

La prensa católica como fuente para una historia intelectual del catolicismo argentino del siglo XIX: un estudio de caso

*Diego Castelfranco**

Resumen

En este trabajo indago sobre las nuevas perspectivas historiográficas relativas al estudio de la prensa del siglo XIX, con particular énfasis en las más recientes miradas sobre el periodismo católico del período. A partir de ello, sostengo que dichas publicaciones pueden enriquecer la historia intelectual del catolicismo argentino de la segunda mitad del siglo XIX. Luego me centro en el estudio de un caso –la recepción del libro Historia del conflicto entre la religión y la ciencia, de John William Draper, por el periódico católico La América del Sud– para ponderar las posibilidades de su análisis a partir de un enfoque anclado en la historia intelectual.

Palabras clave: historia intelectual - historia de la prensa - catolicismo argentino del siglo XIX - ciencia y religión

Abstract

In this article I address the new historiographical perspectives related to the study of the nineteenth century press, with a particular emphasis on the catholic journalism of that time. On that basis, I uphold the pertinence of making use of such publications to construct an intellectual history of Argentinian Catholicism in the latter half of the nineteenth century. I afterwards focus on a case study –the reception of John William Draper’s History of the Conflict between Religion and Science by the catholic newspaper La América del Sud– to ponder the possibilities an intellectual history approach may open for its analysis.

* Instituto de Investigaciones, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Argentina. E-mail: dcastelfranco@gmail.com

Key words: intellectual history - history of the press - 19th century argentinian roman catholicism - science and religion

Fecha de recepción: 10/10/2016

Fecha de aceptación: 06/04/2017

Las líneas de investigación sobre la Iglesia y el catolicismo argentinos se han ampliado extensamente a lo largo de las últimas décadas, no sólo en lo relativo al abordaje de nuevos objetos, sino también a la incorporación de nuevos enfoques historiográficos. Partiendo de los trabajos pioneros que, desde la década de 1980, comenzaron a interrogarse sobre el vínculo entre Iglesia, nacionalismo y autoritarismo, el tradicional abordaje confesional ha dado lugar a un nuevo conjunto de estudios “laicos” que procuraron analizar estos temas en clave estrictamente histórica, evitando la adopción de posiciones valorativas. Con respecto a los trabajos que analizaron el catolicismo argentino de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX, puede observarse un fuerte avance de perspectivas ancladas en la historia institucional y en la historia social.¹

Muy rezagadas, en cambio, han quedado las perspectivas vinculadas a la historia intelectual. En un afán, quizá, por cercenar todo lazo con la envejecida historia confesional, el plano de las ideas –o, apelando a un concepto más contemporáneo, de los “lenguajes políticos”– fue relegado a un segundo plano de cara a las estructuras institucionales, la organización social y la movilización en las calles. A partir de ello, en este artículo postulo que la prensa católica de la segunda mitad del siglo XIX se muestra como una fuente muy productiva para el análisis de los discursos católicos y sus rearticulaciones a lo largo de un período en que tanto la Iglesia como el estado y la sociedad se encontraban inmersas en un proceso de fuerte transformación.

¹ No es este el espacio para realizar un recuento exhaustivo de la producción sobre estos temas, pero entre los autores que en mayor medida hicieron avanzar los estudios sobre el catolicismo para este período pueden mencionarse a Roberto Di Stefano, Loris Zanatta (ver, por ejemplo, Roberto DI STEFANO y Loris ZANATTA, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XIX*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2009), Miranda Lida (Miranda LIDA, *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y XX*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015), Diego Mauro (Diego MAURO, *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política. Santa Fe, 1900-1937*, Santa Fe, UNL, 2010) y Martín Castro (Martín CASTRO, “Los católicos argentinos ante la cuestión electoral y la democracia entre el otoño del orden conservador y los inicios de la ‘república verdadera’, 1900-1919”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/68888>).

El presente trabajo no pretende analizar este tema de un modo exhaustivo, considerando su magnitud. Se compone de dos secciones, cuyos límites son relativamente acotados. En la primera de ellas, realizo una breve aproximación historiográfica a la historia intelectual del catolicismo argentino decimonónico. Planteo, a la vez, la utilidad de recurrir a ciertas herramientas metodológicas proporcionadas por la denominada “nueva historia intelectual” para abordar dicha área. En la segunda me ocupo, también someramente, de un estudio de caso: la recepción del libro *History of the Conflict between Religion and Science* (1874), del científico norteamericano John William Draper, por el periódico católico *La América del Sud* (1876-1880). Con ello pretendo realizar una aproximación a la historia intelectual del catolicismo decimonónico que pueda ilustrar, aunque sea parcialmente, las posibilidades abiertas por las herramientas metodológicas antes mencionadas.

La prensa como fuente para una historia intelectual del catolicismo decimonónico

De acuerdo con Paula Alonso, la historiografía sobre la prensa se ha transformado profundamente a partir de la década de 1990.² En su libro *Construcciones impresas, Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920* (2004), la autora se propuso, a partir de dicha premisa, reunir un conjunto de trabajos que dieran cuenta de estas nuevas líneas de indagación para el contexto latinoamericano. Pretendía, así, poner de manifiesto la centralidad de la prensa en el siglo XIX latinoamericano, que “era el vehículo de proyectos, el instrumento de debate, el propulsor de valores, uno de los principales medios de hacer política, de reproducir y construir imágenes de la sociedad en estos años.”³ En los trabajos que el libro de Alonso compila es esta la dirección que suele seguirse: el análisis de la prensa decimonónica como actor político, como herramienta para la constitución de imaginarios nacionales e incluso como espacio desde el cual articular conceptos y figuraciones sobre la criminalidad y sus mundos. Historia política, intelectual y cultural

² Paula ALONSO, *Construcciones impresas, Panfletos, Diarios y Revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.

³ Paula ALONSO, *Construcciones...* cit., p. 10.

parecían encontrar, en las páginas de las publicaciones periódicas del período, un ámbito privilegiado para la persecución de sus múltiples objetos.⁴

Esta renovación de los estudios sobre la prensa decimonónica se ramificó, a su vez, en nuevas perspectivas para el análisis del periodismo católico –cuyo origen en la Argentina puede situarse en la fundación del semanario *La Religión* (1853-1862)–. Sin embargo, en este caso la historia política, intelectual y cultural –que dominan los abordajes antes mencionados– dejan paso a una mirada anclada en la historia social. Miranda Lida, pionera en el campo historiográfico argentino de este tipo de estudios, se propuso explícitamente realizar una “historia social del periodismo católico en la Argentina de fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX.”⁵ Su objetivo consistió en ir más allá de los estudios político-ideológicos que, a su modo de ver, tendieron a dominar el análisis de la prensa católica en la América Latina del siglo XIX. Las preguntas formuladas por Lida recorren vías muy diferentes a las antes expuestas: sus inquietudes versan sobre “cómo se hacía un periódico católico, dónde y cómo se distribuía, quiénes eran sus lectores, por qué lo compraban y qué usos le daban.”⁶ Esta perspectiva le permite ahondar en la riqueza del mundo asociativo católico, en la función de los periódicos católicos como vehículo de comunicación –bilateral– entre las

⁴ El libro de Tulio Halperín Donghi, *José Hernández y sus mundos*, se muestra como un antecedente de este tipo de trabajos. Partiendo de una mirada ecléctica, que combina la biografía con la historia intelectual y la historia cultural, Halperín pudo aprovechar la figura de José Hernández para realizar muy ricas apreciaciones sobre la prensa facciosa de las décadas de 1860 y 1870. Tulio HALPERÍN DONGHI, *José Hernández y sus mundos*, Buenos Aires, Debolsillo, 2006. No puede dejar de mencionarse, por otro lado, el trabajo de Víctor Goldgel (Víctor GOLDGEL, *Cuando lo nuevo conquistó América. Prensa, moda y literatura en el siglo XIX*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013) para la apertura de nuevas perspectivas con respecto al estudio de la prensa periódica latinoamericana del siglo XIX. El autor pretende ir más allá de las perspectivas que piensan el periódico “en términos de sus vínculos con la formación del Estado, de las esferas públicas o de las identidades nacionales”, para reflexionar, en cambio, “acerca de las transformaciones culturales que le dieron a lo nuevo su sentido moderno.” Goldgel destaca el carácter profundamente revulsivo de la prensa periódica –tanto diarios como revistas– en la cultura letrada de la primera mitad del siglo XIX, y en la interacción de la producción escrita con el campo del “saber.” Los periódicos, afirma, se convirtieron en una herramienta fundamental mientras el imperativo de “estar al día” se volvía cada vez más acuciante; una tarea para la que este tipo de publicaciones, en buena medida constituidas sobre el valor otorgado a la *novedad*, se mostraban mucho más adecuadas que los libros, sólidos y eruditos, que apuntan a consagrarse por medio de la brillantez de sus ideas. El periodista se separó entonces del “sabio” –aunque esto, ciertamente, nunca haya dejado de ser parcial–, y encontró en la voracidad del público por lo novedoso un determinante de su acción editorial

⁵ Miranda LIDA, “La prensa católica y sus lectores en la Argentina, 1880-1920”, *Tiempos de América*, núm. 13, 2006, p. 60. La autora también tiene un trabajo específico sobre el periódico que contemplaré en este artículo: Miranda LIDA, “Algo más que un diario católico. La América del Sud (1876-1880)”, Marcelo GARABEDIAN, Miranda LIDA y Sandra SZIR, *Prensa argentina siglo XIX. Imágenes, textos y contextos*, Buenos Aires, Teseo-Biblioteca Nacional, 2009, pp. 85-111.

⁶ Miranda LIDA, “La prensa católica...” cit., p. 60.

autoridades eclesíásticas y los fieles, en la recolección de fondos para obras pías, entre otras actividades.⁷

El análisis de la prensa católica decimonónica, como puede observarse, ha ganado mucho en espesor a raíz de esta perspectiva. Los resultados, sin dudas favorables, de dicha indagación generan, por otro lado, un conjunto de interrogantes: ¿la riqueza de la prensa católica se agota en lo que puede mostrar sobre la sociabilidad católica?; ¿hay algún elemento, particular a las publicaciones católicas del período, que menoscabe los esfuerzos para echar luz sobre los sentidos construidos en sus múltiples editoriales y artículos?; ¿la prensa católica de este período, en último término, tiene algo que decir cuando se la contempla a la luz de la historia intelectual?

Para responder a estas preguntas es pertinente realizar una aclaración adicional: si bien es cierto, como afirma Miranda Lida, que los estudios sobre la prensa católica en general se ocuparon de analizarla desde una óptica ideológico-política, estos no dejan de ser muy escasos y, para el caso argentino, tienden a encontrarse teñidos de una mirada más o menos abiertamente confesional.⁸ Una ausencia que, considero, puede estar vinculada a la persistencia de ciertos motivos tradicionales a la hora de pensar la historia del catolicismo.⁹

⁷ También Roberto Di Stefano ha incursionado, aunque acotadamente, en el estudio de la prensa católica. Analiza, en un artículo reciente sobre el periódico *La Religión*, los discursos elaborados desde dicha publicación, aunque presta aún mayor atención a su conformación social. Esto le permite hablar de la incipiente y variada conformación de un círculo intelectual ultramontano en la Buenos Aires de la década de 1850, integrado por personajes como Félix Frías, Federico Aneiros, Fray Olegario Correa y Santiago Estrada. Roberto DI STEFANO, “La Revista *La Religión* (1853-1862) y la formación de un círculo intelectual ultramontano en Buenos Aires”, Cándido RODRIGUES, Gizele ZANOTTO y Rodrigo COPPE CALDEIRA (comps.), *Manifestações do pensamento católico na América do Sul*, São Paulo, Fonte Editorial, 2015, pp. 13-39.

⁸ Este argumento podría extenderse a toda la historia intelectual del catolicismo argentino de la segunda mitad del siglo XIX. El autor que más escribió a este respecto es Tomás Auza. Puede verse, por ejemplo, Néstor T. AUZA, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1975; Néstor T. AUZA, “Racionalismo y tradicionalismo en el Río de la Plata. Gustavo Minelli-José Manuel Estrada”, *Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, núm. 73, 1999, pp. 99-122, y Néstor T. AUZA, “Periodismo, polemistas y apologetas en la Argentina del siglo XIX”, Josep-Ignasi SARANYANA y Carmen José ALEJOS GRAU (coords.), *Teología en América Latina: de las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2008, pp. 476-514. Por otro lado, algunos trabajos más recientes han rastreado la biografía e ideas de algunos notables católicos. Este es el caso, particularmente, de José Manuel Estrada (por ejemplo Paula BRUNO, *Pioneros culturales de la Argentina. Biografías de una época*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011 y Juan Fernando SEGOVIA, “Estrada y el liberalismo católico”, *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, núm. 8, pp. 99-129) y Félix Frías (Horacio M. SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, *Félix Frías: acción y pensamiento jurídico político*, Buenos Aires, Quorum, 2005). Sin embargo el carácter de estos trabajos es relativamente acotado, y no existen grandes trabajos sobre las líneas generales del pensamiento católico argentino en la segunda mitad del siglo XIX – y menos aún existen análisis que se construyan sobre una perspectiva “laica”–.

⁹ Esto no significa, por otro lado, que la historia intelectual que analiza el siglo XIX argentino no se haya renovado profundamente en las últimas décadas. Puede pensarse en los trabajos de Noemí Goldman y Fabio Wasserman, que abrevan de la Begriffsgeschichte de Kosselleck, los de Jorge Myers y Elías Palti,

En su libro *Historia de la Iglesia Argentina*, publicado en el año 2000, Roberto Di Stefano y Loris Zanatta afirmaban que “la historiografía sobre el tema [de la Iglesia Católica en la Argentina] casi siempre se ha enfrascado en los términos de un debate acerca del papel jugado por la Iglesia en la historia del país, polémica que consideramos estéril.” Declaraban, a su vez, que “tal debate, nacido de las controversias entre defensores y críticos de la Iglesia durante los siglos XIX y XX, no nos ayuda a comprender la historia de una realidad altamente compleja, de una confesión religiosa – el catolicismo– y de un conglomerado institucional –la Iglesia Católica– que, sin lugar a dudas, han jugado y juegan en la Argentina un papel de primer orden en terrenos que exceden con mucho el ámbito religioso [...]”¹⁰ Y, al ser reeditado su libro casi una década más tarde, los autores continuaban propugnando la productividad de una perspectiva “laica” para emprender el análisis de la Iglesia y del catolicismo argentinos –esto es, renunciando a cualquiera mirada tendenciosa que pretendiera atacar o defender al citado objeto de estudio–. En el prólogo a esa nueva edición, también, se congratulaban de las nuevas miradas y líneas de indagación cuya apertura dicha perspectiva “laica” había habilitado.

Una de las grandes propulsoras de esta nueva perspectiva fue, de hecho, la propia Lida, a quien ya se hizo referencia en este trabajo. En su último libro, *Historia del catolicismo argentino entre el siglo XIX y el XX* –que en buena medida sintetiza, y expande, los trabajos por ella realizados a lo largo de la última década–, la autora realiza un amplio recorrido por el catolicismo argentino en el que se articulan elementos de historia social, cultural e institucional. Profundizando una tesis ya desplegada en trabajos anteriores, Lida afirma que “[...] nada impidió que el catolicismo, en la práctica, se salpicara –se empapara incluso– con esa misma modernidad que tanto lo perturbaba. Argüiremos que muchos de los rasgos más visibles que adoptó el catolicismo desde fines del siglo XIX, y que se afianzarían en las décadas subsiguientes, eran de hecho modernos.”¹¹ Recorre, a partir de dicha premisa, un amplio conjunto de cuestiones tales como la celebración –masiva– de congresos eucarísticos, la identificación del catolicismo con la nación, la creación de los Círculos de Obreros, las

que analizan, siguiendo a J. G. A. Pocock, las transformaciones de los “lenguajes políticos” durante el período post-independiente y aquellos realizados por Mariano Di Pasquale en torno a la transformación de los saberes médicos y sus prácticas en dicho período. Para una mirada más global del tema puede consultarse Mariano DI PASQUALE, “Apuntes en torno a la historia intelectual argentina en el siglo XIX. Metodologías, perspectivas y desafíos”, *Historiografías*, vol. 4, Zaragoza, 2012, pp. 27-46.

¹⁰ Roberto DI STEFANO y Loris ZANATTA, *Historia...* cit., p. 17.

¹¹ Miranda LIDA, *Historia del catolicismo...* cit., p. 12.

movilizaciones callejeras y el uso de la prensa, entre otras. Y, para todas ellas, apunta a desarticular los rastros de ese imaginario que por mucho tiempo pretendió situar a la Iglesia, y al catolicismo en general, como fuerzas que, inexorablemente atadas al mundo “tradicional”, representaban en la Argentina moderna una suerte de rémora incómoda de un pasado que se pretendía abandonar.

Antes de cerrar este extenso paréntesis y responder a las preguntas antes formulada – sobre la pertinencia de realizar una historia intelectual del catolicismo, que encuentre en la prensa a una fuente privilegiada– es preciso articular, aunque sea tentativamente, una respuesta para un nuevo interrogante: ¿por qué motivo, a pesar del renovado interés y de la apertura de nuevas miradas que analizaron el catolicismo argentino del siglo XIX, no ha ocurrido una similar renovación en la historiografía intelectual acerca de dicho objeto? Surgen ante ello tres esbozos para una respuesta, que no deja sin embargo de ser conjetural.

Como se ha señalado, una parte importante de la renovación historiográfica sobre la Iglesia y el catolicismo ha extraído su potencia de la muy productiva hipótesis que señala a éstos como fuerzas y actores no necesariamente “tradicionales”, sino fuertemente involucrados con, e imbuidos de, las transformaciones sociales, culturales y políticas cuyo carácter puede ser considerado “moderno.” Las redes de sociabilidad, la prensa como herramienta organizativa, la movilización en las calles, la adopción de nuevos medios de comunicación han sido así puestas en el eje de la escena. No así las ideas y los discursos que los católicos involucrados en todos estos procesos procuraron hacer suyas y defender –muchas veces encarnizadamente– en las esferas públicas provinciales y nacional que se expandieron con celeridad en la segunda mitad del siglo XIX.

Quizá esto se relacione, en primer lugar, con la particularidad más visible de estas ideas y discursos, sobre todo cuando se hayan volcados en la prensa. Mayormente a partir de dos hitos –la ruptura con la masonería, a nivel local,¹² y la publicación del *Syllabus*, en el plano internacional–, los voceros católicos, laicos y eclesiásticos, se abroquelaron más y más en un marco discursivo cerradamente antiliberal que *parecía* oponerse a los avances del “mundo moderno.” El atractivo de revisar un enorme corpus de textos, palabras, declamaciones de todo tipo, podría conjeturarse, pierde un poco de su brillo si lo único que cree poder encontrarse es la incesante repetición de unos pocos

¹² Ver el capítulo 4 de Roberto DI STEFANO, *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2010.

tópicos, mil veces repetidos. Y, sobre todo, si estos tópicos prometen reforzar los estereotipos más asentados con respecto al catolicismo del período: su intransigencia antiliberal y antimoderna, además de su inflexible subordinación a Roma.

El propio modo en que la Iglesia procuró presentarse –construirse– a sí misma durante estos años ayudó a reforzar el punto anterior. La “gran narrativa” ultramontana, impulsada por el Vaticano,¹³ actuó, afirma Lida, como una suerte de contracara especular al relato de la secularización, que anunciaba tanto el triunfo de la ciencia y del progreso como la progresiva desaparición –o como mínimo marginación– de las prácticas religiosas.¹⁴ Desde el Vaticano, en cambio, se pretendió construir la imagen de una Iglesia que fuera a la vez monolítica y, de algún modo, incorruptible: una “sociedad perfecta”, autocontenida, e inmune en sus fundamentos dogmáticos al paso del tiempo. Esta construcción, que parece hallar sus pilares en el pasado más que en el futuro –o que, llevada a su extremo, encuentra sus pilares en la atemporalidad de la Revelación y el dogma–, posiblemente refuerce la idea de que las ideas católicas eran más reactivas que constructivas.¹⁵

En tercer lugar, emerge la problemática de pensar la producción intelectual de los católicos argentinos en un período marcado por la *romanización* –más allá de que los alcances de ésta no resulten, hasta cierto punto, del todo claros–.¹⁶ Por lo tanto, a la

¹³ Y no sólo por el Vaticano. Como señala Christopher Clarke, en ocasiones algunos actores católicos se tornaban “demasiado” ultramontanos, imposibilitando toda posibilidad de transigencia con los poderes locales. Esto condujo a León XIII a intervenir sobre algunos de ellos. Ver Christopher CLARKE, “The New Catholicism and the European culture wars”, Christopher CLARKE y Wolfram KAISER, *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Londres, Cambridge University Press, 2003, pp. 33-34.

¹⁴ Miranda LIDA, “Viejas y nuevas imágenes de la Iglesia: el catolicismo ante la crisis de los grandes relatos de la modernidad. Un ensayo”, *Pensar. Epistemología, política y ciencias sociales*, núm. 2, 2007, pp. 100-113.

¹⁵ Sin embargo, recurriendo a un concepto de Raymond Williams, puede considerarse a esta búsqueda llevada adelante por la Iglesia de anclarse en fuentes tradicionales como una construcción de *tradiciones selectivas*, en cuanto implicaron mucho más una adecuación a un nuevo contexto que el intento imposible de recuperar un pasado idealizado. Ver Raymond WILLIAMS, *Marxismo y literatura*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009. Por otro lado, las discusiones con respecto a las modificaciones dogmáticas de la Iglesia tendrían una particular relevancia a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Éste es el caso con las discusiones en torno a la exégesis bíblica, que protagonizó una flexibilización extremadamente acotada para adecuarse a los descubrimientos científicos del período y a los avances de la “alta crítica” –encíclica *Providentissimus Deus* (1893)–. Estas disputas culminarían con la recusación del “modernismo”, por medio de la encíclica *Pascendi dominici gregis* (1907) de Pío X, en que se negaba cualquier carácter “evolutivo” del dogma católico.

¹⁶ En su artículo “Prensa católica y sociedad en la construcción de la Iglesia argentina en la segunda mitad del siglo XIX”, por ejemplo, Miranda Lida enfatiza que, sin soslayar la existencia efectiva de un proceso de centralización del poder y jerarquización vertical con eje en el papado tuviera lugar, la construcción de la Iglesia argentina no puede comprenderse por completo sin considerar a diversos actores sociales, a la prensa católica y al Estado. Lida se concentra en los dos primeros y demuestra cómo la construcción de templos y la expansión de las actividades pastorales estuvo fuertemente atada a la acción de los vecinos de diferentes localidades, que se organizaban en comisiones que tenían como finalidad el logro de dichos

clásica discusión sobre el lugar de la historia de las ideas latinoamericanas, y a su carácter autónomo o subordinado,¹⁷ se suma un segundo nivel de complejidad: cómo pensar una producción local de ideas y discursos que, a su vez, y al menos teóricamente, no puede desviarse de los lineamientos que jerárquicamente son delineados desde la cúspide de la Iglesia. Esto genera la pregunta, punzante pero posiblemente falaz, sobre la posibilidad de pensar una historia intelectual local de un catolicismo argentino que sin embargo parece regirse por imperativos que desbordan ampliamente ese localismo.

Para intentar responder a estos puntos, es pertinente recurrir a un texto ya clásico de Quentin Skinner, donde afirma que:

“La pregunta esencial que, por lo tanto, debemos enfrentar al estudiar un determinado texto es qué es lo que el autor, escribiendo en el tiempo en que escribió para la audiencia a la que procuró dirigirse, puede en la práctica haber querido comunicar por medio de la enunciación de ese particular enunciado. Se sigue de ello que el objetivo esencial, en cualquier esfuerzo por comprender los enunciados en sí, debe ser recuperar esta intención compleja de parte del autor.”¹⁸

Skinner, como puede observarse, otorga un papel central a la enunciación y a la intencionalidad que ésta involucra de parte del autor. Y los enunciados, a diferencia de las ideas, no pueden más que existir en un espacio y un tiempo rigurosamente acotado. Si llevamos este argumento a su extremo, bien podría aseverarse que nunca un enunciado puede ser igual a otro enunciado, incluso si su contenido proposicional fuera idéntico. Por lo tanto, incluso si el contenido de las enunciaciones particulares realizadas por los católicos que se involucran en la esfera pública porteña del siglo XIX fueran siempre iguales en su contenido proposicional, incluso si repitieran de forma idéntica los enunciados antes enunciados por las jerarquías romanas –lo cual, en todo

objetivos. Miranda LIDA, “Prensa católica y sociedad en la construcción de la Iglesia argentina en la segunda mitad del siglo XIX”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 63, núm. 1, 2006, pp. 51-75.

Con una perspectiva más general, sobre todo enfocada en Europa, Mary Heiman afirma, por su parte, que el Vaticano, en vez de instigar el cambio devocional, más bien se mantuvo a la zaga con respecto a la explosión de nuevas formas piadosas, haciendo lo posible por marginar aquellas tendencias doctrinalmente sospechosas reteniendo a la mayor cantidad de fieles que fuera posible. Mary HEIMAN, “Catholic Revivalism in Worship and Devotion”, Sheridan GILLEY y Brian STANLEY, *The Cambridge History of Christianity. Volume 8*, Londres, Cambridge University Press, p. 81.

¹⁷ Ver: Elías PALTÍ, “Apéndice: Lugares y no lugares de las ideas en América Latina”, Elías PALTÍ, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, pp. 259-308.

¹⁸ Quentin SKINNER, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, vol. 8, núm. 1, 1969, p. 49.

caso, evidentemente no ocurrió–, el cambio en el contexto, y por lo tanto en la intencionalidad de los autores al articular dichos enunciados, no podría más que generar divergencias entre unos y otros.

Puede considerarse a Elías Palti como el mayor exponente de esta “nueva historia intelectual” en la historiografía argentina, y conviene detenerse en algunas de sus apreciaciones al respecto para profundizar en el argumento anterior. Según Palti, la “nueva historia intelectual” abrevia de dos fuentes distintas: la llamada “Escuela de Cambridge” y la *Begriffsgeschichte*, encarnada principalmente por Koselleck. Con respecto a la primera de ellas, de la que aquí me ocuparé particularmente, puede considerarse a Quentin Skinner y a J. G. A. Pocock como sus representantes más importantes. Dichos autores plantean la necesidad de avanzar de una historia de las “ideas” –que son, por definición, intemporales, y cuya única historicidad posible puede referir a los distintos contextos particulares en que la idea, universal, es aplicada– hacia una historia de los “lenguajes políticos.” Así, resulta preciso analizar los textos no tanto en su dimensión proposicional –su significado–, sino en su dimensión enunciativa –esto es, observarlos como “actos de habla”, que funcionan dentro de un específico entramado social y discursivo, y que son pronunciados con una finalidad más o menos concreta que excede la sencillamente “informativa”–. Según Palti, “[...] los lenguajes políticos son formaciones conceptuales, plenamente históricas, absolutamente contingentes y singulares.”¹⁹ El objetivo último de la historia intelectual deja, entonces, de implicar una búsqueda por definir ideas de carácter universal, y la aplicación de éstas a contextos particulares, para conducir a la recuperación y análisis de estos entramados lingüísticos constituidos en torno a su propia autorreferencialidad, y el análisis de las enunciaciones concretas que permiten o inhabilitan.

El segundo referente al que apela Palti es la “historia de conceptos” (*Begriffsgeschichte*) de Reinhart Koselleck. Según este autor, sólo cuando un término o idea se carga de connotaciones particulares diversas se convierte propiamente en un “concepto.” De acuerdo con Koselleck, los conceptos tornan sincrónica una plurivocidad cuyos fundamentos son diacrónicos: en un concepto se encuentran siempre sedimentados sentidos correspondientes a épocas y circunstancias de enunciación diversas, que se ponen en juego en cada uno de sus usos efectivos. Los conceptos,

¹⁹ Elías Palti, “De la historia de ‘ideas’ a la historia de los ‘lenguajes políticos’. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano”, *Anales-Instituto Ibero Americano*, núms.7-8, 2005, p. 71.

entonces, pueden transponerse a sus contextos específicos de enunciación, generando “asincronías semánticas”, encarnando la “contemporaneidad de lo no contemporáneo.” Esto reviste una particular importancia para Koselleck, puesto que “la interpenetración de presente, pasado y futuro, que es la que define la historicidad de nuestra existencia, es la historicidad del ser.”²⁰

A su vez, en la opinión de dicho autor, la historia conceptual al mismo tiempo supera y trasciende a la historia social, dado que articula redes significativas de largo plazo, pero es deficitaria con respecto a ésta porque nunca puede agotarla. Así, afirma Palti en esta misma línea, “Los hechos sociales, la trama extra-lingüística rebasa al lenguaje en la medida en que la realización de una acción excede siempre su mera enunciación o representación simbólica. Ello explica por qué un concepto, en tanto que cristalización de experiencias históricas, puede eventualmente alterarse, frustrar las experiencias vivenciales en él sedimentadas, ganando así nuevos significados.”²¹ Así, en esa brecha entre la historia social y la historia conceptual, emerge la temporalidad, las posibles formas en que puede articularse el presente, el pasado y el futuro.²²

Por medio de esta digresión teórica, es posible esbozar una respuesta a las preguntas formuladas al inicio de este trabajo: ¿puede resultar productivo realizar una historia intelectual del catolicismo argentino decimonónico –y, sobre todo, una que pueda encontrar en la prensa periódica una fuente relevante?–. Considero, ante dicho interrogante, que las herramientas proporcionadas por autores como Koselleck y Skinner pueden efectivamente habilitar el análisis de cuestiones todavía no exploradas en el marco de la historiografía sobre el catolicismo local. Como ya fue establecido previamente, los discursos católicos del período parecen presentar ciertas dificultades para el análisis. Tanto por su constante apelación a una “tradición” católica en la que en buena medida pretenden fundar su legitimidad, como su –relativa– subordinación a las líneas ideológicas y dogmáticas formuladas en el Vaticano. Sin embargo, al ubicar a los *enunciados*, y no a las *ideas*, como objeto del análisis, esas dificultades se disuelven. Porque, quienes generaban enunciados para actuar, con intenciones diversas, sobre las esferas públicas provinciales o nacional –ya fueran laicos, como Félix Frías, José Manuel Estrada y Santiago Estrada, o eclesiásticos, como Federico Aneiros, Fray Olegario

²⁰ Elías Palti, “De la historia...” cit., p. 73.

²¹ Elías Palti, “De la historia...” cit., p. 73.

²² Para una discusión sobre las posibilidades de articular los postulados de la “Escuela de Cambridge” con la historia conceptual, ver: Melvin Richter, “Reconstructing the history of political languages: Pocock, Skinner, and the Geschichtliche Grundbegriffe”, *History and Theory*, vol. 29, núm. 1, 1990, pp. 38-70.

Correa o Juan A. López²³ lo hacían para influir sobre los contextos y circunstancias particulares que habitaban. Si, observados desde una perspectiva de *ideas* sus discursos parecen, a veces, pecar de cierta monotonía²⁴ y falta de “autonomía”, cuando se los contempla como enunciados inscriptos en un plano siempre cambiante de “lenguajes políticos” más amplios dicha apreciación deja de tener sentido.

Por otro lado, la historia conceptual de Koselleck puede también generar un aporte muy rico a estos análisis. Como ya se ha señalado, el pensamiento católico de la segunda mitad del siglo XIX encontraba en la “tradicición” –y, demás está decir, en los postulados considerados absolutamente trascendentes e inmutables de la Revelación– un elemento central a partir del cual fundar su legitimidad. Según Koselleck, los conceptos se convierten en tales cuando se cargan de connotaciones diferentes. Esto ocurrió con una gran variedad de términos a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. Tantos quienes hablaban en nombre del catolicismo como los que –más o menos dentro de esa misma adscripción católica– los recusaban, pretendieron definir de modos particulares palabras tan centrales como “razón”, “libertad”, “civilización” y “progreso.” Ciertas nociones “tradicionales” se combinaron en dichos términos con otras “modernas”, generando una amalgama conceptual que en realidad vacía relativamente de sentido a dicha díada significativa.

Es posible afirmar que, si los publicistas católicos intentaron apegarse a una cierta conexión con el pasado –esto es, con un *cierto* pasado, que no puede dejar de ser un pasado *inventado*– o, incluso, pretendieron construir una narrativa que cancelara la temporalidad para fundar una suerte de línea histórica en realidad ahistórica –en que de una vez y para siempre los elementos constitutivos de la sociedad humana fueron demarcados por la Providencia y dados al hombre por medio de la Revelación, generando una imagen de las sociedades humanas que no hacían otra cosa que revivir una y otra vez los mismos conflictos fundamentales–, los detractores de estas miradas lo hicieron muchas veces apelando a una cierta idea del futuro –aunque, claro está, inventando también ellos un pasado que se articulara con ese ideal de tiempo futuro–. Los conceptos, en este período, se tornaron de ese modo relativamente inestables, y altamente disputados. Esa inestabilidad, y las disputas en torno a ella, son también

²³ Editor de *La Voz de la Iglesia* durante la mayor parte de los años en que fue publicado.

²⁴ Además esto no sólo ocurre con los redactores católicos, sino que es algo común a la prensa facciosa del período. Ver: HALPERÍN DONGHI, *José Hernández...* cit., pp. 220-258.

elementos centrales que pueden ser observados al analizar la prensa católica del período y sus combates contra aquellos a quienes concebía como sus adversarios.

En las siguientes páginas revisaré, brevemente, algunas de las posibilidades abiertas por estas perspectivas en un estudio de caso particular. No se pretende aquí fundar una nueva historia intelectual del catolicismo por medio de éste estudio aislado. Sin embargo, considero que el análisis que sigue puede iluminar algunas de las posibilidades abiertas a las herramientas antes mencionadas. El caso en cuestión se relaciona con uno de los conceptos más importantes de las últimas décadas del siglo XIX, que es el de “ciencia”, y con su articulación discursiva en las páginas de un periódico católico de la década de 1870, *La América del Sud*. La relevancia de este tema reside en la fuerte centralidad que los debates en torno a la “ciencia” y su significación cobraron en las disputas entre los católicos y sus detractores a lo largo de las últimas décadas del siglo XIX.²⁵ Si el “divorcio” entre unos y otros había ya comenzado a producirse en la década de 1850, vinculado a las disputas sobre la masonería, los lenguajes a los que estos contendientes apelaron tendieron a modificarse con los años. La historia intelectual, así, se torna necesaria para desentrañar aquellos cambiantes “lenguajes políticos”—siguiendo el concepto de J. G. A. Pocock— en que éste pudo ser producido y reproducido en la esfera pública. Si los discursos que apelaban a las ciencias naturales como fundamento de su autoridad se multiplicaron en la Buenos Aires de esos años, los católicos no manifestaron una actitud pasiva ante los periodistas y políticos que atacaban a la Iglesia en nombre de dichos principios. En cambio, procuraron construir una propia narrativa al respecto, que, redefiniendo el propio sentido de “lo científico”, procuraba demostrar que el acceso a la “verdadera ciencia” era en realidad una prerrogativa que les pertenecía.

²⁵ Como lo indica Robert Di Stefano, el anticlericalismo argentino (y, muy en particular, el anticlericalismo porteño) se extendió ampliamente en la segunda mitad del siglo XIX, y su carácter protagonizó una lenta transformación: si en la década de 1850 las críticas a la Iglesia todavía se realizaban a partir de un paradigma anclado en un cierto cristianismo genérico —o, incluso, de un catolicismo que era sin embargo definido de un modo muy laxo—, con el paso de los años comenzarían a surgir impugnaciones directamente agnósticas o ateas, algunas de las cuales recurrirían a la ciencia como fundamento que permitiría fundar una nueva racionalidad que desplazara a la religión casi por completo. Ver: Roberto DI STEFANO, *Ovejas Negras...* cit.

La América del Sud y el debate sobre la Historia del Conflicto entre la Religión y la Ciencia, de John William Draper

Durante las últimas décadas del siglo XIX, efectivamente, la *ciencia* se convirtió en un concepto tan central como disputado. No sólo se recurría a ella para defender ciertas posiciones y proyectos políticos,²⁶ sino que también la prensa periódica se hizo eco ampliamente de las novedades científicas.²⁷ Si, como afirma Víctor Goldgel, la búsqueda de seducir al público recurriendo a lo *novedoso* se convirtió en un elemento central de la prensa decimonónica, ésta encontró en el ámbito científico, durante estos años, una fuente inagotable de ideas e innovaciones para satisfacer la curiosidad voraz de su audiencia.

Los periódicos católicos no se mantuvieron al margen de esa tendencia general, aunque la presentación que hicieron de dicha temática tuviera ciertas aristas particulares. El diario *La América del Sud*, publicado entre 1876 y 1880, ilustra perfectamente este punto.

Con respecto a éste, se lo puede considerar el primer diario católico argentino que apuntó a competir, desde una orientación católica, con los periódicos “liberales” de la época. Como señala Miranda Lida, *La América del Sud* se presentó ante el público como un “diario católico, político y de intereses generales”; procuraba poner de manifiesto, así, que no era un mero boletín eclesiástico –como en cierta forma lo era su antecesor inmediato, el semanario *El Católico Argentino*–.²⁸ Por otro lado, si bien en sus comienzos el periódico estuvo a cargo del sacerdote español Laureano Veres Acevedo, posteriormente su dirección pasaría a manos del escritor y periodista Santiago Estrada, hermano de José Manuel Estrada. El objetivo del diario fue apelar a un público amplio que involucrara fuertemente al laicado, prestando sus páginas a la publicación de todo tipo de noticias que frecuentemente iban más allá de cuestiones doctrinarias.

El diario se publicaba en tamaño sábana, como era común en la época, y contaba con una columna editorial principal que, en muchas ocasiones, versaba sobre temas vinculados al catolicismo. Contaba también, en sus cuatro páginas grandes y atiborradas de caracteres, con diversas noticias informativas y de “interés general”, folletines, una

²⁶ Ver: Diego CASTELFRANCO, *La ciencia en disputa. El vínculo entre la ciencia y el catolicismo en la Argentina del siglo XIX (1860-1900)*, tesis de maestría, IDES/UNGS, Buenos Aires, 2015, pp. 106-117.

²⁷ Como lo afirman Alex Levine y Adriana Novoa con respecto al darwinismo. Alex LEVINE y Adriana NOVOA, *From man to ape. Darwinism in Argentina. 1870-1920*, Londres, The University of Chicago Press, 2010, p. 84.

²⁸ Miranda LIDA, “Algo más que un diario católico...” cit., pp. 2-3.

sección mercantil y otra dedicada a los anuncios. Si bien en sus primeros tiempos de existencia *La América del Sud* publicó una pequeña nota santoral-hagiográfica que inauguraba cada edición, el tono católico muchas veces se diluía por completo luego de dar vuelta la primera página del diario.

Este periódico, por otro lado, era costeado mediante el sistema de suscripción –el cual, si bien todavía conservaba una fuerte vigencia durante dichos años, había comenzado a ser complementado, en algunos casos, con la venta callejera–.²⁹ Y, como señala Lida, los suscriptores no eran meros receptores pasivos del diario, sino que se constituían muchas veces en corresponsales del mismo, enviando notas de opinión o artículos para su publicación. Citando nuevamente a dicha autora, puede afirmarse que *La América del Sud* contribuyó a la conformación de lazos que no eran sólo verticales – esto es, entre la jerarquía eclesiástica y los fieles–, sino también horizontales: funcionó como una herramienta de comunicación entre los propios fieles, y como un vehículo por medio del cual pudieron organizar diversas actividades. Si bien la cantidad de periódicos editados posiblemente distara de ser extraordinaria –Lida la calcula en unos pocos cientos, que quizá hayan crecido con los años–,³⁰ sí contaba con un cierto público “cautivo”, que reunía a sacerdotes y laicos de la ciudad de Buenos Aires y su campaña.

Lida también afirma que *La América del Sud*, a diferencia de la prensa católica que vería la luz en la década siguiente, poseyó un tono relativamente moderado en sus interpelaciones a las autoridades públicas, en gran parte como consecuencia de que fue publicado durante un período sin grandes conflictos entre el gobierno y los católicos. Esto no significa, sin embargo, que el diario se mantuviera en un estado de aplacada neutralidad, puesto que se enzarzó en numerosas disputas con otros medios periodísticos en el contexto del conflicto siempre latente entre católicos y anticlericales. En el escenario post-*Syllabus* y post Concilio Vaticano I, *La América del Sud* desplegó un discurso fuertemente ultramontano que señaló entre sus principales enemigos a liberales y materialistas –quienes para los redactores eran, en cierta forma, las dos caras de una misma moneda–. La defensa de una cosmovisión católica frente a un conjunto de perspectivas que parecían disolver los cimientos del dogma se tornó por lo tanto fundamental.

²⁹ Un pionero en este sentido sería el periódico *La República* (1867), de Manuel Bilbao. Ver: Claudia A. ROMÁN, “La prensa periódica. De *La Moda* (1837-1838) a *La Patria Argentina* (1879-1885)”, Julio SCHVARTZMAN (coord.), *Historia Crítica de la Literatura Argentina. La lucha de los lenguajes*, vol. 2, Buenos Aires, Emecé, 2003, p. 452.

³⁰ Miranda LIDA, “Algo más que un diario católico...” cit., p. 11.

Resulta sumamente interesante, en este sentido, el artículo con que se inaugura la publicación del periódico. Puede observarse allí el reconocimiento de que existe una esfera pública, vinculada al periodismo, en proceso de expansión –aunque, está claro, no sea ese el término que se utilice para categorizarla–, y que es preciso que el catolicismo cuente con sus propios medios para exponer sus propias perspectivas:

“Cuando todos los partidos políticos, todos los intereses, todas las sociedades, y aun las sectas tienen sus órganos; cuando por todas partes, gracias al medio poderoso de la imprenta, se difunden principios y conclusiones no siempre ortodoxas, con fines mas ó menos encubiertos y tendencias mas ó menos sanas; cuando la literatura, la sátira, la moda, y otros asuntos de distinto género se lanzan a la calle en forma de periódico, invaden las casas y penetran hasta el mas retirado gabinete para comunicarse intima y frecuentemente con sus lectores, parece muy natural que la Religión, ese don precioso con que Dios ha querido hacer felices á los pueblos, tenga también sus órganos encargados de defenderla, propagarla y dar a conocer sus hechos y sus glorias.”³¹

El artículo plantea que, a pesar de no querer involucrarse en la política partidaria, el diario tiene como objetivo intervenir en el espacio público en defensa del catolicismo. Y, como era corriente en buena parte de la retórica católica del período, el enemigo contra el que debe combatirse es el liberalismo, que hace la guerra a la religión y representa el “abuso de la verdadera libertad.”³²

Al mismo tiempo, el periódico pretende abocarse a la defensa del progreso, aunque pensado en concordancia con la religión:

“Clara es por tanto, la necesidad de un diario católico, que, consagrando sus columnas á la exposición y al triunfo de las doctrinas religiosas, promueve la verdadera ilustracion amenizandola con otros varios ramos de literatura y ciencias, y fomenta el desarrollo del comercio, de la agricultura, de la industria y de todo cuanto pueda contribuir á la prosperidad de nuestra bella República.”³³

³¹ *La América del Sud*, núm. 1, 15 de febrero de 1876.

³² *La América del Sud*, núm. 1, 15 de febrero de 1876.

³³ *La América del Sud*, núm. 1, 15 de febrero de 1876.

Tiene sentido, entonces, que en este proyecto que pretende amalgamar la defensa del catolicismo y el progreso del país, *La América del Sud* designe como sus principios fundamentales al *Syllabus* y la Constitución –aunque tomada esta última, es pertinente aclarar, “en lo que no se oponga á la ley de Dios”–:³⁴ el respeto por la doctrina católica podía –y debía– conciliarse con un país civilmente ordenado y en proceso de desarrollarse.

Más allá de las alocuciones antiliberales que el periódico pudiera publicar, su objetivo era claro: presentar a un catolicismo que, a pesar de mantener una compacta fidelidad al Vaticano y de encontrar en la ortodoxia católica uno de sus pilares fundamentales, de ningún modo se encontraba reñido con la “modernización” del país y con –una parte sustancial de– las transformaciones propias del período. Y, en este sentido, el tratamiento otorgado a la ciencia resulta particularmente ilustrativo.

Me concentraré aquí en un caso puntual: la recepción, en las páginas de *La América del Sud*, del libro *Historia del Conflicto entre la Religión y la Ciencia*, del químico norteamericano John William Draper. La obra de Draper puede ser considerada tanto un hito en el desarrollo de la “teoría del conflicto” entre la ciencia y la religión³⁵ como un ejemplo prominente de los ataques anticlericales que la Iglesia debió afrontar en las últimas décadas del siglo XIX. El libro de Draper, según se afirma en *La América del Sud*, fue reimpresso en Londres siete veces en sólo un año, lo cual permite considerar que su difusión fue extremadamente amplia en el mundo angloparlante.³⁶ A su vez, la obra fue traducida a diferentes lenguas en los años subsiguientes a su publicación: pueden contarse dos ediciones españolas,³⁷ una italiana y otra francesa en 1876 –dos años después de que el libro viera la luz por primera vez–.

La obra, a su vez, provocó airadas respuestas por parte de autores católicos. Gustavo Bueno menciona, para el caso español, los siguientes libros: *Luz en la Tierra; demostración de que entre la religión católica y la ciencia no pueden existir conflictos*, de Abdón de Paz –publicada en 1881 como ganadora de un concurso sobre el tema organizado por la Real Academia de Ciencias Morales–; *Harmonia entre la ciencia y la religión* (1879), de Miguel Mir; *Contestación a la Historia del conflicto entre la*

³⁴ *La América del Sud*, núm. 1, 15 de febrero de 1876.

³⁵ Según esta tesis, popularizada por Draper y Andrew Dickinson White a fines del siglo XIX, las religiones organizadas –y, para Draper, específicamente el catolicismo– ponían inevitablemente límites al progreso del pensamiento científico, al chocar sus paradigmas dogmáticos con las necesaria apertura intelectual requerida para el avance de la ciencia.

³⁶ *La América del Sud*, 1 de agosto de 1877.

³⁷ Gustavo BUENO, *Cuestiones Cuodlibetales sobre Dios y la Religión*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 41.

Religión y la Ciencia (1879), de F. Tomás Cámara; *Demostración de la armonía de la Religión Católica y la Ciencia* (1880), de A. Comellas Cluet; y *La Religión Católica vindicada de las imposturas racionalistas* (1883), de José Mendive.³⁸

Con respecto al tratamiento de este tema en *La América del Sud*, un primer artículo, relativamente aislado, fue publicado en octubre de 1876, con el fin de criticar una columna previa de *La Tribuna* que elogiaba el trabajo de Draper. Sin embargo, en dicho caso la referencia es estrictamente tangencial, y es utilizada como plataforma para lanzar un ataque contra las declaraciones anticatólicas de *La Tribuna*.³⁹ Es pertinente recordar, siguiendo a Roberto Di Stefano y José Zanca, que “A partir de 1857 católicos y anticlericales se definieron como antagonistas.”⁴⁰ El desencadenante de dicha ruptura fue una pastoral del obispo de Buenos Aires, Mariano Escalada, en contra de las sociedades secretas –eso es, en contra de las sociedades masónicas–. A partir de ese momento, diversas críticas anticlericales comenzarían a situarse fuera del discurso católico, desde un territorio identificado con un “cristianismo esencial” –lo cual representa exactamente la posición adoptada por *La Tribuna*–. Así, dicen los autores:

“Católicos y anticlericales se acusaban mutuamente de responder a intereses foráneos y de intentar subvertir el orden social, cuando no de atentar contra la civilización: los católicos eran esclavos del Vaticano, los anticlericales importaban de Francia ideas extrañas a la identidad nacional; los católicos estaban al servicio del Syllabus, que había negado el principio de la soberanía popular, base del ideario republicano; los anticlericales pretendían destruir la religión, base de la civilización occidental y garantía última de la moral pública.”⁴¹

En el marco de ese escenario altamente conflictivo se iniciaría, el año siguiente, una carga frontal contra la *Historia del Conflicto entre la Religión y la Ciencia*, dando lugar a una muy larga serie de artículos que se extenderían desde agosto a octubre de 1877 y que ocuparían la columna central en múltiples ediciones del periódico. Al llevar adelante dicha empresa, *La América del Sud* manifestaba un fuerte interés por construir la imagen de una Iglesia Católica en armonía con la ciencia, práctica recurrente en sus

³⁸ Gustavo BUENO, *Cuestiones Cuodlibetales... cit.*, p. 42.

³⁹ *La América del Sud*, 1 de octubre de 1876.

⁴⁰ Roberto DI STEFANO y José ZANCA, *Pasiones anticlericales. Un recorrido Iberoamericano*, Bernal, UNQ, 2013, p. 296.

⁴¹ Roberto DI STEFANO y José ZANCA, *Pasiones anticlericales... cit.*

páginas durante los años en que fue publicado. Esta serie en particular encontraba su justificación en un nuevo artículo del autor que un año antes había comentado el texto de Draper, esta vez editado por *La Libertad*, en el que se dedicaba a elogiar nuevamente dicha obra. Para abordar el tema, los redactores de *La América del Sud* no desarrollaron un texto propio, sin embargo, sino que traducirían un trabajo publicado algún tiempo antes en *La Civiltà Cattolica* –periódico al que refieren como “el arsenal más completo que para combatir en el terreno de la ciencia tienen actualmente los católicos”–.⁴²

Esto torna necesario realizar un breve comentario sobre dicho periódico, y sobre la significación de que *La América del Sud* remitiera a él como entidad privilegiadamente autorizada para glosar sobre tales temas. Según Mariano Artigas, Thomas F. Glick y Rafael A. Martínez, *La Civiltà Cattolica*, sin ser el diario oficial del Vaticano, presentaba algunas características en su relación la Curia Romana le permitían disponer un singular nivel de autoridad. En este sentido, el periódico –coordinado por integrantes de la Compañía de Jesús– se publicaba con el total apoyo de la Santa Sede, y de hecho cada edición solía atravesar un proceso de revisión por parte de la Secretaría de Estado del Vaticano antes de ser efectivamente puesta en circulación.

Esto nos remite, nuevamente, a una de las preguntas antes formuladas en este trabajo: ¿cómo pensar la *reproducción* de un artículo publicado por ese órgano de prensa tan cercano al Vaticano que era *La Civiltà Cattolica*, por parte de este diario católico porteño, sin restarle a éste toda capacidad de “agencia” intelectual? El caso parece ser particularmente extremo, dado que los artículos en cuestión no eran una reelaboración, sino una copia lisa y llana. Una reflexión sobre estos artículos pensados como enunciados, o incluso como “actos de habla”, puede mostrarse muy productiva para resolver esta aparente problemática.

Es pertinente destacar que, como señala Miguel De Asúa, en su mayor parte los personajes que se enzarzaron en las disputas en torno al vínculo de la ciencia y el catolicismo durante este período –ya fuera para propugnar la armonía entre el dogma católico y la ciencia moderna, o su exacto reverso– no eran científicos, sino periodistas y políticos.⁴³ En opinión de este autor, por lo tanto, la discusión tuvo un tono

⁴² *La América del Sud*, 1 de agosto de 1877.

⁴³ Ver: Miguel DE ASÚA, “Abogados, médicos y monos. Darwin y los católicos en Argentina del siglo XIX”, Miguel DE ASÚA (dir.), *Los significados de Darwin*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2009, pp. 39-51. Puede hacerse la salvedad del científico Eduardo Holmberg, quien se involucró parcialmente en estas disputas. Ver: Marcelo MONTSERRAT, “La mentalidad evolucionista: una ideología del progreso”, Marcelo MONTSERRAT, *Ciencia, historia y sociedad en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, CEAL, 1993, pp. 31-69.

“derivativo”, puesto que los polemistas no construían sus argumentos a partir de investigaciones o textos propios. La apelación al principio de autoridad, así, se convirtió en un recurso central para estas discusiones.

Una de las preguntas centrales que esto generaba era, ciertamente, a *qué* autoridad recurrir. Mientras que el “caballo de batalla” de quienes recusaban la ortodoxia católica era, en gran cantidad de casos, Charles Darwin,⁴⁴ las fuentes utilizadas por los católicos argentinos tendieron a consistir en textos escritos por otros católicos –italianos, franceses, ingleses o latinoamericanos, religiosos o laicos– que tenían como objeto defender a la Iglesia contra los ataques sustentados en la “mala ciencia”, y mostrar la perfecta armonía de Iglesia con la “verdadera ciencia.”⁴⁵

Por otro lado, que los redactores de *La América del Sud* publicaran un artículo de *La Civiltà Cattolica*, atribuyéndole el ser “el arsenal más completo que para combatir en el terreno de la ciencia tienen actualmente los católicos”, resulta por sí mismo significativo. No sólo este periódico gozaba de una relación privilegiada con el Vaticano, como ya fue mencionado, sino que era uno de los defensores más vehementes del ultramontanismo, por un lado, y del neo-tomismo, por el otro. Es preciso traer a colación, al respecto de este punto, el concepto de *romanización*. Roberto Di Stefano y Loris Zanatta lo definen como un “esfuerzo del papado por consolidar la cohesión de la Iglesia frente a los Estados y a las ideologías seculares.” Así, “[...] este proceso condujo a la concentración en el Pontífice y su curia del poder dogmático –del cual fue emblemática la sanción del dogma de la infalibilidad pontificia en el Concilio Vaticano del 1870–, del poder doctrinario –como lo reveló el carácter crecientemente normativo y dirigido a todo el mundo católico asumido por las encíclicas– y el poder disciplinario, con que la Santa Sede amplió el radio de acción de sus sanciones canónicas impuestas a las Iglesias locales.”⁴⁶

En línea con esto, puede considerarse que las perspectivas ultramontanas –esto es, que contemplaban la primacía del Sumo Pontífice y del clero romano– comenzaron a ganar terreno sobre las galicanas –que favorecían la constitución de una Iglesia local

⁴⁴ Aunque esto sea también ambiguo, porque no todos los que recusaban las Escrituras a partir de una mirada “científica” estaban dispuestos a aceptar todas las consecuencias de la selección natural darwiniana. Sarmiento, por ejemplo, se mantuvo hasta el final de su vida a una lectura de raigambre lamarckiana, que permitía conservar la idea de un perfeccionamiento más o menos teleológico de la raza humana.

⁴⁵ Puede mencionarse, por ejemplo, al cardenal Nicholas Wiseman, autor de *Twelve lectures on the connection between science and revealed religion*, al abogado y apologista laico Jean Jacques Auguste Nicolas y a Constantine James, autor de un libro –más satírico que científico– en contra del Darwinismo.

⁴⁶ Roberto DI STEFANO y José ZANCA, *Pasiones anticlericales...* cit., p. 342.

que, sin cercenar sus lazos con el Vaticano, mantuviera un fuerte grado de autonomía— ya en los años de la Argentina rosista.⁴⁷ Si bien los alcances de la romanización no deben exagerarse, y de ningún modo este proceso deba ser pensado como una *imposición* de los lineamientos romanos sobre las iglesias locales, tiene sentido afirmar que la Iglesia argentina de la década de 1870 era —o, al menos, pretendía mostrarse como— “muy romana.”

Al publicar esta serie de artículos extraída de *La Civiltà Cattolica*, los redactores de *La América del Sud* manifiestan una doble estrategia: en primer lugar, en línea con el proceso de romanización antes descrito, ubican al periódico jesuita —y, por medio de él, al Vaticano— en un lugar de preeminencia difícilmente cuestionable. Aceptan, de ese modo, su lugar jerárquico dentro del mundo católico. Por el otro lado, son los propios redactores quienes buscan activamente nuevas herramientas para librar aquella batalla que los involucra muy directamente: su búsqueda es desarmar los ataques que los periodistas “anticlericales” porteños lanzan contra el catolicismo en nombre de la ciencia, y para ello requieren de una figura de autoridad sobre la cual sostenerse, en un contexto en el que los principales hombres de ciencia parecían, a nivel global, manifestarse en contra de la religión católica. Esa figura de autoridad pueden encontrarla en *La Civiltà Cattolica* y, por medio de ella, en Roma. El sentido más obvio de esta “romanización intelectual” por lo tanto se subvierte: los periodistas católicos porteños “romanizan” su discurso y sus referentes, porque el conflicto que verdaderamente los moviliza es uno que, a pesar de tener alcances globales, no puede dejar de ser un conflicto local.

Referiré sólo brevemente al “Exámen crítico” publicado en *La América del Sud* —y desarrollado originariamente en *La Civiltà Cattolica*—, dado que mi objetivo en este trabajo no es realizar un análisis exhaustivo del mismo, sino sólo indagar en las posibilidades abiertas por una perspectiva que observe a la prensa católica más en su contenido enunciativo que en su contenido proposicional.⁴⁸

El “Examen crítico” se sostiene, en términos generales, sobre los lineamientos neotomistas ya anticipados en el Concilio Vaticano I, que serían luego oficializados en la

⁴⁷ Ver: Roberto DI STEFANO, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política, de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

⁴⁸ Para un análisis más detallado puede verse Diego CASTELFRANCO, “Interpretaciones católicas sobre la ciencia a fines del siglo XIX: entre la dispersión de voces y la formalización dogmática”, *Revista de Historia (Concepción)*, núm. 23, vol. 1, enero-junio 2016, pp. 5-28 y Diego CASTELFRANCO, “Impugnaciones de la Historia del Conflicto entre la Religión y la Ciencia, de John William Draper, en La América del Sud y La Civiltà Cattolica”, *V Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*, Buenos Aires, GERE, 2014.

encíclica *Aeternis Patris* publicada por León XIII.⁴⁹ El texto se compone de diferentes partes que pueden resumirse, simplíficadamente, de la siguiente forma: en primer lugar se otorgan diferentes justificaciones sobre por qué se va a emprender la tarea de revisar la obra de Draper; luego se realizan algunas disquisiciones históricas sobre el origen de la ciencia y del cristianismo; a ello continúa un análisis de lo que se consideran ciertas falacias lógicas en los argumentos de Draper; seguidamente se delinea una definición de la “verdadera ciencia” contra la “falsa ciencia” moderna; por último se lleva adelante una defensa del *Syllabus*, de la doctrina de la infalibilidad papal y en general del pontificado de Pío IX.

Con respecto a la justificación del texto, resulta sugerente el modo en que se lo sitúa en un contexto de ataque generalizado a la religión católica, lo cual le otorga desde el comienzo una tonalidad de batalla. En este contexto, aquella ciencia que los críticos de la Iglesia pretenden utilizar para atacarla no es presentada como una “ciencia verdadera”, sino que representa más bien un conjunto de falsedades cuyo principal objetivo es actuar como arma de lucha. La “ciencia verdadera” se identifica con aquella que descansa sobre las bases de la escolástica, y se denuncia a las teorías que eluden sus “probados principios.” Se afirma, a partir de ello, que las teorías de la ciencia moderna descansan sobre evidencias insuficientes y bases carentes de solidez. La “escolástica” – o, podría decirse, el neotomismo– se toma entonces como el único marco epistemológico a partir del cual se puede construir conocimiento científico–.

Como corolario de todo esto, a la tesis del conflicto de Draper se le opone una suerte de tesis de la perfecta armonía entre la Iglesia y la ciencia, que convierte a la primera en una institución central en el desarrollo de la labor científica. De este modo, si ciertos sectores anticlericales buscaron construir una narrativa que vinculara el catolicismo con el oscurantismo, los católicos que se encontraban enfrentados con ellos pretendieron hilvanar un relato de acuerdo al cual la Iglesia Católica sería el centro mismo de la Razón.

Retornando a *La América del Sud*, no es difícil observar la productividad que para sus redactores podía tener un trabajo como éste. Apelando a una figura de autoridad que era usualmente objeto de denuncias y de burlas en los textos anticlericales –esto es, los jesuitas–, pretendían revertir por completo dicha ecuación, demostrando que la

⁴⁹ Uno de los objetivos más importantes de la adopción del neo-tomismo consistió, siguiendo a Gerald McCool, en el intento de establecer una filosofía monolítica que intentara dar cuenta de los nuevos avances científicos sociales y culturales del período. Ver: Gerald MCCOOL, *Nineteenth Century Scholasticism: the search for a unitary method*, New York, Fordham University Press, 1999, pp. 232-233.

“verdadera ciencia” se encontraba en último término en sus manos. Quienes editaban el periódico porteño, entonces, podían mostrar a un catolicismo que, lejos de presentarse como la antítesis del avance científico, en realidad lo encarnaba. Y la solidez de esta “ciencia verdadera”, construida sobre el silogismo infalible, podía remitir a la propia solidez de una Iglesia universal y unificada, que se oponía a ese mundo moderno soñado por los “liberales” como un reino de lo absolutamente cierto contra uno marcado por la disgregación, la incertidumbre y la falta de fundamentos sólidos. Cuán efectiva fue esta estrategia durante la década de 1870 resulta materia de debate. Sin embargo, este tipo de lineamientos dominarían la labor intelectual de los católicos argentinos por muchos años, y sus fortunas posteriores son ciertamente menos dudosas.

Reflexiones finales

Si bien los estudios sobre la prensa católica del siglo XIX, como antes se afirmó, han ampliado sus enfoques y perspectivas, considero que existe un amplio universo discursivo que todavía no ha sido explorado, y que puede resultar de una gran riqueza para los estudios del catolicismo en el período. Si Roberto Di Stefano y Loris Zanatta hicieron una importante contribución a este campo planteando la necesidad de una historiografía “laica” sobre la Iglesia, y autores como Miranda Lida y Diego Mauro pudieron mostrar el modo que los católicos se encontraban “empapados” de las prácticas modernas, considero necesario avanzar hacia una historia intelectual del catolicismo argentino de este período para observar cómo, también en esa área, sus defensores debieron involucrarse por completo en el conjunto de debates propios de la época; incluso si lo hacían apelando a una cierta “tradición”, ésta debía ser todo el tiempo reelaborada para construir la imagen de una Iglesia que, a pesar de oponerse a la significación liberal del “mundo moderno”, se lanzó por entero a la –por otro lado muy “moderna”– esfera pública para demostrar que tenía mucho para decir al respecto de las *nuevas* problemáticas planteadas por una sociedad en proceso de transformación.

La prensa católica se muestra como una fuente muy productiva para la consecución de dicho objetivo. Desde 1853, cuando, en el contexto de la explosión de publicaciones periódicas ocurrida después de Caseros, Federico Aneiros y Fray Olegario Correa comenzaron a publicar el semanario *La Relijión*, los católicos argentinos dieron vida a numerosos diarios y revistas, cuyo objetivo iba de procurar defender a la Iglesia en la

esfera pública hasta guiar a los fieles hacia lecturas de carácter moral y edificante – como es el caso de *La Buena Lectura*, que comenzó a publicarse en 1879–. Por medio de este sinfín de textos y hojas impresas los católicos pudieron, como afirma Miranda Lida, articular redes de sociabilidad y, de algún modo, ampliar y potencia su inserción en la sociedad. A su vez, estas publicaciones se constituyeron en un medio fundamental para que los voceros católicos –ya fueran laicos o eclesiásticos– esbozaran una perspectiva propia sobre ese “mundo moderno” que se desplegaba frente a ellos, tan cargado de desafíos como de oportunidades.

Como hemos visto con el caso de la ciencia, estos periodistas de ningún modo dejaron la “iniciativa” en manos de quienes atacaban a la Iglesia. Recurriendo a Roma como fuente última sobre la cual fundar la legitimidad de sus discursos, intentaron presentar una fe católica que fuera la depositaria de la “verdadera ciencia”, a la que oponían ese conjunto de saberes –en su opinión espurios– al que día a día distintos periodistas y políticos recurrían para poner de manifiesto la discordancia entre una Iglesia que creían añeja y las novedades propias de su tiempo.

Podría finalmente argumentarse que, sólo a partir de una comprensión más amplia sobre los sentidos con que los católicos del período pretendieron comprender su contexto, puede su muy extensa labor social e institucional recuperar su plena significación.