

Católicos, liberales y protestantes frente a la cultura (1850-1910). El caso argentino¹

Norman Rubén Amestoy
(Argentina)

Con este estudio pretendo analizar el diálogo establecido entre el protestantismo misionero y el ámbito de la cultura y la educación en la Argentina. Por otro lado, trato de indagar las relaciones entabladas con otros discursos culturales como los difundidas por liberales y católicos romanos.

Cabe aclarar, que todavía estamos lejos de interpretaciones históricas que comprendan en toda su magnitud aquel complejo universo de vínculos y rechazos culturales. Si tenemos algunas vías de acceso, como es la obra dejada por Jean-Pierre Bastian para el estudio del fenómeno disidente y minoritario en América Latina.²

La hipótesis de trabajo que intentaremos desarrollar puede ser formulada del siguiente modo: desde la segunda mitad del siglo XIX hasta fines de la segunda década del siglo XX, el protestantismo misionero se involucró en la lucha ideológica, intelectual y moral en favor del establecimiento de la modernidad³; intentó pensarse en relación con la cultura nacional; buscó difundir «nuevas» concepciones de la nación, la historia patria y la pedagogía consecuentes con los intereses de los sectores sociales que representaba. En este sentido, el protestantismo, al expresar un liberalismo radical espiritualista se enfrentó con las cosmovisiones y los sistemas de valores del catolicismo y hacia fines del siglo XIX con el liberalismo conservador oligárquico que ocupaba el Estado.

I. La «materia religiosa» para los sectores dirigentes

Legado el momento de establecer la Constitución Nacional, la disyuntiva acerca de la religión en las nuevas sociedades y, en forma particular, el espacio que debía otorgarse a la Iglesia Católica Romana (en adelante ICR), fue un tema que contribuyó a polarizar las opiniones de un arco que se extendía desde posiciones jacobinas esgrimidas por liberales radicales hasta el conservadurismo ultramontano defensor del Estado Católico. La posición triunfante fue la de los liberales moderados, quienes impulsaban en materia religiosa el sostenimiento del culto católico, sin que el Estado asumiera una creencia religiosa particular.

Se consideraba, desde una posición liberal moderada y laica, que la religión era la piedra angular para la convivencia y debía proporcionar un marco moral para la sociedad. Por otro lado, se entendía que era condición para el desarrollo la eliminación de la barrera que el catolicismo significaba. Sin embargo, en todos los intentos

¹ Este artículo apareció publicado en el Boletín Teológico, FTL, Año 24, N° 47-48, Diciembre de 1992.

² Jean-Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina*, CUPSA, México, 1990.

³ Entendemos por modernidad: en lo económico, el desarrollo de las fuerzas del mercado y la iniciativa privada; en lo político, la aparición de un estado nacional bajo las formas republicanas, democráticas de gobierno; en lo social, la transformación de la estratificación estamental tradicional; en lo cultural, la conformación de una sociedad pluralista y tolerante; en lo religioso, antidogmática, asacramental con énfasis en la libertad de conciencia.

constitucionales aparece una tendencia a privilegiar la posición del catolicismo y negar la libertad religiosa⁴.

Esto se comprende por la vinculación del liberalismo argentino a una matriz española (antes que francesa) que entendía la Ilustración como una «Ilustración con Dios».⁵ En esta dirección la dirigencia liberal no se proponía romper la hegemonía religiosa del catolicismo, sino más bien su renovación y adaptación a los tiempos modernos y el régimen republicano.

Las ideas de tolerancia y libertad religiosa rechazadas en los primeros años de la emancipación se afirmarían a mediados de siglo, con lo que el campo religioso, si bien mantenía la preeminencia católica, favorecía la incorporación del protestantismo fragmentando dicho ámbito y produciendo una ruptura del monopolio.

Las clases dirigentes sobrevaloraron en el plano de las ideas las consecuencias positivas de la inmigración sajona y protestante. Frente al dramático problema de la carencia de población, es decir, la mano de obra capacitada para crear un país moderno, la venida de inmigrantes protestantes se presentaba como una necesidad ineludible.⁶

De este modo se desbloqueaba la legislación para que ingresaran protestantes superando el dilema religioso de la época, puesto que no interesaban tanto las convicciones íntimas de los ciudadanos como la relación de los principios confesionales con el establecimiento de la sociedad moderna. En esta dirección, los dirigentes liberales brindaron a las misiones protestantes el apoyo de sus gobiernos porque, si bien velan a los disidentes por lo que éstos venían a ofrecer (un sólido proyecto de reforma social, moral y religiosa), por otro lado entendían que, la vez que fortalecían la tolerancia religiosa, incorporaban hombres con capacidad técnica en la organización y el desarrollo del programa liberal.

Los adalides de la organización confiaban en los efectos sociales del protestantismo. Pensaban que la experiencia moral reformada contribuiría a difundir sus contenidos culturales a través de las redes educativas y además propiciaría la madurez política, la austeridad, la disciplina moral y el espíritu de empresa.

Con todo, las políticas mostraron contradicciones con la ideología en favor de la inmigración. En efecto, la evaluación de la política inmigratoria argentina en la segunda mitad del siglo XIX se caracterizó por una marcada ambigüedad entre la retórica del discurso y la práctica. Se afirmaba el dogma de la inmigración espontánea, justificado con argumentos positivistas y organicistas, pero se intentaban diversas formas de fomento, control y selección.⁷

⁴ E. Ravignani, *Asambleas Constituyentes argentinas*, Buenos Aires, 1937, tomo VI, pp. 53ss.

⁵ H. J. Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, Sígueme, Barcelona, 1984, p. 329. Para el autor: «La América del Sur clasista no entronizó, como las masas parisinas de la revolución, a la diosa Razón, sino que hizo una Ilustración con Dios; exactamente como en España. Sólo en el transcurso del siglo XIX esto cambiaría. Además, cf. J. L. Romero, *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, Sudamericana, Buenos Aires, 1986, p. 53.

⁶ Cf. J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, La Cultura Argentina, Buenos Aires, 1915, p. 222.

⁷ D. Ochoa, *Política inmigratoria e inmigración protestante en la Argentina (1862-1902)*, Secretaria de investigaciones del ISEDET, Buenos Aires, 1990, p. 3.

Entre los intentos realizados, el más importante fue el de traer grupos del norte de Europa. El supuesto era que estos inmigrantes «injertarían» la civilización. El contacto entre «la civilización y la barbarie» y la educación popular impartida desde el Estado prepararía el terreno para la libertad política.

Quienes fueron perceptivos del problema de la participación política y de la cuestión de legitimar el lugar privilegiado de la minoría dominante, comprendieron que una inmigración heterogénea suponía dificultades a sus propios intereses. De allí que las afinidades lingüísticas, religiosas y de costumbres pasaran a fines del siglo a ser requisitos del inmigrante deseado, y la legislación intentara controlar a quienes amenazaban el orden establecido.⁸

II. El catolicismo ante la «modernidad»

La Convención Constituyente de 1853, al establecer la libertad de cultos y la tolerancia religiosa (Art. 14), rompía el monopolio institucional de la ICR en el campo religioso. Esta fragmentación de ningún modo expresaba la intención de quebrar la preeminencia del catolicismo; de hecho, además del sostén estatal, los convencionales imponían discriminaciones a la disidencia en cuanto a la evangelización de los indígenas (Art. 67:15) y la presidencia de la República (Art. 76). Estos privilegios se explican por la relación de complementariedad entre la Iglesia y el Estado, heredada del período colonial.

Los altos dignatarios católicos entendían que para mantener su hegemonía era necesario tejer una delicada trama con la sociedad política. Si a esta actitud le sumamos la debilidad institucional en el orden administrativo, la superficial adhesión en los sectores populares, y la carencia de una estrategia de acumulación en la base de la sociedad civil, podemos comprender cómo el catolicismo, cada vez más, buscará fortalecer vínculos ajustados con el poder.

Así fue como el catolicismo se estableció en una simbiosis con el poder político al que legitimó, mientras que este último a su vez le prestó su aparato de Estado (legislación, educación, etc.) como instrumento de su pastoral, sin desarrollar como institución ninguna red de relaciones de «membresía» entre los diversos sectores sociales.⁹

Con las prerrogativas alcanzadas y mientras consideró que éstas permanecían intocadas, el catolicismo integral se mantendría durante el período de la organización nacional (1853-1880) a la defensiva y latente, e incluso dejaría crecer en su interior el intento de armonizar los principios liberales con sus dogmas. Sin embargo, cuando la ICR comenzó a divisar la posibilidad de perder el aparato y los privilegios, se vio obligada a aferrarse a la sociedad tradicional. En efecto, ante la prospectiva de cambios sustanciales en las estructuras y las concepciones de la sociedad y el Estado, se ligaría y contribuiría a reforzar el espacio oligárquico conservador, que le aseguraba el mantenimiento y hasta la ampliación de las regalías eclesiales.¹⁰

⁸ Nos referimos a la Ley de Residencia de 1902.

⁹ I. Vallier, *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*, Amorrortu, Buenos Aires, 1970, pp. 16-17.

¹⁰ N. R. Amestoy, *"El imaginario católico integral argentino (1880-1910)"*, tesis inédita, Buenos Aires, 1991, p. 114.

Esta inclinación se profundizaría progresivamente a medida que la ideología liberal adquiriría un prestigio creciente y mayoritario entre los grupos oligárquicos. La representación que éstos se habían formado de la Iglesia contribuyó a que procuraran debilitarla como factor de poder. Al identificarla con la sociedad colonial, aparecía en su imaginario como contraria a la que buscaban potenciar desde el estado republicano¹¹.

Para el liberalismo radical, los gestos refractarios de la jerarquía eclesial a las reformas de secularización encontraban su explicación en el principismo tipo «Ancien Régime», que las hacía incompatibles a la nueva cultura política, y por esto impulsaban la separación de la Iglesia y el Estado.

Sin embargo, esta reforma era esgrimida por los propios católicos liberales en la Convención Constituyente de 1871. Bajo la fórmula «Iglesia libre en el Estado libre», se oponían a la relación de sometimiento que, según ellos, significaba el régimen de patronato.¹² La reacción católica integral no tardaría en aparecer para rechazar esa solución que a todas luces resultaba como la más desfavorable para los intereses de la Iglesia. El separarse del Estado era para ésta resignarse a perder su influjo en materia educativa, hospitalaria, de registro civil, y sobre todo renunciar al basamento sobrenatural de la sociedad y, con ello, a la utopía del Estado católico.

En el marco de una coyuntura cada vez más adversa, el catolicismo integral bajo el endurecimiento de la política vaticana de Pío IX, señalaba el fin, en su seno, de las posturas liberales y la necesidad de alineamiento. Por otro lado, la percepción de estar desempeñando un papel subalterno no sólo reavivaba nostalgias en un tiempo colonial idealizado, sino que además despertaba una actitud devocional que expresaba el reino «ultrajado» de Jesucristo en el presente histórico.

Hasta los inicios de la década de los ochenta, el catolicismo integral buscó la integración con el liberalismo moderado. Ante la imposibilidad de conseguir el espacio que le permitiera mantener la unidad católica de la cultura y su consecuente cuota de poder, sin embargo, optó por una estrategia de confrontación. El catolicismo, cuya pretensión era mantener el perfil de su signo denominacional, reivindicaba su carácter estatal y a la vez demandaba que la educación, el pilar fundamental para concretar la homogeneidad religiosa entre el continente inmigratorio, fuera esencialmente católico. Al no prosperar la posición eclesial, los más encumbrados hombres de la Iglesia saldrían a enfrentaren 1884 el laicismo político y cultural.¹³

El catolicismo integral bajo ningún punto de vista aceptaba ser reducido a una convicción privada entre otras. En esta dirección sacaba a relucir las consignas antiliberales tomadas del *Syllabus*¹⁴.

La relación del catolicismo con el mundo moderno esbozado en el iluminismo y concretado en el impacto de la ciencia y la tecnología del siglo XIX, fue particularmente conflictiva. El racionalismo iluminista preconizaba la autonomía absoluta de la razón y

¹¹ Romero, *op. cit.*, p. 158.

¹² J. M. Estrada, *La Iglesia y el Estado*, Jackson, Buenos Aires.

¹³ N. R. Amestoy, *op. cit.*, p. 117.

¹⁴ J. Bauberot, "El catolicismo contemporáneos. XIX-XX", *Cristianismo y Sociedad* XXVI/1, no. 91, México, 1987.

afirmaba que lo único verdadero era aquello demostrable por la razón. A partir de esta noción, el principio de autoridad sufría modificaciones sustanciales que combatía en forma directa el principio de poder de la UCR.

El catolicismo, como cuerpo jerárquico de pretensiones universalizantes, reaccionó frente al nuevo «espíritu modernizador». La cosmovisión liberal del mundo moderno no sólo amenazaba el sistema doctrinal de la Iglesia, sino también sus pretensiones hegemónicas. El documento pontificio de mayor relevancia e intransigencia fue el ya mencionado *Syllabus* que acompañó la Encíclica *Quanta Cura* (1864), en la cual se enumeraban los principales errores de la modernidad. La intención central era rechazar la cultura moderna y por ello la cláusula 80 declaraba anatema: «Que el pontífice romano puede y debe reconciliarse con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna».¹⁵

III. El Imaginario de Cristo Rey

La repercusión del *Syllabus* fue muy importante en el catolicismo argentino tenemos presente su influencia en el Congreso Católico Argentino, realizado en agosto de 1884, a un mes de promulgada la Ley 1420 de Educación Común¹⁶.

En el discurso de clausura, José M. Estrada, al analizar los fundamentos del orden y la intervención de la Iglesia en su formulación, criticaba al protestantismo por separar el dominio de lo religioso del resto del espacio social y por su «repugnancia al reino exterior de Jesucristo». La dirección dogmática de la Iglesia no podía quedar relegada a las conciencias. Por ello decía:

*Y guarda, señores, con los eufemismos pietistas y las paradojas de una teoría demasiado buena para conciliarse con las verdades sobrenaturales. La sublimidad de la Iglesia desplegada dentro del mundo, la confiesa también el protestante y casi el liberal, satisfecho como los césares con quedar dueño exclusivo de este mundo...*¹⁷

Así el autor comenzaba a bosquejar una reivindicación medular del catolicismo integral: el principio del fundamento sobrenatural de la sociedad y la existencia de un orden sagrado que la Iglesia debía defender. Con una fuerte tendencia doctrina, sostenía que la realidad en sus aspectos socioeconómicos, políticos y religiosos era algo dado y erigido en un tiempo primigenio por la divinidad y, como consecuencia, debía evitarse todo tipo de variaciones, manteniendo el orden natural de las cosas. De la lógica de estas nociones se desprendía que, ya que el poder eclesiástico era custodia del orden divino, tenía todas las atribuciones para intervenir en el ámbito secular y, por lo tanto, injerencia directa en las cuestiones políticas de la nación.

Estamos en el centro de su discurso, momento en que J. M. Estrada enunciaba la figura estructuradora del orden social pretendido, la representación imaginaria de su mensaje ideológico.

¹⁵ *Colección completa de encíclicas pontificias (1832-1939)*, Tomo 1., Guadalupe, Buenos Aires, pp. 37-55.

¹⁶ *Diario de sesiones de la Primera Asamblea de los Católicos Argentinos*, Igon Hnos., Buenos Aires, 1985.

¹⁷ Romero, *op cit*, p 152.

*Pongo la tesis como la ponía Santo Tomás: la tesis de la tradición católica, de los Urbano y los Gregorio, del Concilio de Trento, de Pío IX y de León xvi. La Iglesia tiene de derecho divino cierta potestad sobre las cosas temporales de los estados. Basta señores, de pactos afeminados con la rebelión. Confesemos con viril intrepidez a Cristo Rey, y él salvará nuestro pueblo, y nos confesará ante su Padre que está en los cielos.*¹⁸

La figura de «Cristo Rey» era una forma de pensar, de interpretar el mundo, un modo de fijar la acción de los hombres sobre la tierra y, más aún, un orden de lo que debía ser la sociedad y en definitiva el poder. En dicho orden social, la Iglesia conservaba la «potestad» de ejercer su palabra directriz «sobre las cosas temporales». Esta atribución era legítima porque venía «de derecho divino». Como tal la Iglesia tenía la tarea apostólica de proyectarla sobre todo el cuerpo social para indicar a los hombres el orden de los cielos, el orden divino. La creación de Dios era, como consecuencia, una forma de imaginar la perfección social.

En el texto citado, «Cristo Rey» servía no sólo para reforzar los enunciados normativos de la *Tradición Católica* contrarios a las reformas secularizantes de la modernidad y favorables al Estado Católico, sino también para convocar a la acción de la regeneración y la restauración. En la coyuntura de 1884, «Cristo Rey», como figura, era portadora de una esperanza que contribuía a poner en movimiento una historia de regeneración para toda la nación. En efecto, el motivo cristológico se transformaba en una utopía: sobre él se erigía el sueño de una sociedad que devolvería a la Iglesia un espacio protagónico en la formación de los valores, la cultura y la construcción de la identidad nacional.

J. M. Estrada desarrollaba un sobrenaturalismo político basado en el reinado social de Jesucristo sobre el cuerpo social. Si bien no proclamaba un estado teocrático, postulaba la catolización del estado y las instituciones oficiales. Con todo, hubo quienes olvidando las perspectivas escatológicas esgrimieron sin vacilar el poder de la Iglesia sobre la sociedad civil y política. En esta dirección, la reyecía generalmente expresaba el ideal nostálgico del regreso al pasado idealizado, patriarcal y corporativo de la cristiandad colonial.¹⁹

La imagen cristológica, además de dar forma a la realidad social, condensaba a su alrededor una vigorosa doctrina de pensamiento, ya que no sólo organizaba la defensa del fundamento sobrenatural de la sociedad, sino que también era el centro aglutinador a partir del cual se vertebraba todo un sistema de valores antimodernos en lo referido a las reformas secularizantes y el régimen de familia; exclusivistas y monopólicas en materia educativa; xenófobas en la interpretación de la cuestión social, aunque republicanas en lo concerniente al orden político.

Sin embargo, conviene tener en claro que el motivo de «Cristo Rey» era una estructura que se hallaba inserta en otra más globalizante: la doctrina social católica.

¹⁸ *Idem.*, p. 152

¹⁹ E. Dussel, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, Sígueme, Salamanca, 1978, pp. 47ss. Además, cf. Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, CEHILA, Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 241 ss.

IV. De la crisis a la conciliación

El antiliberalismo del catolicismo integral no era en ningún sentido una lucha contra la clase burguesa como estrato de clase, sino un rechazo a su hegemonía ideológica. Se oponía al poder cultural que ese sector pretendía instaurar en la sociedad. En esta dirección la ICR buscó deslegitimar a la administración roquista aduciendo que «el programa masónico» del liberalismo, al conducir a la revolución anti-cristiana», contradecía la sensibilidad del pueblo argentino y, por ende, contradecía su misma identidad, de la que el catolicismo era parte esencial.

El catolicismo integral no tenía ningún interés en romper con la burguesía oligárquica; de hecho, no ensayaría ninguna crítica a la visión económica de esos intereses y toda su polémica con el capitalismo se redujo a buscar formas para evitar la crisis del sistema frente a una eventual rebelión del movimiento obrero. En lo referido a los fundamentos del orden social y la cultura, serían definitivamente conservadores. Sin embargo, en el plano político defenderían la institucionalidad democrática, quizás porque entendían que el parlamentarismo —con participación limitada— no modificaba las bases del sistema.²⁰

Los defasajes entre el discurso del catolicismo y su práctica nos ayudan a comprender cómo fue posible que entre el liberalismo conservador y el catolicismo integral pudieran encontrarse, especialmente a partir de la década de los noventa, grandes puntos de coincidencia. Esto revela que la base social de unos y otros era semejante: en el fondo, resultaban estratos de una misma clase que, a raíz de una diferenciación política e ideológica, buscaban disputarse el poder.

En este sentido, es necesario no perder de vista que, si bien los grupos oligárquicos en el período 1853-1914 no habrían de manifestar en su proyecto ninguna contradicción fundamental en el área económica y social, si tendrían, a partir de la promulgación constitucional, una cesura fundamental de motivo político-ideológico que estallaría con toda su fuerza en los inicios de la década de los ochenta.²¹

La burguesía oligárquica se hallaba conformada por una vertiente liberal-laica y una vertiente conservadora-clerical. La bifurcación que en otros países de América Latina tenía su fundamento en el principio de separación Iglesia-Estado, en la Argentina se desencadenaría con motivo de la Ley de Educación Común y la legislación laicizante posterior.²²

Estas transformaciones estructurales produjeron importantes modificaciones en el sistema religioso del catolicismo, obligándolo a ajustar sus modelos conceptuales al mismo tiempo que el conjunto cultural que lo envolvía se dejaba penetrar por otras influencias culturales. Ante ellas el catolicismo integral realizaría una reflexión interpretativa donde traduciría los conceptos sustanciales de la restauración del reinado

²⁰ La defensa de las instituciones republicanas será una de las marcas características del catolicismo integral de la «Generación del '80», que lo diferenciará del catolicismo integral del período 1930-1945. Cf. F. Mallimachi, *Le Catholicisme et état militaire; 1930-1946*, EHESS, París, 1988.

²¹ Amestoy, *op. cit.*, p. 119.

²² M. Carmagnani, *Estado y sociedad en América Latina; 1850-1930*, Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1984, PP. 75-76.

social de Jesucristo y su magisterio docente garante de la nacionalidad.

Era necesario enfrentar los proyectos de reforma impulsados por el liberalismo, la masonería, el socialismo y el protestantismo, y a la vez ensayar una respuesta a la secularización, la inmigración, el laicismo, la «cuestión social» y la cuestión religiosa. Todos estos fenómenos y procesos afectaban por primera vez la sociedad tradicional poniendo en crisis el modelo de cristiandad, pues dejaban a la ICR en una relación subordinada con respecto al Estado.

En este contexto, para el catolicismo, enfrentado ante tan vasto conglomerado de adversarios y cuya competencia se encontraba no sólo en el campo religioso sino también en el campo político, resultaba seductora la idea de considerarse un credo nacional y una doctrina de Estado. A partir de que la Argentina era mayoritariamente católica, esta denominación se concebiría como uno de los componentes basilares de identidad nacional y, por lo tanto, un ingrediente clave de la «argentinidad». La ICR se transformaba así en una fuente insustituible de pautas de comportamiento a las que debía sujetarse cada ciudadano. Los mandatos eclesiales no sólo eran legítimos sino vitales para preservar la nacionalidad.

Según esta noción ontológica, el concepto *nación* no se basaba en la materialidad territorial y humana dentro de la cual los individuos que la componían elegían sus propios idearios en el marco del pluralismo democrático, sino en un cuerpo de ideas, de contenidos espirituales y culturales que podían producir efectos positivos o disolventes sobre otros productos del espíritu. Así, la nación se transformaba en un conjunto doctrinario que, tomado como punto de referencia, permitía discriminar entre ideas nacionales y anti-nacionales.

La superación de la crisis del 84 llegaría a su término cuando en los primeros años de la década de los noventa el catolicismo quedaría absorbido al sistema dominante en parte por el viraje producido en el interior de la ICR y la revisión de la política vaticana realizada por León XIII. En esta dirección, el catolicismo argentino impulsaría una conciliación y coalición liberal conservadora con la que buscaría asegurar la unidad hegemónica del bloque oligárquico y donde se reservaría para sí, la función de dar a la nación su «unidad espiritual». Este proyecto, sin embargo, sería aceptado sólo en parte.

A fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, el liberalismo se vio necesitado de una fuente de legitimidad más amplia pues debía enfrentar la amenaza del socialismo y fundamentalmente a las clases medias que presionaban por otro tipo de participación en el poder. Ante tal amenaza, el liberalismo aceptaría la conciliación y por ello plegaría sus banderas políticas y sociales de signo secularizante. La reanudación de las relaciones con el Vaticano, junto con la no aprobación en 1902 de la Ley de Divorcio, serían actitudes paradigmáticas de que la recatolización de los sectores dirigentes ya había comenzado.

V. El proyecto de reforma socio-religiosa protestante

Al iniciar su tarea misionera el protestantismo sería portador de una visión optimista de la transformación social. La labor prioritaria en un comienzo era la organización de congregaciones con el fin de configurar un cuerpo de fieles permanentes, sin poder y sin pretender sustituir masivamente al catolicismo, el cual era percibido como sinónimo de

atraso espiritual y material. Por otro lado, se intentó influenciar en los sectores dirigentes presentando un protestantismo capaz de contribuir en la construcción de un país moderno.²³

Si al espíritu de optimismo le agregamos la nueva vitalidad expresada en unas cuantas fórmulas teológicas sencillas y la referencia a viejos mitos (el progreso continuo de las sociedades y las ansias de acceder a la inminente edad de la civilización, armonía y bienestar), estamos en condiciones de comprender el fervor consagrado a la misión de difundir las perfecciones de la gracia. En esta dirección, para la mayoría de los agentes misioneros dichas perfecciones encontraban su realización en los países angloamericanos y por lo tanto eran el arquetipo y la réplica terrena que mejor expresaban la ejemplaridad celestial que pretendían y creían estar instaurando.

Para los protestantes era ilusorio pensar que el impulso misionero debía estar dirigido a colocar a las naciones rioplatenses bajo la dirección espiritual reformada, entendiendo a ésta como el requisito básico para acceder a la modernidad.

Las sociedades angloamericanas eran el ideal de la transformación social porque habían logrado fundar un sistema político que no emanaba de ninguna verdad revelada. El liberalismo era superior más allá de la vida religiosa del pueblo inglés o norteamericano, pues tenía como principio la ley de la razón, capaz de brindar una norma constitucional sin necesidad de recurrir a ninguna verdad sobrenatural. En relación con estos principios se entendía que el buen gobierno tenía por función estimular la libertad, garantizar la seguridad y el disfrute de la propiedad.

VI. Las redes educativas protestantes

En el marco antes descrito se inscribirá el esfuerzo realizado por el protestantismo en favor de la educación popular democrática y la difusión, desde la sociedad civil, de las iniciativas tendientes al establecimiento de colegios, bibliotecas públicas, cooperadoras escolares, sociedades populares, clubes literarios, sociedades de jóvenes, asociaciones patrióticas, conferencias para maestros, centros de ex-alumnos, etc. Toda esta pluralidad de intentos pedagógicos se explica por el hecho de que las sociedades religiosas protestantes concebían la educación como la herramienta imprescindible para la reforma social, moral y religiosa que impulsaban. La extensión masiva de la educación era percibida como el instrumento más eficaz en el proceso de cambio social y modernización, y como agente fundamental para alcanzar la civilización.²⁴

En este sentido es revelador que el primer agente protestante, Diego Thomson, tuviera, como representante de la *British and Foreign School Society* y la *Spanish Translation Society*, la doble comisión de difundir la Biblia junto con el método

²³ Cf. N. R., Amestoy, «Una nueva vida». La experiencia de la conversión en el protestantismo rioplatense, s. XIX», *Religión y Sociedad*, año 1, no. 1, 1992.

²⁴ En este aspecto el protestantismo se acercaba más a D. F. Sarmiento que a J. B. Alberdi. En efecto, para Alberdi la inmigración ultramarina y la incorporación del ferrocarril tenían una función céntrica en el proceso de modernización; Sarmiento por el contrario otorgaba ese privilegio a la educación. En su diseño social influenciado por el modelo norteamericano, las sociedades filantrópicas ocupaban un lugar protagónico en la organización de la sociedad civil. Además, cf. Juan Carlos Tedesco, *Educación y sociedad en la Argentina*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1970, pp. 27ss

lancasteriano de enseñanza mutua. Introducido en el Río de la Plata por Thomson, este método sería admirado y recibido con entusiasmo por las autoridades gubernamentales al punto que Thomson sería designado en 1819 «Director General de Escuelas comprometiéndose a fundar una escuela modelo e instruir a los preceptores de las escuelas del estado».²⁵

Luego del establecimiento de las constituciones nacionales surgida la necesidad de afianzar el poder conquistado y la superación definitiva del antiguo orden combatiendo a los sectores conservadores y al clero tradicional. En este sentido, tanto Sarmiento en Argentina como Varela en Uruguay manifestarían su preocupación por el desquiciamiento de la economía y de las instituciones por el influjo de la anarquía posindependentista. En este marco, la educación tenía por cometido crear la trama ordenada del sistema social, difundiendo las nuevas modalidades del orden político y ofreciendo el corpus de valores y doctrinas más acorde con los tiempos modernos.²⁶

En los albores de la organización nacional, cuando el protestantismo se incorporaba en la tarea de construir la nación, Sarmiento encontraba en Juana P. Manso de Noronha una de sus más fieles discípulas. Esta afirmación tiene sustento en las palabras del educador «Juana Mamo fue la única en tres o cuatro millones de habitantes en Chile y la Argentina que comprendió mi obra de educación».²⁷ Basta reconstruir el itinerario desarrollado para comprender uno de esos ejemplos paradigmáticos de disidencia religiosa y política en un sentido liberal radical.²⁸ Juana Manso no sólo sería una pionera en materia educativa y una decidida promotora de la educación popular, sino que además desplegaría una extensa obra escrita. El 1 de enero de 1854 funda *El Album de señoritas*, periódico de literatura, modas, bellas artes y teatro, donde expone su ideario feminista.²⁹ También en 1854 publica una novela titulada «La familia del

²⁵ Daniel Monti, *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata*, La Aurora, Buenos Aires, 1969, p. 51.

²⁶ José Pedro Barrán, *Historia de la sensibilidad en el Uruguay; el disciplinamiento; 1860-1920*, Ed. de la Banda Oriental, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1991, p. 89. Según el autor, «la represión del alma de los uruguayos finiseculares y novecentistas se produjo, fuera del hogar, en tres lugares más: el confesionario católico, la escuela valeriana y el consultorio del médico». En cuanto a la creación de la sociedad «civilizada» es en particular relevante la referencia que hace J. Barrán a un artículo aparecido en *La Revista Literaria*. Para J. P. Varela, «el habitante de la campaña a quien hoy embrutece la ociosidad», «el servilismo», «su crasa ignorancia», «sus hábitos salvajes» y «nuestras convulsiones políticas», sólo se «civilizaría el día en que supiera leer y escribir». Ese día, «inculcados el amor al trabajo y el hábito de las buenas costumbres, [por medio de] escuelas esparcidas profusamente en nuestra campaña», las «necesidades» de la población errante «acrecerían y con ellas la necesidad de trabajar», a la vez que «progresaría» la nación y triunfaría «la paz», p. 91.

²⁷ Ernesto Morales, «Una gran mujer argentina», *La Prensa*.

²⁸ Juana P. Manso se instalará en 1859 en Buenos Aires definitivamente y ejercerá la dirección de la «escuela para ambos sexos» durante seis años. En 1862 fundará la «Sociedad Pestalozzi». En 1864 inaugurará un «Círculo Literario», En 1865 fundará las «Conferencias para Maestras», la «Sociedad Programadora de la Educación» y asumirá la dirección de la revista *Anales de la educación común* hasta 1875, año de su muerte. En 1866 pronunciará diversas conferencias: en Quilmes, «La Escuela es el secreto de la prosperidad de los pueblos jóvenes»; en Buenos Aires, «La Reforma Religiosa Europea»; en Chivilcoy, una conferencia a beneficio de la fundación de la primera «Biblioteca Popular». En 1868 será designada miembro honorario de la «Sociedad Estímulo Literario», distinguida como socia de la destacada «Sociedad Amigos de la Educación Popular» de Montevideo y nombrada vocal del Concejo de Instrucción Primaria. En 1870 creará las «Conferencias Pedagógicas» y participará de la creación de la «Sociedad de Preceptoras»; a continuación fundará el diario *Educación Moderna* y la «Escuela Graduada de Señoritas».

²⁹ En el *Album de Señoritas*, t. I, no. 1, id e enero de 1854, Pp. 2-4, Juana Manso subraya la idea de que el hombre ha estructurado la sociedad y el orden vigente desigual. Para ella, el hombre «ha escrito las leyes

comendador», con grandes similitudes a «La Cabaña del Tío Tom» y que expresa la misma oposición al pensamiento esclavista.³⁰ Una obra fundamental por su difusión — siete ediciones—, sobre todo por estar destinada a «...servir de libro elemental de historia en las escuelas primarias...»³¹, fue el *Compendio de la historia de las Provincias Unidas del Río de la Plata*. Con todo, la mayor influencia de Juana Manso en el ámbito educativo sería ejercida por medio de los *Anales de la educación común* que, fundados por Sarmiento, la tuvieron como directora durante el período 1865-1875. Desde sus páginas no sólo impulsaría la creación de bibliotecas populares y promoverla las escuelas comunes³² y capacitación docente, sino que además traduciría obras tendientes a la renovación pedagógica tales como *Lecciones objetivas*, de Calkins, *La libertad civil*, de Lieber; *Naturaleza y valor & ¡a educación*, de John Lalor y *Lecturas de Horacio Mann*.

Para la mentalidad protestante era necesario que el sistema de valores que articulaba las relaciones sociales se modernizara dejando atrás los sistemas anacrónicos que sembraban la anarquía y las costumbres tradicionales. En este sentido debe entenderse el eficaz y amplio aparato educativo protestante.

En Uruguay, el metodismo no sólo apoyará la reforma de la enseñanza primaria impulsada por Varela al punto que su órgano de difusión reclamaría: «...la aprobación de todo ciudadano patriota»³³, sino que, además, Cecilia Guelfi, maestra de la escuela valeriana, con la subvención de la Sociedad Misionera Extranjera de Señoras, llegará a conformar entre 18177 y 1886 una red educativa compuesta por nueve escuelas en la periferia de Montevideo³⁴. Las escuelas, a la vez que manifestaban una preocupación evangelizadora pues eran consideradas como «...talleres donde se funden centenares de almas para el Salvador», tenían por cometido formar "...buenos hijos y buenos ciudadanos”³⁵.

Una función semejante se proponían las escuelas evangélicas fundadas por Ramón Blanco en el Barrio del Bajo o del Socorro en Buenos Aires. En efecto, según aparece en *El Estandarte Evangélico*, los educandos de ser «vagos y malcriados» pasarían a ser "personas honradas y útiles a la sociedad, salvadas del vicio y de la ignorancia».³⁶

de los pueblos, sus códigos: por consiguiente, ha reservado toda la supremacía para sí; el círculo que traza en derredor de la mujer es estrecho, inultrapasable, lo que en *ella* califica crimen en *él* lo atribuye a la *debilidad humana*; de manera que, aislada la mujer en medio de su propia familia, de aquella de que Dios la hizo parte integrante, segregada de todas las cuestiones vitales de la humanidad por considerarse la fracción más débil, son con todo obligadas a ser *ellas las fuertes* y *ellos* en punto a *tentaciones*, son la *fragilidad individualizada* en el hombre.» En Otro artículo aparecido en *La Ilustración Argentina*, no. 2, segunda época, 13 de diciembre de 1853, Pp. 17-18, Juana Manso propicia un modelo de mujer "*Libre, ilustrada; emancipada de las preocupaciones rancias que la condenaban a la inanición intelectual*".

³⁰ En 1867 publicará en *El inválido Argentino* una novela llamada «Guerras Civiles del Río de la Plata». Su argumento se remontó a 1838, y trata de las aventuras de Valentín Alsina cuando huía del Plata.

³¹ Juana Manso de Noronha, *Compendio de la historia de las Provincias Unidas del Río de la Plata*, Imp. y lit a vapor de Bernhein y Poneo, Buenos Aires, 1862, p. 3.

³² *Anales de la educación común*, Buenos Aires, 31 de mayo de 1867, vol. IV, no. 47, Pp. 289-295.

³³ *El Evangelista*, t. 1, no. 2, 8 de septiembre de 1877, p. 16.

³⁴ Cecilia Guelfi de Bersiá, *Dos vidas fecundas*, La Aurora, Buenos Aires, 1940, p. 55.

³⁵ *Ibid.*, p. 80, donde aparece la reproducción completa de un suelto de *La Tribuna Popular*.

³⁶ *El Estandarte Evangélico*, 29 de marzo de 1894, p. 4. Debo el conocimiento de este texto a Miguel Alba.

En 1867, Manso habla afirmado en *La Tribuna*: «No prescindamos de la escuela si queremos tener la patria».³⁷ Este optimismo pedagógico, común a toda la docencia protestante decimonónica, impulsaría a fines de siglo al pastor anglicano William Morris a constituir una red educativa ejemplar. Para Morris el complejo educacional que comenzaba a tomar cuerpo debía formar «el pueblo físico, moral e intelectualmente educado».³⁸ Delinear y diseñar la nación, formar «el pueblo» era también el desafío central de las sociedades religiosas protestantes. En este sentido en ningún momento pretendieron competir con el Consejo Nacional de Educación, sino que, por el contrario, ocuparon los espacios geográficos desatendidos tejiendo una red educativa en los suburbios de la metrópoli.

En un contexto político que de manera sistemática restringía la participación y al protagonismo en la vida cívica, la política de las escuelas protestantes se esforzaba por definir rutinas y prácticas pedagógicas, ejercitadas, comprendidas y aceptadas por los diversos actores del proceso educativo. En esta dirección buscaban redescubrir funciones para la sociedad civil y dar lugar al espíritu «asociativo» generador del nuevo consenso social.

En las Escuelas Evangélicas Argentinas regían los programas nacionales y se usaban los textos aprobados por el Consejo Nacional de Educación. Es decir que los contenidos pedagógicos eran similares a los de las escuelas estatales. Las principales distinciones aparecerían en tomo de la incorporación de la Biblia como fuente de valores ético-culturales, pero sobre todo en la peculiar relectura histórica que los intelectuales protestantes de *La Reforma* se encargarían de desarrollar: la difusión de materiales inéditos que promovían la capacitación docente y el impulso de prácticas pedagógicas democráticas y participativas.³⁹

Dentro de la visión protestante de ofrecer una educación integral, se fundarla la Escuela de Música Instrumental que venía a destacar un aspecto innovador y poco extendido entre las escuelas del Estado. El mismo carácter tenía la introducción de la educación física.⁴⁰

En cuanto a los sectores sociales y el sujeto educativo es posible afirmar que las Escuelas Evangélicas de William Morris durante el período 1898-1910 colocaron a la niñez menesterosa en el centro de su acción docente. Esta preocupación, sin embargo, no excluyó a otros educandos: niños desvalidos, trabajadores sin formación técnica, policías analfabetos, mujeres sin instrucción formal, todos ellos fueron el perfil del sujeto social y pedagógico que ocupó el pupitre de la escuela protestante. A sectores populares ligados al «mundo del trabajo», pero también a pobres marginales,⁴¹ ansiosos por ascender socialmente, la red escolar les brindaba una buena alternativa, ya que les

³⁷ *La Tribuna*, 20 de febrero de 1867.

³⁸ *La Reforma*, año 2, no. 12, diciembre de 1902, pp. 1020ss.

³⁹ *La Reforma*, año 9, no. 9, septiembre de 1909, p. 6429; *La Reforma*, año 9, no. 8, agosto de 1909, p. 6332.

⁴⁰ *La Reforma*, año 4, no. 1, enero de 1904, p. 1595. Además, cf. *La Reforma*, año 8, no. 11, noviembre de 1908, p. 5362.

⁴¹ Aquí seguimos las categorías utilizadas por José Luis Romero, *Las ideas políticas en la sociedad argentina*, Paidós, Buenos Aires, 1967 y retomadas por Leandro Gutiérrez y Roberto González, "Pobreza marginal en Buenos Aires, 1880-1910", aparecido en *Sectores populares y vida urbana*, Clacso, Biblioteca de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 1984, p.283.

ofrecía, según los casos, los beneficios de un diseño educativo diversificado. Tal diseño incluía, por un lado, el desarrollo de una tendencia humanístico-enciclopédica que tomaba en consideración la investigación científica, la educación física y musical y, por otro, una tendencia utilitaria, pragmática y manual que procuraba la formación profesional facilitando la incorporación al mercado de trabajo. Incluía, además, contenidos que buscaban la transformación del «hombre común» en «ciudadano». En este sentido, las Escuelas Evangélicas de William Morris constituyeron una forma organizativa dirigida a canalizar necesidades no sólo educativas sino también políticas y sociales en un sector de la sociedad perfectamente recortado.

Más allá de la representación que los sectores dirigentes se hicieron acerca de las funciones de las escuelas protestantes, importa saber si éstas constituyeron, a partir de una relación de complementariedad, un aparato de reproducción del sistema educativo y social imperante en la primera década del siglo o si, por el contrario, fueron capaces de autocomprenderse de un modo diferente, superando los papeles asignados por el Estado como control de «... los pilletes que sirven de base a los movimientos anarquistas».⁴²

Todo parece indicar que, si bien la red escolar protestante se definió como colaboradora del Consejo Nacional de Educación, esto de ningún modo significó una cuestión de servilismo a las políticas emanadas de dicho consejo. En mayo de 1904, la doctora Petrona Eyle, a través de una epístola publicada en *La Nación*,⁴³ manifestaba su preocupación por la infancia menesterosa a William Morris. Poco después éste contestaba en una extensa carta, mostrándose contrario a la política del Estado conservador oligárquico y a la consolidación del sistema educativo como aparato de dicho estado. En efecto, Morris exigía el «estricto cumplimiento a la ley de educación obligatoria» y, desde los márgenes del sistema educativo, radicalizaba su liberalismo reformista cuando decía:

*Tenemos que resolver que no toleraremos más que la ley ,que obliga a la educación de nuestros niños pobres sea burlada ni violada. Y si otros medios no fueran posibles, entonces habría que reclamar positivamente la escuela popular gratuita para el niño pobre en primer lugar, siempre y con toda preferencia, y habría que decir a las clases de la alta sociedad y la sociedad media que sus niños tan privilegiados no pueden ocupar la posición en la escuela común, que por derecho moral y por el espíritu y la intención de la ley pertenece al niño que más la necesita.*⁴⁴

La crítica era incisiva, pero es interesante notar que, a la vez que denunciaba la profanación de la escuela pública desde un fundamento ético-jurídico, impulsaba una política de ampliación de las bases del Estado extendiéndolas a los sectores sociales hasta entonces excluidos de él. El desarrollo de la alfabetización era competencia del Estado, pero, por otro lado, Morris daba labores a la sociedad civil en favor de la protección de la infancia. Hablaba de crear un «espíritu público» sobre los grandes problemas nacionales, es decir, crear una opinión pública y una conciencia colectiva. En esta tarea, además de la colaboración que demandaba de la prensa diaria y de los empleadores, es interesante el papel que asignaba a las fuerzas de seguridad en el

⁴² Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, sesión de prórroga, 2 de enero de 1902; Departamento de Justicia e Instrucción Pública, ítem 22, inciso 16, p. 3.

⁴³ *La Nación*, 15 de mayo de 1904.

⁴⁴ *La Nación*, 30 de mayo de 1904; *La Reforma*, año 4, no. 6, junio de 1904, pp. 1825ss.

mismo momento en que el dispositivo del poder conservador les atribuía una función coercitiva de neto corte represivo y autoritario, cuyo mejor exponente a-a la ley de residencia. La tarea de la policía era realizar "una inspección domiciliaria más prolija de los barrios donde residen las clases pobres, algo que informaría sobre el modo de vivir y los medios de subsistencia una estadística cuidadosa, compilada, con el fin de conocer en detalle el estado y las necesidades de los niños".⁴⁵

Las Escuelas Evangélicas Argentinas, a la vez que eran portadoras de valores democráticos, intentaban con éxito funcionar como laboratorios de un nuevo consenso republicano, mientras redescubrían funciones para la sociedad civil.⁴⁶ Estas prácticas de promoción tenían sus antecedentes en el liberalismo radical que eran capturados y recuperados en la figura de D. Sarmiento. De este modo la intelectualidad de *La Reforma* se defendía de las denuncias preferidas por el catolicismo de ser un elemento antinacional o de las eventuales suspicacias que el modelo pedagógico podía levantar entre las autoridades escolares del orden conservador.

En un revelador discurso con motivo del aniversario de la muerte de Sarmiento, la directora de las Escuelas de Niñas de Palermo realizarla una síntesis notable. La profesora, en primer término, afirmaba que «la escuela es llamada a regenerar al pueblo», pues «con el a, b, c, debe principiar la reforma social que ha de hacer grande no sólo a la patria, sino al continente sud americano». A continuación rescataba la figura de Sarmiento porque como «sociólogo de nota» habla comprendido que «las evoluciones sociales deben principiar por la base para que sean duraderas».⁴⁷ Esta relectura del ideario sarmientino por un cuadro de segunda línea se tomaba tácitamente contestataria y, de manera elíptica, se dirigía a cuestionar la dinámica del régimen conservador oligárquico, en la medida en que éste era construido desde la cúpula hacia abajo y hacía de la educación un signo de clase. En la óptica protestante, los estratos sociales de menor nivel debían tener acceso a la educación, pues de lo contrario el proceso de modernización y cambio social estaba condenado al fracaso.

VII. El protestantismo a comienzos del siglo XX

Luego del programa legislativo de la década de los ochenta que dejó a la Iglesia Católica Romana subordinada con respecto al Estado, el catolicismo argentino optó por buscar nuevos modos de relación con las autoridades en el poder. Una actitud similar intentó el arzobispo Mariano Soler en el Uruguay.⁴⁸ La superación de la crisis de 1884 y la derrota parlamentaria obligaron al replanteo, y para los primeros años de la década de los noventa el catolicismo quedaba absorbido al sistema dominante. Entre las razones de peso es posible señalar el viraje que se produjo en el Vaticano. Tomando como punto de partida los resultados negativos obtenidos por Pío IX en el ámbito de lo político, la estrategia pontificia delineada por León XIII sufriría importantes reajustes. En efecto, a partir de este momento ocuparía la escena un nuevo integralismo, impulsor de una

⁴⁵ *Ibid.*, p. 1830.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 1827.

⁴⁷ *La Reforma*, año 2, no. 10, octubre de 1902, pp. 941ss.

⁴⁸ Carlos Zubillaga y Mario Cayota, *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919)*, ClaeH-Banda Oriental, Montevideo, 1988, pp. 40ss. Además, cf. Dussel, «Tensiones en el espacio religioso: masones, liberales y protestantes en la obra de Mariano Soler (1884-1902)», p. 24, Bastian, ed., *Protestantes, liberales y francmasones*, CEHILA-Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

política de conciliación con el liberalismo conservador.⁴⁹ Así, en el discurso del catolicismo argentino surgiría una obsesiva exhortación a la unidad y a la cohesión para preservar el orden social. La corrosiva anarquía que portaba el socialismo hacia fines de siglo era una poderosa motivación, según los hombres de la Iglesia, para establecer las paces. El socialismo era el principal enemigo que tenían en común la Iglesia y el liberalismo. Con insistencia, la prensa católica observaba que la sociedad podía alcanzar la «armonía» si las clases conservadoras apoyaban el reinado social de Jesucristo, dando los medios para contrarrestar la labor de los enemigos de la Iglesia.

La Iglesia Católica promovía una coalición liberal conservadora con la que buscaba asegurar la unidad hegemónica del bloque oligárquico y donde se reservaba, la función de dar a la nación la «unidad espiritual» necesaria. A este proyecto, sin embargo le aguardaba, avances y retrocesos. En efecto, a fines del siglo XIX y comienzos del xx, el liberalismo verá la necesidad de consensuar una fuente de legitimidad más amplia. Esta era fundamental para enfrentar la amenaza que percibía no sólo en los sectores populares donde el socialismo comenzaba a tener una tibia aceptación, sino en especial en las capas medias que comenzaban a manifestar sus ansias de otro tipo de participación en el poder.

En este sentido, el liberalismo conservador, y aun sectores moderados, comenzarán a aceptar la conciliación y el proyecto propuesto sólo en parte. Así se explica que el liberalismo comenzara a plegar sus banderas políticas y sociales de signo secularizante. La no aprobación, en 1902, de la Ley de Divorcio es un ejemplo de que la recatolización de los sectores dirigentes ya había comenzado.

Sin embargo, en lo referido al modelo de estado, ese mismo liberalismo moderado no mostrarla la misma disponibilidad, ya que no cederla a la propuesta emanada de la *Rerum Novarum*, que contemplaba una organización estatal de corte corporativo.

Con todo, el viraje impuesto desde el Vaticano por León XIII, no sólo contribuiría a que en 1902 la Iglesia alcanzara un nuevo éxito con el restablecimiento de las relaciones diplomáticas con el Estado argentino, sino que además el catolicismo mantendría el carácter alternativo de su discurso frente al liberalismo y el socialismo. De este modo, la Iglesia lograba continuar abandonando la idea latente de la «tercera posición», pero a la vez incorporaba la «cuestión social» dando un salto cualitativo del antiguo al nuevo integralismo.⁵⁰ Esto en el ámbito de lo cotidiano vino a significar una nueva vitalidad para la utopía integral de la restauración, estimulando todo un renovado accionar en la sociedad civil.

Esta tendencia global explica la aparición y el surgimiento en los barrios de Palermo y Maldonado de un prolífico aparato educativo y social que buscaba preservar la ideología de la Iglesia Católica. En Maldonado se instalará el Colegio Taller de los Padres Salesianos y las Hermanas de María Auxiliadora. En Palermo, el Colegio de las Hermanas de Lourdes, la atención de huérfanos del Colegio del Corazón de María (Franciscanas), el Colegio Taller de Santa Filomena, las escuelas de los Círculos de Obreros y el Colegio de Niñas de Nuestra Señora del Carmen

⁴⁹ Bastian, *Historia*, pp. 159ss.

⁵⁰ Beauberot, *op. cit.*, pp. 10ss.

Todas estas obras buscaban, según *La Voz de la Iglesia*, «evitar el (Vicentinas) ⁵¹ error, que acecha por todas partes a la ignorancia». ⁵² La alusión a las Escuelas Evangélicas de Morris era evidente.

En febrero de 1901, *La Voz de la Iglesia* sacaba a relucir un argumento ya esbozado en 1884 por Goyena, Navarro Viola Lamarca y Estrada para enfrentar al laicismo en el debate legislativo de la ley de Educación Común. La educación debía ser esencialmente católica romana. La prensa del arzobispado decía:

La formación del corazón y la inteligencia, el educar las generaciones, compete a la autoridad que ha recibido como depósito la verdad y la moral ⁵³

Desde su intransigencia, el catolicismo era la única norma y garante de unidad con la trascendencia; por eso, la Iglesia se reservaba la instrucción de la niñez y no miraba «...con indiferencia la audacia de los sectarios, nuestros descarados y finos enemigos, al darse cuenta que se arrancaban al regazo cariñoso de la Iglesia, la herencia argentina, los ciudadanos de mañana. ¿Cómo, la Capital Federal, cuartel de protestantes? Nos dijimos asombrados. ¿Nuestros hijos, reclutas destinados a engrosar las filas de sus insignificantes ejércitos?» ⁵⁴

A pesar de su «insignificancia», las Escuelas de Morris se transformaban en competidoras de cuidado, y modelo que, de extenderse, podían poner en peligro el proyecto integral del catolicismo. Era menester evitar su reproducción, articular la mayor oposición posible en el área geográfica de influencia, sitiar y rodear, a fin de contrarrestar su influjo.

Por primera vez desde los inicios de su actividad misionera las sociedades religiosas protestantes lograban en sus escuelas un grado relevante de organización, difusión y sostenimiento entre sectores sociales populares, convirtiéndose en un ámbito regional definido en verdadera alternativa frente a las escuelas estatales y católicas.

La aparición en Palermo, Maldonado, Villa Catalinas, Almagro, Coghlan, y La Paternal de la red escolar protestante, obligaba al catolicismo, defensor de la escuela privada confesional, a producir modificaciones sustanciales en su discurso, pues. Llegado el caso, el mismo Morris podía ampararse bajo este argumento. En este sentido, el catolicismo se vio forzado a realizar una nueva flexión interpretativa donde sacaba a la luz una comprensión subyacente de sí mismo y la finalidad última de sus prácticas. ⁵⁵

En marzo de 1901, el diputado por la provincia de Santa Fe, presbítero Romero, con motivo de la colocación de la piedra fundamental de la Capilla de San Antonio, endilgaba al protestantismo el carácter de «disolvente» e intentaba prevenir a la población de Palermo y Maldonado acerca de su carácter de «presas del imperialismo invasor». Morris, por su parte, era una especie de agente de la «la raza absorbente y

⁵¹ *El Pueblo*, 9 de marzo de 1901; *El Pueblo*, 10 de marzo de 1901; *El Pueblo*, 13 de marzo de 1901; *El Estandarte Evangélico*, 13 de junio de 1901, p. 3.

⁵² *La Voz de la Iglesia*, año 19, no. 5378,7 de febrero de 1901, p. 1.

⁵³ *Ibid.*, p. 2.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 1

⁵⁵ Daniel Santamaría, «Estado, Iglesia e inmigración en la Argentina moderna», *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, no. 14, abril de 1990, p. 166.

peligrosa» que la alta dignidad vela en la raza sajona⁵⁶. Este hecho y discurso se situaba en el contexto inmediato de las fiestas patrias de la independencia, generándose en torno de la fecha una condensación cada vez mayor de los significados que unos y otros pretendían darle.

El diario *El Pueblo*, días antes, impulsaba una campaña de propaganda contraria a los festejos organizados por las escuelas de Morris, oponiendo el programa que con el mismo motivo realizaría la escuela de «Santa Filomena». «Escuela contra escuela, fiesta frente a fiesta», versaba el encabezado del periódico mostrando la polarización existente.⁵⁷ En un artículo publicado el mismo 25 de mayo, el matutino comentaba con preocupación la convocatoria alcanzada por los disidentes, pero más importante aún eran las razones que se daban para explicar el fenómeno:

El dinero de Inglaterra y Norteamérica que sí allana a la raza sajona los caminos del predominio político, la complicidad de los poderes públicos que emplean el dinero, que obran por conceptos de impuestos un pueblo inminentemente católico, en sostener escuelas protestantes que pervierten la fe de la nueva generación argentina.⁵⁸

Como es posible constatar, de manera recurrente el catolicismo denunciaba a las Escuelas Evangélicas de favorecer la «anglonización» y promover la formación de «súbditos» a la corona británica. El protestantismo contribuía a la colonización mental por su carácter extranjerizante y en complot con las autoridades instituidas.

Por su parte Morris respondía a estas acusaciones celebrando «la gloriosa fecha de la independencia» y a continuación buscaba disipar toda duda acerca de las verdaderas motivaciones de las fiestas cívicas. Nada de anglonización de la cultura; por el contrario, instaba y reclamaba del alumnado «el amor a la historia patria, que debe ser tan intenso como el amor a la patria misma».⁵⁹

Fecha de publicación en www.teologos.com.ar/historia.htm: 11 de diciembre de 2009.

⁵⁶ *La Voz de la Iglesia*, 26 de marzo de 1901; *El Estandarte Evangélico*, año 18, no. 14,4 de abril de 1901, pp. 5 *La Voz de la Iglesia*, 18 de marzo de 1901.

⁵⁷ *El Pueblo*, año 2, no. 391,22 de mayo de 1901.

⁵⁸ *El Pueblo*, año 2, no. 394, 25 de mayo de 1901.

⁵⁹ *La Reforma*, año 5, no. 5, mayo de 1905, pp. 2427ss.