

Catolicismo y participación parlamentaria en la Argentina del siglo XIX: el caso de Félix Frías (1855-1881)

Catholicism and parliamentary participation in 19th century Argentina: the study case of Félix Frías (1855-1881)

Diego Castelfranco

CONICET

Universidad de San Andrés

Universidad Católica Argentina

dcastelfranco@gmail.com

Resumen

El artículo analiza las modalidades de participación del naciente laicado católico en el ámbito parlamentario bonaerense y nacional entre 1855, cuando Félix Frías retornó a Buenos Aires tras sus años de exilio, hasta la década de 1880, al iniciarse la avanzada laicista del gobierno de Julio Argentino Roca. Centrándose en el caso de Frías, en cuanto principal representante del laicado católico en gestación, estudia las modalidades de sus intervenciones legislativas a lo largo de dichos años.

Palabras clave: catolicismo, Argentina, siglo XIX, parlamento, Félix Frías

Abstract

The present article analyzes the way an emergent Catholic laity participated in the Buenos Aires and national parliaments between 1855, when Félix Frías returned to Buenos Aires after his years of exile, until the 1880s, when the advanced secularist government of Julio Argentino Roca began. Focusing on the case of Frías, as the main representative of this nascent Catholic laity, it studies the specifics of his legislative interventions throughout those years.

Keywords: catholicism, Argentina, 19th century, parliament, Félix Frías

Fecha de envío: 19 de marzo de 2021

Fecha de aprobación: 20 de abril de 2021

El presente artículo indaga sobre las modalidades de participación del naciente laicado católico en el ámbito parlamentario bonaerense y nacional entre 1855, cuando Félix Frías retornó a Buenos Aires tras su largo exilio, hasta la década de 1880, al iniciarse la avanzada laicista del gobierno de Julio

Argentino Roca. Durante la mayor parte de este período, con exclusión de unos pocos episodios, las intervenciones de sus integrantes revistieron un carácter notablemente sosegado. En un contexto donde el proceso de organización nacional y consolidación del Estado se encontraba aún inacabado, eran pocos quienes se encontraban dispuestos a cuestionar el relativo *modus vivendi* establecido entre las autoridades políticas y eclesiásticas; esto es, la perpetuación del sustento económico que el Estado otorgaba a la Iglesia, junto a un conjunto de funciones centrales delegados en ésta por un entramado de instituciones estatales aún endebles -registro de nacimientos y defunciones, matrimonio, educación, asistencia social-, a cambio de una relativa prescindencia de los sectores católicos en la marcha de los asuntos políticos.

Este escenario sufriría una profunda transformación a comienzos de la década de 1880, aunque sus prolegómenos pudieran ya observarse en el decenio anterior. Finalizado el proceso de unificación y consolidación territorial del país -tras la derrota de la rebelión bonaerense de 1880-, y en un contexto de avance de la legislación laicista tanto en Francia como en distintos países de América Latina, el gobierno de Roca procuró poner bajo su órbita un conjunto de espacios institucionales que se encontraban fuertemente entrelazados con el ámbito eclesiástico: así, durante aquellos años se sucedieron leyes que establecieron la educación laica en la Capital Federal y territorios nacionales, el registro civil y el matrimonio civil.

Este trabajo se ocupa del período anterior a dichos acontecimientos, que generaron un nuevo tipo de participación parlamentaria y organización política para el sector católico. Con ese objeto, se focaliza en la trayectoria parlamentaria de quien posiblemente fuera el mayor representante del laicado católico durante dichos años: Félix Frías. Este integrante de la generación de 1837, que durante su exilio en Bolivia, Chile y Francia creyó encontrar en la influencia del papado el único basamento inamovible que podía resolver la perenne inestabilidad de una República Argentina en ciernes, escribió extensamente en periódicos de orientación católica, impulsó la creación de asociaciones vinculadas a la difusión de dicha fe y ocupó una extensa serie de posiciones en cuerpos electivos. Hasta el año de su muerte, en 1881, encarnó una posición que postulaba la posibilidad de enaltecer los valores del catolicismo ultramontano dentro del aparato estatal sin que esto requiriera un conflicto abierto. Poco tiempo después de su fallecimiento, sin embargo, el país asistiría al naufragio de aquel anhelo, y la antorcha pasaría a una nueva camada de laicos católicos mucho más proclives a exaltar su enemistad con

un “liberalismo” al que igualaron al ateísmo y consideraron por completo antagónico con un acercamiento espiritual y moral al “mundo moderno” que se despegaba ante ellos.

El retorno de Félix Frías y el escenario político y religioso bonaerense durante la década de 1850

El exilio de Félix Frías, tras su fallida participación en la “campana libertadora” del general Lavalle, se extendió durante 17 años: desde 1841 hasta 1855. Al retornar a una Buenos Aires transformada por la caída de Rosas debió dar cuenta de una problemática acuciante, en una ciudad que se mostraba celosa de sus nuevas libertades tras atravesar dos décadas dominadas por la “tiranía” depuesta: ¿cómo conciliar la adscripción a un cierto tipo de “liberalismo”, excluyente en la opinión pública porteña tras la caída del rosismo, con un lenguaje político en cuyo centro se encontraba una escisión absoluta y maniquea entre la virtud concedida por la providencia y el pecado que la corrompía? ¿Cómo articular la defensa de un régimen republicano, construido sobre la base de un conjunto de libertades inviolables y de la soberanía popular, con la certeza de que la poseedora única y última de la verdad era la Iglesia católica, cuyo eje se hallaba en la figura del pontífice romano? ¿Cómo dar cuenta, en último término, de un catolicismo dogmáticamente excluyente en una sociedad atravesada por el pluralismo religioso?

Este tipo de preguntas no constituían una novedad en el territorio del naciente Estado argentino; la revolución de mayo y el consiguiente resquebrajamiento del régimen de cristiandad habían forzado la necesidad de debatir los espacios recíprocos de la libertad de conciencia y de expresión frente a un entramado de instituciones eclesiásticas y estatales que se encontraban en proceso de gestación y diferenciación. El escenario porteño de la década de 1850, sin embargo, presentó un conjunto de importantes novedades que modificaron tanto la composición de las fuerzas en disputa como sus mecanismos y repertorios de acción.

En primer lugar, Frías debió actuar en el marco de un “primer umbral de laicidad” (Baubérot, 2004 y Di Stefano, 2011) que se consolidaría ya definitivamente en estos años: la pluralidad religiosa fue sancionada oficialmente tanto por la constitución del Estado de Buenos Aires como por la carta magna de la Confederación Argentina, que decretaron la libertad de cultos y la inviolabilidad de la conciencia individual en sus respectivos territorios. Más allá de

los matices y de la diversidad de las fórmulas implementadas, el cuerpo social dejaba de identificarse con un catolicismo que no le era ya intrínseco.

En segundo lugar, la reapertura de una esfera pública en Buenos Aires habilitó nuevos espacios que resultarían centrales en las discusiones sobre la problemática religiosa. Luego de la caída de Rosas se produjo en la ciudad, según lo refiere Pilar González Bernaldo, una “explosión asociativa”, acompañada por una vertiginosa expansión de las publicaciones periódicas y una reverberación de las polémicas parlamentarias (González Bernaldo, 2008). Estos ámbitos serían crecientemente utilizados por dos grupos que, a pesar de ser sus fronteras siempre porosas, articularon discursos relativamente coherentes que procuraron definir tanto el sentido que debía otorgarse a la religión como el espacio que adjudicaban a ésta en la sociedad. Si bien a fines de este decenio comenzaron a emerger voces situadas ya por fuera del catolicismo, la mayor parte de los actores en pugna se identificaron con dicha fe, aunque la comprendieran de un modo muy diferente. Roberto Di Stefano, así, puede identificar la emergencia de dos sectores que denomina católicos “clericales” y católicos “anticlericales” (Di Stefano, 2016).

Los personajes adscriptos a una postura “anticlerical”, sin renunciar a su fe católica, consideraban que la Iglesia debía estar subordinada a las leyes del Estado, identificando a los clérigos como funcionarios públicos que debían ocuparse de aquellas cuestiones atinentes al ámbito espiritual –y que, al mismo tiempo, desarrollaban actividades fundamentales para el gobierno tales como registrar los nacimientos, celebrar matrimonios y gestionar los cementerios-. Veían en el cristianismo a un aliado de la libertad y la democracia que acompañaría al hombre en su secular camino hacia el progreso. Algunas facultades del Estado, con el patronato descollando entre ellas, cumplían así la doble función de ceñir la Iglesia a las miras del Estado y de proteger a la ciudadanía de un poder pontificio que pretendía extender su influencia y penetrar en la conciencia de sus súbditos. La Iglesia y el Estado, para ellos, debían permanecer unidas: pero sobre todo para garantizar el control de la primera por parte del segundo.

El sector “clerical”, por su parte, pensaba a la Iglesia como una “sociedad perfecta” cuyo centro estaba en Roma y sobre la cual el Estado no tenía ningún derecho para intervenir –a menos que ese derecho fuera graciosamente concedido por medio de un concordato con el Papa, soberano de las regiones del espíritu-. Sintiéndose parte de un movimiento católico que en un plano global combatía a las fuerzas de la “impiedad”, propugnaron que sólo la fe

católica, en cuanto religión revelada, era dueña de la verdad teológica; si bien aceptaron la pluralidad religiosa, intentaron acotarla lo más que les fuera posible, identificando la aceptación de los cultos disidentes como “tolerancia religiosa” y no como genuina libertad –dado que al “error” se lo podía, a lo sumo y de mediar condiciones de necesidad, solamente tolerar-.

Dentro del grupo “clerical” cobraría cada vez más importancia un emergente laicado católico. Si el viejo régimen de cristiandad había muerto, y no podía ser ya la fuerza del Estado la encargada de lidiar con la “impiedad” religiosa, este conjunto de laicos defensores de las potestades eclesiásticas recurriría a las herramientas provistas por la renacida esfera pública para *persuadir* a la sociedad de que se sometiera a las leyes de la providencia y se encaminara en la senda de las verdades religiosas. El clero contaba para esta tarea con la cátedra y el púlpito, desde las cuales podrían difundir la “buena doctrina”; el laicado –junto a algunos sacerdotes- recurrió en cambio a la prensa, la tribuna política y las asociaciones voluntarias. Comenzó así a desarrollarse una red de relaciones e instituciones con miras ultramontanas que harían lo posible por responder a los “errores” de sus contendientes y por influir sobre los poderes del Estado para acercarlos a sus propios fines.

Félix Frías se constituyó como un actor fundamental de ese naciente laicado católico, a la vez que actuó como uno de los principales voceros del sector “clerical” y ultramontano. Su larga experiencia periodística en el exilio le había permitido desarrollar un lenguaje político mucho más consistente y sólido que el desplegado por muchos de sus correligionarios (Castelfranco, 2020). Ese mismo trasfondo lo convirtió en una figura ideal para emprender proyectos periodísticos y asociativos a partir de los cuales intentaría defender los derechos de la Iglesia.

Sumido en un universo atravesado por poderosas dicotomías –clericales y anticlericales, Buenos Aires y la Confederación-, Frías debió recomenzar una trayectoria intelectual y política que lo convertiría de periodista en diputado provincial y finalmente en senador nacional. Su gran desafío, de algún modo, sería defender aquellas causas que le eran caras persiguiendo una postura de relativo equilibrio, para evitar que le fueran cerradas las puertas de una opinión pública que muchas veces se negaba a escucharlo, si no directamente lo ridiculizaba. Su posición, siempre endeble, lo conduciría a roces constantes con el sector anticlerical y con los porteñistas intransigentes, pero también, dado su apoyo continuado a una cierta versión más o menos ambigua de las ideas liberales, con la propia Iglesia a cuyo servicio se había colocado. La

trayectoria de este personaje, así, permite ilustrar los límites que encontraban los diferentes proyectos religiosos en pugna.

Félix Frías y la reapertura de la tribuna parlamentaria durante la década de 1850

Poco después de su retorno a Buenos Aires, Frías inició su participación en el renovado ámbito parlamentario de la provincia. Como señala Pilar González Bernaldo, las redes familiares o la autoridad social tradicional no eran ya suficientes para garantizar una posición en la arena política. El acceso a los cargos públicos tendió a articularse, por lo tanto, con la construcción e institucionalización de nuevos espacios y lazos de sociabilidad: la participación en el campo periodístico se encontraría estrechamente vinculada al involucramiento en un tipo de asociación novedoso, el club político, y ambos funcionarían como un trampolín para acceder a cargos electivos en alguna de las dos cámaras que conformaban el parlamento bonaerense (González Bernaldo, 1999: 2-8).

Tras la reapertura del sufragio, los clubes electorales emergieron como una forma organizativa fundamental a la hora de movilizar la opinión en torno a las candidaturas en juego. En un primer momento se encontraron mayormente circunscritos al ámbito de la parroquia –esto es, al distrito territorial que constituía el núcleo del acto eleccionario a partir del mapa jurisdiccional eclesiástico–, y dominados por las autoridades tradicionales de dicho espacio –el cura, el juez de paz y los “notables” o “vecinos”–. Con el correr de los años, sin embargo, comenzarían a estructurarse clubes que eran ajenos al marco parroquial, vinculados de un modo más o menos específico con distintos programas de ideas y de acción.

¿Quiénes integraban las comisiones directivas de estos clubes, en cuyo seno se producía la instancia clave de negociación sobre las candidaturas? Los que mayor participación tenían en ellas, según González Bernaldo, eran los altos funcionarios del Estado, por un lado, y los hombres ligados a las profesiones intelectuales (“hombres de pluma, de ley y de ciencia”), por el otro. En un segundo lugar, con una presencia en cualquier caso significativa, se hallaban los grandes hacendados y los integrantes de las profesiones liberales (médicos, arquitectos e ingenieros). La correlación que existía entre la participación en un periódico, el formar parte de la comisión directiva de un club político y la designación para un cargo electivo resultaba particularmente fuerte. Si las

campañas de prensa no estaban destinadas al sector mayormente “popular” de la población –el que efectivamente se movilizaba el día de los comicios–, resultaban centrales a la hora de articular grupos de opinión entre las elites que constituían el público lector de los periódicos porteños; eran éstas las que decidían, por medio de la confección de las listas, qué candidaturas serían refrendadas por el “pueblo” movilizado al momento de las elecciones.

La trayectoria de Félix Frías, luego de su retorno a Buenos Aires en 1855, sigue de cerca las pautas antes señaladas. Contando con el fuerte capital simbólico y relacional que le confería su participación en la Joven Argentina, el haber combatido junto a Lavalle y el renombre periodístico alcanzado en su largo exilio,¹ fundó el diario *El Orden*, por medio del cual intervino en las pugnas políticas de aquellos años. Poco después accedió a la Cámara de Diputados bonaerense, en 1856.

Durante sus primeros años en la legislatura bonaerense, Frías no utilizó dicha tribuna para continuar con la defensa de aquellos intereses religiosos que consideraba bajo asedio: sus discursos, mayormente depurados de referencias católicas, versaron sobre los proyectos que apuntaban a expropiar las tierras “mal habidas” durante el gobierno de Rosas. Fundamentando sus intervenciones en un discurso que bregaba por el orden y la concordia sociales –y, quizá, apuntalando los intereses de los hacendados que habían favorecido su elección– se expresó en contra de cualquier confiscación que, a su modo de ver, sería lesiva para el estado de derecho.² Eso no significa, sin embargo, que abandonara las banderas de su catolicismo ultramontano e intransigente: en agosto de 1857, mientras se desempeñaba como diputado, fue designado redactor principal de *La Religión*. Desde allí continuaría librando sus batallas contra la “impiedad”. Como señala Roberto Di Stefano, y el caso de Frías parece confirmar, no fue tanto en el plano de las instituciones estatales donde se libraron las luchas y polémicas religiosas; primó en ellas una relativa con-

¹ Una gran parte de los antiguos integrantes de la Generación de 1837, en esta misma línea, fueron designados en altos cargos públicos, ya fuera electivos o no electivos, tanto en el Estado de Buenos Aires como en la Confederación: puede pensarse en Juan María Gutiérrez, Vicente Fidel López, Carlos Tejedor, Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, Miguel Cané, José Mármol y Luis L. Domínguez, entre otros.

² Ver “El juicio de Rosas (Discurso pronunciado en la Cámara de Diputados de Buenos Aires, en la sesión del 1° de julio de 1857)”, “La casa de Anchorena (Discurso pronunciado en la Cámara de Diputados de Buenos Aires, en la sesión del 30 de julio)” y “La ley de tierras (Discurso pronunciado en la Cámara de Diputados de Buenos Aires, en la sesión del 13 de septiembre de 1858)”, en *Escritos y Discursos*, tomo III, 284-316.

cordia apoyada sobre la “razón de Estado”. Fue en el magmático campo de la opinión pública donde tuvieron lugar las mayores contiendas (Di Stefano, 2016: 96-97).

Aunque muchas de las disputas entre los católicos “clericales” y los “anticlericales” siguieran reflejando problemas de vieja data, tales como los límites de la injerencia del Estado sobre la Iglesia y el papel del patronato, el escenario se vería profundamente modificado en la segunda mitad de la década de 1850 por dos elementos novedosos. En primer lugar la llegada a la ciudad de la masonería, que como señala Di Stefano cambió por completo las reglas del juego. Por medio de ella el anticlericalismo pudo encontrar una verdadera base organizativa en la trama de instituciones y medios que acompañaron su desarrollo (Di Stefano, 2016: 35). En segundo lugar, y si bien todavía de un modo incipiente, comenzarían a circular en la esfera pública porteña discursos que se desplazaban desde un “catolicismo anticlerical” hacia un cada vez más nítido anticatolicismo.

En este contexto sumamente caldeado Frías retornó a la prensa, en julio de 1857, y libró desde allí las batallas que no parecían encontrar aún su lugar en la tribuna política. Desde las páginas de *La Relijion*, que interpelaba a un público mucho más acotado que el de su anterior proyecto periodístico, Frías recuperó algunas de las aristas teológicas que previamente había dejado de lado en su intento por acomodarse al peculiar universo de la opinión pública porteña. Sólo en ese espacio podía expresarse sin ambages, a diferencia del parlamentario donde regía una suerte de pacto tácito que vedaba el estallido de polémicas religiosas.

La Convención Reformadora de la constitución de 1860: la discusión religiosa y sus límites

El relativo *statu quo* sobre la problemática religiosa corrió el riesgo de romperse al convocarse la Convención Provincial Revisora en la provincia de Buenos Aires, luego de que sus tropas fueran derrotas en Cepeda y se firmara del Pacto de San José de Flores. La asamblea comenzó a sesionar en febrero, con Frías liderando el grupo minoritario que, vinculado a la Asociación de la Paz, atravesaría las sesiones en silencio manifestando un apoyo en principio total al texto constitucional de 1853 (Gallo y Leo, 2011: 135). En el último encuentro, luego de que los convencionales del grupo mayoritario se hubieran expedido sobre las distintas reformas sugeridas, levantó sin embargo su voz

para plantear una cuestión que hasta el momento había sido casi por completo soslayada: el tipo de vínculo que la constitución nacional sancionaría entre la Iglesia y el Estado.

Propuso que el artículo 2° de la constitución proclamara: “La Religión Católica, Apostólica, Romana es la religión de la República Argentina, cuyo gobierno costea el culto. El gobierno le debe la más eficaz protección, y sus habitantes el mayor respeto y la más profunda veneración” (Instituto “Ricardo Levene”, 1961: 323). No apeló para defender su posición, sin embargo, a las aristas teológicas que habían emergido parcialmente mientras actuó como redactor de *La Relijion*; ante un auditorio que, como luego se verá, se mostraba sumamente reacio a las discusiones confesionales, también Frías apoyó su exposición en un plano estrictamente político y terrenal.

La intervención del convencional “clerical” repitió los tópicos que había estado desarrollando desde hacía ya una década y se construyó sobre tres puntos fundamentales: no eran las instituciones, sino los hombres el elemento fundamental para un buen gobierno; sólo los hombres educados por la religión para la libertad podían ser libres; y, dado que el catolicismo era la religión del pueblo, debía seguirse el ejemplo de las provincias, “mejor inspiradas que el Congreso Nacional”, y declararlo como religión del Estado.

Las palabras de Frías generaron una breve batahola en el recinto de la Convención, cuyos integrantes, como señala Ignacio Martínez, tenían despertar reacciones encendidas que pudieran poner en peligro el proyecto nacional que se estaba allí tejiendo (Martínez, 2013: 478). Roque Pérez propondría dejar “esta cuestión vidriosa, para una conferencia entre amigos” (Instituto “Ricardo Levene”, 1961: 332) y Sarmiento acusaría a su viejo compañero de “echar una tea incendiaria para hacer arder las pasiones” (Instituto “Ricardo Levene”, 1961: 323-324).

La propuesta de Frías -junto a otra de Juan María Gutiérrez, quien sugirió omitir toda referencia a la religión en la carta constitucional- fueron prontamente rechazadas. José Mármol convocó a una votación para definir si se modificaría el artículo 2°, cuyo resultado fue negativo. Ese acto condujo al cierre de la Convención Revisora. Si la declaración del catolicismo como religión estatal carecía de *quorum* entre los convencionales, tampoco lo tenía la remoción de toda referencia, aunque fuera acotada y ambigua, a su relación formal con el Estado. Así quedaba definitivamente consolidado ese nuevo umbral de laicidad por el cual se declaraba la libertad de cultos y se abandonaba la identificación entre la fe católica y el Estado nacional en ciernes,

aunque se la sostuviera materialmente y, de ese modo, pudiera conservarse la potestad patronal. Según lo resume Ignacio Martínez:

“Quienes se negaban a consagrar constitucionalmente la separación entre las instituciones eclesiásticas y el naciente Estado no se atrevieron a cuestionar la clausura definitiva del régimen de cristiandad sancionada con la libertad de cultos. Por el contrario, aquellos que no se cansaban de bregar por la desaparición de todo componente religioso en las instituciones políticas, no llegaron al punto de suspender la asistencia económica que el poder civil prestaba a las instituciones religiosas. Tal expediente hubiera dejado al naciente Estado sin argumento para ejercer un instrumento de gobierno que de ningún modo estaba dispuesto a resignar: el patronato nacional”. (Martínez, 2013: 478-479).

Acción parlamentaria tras la unificación nacional

Luego de la batalla de Pavón y la puesta en marcha de la unificación nacional bajo la égida de Buenos Aires Frías tendió a alejarse de la actividad periodística, que a lo largo de las dos décadas previas había constituido su principal sustento, y se abocó a la acción legislativa y a las actividades desarrolladas por las conferencias vicentinas locales. Sus intervenciones parlamentarias, de un modo similar a lo que había ocurrida una década antes en la legislatura porteña, sólo en rarísimas ocasiones versaron sobre cuestiones religiosas, y su discurso tendió a depurarse de toda referencia de corte confesional. Desde su banca de senador participó de diferentes debates relativos a las leyes que debían regular la acción bancaria, la expropiación de caballos para la guerra con Paraguay y el traslado de la capital nacional a Rosario, entre muchas otras.³

El único caso en que Frías enarboló un discurso religioso algo más consistente fue al momento de debatirse un proyecto de colonización galesa en la Patagonia. Las ambigüedades de su discurso, sin embargo, de algún modo ilustran los límites a los que debió ceñirse mientras se desempeñó como senador.⁴ Si bien en todo momento enfatizó que la llegada de inmigrantes, cua-

³ Puede verse un resumen de su actuación parlamentaria en (Carranza y Quesada, 1995: 297-317).

⁴ Sólo en otra ocasión Frías se expidió, brevemente, sobre cuestiones religiosas. Al discutirse las enmiendas propuestas para la Ley de Justicia Federal, en agosto de 1863, denunció que las penas sancionadas contra las personas que publicaran bulas papales sin autorización del gobierno no tenía lugar “en países como el nuestro, donde existe la libertad de conciencia”. El senador Nava-

lesquiera fueran sus credos y procedencia, era fundamental para el desarrollo moral y material del país, estableció sin embargo dos condiciones a ese respecto: en primer lugar, que “siempre que un gobierno se crea en la obligación de fomentar la inmigración por los medios oficiales [...] deben procurar si es gobierno de un país católico, que los inmigrantes que vengan así en grupos, sean de nuestra religión”; en segundo lugar, que la llegada de misioneros protestantes a la Patagonia favorecería la conversión de los indígenas a esa fe, mientras que era necesario adoctrinarlos en la religión católica.⁵ Si bien no la mencionaba directamente, Frías podía escudarse en la Constitución nacional para defender su postura: ésta decretaba la conversión de los indios al catolicismo, a la vez que “sostenía” dicho culto –sostén que, en ciertas coyunturas, podía interpretarse como “protección”-.

Sugestivamente, sin embargo, no sería la cuestión religiosa el principal argumento esgrimido por el senador porteño en contra del proyecto. El “punto capital” iba más allá de los credos y recaía en un problema de soberanía: si se permitía que súbditos de la monarquía inglesa se instalaran en esas lejanas regiones del país, todavía “inhabitadas”, muy pronto todos esos territorios se perderían frente al avance de la corona británica.⁶ El acuerdo de colonización sería finalmente rechazado por la Cámara, menos por una supuesta disonancia religiosa a la que virtualmente ningún legislador prestó atención que por el temor a una futura invasión extranjera.

Si bien las discusiones parlamentarias mostraron que no existía un total consenso con respecto a los beneficios de cualquier tipo de inmigración –aunque no tuviera que ver, como ocurriría en el futuro, con una problemática vinculada a la nacionalidad, sino con la soberanía territorial de un Estado aún en ciernes-, ese consenso sí existía en torno a la aceptación sin trabas de inmigrantes no católicos –o, cuando menos, de inmigrantes protestantes-. La advertencia de Frías sobre el fomento oficial de la inmigración “disidente”, por otro lado muy tibia, sería recibida con un espeso silencio por parte de sus pa-

rrero le respondió con el clásico argumento de que el *exequatur* era consubstancial a la soberanía nacional, dado que el pontífice romano no era sólo el jefe espiritual de la Iglesia, sino también el soberano temporal de un Estado. Ver *Congreso Nacional. Cámara de Senadores, Sesiones de 1863*, Buenos Aires, Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1891, p. 437.

⁵ *Congreso Nacional. Cámara de Senadores, Sesiones de 1863*, Buenos Aires, Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1891, 442.

⁶ *Congreso Nacional. Cámara de Senadores, Sesiones de 1863*, Buenos Aires, Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1891, 444.

res. Los espacios para bregar, aunque fuera mínimamente, por la unidad de las creencias católicas en el país eran en el ámbito parlamentario muy acotados.

Quienes integraron los poderes ejecutivo y legislativo del Estado nacional durante la década de 1860 habían encontrado un cierto terreno común en la defensa de una inmigración que de ningún modo podía ser coartada por motivos religiosos. El sostenimiento del culto católico y su contracara, el patronato, tampoco enfrentaron importantes recusaciones en el seno de las instituciones del Estado. No sería allí, por lo tanto, donde Frías siguiera librando su campaña en pro de los “intereses religiosos” de la Argentina, sino en el terreno de la prensa y de la opinión pública. Si bien abandonó el rol relativamente protagónico que había alcanzado en el periodismo porteño durante la década anterior, y no se hizo ya cargo de ninguna publicación, recurrió a las páginas de distintos diarios para intervenir en ciertas disputas ocurridas a lo largo de esos años.

La década de 1870 y los prolegómenos del conflicto

Durante la segunda mitad de la década de 1870 la provincia de Buenos Aires atestiguó una fuerte reverberación de las tensiones entre los católicos ultramontanos. En 1874 Nicolás Avellaneda se alzó como vencedor en las elecciones presidenciales y junto a él Federico Aneiros, arzobispo de Buenos Aires, fue ungido como diputado nacional. Los temores de una avanzada “clerical” se incrementaron entre aquellos que temían al “fanatismo” romano y jesuítico, y el año siguiente se produjeron fuertes hechos de violencia contra distintos edificios vinculadas a la Iglesia. Las viejas batallas entre “clericales” y “anticlericales”, por lo general de carácter retórico, devinieron súbitamente –y por más que los sucesos se mostraran aislados- en un conflicto que se trasladó a las calles. En el marco de ese escenario sumamente caldeado, los bandos en pugna dieron vida a nuevos periódicos y, sobre todo, a nuevas asociaciones cuyo fin específico era la defensa de sus respectivas cosmovisiones.

Dentro del campo católico, entre 1875 y 1880 se publicaron *La América del Sud* –el primer diario bonaerense de carácter confesional-, *The Southern Cross* –fundado por los católicos irlandeses-, *El Eco de América*, *La Buena Lectura* –boletín parroquial de la iglesia de La Merced- y la segunda época de *La Revista Argentina*, a cargo de José Manuel Estrada. A fines de 1876, por otro lado, Félix Frías impulsó la creación de una novedosa institución: el Club Católico. El laicado porteño contaba así, por primera vez, con un ámbito de sociabilidad propio que no apuntaba ya a fines caritativos, como

las conferencias vicentinas, sino que tenía como objeto reunir a los notables católicos para defender un conjunto de principios que consideraban amenazados. El campo católico se ampliaba a la vez que sus participantes se constituían en un grupo más compacto que en el pasado.

Un similar esfuerzo organizativo puede observarse entre los sectores anticlericales. En 1878, casi dos años después de que se fundara el Club Católico, un conjunto de personajes eminentes de la vida pública porteña y nacional dieron vida al Club Liberal. Como ocurría con su contraparte confesional, quienes se oponían al “fanatismo retrógrado” del catolicismo romano contaban ahora con una novedosa asociación. Su fin primordial era oponerse a un clero considerado supersticioso y retardatario en nombre de los principios perennes de la razón y la ciencia. A diferencia de la masonería, donde las disquisiciones religiosas y políticas estaban en teoría prohibidas, la finalidad del nuevo organismo era, explícitamente, desarrollar sus actividades en la esfera pública y dentro de las instituciones del Estado para librar una batalla que tenía en su eje a la “cuestión religiosa”. Al diario *La Tribuna*, cuyo discurso anticlerical resonaba hacía décadas, se sumaron *El Libre Pensador* –órgano del Club Liberal- y una miríada de publicaciones satíricas: *La Matraca*, *El Católico*, *El Clérigo* y *El Fraile*. Ambos bandos contaban ahora con asociaciones, redes y publicaciones que se encontraban explícitamente al servicio de las causas que perseguían, lo cual daría paso a una creciente radicalización retórica en sus disputas.

Este período se enmarcó todavía en un “primer umbral de laicidad”: más allá de la vehemencia del discurso anticlerical, sus representantes no dejaron de apelar a la religión como un elemento central para asegurar la moral y el orden de la sociedad. Como señala Roberto Di Stefano, todavía en estos años la crítica del *status quo* religioso se realizó, en general, sobre la base de cierta adscripción católica o, como mínimo, de un cristianismo cuyas fronteras se mostraban difusas (Di Stefano, 2010: 248).

Un novedoso eje discursivo, sin embargo, comenzó a ganar terreno durante la década de 1870. La “ciencia”, pensada como una herramienta que permitiría resolver todas las preguntas del orden natural –e incluso, para algunos, del orden metafísico- por medio de la investigación sistemática y la experimentación, comenzó a articular una cierta vertiente ideológica que colisionó repetidamente con los relatos bíblicos sobre la creación del hombre y del mundo. Si bien todavía de un modo incipiente, las nuevas disciplinas científicas –en general vinculadas con las “ciencias naturales”- comenzaban

a erigirse como una novedosa vía para pensar la sociedad y dotarla de una estructura racional, acotando el papel público de lo religioso. La teoría evolucionista, en particular, habilitó una lectura del universo que no requería ya de una deidad providencial que lo pusiera en movimiento y suministrara sus leyes, a la vez que se convirtió en una importante arma de batalla contra los “retardatarios” dogmas católicos. El discurso científico, así, comenzó a horadar el “primer umbral de laicidad”, todavía de un modo vacilante, otorgando un nuevo marco de valores fundamentales que, para ciertos sectores, podían llegar a reemplazar los religiosos.

Durante estos años Frías continuó siendo un articulador fundamental del naciente laicado católico. Si alguna vez su labor había sido relativamente solitaria, sin embargo, ahora actuaría junto a un importante núcleo de personajes prominentes que encontraron en el Club Católico su espacio de sociabilidad por excelencia: participaron de él, además de Frías, José Manuel y Santiago Estrada, Pedro Goyena, Miguel Navarro Viola y Emilio Lamarca, entre muchos otros. Las preocupaciones del viejo integrante de la Generación del 37, de todos modos, estarían menos vinculadas a las luchas religiosas que a la cuestión de límites con Chile y a la problemática federalización de la ciudad de Buenos Aires: en ambos conflictos tendría Frías una participación destacada, siendo ya un participante central del universo político nacional. Su última gran polémica sobre temas confesionales tendría lugar en 1878, e implicaría una pequeña victoria para los defensores de la Iglesia: ese año se sancionó una ley de libertad de enseñanza por la que había bregado desde su banca de diputado, oponiéndose al “libre pensador”, y viejo amigo, Vicente Fidel López.

El 25 de agosto de 1877 Jerónimo Cortés, senador por Córdoba, presentó ante la Cámara un proyecto de libertad de enseñanza. En él se proponía que los alumnos de los colegios provinciales y particulares pudieran presentarse anualmente ante la comisión examinadora de los colegios nacionales, recibiendo los mismos certificados que quienes concurrían a dichas instituciones. Su argumento central era que, en vista del derecho a la libre enseñanza establecido por la constitución nacional, era preciso garantizarlo por medio de una adecuada reglamentación. Ello fomentaría la competencia entre los organismos educativos, asegurando el progreso general de la educación en el país. Y, al mismo tiempo, permitiría a los padres de familia retirar a sus hijos de un sistema de enseñanza estatal que parecía alejarse de los principios fundamentales de la religión. En palabras de Cortés:

“Solo en cierto sentido existe en este país la libertad de enseñanza, á saber: en el de la más lata y omnímoda facultad concedida, ó tolerada por lo menos, á los profesores que paga la Nación, para proponer é inculcar la doctrina que se les antoje, por perniciosa que sea, aún su-plantando con sus ideas particulares los principios fundamentales de la Constitución, como el que establece la religión del estado. Sin consideración alguna al culto dominante y oficial, nada les impide si así les place, atacar el catolicismo, refutar la Biblia, ridiculizar las cosas sagradas y aun blasfemar de Cristo, sin que á pesar del escándalo de las reclamaciones, se les imponga responsabilidad alguna”⁷

Frente al aparente monopolio de la religión oficial, que según Cortés bordeada la incredulidad, una ley de libertad de enseñanza permitiría a los padres de familia educar a sus hijos de acuerdo a los principios que consideraran adecuados. La ley se aprobó por unanimidad un mes más tarde, con muy pequeñas modificaciones.⁸ Sólo restaba su aceptación por la Cámara de Diputados para que pudiera ser promulgada.

Allí, a diferencia de lo ocurrido con la general benevolencia de los senadores, las discusiones fueron arduas y, por momentos, tormentosas. Si bien el proyecto fue rápidamente aprobado en general, una modificación incorporada por la Comisión de Legislación generó alarma entre muchos diputados: los exámenes, decía ahora el proyecto, serían desempeñados ante un tribunal evaluador mixto, que contaría con dos profesores del colegio del alumno, dos del colegio nacional y el rector de este último.⁹ La pregunta sobre la composición de ese *jury* ocuparía a la Cámara durante numerosas sesiones.

La mayor parte de las disputas se generaron en torno a quienes anhelaban alcanzar la mayor libertad de enseñanza posible, permitiendo, por ejemplo, que los colegios particulares pudieran desarrollar sus propios programas de enseñanza, y aquellos diputados que favorecían un mayor nivel de homogeneidad para asegurar la solidez de los estudios. Manuel Quintana, rector de la Universidad de Buenos Aires, se ocupó también largamente de defender la autonomía universitaria con respecto a los atropellos que creía contemplar en

⁷ “Sesión del 25 de agosto de 1877”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores. Período de 1877*, Buenos Aires: Establecimiento Tipográfico “El Comercio”, 1905, p.583.

⁸ “Sesión del 18 de septiembre de 1877”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores. Período de 1877* (Buenos Aires: Establecimiento Tipográfico “El Comercio”, 1905), p. 818.

⁹ “Sesión del 22 de julio de 1878”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, 447.

el proyecto: no podía admitirse que los exámenes para ingresar a dicho ámbito formativo escaparan de las manos de su propio cuerpo docente, puesto que ello atentaría contra el nivel general de su alumnado.¹⁰

En este contexto general, dominado por la discusión sobre cuestiones formales y administrativas de la enseñanza, y sobre el alcance de las prerrogativas de diferentes corporaciones docentes, se coló súbitamente una fuerte discusión sobre tópicos religiosos. El 24 de julio, a la par que defendía el carácter liberal de la República Argentina, Vicente Fidel López afirmó que:

“Es muy buena la libertad, pero la libertad para sí mismo, no para los que usan de ella sino para matarla.

Muchos de los que están hoy con el principio de la libertad de enseñanza, y que la proclaman como si la amaran, han de defenderla hasta que alcancen el poder de educar, para reducirnos más tarde á no tener enseñanza ni grados, sino á condición de presentarles cada mes el boleto de confesión”.¹¹

Si bien la mayor parte de los diputados procuraron no conducir la discusión por ese camino, y algunos expresamente intentaron evitarlo,¹² la primera piedra había sido lanzada. Pocos días después López volvía a la carga, señalando que “Lo que se busca, es privar á la Universidad de esta ciudad del derecho de examen, y de aprobación, para trasladarla á los Colegios de los jesuitas entregándoles las mesas de examen”.¹³ A raíz de ello, Frías decidió abandonar provisoriamente la presidencia de la Cámara para sentarse junto a los diputados y terciar en un debate que comenzaba a tocar de lleno sus intereses.

Durante sesiones enteras los viejos amigos Frías y López, que, como ellos mismos lo aceptaban, defendían ahora perspectivas antagónicas, se enredaron en un debate del que la mayor parte de los otros representantes buscó desligarse. El ámbito parlamentario, donde por lo general las disputas religiosas no habían encontrado lugar, se sacudió al compás de las acusaciones cruzadas

¹⁰ Para una mirada más general sobre estos debates puede consultarse (Pelosi, 2008)..

¹¹ “Sesión del 24 de julio de 1878”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, p. 469.

¹² Vicente Quesada replicaría a López, ese mismo día, que “No existen los peligros con que se está amenazando; tratando de amenazar con un fantasma de ultramontanismo, que jamás ocurrió a la Comisión, y excitando temores en nombre de un liberalismo exagerado”. “Sesión del 24 de julio de 1878”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, p. 474.

¹³ “Sesión del 26 de julio de 1878”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, p. 486.

que los viejos integrantes de la Generación del 37 lanzaron uno contra el otro, intentando definir la libertad, la razón, la ciencia y el catolicismo de modos que se adecuaban a sus respectivas visiones del mundo. Como se afirmaba en el prospecto del Club Liberal, la tribuna parlamentaria sería uno de los espacios privilegiados para llevar la lucha contra la “superstición” y el “fanatismo” a un terreno práctico. López se elevó a la altura de dicho postulado y, a pesar de los resquemores de los restantes diputados, se embarcó en un larguísimo discurso, que se extendió durante casi dos jornadas, para lanzar sus dardos en contra del catolicismo ultramontano y en favor del “libre pensamiento”. Frías, una de las figuras rectoras del laicado nacional y del propio Club Católico porteño, abandonó la moderación que antaño lo caracterizara en la arena parlamentaria y se lanzó a la defensa de su propia perspectiva político-religiosa. Después de décadas de relativo silencio, las Cámaras veían introducirse en ellas una disputa que en general se había desarrollado puertas afuera: ¿cómo pensar la religión en la ya virtualmente consolidada República Argentina, y qué hacer con ella?

En su primera intervención, sin embargo, Frías procuró moderar las notas confesionales de su discurso: evitando toda referencia a su vieja concepción agustiniana de la libertad y a la necesidad de que el Estado protegiera a la Iglesia, su discurso se inscribió en los contornos difusos del “credo liberal” que dominaba los debates. Citando a Thiers y a Montalembert, afirmó que toda persona que quisiera hacerlo, sin restricciones, debería tener el derecho de enseñar. En sus palabras:

“En todo Estado, hay padres que piensan de distintas maneras; y eso que se ha dicho el otro día, entre nosotros, de que debía unificarse la enseñanza, amoldarla á una sola doctrina, á un solo principio, es precisamente lo que no se quiere, lo que no se puede, lo que no se debe querer en una República, -puesto que en una República hay de todo: libres pensadores y católicos, literatos y filósofos, y la libertad es hecha para todos. También hay frailes en la República, señor Presidente, y la libertad es hecha hasta para ellos”.¹⁴

Ante un auditorio que posiblemente no estuviera dispuesto a escuchar un discurso de tintes ultramontanos, la prédica de Frías se asemejó más bien al que manifestara su correligionario José Manuel Estrada en los años anterior-

¹⁴ “Sesión del 31 de julio de 1878”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, p. 544.

res. Todos los hombres, fueran cuales fueran sus creencias –o, podría aclararse, siempre y cuando *tuvieran* alguna creencia y no fueran ateos- tenían derecho a educar a sus hijos como mejor les pareciera. Afirmó incluso que sería deseable un futuro en el que no fuera ya necesario un Ministro de Instrucción Pública, porque eso significaría que el pueblo había aprendido a gobernarse a sí mismo.¹⁵ Por fuera de alguna referencia aislada a la armonía entre la filosofía y la religión, quien escuchara las palabras de Frías bien podría haber pensado que sus vínculos con la causa católica eran por demás tenues.

Exactamente eso denunciaría López al retomar la palabra, señalando, veladamente, cierta hipocresía de parte de su viejo amigo:

“...yo tengo que decir francamente que el señor Diputado me ha sorprendido con su ardorosa defensa de la libertad de la enseñanza; porque en esos cincuenta años en que nos hemos tratado, yo había creído tener pruebas evidentes de que era celosísimo adversario de la libertad del pensamiento y de la emancipación de la razón, que es la esencia de la libertad de enseñanza”¹⁶

Aceptar la libertad de enseñanza, según López, implicaba aceptar la libertad de cultos y la emancipación de la razón, habilitando el derecho de “pensar, hablar, enseñar y escribir aquello que su razón le dicta, libre é independiente de todo dogma, de toda religión...”¹⁷ Y Frías, dado que era un católico ultramontano, no podía genuinamente considerar legítimas esas libertades:

“El señor Diputado por Buenos Aires, celoso y sincero católico ultramontano, hombre que respeta la infalibilidad del papado, que respeta los dogmas de la Iglesia Romana concretados hoy en el *Silabus*, no puede asentir á la libertad de la enseñanza, en este sentido: porque no puede asentir ni á la libertad de cultos, ni á la libertad del pensamiento, ni á la emancipación de la razón individual, si es católico verdadero”¹⁸

Aunque López llegara al punto de afirmar que ser “católico verdadero” implicaba ser un enemigo de las libertades modernas, no estaría dispuesto

¹⁵ *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, p. 546.

¹⁶ “Sesión del 2 de agosto de 1878”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, p. 570.

¹⁷ “Sesión del 2 de agosto de 1878”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, p. 570.

¹⁸ “Sesión del 2 de agosto de 1878”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, p. 570.

a abandonar por completo dicha adscripción. Al realizar, acto seguido, una profesión de fe, afirmar que hablaba en carácter de “libre pensador”, pero también de “católico argentino”. ¿Qué significaba ser un “católico argentino”? En esencia, defender los derechos regalistas del Estado y de la soberanía nacional para oponerse a la infiltración nefanda del jesuitismo, que representaba una suerte de falso catolicismo. Estos juegos retóricos le permitían pronunciar una fuerte denuncia contra el culto católico, pero sin cercenar del todo sus lazos con él. Dicha fe podía ser aceptable, aunque sólo en cuanto se ajustara a un control estricto por parte de las instituciones estatales. Las creencias religiosas que profesaba López, por otro lado, eran muy diferentes al catolicismo ultramontano que le endilgaba a su antiguo compañero:

“Él cree en la Iglesia Romana, que le manda cumplir con sus deberes. Yo creo en Dios solo; y tengo en mi propia conciencia y en mi razón la responsabilidad de los mismos deberes, aun hasta el sacrificio, no porque me lo imponga dogma alguno, sino porque me lo impone la vitalidad de una conciencia propia...”¹⁹

A pesar de expresar una mirada fuertemente individualista sobre la religión, el discurso de López no dejaba de enmarcarse en la vieja línea del anticlericalismo regalista, antijesuita y antirromano. Por ese motivo se mantenía también dentro de los confines del “primer umbral de laicidad”: por un lado, la religión no dejaba de ser un asunto del Estado, aunque sólo fuera para controlar la amenaza jesuita y ultramontana; por otro lado, el diputado porteño no consideraba admisible el ateísmo entre los funcionarios públicos. De ningún modo, sostenía, debía avanzarse hacia una enseñanza atea, puesto que la religión no dejaba de mostrarse como un insumo elemental para la construcción de la moral social e individual.²⁰ El problema no era la fe, sino “los imperios absolutos y los Papas infalibles”, que en último término daban vida a las reacciones de la incredulidad: la Internacional, el socialismo y el carbonarismo.²¹ Y permitir a los jesuitas una vía de entrada a las mesas de

¹⁹ “Sesión del 2 de agosto de 1878”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, p. 570.

²⁰ Por ese motivo, afirmaba López, se había opuesto a que un ateo manifiesto conservara su cargo como rector del Colegio Nacional de La Rioja. “Sesión del 2 de agosto de 1878”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, p. 574.

²¹ “Sesión del 2 de agosto de 1878”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, p. 576.

examen de los Colegios Nacionales era dar el primer paso hacia el despotismo ultramontano.

La apelación a la ciencia, por otro lado, se mostró central en la prédica anticlerical de López. A su modo de ver, les jesuitas querían formar parte de los *jurys* escolares para evitar específicamente el dictado de la filología. Era ésta, sostenía, “una ciencia nueva, que los jesuitas no han podido todavía cultivar, y que pone en peligro sus dogmas”.²² A partir de ella podía observarse “que no se ha necesitado de la palabra revelada” para el desarrollo del lenguaje, lo que echaba por tierra los relatos bíblicos de la creación.²³ El diputado porteño secundaría dicho planteo con algunas vagas nociones sobre la evolución orgánica del primer hombre, que incluían su originario “hermafroditismo” e “hibridez”.²⁴ ¿Cuál era, entonces, su conclusión?

“Se comprende bien, señor Presidente, que estos resultados contrarían las viejas sandeces del culto que quiere permanecer fuera de la ciencia. Se comprende bien, señor Presidente, que estos resultados no se conformen con el dogma de la creación uniforme ó única del hombre, que hoy desecha la ciencia. Se concibe bien, que esto venga á alterar el valor los textos sagrados mal traducidos”.²⁵

La ciencia emergía como una potencia humana capaz de destronar a la religión, otorgando una respuesta a ciertas preguntas fundamentales relacionadas con el origen y el desarrollo del hombre; aunque esto no significaba una recusación general de los relatos bíblicos, extremo al cual López no llegó, sino solo de “los textos sagrados mal traducidos”. Pero, a su modo de ver, la

²² “Sesión del 2 de agosto de 1878”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, p. 583.

²³ López apela al término *filología* de un modo algo equívoco: más precisamente, refiere a la pregunta sobre el origen del lenguaje primitivo oral, no escrito. Hacía ya siglos que la disyuntiva entre un lenguaje de origen divino o sujeto a la razón humana –entre otras muchas cuestiones– había sido enunciado por autores tales como Locke, Condillac, Rousseau, Herder y Humboldt. A lo largo del siglo XIX, como señala Roy Harris, este tópico se insertó en el marco de discusiones sobre la veracidad de la narración bíblica acerca del otorgamiento del lenguaje a Adán por parte de Dios (Harris, 1996).

²⁴ López excluiría estos últimos puntos de su discurso, al presentarlo para ser publicados en las actas de las sesiones. Sólo permanecería la apelación a la filología, quizá más consistente. El diputado santafesino Pedro Lucas Funes, de orientación católica, denunciaría este hecho en una de las sesiones posteriores. Ver “Sesión del 9 de agosto de 1878”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, pp. 655-656.

²⁵ “Sesión del 2 de agosto de 1878”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, p. 584.

divergencia de ideas y principios era clara. “...no en vano”, afirmó, “el célebre Draper, ha titulado su famoso libro: *Conflicto de la religión y de la ciencia*”. Haciéndose eco del debate internacional que se estaba produciendo a ese respecto, y que en esos años se había librado de forma continua en distintos periódicos porteños, sostuvo que la ciencia se encaminaba hacia una creciente unificación de sus métodos y principios, de la que sólo una institución estaba por definición excluida: la Iglesia católica.²⁶

Frías tomó nuevamente la palabra al finalizar la exposición de López. Lo que acababa de escuchar, afirmó, era “una diatriba larga y violenta contra todo lo que creemos los católicos”. En consecuencia, y modificando fuertemente el tono con respecto a su intervención previa, realizó una extensa defensa del catolicismo ultramontano y de su armonía con la ciencia moderna, la razón y la filosofía. Para ello replicó, con algunas modificaciones, el discurso que había pronunciado pocos días antes en “una reunión de amigos” –el Club Católico– “sobre la supuesta irracionalidad de los católicos”.²⁷ Las creencias religiosas de Frías, finalmente, desbordaban el terreno de las asociaciones voluntarias y el periodismo para tomar por asalto al parlamento.

Para desarrollar su apología citó a una miríada de autores, ninguno de ellos asociados con las vertientes más “ortodoxas” del ultramontanismo: los católicos liberales Montalembert, Lacordaire y Dupanloup, los historiadores Ranke, Maculay, Bancroft, Prescott y Guizot, los filósofos y políticos Cousin, Thiers, Tocqueville, Odilon Barrot, Dufaure, Berrier, Lamartine, Villemaine y Rossi, y los científicos Claude Bernard, Dumas y Leverrier. Frías también procuró mostrar que la propia filología, caballo de batalla de López, de ningún modo entraba en conflicto con la narración bíblica: a su entender, eso podía verse en los trabajos de Humboldt, Müller, Farran y Wiseman. Por medio de esta batería de referentes de autoridad el diputado buscaba asentar dos cuestiones: que, como se veía en Bélgica, Francia, Inglaterra y Estados Unidos, los católicos eran “amantes de las instituciones libres”, y que su credo era un poderoso puntal tanto para el desarrollo de la filosofía como de la ciencia.²⁸

La última intervención pública de Frías, en lo relativo a las problemáticas religiosas, emergía como una manifestación particularmente nítida del ideario católico liberal: ante los restantes integrantes de la Cámara, Frías procuró deli-

²⁶ “Sesión del 2 de agosto de 1878”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, p. 586.

²⁷ “Sesión del 7 de agosto de 1878”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, p. 614.

²⁸ “Sesión del 7 de agosto de 1878”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, p. 618.

near la imagen de una Iglesia que apoyaba –o, más bien, sobre la cual se apoyaban- todos los progresos y libertades de las sociedades modernas. Poco había allí de las aristas más recalcitrantes del *Syllabus* o de los principios sancionados en el Concilio Vaticano I. Sin referir a la infalibilidad papal, a los anatemas contra el liberalismo o a la intolerancia dogmática, el catolicismo de Frías se mostraba como la encarnación más potente de las libertades del hombre.

Dada la prescindencia que los otros diputados manifestaron con respecto a esta temática, la disonancia parecía pertenecer más bien al discurso intransigente de López que al mucho más conciliador de Frías. Fuera de ellos dos, y de la exposición realizada por el católico ultramontano Pedro Lucas Funes, el silencio a este respecto fue total, sólo quebrado por algunos comentarios que buscaban desechar el problema como inexistente. Quizá la mayor parte de los diputados compartieran las ideas –o los temores- de José Terry cuando afirmó que:

“...nuestras sociedades, si bien pueden estar divididas por cuestiones políticas, aun felizmente no están minadas por esas contiendas sociales y religiosas que tanta solidaridad tiene con la educación.

[...] Se ha querido vincular esta cuestión con la religión, haciendo de ella una contienda de libres pensadores y clericales.

No, señor Presidente. Entre nosotros no se ventila semejante cuestión. Es planta exótica que al pasar el Ecuador pierde su potencia productora. El pasado de este país no está manchado con la sangre de las luchas religiosas, y cualquiera que pretenda arrojar entre nosotros un elemento más de discordia, comete un crimen de lesa patria.

[...] La bandera de la ciencia es muy grande, tan grande como lo absoluto, y entre sus pliegues pueden cobijarse, sin peligro, desde los liberales intransigentes hasta los católicos fanáticos”²⁹

En la Argentina las disputas de orden religioso no tendieron a configurar identidades partidarias ni facciosas que condujeran a grandes conflictos políticos –a diferencia de lo ocurrido en otros países de Latinoamérica que, como mencionaba Terry, se ubicaban en general al norte del Ecuador-. Luego de que fuera sancionada la constitución de 1853 se había procurado evitar la explosión de grandes conflictos confesionales, y el tratamiento de la cuestión religiosa dentro de las instituciones estatales había sido en general moderado –algo que

²⁹ “Sesión del 2 de agosto de 1878”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, p. 570.

no ocurría, sin embargo, en el plano del periodismo y la opinión pública-. Es por ese motivo que, según Terry, exacerbar dichas pasiones implicaba cometer un “crimen de lesa patria”. El silencio general de la Cámara a este respecto otorgó una callada aquiescencia a sus palabras. Incluso Eduardo Wilde, que algunos años más tarde se alzaría como el campeón del anticlericalismo y de la laicización del Estado, se apegaría en estos debates a intervenciones estrictamente educativas, sin referirse de ningún modo a su costado religioso.

Este relativo *status quo* comenzaba sin embargo a resquebrajarse, así como la primacía de un “primer umbral de laicidad” que aún conservaba la mayor parte de su vigencia. El último discurso religioso de Frías pertenecía todavía a un mundo desprovisto de grandes conflictos confesionales, pero manifestó también una fuerte novedad: había logrado colarse en el parlamento, como respuesta a una exposición en extremo crítica de la forma en que él comprendía el catolicismo.

Finalmente los diputados sancionaron el artículo sobre el carácter mixto de los *jurys*, aunque por un muy estrecho margen: 33 votos contra 32. Las disputas religiosas, podían creer los miembros de la Cámara, permanecían bajo control. Era difícil todavía imaginar la enorme conflictividad que sobre estos temas emergería durante la década siguiente. Los protagonistas de estas nuevas batallas, sin embargo, no serían ya los mismos: Juan María Gutiérrez había muerto en febrero de ese año; la vida de Frías se extinguiría en 1881; López abandonó su banca de diputado en 1879 y no tendría una participación central en las contiendas. De entre quienes habían integrado la Generación del 37, sólo Sarmiento tendría un papel de relevancia en los combates religiosos de la década de 1880. Sus restantes protagonistas fueron, en general, hombres más jóvenes, socializados en contextos diferentes y munidos de novedosos lenguajes políticos.

Reflexiones finales

Como se ha visto en las páginas previas, tomando la trayectoria de Félix Frías como caso paradigmático, la participación parlamentaria de los laicos católicos durante el período estudiado tendió a caracterizarse por su moderación, en línea con lo que Roberto Di Stefano denominara la “razón de Estado” que dominó las intervenciones en las cámaras a la hora de tratar la problemática religiosa. En un contexto que ponía de manifiesto la consolidación aún incompleta y endeble del Estado nacional, se hilvanó un consenso tácito que

preveía la perpetuación de los acuerdos alcanzados en la década de 1850: el Estado seguiría sosteniendo a la Iglesia, y ésta cumpliría sus funciones parastatales y espirituales sin recusar sin lanzar grandes recusaciones contra ese Estado dentro de las instituciones políticas.

En tiempos tempranos como durante las sesiones de la Convención Reformadora de la constitución en 1860, pero también tardíos como durante los debates educativos de 1878, se puede observar la misma proclividad de los integrantes de los cuerpos constituyentes y legislativos a aislar y descartar las intervenciones que amenazaran con horadar el *status quo* imperante. Esto se tornó cada vez más difícil, sin embargo, cuando los sectores “clericales” y “anticlericales” adoptaron una organización y perfil cada vez más combativos y compactos durante la década de 1870. Pero incluso hasta fines de esa década Félix Frías fue capaz de enarbolar una defensa de un posicionamiento que, si bien sustentado sobre sus creencias católicas, argüía no encontrarse reñida con una cierta comprensión del “liberalismo”. Sólo en la década siguiente, tras la muerte de Frías en 1881 y la avanzada laicista del gobierno de Roca, la concordia terminaría por romperse y la prédica confesional -o enemistada con ella- invadiría por completo los recintos parlamentarios.

Bibliografía

- Baubérot, Jean (2004). *Laïcité, 1905-2005, Entre passion et Raison*. París: Seuil.
- Di Stefano, Roberto. (2011). “Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina”. *Quinto Sol* 15. no. 1 (enero-junio de 2011).
- Di Stefano, Roberto (2016). “Asuntos de familia: clericales y anticlericales en el Estado de Buenos Aires”. Roberto Di Stefano y José Zanca, *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Gallo, Ezequiel y Leo, Mariela (2011). “Una tea incendiaria. Iglesia y Estado en la Convención de Buenos Aires de 1860”. *Desarrollo Económico* 51, no. 201 (abril-junio).
- González Bernaldo, Pilar (2008). *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*. Buenos Aires: FCE.
- González Bernaldo, Pilar (1999). “Los clubes electorales durante la secesión del Estado de Buenos Aires (1852-1861): la articulación de dos lógicas de representación política en el seno de la esfera pública porteña”. Hilda

- Sábato (ed.) *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. México D. F.: FCE.
- Harris, Roy (1996). *The Origin of Language*. Bristol: Thoemers Press.
- Martínez, Ignacio (2013). *Una nación para la Iglesia argentina. Construcción del Estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia – Dunken.
- Pelosi, Hebe Carmen (2008). “La educación particular. ¿Libertad de Enseñanza u homologación?” *Épocas. Revistas de la Escuela de Historia*. USAL. no. 2 (diciembre).
- Reforma Constitucional de 1860. Textos y Documentos Fundamentales* (1961). La Plata: Universidad Nacional de La Plata, Instituto de Historia Argentina “Ricardo Levene”.
- Romero Carranza, Ambrosio y Juan Isidro Quesada (1995). *Vida y testimonio de Félix Frías*. Buenos Aires: Biblioteca de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires.

