabajo— a los recursos estatales a través de los cuales amplios sectores de las élites dirigentes intentaron sin suerte convertirla en un disciplinado segmento del Estado.

DE ROUX, Rodolfo, “La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración”, en *Pro-Posicoes*, vol. 25, 1 (73), 2014, pp. 31-54. Disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/pp/v25n1/v25n1a03.pdf> [Consulta el 29 de agosto de 2015].

⁸⁰ En este registro: CASTRO, Martín: *El ocaso de la república oligárquica*, pp. 15-27 y 31-53.