
RELIGIÓN Y CIVILIZACIÓN
EN ARGENTINA, BRASIL Y URUGUAY (1750-1899)
*RELIGION AND CIVILIZATION
IN ARGENTINA, BRAZIL AND URUGUAY (1750-1899)*

ANA ROSA CLOCLET DA SILVA
Pontificia Universidad Católica de Campinas
anacloclet@gmail.com

ROBERTO DI STEFANO
Universidad Nacional de La Pampa/Conicet
distefanoster@gmail.com

IGNACIO MARTÍNEZ
Universidad Nacional de Rosario/Conicet
igtinez@gmail.com

SUSANA MONREAL
Universidad Católica del Uruguay
smonreal@ucu.edu.uy

Resumen: Este artículo analiza los cambios semánticos que experimentó la relación entre los conceptos *civilización* y *cristianismo* en Argentina, Brasil y Uruguay durante el siglo XIX. Analiza los debates en torno a los sentidos a dar a la asociación de ambos conceptos y a otros que solían aparecer vinculados a ellos en el discurso de la época, como *progreso*, *ilustración*, *barbarie*, etc. Busca aportar complejidad al conocimiento de corrientes de pensamiento religioso, político y social en pugna en el siglo XIX, como el liberalismo, el gallicanismo y el ultramontanismo. El trabajo fue realizado en el marco del proyecto internacional Iberconceptos y del grupo “Religión y Política”.

Palabras clave: Civilización, Religión, Argentina, Brasil, Uruguay.

Abstract: This article analyzes the semantic changes experienced during the 19th century by the relationship between the concepts of civilization and Christianity in Brazil and the Río de la Plata (the current Argentina and Uruguay). This includes the analysis of the debates around the meanings of those concepts, as well as others that were considered related by the discourse of the time: progress, illustration, barbarism, etc. This study brings complexity to the understanding of currents of political and social thought in Latin America such as liberalism, Gallicanism and ultramontanism. This work is the product of the international project Iberconceptos: Religión y Política.

Keywords: Civilization, Religion, Argentina, Brazil, Uruguay.

1.- Introducción

En el mundo iberoamericano el advenimiento de la modernidad política y religiosa estuvo marcado por profundas mutaciones conceptuales que acompañaron y reflejaron las complejas reconfiguraciones en las relaciones entre lo religioso y lo secular, que a lo largo del siglo XIX se modelaron recíprocamente¹. En el marco de ese proceso, los conceptos funcionaron como verdaderas “palancas estratégicas dentro de luchas ideológicas, al reflejar las tensiones sociales, políticas y económicas” en curso².

Entre esas mutaciones semánticas ninguna parece tan sincronizada con las variaciones de las respuestas a las cuestiones que emergieron en virtud de la inestabilidad y de la aceleración histórica de la época como la del polisémico concepto de *civilización*, que a lo largo del siglo asumió importancia clave.

En este artículo analizaremos, en primer lugar, el concepto de *civilización* en general, sus orígenes y sus significados múltiples, para abordar luego dos casos históricos: en primer término, el de las actuales repúblicas de Argentina y Uruguay y, seguidamente, el caso brasileño.

2.- El concepto de civilización

Si en su sentido clásico la idea de “civilización” fue asociada al “progreso material” de las sociedades industriales -y designó “una particularidad del mundo occidental moderno”-, no por ello dejó de comportar un significado universal generalmente asociado al concepto de cultura. En tal sentido, podía tanto remitir al “rasgo singular de cierta colectividad, en la unidad, más o menos coherente, de la totalidad de sus manifestaciones”, como a un “conjunto de conocimientos adquiridos por un individuo por intermedio de la instrucción”³.

¹ ASAD, Talal: *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

² BEVIDES, Gustavo: “Magic, Religion, Materiality”, en *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, vol. 23, nº 3, 1997, p. 321.

³ MOURA, Caio: “O advento dos conceitos de cultura e civilização: sua importância para a consolidação da autoimagem do sujeito moderno”, en *Filosofia Unisinos*, vol. 10. Nº 2, 2009, p. 158.

El concepto era prácticamente desconocido en el mundo occidental hasta mediados del siglo XVIII. Hasta entonces la oposición a los de “barbarie” y “salvajismo” correspondía al término “civilidad”, que representaba, sobre todo, una acción sobre el cuerpo y el dominio de las apariencias: “la moderación de los gestos, la forma de hablar, la forma de presentarse, de estar en la mesa, todo esto se convirtió, junto con las reglas de cortesía, en un nuevo modelo de formación que se impuso gradualmente entre las cortes de Europa”⁴. En el contexto de la “buena sociedad” del Antiguo Régimen, la “civilidad” era un atributo prácticamente restringido a la nobleza cortesana, cuya conducta, según Norbert Elias, “aún no era tan ‘civilizada’ como lo sería más adelante en la sociedad burguesa, porque es solo en relación con sus compañeros que el cortesano y la dama de la corte necesitan estar sujetos a estas limitaciones, que se observan mucho menos en relación con sus inferiores”⁵. En Francia, durante los siglos XVII y XVIII, el uso del concepto se extendió a la burguesía ennoblecida, que comenzó a ajustarse a las costumbres y al comportamiento de la nobleza, una actitud imitada “por las clases medias de la sociedad, con ganas de ascender socialmente”⁶. Esta misma connotación persiste en la *Encyclopédie* -donde la entrada escrita por Jaucourt (1753) define la “civilidad” como “una forma de suavizar los comportamientos, controlar los hábitos, conducir la disciplina”⁷.

También, a mediados del siglo XVIII, aparece la palabra “civilización” en español con uno de sus significados más perdurables: el del “acto de civilizar”. Según Javier Fernández Sebastián, ese registro aparece “en un ensayo antropológico que se refiere a algunas tribus en Filipinas” del jesuita Juan José Delgado, quien observó sus “costumbres bárbaras”, su negativa a “vivir en la policía” y su tendencia a “huir del bien y de lo que es propicio para su civilización”⁸. En el mismo sentido fue usado en esos

⁴ MOURA, Caio: “O advento dos conceitos de cultura e civilização”, p. 158.

⁵ ELIAS, Norbert: *O processo civilizador*, Rio de Janeiro, Zahar Editor, 1993, vol. 2, p. 226.

⁶ JANINE RIBEIRO, Renato: *A Etiqueta no Antigo Regime: do sangue a doce vida*, 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 19.

⁷ JAUCOURT, Louis de: “Civilité, Politesse, Affabilité”, en Denis DIDEROT org., *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Chez Briasson, David l’aîné, Le Breton et Durant, vol. 3, 1753, pp. 497-497; MOURA, Caio, “O advento dos conceitos de cultura e civilização”, p. 168.

⁸ FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: “España”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, vol. II, t. 1, 2014, p. 201.

mismos años por el conde de Mirabeau en su obra *L'Ami des Hommes*⁹. Como veremos más adelante, esa connotación adquiriría fuerte influencia en el contexto iberoamericano.

Asimismo, en el siglo XVIII la palabra “civilización” adquirió una connotación positiva asociada a la idea de progreso material. En el contexto británico aparece usada de este modo en la obra de Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, publicada por primera vez en 1767. Para Ferguson no solo se la detecta “en los avances individuales que van desde la infancia hasta la edad adulta, sino en el progreso de la especie humana en sí misma, que, a partir de la rudeza, alcanza la civilización”¹⁰. De esta misma época data el vínculo entre las nociones de civilización y de progreso en Francia, como muestra la obra de d'Holbach, donde el término designa un proceso de perfeccionamiento desde el estado bárbaro hasta el civilizado¹¹. Esa postura no dejó de ser objeto de cuestionamientos como muestra el caso del mundo alemán, donde a fines del siglo XVIII la burguesía intelectual se opuso a la “noción inglesa y francesa de civilización como progreso material”¹².

En el mundo luso parlante, el *Vocabulario portuguez (sic) e latino* del padre Rafael Bluteau, editado por primera vez en Coimbra entre 1712-1728, no incluye el término “civilización”, aunque sí el vocablo “civil” -“Cosa concerniente a los ciudadanos, la sociedad y la vida humana”- y “civilidad” como contrapuesto a “descortesía, grosería, rusticidad”¹³. La edición de 1789 del *Diccionario da lingua portuguesa* de Antônio Silva Moraes actualiza las definiciones de Bluteau para “civilidad” -que de “acción vil” pasa a significar “cortesía, urbanidad”- y “civil” -que “pertenece a la Ciudad, o sociedad de hombres que viven bajo ciertas Leyes”¹⁴. Hasta la

⁹ RIQUETTI DE MIRABEAU, Victor de: *L'ami des hommes ou Traité sur la population. Première partie*, Avignon, s. e., 1756, pp. 136-137. Disponible en:

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1041849k/f151.item> [consultado el 30 de junio de 2019]

¹⁰ MOURA, Caio: “O advento dos conceitos de cultura e civilização”, p. 168.

¹¹ HOLBACH, Paul Heinrich D.: *Système Social- ou principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs. Troisième partie*, Londres, [s. e.], 1773, 166 pág.

¹² ELIAS, Norbert: *O processo civilizador*, p. 25.

¹³ BLUTEAU, Raphael: *Vocabulario portuguez e latino*: aulico, anatomico, architectonico..., Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesus, vol. 2, 1714, p. 332. Disponible en: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1> [consultado el 10 de mayo de 2019].

¹⁴ MORAES SILVA, Antonio: *Diccionario da lingua portuguesa - recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado*, Lisboa, Typographia Lacerdina, 1789, pp. 401-402. Disponible en: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/2>. [consultado el 10 de mayo de

década de 1830 son estos los significados registrados en los diccionarios que circulaban en el mundo luso brasileño, según ilustra el *Diccionário de língua brasileira* de Luiz Maria da Silva Pinto (1832)¹⁵.

En el mundo hispano la entrada “civilización” aparece recién en el *Diccionario castellano* Terreros de Esteban y Pando de 1786¹⁶. No figura en cambio en los de la Real Academia Española, donde se encuentra el de “civilidad”, definida como “sociabilidad, urbanidad”, según el significado de los términos latinos “civilitas, urbanitas”¹⁷. En la sexta edición del *Diccionario* (1822) aparece por primera vez “civilización” entendida como “aquel grado de cultura que adquieren pueblos o personas, cuando de la rudeza natural pasan al primor, elegancia y dulzura de voces, usos y costumbres, propios de gente culta”. Entretanto “civilizarse” se define como “suavizarse el lenguaje y las costumbres de pueblos y personas rudas, acomodándose al uso de gentes urbanas y cultas”¹⁸. La edición de 1843 agrega matices de importancia: “civilizar” significa “pulir las costumbres, promover la civilización de las personas, pueblos y naciones”. Por otra parte, y la novedad proviene de la década de 1830, el verbo comienza a utilizarse en forma “activa”¹⁹.

2019]. Recién en la cuarta edición del diccionario de la lengua portuguesa de Bluteau, ampliado por Silva Moraes en 1831, se incluyen la entrada “civilización” y el verbo “civilizar”.

¹⁵ DA SILVA PINTO, Luiz Maria: *Diccionario da Lingua Brasileira*, Ouro Preto, Typographia de Silva, 1832. Disponible en: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/diccionario/edicao/3>. [consultado el 10 de mayo de 2019].

¹⁶ TERREROS Y PANDO, Esteban: *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana*, Madrid, Viuda de Ibarra, vol. 1, 1786, pp. 439-440. Ver FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: “Civilización”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y Juan Francisco FUENTES ARAGONÉS (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 156-160 y J. FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y J. F. FUENTES ARAGONÉS (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, pp. 230-239.

¹⁷ *Diccionario de la Lengua Castellana*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1783, p. 246. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/diccionario-de-la-lengua-castellana--5/> [consultado el 25 de mayo de 2019]

¹⁸ “Prólogo”, en *Diccionario de la Lengua Castellana*, Madrid, Imprenta Nacional, 1822, p. III y *Diccionario de la Lengua Castellana*, Madrid, Imprenta Nacional, 1822, p. 187.

Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/diccionario-de-la-lengua-castellana--0/html/> [consultado el 25 de mayo de 2019]. Sobre el uso de la idea de “civilización” como criterio para construir una escala comparativa entre naciones, ver, VERDO, Geneviève: “Argentina/Río de la Plata”, en João FERES JÚNIOR (ed.): “Civilización”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN dir.: *Diccionario político y social del mundo iberoamericano...*, p. 107.

¹⁹ *Nuevo diccionario de la Lengua Castellana. que comprende la última edición íntegra, muy rectificada y mejorada, del publicado por la Academia Española*, París, Vicente Salvá, 1846, p. 250. Disponible en:

<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/nuevo-diccionario-de-la-lengua-castellana-que-comprende-la-ultima-edicion-integra-muy-rectificada-y-mejorada-del-publicado-por-la-academia-espanola--0/html/> [consultado el 25 de mayo de 2019].

En las definiciones de los diccionarios podemos distinguir algunas de las acepciones de “civilización” que identifica para Hispanoamérica João Feres Júnior, para quien el término habría abarcado cuatro sentidos fundamentales: a) el acto de civilizar, es decir, de imponer una cultura a un pueblo, b) un modelo o patrón a seguir, c) un proceso y d) la expresión de la nacionalidad. Esas acepciones posibles involucraban aspectos materiales, morales y políticos²⁰.

Por otra parte, estudios recientes sobre la historia de los conceptos de “civilidad” y “civilización” abordan los términos en una perspectiva global, analizando su rol, en la segunda mitad del siglo XIX, en la conformación de un nuevo orden jerárquico asociado a los nuevos imperialismos y asociando los enfoques de la historia de las emociones, la historia global y la historia de los conceptos²¹.

La vinculación de “civilización” con “religión” aparece ya en el siglo XVIII. En palabras de Mirabeau:

“La religión es sin ninguna duda el primer freno y el más útil para la humanidad: es el primer refuerzo de la *civilización*. Ella nos predica y nos recuerda sin cesar la confraternidad, dulcifica nuestro corazón, eleva nuestro espíritu, aviva y orienta a nuestra imaginación, extendiendo sin límites el campo de las recompensas y de los beneficios [...]”²².

La identificación entre civilización y catolicismo fue habitual en las élites letradas católicas del siglo XIX. Al respecto fue significativa la influencia de Jaime Balmes, para quien la civilización era la combinación del progreso en tres áreas: la inteligencia, la moralidad y el bienestar: “[...] habrá el máximum de la civilización cuando coexistan y se combinen en el más alto grado, la mayor inteligencia posible en el mayor número posible, la mayor moralidad posible en el mayor número posible, el mayor bienestar posible en el mayor número posible”²³. Balmes observaba que, en la sociedad de su tiempo, se habían incrementado las inequidades sociales, incluso en las

²⁰ FERES JÚNIOR, João: “O conceito de civilização: uma análise transversal”, en João FERES JÚNIOR ed.: *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos fundamentales, 1770-1870: Civilización*, Madrid, Universidad del País Vasco y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, p. 88.

²¹ PERNAU, Margrit y JORDHEIM, Helge eds.: *Civilizing Emotions: Concepts in Nineteenth Century Asia and Europe*, Nueva York, Oxford University Press, 2015, pp. 2-3. La obra incluye estudios sobre países de Europa, Medio Oriente, Sur y Este de Asia. En relación con Iberoamérica en el siglo XIX, resulta de especial interés el capítulo de Emmanuelle Saada, “France: Sociability in the Imperial Republic”, pp. 63-81.

²² RIQUETTI DE MIRABEAU, Victor: *L'ami des hommes ou Traité sur la population*, pp. 136-137. Disponible en francés en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1041849k/f151.item> [consultado el 25 de mayo de 2019].

²³ *La Civilización. Revista religiosa, filosófica, política y literaria de Barcelona*, Tomo I, Barcelona, Imprenta de Brusí, 1841, p. 12.

naciones más prósperas como Inglaterra, y que el desarrollo de la “inteligencia”, sin un paralelo desarrollo de la moralidad, era no sólo inútil sino nocivo. Intentó incluso demostrar estadísticamente que el desarrollo de la educación podía contribuir “al aumento del vicio y del crimen”²⁴. El “fatídico divorcio” de la inteligencia y la moralidad era fuente de inquietud social, de revoluciones y de muerte²⁵. J. Roca y Cornet, en una serie de artículos titulados “La religión considerada como la base de la civilización”, se preguntaba qué podría existir

“tan terrible y amenazador como una masa embrutecida, sin religión, sin pudor, sin sentimientos sociales, ciega, sin casi el instinto de la razón, que se arroja con la rapidez del rayo sobre todo cuanto cree obstáculo a su avidez inmensa, a su sed inagotable de gozar o de vengarse?”²⁶.

Sin religión, con el solo desarrollo de la educación, la sociedad estaba destinada a sumergirse en el caos y la violencia social.

3.- “Civilización” y “religión” en los debates religiosos de Argentina y Uruguay

En el Río de la Plata de la primera mitad del siglo XIX, encontramos variaciones de las tres primeras acepciones de “civilización” que señala Feres Júnior, asociadas positiva o negativamente con una constelación de conceptos nucleados en torno a “cristianismo” y relacionadas con el contra-concepto “barbarie” -que remite a un plano cultural y social- y con sus parientes en el plano político: “desorden”, “anarquía”, “despotismo”²⁷.

En el primer sentido, ya en el siglo XVIII las reformas borbónicas habían pretendido poner al clero parroquial al servicio de la “civilización” de las campañas incultas, al encomendar a los párrocos rurales la difusión de modernas técnicas agrícolas, la enseñanza de las primeras letras y la difusión de la vacuna antivariólica²⁸. En la misma línea, Dámaso Larrañaga, sacerdote y hombre de ciencia oriental, afirmaba en 1820 que “[t]an fiero como es el hombre según la naturaleza, otro tanto más bello y amable lo hace la *educación*. Ella corrige sus errores, doma sus pasiones, tiranas de su

²⁴ *La Civilización*, pp. 100-105.

²⁵ *Ibid.*, p. 58.

²⁶ *Ibid.*, p. 64.

²⁷ FERES JÚNIOR, João: “O conceito de civilização: uma análise transversal”, p. 96.

²⁸ DI STEFANO, Roberto: “Pastores de rústicos rebaños. Cura de almas y mundo rural en la cultura ilustrada rioplatense”, en *Boletín del Instituto Ravignani*, 3ª Serie, nº 22, 2000, pp. 7-32.

corazón, oculta las feas manchas de nuestra miserable humanidad que levanta los gruesos velos que encubrían los hermosos destellos de la divinidad de que somos imágenes”²⁹.

En su sentido político, el término estuvo asociado a las polémicas de la época. Tras la Revolución, las medidas reformistas de la década de 1820 encendieron en las provincias argentinas el primer debate religioso supra provincial. Por un lado, Buenos Aires, San Juan y Mendoza implementaron reformas de regulares que suponían el cierre de conventos y la secularización de religiosos. Por otro, también Buenos Aires y San Juan promulgaron leyes de tolerancia religiosa que luego se extendieron al plano nacional. En todos los casos los contendientes tenían claro que la disputa involucraba el sentido de las palabras y el concepto de “civilización” ocupó un lugar central.

En 1823 Fray Tadeo Silva escribía en *El Observador Eclesiástico*, citando a Voltaire:

“[...] definid, las disputas cesarían o no principiarían jamás, si comenzásemos siempre por aquí. Toda cuestión debería llevar a su frente gravada su definición como su frontispicio... en lo indeterminado es donde triunfan la ignorancia y la mala fe [...] desgraciadamente en el día casi todas las discusiones presentan esta divagación continua; es decir, el defecto de nociones *precisas* y convenidas que son la basa (sic) de un lenguaje común [...]”³⁰.

Podemos identificar en estos textos algunos significados comunes, fundamentalmente en el sentido de “civilización” como cimiento cultural compartido, conjunto de valores, conocimientos y normas de las sociedades consideradas civilizadas. En esta acepción, la religión -especialmente el cristianismo- constituía el núcleo de la matriz cultural y moral de la civilización. El periódico *El Nacional*, defensor de la tolerancia religiosa, lo dejaba claro al decir que “[e]l hombre, que hace profesión de no profesar culto alguno, debe ser temible a la sociedad, porque en él no pueden tener imperio los principios de la moral”³¹.

²⁹ “Plan de una Academia útil para todas las profesiones, por el P. Camilo Enríquez”, *Escritos de Don Dámaso Antonio Larrañaga*, Montevideo, Imprenta Nacional, 1923, pp. 151-152.

³⁰ SILVA, Fr. Tadeo: *El Observador Eclesiástico*, Córdoba, nº 3, s/f, p. 34. *El Observador Eclesiástico* fue una publicación de Santiago de Chile, reimpressa en Córdoba, por la Imprenta de la Universidad, en 1824, por iniciativa del Pbro. Dr. Pedro Castro Barros (1777-1849), rector de la universidad entre 1821 y 1828. Las citas de *El Observador Eclesiástico* están tomadas de la edición de Córdoba, en la que se omitieron las fechas originales de los artículos.

³¹ *El Nacional*, Buenos Aires, nº 8, 10 de febrero de 1825.

Las diferencias entre los reformistas y sus detractores, a quienes llamaremos *intransigentes*, se vuelven claras cuando nos desplazamos hacia la idea de “civilización” entendida como modelo o patrón a seguir y como proceso. Estos significados están más presentes en el discurso reformista y se expresan en el vínculo entre “civilización” e “ilustración”. *El Nacional* advertía que, aunque existiesen diferentes estados con diferentes religiones,

“[...] puede decirse que [el mundo] es propiamente una sola familia, en la que todos los individuos están ligados por intereses de todo género. Este es el resultado natural de la civilización y de las luces: y sobre todo esta es la ventaja más importante que la humanidad reporta del comercio; y de la libre concurrencia de todos los hombres, que ha creado ente ellos nuevas relaciones, y que cada día los une y liga con nuevos vínculos”³².

De esta manera, la noción de “civilización” como proceso de cambio quedaba vinculada a la idea de progreso material. Debe tenerse en cuenta que este desplazamiento no despojaba al término de su dimensión institucional y moral: si era posible el progreso material de una nación civilizada es porque en ella imperaban instituciones, leyes y costumbres ilustradas³³. Así lo plantea *El Argos de Buenos Aires* al anunciar la decisión del gobierno de entregar premios para el fomento de la medicina, las leyes y la literatura. Si a esos galardones recurrían

“las naciones cuya edad y sucesos las han puesto a la vanguardia de la civilización y que en su virtud poseen una concurrencia de talentos en todo género, que es por sí sola el estímulo más eficaz para el progreso e invención... ¿Cuán importante y grande debe ser la necesidad de estos medios en un país que para empezar la carrera de su civilización ha tenido que conquistar su existencia, y destruir sus propias hábitos e instituciones?”³⁴.

Los publicistas de la reforma se valieron de esos tres sentidos de “civilización” para asociar el monopolio católico a estadios de atraso, cuando no a su contra-concepto: la “barbarie”. En 1822, *El Argos de Buenos Aires* publicó una “Escala de civilización” según “[...] los progresos de las Naciones por el adelanto de su agricultura [...]”. De acuerdo al autor de esa escala, un tal “Mr. Temple”: “[...] por el estado de la agricultura de cualquier país se puede siempre formar un cómputo muy racional del grado general de luces entre los habitantes, y [...] en los otros ramos más importantes de industria y genio nacional”.

³² *El Nacional*, Buenos Aires, nº 14, 24.3.1825.

³³ Esa asociación entre progreso material y “principios constitucionales adecuados” fue señalada por VERDO, Geneviève: “Argentina/Río de la Plata”, p. 107.

³⁴ *El Argos de Buenos Aires*, Buenos Aires, nº 21, 3.4.1822, p. 91.

Encabezaban la escala los países del norte de Europa, mayoritariamente no católicos - Inglaterra, Escocia, Holanda, Suiza, Lombardía y el Rhin alto- y figuraban en el nivel más bajo los católicos -el sur de Italia, Irlanda, España y Portugal³⁵.

Pero si bien las instituciones o los sacerdotes católicos podían ser agentes de barbarie, el sacerdocio en sí quedaba a salvo de la acusación. *El Argos* publicó la “representación del estado de la Nación” de los diputados de las Cortes españolas al final del trienio liberal, en la que acusaban a

“aquellos ministros del santuario, aquellos prelados ambiciosos, [que] abusan de las funciones augustas y sagradas del sacerdocio propagando la superstición, y fomentando la desobediencia [...]. *Perjuros y sacrílegos ellos mismos, empiezan por alucinar, y acaban con estimular al pueblo a la insurrección.* [...] tratan de oprimir, despojar, e incendiar las ciudades; [...] y en fin, convertir la desgraciada España en un teatro espantoso de guerra civil, con la vana esperanza de extinguir para siempre la luz de la civilización”³⁶.

En ese vínculo entre “catolicismo” y “barbarie” la estrella era la inquisición. En tal sentido, *El Nacional* advertía sobre los perjuicios de la exclusividad del culto católico con la hipótesis de la punición de quienes profesaran públicamente otra religión:

“Desde el momento en que esto último se dé, ya sería permitido restablecer las hogueras, los suplicios, y todos los demás horrores, con que la bárbara inquisición ha afligido por tanto tiempo la humanidad, deshonorado la religión, e insultado a la divinidad misma. Sería necesario empezar de nuevo la sangrienta historia, que [...] nos han legado los siglos de ignorancia, de fanatismo y de barbarie”³⁷.

En suma: aunque los reformistas no oponían “catolicismo” y “civilización”, se empeñaban en demostrar que las instituciones y sacerdotes católicos eran, en muchos casos, un obstáculo para el progreso que las naciones “civilizadas” del norte de Europa habían abierto a las demás.

Por otro lado, para la prensa intransigente el desafío consistía en enfrentar el sentido de los conceptos de carga positiva, como “civilización” e “ilustración”, o negativa, como “barbarie”. Así, *El Observador Eclesiástico* denunciaba que: “la filosofía ha cambiado los nombres de las cosas para conducir a los incautos”, mientras *El Cristiano Viejo* se preocupaba por demostrar que “si por ilustración se entienden los

³⁵ “Escala de civilización”, *El Argos de Buenos Aires*, nº 33, 11.5.1822, p. 133.

³⁶ “Noticias de fuera”, *El Argos de Buenos Aires*, nº 71, 21.9.1822, p. 286. Itálicas en el original.

³⁷ *El Nacional*, Buenos Aires, nº 8, 10.2.1825.

conocimientos en todos los ramos de una literatura sólida, modesta, y atenta a respetar los derechos de la divinidad” nada había que reformar, porque “[m]uchos años há que esta América es tan ilustrada como las naciones europeas [sic]”. “Luces” e “ilustración” asumían connotaciones positivas, pero despojadas de toda referencia al cambio y al progreso material. De todas maneras, esos nuevos sentidos estaban instalados. A esa definición católica de “ilustración” *El Cristiano Viejo* oponía la de “esas producciones de tinieblas, esos libros ilegítimos y licenciosos, que solo se dirigen a disputar a la Iglesia toda su autoridad espiritual”. Tales obras “no enriquecen a la sociedad con alguna invención nueva, ni a las ciencias con algún rasgo de genio, o buen gusto, porque los impíos de nuestros días, no son sino unos malos copistas de los antiguos”³⁸.

Entre defensores y detractores de las reformas hay entonces un campo semántico compartido, pero con diferencias de énfasis. Para ambos bandos “civilización” era sinónimo del imperio de leyes sabias que garantizaban paz y orden, cimentadas en un sustrato religioso cuya vigencia se veía facilitada por la fe. En el partido reformista, el progreso material y el cambio necesario para lograrlo se veían obstaculizados por las expresiones atávicas del catolicismo hispano. Entre los intransigentes, en cambio, quedaban soslayados los componentes materiales de la civilización y afirmada la idea de que nada ganaría una nación al abandonar la exclusividad del culto católico porque el catolicismo, lejos de ser enemigo de la civilización, constituía su fundamento. Las diferencias son evidentes en los contra-conceptos “barbarie”, “anarquía” y “despotismo”. Mientras que, para los reformistas, el monopolio católico era una supervivencia bárbara cuya manifestación política era el despotismo, para los intransigentes, la barbarie se identificaba con la anarquía. No concebían la civilización como progreso material y cultural, sino como conversión a la fe verdadera. *El Observador Eclesiástico* de Chile, deplorando la supresión de conventos en la Francia revolucionaria, observaba que “[e]l vacío que ha dejado la supresión total de las comunidades religiosas, no ha habido quien lo llene [...]. El pueblo se halla por la mayor parte sin ministros y sepultado en las supersticiones más groseras”. En el departamento de Nièvre “hay pueblos de 1200 a 1300 individuos que no conocen culto alguno religioso, ya hace seis a siete años. Las costumbres en ellos se acercan ya a la barbarie... y lo que es inevitable en este *desorden*, todas las aldeas tienen brujos y brujas de dotación; porque la

³⁸ *El Observador Eclesiástico*, Córdoba, nº 2, s/f; *El Cristiano viejo*, Córdoba, nº 6, 9.9.1825, p. 62.

superstición es inherente a la ignorancia; y la religión, a quien se acusa de crear superstición, es el más grande y el único contrapeso”³⁹.

La clausura de la experiencia reformista, a fines de la década de 1820, supuso el desplazamiento de tópicos ilustrados y de las derivas sensualistas o doctrinarias del liberalismo a favor de una retórica republicana mucho más fuerte. Es particularmente sensible ese desplazamiento en el énfasis en la dimensión moral del par “civilización-barbarie”. En el discurso federal rosista, “barbarie” se asociaba a la amenaza contra el orden político: los unitarios eran salvajes, inmundos, impíos y bárbaros⁴⁰. Para el diputado Lorenzo Torres, el “bando unitario” era

“anti-social e impío en sus doctrinas y acciones [...]: alevoso e inhumano en sus medios de conspiración y de guerra contra todos los intereses e instituciones de la República [...] pretendiendo destruir cuanto existe, aún la Religión Católica Romana, última áncora de las esperanzas del orden”⁴¹.

El Monitor Federal de Tucumán denunciaba los atropellos atribuidos a los unitarios: “Profanaban los templos, metiendo caballadas adentro, encendiendo lumbre con las imágenes sagradas, ensillando caballos con las ropas del culto, bebiendo aguardiente en los vasos sagrados, saqueando hasta el adorable depósito de la Hostia Divina; y eso llamaban constitución!”⁴². En Cuyo, *El Republicano Federal* advertía que los unitarios

“...jamás dejarán de asestar golpes contra los orgánicos principios sociales para destruirlos, y de hacer valer a los mismos bárbaros fines por cuantos medios les sea posible su maléfica influencia”⁴³.

Los publicistas federales asociaron infatigablemente su facción con la religión y el orden en una ecuación en la que se hallaba comprendida la ilustración:

“Córdoba ha sido siempre un pueblo distinguido por su moralidad y cristianismo, no carece de ilustración en gran parte de sus habitantes, y por tanto, no podrán convencerle que [...] estamos obligados a amar y perdonar a

³⁹ *El Observador Eclesiástico*, Córdoba, n. 5, s/f, p. 61.

⁴⁰ MYERS, Jorge: *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1995.

⁴¹ Discurso del diputado Lorenzo Torres en la Sala de Representantes de la Provincia de Buenos Aires, 5 de febrero de 1850, cit. en MYERS, Jorge: *Orden y virtud*, p. 288.

⁴² *El Monitor Federal*, Tucumán, n.º 6, cit. en *El Republicano federal*, San Juan, n.º 18, 2.6.1842, p. II

⁴³ *El Republicano Federal*, San Juan, n.º 12, 16.5.1842, p. III.

los salvajes unitarios, enemigos declarados de Dios, de los hombres, de la religión y de las leyes”⁴⁴.

El vínculo entre “civilización” y la aplicación de un modelo legal a seguir continuaba disponible como recurso retórico. Así, para justificar una disposición del gobierno de San Juan que reducía el uso del luto, *El Honor Cuyano* publicaba la nota de “un viudo” que la saludaba porque “abrsa la ilustrada tendencia a la mejora de una costumbre útil y religiosa las instituciones del país”, señal inequívoca de “que el Gobierno de San Juan marcha uniformemente con el sentimiento progresista del siglo”⁴⁵.

Interesaba desmontar, en cambio, la asociación entre unitarios, civilización y progreso material. En San Juan un ingeniero federal adjudicaba con ironía el logro de un dique finalizado al “retroceso intelectual en que nos hallamos, tiempos en que reina la ignorancia”. Y al mismo tiempo señalaba los escombros de un dique fallido de la época unitaria, que había sido construido, afirmaba, con la plata de los bienes expropiados a las órdenes regulares:

“[A]hí abajo [en los escombros] está la *Carta de Mayo* y todos los cultos del mundo; ya no hay cultos dijo: este río es intolerante, es anti democrático, no es progresista, es tiránico absoluto. [...] Estos monumentos dijo [...] son los vestigios y los rastros sangrientos que la civilización ha dejado entre nosotros”⁴⁶.

Esta operación resulta interesante, porque se orientaba a desarmar la idea de “civilización” como un bloque en el que se hallaban ligados el progreso material con un esquema predeterminado de leyes “ilustradas”, que necesariamente incluían la tolerancia religiosa. En las décadas de 1850 y 1860 los letrados católicos laicos, como veremos, desarrollarían las posibilidades ulteriores de esta escisión.

Para coyunturas específicas, permanecía disponible la asociación entre barbarie, monarquía y religión. Durante el bloqueo anglo-francés del puerto de Buenos Aires, *El Honor Cuyano* combatía el discurso que asimilaba la intervención anglo-francesa con una misión civilizatoria. Por el contrario, la asociaba al salvajismo de la fuerza ejercida por

⁴⁴ “Cuaresma”, *El Restaurador Federal*, Córdoba, nº 47, marzo de 1842, pp. 192-193, cit. en MYERS, Jorge: *Orden y virtud*, pp. 286-287.

⁴⁵ *El Honor Cuyano*, San Juan, nº 2, 21.2.1846, p. 7.

⁴⁶ *El Honor Cuyano*, San Juan, nº 1, 12.2.1846. La *Carta de Mayo* era la constitución provincial unitaria que había declarado la libertad de cultos.

potencias bestiales sobre pueblos soberanos que, en un clima de orden, habían emprendido la senda de la civilización industrial.⁴⁷ El verdadero faro civilizatorio, sostenía, se encontraba en los Estados Unidos, que habían sacado al Viejo Continente “del letargo oprobioso en que la inquisición, y el feudalismo l[o] tenía[n] sumid[o]...”. Así reingresaba la clásica figura de la inquisición como aspecto bárbaro del catolicismo, asociado a la monarquía y al feudalismo. Líneas más adelante el discurso se radicalizaba: “el Gobierno liberal y democrático no es europeo, es indígena de América, y Washington es su apóstol, es su Dios”. Frente a ese despotismo feudal europeo, los americanos, “sostendrán sus dogmas sagrados con todo el valor y la resignación de los primeros Incas”. Se retoma aquí un tópico clásico del discurso revolucionario, arraigado en la imagen del buen salvaje, que recuperaba los rasgos civilizados de las poblaciones americanas frente a la corrompida sociedad europea⁴⁸. Ese tópico se refuerza en el gobierno rosista con una deriva identitaria que asociaba civilización con idiosincrasia de un pueblo⁴⁹.

En el discurso del exilio unitario también se advierte este desplazamiento hacia el plano político y moral, pero el énfasis no está puesto en la “civilización” sino en la “barbarie”, a la que se asocia no al desorden, sino al despotismo de Rosas. Uno de los rasgos palmarios de esa barbarie es su completo desprecio por la religión católica. *El grito argentino*, publicado por los exiliados unitarios en Montevideo, describía la matanza de un grupo de indios en la Plaza del Retiro: tras ser fusilados,

“[L]os infelices que daban alguna muestra de vida, morían al punto degollados. Ni esos mismos salvajes hubieran jamás [...] cometido un crimen semejante con los cristianos. [...] Este es el hombre religioso, el que todo el año está cacareando amor A Dios, A los Santos y a los Ministros del altar; y entretanto ni siquiera les mandó echar el agua del bautismo a esos pobres Indios, prefiriendo presentar un nuevo y mayor escándalo, en lugar de cumplir con lo que manda nuestra Santa Madre Iglesia [...]. Pero hace tiempo que, para el malvado Rosas, lo mismo es Dios que un terrón de tierra”⁵⁰.

Más allá de lo moral, el discurso asociaba el abandono de la religión al de los rasgos materiales de la civilización: “¡Malvado Rosas! ¡Qué género de mal has dejado de hacer a tu país! Patria, religión, moral, instituciones, libertad, crédito militar,

⁴⁷ *El Honor Cuyano*, San Juan, nº 4, 21.3.1846, pp. 6-8.

⁴⁸ *El Honor Cuyano*, San Juan, nº 5, 28.3.1846, p. 2.

⁴⁹ Sobre la deriva identitaria durante el rosismo: VERDO, Geneviève: “Argentina/Río de la Plata”, p.107.

⁵⁰ *El Grito Argentino*, Montevideo, nº 10, 31.3.1839.

establecimientos útiles, tesoro público, propiedades particulares; todo, todo lo has arruinado y atropellado”⁵¹.

En Argentina y Uruguay circuló además profusamente la obra del romántico Félix Frías *El cristianismo católico considerado como elemento de civilización en las repúblicas hispanoamericanas*, fruto de su polémica con los receptores de las “novedades” de la época, a quienes consideraba responsables de “hostilizar entre nosotros el sentimiento religioso y los bienes sociales que de él emanan”⁵². Para Frías, la fe cristiana era “el dogma más benéfico a esa ley de perfectibilidad y de progreso, que rige los destinos de la civilización y que ha presidido a la formación de los siglos modernos”⁵³. Testigo en París de la revolución de 1848, esos sucesos afirmaron en él su valoración del orden como elemento básico para el progreso y la armonía de las sociedades. En este contexto, se acercó a la tradición hispánica y al llamado neocatolicismo, que expresaban especialmente las obras de Balmes y de Juan Donoso Cortés. En esta línea, creció en él la convicción de que correspondía a la Iglesia católica y a la religiosidad del pueblo un rol decisivo en la consolidación de las naciones hispanoamericanas. La nación debía construirse sobre el concepto de “civilización”, que implicaba la organización política y social, el progreso económico y la civilidad, en particular la afirmación de los valores religiosos y de las tradiciones cristianas⁵⁴. Esta línea de pensamiento impactó en ambas orillas del Río de la Plata, como muestran las numerosas obras de Balmes, de Donoso Cortés y de Frías en bibliotecas como la del obispo uruguayo Mariano Soler, las del clero montevideano y la del Club Católico⁵⁵.

⁵¹ *El Grito Argentino*, Montevideo, nº 6, 14.3.1839.

⁵² FRÍAS, Félix: *El cristianismo católico considerado como elemento de civilización de las repúblicas hispanoamericanas*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1844. Ver GRINCHPUN, B. Matías: “La alternativa reaccionaria. Félix Frías y las raíces intelectuales de la derecha católica en Argentina (1852-1881)”, V Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea, Barcelona, 2015. Disponible en: https://www.academia.edu/34550802/La_Alternativa_Reaccionaria_F%C3%A9lix_Fr%C3%ADas_y_las_ra%C3%ADces_intelectuales_de_la_derecha_cat%C3%B3lica_en_Argentina [consultado: 3 junio 2019].

⁵³ FRÍAS, Félix: *El cristianismo católico...*, p. 20.

⁵⁴ PINTO, Julio y MALLIMACI, Fortunato: *La influencia de las religiones en el Estado y la Nación Argentina*, Buenos Aires, Eudeba, 2013, pp. 55-58; HALPERÍN DONGHI, Tulio: “Prólogo. Una nación para el desierto argentino”, en HALPERÍN DONGHI, T. (comp.): *Proyecto y construcción de una nación: Argentina, 1846-1880*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, pp. XXVI-XXVIII.

⁵⁵ *Inventario de las obras que formaban la Biblioteca de Mons. Mariano Soler para el juzgado. Versión manuscrita del Dr. Jacinto Casaravilla*. Montevideo, 1909. Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo (ACEM), Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo (ACEM); *Biblioteca del Clero para el uso de sus ministros. Índice General*, Montevideo, 1881-1945. ACEM; Club Católico de Montevideo, *Reglamento y catálogo de la Biblioteca del Club Católico*, Montevideo, Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1899.

La asociación no era sin embargo patrimonio de los católicos. Así, en 1840, en nombre de la “civilización”, los cónsules de Inglaterra, Estados Unidos y Suecia en Montevideo solicitaron la autorización para erigir un templo protestante:

“Pertenece a la comunión de protestantes que cuenta un crecido número de miembros en esta capital, y que ardientemente desea los medios de satisfacer las dos grandes necesidades del hombre Civilizado y Cristiano: ‘el libre ejercicio de su culto y la conveniente educación de su prole’”.

Para alcanzar estos fines procuraban la fundación de un templo y de una escuela amparados por la tolerancia religiosa proclamada por la Constitución de 1830, propia de “todos los países Civilizados y Católicos”⁵⁶. Sin embargo, a la “civilización” apeló también el ya mencionado Larrañaga, por entonces vicario apostólico del Uruguay, para oponerse a la iniciativa, pues a su juicio conduciría a “aflojar los vínculos de la sociedad” y a provocar la “alarma” de los “pueblos”. Tras desgranar sutiles argumentaciones, el vicario concluía que “[e]l siglo de los grandes progresos Civiles es también el de los grandes progresos Católicos”. Los uruguayos, “novicios en la carrera de la civilización y de la Libertad”, debían seguir “el ejemplo que nos dan las Naciones más antiguas y consolidadas”⁵⁷. Vuelven a asociarse en las últimas citas los conceptos de “civilidad” y “civilización”.

La caída de Rosas, en 1852, abrió para la Argentina una coyuntura nueva, marcada por la revitalización de los debates públicos y por el regreso de numerosos emigrados, entre ellos miembros de la Generación romántica que serían figuras destacadas de la dirigencia política y de la elite cultural hasta la década de 1880. En ese contexto, la reinención de la esfera pública puso a debate cuestiones de diversa índole, incluidos las religiosas, y uno de los ejes de las controversias relacionadas con la religión fueron las formas en que podía ser interpretado su vínculo con la idea de civilización.

Para comprender el proceso argentino es necesario tener en cuenta los rasgos esenciales de su liberalismo en varios sentidos singular en el contexto latinoamericano. Si, en muchos países católicos, el siglo XIX asistió a un enfrentamiento entre liberalismo y conservadurismo en el que la cuestión religiosa ocupó un lugar no desdeñable, la

⁵⁶ *Copia fiel de las notas originales, promovidas con motivo de la erección de la mezquita protestante (sic), sita en el Cubo del Sud de esta Capital. Vista al Fiscal General Vidal.* Montevideo, 24.9.1840, f. 2. ACEM, Fondo Vicariato Apostólico, Caja N-IV, Año 1840, Carpeta 9.

⁵⁷ *Copia fiel de las notas originales, promovidas con motivo de la erección de la mezquita protestante [sic]...*, ff. 5v-9. ACEM.

Argentina se distingue, en este punto como en otros, como un caso excepcional.

Mientras

“en el resto de Hispanoamérica el llamamiento liberal convocaba a abrir el camino hacia el futuro negando todo el pasado y forzando a la entera sociedad a repudiar una herencia que sigue oprimiéndola, y a la vez definiendo sus rasgos esenciales, en Buenos Aires el liberalismo quiere ser la expresión política de esa sociedad misma, y edificarse sobre los cimientos de su pasado”⁵⁸.

De allí que el liberalismo argentino entablara una relación peculiar con el catolicismo. Enfrentados a un territorio inconmensurable y en buena medida desierto, los liberales argentinos creían que el problema fundamental era el triunfo sobre la “barbarie” de una “civilización” que identificaban con el cristianismo. La consecuente convicción de que necesitaban a la Iglesia Católica para realizar esa tarea comportaba su construcción a partir de las raquíticas diócesis coloniales, no el desmantelamiento que realizaron otros países. No es extraño entonces que los gobiernos “liberales” de la Argentina en formación, lejos de implementar políticas tendientes a limitar el poder eclesiástico, buscaran por el contrario fortalecerlo. En ese sentido, si dejamos de lado una minoritaria corriente anticatólica, entre liberales y católicos primaron los consensos: el Club Libertad, que agrupaba a los liberales porteños, llegó a tener un capellán⁵⁹. Solo a fines de la década de 1850 comenzaron a distanciarse las posiciones, con la emergencia de la masonería y la adopción, por parte de la jerarquía eclesiástica, de convicciones más intransigentemente ultramontanas. Pero no sufrió menoscabo el consenso en torno a la idea de que el cristianismo constituía un elemento fundamental de la civilización. Sí, en cambio, se fueron definiendo posturas diferentes en torno al lugar que le cabía a la religión en relación con otros factores de civilización, como la educación, la inmigración o la industria.

⁵⁸ HALPERIN DONGHI, Tulio: “Liberalismo argentino y liberalismo mexicano: dos destinos divergentes”, en Tulio HALPERIN DONGHI, *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1998 [1987], p. 150; DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris: *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo, 2000, p. 332; HALPERIN DONGHI, Tulio, “L’héritage problématique du libéralisme argentin”, en *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine. Histoire et Mémoire*, n. 11, 2005. Disponible en <http://alhim.revues.org/1152> [consultado el 7 de junio de 2019]; VERDO, Geneviève: “Argentina/Río de la Plata”.

⁵⁹ DI STEFANO, Roberto: “Asuntos de familia: clericales y anticlericales en el Estado de Buenos Aires”, en Roberto DI STEFANO y José ZANCA eds.: *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2016, pp. 35-103.

El consenso afirmaba que “civilización” significaba poblar y difundir los valores morales y las buenas costumbres de los pueblos “avanzados” de Europa, y que la religión constituía un factor importante en la construcción del orden. El templo y la escuela fueron las dos instituciones fundamentales de la “civilización”. La iglesia era la célula básica de la ciudad, que irradiaba la civilización al campo. No había pueblo donde no hubiese una campana, ni civilización donde no hubiese una iglesia. Domingo F. Sarmiento, en el discurso que pronunció en la inauguración de la iglesia del pueblo de Chivilcoy, sostuvo que

“La erección del primer templo elevado a Dios por un grupo de hombres en lo que ayer era un desierto, es como la toma de posesión que la civilización hace de la tierra, y la seguridad de que no será abandonada de nuevo a la naturaleza. [...] El aire que difundía los alaridos del pampa o los gemidos de las víctimas, lleva hoy agitado por el bronce de las campanas, sonidos más gratos [...]. Lo que era ayer un grupo de casas, es una villa hoy, y será una ciudad mañana. Hay ya un templo”⁶⁰.

Si bien ese consenso perduró a lo largo del siglo, comenzó a sufrir resquebrajaduras hacia 1857. Por un lado, por parte de quienes se negaban a asociar la fe cristiana civilizadora con el catolicismo. No faltaron los discursos que la identificaban más bien con el protestantismo, garantía de moralidad y cultura del trabajo. Para el mismo ideólogo de la Constitución, Juan Bautista Alberdi, la libertad de cultos era indispensable porque

“excluir los cultos disidentes de la América del Sud, es excluir a los ingleses, a los alemanes, a los suizos, a los norteamericanos, que no son católicos; es decir, a los pobladores de que más necesita este continente. Traerlos sin su culto, es traerlos sin el agente que los hace ser lo que son”⁶¹.

La clave del progreso y de la civilización era la libertad de cultos que el ultramontanismo rechazaba o intentaba limitar a la mera “tolerancia”. Se trataba de difundir el cristianismo, religión de los pueblos civilizados del orbe, no necesariamente el catolicismo. En 1900 Ponciano Vivanco lo expuso con claridad en la Cámara de Diputados:

“¿Es o no acto de civilización, de progreso moral, traer a estas tribus indígenas a una religión que profesan, cualesquiera que sean las variantes con que se presente los pueblos que se reputan civilizados: la religión cristiana, sea

⁶⁰ “Discurso pronunciado por D. D. F. Sarmiento en Chivilcoy, con motivo de la terminación de la Iglesia nueva”, *El Nacional*, 17.1.1857.

⁶¹ ALBERDI, Juan Bautista: *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires, La Facultad, 1915, p. 86.

protestante, sea católica, sea griega, etc.? [...] [H]ay que confesar que entre el estado de salvajismo en que viven estos indígenas y este de traerlos a una civilización cristiana, católica o protestante, es siempre preferible porque importa un progreso”⁶².

Por otro lado, no faltaban quienes priorizaban otros factores de civilización y progreso como la educación popular o la inmigración. En 1854, un “amante del Progreso” publicó un artículo en que reconocía la influencia benéfica de la religión “para operar un cambio feliz en los hábitos y costumbres de las Sociedades Americanas”. Sin embargo, agregaba: entre los medios eficaces “para moralizar a los naturales”, a la religión seguía la inmigración, porque el trabajo era el mejor vehículo de la moral. En realidad, el autor confiaba más en el trabajo que en la fe para “civilizar” las campañas. Si hubiese sido poblado por “la poderosa e inteligente raza Anglo-Sajona”, argüía, el país poseería ya varias líneas férreas. Con todo, el texto pagaba tributo a la religión católica: si los Estados Unidos habían progresado “a pesar de que en aquellos países la religión dominante sea el protestantismo”, los argentinos, de seguir su ejemplo, obtendrían progresos más rápidos por el hecho de estar “auxiliados y alumbrados por las luces de la verdadera religión”⁶³.

Amplió esas grietas el estallido del conflicto entre ultramontanos y masones, en 1857, cuando el obispo de Buenos Aires publicó una carta pastoral contra las logias. Aún en 1856 había sido posible que católicos y masones colaboraran en una revista que se llamó, al igual que la de Balmes, *La civilización. Revista mensual enciclopédica*⁶⁴. Entre los redactores figuraban hombres de letras y miembros del elenco gobernante -como Valentín Alsina, Domingo F. Sarmiento, Bartolomé Mitre-, sacerdotes -como Cesáreo González, su director, y Gabriel Fuentes, cura de San Miguel-, militares -como los generales Matías Zapiola y Tomas Iriarte- y hombres conspicuos de la masonería local -como Miguel Valencia y Roque Pérez-. Pero a partir de 1857 la colaboración de masones y católicos se volvió más difícil. Para los masones, la “civilización” pasó a ser sinónimo de un genérico cristianismo, liberal, de rasgos deístas, y antónimo del ultramontanismo, que al obstaculizar la inmigración protestante constituía una traba al progreso y a la civilización.

⁶² *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1900*, t. II: Sesiones de prórroga, Buenos Aires, Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1900, p. 129.

⁶³ “Refutación”, *El Nacional*, n° 513, 11.2.1854.

⁶⁴ *La civilización. Revista mensual enciclopédica*, Buenos Aires, 1856.

A partir de la década de 1860 la idea de esa incompatibilidad se articuló con la de la contradicción irreductible entre las instituciones democráticas y el *Syllabus*. En un artículo de 1858, ápice del conflicto entre la masonería y el ultramontanismo, Miguel Cané (padre) afirmó que la razón y la civilización postulaban la existencia de un solo Dios, aunque hubiesen muchos cultos. El “[u]case de los papas de la edad media” que desde el púlpito había afirmado que era más tolerable “el desliz de una virgen” que la amistad con un masón no era sino “un Pampa, [...] un blasfemo, un Pasquino”⁶⁵. Era la masonería la que conduciría a “la paz, la tranquilidad, y el espíritu de progreso y de despreocupación que debe salvar a la República [...]. Tal es la misión de la Francmasonería sobre la tierra: luchar contra las tinieblas, y seguir la obra de Jesucristo”. El cristianismo que podía considerarse sinónimo de la civilización era el de la masonería, un cristianismo libre de “preocupaciones”. Si católicos ultramontanos, liberales y masones coincidían en que la Iglesia había salvado la “civilización” durante la Edad Media al proteger la herencia clásica en los monasterios, disentían en cuanto a la capacidad del catolicismo -al menos el ultramontano, tildado por sus adversarios de “jesuitismo”- para difundirla en el mundo del siglo XIX.

La ruptura entre catolicismo ultramontano y masonería abrió, como dijimos, espacio para la expresión de una corriente anticatólica. En los escritos de Francisco Bilbao y de sus discípulos Francisco López Torres y Adolfo Saldías el “jesuitismo” reaccionario ya no era una suerte de perversión, sino el verdadero catolicismo, su esencia misma, su expresión más genuina. El catolicismo era la barbarie, las hogueras inquisitoriales, la noche de San Bartolomé y la conquista española de América en su versión leyenda negra. Así, el héroe de una novela de López Torres veía en un templo católico una “fortaleza del atraso y esclavitud de los pueblos”, símbolo de una religión que negaba en los hechos lo que predicaba con palabras: “[e]n 1533 los muy católicos soldados de Pizarro asaltaron el templo de Pachacamac en la ciudad de este nombre, destruyeron los altares y violaron las vírgenes consagradas al servicio de la divinidad”⁶⁶.

Civilización no era en esos escritos sinónimo de civilidad, sino progreso material y moral obtenido fundamentalmente por el desarrollo científico, económico e institucional: “[l]o más libre, lo más fuerte, lo más espléndido, lo más adelantado que

⁶⁵ CANÉ, Miguel: “El cisma en el púlpito católico”, en *La Tribuna*, 7.10.1858.

⁶⁶ *La virgen de Lima*, por Francisco López Torres, Buenos Aires, s/e, 1858, pp. 7 y 33.

posee la tierra -afirmaba Bilbao- son las naciones que se han separado del catolicismo: La Alemania, la Holanda, la Escandinavia, la Suiza, la Inglaterra, los Estados-Unidos”. Para el publicista chileno era irreductible la lucha entre el catolicismo y la república, expresión de la oposición entre el dogma y la ciencia⁶⁷. Para su discípulo Saldías, “la razón del hombre es la única razón del siglo” y el catolicismo era la antítesis de la razón y del progreso. Dios era el origen de la civilización, que no era otra cosa que el progreso de la humanidad: la verdadera revelación divina no era la que el catolicismo decía custodiar, sino “la más bella y *más natural* [...] que ha hecho Dios a la razón del hombre, a la razón de Sócrates, Platón, Arquímedes, Colón, Descartes, Franklin, desde que ella iluminó verdades que hoy son reales, sensibles, palpables y que han sido una base de perfeccionamiento para la humanidad”⁶⁸.

Esa idea aparece claramente expresada en un artículo publicado en *La República* a comienzos de 1870. Allí se nos dice que el siglo XIX es “un gigante que ha robustecido sus brazos y agrandado sus fuerzas morales por virtud de la ciencia y por el cultivo de las virtudes que más ennoblecen a la imagen viva de ese Criador que se esconde en los misterios de la naturaleza”. Quienes temían y condenaban al siglo XIX eran “pobres almas amilanadas” que lo citaban “ante el Tribunal de Loyola” para juzgarlo por su sensualidad, por su “insaciable sed de oro”, por su tibieza religiosa y su fe en la razón, por su “irrespetuoso desdén por los ídolos de las viejas instituciones”. Esas “almas amilanadas” condenaban el siglo en que el espíritu domina a la materia; la creencia en la libertad y el progreso tiene sacerdotes y mártires; en que las montañas se perforan, los istmos desaparecen a fin de que los brazos del hombre no encuentren obstáculos para estrecharse como hermanos y hagan entre sí comercio de hechos y de ideas; en que los últimos esclavos desaparecen; en que son bautizados en las escuelas por la mano de armiño de la mujer de raza canchaca (sic), las cabezas de los hijos del África⁶⁹.

Desde la década de 1860, entonces, circulaban en la Argentina, discursos que concebían la “civilización” como un estado de cosas al que no se había llegado gracias a la religión, sino a pesar de ella, al menos de la católica. Ilustrativo de esa suerte de

⁶⁷ *La América en peligro por Francisco Bilbao*, segunda edición, Buenos Aires, Imprenta y Litografía a vapor, de Bernheim y Boneo, 1862, p. 30.

⁶⁸ *La república y el catolicismo por Fausto* [seudónimo de Adolfo Saldías], Buenos Aires, Imprenta del Fénix, 1870, p. 34.

⁶⁹ “1870”, *La Tribuna*, 25.1.1870.

secularización de la noción de civilización es el periplo intelectual de Sarmiento. Mientras en el *Facundo*, publicado en 1845, el sanjuanino consideraba índice de la civilización el estado de los templos y el número de las ordenaciones sacerdotales; si en 1857, como vimos, consideraba la fundación de una iglesia rural el primer paso hacia la civilización; en los últimos años de su vida -signados por los conflictos en torno a la definición de la laicidad- los indicadores que a su juicio denotaban civilización y progreso eran muy distintos:

“El Rosario presenta ya en sus edificios y monumentos, el espíritu de la época. En lugar de cúpulas y torres que fatiguen al cielo con plegarias, que según Isaías ‘el cielo no quiere oír, porque lo tienen fastidiado’ (son las propias palabras de Jehová), levántanse graneros colosales, que me recuerdan a Chicago, el centro del mundo cereal [sic] de los Estados Unidos; en lugar de fortalezas, se arma de muelles que tienden la mano al vapor de Europa uniéndolo con el ferrocarril trasandino, que llevará al interior la civilización, y a la Europa medios de subsistencia. Las colonias y el puerto del Rosario, las lenguas y las creencias diversas, todo os toca de cerca, y todo ello es vuestra propia esencia. Hacéis poco consumo de iglesias, y mucho de trilladoras, graneros y vagones”⁷⁰.

Durante la década de 1850 también en Uruguay, más precisamente en Montevideo, la ciudad-puerto europeizada durante la Guerra Grande, se manifestaron fuertes tensiones entre los “católicos modernos”, afines a la masonería y a algunas propuestas liberales, y los católicos más cercanos a las orientaciones romanas. En Montevideo la ebullición masónica, que siguió al fin de la Guerra, motivó la fundación de nuevas logias y la instalación del Gran Oriente del Uruguay en setiembre de 1856. La Iglesia respondió con la publicación y lectura en todas las iglesias, por orden del vicario apostólico José Benito Lamas, de la Constitución apostólica *Quo graviora* de León XII, que condenaba a las sociedades secretas y a la masonería. En esos enfrentamientos el tema de la “civilización” adquirió relevancia. *La Prensa Oriental* -cuyo propietario y editor eran connotados masones- asumió la defensa de la “civilización” cristiana, tomando distancia de los jesuitas y del aún más temible “jesuitismo”⁷¹. En 1861 se publicó el artículo “El Seminario Sud-Americano en Roma”, en el que el corresponsal en

⁷⁰ SARMIENTO, Domingo F.: “Discurso pronunciado al instalar la Sociedad protectora de los animales en el Rosario”, 12 de diciembre de 1883, en *Obras completas de Sarmiento*, t. XXII, “Discursos populares”, vol. II, Buenos Aires, Editorial Luz del Día, 1951, p. 217.

⁷¹ MONREAL, Susana: “Jesuitas, jesuitantes y jesuitismo en Montevideo (1859-1861)”, en Ana Cecilia AGUIRRE y Esteban ABALO (coord.), *Representaciones sobre historia y religiosidad. Deshaciendo fronteras*, Rosario, Prohistoria ediciones, 2014, pp. 321-335.

Italia calificaba al Colegio Pío Latinoamericano como “Tenebrarum opus!” El texto juzgaba duramente la forma en que se educaba a los seminaristas: “en la oscuridad de todo el movimiento del progreso de la civilización actual del Mundo y en la más perfecta ignorancia de todo lo que pasa alrededor de ellos mismos”⁷². En resumen, al igual que los argentinos, los católicos masones uruguayos asociaban “civilización” y “cristianismo” en un sentido bien diverso al de la Iglesia en proceso de romanización.

Del Colegio Pío-Latinoamericano, tras haber obtenido sus doctorados en la Universidad Gregoriana, regresaron en 1875 tres jóvenes sacerdotes que conformaron la llamada “nueva guardia” de monseñor Jacinto Vera: Mariano Soler, Ricardo Isasa y Norberto Betancur. Este retorno coincidió con una etapa de reactivación de la presencia pública de la Iglesia católica, en la cual Soler y un activo grupo de jóvenes laicos jugaron un rol muy activo. A partir de ese año surgieron el Club Católico de Montevideo, el Liceo de Estudios Universitarios -más tarde Universidad Católica o Libre-, el periódico católico *El Bien Público* y los Círculos Católicos de Obreros, entre otras obras. En junio de 1875, en el discurso inaugural del Club Católico, Soler se centró en la “grande obra de regeneración religiosa y social” que la nueva institución se proponía y que se asentaría en la alianza entre la Iglesia y la “civilización”. El cristianismo había sido y era agente de “civilización” y su debilitamiento solo implicaría corrupción y barbarie⁷³. Se repetiría en los textos de Soler el rechazo a las propuestas iluministas, y supuestamente anticristianas, que aparecían en el origen de las nuevas filosofías espiritualistas y del liberalismo político. En 1876 inició sus actividades el Liceo de Estudios Universitarios, institución católica de enseñanza superior. Una vez más, Soler se encargó del discurso inaugural:

“El objeto fundamental de este Establecimiento es tutelar la libertad de conciencia de la juventud católica contra los sistemas y doctrinas heterodoxas, garantizando una enseñanza católica para aquellos individuos que profesando libremente las doctrinas, instituciones y civilización basadas en el credo católico no quieran ser traicionados en sus creencias y convicciones por las doctrinas y sistemas arbitrarios de cualquier dogmatizador”⁷⁴.

⁷² “El Seminario Sud-Americano en Roma”, *La Prensa Oriental*, Montevideo, 19.8.1861.

⁷³ *Acta 20 de junio de 1875*. Archivo del Club Católico de Montevideo, Club Católico de Montevideo. Libro de Actas nº 1. 1875-1883. ACEM.

⁷⁴ SOLER, Mariano: “La enseñanza católica”, en *Ensayos de una pluma. Artículos y discursos*, Montevideo, El Mensajero del Pueblo, 1877, pp. 19 y 20.

La obra se proponía nuclear a “aquellos individuos que se glorían y tienen a altísima honra el profesar paladinamente y propagar para honra de su patria y del progreso, la civilización y las doctrinas benéficas y regeneradoras del catolicismo”⁷⁵.

Indudablemente, Mariano Soler sería el paladín de la “civilización” en perspectiva católica, en los ambientes religiosos y culturales del país. En 1877 ofreció un ciclo de conferencias sobre la “Necesidad del principio religioso en la educación”, enfatizando “la influencia de la religión en los destinos de la civilización y progreso de los pueblos”. En 1882 retomó el tema, en un ciclo sobre la masonería en sus relaciones con el cristianismo y la civilización⁷⁶. El mensaje no variaba en ningún caso: se insistía en la influencia civilizadora de la Iglesia católica a lo largo de la historia de Occidente y en la idea de que no existía oposición posible entre la sociedad moderna y el catolicismo:

“Para el Catolicismo el deber fundamental del individuo y de la sociedad es el deber de civilizarse, como quiera que [la] civilización consiste en el perfeccionamiento armónico y progresivo de las facultades físicas, morales e intelectuales del hombre, ya que ese es nuestro fin y el precepto esencial de Jesucristo”⁷⁷.

En definitiva, el cristianismo era la fuerza de regeneración y de curación:

“Por eso el cristianismo apareció en el mundo como un gigante colosal y basado en la unidad de su código moral y religioso, el Evangelio, acabó con la disolución moral y religiosa [...]; y del caos informe del paganismo y de la barbarie, legó al mundo la gloria de la civilización moderna, porque sin la unidad de principios fijos en moral y religión no hay civilización”⁷⁸.

En 1906, dos años antes de su muerte, y en un contexto de auge del anticlericalismo, Soler publicó una carta pastoral sobre *La Iglesia y la Civilización*, en la misma línea de pensamiento: “En efecto, la era cristiana es la era de la civilización y

⁷⁵ SOLER, Mariano: “La enseñanza católica”, en *Ensayos de una pluma*, p. 20.

⁷⁶ SOLER, Mariano: *Ensayo de paralelo entre el Catolicismo y el Protestantismo. Bajo el aspecto filosófico, religioso, político y social en sus relaciones con la civilización, el progreso y bienestar de los pueblos*, Montevideo, Tipografía de El Bien Público, 1880, 188 pág.; SOLER, Mariano: *Católicos y Masones. La masonería y el catolicismo. Estudio comparado bajo el aspecto del derecho común, las instituciones democráticas y filantrópicas, la civilización y su influencia social*, Montevideo, Imprenta de Rius y Bechi, 1885, 382 pág.

⁷⁷ SOLER, Mariano: *La gran cuestión en páginas de la Historia*, Montevideo, Tipografía de ‘El Bien Público’, 1879, p. 97.

⁷⁸ SOLER, Mariano: *Mariano: Católicos y Masones...*, p. 76.

progreso de los pueblos; ya que desde que se extendió la religión de Jesucristo empezó a renovarse el mundo”⁷⁹.

4.- “Civilización” y “religión” en Brasil del siglo XIX

En Brasil el advenimiento de la modernidad política, a lo largo del siglo XIX, preservó la condición del catolicismo como vínculo básico y como fundamento de la comunidad política naciente. El catolicismo fue declarado religión oficial del Imperio y considerado ingrediente civilizatorio indispensable para la construcción nacional. En este contexto, el concepto de “civilización”, aunque recién haya sido incluido en los diccionarios hacia 1831⁸⁰ -con el significado de “civilidad”, “cortesía”, “urbanidad” y “civil” -, era de uso común, asociado a las necesidades de la construcción simultánea de un Estado soberano y de una Iglesia nacional.

Con ese énfasis, “civilizar” y “catequizar” fueron objetivos de la política religiosa del Estado en relación con los llamados “indios bravos de los sertones”. Así lo registran los informes ministeriales sobre asuntos eclesiásticos, que incluían una sección titulada “Catequización y civilización” de los indios⁸¹. Esos textos argumentaban que la tarea de la evangelización era de competencia del poder público, que debía ocuparse de la conversión de los indios a la doctrina cristiana y sacarlos del estado de barbarie e ignorancia para adaptarlos a los “principios luminosos de la civilización”⁸².

Reproducían así una concepción que se encontraba ya presente en la legislación del Marqués de Pombal para la civilización de los indios, por ejemplo en la ley del 6 de junio de 1755 que abolió la esclavitud indígena y en los textos programáticos conocidos como *Directório dos Índios* (1757), cuyo tercer párrafo instaba “cristianizar y civilizar a estos pueblos hasta ahora infelices y miserables, de modo que, dejando de lado la

⁷⁹ SOLER, Mariano, *La Iglesia y la Civilización. Pastoral*, Montevideo, Tipografía Uruguaya de M. Martínez, 1905, p. X.

⁸⁰ Ver en este artículo las notas 14, 15 y 16.

⁸¹ Hasta 1861, los Asuntos Eclesiásticos constituyeron una Clase de la Secretaría de Estado para Asuntos de Justicia. A partir de ese año, fueron incorporados a la Secretaría de Estado para Asuntos del Imperio.

⁸² DA NÓBREGA MOURA PEREIRA, Rodrigo: “A salvação do Brasil: as missões protestantes e o debate político-religioso do século XIX” (Tesis de doctorado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ, Rio de Janeiro, 2008, p. 122.

ignorancia y la rusticidad, a las que se ven reducidos, puedan ser útiles a sí mismos, a los habitantes y al Estado”⁸³.

En la primera mitad del siglo XIX, la versión más temprana de ese proyecto fue elaborada por José Bonifacio de Andrada e Silva, ministro del Reino y Asuntos Exteriores desde enero de 1822 hasta julio de 1823. En sus *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil*, escrito en 1823 y referido al primer Congreso Constituyente de ese año, el ministro argumentaba que:

“Aunque los indios bravos son una raza de hombres desconsiderada, perezosa y en gran medida desagradecida e inhumana hacia nosotros, a quienes consideran sus enemigos, son sin embargo capaces de civilización tan pronto como se adoptan medios apropiados y que hay constancia y verdadero celo en su ejecución”⁸⁴.

Como medio apropiado para hacerlo, este heredero del conservadurismo ilustrado recomendó adoptar y perfeccionar los métodos utilizados por los jesuitas que, con dulzura y beneficios, habían sido capaces de reducir en misiones a una multitud de indios salvajes⁸⁵. Sin embargo, condenaba el hecho de que los jesuitas hubiesen aislado a los indios y evitado su comunicación con los blancos y con el gobierno, “por una teocracia absurda e interesada”. Por lo tanto, siguiendo el ejemplo de la política pombalina, propuso que la integración se hiciera a través de medidas asimiladoras, que incluían desde los matrimonios entre indios, blancos y mulatos hasta la introducción de brasileños de buen juicio y buena conducta como jefes de naciones indígenas⁸⁶. Estas medidas, a su vez, estaban vinculadas a los objetivos de integrar económicamente a los indígenas a través de la agricultura y del comercio, así como de liberar a los esclavos africanos, por medio de un proyecto de emancipación gradual⁸⁷.

Aún en la primera mitad del siglo XIX, la dirección de la política imperial y las iniciativas de reforma clerical asumieron un proyecto de “civilización” vinculado con las

⁸³ *Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrario*. Registrado [sic] na Secretaria de Estado dos Negócios do Reino, no livro da Companhia Geral do Grão Pará, e Maranhão, a fol. 120. Belém a 18 de Agosto de 1758.

Disponible en: https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm. [consultado el 15-II-2019].

⁸⁴ DE ANDRADA E SILVA, José Bonifácio: “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil”, en *Obra Política de José Bonifácio*, Brasília, Senado Federal, vol. 2, 1973, p. 76.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁸⁷ DE ANDRADA E SILVA, José Bonifácio: “Necessidade de uma Academia de Agricultura no Brasil”, en *Obra política de José Bonifacio*, vol. 2, p. 38.

doctrinas galicano-jansenistas y con el antijesuitismo característicos de las reformas pombalinas. Aunque en los escritos del principal representante de esta tendencia -el sacerdote y estadista Diogo Antônio Feijó- el término “civilización” no fuera recurrente, constituía un ideal que se expresó en otros términos que le daban sentido, denunciando los enlaces entre lo religioso y lo secular.

En este caso, el énfasis se colocaba en la “moral pública”, cuyo fundamento residía en la moralización del clero, capaz de inducir a la sociedad a “progresar en la carrera de la moral, la única que puede conducirla a la perfección”, según explicaba el diario *O Justiciero*, editado por Feijó entre 1834 y 1835⁸⁸. De ahí su emblemática movilización contra el celibato clerical, al que acusaba de difundir la práctica escandalosa del concubinato, “ocasionado murmuraciones, escándalos e inmoralidad en una clase destinada a mantener en la sociedad la pureza de las costumbres, y que, por eso mismo, se torna inútil y hasta contraria a los fines de la institución”⁸⁹.

El énfasis en la moralidad, además de constituir la base del proyecto civilizador de Feijó y de otros clérigos de formación “patrocinista”⁹⁰, rehabilitó la influencia galicana de los siglos XVII y XVIII y, específicamente, los principios afirmados en el *Sínodo de Pistoia* de 1786⁹¹, que exhortaban al regreso a la simplicidad eclesiástica de la Iglesia primitiva. Ello se explica por el hecho de que también tenían como objetivo inculcar la fe y la civilización a través de la imitación de personajes heroicos de la Biblia, así como a la llamada “gente civilizada”⁹².

Por lo tanto, se puede apreciar que la concepción predominante en la mayoría del clero parlamentario, durante las primeras décadas del Imperio, afirmó la relevancia del catolicismo a la vez como base de la autoridad estatal y como medio para moralizar a la sociedad y mantener el orden. Por esta razón, el clero galicano brasileño,

⁸⁸ *O Justiciero*, São Paulo, nº 3, 20.11.1834. [consultado el 14 de noviembre de 2019].

⁸⁹ Brasil. *Anais da Câmara dos Deputados*. Sesión del 10 de octubre de 1827, p. 119. Disponible en: <http://www.camara.gov.br>. [consultado el 15 de noviembre de 2019].

⁹⁰ El término deriva de la asociación de Feijó y de otros sacerdotes, dirigidos por Fr. Jesuíno do Monte Carmelo, responsable de la construcción de la iglesia de *Nossa Senhora do Patrocínio* de São Paulo, que contaba entre sus principales intereses “la formación de sacerdotes y la moralización e instrucción del clero”. DE OLIVEIRA RICCI, Magda Maria: *Assombrações de um padre regente: Diogo Antônio Feijó (1784-1843)*, Campinas, Unicamp, 2001, p. 214.

⁹¹ LAMIONI, Claudio: “Il Sinodo di Pistoia del 1786”, *Atti del Convegno Internazionale per il secondo centenario, Pistoia-Prato, 25-27 Settembre 1986*, Herder, Roma, 1991.

⁹² OLIVEIRA RICCI, Magda Maria: *Assombrações de um padre regente...*, p. 163.

hegemónico hasta alrededor de 1837, criticó la presencia de órdenes religiosas en el país con el argumento de que promovían el ultramontanismo y la supremacía del poder papal. En una sesión del 17 de mayo de 1828, cuando se discutía la autorización de la entrada de sacerdotes extranjeros al país, Feijó se opuso argumentando que eran “representantes de Roma” y que no se ocuparían “solo de predicar el Evangelio, sino de predicar las máximas del sistema absoluto que ellos abrazan”⁹³.

Para combatir ese oscurantismo y la falta de educación del pueblo brasileño, Feijó propuso, el 17 de mayo de 1839, un proyecto de ley de educación para todo el territorio nacional. Según aducía, se trataba de un instrumento fundamental en el proceso de civilización, que podría eliminar los riesgos de fragmentación política que sufría Hispanoamérica. En su contenido curricular el proyecto contemplaba una educación secular que excluía la remanente influencia de la *Ratio Studiorum* y justificaba el reemplazo de la enseñanza religiosa por una asignatura de filosofía moral⁹⁴.

Así, más allá de cuán problemático juzgaran el estado general de la religión y la educación del pueblo brasileño, los políticos de tendencia galicana no consideraron necesario, durante la primera mitad del siglo, implementar una política religiosa como la que prescribían para los indígenas. Esta concepción se conservó incluso luego del giro conservador de la política nacional, que a partir de 1837 consagró la hegemonía “saquarema”⁹⁵. Aunque esa nueva fase política representó una derrota para el liberalismo moderado, conservó un fuerte consenso en torno al papel instrumental de la Iglesia católica, que bajo el régimen de “patronato” continuaría sirviendo los propósitos civilizadores del Estado y desempeñando ciertas funciones sociales y económicas⁹⁶. En este sentido, la “civilización” perdió como concepto su carácter universal para adaptarse a las particularidades del país, lo que implicaba su nacionalización⁹⁷.

⁹³ Brasil. *Anais da Câmara dos Deputados*, Sesión del 17 de mayo de 1828, p. 99. Disponible en: <http://www.camara.gov.br>. [consultado el 15 de noviembre de 2019].

⁹⁴ ARRIADA, Eduardo y CALLEGARO TAMBARA, Elomar Antonio: “Um projeto de educação comum no Brasil do século 19”, en *História da Educação*. Porto Alegre, vol. 18, nº 44, 2014, p. 207.

⁹⁵ “Saquarema” y “luzia” fueron los nombres dados a los miembros de los partidos conservador y liberal, respectivamente. Los conservadores eran conocidos como “saquaremas” porque varios de sus miembros provenían del municipio de Saquarema, provincia de Río de Janeiro, también lugar de reunión del partido. El nombre de “luzias”, dado a los liberales, estaba relacionado con los eventos que tuvieron lugar en el pueblo de Santa Luzia, provincia de Minas Gerais, durante la revuelta liberal de 1842.

⁹⁶ RAMIRO JR, Luiz Carlos: “O conceito de civilização e o discurso ultramontano no Brasil”, en *Ariadna histórica. Linguajes, conceitos, metáforas*, vol. 5, 2016, p. 11. Disponible en: <http://www.ehu.es/ojs/index.php/Ariadna/index> [consultado el 9 de febrero de 2020]

⁹⁷ RAMIRO JR, Luiz Carlos: “O conceito de civilização e o discurso ultramontano no Brasil”, pp. 10-11.

En la segunda mitad del siglo XIX -sobre todo desde la Cuestión Religiosa (1872-75)-, las disputas sobre el concepto de “civilización” se intensificaron. En este momento el proyecto conservador o “saquarema”, que asociaba la civilización con el orden, se opone a otro proyecto liberal radical, en sintonía con el proyecto estatal laico, el régimen republicano y el sufragio universal. En medio de estas disputas, el concepto de “civilización” sufrió una ruptura semántica, pasando de la noción estricta de “civilidad”, predominante hasta las primeras décadas del siglo XIX, a una mayor asociación con la noción de “progreso”, que albergaba la posibilidad de mejoras continuas y sucesivas, incluso en términos raciales⁹⁸. Estos argumentos y diagnósticos vinculaban el ideal de “civilización” con la alternativa de la “inmigración”, con un fuerte predominio de alemanes y otros protestantes, vistos como “muy moralizados, pacíficos y trabajadores”⁹⁹. La perspectiva liberal radical apostaba por esta solución como el “camino de liberación del regalismo y el clericalismo”, según la formulación de Aureliano Tavares Bastos (1839-1875), registrada en su libro *La Provincia*, de 1870, en la que asociaba “protestantismo” y “Progreso”¹⁰⁰. La propuesta resultaba problemática dado que estos pueblos no profesaban la religión oficial del Estado brasileño, lo que justificó, en ese momento, que los liberales y los *inmigrantistas* conservadores alinearan sus posiciones en defensa de la libertad religiosa.

Es en esta coyuntura que los representantes del ultramontanismo se movilizaron contra todas y cada una de las tendencias asociadas con el liberalismo anticlerical, la masonería, el pensamiento filosófico científico, el protestantismo y el regalismo del Estado, contrarios a los principios de la Iglesia romana establecidos en *Quanta Cura*, el *Syllabus* y el Concilio Vaticano I. Con este fin, la prensa periódica se transformó en una de las principales estrategias para alcanzar directamente a la sociedad civil, a medida que disminuía su influencia política directa a través del Estado y de sus mecanismos institucionales.

⁹⁸ ALONSO, Ângela: *Ideias em movimento. A geração 1870 na crise do Brasil Império*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

⁹⁹ DE LACERDA WERNECK, Luís Peixoto: *Ideias sobre colonização precedidas de uma sucinta exposição dos princípios gerais que regem a população*, Rio de Janeiro, Laemmert, 1865, p. 98. Disponible en: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7619> [consultado el 11 de febrero de 2020]

¹⁰⁰ TAVARES BASTOS, Aureliano C.: *A Província: estudo sobre a descentralização no Brasil*, 3ª ed., São Paulo, Editorial Nacional, 1975 [1870].

En este contexto, el espacio discursivo de la prensa periódica ultramontana y su contenido apologético fueron francamente receptivos a las matrices europeas del conservadurismo católico, marcadamente antiliberales. Entre ellos, los escritos de Jaime Balmes se convirtieron en la referencia principal a la hora de destacar el “carácter civilizador de la religión católica”, como también fue el caso en Argentina y Uruguay. En estas circunstancias, en *O Apóstolo*, el principal diario ultramontano del período, editado en Rio de Janeiro, fue publicado el artículo denominado “*Civilização Católica*”, que criticaba el racionalismo acusando a sus adeptos de retrógrados y “enemigos de la verdadera civilización y del progreso”. El autor señalaba el papel civilizador del cristianismo y de la Iglesia católica, y señalaba que “la mejora de la situación de los prisioneros, la abolición de la tortura, la tolerancia civil, la educación de los sordomudos, la suavidad de las costumbres se debe a esta Roma de los Papas, tan calumniada y tan desconocida”. En este caso, el término “civilización” aparecía asociado, simultáneamente, a la noción de mejoramiento material y moral, solo posible de alcanzar por medio del cristianismo¹⁰¹.

Balmes fue una referencia cara a los ultramontanos en Brasil, que trataron de demostrar que el cristianismo era “verdaderamente liberal” en principios y prácticas, pues había instituido la “noción de dignidad humana: la alta idea de nosotros mismos, que el CRISTIANISMO NOS REVELÓ, manifestándonos al mismo tiempo, con admirable sabiduría, nuestras enfermedades”¹⁰². La prensa católica aparecía así imbuida de la “sublime e indeclinable” misión “de guiar a los pueblos por la senda del deber”, de forma que: “[e]sos órganos son los pastores, y finalmente todo el Sacerdocio a quien el Divino Maestro nombró luz del mundo, sol de la tierra”¹⁰³.

En la prensa ultramontana las orientaciones de la Iglesia fueron interpretadas a la luz de la realidad brasileña, donde todos los principios católicos parecían amenazados por una “catástrofe inevitable”¹⁰⁴. Clérigos y laicos ultramontanos asumieron una postura más intransigente en la construcción de su visibilidad y legitimidad social, eligiendo como equivalentes funcionales aquellos sentidos de alteridad en relación con los cuales definieron su propia identidad: el “regalismo” del

¹⁰¹ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, nº 37, 4.9.1870, p. 293 [consultado el 15 de mayo de 2019].

¹⁰² *O Apóstolo*, nº 38, 1^o.4.1874, p. 3 [consultado el 15 de mayo de 2019] Las mayúsculas figuran en el texto.

¹⁰³ *O Apóstolo*, nº 1, 7.1.1866, p. 1 [consultado el 9 de abril de 2015].

¹⁰⁴ *O Apóstolo*, nº 34, 22.8.1869, p. 3 [consultado el 10 de febrero de 2019].

Estado -que imponía el *placet* del Emperador a los documentos papales-; el liberalismo -que avanzaba con el modelo laico de secularización y la defensa de la libertad religiosa-; el “*maçonismo*” -anatemizado por representar una de las principales tendencias anticlericales, condenada por las bulas papales- y el protestantismo -competidor del catolicismo en el campo religioso cristiano, que ganaba adeptos en la sociedad brasileña. Estos “enemigos de la Iglesia” eran presentados como la “hidra de la fábula de diversas cabezas”, que reproducía siempre “el mismo error fatal con diferentes nombres: en el orden público -anarquía; en política -republicanismo; en el campo de las ideas -filosofismo; en religión - protestantismo”¹⁰⁵. Serían estos los contra-conceptos de la dupla “civilización-cristianismo”, construida por el discurso ultramontano, cuyas mutaciones reflejaron las transformaciones de las relaciones entre lo religioso y lo secular.

Hasta 1870 estos periódicos revelan cómo el “modelo de Sociedad Perfecta ya estaba gestado”, declarando que la auto comprensión central del diario era que la Iglesia Católica en Brasil estaba ligada a la Sede Romana, pero caminaría aliada al trono”¹⁰⁶. Sin embargo, la década de 1870 asistió, en Brasil, a un debilitamiento del vínculo entre el trono y el altar. Fue en ese contexto que la Iglesia católica, cuya condición oficial estaba garantizada por la Constitución de 1824, buscó la separación del Estado para la conquista de su identidad como institución directamente subordinada al Sumo Pontífice¹⁰⁷.

Genéricamente designados como *Questão Religiosa* (1872-1875), los episodios que llevaron a esta ruptura impidieron toda conciliación entre las tendencias asociadas con los diferentes modelos de secularización, comunes a otros países latinoamericanos de la época¹⁰⁸: la tradición galicana, el “modelo intransigente romano” y la vertiente que propugnaba el modelo de Estado laico, defensora de la más irrestricta “libertad de conciencia” conjugada con la “igualdad de oportunidades para todos los grupos” religiosos. Según *O Apóstolo*, se edificaba así “un muro bien alto de desconfianza

¹⁰⁵ *O Apóstolo*, nº 1, 7.1.1866, p. 2 [consultado el 11 de mayo de 2017].

¹⁰⁶ PINHEIRO, Alceste: “O Apóstolo, ano I: a autocompreensão de um jornal católico do século XIX”. Trabajo presentado en *Intercom, Divisão Temática de Jornalismo, XIV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste*, Rio de Janeiro, mayo de 2009, p. 9.

¹⁰⁷ RAMIRO JR, Luiz Carlos: “O conceito de civilização e o discurso ultramontano no Brasil”, op. cit., p. 80.

¹⁰⁸ DI STEFANO, Roberto: “Disidencia Religiosa y Secularización en el Siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas”, en *Projeto História*, nº 37, diciembre 2008, p. 169.

recíproca y viva antipatía entre el sacerdocio católico y la masonería, entre el episcopado y el Gran Oriente”¹⁰⁹. Desde entonces el ultramontanismo pasó a figurar como discurso de crítica al régimen imperial¹¹⁰ y a oponerse radicalmente a la cooperación entre elementos liberales, masones, republicanos, protestantes y de otros grupos que se opusieron al poder político de la Iglesia Católica Romana en Brasil¹¹¹. Estas tendencias fueron presentadas como verdaderas “herejías”, fruto de los principios establecidos “por la Francia revolucionaria”, anatematizada como “la escuela de nuestros políticos, antes y después de la independencia”¹¹².

Los acontecimientos de la década de 1870 implicaron, en el plano discursivo, desplazamientos en el concepto de “civilización”, que asumió una connotación marcadamente antiliberal, representada por el catolicismo y opuesta no a la “barbarie” - según las corrientes de cuño iluminista-, sino a los otros modelos de civilización en competencia¹¹³. En la resignificación de este concepto, el ultramontanismo apeló a las matrices “tradicionalista” y “contrarrevolucionaria” en boga, que se conformaron en contraposición a los cambios operados por la Revolución Francesa, en especial aquellas que redefinían el lugar de la religión en las sociedades modernas. En *O Apóstolo* del 14 de agosto de 1875, los nombres de los exponentes del conservadurismo católico -“De Maistre, De Bonald, Balmes, etc”- eran evocados junto a los de los “sabios de la Iglesia”, “como Orígenes, Gerónimo, Agustín, Anselmo, Tomás, Buenaventura, Lombardo, Alberto Magno” y a los de “Agustín, Tomás, Justino, Boecio, Tertuliano, Descartes, Malebranche, Bossuet, Fenélon”, además de “teólogos como Suárez, Belarmino, Melchor Cano, etc.”¹¹⁴.

Apropiándose de tales referentes, los ultramontanos reaccionaron a las vicisitudes sociopolíticas de la coyuntura de 1872 a 1875, que desde su perspectiva amenazaban la condición “universal” del catolicismo como único y verdadero fundamento de la civilización. Emergía de aquí un concepto de “civilización” que, asociado a otros -como el de familia, moral, sacerdocio, educación, etc.- se fundía con el de cristianismo, sinónimo de catolicismo romano. Tal asociación se reveló tributaria de

¹⁰⁹ *O Apóstolo*, nº 35, 1º.9.1872, p. 3 [consultado el 5 de febrero de 2015].

¹¹⁰ RAMIRO JR, Luiz Carlos: “O conceito de civilização e o discurso ultramontano no Brasil”, p. 84.

¹¹¹ VIEIRA, D. G.: *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, Brasília, Editora UnB, 1980, p. 12.

¹¹² *O Apóstolo*, nº 29, 10.7.1870, p. 2 [consultado el 15 de abril de 2016].

¹¹³ RAMIRO JR, Luiz Carlos: “O conceito de civilização e o discurso ultramontano no Brasil”, p. 75.

¹¹⁴ *O Apóstolo*, nº 129, 14.8.1875, p. 4 [consultado el 9 de mayo de 2016].

la idea balmesiana que anclaba la política en una estructura moral calcada en los perfectos y virtuosos padrones de la teología de la Iglesia Católica Apostólica Romana. Este exponente del tradicionalismo católico español fue ampliamente citado por la prensa ultramontana de la época y sus obras fueron vendidas en las principales librerías de Río de Janeiro, constituyendo una de las principales referencias para la construcción de la dupla conceptual “civilización-cristianismo”¹¹⁵. En este sentido, en 1862, en un artículo titulado “*A Mulher, a família e a civilização*”, *A Cruz* condenaba la concepción de civilización de Guizot, cuya *Histoire générale de la civilisation en Europe* señalaba el contraste entre una civilización antigua y una moderna¹¹⁶. En la crítica del periódico, era inevitable “admitir y confesar que con las ideas paganas no existió, ni siquiera era posible la civilización”, porque en la Grecia y la Roma antiguas simplemente “había una ausencia total del elemento civilizador”. Por lo tanto, la civilización sería un “hecho esencialmente moderno” que debía “su nacimiento al cristianismo y a su conservación a la iglesia”, “surgiendo de la Cruz”¹¹⁷.

A partir de esta perspectiva, que fundía los conceptos “civilización” y “cristianismo”, y condicionaba el orden político a una clara fundamentación de base teológica, el ultramontanismo rescataba las matrices de la “renovación religiosa tradicionalista” del siglo XIX, cuyo trazo fundamental era “insistir [...] que la única jerarquía de valores válida es aquella en la que la política está subordinada a la moral y la moral a la religión”¹¹⁸. El cristianismo era el fundamento de todas las leyes, modelo revelador de una comprensión de la Iglesia como “Sociedad perfecta”, superior e independiente de cualquier otra institución, en la cual el altar y el trono, aunque distintos, se mantenían vinculados por los mismos fines e intereses¹¹⁹. En esta perspectiva cabe interpretar los proyectos sociales del obispo de Pará, Antônio de Macedo Costa, uno de los más ultramontanos del imperio y protagonista de los

¹¹⁵ LÓPEZ MEDINA, Emilio: “Balmes: La opción realista”, en *Actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino*, t. III. *Comunicaciones*, Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 1999, p. 1491.

¹¹⁶ Guizot habría sido la principal referencia del conservadurismo puesto que “la concepción de civilización de este autor impregna los discursos del paradigma saquarema”, RAMIRO JR, Luiz Carlos: “O conceito de civilização e o discurso ultramontano no Brasil”, pp. 87-88.

¹¹⁷ *A Cruz*, *Jornal religioso, litterario, historico e philosophico*, Rio de Janeiro, nº 43, 8.6.1862, p. 2. Disponible en: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital> [consultado el 3 de junio de 2018]

¹¹⁸ CORDI, Cassiano: “O Tradicionalismo na República Velha” (Tesis de doctorado). Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 1984, p. 18.

¹¹⁹ CORDI, Cassiano: “O Tradicionalismo na República Velha”, p. 38.

episodios de la “Cuestión religiosa”. En su libro *Amazônia: meio de desenvolver sua civilização*, de 1884, rehabilitó el proyecto de civilización de los indios de la región, ahora bajo el modelo ultramontano. Así, presentó sus planes para el desarrollo de una civilización católica que, oponiéndose a la llegada de inmigrantes protestantes, tomaba al nativo como agente de desarrollo agrícola basado en la pequeña producción. El “indio catequizado sería un perfecto hombre civilizado y útil al servicio agrícola”¹²⁰. El sentido de “civilización” se transformaba en acto de civilizar a través de la catequesis y en expresión de la nacionalidad en construcción.

Por último, cabe destacar otra connotación del término “civilización”: la que lo fundía a la noción de “progreso material”. Aunque no hubiese plena uniformidad entre los representantes de esta tendencia del catolicismo, es cierto que estos agentes religiosos necesitaban apropiarse de la gramática, de la semántica y de los conceptos relacionados a la cultura pública de la época¹²¹. Ello implicaba reivindicar su sintonía con la evolución de las sociedades y, por ende, con nociones ilustradas de civilización y progreso que gozaban de creciente consenso en las élites intelectuales de la época¹²². Esta concepción implicaba afirmar: “No somos retrógrados, ni pertenecemos al siglo pasado, ni ignoramos la máxima de San Paulo”, cuyas palabras “quieren decir que la verdadera ciencia es incompatible con esa vana credulidad [...]”¹²³.

5.- Conclusiones

Las profundas transformaciones vividas por las sociedades iberoamericanas a lo largo del siglo XIX implicaron modos diversos de relacionamiento de lo religioso y lo secular. En tanto algunas de estas modalidades fueron comunes al conjunto del mundo católico, otras se vieron marcadas profundamente por las particularidades regionales y culturales, como lo revela este estudio, en el que se analizan las experiencias rioplatenses y brasileña.

¹²⁰ MARTINS, Karla Denise: “Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)” (Tesis de doctorado). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005, p. 50.

¹²¹ MONTERO, Paula: “Controvérsias Religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso”, en *Religião e Sociedade*, vol. 32, nº 1, 2012, pp. 167-183.

¹²² ALONSO, Ângela: *Ideias em movimento-A geração 1870 na crise do Brasil Império*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

¹²³ *O Apóstolo*, nº 20, 15.5.1870, p. 7 [consultado el 14 de febrero de 2017]

En el análisis de estos procesos, se ha puesto el foco en el concepto de “civilización”, de uso muy significativo a lo largo del siglo, en estrecha relación o en compleja tensión con el cristianismo, o el catolicismo más precisamente. Se ha considerado asimismo el sentido del concepto “civilización” en el marco del régimen de cristiandad y en contextos de progresiva secularización, en momentos de presencia preponderante de las culturas ibéricas y en tiempos de influencias diversas. En tal sentido, es evidente el carácter polisémico del término, así como las mutaciones conceptuales que se desarrollaron en el correr del siglo.

Los cambios se vuelven incontestables cuando se pone el acento en la dupla conceptual “civilización-cristianismo”. En esta exploración, hay puntos de contacto y continuidades destacables en todas las sociedades estudiadas. En el proceso de crisis de los regímenes de cristiandad, heredados de la etapa colonial, el par conceptual analizado orientó los principales proyectos de construcción de las nuevas comunidades políticas, al mismo tiempo que contribuyó a (re)definir las relaciones entre el espacio eclesiástico y el espacio estatal. Al mismo tiempo, las distintas acepciones -provenientes de sectores espirituales y culturales diversos- dieron densidad a los debates político-religiosos de la época, evidenciando la pluralidad de posiciones “católicas” -en sus modalidades liberal o ultramontana, institucional o popular.

Se aprecian también las peculiaridades de cada región. Más que en Brasil o en Uruguay, en Argentina el componente religioso de la “civilización” motivó importantes debates, en particular por la resistencia de los católicos intransigentes a algunas leyes consideradas básicas para la institucionalización nacional, como la referida a la libertad de cultos. Esto implicaría cuestionamientos al componente religioso de la civilización y a las formas civilizadas de la religión. Superado ese enfrentamiento, la asociación entre “cristianismo y civilización” pareció afianzarse, al menos hasta el doble desafío, ya de carácter regional, que se planteó con el desarrollo de la masonería y con la consolidación de las Iglesias nacionales de perfil romanizado. En estas nuevas controversias se manifiestan mutaciones o rupturas conceptuales. Por un lado, en los discursos y textos liberales el catolicismo se ve despojado de toda cualidad civilizatoria y adquiere, con matices varios, un carácter abiertamente retardatario de la civilización. Por otro parte, desde el campo cristiano, no exclusivamente católico, la religión sigue representando el

elemento prioritario de cohesión societaria y el agente de la propia civilización moderna.

Finalmente, destacamos las constantes regionales detectadas en el estudio. En primer lugar, durante todo el siglo XIX hay una disputa de sentido en torno al concepto “civilización” que implica, para todos, una carga positiva. Asimismo, en la disputa por la relación entre civilización y religión se aprecian dos posiciones bien definidas. Los católicos, que sus opositores llaman intransigentes o ultramontanos, insisten en vincular la “civilización” con el catolicismo, con sus actores, tradiciones e instituciones. La “civilización” no comporta un proceso, ni graduales avances materiales; la “civilización” es el resultado del reinado de la fe y de los valores cristianos en la sociedad toda. Por su parte, para los liberales y reformadores -masones con cierta frecuencia- la “civilización” es un punto de llegada al que se accede mediante la implementación gradual de políticas innovadoras y desarrolladas, con frecuencia, en países no católicos, anglosajones. Para ambos grupos, el contra-concepto, la “barbarie”, se vinculaba a la anarquía; un punto de coincidencia. Sin embargo, para los liberales reformistas la “barbarie” se asociaba además, y de manera apasionada, al despotismo y a la ausencia de libertad.