



DIALOGANDO

Revista del Instituto Superior de Estudios Religiosos

Año 4, N. 8, 2016

Buenos Aires

ISSN 2347-0712

Dialogando

E. Mail: iser.1968@yahoo.com,ar
secretaria@revistadialogando.com.ar

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F

1060 Buenos Aires

Teléfono: 4813-2448

Telefax: 4812-9341

Equipo Editorial

Directora

Rab. Arq. Graciela de Grynberg (Comunidad Bet Israel - Argentina)

Secretaria de Redacción

Dra. Celina A. Lértora Mendoza (CONICET/FEPAI - Argentina)

Consejo de Redacción

Dr. Jaime Bortz (Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Rdo. Dr. Jerónimo Granados (Comunidad Luterana - Uruguay)

Fr. Dr. Jorge A. Scampini OP (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Consejo Asesor

Lic. Octavio Lo Prete (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Rdo. Dr. Joseph-Ignasi Saranyana (Ac. de Cs. Barcelona - España)

Rab. Dr. Abraham Skorka (Seminario Rabínico Latinoamericano - Argentina)

Comisión Académica

Dr. Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)

Dr. Martín Ciordia (Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Dr. Pedro Coviello (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Dra. Isabel Fisflash (Universidad de Chile - Chile)

Dr. Leonardo Funes (CONICET y Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Dra. María Eugenia Góngora (Universidad de Chile - Chile)

Dr. Abelardo Levaggi (CONICET y Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Rab. Ernesto Yattah (Seminario Rabínico Latinoamericano - Argentina)

Dr. Mario Yutzis (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos - Argentina)

ARTÍCULOS

**La primera versión de estos trabajos ha sido presentada
en el Simposio Adhesión al Bicentenario de la Independencia
“200 años de relaciones interreligiosas en Argentina”
Organizado por ISER en Buenos Aires, septiembre 2016**

Ultramontanismo y romanización en los orígenes de la Iglesia argentina contemporánea

Ignacio Martínez

Introducción

A lo largo del siglo XIX, el espacio eclesiástico colonial vivió una transformación que les otorgaría a la Iglesia Católica como institución y al clero como actor social las características a partir de las cuales se desarrollaría la historia del catolicismo contemporáneo. Aquellos que promovieron estos cambios, a quienes llamaremos ultramontanos, se propusieron desterrar del clero los hábitos y concepciones heredados de la Iglesia colonial y profundizados durante los difíciles años que sucedieron al proceso de independencia.

¿Cuáles eran esos hábitos y concepciones? A grandes rasgos, estaban asociados a lo que se conoció en el mundo hispano como regalismo. Es decir, a un modo de entender el gobierno eclesiástico que consideraba al poder secular como protector de la Iglesia católica en su territorio. Esa protección (que incluía el sostén material del culto) le otorgaba al soberano atribuciones para gobernar las iglesias. La figura clave de esa relación entre institución eclesiástica y soberano era el patronato, es decir, la facultad que tenía el monarca o sus delegados de designar a los sacerdotes que ocuparían los puestos claves de las iglesias: obispos, dignidades y canónigos de los cabildos eclesiásticos, párrocos, entre otros. Esa íntima relación entre el poder secular y las autoridades eclesiásticas respondía a una imagen de la Iglesia diferente a la actual.

Aquella Iglesia colonial o, mejor dicho, aquellas iglesias coloniales, tenían un vínculo con la Santa Sede diferente al que tienen hoy. Como sucesor de Pedro, el Papa personificaba la voluntad de Cristo de fundar su Iglesia en la Tierra, y confirmaba que solamente quienes reconocían su autoridad formaban parte de ella. Pero esa autoridad no suponía la potestad de gobernar absolutamente todas las iglesias del orbe. El argumento para limitar el poder fáctico de Roma era usual en el imaginario del Antiguo Régimen: era indudable que el Papa buscaría siempre lo mejor para sus iglesias, pero considerando la enorme distancia que lo separaba de las tierras americanas, era necesario adaptar sus disposiciones a la realidad local. El

monarca cumplía ese rol. Esencialmente católica, la corona gobernaba las tierras americanas con el brazo el secular y el eclesiástico para hacer cumplir la ley de Dios en la tierra.

Cuando el proceso revolucionario de comienzos del siglo XIX separó al Río de la Plata de la monarquía española, las nuevas autoridades civiles intentaron continuar con el esquema de gobierno eclesiástico colonial. En esa intención eran acompañadas por gran parte del clero local, que veía en la independencia la oportunidad de reforzar su poder dentro de la estructura eclesiástica rioplatense. Así fue que, al menos hasta la década de 1830, las iglesias de las nacientes Provincias Unidas del Río de la Plata se gobernaron al margen de toda intervención romana y respaldadas en la tradición regalista colonial.

Si hacemos un salto hacia la segunda mitad del siglo XIX, advertiremos una imagen muy diferente. Para los años 1870s, los obispos de Buenos Aires no sólo solicitaban con frecuencia autorización para alterar en detalle protocolos de gobierno que durante las décadas anteriores se trastocaban sin ninguna clase de pruritos, sino que incluso solicitaban instrucciones sobre la forma en que la figura del Papa debía exaltarse durante las fiestas celebradas en su homenaje¹. Los más fervientes partidarios de este cambio no dudaban en señalarlo con entusiasmo. Pietro Ceccarelli, miembro de la Curia de Buenos Aires, afirmaba exultante en una carta al internuncio Sanguini que, durante las fiestas organizadas en homenaje a Pío IX por el aniversario de su ascensión al solio pontificio, el entusiasmo y concurrencia de la gente había demostrado que “la República Argentina es pontificia”². En este breve

¹Algunos ejemplos: en 1862, Mariano José Escalada preguntaba al internuncio si podía abrir la convocatoria para concurso de canonjías a aquellos que no contaran con los títulos de doctor o licenciado. Aunque eso contradijera los cánones, pedía que se tuviera en cuenta la escasez de titulados existentes en Argentina. Escalada a Sanguini, Buenos Aires, 25/9/68. Archivo Segreto Vaticano, Archivo Nunziatura Brasile (en adelante ASV, Arch. Nunz. Brasile.), fasc. 291, f. 84-85. José León Aneiros consultaba si podía consagrar al recién instituido obispo auxiliar de Salta, Miguel Moisés Aráoz, a pesar de no poder reunir a los otros dos obispos que solicitaba la bula. Aneiros a Sanguini, Buenos Aires, 15/5/73. ASV, Arch. Nunz. Brasile, fasc. 290, f. 125. El mismo Aneiros pedía permiso al nuncio para colocar el retrato de Pío IX en los muros del presbiterio y en el trono arzobispal. Aneiros a Sanguini, Bs. As., 15/5/73, ASV, Arch. Nunz. Brasile, fasc. 290, ff. 123, 123v.

² Bs. As. 10/12/72, ASV, Arch. Nunz. Brasile, fasc. 290 f. 83; y Ceccarelli al internuncio en Río de Janeiro, Bs. As. 3 (o 7) /6/72. ASV, Arch. Nunz. Brasile, fasc. 290, f. 136.

artículo me propongo ofrecer una interpretación sobre cuándo y cómo se produjo este cambio.

Ultramontanismo y romanización: tiempos y modos

Conviene en primer lugar dejar en claro a qué me refiero cuando hablo de **ultramontanismo**. El término ha recibido diferentes connotaciones a lo largo de la historia porque fue utilizado originalmente en el fragor de las disputas políticas e intelectuales que acompañaron la secularización en el mundo cristiano para calificar a una de las partes de esas discusiones, generalmente en términos peyorativos. Aquí utilizaré un significado desprovisto de esa carga valorativa e históricamente ubicado: se trata de un fenómeno que supuso al mismo tiempo una forma de concebir el rol de la religión en el mundo y una política de transformación eclesiástica orientada a cumplir ese rol. Era una postura que compartían aquellos católicos que leían con pesimismo los cambios acelerados por el ciclo revolucionario iniciado en Francia y continuado en América, y que encontraban en el anticlericalismo y laicismo ilustrados, en el secularismo liberal e incluso en las derivas democráticas del principio de la soberanía popular los gérmenes de la disolución social. Para evitarla, sostenían que era necesario gobernar y educar a la sociedad según la doctrina católica. Pero para que eso fuera posible, era necesario antes extirpar del clero las concepciones regalistas que lo llevaban a recelar de las intenciones de Roma, porque sólo era posible imponer el imperio de la religión si se colocaba a la Iglesia bajo la dirección efectiva del Sumo Pontífice y se rechazaban las ideas y las medidas que otorgaban a los poderes temporales formas de control sobre la vida eclesiástica. He simplificado un tanto esta postura para graficar la importancia de Roma en el planteo ultramontano. Denominaré aquí **romanización** a esa gradual consolidación de la figura papal como autoridad efectiva en la Iglesia y ya no sólo como líder testimonial del catolicismo. Puesto que recientemente se ha cuestionado la conveniencia de utilizar ese concepto para entender los cambios de la Iglesia católica durante el siglo XIX y comienzos del XX, ofrezco luego una interpretación diferente a la imagen clásica de la romanización que nos permite, según entiendo, seguir utilizando el concepto para leer esas transformaciones.

De lo dicho hasta aquí se desprende que la batalla de los ultramontanos se desarrollaba por un lado en el frente político, donde se luchaba contra fuerzas encarnadas en diferentes novedades de “la modernidad” (el liberalismo, el materialismo, el socialismo, la laicidad) que el papado rechazaba abiertamente porque alejaban a la sociedad de los principios católicos; y por el otro en la

retaguardia de la misma institución eclesiástica, con el objetivo de formar una Iglesia y un clero capaces de afrontar la lucha política.

Generalmente se ha puesto la lupa en el frente político y de allí que la acción ultramontana aparezca más clara ya avanzada la segunda mitad del siglo XIX. En el plano internacional los hitos fundamentales de esta lucha fueron el proceso de disolución de los Estados Pontificios, el *Syllabus*, el Concilio Vaticano I y la caída de la Roma pontificia a manos de las fuerzas de la unificación el 20 de septiembre de 1870. En el plano local, quienes estudiaron las grandes batallas contra la masonería primero y contra las leyes laicas después pusieron el acento en la fuerza de un ultramontanismo romano que tenía como jalones la fundación de seminarios, los viajes de formación al colegio Pio Latinoamericano, la presencia de los nuncios en Argentina, la acción del laicado católico³. Los campeones de la lid eran tanto eclesiásticos (los obispos de Buenos Aires, Mariano Escalada, Federico Aneiros, de Salta, Buenaventura Rizo Patrón; el vicario Gerónimo Clara de Córdoba, el obispo del Litoral José María Gelabert, entre otros) como laicos, que libraban las batallas en el espacio público, en las aulas, en los estrados de las legislaturas y en las oficinas estatales: Félix Frías, Facundo Zuviría, José Manuel Estrada, Pedro Goyena, Emilio Lamarca, entre otros⁴. En este movimiento puede advertirse una fuerte influencia del pensamiento ultramontano europeo y del poder institucional de Roma.

Menos claras aparecen la autoridad romana y la retórica ultramontana en los debates políticos de las décadas previas. Ello quizás haya contribuido a invisibilizar su presencia en el proceso de organización de la Iglesia argentina que, al igual que el Estado, comenzó a dar sus primeros pasos en las décadas centrales del siglo XIX. Aquí propongo rastrear la gradual difusión del ideario ultramontano y una incipiente romanización, no en el plano de la política, sino de las instituciones eclesiásticas.

³ Especialmente prolífica en esta veta ha sido la historia escrita por autores cercanos a la Iglesia o pertenecientes a ella. Citar todos sus trabajos sería ocioso. Sirvan como ejemplos dos clásicos: Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina*. (Vol. XI), Bs. As., Don Bosco, 1974), que pone el acento en la institución eclesiástica y Néstor Tomás Auza, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Bs. As., Ministerio de Educación y Cultura, 1981, que se concentra en la acción del laicado católico.

⁴ Para un análisis de este sector recomiendo Di Stefano, Roberto, “Asuntos de familia: clericales y anticlericales en el Estado de Buenos Aires”. Roberto Di Stefano y José Zanca (eds.), *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en Argentina (siglos XIX y XX)*, Bs. As., Imago Mundi, 2016.

Ultramontanismo y romanización como agentes reformadores de la Iglesia

El proceso, entiendo, empezó entre las décadas de 1820 y 1830. Los factores que lo impulsaron fueron, en primer lugar, problemas de gobierno interno de la Iglesia que derivaron en una crisis del esquema que se había construido durante la colonia; en segundo, la metamorfosis sustancial del sujeto soberano tras la revolución, que reemplazó a un monarca soberano esencialmente católico por un pueblo soberano que podía albergar credos diferentes al católico; por último, y fruto de los dos anteriores, una sorda lucha en el seno del clero local entre aquellos que pretendían conservar la Iglesia vinculada a espacios de poder locales y los que buscaban insertar más fuertemente las instituciones eclesiásticas argentinas en la ola de reformas que estaba transformando el universo católico en Europa⁵. Los dos primeros factores que mencioné nos permiten explicar el por qué, el tercero, el cómo.

Tras la revolución de 1810 se disolvió gradualmente el esquema patronal de la colonia. Los gobiernos independientes no fueron reconocidos por Roma (que siguió considerando durante toda la primera mitad del siglo XIX al rey de España como soberano) y por lo tanto, fue imposible que el Papa nombrara obispos para las diócesis argentinas mientras duró esa incomunicación oficial. Sin obispos, el funcionamiento eclesiástico se entorpecía hasta hacerse casi imposible en el largo plazo.

Para empeorar las cosas, el alcance geográfico de las nuevas autoridades políticas se redujo tras la caída del poder central en 1820, porque sólo quedaron en pie las soberanías provinciales. Los gobiernos de las provincias pretendían ejercer el patronato sobre sus iglesias, pero las jurisdicciones diocesanas en el Río de la Plata eran más extensas que las provinciales. Por lo tanto, muchos gobernadores debían aceptar que sus párrocos estuvieran subordinados a un obispo que residía en una provincia vecina perteneciente a la misma diócesis. Eso vulneraba claramente el alcance de su poder soberano, porque el patronato era considerado como una de las atribuciones esenciales de gobierno.

⁵ Para un estudio de estas transformaciones recomiendo dos libros clave: Christopher M. Clark y Wolfram Kaiser, *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, U.K.; New York, Cambridge University Press, 2003 y Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, New York, St. Martin's Press, 2000.

Esta situación provocó en las Iglesias argentinas una crisis que se manifestó en prolongadas vacancias en las diócesis, caída de ingresos porque los diezmos no se recaudaban correctamente y en muchas ocasiones eran apropiados en su totalidad por los gobiernos provinciales, cierre o deterioro de las instituciones de formación del clero (fundamentalmente seminarios y conventos), un fuerte desprestigio de muchos sacerdotes que se vieron cada vez más involucrados en la turbulenta vida política provincial, eso perjudicó su permanencia en los beneficios diocesanos y los expuso sin mediaciones al humor mudable de sus feligresías⁶.

Pero además, el tránsito a la república vino acompañado por el fin de la unanimidad religiosa. En la década de 1820 se sancionó la libertad de cultos en Buenos Aires y San Juan (en esta provincia luego fue derogada la disposición). A mediados de esa década el efímero congreso nacional permitió a los británicos la celebración de cultos no católicos en todo el territorio argentino.

Eso generó en sectores del clero menos afectos a los cambios cierta desconfianza y desengaño respecto de la posibilidad de reconstruir una alianza entre el altar y el trono, tal como había existido durante la colonia. Quizás la decepción más fuerte fue la que sufrieron estos sectores intransigentes del clero durante el gobierno de Rosas quien, luego de provocar el entusiasmo de aquellos que habían sufrido con amargura las reformas de Rivadavia, dio por tierra con sus expectativas al utilizar con la misma convicción que sus antecesores las herramientas de la tradición regalista hispana y al defender (quizás con el mismo espíritu pragmático) la libertad de cultos.

⁶ El mayor nivel de exposición del clero parroquial, y sus consecuencias, fueron estudiados para Buenos Aires (María Elena Barral, “De mediadores componedores a intermediarios banderizos: el clero rural de Buenos Aires y la paz común en las primeras décadas del siglo XIX”, *Anuario IEHS*, N. 23, 2008: 151-174), Córdoba (Valentina Ayrolo, “Entre los fieles y dios, hombres. Observaciones acerca del clero secular de la Diócesis de Córdoba en las primeras décadas del siglo XIX”, Valentina Ayrolo (comp.), *Estudios sobre clero iberoamericano, entre la independencia y el Estado-Nación*, Salta, Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología - CEPIHA, 2006) y Tucumán (Esteban Abalo, “Párrocos y feligreses en conflicto. Procesos iniciados por vecinos contra sus párrocos en la vicaría foránea de Tucumán en la segunda mitad del siglo XIX”, Cecilia Aguirre y Esteban Abalo (eds.), *Reresentaciones sobre historia y religiosidad. Deshaciendo fronteras*, Rosario, Prohistoria, 2014).

Los primeros pasos: romanización desde la periferia

En este contexto, la transformación de la Iglesia colonial en otra más ajustada al modelo ultramontano comenzó siendo fundamentalmente el modo que un sector del clero encontró para salir de la crisis eclesiástica que el viejo esquema galicano-regalista no podía solucionar.

Los primeros pasos de este cambio pueden rastrearse tanto en el plano de las ideas, como en el de las prácticas. En el primero, desde la década de 1830 comenzó a desplegarse un circuito de intercambio de noticias y escritos ultramontanos entre algunos sacerdotes rioplatenses y la recientemente instalada nunciatura en Río de Janeiro, primera legación romana en la América ibérica. Las principales figuras de este circuito eran el obispo auxiliar de Buenos Aires, Mariano José de Escalada, el sacerdote riojano Pedro Ignacio de Castro Barros, exiliado en Montevideo, los diplomáticos romanos enviados a Río de Janeiro y los jesuitas que habían regresado a instancias de Juan Manuel de Rosas a las provincias argentinas y luego serían expulsados de Buenos Aires por orden del mismo Rosas. Entre ellos circularon noticias e ideas sobre la causa de la Iglesia frente a las novedades de un mundo en revolución. Cada vez se hacía más dudosa para este sector la conveniencia de abandonar en manos del poder temporal las facultades de gobierno de las Iglesias. En las últimas décadas los gobernantes habían demostrado que sus servicios en defensa de la religión, cuando existían, se pagaban demasiado caros. Los papeles que se leían y circulaban en esta red ultramontana, que a veces llegaban por correspondencia desde el otro lado del océano y otras veces eran compilados y editados por el mismo Castro Barros, buscaban al menos tres efectos. Primero, generar la idea de una comunión de intereses entre las iglesias de todo el orbe, amenazadas por los peligros comunes de la indiferencia, la masonería y el regalismo. Segundo, acercar las Iglesias al Papa, que fue el principal símbolo de esa lucha. Y tercero, difundir noticias de todo el mundo en las que se vislumbraba el triunfo inminente de la verdad católica a pesar de las adversidades del siglo. Abundan en la prensa religiosa de la época las crónicas de los avances evangelizadores en África y Asia y los relatos de conversiones al catolicismo de notables artistas pensadores y políticos protestantes.

Al mismo tiempo, se fueron modificando las prácticas del gobierno eclesiástico. La instalación de la nunciatura en Río de Janeiro permitió a Roma conocer de primera mano la realidad de las Iglesias hispanoamericanas e hizo posible a los miembros del clero Hispanoamericano respaldarse en la autoridad romana. Desde la

Santa Sede se nombraron Vicarios Apostólicos para gobernar las diócesis argentinas, que habían quedado, todas, sin obispos. Puesto que estos vicarios eran nombrados de manera provisoria por el Papa para gobernar las diócesis en su nombre, sin mediar además el trámite del patronato, sabían que su legitimidad descansaba mucho más que la de sus antecesores en la figura papal, aunque coyunturalmente contaran con el favor del poder de turno. Al mismo tiempo, la curia romana comenzó a recibir correspondencia de aquellos amigos de Roma que les transmitían las noticias de la realidad eclesiástica en la Argentina y, con ellas, iban dibujando un elenco de sacerdotes fieles al poder romano y otros que lo eran menos. Estas novedades fueron definiendo un grupo de personas encumbradas dentro del clero cuyo capital ya no consistía en formar parte de los elencos de gobierno civil o en ser miembros de familias notables locales, sino en estar en contacto con la autoridad romana⁷.

Con todo esto deseo señalar que en las Iglesias argentinas el movimiento de romanización no fue sólo impulsado desde la Santa Sede, sino que contó con la decisiva iniciativa de un sector del clero rioplatense que buscaba resolver problemas concretos de gobierno eclesiástico disparados tras la revolución. Este sector es el que irá ocupando en la segunda mitad del siglo los lugares de autoridad de la nueva Iglesia.

Consolidación y límites de la reforma ultramontana. Segunda mitad del siglo XIX

Con la sanción de la constitución de 1853 y la gradual construcción del Estado nacional fue mucho más fácil recomponer la institucionalidad eclesiástica. El reconocimiento por parte de España de la independencia argentina en esa década y la existencia de un gobierno nacional como interlocutor le hicieron más fácil a la Santa Sede nombrar obispos para las diócesis vacantes. El procedimiento que se puso en marcha para designar a los obispos intentó salvar las pretensiones del gobierno argentino –que deseaba conservar el ejercicio del patronato– y las de Roma –que se negaba a reconocer tal facultad a los gobiernos sin firmar antes un concordato. Se procedía del siguiente modo: el Senado nacional presentaba al presidente una terna

⁷ Por supuesto, estos sacerdotes fieles a Roma en no pocas ocasiones integraron las legislaturas argentinas y todos provenían de familias notables, pero esta condición no sería, a partir de mediados del siglo XIX, el factor determinante para su promoción dentro de la estructura eclesiástica.

de candidatos para cada diócesis, el presidente elegía un nombre de cada terna y los enviaba a la Santa Sede para que las bulas de institución episcopal fueran emitidas por el Papa. Desde Roma, mientras tanto, se ponía en movimiento la red argentina de contactos confiables que describimos en el apartado anterior. Estos informantes remitían a la Santa Sede listas de personas dignas (según criterios romanos) de gobernar las diócesis argentinas e informes sobre los candidatos que presentaría el gobierno. En muchas ocasiones los nombres de las listas ultramontanas coincidían con los de las ternas presentadas por el Senado. Explicar estas coincidencias implicaría un análisis caso por caso que excede el propósito de este artículo. Lo importante a considerar es que, cuando un candidato oficial recibía informes abiertamente negativos de los contactos ultramontanos, el Papa adoptaba estrategias dilatorias para evitar otorgarles la mitra.

Una vez puestos al frente de los obispados argentinos y contando con el doble respaldo de la Santa Sede y del gobierno nacional, los obispos de las décadas de 1860 y 1870 iniciaron reformas en sus iglesias. Para ello debieron, primero, conseguir que los poderes locales (tanto civiles como eclesiásticos) reconocieran, sin obstaculizarla, su capacidad de imprimir cambios en la vida eclesiástica y, segundo, modificar en el clero de su diócesis los hábitos y las ideas que arrastraban de antaño.

Para conseguir estos dos objetivos los obispos tomaron las siguientes medidas. Se fortalecieron las curias para centralizar y potenciar la capacidad de gobierno de la sede episcopal. Se sometió al clero parroquial a una disciplina que buscaba adaptarlo a la figura que el concilio de Trento había dispuesto para los curas párrocos. Eso suponía sustraer a los ministros del altar de la vida política para que se reconcentraran en sus funciones pastorales. En consonancia, se fundaron o refundaron los seminarios diocesanos con constituciones estrictas que buscaban aislar de la sociedad durante su formación al futuro clérigo para formarlo no sólo en la recta doctrina católica (que no incluía ahora, por supuesto, a las ideas galicanas), sino en los hábitos y costumbres del sacerdote tridentino. Se publicaron e hicieron circular las disposiciones episcopales y se editó prensa periódica oficial que tenía en parte como destino también instruir al clero de la diócesis sobre sus deberes y formas de ejercer el sacerdocio.

Lo interesante es que el obispo, figura clave de esta transformación, no podía respaldarse sólo en el poder romano para llevarla adelante, sino que debía contar también con el apoyo del poder temporal. Y de hecho, eso ocurrió. El gobierno nacional apoyó en ocasiones a los obispos que eran cuestionados por las viejas

camarillas de poder locales. Los gobiernos provinciales y el nacional pusieron a disposición de los mitrados recursos económicos para el funcionamiento de los seminarios y la reconstrucción de templos. Las legislaturas franquearon el ingreso e instalación de órdenes y congregaciones religiosas que resultaron fundamentales para fortalecer el entramado institucional católico en los vastos espacios argentinos. Por todo ello, el prurito ultramontano de las autoridades eclesiásticas debía ceder en no pocas ocasiones a las expectativas del poder temporal, conservador celoso de las viejas facultades regalistas⁸. Esa situación no resultó del todo incómoda mientras el objetivo compartido por poderes eclesiásticos y poder civil fue gobernables las diócesis argentinas.

Conclusión

La intención de este artículo fue reflexionar, aunque sea esquemáticamente, en qué circunstancias comenzó a tomar forma la Iglesia argentina contemporánea. En ese proceso, la defensa de la autoridad papal como principio organizador del gobierno eclesiástico parece haber sido más una estrategia de ciertos sectores del clero local para salir de la crisis de la Iglesia colonial que una imposición de Roma sobre la periferia del mundo católico. Por supuesto que el rol de la Santa Sede en ese proceso no fue pasivo. Por eso, se propuso que el clásico concepto “romanización” todavía puede ser operativo si se lo piensa como una dinámica bilateral. También otro concepto clásico, el de ultramontanismo, puede ser útil para entender el período que aquí se estudió. En este caso, se limitó su sentido al de la crítica a las concepciones regalistas o galicanas del gobierno eclesiástico, que legitimaban la intervención del poder temporal en el gobierno de las Iglesias en tanto defensores y sostenedores de la religión. Romanización y ultramontanismo entonces nos permiten comprender el sentido de las reformas eclesiásticas iniciadas durante la segunda mitad del siglo XIX en Argentina, siempre y cuando no perdamos de vista que la puesta en marcha de esas reformas produjo en la práctica desviaciones no menores del horizonte ultramontano. La importancia del auxilio estatal, y también una notoria

⁸ Véase Roberto Di Stefano, “Sobre liberalismo y religión: rentas eclesiásticas y presupuesto de culto en el Estado de Buenos Aires (1852-1862)”, *Almanack*, no. 5, 2013, [en línea: <http://www.almanack.unifesp.br/index.php/almanack/article/view/982>, consultado el 23/9/2016], e Ignacio Martínez y Diego Mauro, “Ctéo y Eurito. Iglesia, religión y poder político en la Argentina en el siglo XIX,” en Roberto Di Stefano y José Zanca (eds.), *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en Argentina (siglos XIX y XX)*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2016.

vocación pragmática de la diplomacia romana (que aquí no pudimos desarrollar), permitieron que los viejos lazos patronales siguieran funcionando de hecho y de derecho. Este *modus vivendi* sería seriamente puesto a prueba en la década de 1880. Allí, las contradicciones entre el nuevo modelo que había adoptado la Iglesia y las formas que gran parte de la dirigencia política pretendía darle al Estado trascenderían la disputa retórica. La imposibilidad, a pesar de todo, de separar definitivamente aquella de éste quizás encuentre en parte su explicación en la historia que acabamos de recorrer.

Recibido: 30/09/2016
Aceptado: 01/12/2016

Ultramontanismo y romanización en los orígenes de la Iglesia argentina contemporánea

Ignacio Martínez

Resumen. A lo largo del siglo XIX, el universo eclesiástico colonial inició el proceso de transformación que les otorgaría a la Iglesia Católica como institución y al clero como actor social un perfil sobre cuyas bases se desarrollaría la historia del catolicismo contemporáneo. En este trabajo se reconstruye ese proceso desde dos planos: el de la circulación e incipiente consolidación de un discurso ultramontano en el clero rioplatense, que tendió a desplazar nociones de índole galicana de tradición colonial; y el de la lenta imposición de formas de gobierno de la Iglesia que apuntaban a fortalecer la autoridad, primero, de los obispos y, luego, de la Santa Sede. Para comprender ambos procesos es necesario considerar las consecuencias del contacto directo que, por primera vez, se estableció entre Roma y las iglesias argentinas a partir de la década de 1830. En los últimos años se ha insinuado una discusión en torno al concepto de “romanización”. En el centro del debate se encuentra el peso relativo que tuvo la autoridad papal en el proceso de construcción de la Iglesia argentina contemporánea. En esta presentación se propone una forma alternativa de comprender tal concepto.

Palabras clave: ultramontanismo – romanización – iglesia argentina – clero argentino – política vaticana.

**Ultramontanism and romanization in the origins
of the contemporary Argentine Church**

Ignacio Martínez

Abstract. Throughout the nineteenth century, the colonial ecclesiastical universe began the process of transformation that would grant the Catholic Church as an institution and the clergy as a social actor a profile on whose basis the history of contemporary Catholicism would develop. In my work, this process is reconstructed from two planes: that of the circulation and incipient consolidation of an ultramontane discourse in the River Plate clergy, which tended to displace notions of a Galician nature of colonial tradition; and that of the slow imposition of forms of government of the Church that aimed at strengthening the authority, first, of the bishops and, later, of the Holy See. To understand both processes it is necessary to consider the consequences of the direct contact that, for the first time, was established between Rome and the Argentine churches since the 1830s. In recent years a discussion has been suggested about the concept of “Romanization”. At the center of the debate is the relative weight that papal authority had in the construction process of the contemporary Argentine Church. In this presentation an alternative way of understanding such a concept is proposed.

Keywords: ultramontanism – romanization – Argentine church – Argentine clergy – Vatican policy.

Matrimonios mixtos y entre no católicos en el siglo XIX

Abelardo Levaggi

Una de las perspectivas con que puede ser abordado el tema de las relaciones interreligiosas es el de las uniones matrimoniales, en el doble aspecto de la posibilidad que tenían de celebrarlas quienes no pertenecían a la religión dominante y en el caso de los matrimonios mixtos. De ambos aspectos en la Argentina del siglo XIX se ocupa esta ponencia.

I. El antecedente hispánico

Partimos de la base de que en la época hispánica, o sea antes de la Revolución de Mayo, regía –no sólo en la Monarquía española– el principio *cujus regium ejus religio*, es decir, que cada reino tenía su religión, la cual no era otra que la del soberano, y en consecuencia no había libertad religiosa sino **unidad religiosa interna**, particularmente desde la reforma protestante. Se pensaba que si los súbditos no profesaban la religión del soberano no podían amarlo y de ahí el interés del Estado en que hubiera unidad religiosa dentro de la comunidad¹.

Teóricamente, no había en las Indias españolas fieles de otras religiones fuera de la católica. En el caso de haberlos protestantes, el Santo Oficio de la Inquisición debía de perseguirlos como a herejes que eran considerados. Sin embargo, en algún caso, y en virtud del particularismo del derecho castellano-indiano vigente, no en el Río de la Plata, mas sí en la Luisiana y las Floridas, España admitió una excepción, excepción débil, pero excepción al fin.

El principio de la unidad religiosa interna suponía que el único matrimonio que podía celebrarse válidamente en el territorio español era el católico. Por lo tanto, los habitantes ingleses y angloamericanos protestantes que seguían viviendo en esas provincias después que las recuperó España, y los inmigrantes del mismo origen tolerados por razones estratégicas, para casarse según sus creencias tenían que

¹ José Antonio Maravall, *Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII*, I, Madrid, Revista de Occidente, 1972, pp. 236 y 238-239.

atravesar la frontera con los Estados Unidos, donde podían encontrar un ministro protestante que consagrara su unión.

Para evitarles, pues, esa necesidad, el rey Carlos IV, por su Instrucción del 30 de noviembre de 1792, les permitió a los protestantes adultos de entonces casarse legalmente en el territorio de su residencia con la condición de que el matrimonio se celebrara a presencia de un párroco católico y dos o tres testigos, según la forma establecida por el Concilio de Trento, y que sus hijos fueran bautizados en la Iglesia Católica².

El problema insoluble se presentaba con los matrimonios mixtos por disparidad de culto cuando una de las partes era católica. Aun cuando el derecho canónico los toleraba, porque el impedimento impediente que tenían era dispensable por el Sumo Pontífice, como la institución matrimonial estaba sujeta a una doble jurisdicción, canónica y civil, la ley IV.2.15 de Partidas referente a ellos los prohibía categóricamente bajo el precepto que “ningún cristiano debe casar con judía, ni con mora, ni con hereja, ni con otra mujer que no tuviese la ley de los cristianos”. En consecuencia, la posibilidad de celebrar legalmente tal clase de matrimonios no existía.

II. Los matrimonios mixtos entre católicos y protestantes en la época patria

La Revolución de Mayo y la declaración de la independencia no modificaron el régimen matrimonial anterior. Sin embargo, sobre todo a partir de la década iniciada en 1820, la tendencia fue a la tolerancia de cultos y a una mayor apertura en materia de matrimonios.

Representativos de este nuevo espíritu fueron el Tratado con Gran Bretaña del 2 de febrero de 1825, según el cual

“los súbditos de Su Majestad Británica residentes en las Provincias Unidas del Río de la Plata no serán inquietados, perseguidos ni molestados por razón de su religión, mas gozarán de una perfecta libertad de conciencia en ellas, celebrando el oficio divino ya en sus propias casas o en sus propias y particulares iglesias o capillas” (artículo xii),

² Abelardo Levaggi, “Un derecho matrimonial indiano para protestantes”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 33, Köln/Weimar/Wien, 1996: 129-138.

y la ley bonaerense de libertad de cultos del 12 de octubre de 1825, que declaró “inviolable [...] el derecho que todo hombre tiene para dar culto a Dios Todopoderoso, según su conciencia”.

La tolerancia establecida por el Tratado no incluía la facultad de los súbditos británicos no católicos de contraer enlace con criollas católicas. Para poder hacerlo debían, según las leyes que seguían vigentes, renunciar a su religión y adoptar la católica. El primero que intentó casarse legalmente sin previa abjuración de su fe anglicana fue, en Buenos Aires, el comerciante Tomás Armstrong. Elevó al provisor Mariano Zavaleta la solicitud de dispensa del impedimento y autorización de la unión, mas el eclesiástico no se atrevió a acceder a ella. La curia porteña mantuvo esa jurisprudencia y los casamientos se celebraron previa admisión de los ex protestantes en la Iglesia Católica. La exigencia no satisfizo a ninguna de las partes. Los ingleses se quejaron de la compulsión que padecían sus conciencias y los católicos de la insinceridad de dichas conversiones.

En la curia las opiniones estaban divididas. Para unos, los cánones facultaban al provisor a otorgar la dispensa del impedimento dada la incomunicación que existía con la Santa Sede, pero la mayoría se inclinaba a negarla y desalentar semejantes uniones. No obstante, en dos oportunidades los pedidos fueron satisfechos. Se trató de las nupcias de Clementina Thompson, hija de Mariquita Sánchez, con el francés Eduardo Loreille, y de Mauricia Mansilla, hija del general Lucio Mansilla, con el angloamericano Ricardo Sutton. Las autorizó el provisor José León Banegas el 22 de diciembre de 1826 y el 10 de marzo de 1828, respectivamente, bajo la promesa de los novios de no estorbar las prácticas religiosas de sus mujeres ni la educación católica de sus hijos.

A la vez que se efectuaban esos trámites ante la autoridad eclesiástica, el cónsul inglés Woodbine Parish dedujo del Tratado con Gran Bretaña que los pastores de las diversas denominaciones estaban facultados a autorizar enlaces mixtos. Éstos se llevaron a cabo, en efecto, entre 1826 y 1832, por omisión de las autoridades tanto civil como eclesiástica, que no los denunciaron como debían hacerlo.

III. Enlace de Samuel Fisher Lafone con María Quevedo y Alsina y consecuencias

En 1832 el pastor Guillermo Torrey casó al protestante estadounidense Samuel Fisher Lafone con la criolla católica María Quevedo y Alsina ante varios testigos. Anoticiado del hecho el provisor Mariano Escalada, ordenó su esclarecimiento. Por su parte, juez secular Manuel Insiarte practicó una información del mismo. Como resultado de ambos procedimientos, Escalada declaró la nulidad del matrimonio y condenó a María Quevedo y a su madre, que fuera testigo de la boda, a un mes de reclusión en la Casa de Ejercicios; a Lafone y Torrey al pago cada uno de 5.000 pesos, y a cuatro de los testigos a la mitad de dicha suma, para la reedificación de la Casa de Ejercicios, e Insiarte condenó a Lafone y su hermano testigo a destierro perpetuo, y Quevedo y la madre a reclusión temporal en la misma Casa.

Gestiones que hicieron el ministro plenipotenciario inglés Enrique Fox y el cónsul general francés Washington de Mendeville a favor de los reos lograron que el gobernador Juan Manuel de Rosas los indultase y que recayese un sobreseimiento en la causa secular. Subsistían, sin embargo, las penas eclesiásticas y la nulidad del enlace en ambos fueros.

Para salvar el impedimento de las Partidas, la Legislatura, por decreto del 16 de marzo de 1833, autorizó al gobierno a “dispensar los impedimentos que establecen las leyes civiles para la celebración de matrimonios entre individuos católicos y protestantes”. Otorgada la dispensa e indultados los reos, el ministro de Gracia y Justicia Manuel Vicente Maza le envió al vicario apostólico Mariano Medrano copia de la sanción legislativa y además le encareció que accediese a relajar el impedimento canónico. El Senado del Clero se pronunció esa vez por mayoría a favor de la facultad del vicario para autorizar tales uniones y el 10 de junio de 1833 el prelado dispensó, en efecto, el impedimento, “en uso de las facultades extraordinarias que nos dispensa la Iglesia en estos casos”. Tres días después se realizó la ceremonia de revalidación del matrimonio³.

³ José M. Mariluz Urquijo, *Los matrimonios entre personas de diferente religión ante el derecho patrio argentino*, Bs. As., UBA, Instituto de Historia del Derecho, 1948; Américo A. Tonda, *La Iglesia argentina incomunicada con Roma (1810–1858). Problemas, conflictos, soluciones*, Santa Fe, Castellví, 1965: 182-217; H. S. Ferns, *Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX*, Bs. As., Solar/Hachette, 1968: 237-243, y Claudio Panella, “Consideraciones

IV. Derogación del decreto de 1833

El decreto de 1833 fue derogado por el gobierno nacional en 1870. El 24 de abril de este año el ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Nicolás Avellaneda, hizo saber al procurador general de la Nación, Francisco Pico, que el presidente de la República, Domingo Faustino Sarmiento, quería conocer su opinión sobre si el impedimento civil creado por las antiguas leyes españolas para los matrimonios entre católicos y “disidentes” subsistía, “en presencia de los nuevos principios establecidos por la Constitución”.

Los nuevos principios a los que se refería eran que el culto católico no tenía el carácter de religión de Estado, que a cada habitante le aseguraba el derecho de profesar libremente su culto y que al repetir esta declaración especialmente para los extranjeros les confería el pleno goce de sus derechos civiles, entre los cuales estaba el de casarse de conformidad a las leyes.

El procurador, en su respuesta del 10 de mayo, se extendió en consideraciones sobre los impedimentos canónico y civil que pesaban sobre las uniones mixtas. En el impedimento canónico distinguió los enlaces entre cristiano y gentil o infiel, judío y mahometano, reputados nulos, y entre católico y cristiano disidente, que una vez verificados eran válidos e indisolubles, aunque pasibles de impedimento impediante.

En cuanto a la ley IV.2.15 de Partidas, sostuvo que nunca estuvo en vigencia, por ser “opuesta al derecho canónico, a la opinión de los jurisconsultos, y criticada por su mismo comentador Gregorio López”; que la ley que regía en la materia era la del Fuero Real que sólo reconocía impedimentos canónicos.

Fuera de esa ley de Partidas –que volvía a aseverar “que nunca ha estado en vigor”– no había ley civil que impidiera el matrimonio entre un católico y un protestante y, por consiguiente, le parecía “inútil y abusiva” la práctica de pedir autorización.

El 31 de junio Sarmiento declaró que no se tramitarían en adelante por el Ministerio de Culto peticiones sobre dispensa de impedimento civil para el matrimonio y que quedaba abolida la escritura que se otorgaba ante el escribano de

acerca de los matrimonios entre católicos y protestantes en Buenos Aires (1826–1851)”, *Estudios. Investigaciones*, 16: *Temas de Historia Argentina*, I, La Plata, 1994: 17-38.

gobierno. Para ello tuvo en cuenta las consideraciones del procurador y que “no puede haber para el matrimonio entre un católico y un cristiano de las sectas disidentes impedimento nacido de la ley civil después de las declaraciones consignadas en la Constitución”⁴.

V. Los matrimonios mixtos en Santa Fe

La solución arriba expuesta rigió, obviamente, sólo en Buenos Aires. En las demás provincias seguía vigente el derecho anterior. El problema de esta clase de uniones se planteó en Santa Fe, provincia que en la etapa de la organización nacional recibió una fuerte inmigración europea, heterogénea en materia de religión.

En la colonia Esperanza, el alemán católico Alois Tabernig pretendió casarse ante la Iglesia Católica con la suiza protestante Magdalena Moritz. Presentada la solicitud al párroco de la colonia, también de nacionalidad alemana, éste le opuso el disfavor con que la Iglesia veía esos matrimonios y le aconsejó que desistiese de sus intenciones o tratase de convencer a la novia de que se convirtiera al catolicismo, soluciones ambas que ellos no aceptaron.

La reacción de Alois fue plantar un árbol en la plaza de la colonia con un cartel que decía “Árbol de la libertad”, reunir a su pie a parientes y amigos y manifestar, con anuencia de los padres de la prometida y ante dos testigos, que se unían en matrimonio y se reservaban el derecho de obtener la bendición nupcial por el párroco cuando depusiera su negativa. Informado el obispo José María Gelabert de lo acontecido, autorizó al párroco a bendecir la unión y así se resolvió la cuestión en la jurisdicción eclesiástica. En la jurisdicción civil, que no parece haberse movilizado por el asunto, el primer intento de solución llegó en 1867 con la ley provincial de matrimonio civil, a la que me referiré más adelante⁵.

⁴ “Matrimonio entre disidentes” (sic), *Revista de Legislación y Jurisprudencia* (Buenos Aires) IV, 1870: 373-377.

⁵ Silvana Mabel Cecarelli, “El primer matrimonio civil en Argentina”, *Revista Histórica* (Buenos Aires) 17, 1991: 85-86.

VI. Matrimonios entre no católicos

Otro problema que requería solución era el de los matrimonios entre no católicos porque, aun cuando no estaban prohibidos, la falta de regulación los exponía a contraer vicios insanables.

En la provincia de Buenos Aires, también en 1833, el 20 de diciembre, el gobernador Juan José Viamonte reglamentó por decreto la actividad de los ministros de creencias distintas de la católica y los matrimonios contraídos por sus fieles.

En los considerandos se refirió a la facilidad con que se celebraban esos matrimonios,

“haciéndose éstos muchas veces de un modo clandestino ante ministros incompetentes, y disolviéndose después al arbitrio privado de los contrayentes, con gravísimos perjuicios de la moral pública y de la prole; resultando dobles matrimonios, prohibidos siempre entre pueblos civilizados, y frustrándose muchas veces otros esponsales y compromisos anteriores con ofensa de las leyes”.

Los individuos de esas creencias que aspiraban a unirse le solicitarían permiso para hacerlo al presidente de la Cámara de Justicia y para ello producirían ante el mismo una información de soltura, “con testigos, documentos y atestados fehacientes” (artículo 5). Si el magistrado consideraba que las pruebas eran suficientes mandaría anunciar por seis días el pretendido matrimonio en los papeles públicos (artículo 6). Seis días después de la última publicación, si no resultaba impedimento, daría la licencia, con un testimonio para el ministro encargado de bendecir la boda (artículo 7). El escribano de gobierno concurriría a la celebración para autorizarla y asentaría la correspondiente partida en el “Registro cívico de matrimonios de individuos pertenecientes a diversas creencias religiosas” (artículo 8). Quienes contrajeran matrimonio sin esas formalidades quedarían privados de toda acción de las establecidas por las leyes a favor de los casados (artículo 10)⁶.

⁶ *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires. Año 1833, Bs. As., 1874, pp. 104-106.*

VII. Primer matrimonio judío en Buenos Aires

La vigencia del decreto de Viamonte fue puesta a prueba en 1860 con motivo del casamiento de dos judíos franceses residentes en Buenos Aires: Salomón Levy y Elisabeth Levy. El abogado que consultaron opinó que el matrimonio no podía realizarse porque la tolerancia que había era sólo para los cristianos.

En cambio, el jurista Miguel Navarro Viola, a quien recurrieron después, aceptó patrocinarlos en su solicitud, por considerar que

“ni religiosa ni civilmente podía hacerse una excepción odiosa con los judíos, ya por no estar en vigencia las absurdas leyes españolas a su respecto; ya porque el decreto de Viamonte hablaba de creencias distintas de la religión católica, sin distinción; ya porque la Constitución de Buenos Aires vigente no hacía excepción alguna a su declaración de que ‘Es, sin embargo, inviolable en el territorio del Estado el derecho que todo hombre tiene para dar culto a Dios Todo-Poderoso, según su conciencia’”.

Pedida la autorización, el presidente del Superior Tribunal de Justicia, Francisco de las Carreras, estuvo de acuerdo y la concedió. No había entonces en Buenos Aires rabino; la comunidad judía era pequeña. No obstante la boda se pudo celebrar ante once testigos, uno de ellos en lugar del rabino, y el escribano. El católico Navarro Viola escribió: “Quiera el cielo que para siempre quede asegurada en este país la libertad de culto; que jamás conozcamos las luchas religiosas que ulceraron el Viejo Mundo”⁷.

VIII. Matrimonio entre protestantes en Salta

Un caso de matrimonio entre norteamericanos presbiterianos –Juan Byers y Fidelia Douglass– hubo en Salta en 1839. A falta en la provincia de ministro de esa religión que los casara, el novio acudió al provisor eclesiástico, que se declaró incompetente. Le solicitó, entonces, al juez de primera instancia, Benito Cornejo, que autorizara el enlace “por medio de los trámites que crea conducentes, como la

⁷ Miguel Navarro Viola, “Primer matrimonio judío en Buenos Aires”, *La Revista de Buenos Aires*, XVII, 1868: 463-471. Otro casamiento judío celebrado entonces fue el de Gabriel Kramer con Rosalía Levy (www.diversidadcultural.net/articulos/nro002/02-06-cohen-eduardo.pdf). Consultado el 15/11/2016).

autoridad civil del país, que mi deseo de legalizar este acto por la carencia de nuestros párrocos me induce a conciliar esta necesidad”.

Bien dispuesto el juez a hacer factible la unión, adoptó una solución *sui generis*. Ordenó que se practicase una “información de soltería de ambos contrayentes y de que éstos no tienen impedimento alguno de parentesco”. Hecha la información sumaria con la declaración de dos testigos e interrogada la novia por medio de intérprete sobre si era su voluntad contraer el matrimonio, a lo que respondió que lo era, el juez, por su sentencia del 10 de enero de 1839, a sólo dos días de la demanda, decidió que

“preséntense las partes con los correspondientes testigos para verificar dicho contrato el día que les pareciere conveniente, pasando previamente el actuario con el respectivo mensaje de atención al provisor y gobernador eclesiástico para que éste se sirva comisionar al señor ministro de la Iglesia que tuviere a bien para que asista a presenciar el contrato”.

Consideró el juez que así se respetaba la naturaleza religiosa del acto.

En esos términos pudo celebrarse la boda tres días después, autorizada por el magistrado, quien requirió a los contrayentes, y éstos prometieron cumplir, “todas las obligaciones que el rito presbiteriano impone en el matrimonio a los esposos”⁸.

IX. El Código Civil

El 29 de septiembre de 1869 fue promulgado el Código Civil redactado por Dalmacio Vélez Sarsfield y el 1º de enero de 1871 entró en vigencia. Sobre la materia que aquí nos interesa dispuso lo siguiente:

“El matrimonio entre personas católicas debe celebrarse según los cánones y solemnidades prescriptas por la Iglesia Católica” (artículo 167). “Es nulo el matrimonio celebrado por sacerdotes disidentes cuando uno de los esposos es católico, si no fuese inmediatamente celebrado por el párroco católico” (artículo. 181). “El matrimonio celebrado sin autorización de la Iglesia Católica es el que se contrae entre cristianos no católicos, o entre personas

⁸ Marta de la Cuesta Figueroa, “Un matrimonio civil celebrado en Salta en 1839”, *Revista de Historia del Derecho* (Buenos Aires) 7, 1980, pp. 317-326.

que no profesan el cristianismo. Produce en la República todos los efectos civiles del matrimonio válido, si fuese celebrado en conformidad a las leyes de este Código, y según las leyes y ritos de la iglesia a que los contrayentes pertenecieren” (artículo 183).

Vélez estaba convencido de que, por lo menos para la mentalidad de su tiempo, el matrimonio era una institución de naturaleza religiosa. En tal sentido, asuntó en la nota del artículo 167 que

“las personas católicas, como las de los pueblos de la República Argentina, no podrían contraer el matrimonio civil. Para ellas sería un perpetuo concubinato, considerado por su religión y por las costumbres del país. [...] Para los que no profesan la religión católica, la ley que da al matrimonio carácter religioso no ataca en manera alguna la libertad de cultos, pues ella a nadie obliga a abjurar sus creencias. Cada uno puede invocar a Dios en los altares de su culto”.

En otra ocasión había expresado que

“mi código [...] sólo exige que las personas se casen según la forma de su culto. Habiendo como hay aquí libertad de cultos, las personas no católicas, o que en un día no quieran serlo, no tienen sino que decirlo para que los case el pastor protestante”⁹.

Por identidad de razón el juicio era aplicable a las demás religiones.

Todos los creyentes, cualquiera fuese su religión, estaban por lo tanto en igualdad de condiciones para casarse. La situación que no contemplaba el Código era la de quienes no profesaban ninguna religión. Sin embargo, hay indicios de que el codificador pensaba para ellos en una ley de excepción, porque a su juicio el Código sólo debía legislar sobre el matrimonio que aceptaba la casi unanimidad de la población¹⁰. Téngase presente que hasta 1904 los censos nacionales no incluyeron la categoría de habitantes “sin religión”¹¹.

⁹ Cf. A. Levaggi *Dalmacio Vélez Sarsfield...* cit, p. 235.

¹⁰ Abelardo Levaggi, *Dalmacio Vélez Sarsfield, jurisconsulto*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 2005, pp. 234-239.

¹¹ Néstor Tomás Auza, *Historia y catolicidad 1869-1910*, Bs. As., Docencia, 2001, pp. 43-44.

Lo cierto es que en vida del codificador, que falleció en 1875, ese problema no se resolvió.

X. El matrimonio civil

La solución para los no creyentes llegó en 1888, junto con la creación innecesaria de nuevos problemas, con la ley nacional 2.393 de matrimonio civil, que impuso ese único modo de celebración capaz de producir efectos civiles. El matrimonio religioso, prohibido por la ley sin la previa unión secular, pasó a ser una ceremonia de carácter meramente privado¹².

Antes del dictado de la ley nacional, el matrimonio civil había sido aplicado en la provincia de Santa Fe, durante el gobierno de Nicasio Oroño, por ley del 25 de septiembre de 1867, derogada el 13 de julio de 1868.

Aunque comenzaba diciendo que era “sin perjuicio de la consagración religiosa del rito o ritos a que pertenezcan los cónyuges” (artículo 1º), establecía –por lo menos formalmente para los católicos, como después lo haría la ley nacional para todos los creyentes– que “ningún párroco (*sic*) podrá conferir el sacramento religioso sin que los cónyuges exhiban ante él copia del acta de la celebración del matrimonio civil” (artículo 2º).

La opinión de Vélez Sarsfield, emitida a pedido del gobierno nacional, había sido que la ley santafesina fue sancionada “en odio a las prescripciones de la Iglesia Católica” y que los curas párrocos no debía de cumplir con el artículo 2º¹³. A diferencia de esa ley, elogió el régimen del proyecto de Código Civil para Nueva York, que “si se le ha dado efecto civil al matrimonio civil, si pueden casarse los que no tengan religión alguna, y quieran sólo formar un contrato civil, no se ha prohibido por esto el matrimonio religioso según los cánones de cada iglesia y se dan también los efectos civiles”¹⁴.

¹² Néstor Tomás Auza, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Bs. As., Educa, 2007: 319-343, y María Rosa Pugliese, *Derecho, Estado y religión. La historia del matrimonio civil en la Argentina*, Bs. As., Biblos, 2012.

¹³ Ccarelli, ob. cit., pp. 89-115.

¹⁴ Levaggi, *Dalmacio Vélez Sarsfield...*, p. 235.

Con la ley nacional de matrimonio civil, que unificó el derecho matrimonial, desaparecieron los regímenes particulares existentes hasta entonces. Todas las personas, cualesquiera fuesen sus creencias, quedaron sometidas a dicho régimen único. El factor religioso dejó de tener relevancia en la materia. La ley desempeñó un papel relevante dentro del proceso de secularización en que estaba empeñada la Generación del 80.

Matrimonios mixtos y entre no católicos en el siglo XIX

Abelardo Levaggi

Resumen. En la Monarquía Indiana, como era común en la época, no había libertad religiosa ni de celebración del matrimonio. La única religión admitida en la América española era la católica y el único matrimonio permitido era el canónico. La celebración de un matrimonio mixto (católico-protestante) era susceptible de dispensa por la Iglesia católica pero nulo para la ley real (*Partidas*). Después de la Independencia, con la presencia de fieles de otras religiones y la tolerancia de cultos, se plantearon los primeros casos de matrimonios mixtos y entre no católicos, siempre bajo la premisa de que se trataba el matrimonio de una institución de naturaleza religiosa. Bajo esta misma premisa lo reguló desde 1871 el Código Civil. Expongo algunos casos ocurridos en esas épocas. La situación cambió radicalmente en 1888 con la introducción en el Código del matrimonio civil obligatorio –una solución que había sido ensayada por la provincia de Santa Fe en 1867– y la consiguiente derogación del régimen anterior.

Palabras clave: matrimonio – matrimonio católico – matrimonio mixto – legislación real – legislación independiente.

Mixed marriages and among non-Catholics in the 19th century

Abelardo Levaggi

Abstract. In the Indiana Monarchy, as was common at the time, there was no religious freedom or celebration of marriage. The only religion admitted in Spanish America was Catholic and the only marriage allowed was the canon. The celebration of a mixed marriage (Catholic-Protestant) was susceptible to dispensation by the Catholic Church but void for the real law (*Partidas*). After the Independence, with the presence of faithful of other religions and the tolerance of cults, They raised the first cases of mixed marriages and among non-Catholics, always under the premise that marriage was an institution of a religious nature. Under this same premise it was regulated since 1871 by the Civil Code. I expose some cases that occurred in those times. The situation changed radically in 1888 with the introduction into the Code of compulsory civil marriage –a solution that had been tried by the province of Santa Fe in 1867– and the consequent repeal of the previous regime.

Keywords: marriage – Catholic marriage – mixed marriage – real legislation – pindependent legislation.

La inmigración judía a la Argentina

Ricardo Feierstein

La inmigración como proyecto estratégico de una clase dirigente comienza después de Caseros y otorga una fisonomía definida al país. Más de trescientos libros de registro acumula la Dirección Nacional de Migraciones para numerar la llegada de extranjeros de ultramar por la zona portuaria, donde se alzaba el viejo Hotel de Inmigrantes. Casi seis millones de personas ingresaron a la Argentina entre 1882 y 1950, en tres grandes oleadas que reconocen determinaciones puntuales en las leyes de Avellaneda (1876), Sáenz Peña (1882) y el período entre las dos guerras mundiales del siglo XX. (Figura 1)

Además de italianos y españoles, que formaron el grueso de los recién llegados, se estableció en el país una considerable cantidad de otros **grupos humanos minoritarios** que soportaban persecuciones por su origen o tenían serias dudas sobre su futuro religioso o étnico y carecían de un lugar seguro al cual regresar: galeses, judíos, armenios y minorías eslavas de diferentes países (alemanes de Rusia, cristianos del antiguo imperio otomano). Todos ellos se identificaron honda y apasionadamente con la realidad argentina, que les ofrecía la posibilidad de construir una vida mejor.

Dentro del proceso de llegada de los judíos debe diferenciarse la inmigración europea ashkenazí de habla idish –que fue fomentada y apoyada por instituciones y que huía de la persecución zarista– y la sefaradí de habla ladina o árabe, que venía por sus propios medios de países más tolerantes, donde se les permitía ejercer libremente su culto y tradición¹. La inmigración ashkenazí fue, en términos

¹ En realidad, la presencia de criptojudíos de origen sefaradí se remonta a los tiempos del virreinato del Río de la Plata. La libertad de culto implantada por la Revolución de Mayo en 1810 permitió una paulatina visibilidad de esta religión. Los primeros sefaradíes llegaron de manera individual, en general como representantes de empresas comerciales europeas. En 1860 una pareja judía francesa solicitó autorización para contraer matrimonio de acuerdo al rito mosaico. Un minucioso trabajo del investigador Mario Saban señala el origen judío de muchos apellidos de la aristocracia argentina de los siglos siguientes, que provendrían de hebreos portugueses que llegaron a estas tierras huyendo de la Inquisición en Brasil (Véase

estadísticos, ampliamente mayoritaria, llegando sus integrantes a constituir más del 80% del total.

La inmigración rural

La inmigración rural –que fue la primera etapa sistemática de llegada de judíos organizados a estas tierras, con el viaje inaugural del vapor *Weser* en 1889– se constituyó en un fenómeno social fuera de lo común, diferente de las migraciones habituales de Europa hacia América. La *Asociación Colonizadora Judía* (J.C.A.), creada por el barón Hirsh para socorrer a los perseguidos del pueblo judío en Europa oriental, realizó una importante tarea, no exenta de discusiones. Intentó salvar a los judíos rusos de las renovadas persecuciones y *pogroms*² que, nuevamente, eran avalados desde el Estado. La dificultad de trasladar esas masas hacia Francia –que, en esos años, atravesaba una ola de antisemitismo originada en el Proceso Dreyfus– hizo nacer la idea de enviarlos hacia las lejanas tierras americanas.

La J.C.A. logró ubicar a varios miles de inmigrantes en 17 colonias agrícolas principales en diversas zonas del país, mediante la adquisición de tierras desérticas poco valoradas por sus dueños, en Santa Fe, Entre Ríos, Buenos Aires, Santiago del Estero y La Pampa³. Otros proyectos individuales agregaron emprendimientos en Chaco y Río Negro.

Este primitivo grupo de pioneros se convierte así en el núcleo precursor para la constitución de un nuevo centro de la vida judía en esas primeras décadas de aclimatación al país. Son notables sus aportes en términos económicos, entre los que

Mario Javier Saban: *Judíos conversos: los antepasados judíos de las familias tradicionales argentinas*, Bs. As., Distal, 1990).

² El término proviene del idioma ruso y significa “demolición”. Eran ataques violentos que incluían incendios, violaciones, saqueos y matanzas indiscriminadas de hombres, mujeres y niños.

³ La *Jewish Colonization Association* (JCA) fue creada por el filántropo barón Mauricio de Hirsch en 1891. Tuvo por finalidad ayudar a escapar a los judíos de Rusia del hostigamiento y persecución a que eran sometidos por el zar Alejandro III, agravada luego del asesinato de su antecesor Alejandro II en 1881. Su compra de tierras y contratos de colonización abarcaron unos 6.000 kilómetros cuadrados en la Argentina y superficies más reducidas en la región de Río Grande do Sul, en Brasil, y en Uruguay. La JCA se retiró en 1916 y sus instituciones, según el caso, pasaron a depender de jurisdicciones provinciales o quedaron a cargo de los mismos colonos.

pueden citarse: cumplir el ciclo agricultura–ganadería –industrialización de productos en un mismo lugar, en una economía mixta; fundar el cooperativismo rural en el país; introducir el cultivo del girasol (Carlos Casares) y el ajo (Colonia Médanos) y mejorar otros existentes como la alfalfa (Moisés Ville), la cebada cervecera (Rivera y Bernasconi) y el pasto seco de calidad (Colonia Dora y Moisés Ville); desarrollar el ferrocarril para el gran intercambio de productos entre distintas provincias; ser adelantados en el uso de la maquinaria agrícola y sorgos, así como la industrialización de la materia prima en los mismos lugares de producción (Cooperativa Sancor en Santa Fe, vino Baronesa Hirsh en General Roca, Río Negro, aceite de lino en Pueblo Domínguez, Entre Ríos)); mejorar la dieta de la población autóctona, haciéndola más balanceada y, sobre todo, efectuar la ruptura del aislamiento social en el área rural argentina, junto a los suizos y los galeses.

En efecto: toda colonia judía disponía de casa de culto, biblioteca, teatro, escuela, proveedores y cooperativa. Este modo de organización comunitaria ayudó a constituir cada una de ellas como una miniciudad, con espacios culturales, religiosos, sociales, económicos y educativos propios, que contribuyeron tanto a la intensificación de relaciones interpersonales como a la movilidad social de los actores involucrados, modificando la tradicional soledad y aislamiento del hombre de campo.

Luego de las primeras décadas –que marcaron algunas limitaciones al progreso económico o profesional–, el mercado laboral urbano en expansión, sobre todo después de 1930, impulsó a muchos colonos a trasladarse a ciudades como Santa Fe, Rosario, Córdoba y, sobre todo, Buenos Aires. La relación entre los ciudadanos judíos del campo y la ciudad, que hasta 1914 favorecía estadísticamente a los primeros, se revirtió velozmente y, hacia 1935, sólo el 11% de la población israelita vivía en la zona rural.

El arquetipo indiscutible de esta etapa lo constituyen los escritos y la figura de Alberto Gerchunoff. Pionero de la integración judía en la Argentina y la confluencia de ambas culturas en un mestizaje valioso e integrador, que suma las dos vertientes para enriquecerlas mutuamente.

Nace en Proskuroff, Rusia, en 1884 y llega niño al país, con el comienzo de la inmigración judía. Su padre fue asesinado en Moisés Ville por un gaucho matrero y la familia se muda a otra colonia, Rajil (en la provincia de Entre Ríos), donde el futuro escritor es testigo infantil de esas crónicas de hombres de campo que in-

mortalizará en sus relatos de 1910. Luego se radica en Buenos Aires y adhiere a las ideas socialistas (entre 1902 y 1908). Hacia 1909 ingresa –por intermedio de Roberto Payró– al diario *La Nación*, al que permanecerá vinculado, con algunas intermitencias, el resto de su trayectoria. En 1916 se incorpora al Partido Demócrata Progresista. Fue uno de los más destacados intelectuales judeo-argentinos. *Los gauchos judíos* –publicado en 1910 para el Primer Centenario– es un libro que resume la primera etapa de la inmigración judía en la Argentina, sus sufrimientos y sus logros. La emblemática figura del “gaucho judío” que inmortalizara Alberto Gerchunoff representó, en ese proceso de adaptación, una alternativa ineludible del inmigrante: **ser apto para sobrevivir**. Esa mimetización con el entorno se prolongará, como ejemplo de integración a la tierra y las costumbres argentinas.

Además de estos “hombres nuevos” que nacen y se desarrollan en el campo, las páginas de Gerchunoff acercan una profecía para esos judíos rudos y perseguidos, confrontados con la libertad de un nuevo hogar, como afirma en el epígrafe del libro:

“He ahí, hermanos de las colonias y de las ciudades, que la República celebra sus grandes fiestas, las fiestas pascuales de su liberación. [...] ¿Recordáis cuando tendíais, allá en Rusia, las mesas rituales para glorificar la Pascua? Pascua magna es ésta.

Abandonad vuestros arados y tended vuestras mesas. Cubridlas de blancos manteles, sacrificad los corderos más altos y poned el vino y la sal en augurio propicio. Es generoso el pabellón que ampara los antiguos dolores de la raza y cura las heridas como venda dispuesta por manos maternas.

Judíos errantes, desgarrados por viejas torturas, cautivos redimidos, arrodillémonos, y bajo sus pliegues enormes, junto con los coros enjoados de luz, digamos el cántico de los cánticos, que comienza así:

Oíd, mortales...

Buenos Aires, año del primer Centenario Argentino”⁴.

Gerchunoff fue capaz de transmitir, como nadie, el sentimiento de los inmigrantes judíos por la libertad reconquistada y de agradecimiento a esta tierra generosa– incluyendo una referencia a los antecedentes judíos en España que, luego, fundarían de sentido su obra de madurez–, tal como escribe en el epílogo de su relato “El Himno”:

⁴ Alberto Gerchunoff, *Los Gauchos Judíos*, Bs. As., EUDEBA, 1964, p. 15.

“No se sabía quién era el Presidente, pero eso importaba poco. Enseguida, la población se congregó en el potrero y las flores silvestres de la estación brillaban en la improvisada glorieta junto a la cual la banda repetía sin cesar los acordes del Himno. Los mozos lucían caballo y los peones del tajamar, reunidos, miraban en silencio y participaban del festín de golosinas y de pasteles. La damajuana de vino esperaba la llegada del comisario. Al atardecer, don Benito Palas asomó con su escolta y una bandera desplegada. El acto memorable comenzó. El comisario bebió su copa de vino y rabí Israel Kelner ocupó la tribuna. En jerga vulgar saludó en nombre de la colonia al país, ‘donde no hay matanzas de judíos’, y refirió la parábola de los dos pájaros que los vecinos le habían oído en diversas oportunidades. La parábola, extraída de las tradiciones judías de España, simbolizaba para el orador la libertad de los pueblos.

– Había un pájaro prisionero en una jaula de hierro. Creía que todos los pájaros viven así hasta cierto día en que vio a otro pájaro revolotear en el espacio y posarse sobre los tejados y los árboles. Entonces el canto del prisionero se volvió triste. Tanto meditó en su esclavitud, hasta que concibió el pensamiento de roer las rejas con el pico.

Jacobo explicó a don Benito Palas, criollo poco entendido en disquisiciones difíciles, el sentido del discurso. Y por toda contestación, el comisario recitó las estrofas del Himno. No lo comprendían los israelitas; pero al llegar a la palabra libertad, el recuerdo de su antigua esclavitud, de la amargura y las persecuciones seculares sufridas por la raza, revolió sus corazones y con el corazón y con la boca, todos exclamaron, como en la sinagoga:

– ¡Amén!”⁵.

En sus páginas autobiográficas, el mismo Gerchunoff recuerda una discusión que ocurre en Moisés Ville, cuando su padre pide a la comunidad que suprima de los rezos diarios la oración en que se invoca la misericordia de Dios para que salve de la cautividad al pueblo judío:

“Entonces, mi padre dijo de nuevo:

¿Por qué hemos de rezar tal oración? No somos esclavos, no vivimos en cautividad. Cuando nuestros hermanos estaban en Babilonia o bajo el poder de los romanos, suplicaban así a Dios, o bien en Rusia, donde se les mata, persigue y humilla, han de invocar la piedad del Señor. Aquí somos hombres

⁵ Gerchunoff, ob. cit., pp. 105-106.

libres, no estamos en cautividad, sino en nuestra tierra, puesto que según los sabios de la Doctrina, Sión está allí donde reinan el bienestar y la dicha”⁶.

La inmigración urbana

A partir de fines del siglo XIX, pueden señalarse tres grandes olas inmigratorias judías:

- Primera ola: 1889–1914 (de Rusia, Rumania y Turquía).
- Segunda ola: 1918–1933 (de Polonia, Rumania, Hungría, Checoslovaquia, Marruecos y Siria).
- Tercera ola: 1933–1960 (de Alemania, Europa oriental e Italia).

El volumen inicial de la inmigración judía a la Argentina, aunque cuantitativamente importante hasta 1940, tuvo una tendencia decreciente a través del tiempo. Los números más altos se dieron entre 1905 y 1914 (un promedio de 8.000 inmigrantes anuales), seguidos de un segundo pico entre 1920 y 1929 (más de 6.500 inmigrantes por año) y un tercero entre 1935 y 1939 (más de 4.000).

El censo nacional de 1960 fue el último que preguntaba sobre la religión de los entrevistados e incluye 291.877 personas de todas las edades que fueron inscriptos como judíos. Si se incluye a un cierto número que pudo haber declarado religión “desconocida” o “ateos”, se estiman en 310.000 las personas de ascendencia judía en el país. Los trabajos posteriores realizados por Schmeltz y Della Pégola en 1982 y el nuevo censo del *American Joint* de 2005 llegan a calcular unos 244.000 judíos viviendo en la Capital Federal y el Gran Buenos Aires. Como se considera que en estos dos distritos se concentra entre el 80 y el 85 por ciento de la población judía del país, estaríamos hablando hoy de un total de 300.000 judíos argentinos. (Figura 2)⁷

⁶ A. Gerchunoff, *Autobiografía*, incluida en *Entre Ríos, mi país*, Bs. As., Plus Ultra, 1973, p. 19. Autores posteriores han calificado las páginas de *Los gauchos judíos* como “demasiado idílicas” o cercanas a las necesidades políticas de las elites argentinas sobre los inmigrantes. En verdad, estas memorias narrativas de Gerchunoff reflejan con autenticidad etapas de la compleja aclimatación de los judíos de las colonias, aunque tal vez no sea prudente adjudicárselas a todos ellos.

⁷ Publicado originalmente por la revista *Noticias*, de Buenos Aires, este cuadro resume el origen de los inmigrantes, según las cifras de población de los Censos Nacionales. Estimo que la proporción correspondiente a aborígenes se encuentra muy subestimada –respecto a la población total– precisamente por las fuentes de esos datos, que seguramente tuvieron una

Más allá de cifras y comparaciones –que quizá muchos olvidarán con rapidez–, debe señalarse la escasa magnitud demográfica de la comunidad judía argentina, que apenas llega a un 0,7% de la población total del país, si la comparamos con su altísimo nivel de visibilidad en muchas áreas de actuación que tienen conocimiento público.

A medida que avanza el siglo XX, los originales obreros, artesanos y maestros llegados con la inmigración fueron desarrollando sus familias, tratando de progresar económicamente y, sobre todo, proyectando en sus vástagos esa América soñada que los impulsó a venir a estas tierras. También en este grupo humano funcionó aquello de “mi hijo el doctor”, incluso para descendientes de muchos colonos de las provincias. En una o dos generaciones fueron integrándose a un país que, en términos generales, les permitió educación y progreso, destacándose en rubros como el comercio, la industria textil y maderera, la docencia y las profesiones liberales.

Los barrios judíos de Buenos Aires

Apenas pudieron superar la dura etapa de aclimatación ciudadana y mejoraron sus ingresos, muchas familias judías migraron hacia diversos barrios de Buenos Aires, influyendo en la elección de vivienda diversos factores: distancia al lugar de trabajo, precio del alquiler, medios de transporte, aptitud comercial del lugar para el negocio que pensaban instalar, cercanía a otros integrantes de la familia o a paisanos de la zona de origen inmigratorio.

El **barrio** donde se apiñan los inmigrantes– en los primeros años de su llegada– funciona como un **espacio de transición** entre la vida pública y la privada. Propone un conjunto de itinerarios, en general recorridos a pie –las aglomeraciones corresponden a los “medios de transporte”– y regido por reglas colectivas, pero donde el habitante se siente “como en casa” por razones idiomáticas, de conocimiento o de códigos culturales compartidos. Cada persona es habitual para sus vecinos, gentes que no son sus familiares, pero tampoco extraños. La proximidad territorial crea un conocimiento recíproco y otorga pertenencia indiscutible.

escasa participación indígena. De cualquier forma, representa una interesante mirada sobre el peso estadístico de cada grupo.

Así fue que los europeos orientales prefirieron al comienzo la zona céntrica, en los alrededores del templo de la calle Libertad –el primero erigido en la ciudad– y más tarde a otros barrios como Once o Villa Crespo. Los marroquíes o de habla hispana eligieron el barrio Sur, con centro en Constitución. Los judíos sirios de Damasco en Boca y Barracas, y un grupo de ellos en Flores. Los que venían de la ciudad de Aleppo, en cambio –tradicionalmente rivales de los damasquinos– prefirieron estar en el Once, junto a los judíos de Rusia y Polonia. Los sefaradíes que hablaban ladino, finalmente, estuvieron en el centro y Villa Crespo en una primera etapa y, luego, se trasladaron a Colegiales, Flores y Villa Urquiza⁸.

Entre 1890 y 1947 pueden distinguirse **cuatro etapas** de distribución residencial de los inmigrantes judíos, en función –además de los factores señalados anteriormente– de su movilidad social y ocupacional. El investigador Eugene F. Sofer trabajó sobre los registros de asociados a la *Chevra Kedusha* (actual AMIA), donde figuraban los domicilios, y a partir de ello señala cuatro etapas que representan, cada una, un estadio diferente en la evolución de la comunidad⁹.

La **primera etapa** indica el ingreso al país y la búsqueda de una estabilidad espacial e institucional. En 1895, el 62% de los judíos ashkenazíes de Buenos Aires vivían alrededor de la Plaza Lavalle, donde luego se instalaría el actual Palacio de Tribunales. Sólo unos pocos alejaban sus viviendas algo más al oeste. Los recién llegados al país con vocación urbana –no los que venían enviados por la *Jewish Colonization Association* (J.C.A.), que rumbeaban rápidamente hacia las colonias de Santa Fe, Entre Ríos o Buenos Aires– pasaban, cuando sus recursos lo permitían, del Hotel de Inmigrantes al área limitada por las calles Lavalle, Viamonte, Libertad y Talcahuano, sobre la cual escribirían crónicas urbanas, en los años siguientes, las afiladas plumas de Félix Lima y Roberto Arlt. Pequeñas tiendas y almacenes, mercado informal de trabajo, ropa de segunda mano y casas de empeño constituían el paisaje del heterogéneo pequeño barrio, donde también se movían las prostitutas o los judíos piadosos recibían al sábado en los servicios de la sinagoga de la Congregación Israelita, en Libertad 875. Esto transcurría en medio de una aguda

⁸ Al hablar diferentes lenguas y provenir de diversos mundos culturales, los sefaradíes mantuvieron vidas comunitarias separadas (cementeros, sinagoga, clubes). Recién hacia finales del siglo XX varios grupos de origen similar comenzaron a agruparse en instituciones centrales.

⁹ Eugene E. Sofer, *From Pale to Pampa. A Social History of the Jews of Buenos Aires*. New York–London, Holmes and Meier Publishers, 1982, Cap. IV: “The City”, pp. 65-89.

crisis de vivienda motivada por el aumento inusitado de la población: entre 1869 y 1895 los habitantes se incrementaron en un 225%, mientras las habitaciones crecieron sólo un 163 por ciento. El puerto de acceso a la Argentina tenía 286.700 habitantes en 1880, que ascendieron a 526.900 en 1890 y a 815.680 en 1900: con el cambio de siglo, en la capital del país ya vivían más extranjeros que argentinos nativos.

Las autoridades municipales reaccionan con medidas urbanísticas: demuelen 2.000 viviendas, abren la Avenida de Mayo y las diagonales, desplazan viviendas pequeñas y humildes para reemplazarlas por grandes casas y negocios. Tras la epidemia de fiebre amarilla en 1871, la élite porteña se va mudando hacia el norte de la ciudad. Los alquileres trepan de manera abrupta y los judíos menos pudientes deben comenzar su traslado hacia otras zonas más accesibles.

La **segunda etapa** es la de la “guetoización” y la unidad de la colectividad y se extiende, aproximadamente, entre 1907 y 1925. Lentamente la colectividad se va “corriendo” hacia el barrio de Once, donde puede seguir desarrollando sus actividades en un medio más propicio. Se va formando, entonces, una importante concentración comercial y residencial judía en ese lugar de la ciudad. La inmigración rusa, arribada después de la frustrada revolución de 1905 contra el zar, encuentra diferencias culturales con los alsacianos y franceses que fundaron y frecuentan el templo de la calle Libertad y optan por construir una nueva sinagoga, en Paso y Corrientes. También se instalan allí, con diferencia de pocos años, las redacciones y oficinas de los diarios *Di Presse* y *Di Idische Zaitung*, los dos más importantes periódicos en idish que aparecen en el país. Otras instituciones comunitarias (la AMIA, los clubes socio-deportivos) y religiosas (templos sefardíes y lituanos) se convierten en símbolos visibles de la etnicidad que distingue al lugar. Por si faltara algo, almacenes y rotiserías con los manjares más suculentos de Europa Oriental ayudan a compensar las nostalgias por la tierra que dejaron.

La vida cotidiana, así rodeada de gente similar a uno mismo, tiende a mitigar los traumas de la aculturación. Nacen los primeros judíos argentinos nativos y encuentran, a su llegada, una protectora red familiar y vecinal, donde están desde sus futuros empleadores —en negocios y fábricas que se multiplican— hasta las recreaciones culturales que distinguen a la comunidad de origen. El idioma idish se yuxtapone con el español en cada esquina y, cuando la Semana Trágica, los grupos de choque que realizan el primer *pogrom* organizado en Argentina se dirigen, precisamente, hacia esta zona (muchos años después, durante la “guerra sucia” de

los años ‘70, los grupos nazis –que formaban parte de la estructura civil de las fuerzas parapoliciales– se inspiraban en un poema aparecido en su revista de difusión: allí, bajo el título de “Rompan todo”, un exaltado poema incitaba a cerrar las “calles judías” y completar la matanza que quedó incompleta en 1919). Para el imaginario popular, esas calles siguieron siendo el lugar emblemático de la judeidad porteña, a despecho de los cambios demográficos. Hacia 1910, según cuenta el historiador James Scobie, el Once era un barrio donde habitaban cerca de 4.000 “rusos” sobre un total de 40.000 habitantes, con la aclaración de que la mayoría de los llamados “rusos” eran judíos.

La movilidad del barrio de Once, comenzada con el siglo XX, se consolida entre 1914 y 1930. El seguimiento del registro de domicilios de la *Jevrá Kedushá* demuestra la creciente concentración de familias judías en la zona. Por otro lado, hacia 1920, gran parte de los inmigrantes sefaradíes de la Boca y Barracas se desplaza hacia Flores, donde fundarán sus sinagogas. Algunos marchan a instalar sus comercios en la zona mayorista de Alsina o en el Once. El desarrollo de los medios de transporte modifica las posibilidades de acceso a otros barrios y una nueva epidemia de especulación inmobiliaria afecta las zonas mencionadas hacia la década del ‘20. Hacia 1917 un tercio de los socios de la *Jevrá* trabajan en el centro de la ciudad, y una década después sólo un quinto de ellos, mientras que simultáneamente el 41 por ciento trabaja ya en el Once. Se consolida un cuadro clasista-laboral: una pequeña burguesía de ocupaciones no manuales, que permiten vivir y trabajar en el Once. El resto emigra hacia el oeste.

El barrio del Once, poco a poco, se convierte no tanto en el lugar donde viven los judíos –que mantendrán, de todas maneras, fuerte presencia hasta los años ‘70 del siglo pasado–, sino donde están las instituciones de la colectividad y algunos grupos religiosos ortodoxos, fácilmente identificables por sus calles. Ya en la década del ‘30, los judíos de habla alemana eligen la zona norte de la ciudad como su destino habitacional, prefigurando las mudanzas masivas que ocurrirían décadas después. Y en los años ‘90 se producen varios fenómenos simultáneos: la flamante inmigración coreana irá ocupando los negocios y casas de la zona, mientras que –por la renovación generacional–, muchos de los nuevos “judíos jóvenes”, encandilados con el menemismo y la “patria financiera”, dividirán los grandes locales comerciales que sus antecesores habían desarrollado durante décadas y los alquilarán a los nuevos visitantes. O bien liquidarán directamente esas respetables firmas acreditadas en plaza e invertirán sus capitales en cuentas del país y el exterior.

La **tercera etapa** cronológica –retomando el orden en que ocurren– es el segundo estadio de la “guetoización” (siempre entendiendo este concepto en el sentido de “guetos abiertos”, espirituales si se quiere, elegidos de manera voluntaria). Aparecen nuevas posibilidades laborales y, ante la posibilidad de abonar un alquiler menor y estar más cerca de sus trabajos, muchos judíos comienzan a desplazarse hacia Villa Crespo. Esto comienza hacia 1920, cuando el 15% de los socios de la *Jevrá* registran allí su domicilio. Ya existía una línea de subterráneos que unía rápidamente la espina dorsal que va del centro hacia Chacarita. Allí también hay conventillos –como el famoso de la Paloma, con 112 habitaciones–, donde cumplen su primera etapa de integración las familias más pobres. En esas cuadras se concentran miles de nuevos y viejos inmigrantes: Triunvirato y Canning, Murillo, Muñecas, Camargo, Malabia, Gurruchaga, Serrano... Obreros, artesanos, vendedores a plazos, modistas, se amontonan en espacios pequeños y ruidosos, pero donde se sienten libres por primera vez.

Hacia 1936 unos 30.000 judíos, el 25 por ciento del total de esta colectividad, ya habitan en Villa Crespo. Comparten el lugar con inmigrantes de otras nacionalidades, conformando un mestizaje creativo que resulta, muchas veces, una escuela de convivencia. Para los judíos rusos, es la base desde donde se relacionan con el centro; para los polacos, recién desembarcados, un lugar de llegada para amortiguar el choque cultural e idiomático. Se diferencian de sus compatriotas del Once por la escala social –hay más pobres aquí– y por el menor grado de observancia religiosa, ya que el barrio bulle con una mezcla de ideas socialistas, anarquistas y sindicales, traídas por los nuevos habitantes. Mientras tanto, el Once sigue poseyendo sus teatros, bancos, organizaciones de crédito, comunidades religiosas, instituciones voluntarias, librerías y diarios judíos, aunque en ese mismo año de 1936 viven allí sólo un tercio de los socios de la *Jevrá* que se contaban en 1920. Esta cifra significa un 22 por ciento de toda la comunidad, mientras aumentaba día a día el contingente de “villacrespenses”.

La **cuarta etapa** es la de la dispersión y fragmentación de la comunidad y puede fecharse su origen entre 1936 y 1947. Comienzan a producirse desplazamientos en el espacio y grupos judíos, más o menos importantes, aparecen en el lado norte de la ciudad (Belgrano, Palermo), así como en el centro (Almagro, Caballito) o en algunos barrios (Floresta, Villa Urquiza, Devoto). La modernización de los sistemas de transporte agiliza el traslado entre puntos distantes y acelera la periodicidad de las mudanzas, relacionadas con opciones residenciales o, más frecuentemente, con la cercanía a ocupaciones laborales, cuando no a simples limitaciones presupuestarias.

Ello conlleva la expansión casi simultánea de los servicios sociales (escuelas, clubes, sinagogas), lo que redujo la necesidad de los judíos de vivir tan cerca unos de otros.

La dispersión comercial corre paralela a la residencial y se profundiza en la segunda mitad del siglo XX. La industrialización de Buenos Aires ramifica las posibilidades de sustento. Las nuevas camadas inmigratorias que trae la Segunda Guerra Mundial, muchos de ellos sobrevivientes o refugiados, opta por zonas más económicas de la ciudad para habitar (Boedo, Mataderos, Paternal, Villa Pueyrredón) y generan una peculiar mezcla de costumbres y códigos culturales entre las nuevas generaciones judaicas, que son minoría absoluta en sus calles o en las escuelas públicas donde concurren. Casi simultáneamente, las últimas décadas del siglo XX asisten al crecimiento de “barrios religiosos ortodoxos” en algunas zonas de Buenos Aires (cerca de Once, entre las calles Viamonte, Ecuador, Anchorena, para los ashkenazíes; o bien en Flores, para la comunidad sefaradí) que dan vida a toda una simbología práctica en la experiencia diaria, desde profusión de supermercados con productos *kasher*¹⁰ hasta tecnologías de avanzada (ascensores y sistemas de iluminación programados, que abren y cierran sin necesidad de tocar botones, preparados para en algunos casos para permitir contratar al *shabes -goi* (gentil, no judío de los sábados), que debe realizar esas funciones en el día sagrado para los judíos, donde no pueden realizar ninguna actividad.

Un nuevo traslado se produce a partir de los años ‘50 hacia zonas del conurbano del Gran Buenos Aires, en algunos casos (Villa Lynch y la cercana San Martín) siguiendo la implantación de un importante centro de la industria textil, desarrollado por inmigrantes llegados de las ciudades polacas de Lodz, Bialystok y Belchatow, que se hundirá en los años de política anti industrial Martínez de Hoz y Menem. En otros, por simple expansión de las líneas de comunicación ferroviaria hacia el Oeste (Morón, Ramos Mejía, Castelar), hacia el Sur (Lanús, Avellaneda, Lomas de Zamora) y hacia el Norte (Florida, Olivos, San Isidro, San Fernando). A esta altura, la dispersión ya es un hecho, aunque en algunas zonas hay mayor concentración habitacional judía y en otras es mínima.

Un fenómeno representativo del ascenso social es la “belgranización” de buena parte de la comunidad, aunque sus domicilios comerciales siguen estando en el barrio de Once. Esa tendencia se extenderá, en la misma dirección, hacia la zona

¹⁰ Aptos para ser ingeridos, según las leyes dietéticas de la religión judía.

norte del Gran Buenos Aires (Vicente López, Olivos, San Isidro). Casi al mismo tiempo, importantes grupos de judíos sefaradíes inician su “botanización”, es decir, la mudanza a la zona de Palermo, alrededor del templo de la calle República de la India y frente a los Jardines Zoológico y Botánico.

El no observante de barrios alejados comienza a construir nuevos códigos de adaptación al lugar y una nueva manera de crecer, de acuerdo a la filosofía existencial que proclama: “uno es lo que hace con lo que otros hicieron de él”. Siendo única familia judía de la cuadra y, quizás, uno de los dos o tres judíos de su grado en la escuela pública, el “judío de barrio” –llamándolo así para diferenciarlo del “judío de centro”, habitante de los “guetos abiertos” en decadencia histórica (pero todavía vigentes) de Once o Villa Crespo– crece de una manera diferente que su hermano de las calles Pasteur o Camargo. Menos ligado durante su cotidianeidad al ambiente judío de esas calles céntricas, caminará entre milongueros y barras-bravas, con los muchachos del café como confidentes y el orgullo barrial como bandera. No será casual, entonces, que por aquí comiencen algunos cambios respecto al grupo endogámico que le dio origen.

La organización institucional

Los sociólogos suelen distinguir tres modelos sucesivos en la organización institucional de la comunidad judía argentina.

A partir de los primeros años de su llegada al país, tenemos la implantación de lo que llaman **comunidad judía aluvional**, de origen inmigratorio. De manera imperfecta y con improvisaciones que trabajan alrededor de pruebas y errores, los recién llegados se organizan en barrios específicos y con ayuda mutua, se distinguen por sus pueblos de origen, resuelven sobre la marcha alternativas religiosas y de convivencia, comprenden que, agrupados, pueden peticionar ante las autoridades y recibir a los hermanos que siguen llegando. Hacerlos vivir mejor y, casi enseguida, poder enterrarlos de acuerdo al rito judaico, entonces desconocido en estas latitudes. Es un tipo de “asociacionismo voluntario”, cuyas lealtades se fijan en vínculos ideológicos (agrupaciones políticas y sindicales), o bien definidos por una común convivencia en los antiguos países de residencia (*Landsfarhein*). El sistema institucional se presenta en forma de pequeñas asociaciones de residentes, centros culturales y artísticos, sinagogas y bibliotecas, entidades filantrópicas y de beneficencia, todas ellas atomizadas y divididas según los criterios señalados, sin centralización de las funciones comunitarias.

Esto corresponde, en el almanaque, aproximadamente al primer medio siglo de existencia de la colectividad judía en la Argentina (1889-1945), que se continuará con la **comunidad judía organizada**. La pionera *Jevrá Kadushá* o “Piadosa Compañía” –fundada en 1894 y dedicada solamente a organizar ritos funerarios– evoluciona lentamente hacia la idea de *kehilá* (comunidad) que trajeron consigo los inmigrantes europeos desde sus lugares de origen. Hoy hay que elegir un rabino para evacuar consultas rituales o teológicas, mañana pagar un maestro que enseñe en las colonias judías, pasado mañana garantizar un lugar de reposo y vivienda para ancianos desprotegidos o niños huérfanos, más adelante fundar un Hospital que atienda a los recién llegados en su propio idioma.

En pocos años –y en coincidencia casi simétrica con el fin de la Segunda Guerra Mundial–, la asociación comunitaria central y, luego, las entidades socio-deportivas o asistenciales, van cubriendo con su accionar la totalidad de la vida judía. Vuelven a imponer –símil Europa– un **orden social** que garantice su vida cotidiana como judíos y apunte a la continuidad del grupo con educación, cultura, observancia religiosa y cooperación.

Hacia 1930 había, sólo en Buenos Aires, más de 120 instituciones judías, lo que justificó esa finalidad de centralizar la vida comunitaria y, asimismo, representarla. Así se formalizan instituciones centrales como la AMIA (dedicada a tareas mutuales) y la DAIA (que representa políticamente a la colectividad ante las autoridades del país y el exterior).

El tercer modelo, la **comunidad judía moderna**, comienza a manifestarse a partir de 1960, cuando las nuevas generaciones nativas –que no participaron en el primer tipo de asociacionismo voluntario–, se van desinteresando de las entidades centrales y se incluyen en otro tipo de sociedades que responden adecuadamente a sus procesos de integración al país. Ahora se concentran en grandes clubes socio-deportivos y nuevas congregaciones religioso-comunitarias (Bet-El, CASA). Se profesionaliza la ayuda a los pobres y la dirección de las instituciones, donde “funcionarios” académicamente capacitados conviven con los voluntarios tradicionales. Clubes de padres, ateneos de estudios o asociaciones profesionales se crean sobre la marcha para responder a nuevas necesidades.

En lo relativo a la **observancia religiosa**, en la colectividad judía del país conviven –además de un importante porcentaje de personas seculares– núcleos de todas las corrientes religiosas judías. El ala ortodoxa existe desde la llegada de los

primeros agricultores y en Buenos Aires desde 1891. Los inmigrantes rusos llegados después de 1905 fundaron el templo de la calle Paso, pero diferentes grupos étnicos –de Polonia, Lituania y otros– prefirieron adherir a un enfoque más cercano a sus lugares de origen y se reunían en pequeñas sinagogas y, luego, en el templo de la calle Uriburu. El “grupo de Villa Crespo”, posterior en el tiempo, se conforma con “ortodoxos moderados”, que luego se unen a conservadores y reformistas (templos de Acevedo, Murillo y Antezana).

La rama conservadora o tradicionalista (que acepta la observancia histórica pero admite cambios en el ritual) tuvo su expresión más antigua en la CIRA (templo de la calle Libertad, hacia 1875) por parte de judíos alsacianos, alemanes e ingleses, a los que después se sumaron algunos grupos de Odesa y Besarabia (rumanos). Más adelante, esta rama se extendería gradualmente entre muchos sectores juveniles.

La corriente liberal o reformista, minoritaria –que modifica esenciales manifestaciones del ritual judío–, desarrolla su actividad desde 1964 e inaugura el templo Emanu-El un año después.

A estas divisiones sectoriales debe sumarse la separación entre los sefardíes, aproximadamente un 20% del total de la colectividad, que se subdividen en diferentes grupos y arrastran celos y rivalidades de acuerdo a sus países de origen. Los distingue una religiosidad profundamente ortodoxa y el rito de origen ibérico que profesan. Hace algunas décadas han comenzado un proceso de acercamiento entre varios de sus representantes.

Presencia judía en la Argentina

La presencia judía en diversos planos de la vida argentina se revela – en áreas de visibilidad pública– notoriamente superior a su reducido porcentaje en la población general. Es interesante señalar, en este aspecto, que la “huella judía” es más visible en la primera mitad del siglo XX, por elegir una fecha arbitraria, que en las últimas décadas, donde los jóvenes argentinos hijos de diversas inmigraciones tienden a parecerse más entre sí que a sus abuelos o bisabuelos, a través de un proceso de integración pluralista que ha incorporado características de cada uno de los grupos originarios a la identidad común de todos los ciudadanos del país. Como señala el cantor de tangos Edmundo Rivero, en su autobiografía: “entre los jóvenes judíos que he conocido, muy pocos recordaban palabras en idish, pero todos sabían hablar el lunfardo”. (Figura 4)

Ello entronca con la idea del mestizaje cultural argentino, que permitió absorber de manera exitosa a millones de inmigrantes e incorporarlos como ciudadanos argentinos a la producción, el trabajo, la ciencia, el arte y el desarrollo de profesiones liberales, así como a las tareas comerciales y empresariales. A todo aquello, en fin, que se conoce como el concepto ampliado de “cultura”, en este caso de características singulares. El mestizo cultural incluye numerosas lealtades, a las que no quiere renunciar¹¹.

La presencia judía en las ramas del arte, la ciencia y las actividades profesionales admite varios intentos de explicación, que no llegan a agotar su análisis. Los estudios dedicados al tema van desde análisis históricos a sociológicos e incluyen algunas hipótesis dignas de consideración¹².

Centenares de destacados argentinos judíos se integran a la historia nacional, pudiendo mencionarse –entre otras– dos zonas de actuación donde han tenido presencia relevante: la **música** y el **psicoanálisis**.

¹¹ Las últimas décadas han proporcionado numerosos trabajos de esta aproximación al tema, de indiscutible trascendencia en años de importantes y permanentes migraciones en el marco de la globalización planetaria. Pueden consultarse: Néstor García Canclini, *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989. También Ricardo Feierstein, *Contraexilio y mestizaje. Ser judío en la Argentina*, Bs. As., Milá, 1996, así como la compilación *Pluralismo e Identidad. Lo judío en la literatura latinoamericana*, Bs. As., Milá, 1986, que reúne las ponencias del Encuentro de Intelectuales organizado por la AMIA.

¹² Una referencia casi anecdótica que suele citarse es acerca de la gran cantidad de violinistas entre los músicos judíos, algo que –según los sostenedores de esta hipótesis– estaba vinculado a la permanente perspectiva de tener que huir del lugar de residencia por explosiones antisemitas o expulsiones, ocasión en la que hubiera sido complicado llevarse un piano de cola. Más vinculado a sucesos concretos y verificables, suele señalarse, durante el siglo XIX, cerca de cuatro millones de judíos –ciudadanos de segunda clase– estaban obligados a vivir en una “zona de residencia”, que se dividió en trece provincias según las leyes de 1795 y 1835. El área abarcaba a lo que hoy es Lituania, Polonia y parte de Ucrania y los judíos no podían poseer la propiedad de la tierra, ejercer profesiones liberales o desplazarse fuera de ese entorno. Hacia 1897, sólo unos 315.000 judíos vivían fuera de “la zona”, pero se exponían a ser deportados si eran descubiertos. Excepcionalmente, las leyes contemplaban a niños judíos con especial talento científico o artístico, que podían estudiar en academias y vivir con sus familias en las ciudades, por lo que muchas familias judías instaban a sus hijos a especializarse en esas áreas.

En el campo de la música clásica, notables instrumentistas –en especial, violinistas– se han destacado en la mayoría de las orquestas, hasta llegar a los hoy famosos Daniel Barenboim y Martha Argerich. En la música popular, los hermanos Luis, Oscar, Elías y Mauricio Rubinstein, hijos de inmigrantes judíos polacos y nacidos en la Argentina, legaron al país más de 1.200 composiciones que reflejan su amor por lo porteño, entre ellas los famosos tangos *Inspiración*, *Charlemos*, *Decíme...*, *Perro pekinés*, *Así se baila el tango*, *Gracias*, *La novia del mar*, *Lejos de Buenos Aires*, *Al compás del tango* y *Calla Bandoneón*, entre otros éxitos. También representantes de ese género fueron Ben Molar, Santos Lópezker y Julio Jorge Nelson. En la música popular Chico Novarro, Moris, David Lebón, Pedro Aznar o Carlos Argentino. Y en el folclore nacional el chamamecero Isaco Abitbol o Los Trovadores del Norte.

En el caso del psicoanálisis –cuya elección no parece casual– puede mencionarse a los pioneros Arnaldo Rascovsky, Gregorio Berman, Marie Langer, José Bleger, David Liberman, León Ostrov, Mauricio Abadi, Juan Carlos Volnovich o José Itzigsohn, fundador de la carrera de Psicología en la Universidad de Buenos Aires.

Para citar personajes destacados en otros rubros, podemos mencionar a Manuel Gleizer, el librero de la entonces calle Triunvirato 537, hoy Corrientes y Scalabrini Ortiz, oasis intelectual del populoso barrio de Villa Crespo, quien en 1926 había pasado del zaguán de enfrente a un amplio local e inicia su labor editorial con la obra: *Cómo los vi yo*, de Joaquín de Vedia. Su *Editorial M. Gleizer* pronto se convierte en Salón Literario, donde todas las tardes se improvisan amenas y movidas tertulias con los más grandes escritores argentinos, muchos de los cuales inician sus publicaciones con este sello. Después de casi doscientos títulos publicados, Gleizer cierra su ciclo en 1957, incluyendo en su catálogo los primeros libros de Jorge Luis Borges y de Macedonio Fernández. Fue el editor del grupo predominante *Martín Fierro* y tuvo las mismas dificultades económicas de sus colegas Samuel Glusberg y Jacobo Samet.

Miguel Najdorf, nacido en Polonia y argentino desde 1939, gran maestro de ajedrez, integró once veces el equipo olímpico nacional. Fue un especialista en partidas simultáneas –enfrentando a la vez a diez, veinte o treinta ajedrecistas– y ello tiene origen en una historia triste y poco conocida. Varado en Buenos Aires por el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, Najdorf jamás tuvo noticias de su mujer e hijo, que quedaron en Polonia. Con su exitoso sistema de partidas simultáneas, en las que se ejercitó concienzudamente, recorrió el mundo esperando –a partir de la

noticia de sus espectáculos ajedrecísticos en los medios de comunicación– conocer el destino de sus seres queridos. Pero jamás pudo saber nada de ellos.

Tato Bores (Borenstein) fue un actor y comediante único en el cine, el teatro y la televisión argentinos. Durante muchos años y bajo distintos gobiernos, su personaje de comentarista político con peluca y frac ocupó la atención de millones de televidentes y ese humor irónico e inconfundible, también de avanzada, se convirtió en espejo y guía de muchos años de acontecimientos argentinos.

Sólo a título ilustrativo y sin que pretenda representar ninguna calificación especial para el grupo judío, en el área de las ciencias se perfilan nombres como el Premio Nobel de Medicina César Milstein, las hermanas Paulina y Sara Satanovsky, Moisés Polak, Gregorio Kaminsky, José Matusevich. También hay decenas de nombres en la ingeniería y la arquitectura, las ciencias exactas, el deporte, el teatro y la danza, las artes visuales, la geología, la odontología, la antropología, la educación, el periodismo. O en las ciencias sociales y humanísticas, tales como Rodolfo Mondolfo, León Dujovne, Gregorio Klimovsky, Beppo Levi, José Babini, Oscar Varsavsky, Misha Cotlar, Boleslao Lewin y tantas otras figuras señeras en el desarrollo de sus ramas de acción específicas.

Políticos destacados como los hermanos Adolfo y Enrique Dickman o las tres hermanas Chertkoff y, más cerca en el tiempo, ministros o diputados de diversos partidos como Moisés Lebensohn, Adolfo Gass, Eduardo Jaime Cortés, David Bleger, José Ber Gelbard o Néstor Perl.

También sería muy extensa la mención de escritores como César Tiempo, Samuel Eichelbaum, Pedro Orgambide, Alejandra Pizarnik, Juan Gelman, Isidoro Blaisten, Humberto Costantini o Marcos Aguinis. Figuras del cine como los directores Max Glucksman, León Klimovsky, Simón Feldman, David Stivel; los actores Laura Hidalgo, Amelia Bence, Hedy Crilla, Rosa Rosen, Marcos Zucker, Natán Pinzón, Cecilia Roth, Lía Jelín, Sergio Renán, Cipe Lincovsky, Golde Flami; o pioneros de la comunicación audiovisual como Jaime Yankelevich y Paloma Efron (Blackie).

Autores teatrales como Germán Rozanmacher, Osvaldo Dragún, Mauricio Kartún o Ricardo Halac. Humoristas como Adolfo Stray, Jorge Guinzburg, Pipo Pescador, Norman Briski o los hermanos Sofovich. Y hasta relatores deportivos y

animadores televisivos como Mauro Viale, Marcelo Araujo, Ernesto Cherquis Bialo, Adrián Paenza. La lista sería realmente interminable...

No obstante, y para terminar, si hubiera que mencionar un solo rasgo de la cosmovisión que los inmigrantes judíos trajeron consigo desde su historia milenaria y contribuyeron a implantar en la Argentina, ese sería **el respeto riguroso y el cultivo de la memoria**, en un ámbito donde muchas veces las urgencias de coyuntura o la desaprensión llevan a olvidar rápidamente las huellas documentales de los antecesores o destruir testimonios a veces traumáticos del ayer que, muchas veces, ayudan a entender el presente.

En un país como el nuestro, que a lo largo del siglo XX fue capaz de integrar en un mosaico pluralista a millones de inmigrantes de diversas procedencias, llegados de todos los rincones del mundo, intuyo que **la visión a largo plazo y el recuerdo del pasado** –como rasgo característico de la comunidad judía argentina– colaboró como cemento catalizador en la necesaria construcción de una historia en común para todos los ciudadanos.

Historia que quizá sea breve comparada con países europeos, pero está preñada de esperanza y abierta a todas las posibilidades que genera la libertad.

Anexo

Figura 1- Extranjeros en Argentina

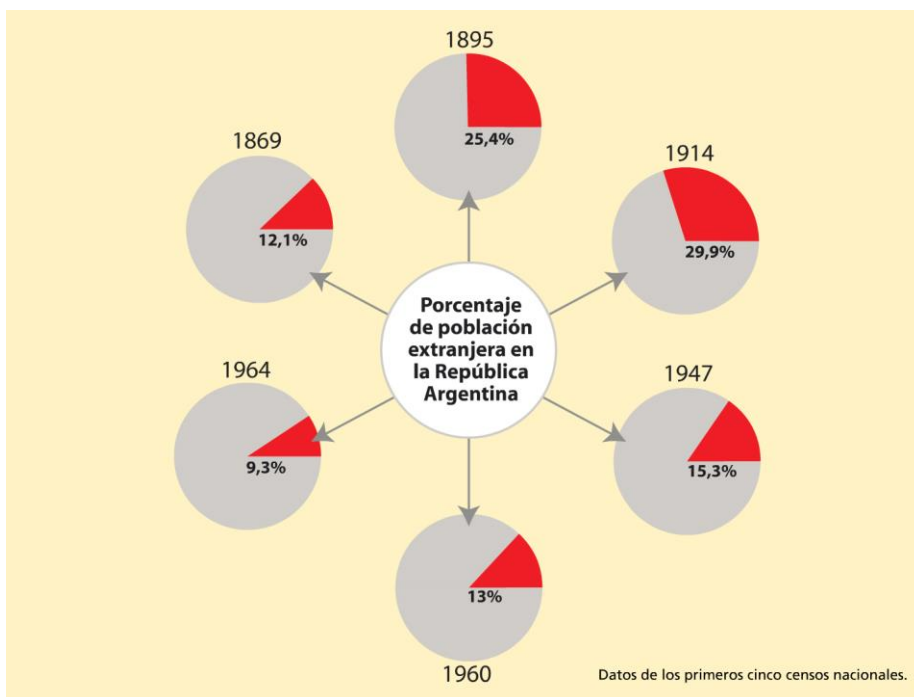


Figura 2 – Origen de los argentinos

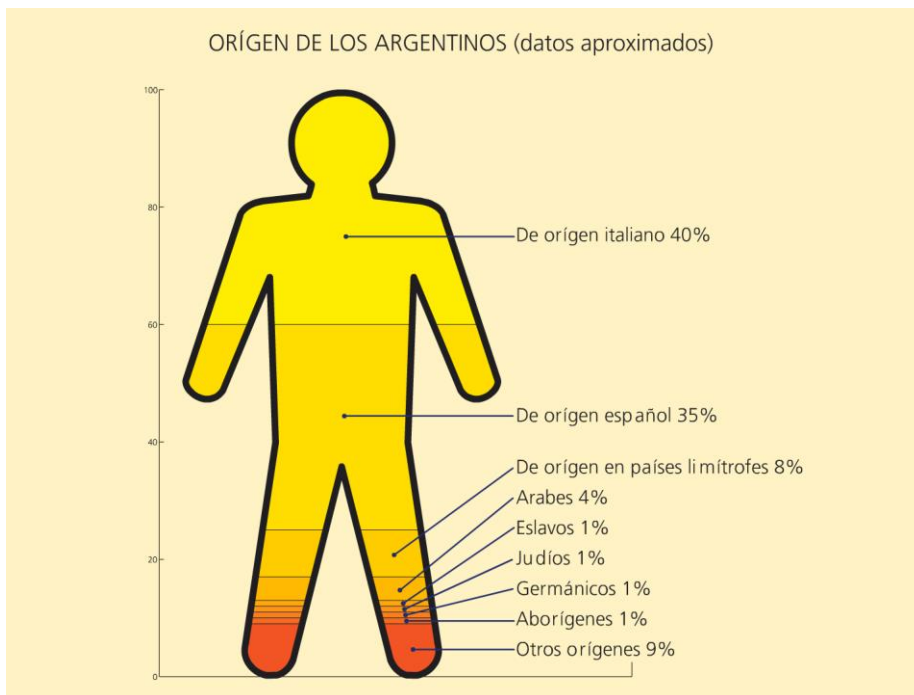
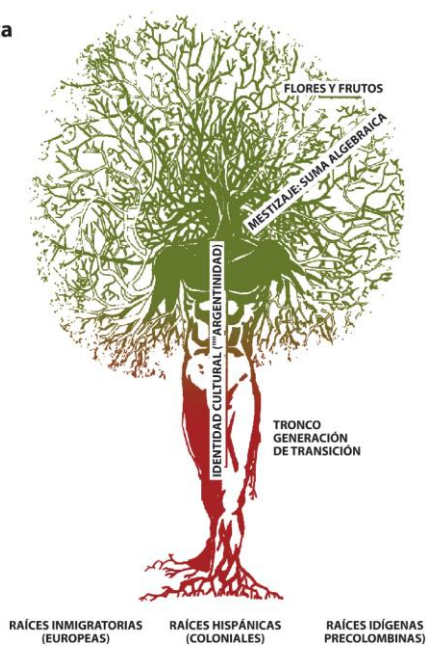


Figura 3 – Mestizaje cultural

**Interpretación gráfica
del árbol del
"mestizaje cultural"**



*Recibido: 30/09/2016
Aceptado: 01/12/2016*

Inmigración judía: mestizaje e integración

Ricardo Feierstein

Resumen. La inmigración como proyecto estratégico de una clase dirigente comienza después de Caseros y otorga una fisonomía decidida al país. Casi seis millones de personas ingresaron a la Argentina entre 1882 y 1950. Además de italianos y españoles, que formaron el grueso de los recién llegados, se estableció en el país una considerable cantidad de otros grupos humanos minoritarios que tenían serias dudas sobre su futuro y carecían de un lugar seguro al cual regresar: galeses, judíos, armenios y minorías eslavas de diferentes países. Dentro del proceso de llegada de los judíos, debe diferenciarse la inmigración europea *ashkenazí* de habla idish y la sefaradí de habla ladina o árabe, que venían desde distintas situaciones en sus países de origen. También discriminar la inmigración rural de los primeros tiempos –fomentada por la J. C. A. (Asociación Colonizadora Judía), creada por el barón Hirsch para socorrer a los perseguidos judíos de Europa oriental– y las tres grandes olas inmigratorias judías urbanas del siglo XX, que llegaron desde diferentes países europeos. El volumen inicial de esta inmigración, aunque cuantitativamente importante hasta 1940, tuvo una tendencia decreciente a través del tiempo. Más allá de su escasa magnitud demográfica –que hoy apenas llega al 0,7 % de la población total argentina–, es de señalar su altísimo nivel de visibilidad en muchas áreas de actuación que tienen conocimiento público. Los originales obreros, artesanos y maestros fueron desarrollando, a través de sucesivas generaciones, una integración al país que les permitió educación y progreso, sobre todo para imprimir la particular “huella judía” en el ser nacional argentino.

Palabras clave: inmigración en Argentina – proyecto migratorio – inmigración judía – inmigración rural – inmigración urbana.

Jewish immigration: miscegenation and integration

Ricardo Feierstein

Abstract. Immigration as a strategic project of a ruling class begins after Caseros and grants a determined face to the country. Nearly six million people entered Argentina between 1882 and 1950. In addition to Italians and Spaniards, who formed the bulk of the newcomers, a considerable number of other minority human groups were established in the country who had serious doubts about their future and they lacked a safe place to return to: Welsh, Jews, Armenians and Slavic minorities from different countries. Within the process of arrival of the Jews, the European immigration Ashkenazí of Yiddish speech and sefaradí of ladino or Arab speech, that came from different situations in their countries of origin must be differentiated. Also to discriminate the rural immigration of the first times –promoted by the JCA (Jewish Colonizing Association), created by Baron Hirsch to help the persecuted Jews of Eastern Europe– and the three great urban Jewish immigration waves of the XX century, that arrived from different European countries. The initial volume of this immigration, although quantitatively important until 1940, had a decreasing tendency through time. Beyond its scarce demographic magnitude –which today barely reaches 0.7% of the total Argentine population–, it is worth noting its high level of visibility in many areas of action that are public knowledge. The original workers, artisans and teachers were developing, through successive generations, an integration into the country that enabled them education and progress, especially to print the particular “Jewish footprint” in the Argentine national being.

Keywords: immigration in Argentina – migratory project – Jewish immigration – rural immigration – urban immigration.

**La flexibilidad del dogma.
Catolicismo y modernidad en la Argentina, entre dos Concilios**

Miranda Lida

El problema

Es bien sabido que las relación entre el catolicismo y la modernidad es en sí un problema, tanto en la Argentina como en muchos otros horizontes, y más en la época de plena vigencia del Concilio Vaticano I, período en el que aquí me concentraré más que nada, es decir, desde 1870, hasta las vísperas de la celebración del Concilio Vaticano II. Se ha señalado en reiteradas ocasiones que el Concilio I, que vino a continuación del *Syllabus*, constituye un jalón decisivo del catolicismo antimoderno del siglo XIX y sirvió de neto antecedente para reafirmar su sesgo antiliberal, así como también la autoridad pontificia. De esta manera, no es de extrañar que a fines del siglo XIX, los avances en pos de la modernización chocaran muchas veces contra un catolicismo a la defensiva, acusado a su vez de oscurantista y reaccionario por sus detractores; pero otras, sin embargo, ofrecieron oportunidades que ni siquiera el catolicismo estuvo en condiciones de rechazar, según trataremos de mostrar¹.

Hay que sumarle a ello otros ingredientes que operaron, en particular, en el caso del catolicismo argentino, en el que aquí nos centraremos, puesto que este proceso coincidió justo con el período de conformación y consolidación de la Argentina moderna. No es un dato menor el modo en que el catolicismo argentino logró estrechar relaciones con la Santa Sede, sujetándose con éxito a las presiones “romanizadoras”, según suele decirse, que provenían del Vaticano. No hay dudas de que Roma le proporcionó estrategias, valores (contra-valores en verdad), todo un cuerpo de doctrina compacto y homogéneo, listo para su uso, con fines de combate. Con algunos de estos recursos, pero no sólo con ellos, porque en la practica se contó con muchos otros más que sería imposible enumerar aquí con detalle, fue posible

¹ Una relectura sugerente de estos temas en: Christopher Clark, “The New Catholicism and the European Culture Wars”, *Culture Wars. Secular- Catholic Conflicts in Nineteenth Century Europe*, University of Cambridge, 2003: 11-45.

montar una Iglesia que no estaba dispuesta a pasar inadvertida, ni en la Argentina ni en el plano internacional. Quién podría negar esto desde el momento en que la Argentina participó con gran visibilidad en el Concilio Vaticano I de 1870; envió un significativo contingente de alumnos al Colegio Pío Latinoamericano y a la Universidad Gregoriana, que no hizo sino crecer de ahí en más (significativo, sobre todo, en proporción con los exiguos números que ofrecía el clero local hacia 1870); tuvo una participación igual de destacada en el Concilio Plenario Latinoamericano de 1899, con viajes en barco costeados a todo lujo por el gobierno nacional; se apresuró a sostener lazos estrechos con el catolicismo europeo y recibió innumerables congregaciones religiosas, de la mano de la inmigración de masas; celebró su primer congreso eucarístico en 1916, evento por lo general bastante olvidado aunque no por ello insignificante; tuvo otro de proyección internacional en 1934, el primero en Sudamérica de estas características. Desde fines de siglo XIX, la Iglesia argentina construyó su andamiaje institucional, afianzó su presencia en la sociedad a través de todos los vehículos disponibles y se proyectó también internacionalmente. Acompañó en este sentido la inserción internacional de la Argentina en el mundo, así como también su crecimiento económico.

Todo esto es bastante sabido en líneas generales: son las piezas que conforman el esqueleto del catolicismo argentino, romano, antimoderno, antiliberal. Son partes clave del modo en que el catolicismo argentino configuró su relación con el mundo moderno desde el mismo momento en que la Argentina estrechó lazos con Europa, se insertó en la economía mundial a lo largo del siglo XIX e ingresó al tren del progreso de la modernidad. La modernidad era provocativa y desafiante, qué duda cabe, y se la ha creído inasimilable, al menos desde una óptica católica. Es casi un lugar común afirmar que la relación entre el catolicismo y la modernidad es de pura exterioridad, y más en la coyuntura de fines del siglo XIX, cuando se sancionaron las leyes de educación laica y de registro civil. Y precisamente en esa misma coyuntura, las ciencias sociales comenzaron a conceptualizar la secularización e identificaron allí todo un problema analítico a explicar.

Sin embargo, las ciencias sociales del siglo XXI no son las del siglo XIX. Hemos sido testigos en las últimas décadas de cómo la modernidad fue sometida a una intensa discusión, de la que puede colegirse que la secularización no permaneció indiferente. Sabemos que la modernidad es todo un problema en sí mismo; ya no nos satisfacen las lecturas teleológicas y ontológicas heredadas. ¿Podemos, por consiguiente, seguir hablando de secularización? En las últimas décadas, las ciencias sociales han ido despojándose de los resabios decimonónicos en torno de la

secularización, puesto que los conceptos heredados se han revelado inapropiados, tanto para la reflexión, como para la investigación empírica. No hay sociólogo o teórico de la religión que hoy siga al pie de la letra las ideas de la secularización de Max Weber, Emile Durkheim o Ferdinand Tönnies, por mencionar sólo algunos pocos nombres entre los clásicos. Por el contrario, todos ellos coinciden, y también lo hacen los historiadores, en la necesidad de matizar un proceso inevitablemente hecho de grises, donde los cambios son menos bruscos de lo que se creía en el siglo XIX. De tal manera que de allí resulta necesariamente un concepto menos determinista, más receptivo a captar los puntos de fuga que hacen inviable la utilización de conceptos del siglo XIX para la comprensión y el análisis de las sociedades de los siglos XX, e incluso XXI².

Así, podemos argüir que hoy existe un fuerte consenso en las ciencias sociales y humanas en torno al agotamiento de las ideas decimonónicas de la secularización, y más a la luz de los debates que se sucedieron en torno de la posmodernidad, desde la década de 1970 en adelante, debates que han redundado, entre otras cosas, en la búsqueda de nuevas perspectivas, más refinadas, en torno a la sociología y la historia religiosas. El concepto ha sido desmenuzado por los especialistas y hoy en día tenemos que ser muy cautos al respecto: no podemos usarlo con ligereza. Más aún, ni siquiera podemos dar por descontado que el lector lo interpretará en un sentido unívoco, puesto que se ha vuelto polisémico³. Así, nuestro punto de partida es por demás resbaladizo.

La secularización puede referir a un proceso de separación o autonomización de esferas, en clave weberiana en última instancia, por la cual la religión habría dejado de lado la omnipresencia que supo tener, tal vez, en un pasado lejano en el que todas las prácticas y saberes humanos habrían estado imbuidos de valores teológicos. El desarrollo de la ciencia moderna es en este sentido paradigmático. Quizás esta interpretación sea la menos equívoca, pero quizás también sea la que menos nos aporte para pensar las sociedades del siglo XX, puesto que si la separación de esferas era ya un hecho consumado para estas fechas, poco nuevo podremos decir sobre ella. Así entendida, la secularización deja bajo un cono de sombra cuestiones vitales para entender las sociedades contemporáneas, entre ellas, el papel de la

² Entre los primeros desarrollos en este sentido: David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 1978.

³ Karel Dobbelaere, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, London, Sage Publications, 1981.

religión en la vida pública, su influencia sobre las subjetividades, sus intercambios simbióticos con la modernidad, decisivas para comprender qué papel juega la religión en sociedades donde se encuentra establecido el sufragio universal (o al menos ya se ha producido una cierta tendencia a la incorporación de las masas a la política), la ampliación de los derechos ciudadanos en general, la industrialización, la masificación del consumo, de la educación.

A la luz de todas estas cuestiones muy siglo XX, la secularización también fue pensada por los especialistas como un proceso de privatización de lo religioso. En las sociedades hiperindustrializadas del presente, la religión parece ser menos convocante que antaño en la vida pública. Los rituales modernos de las sociedades de masas, por su parte, tales como el culto a la nación, o así también los deportes convertidos en espectáculos de masas, supusieron hondos desafíos para una religión, en especial, como la católica, que en distintos momentos del pasado habría ocupado, incluso invadido, la vida social en sus múltiples, casi infinitos meandros, sin dejar fuera del alcance de su órbita ninguna práctica o espacio social. La modernidad, por el contrario, habría obligado a la fe a retraerse al ámbito privado de las conciencias individuales, pura y exclusivamente, tal como se reclamó con insistencia en los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, esta reconceptualización, que pretendió ajustarse a los problemas de las sociedades del siglo XX, no logró quizás sustraerse del todo bien al anhelo de dar con un concepto no determinista, no teleológico, flexible, capaz de amoldarse a sociedades complejas, poco homogéneas, como las contemporáneas. Acá está el desafío, a la vez que el aporte, más grande, de los debates de las últimas décadas, que es a su vez un poderoso estímulo para una *aggiornada* teoría de la secularización.⁴ Los estudios más recientes, de hecho, van en camino de intentar poner en diálogo la teoría social con la historia religiosa; estos entrecruzamientos se han revelado altamente fructíferos puesto que ayudan a refinar hipótesis y razonamientos⁵. Es de esperar que en las próximas décadas asistamos a los frutos maduros de estos nuevos desarrollos, con propuestas teóricas y metodológicas más ajustadas a los diversos escenarios y contextos históricos. Por caso, ¿puede ser idéntica la teoría de la secularización en Europa y en América

⁴ José Casanova, *Public Religion in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994; Mark Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority", *Social Forces* 72 (3), 1004: 749-774.

⁵ Philip S. Gorski, "Historicizing the Secularization Debate: Church, State and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700", *American Sociological Review* 65, 1, 2000: 138-167.

Latina? Es un interrogante legítimo, no muy original, puesto que se deja leer en buena parte de la producción académica actual sobre esta temática⁶. Al fin y al cabo, la teoría decimonónica tradicional, hoy desacreditada, era hija del eurocentrismo dominante en su tiempo.

No es nuestro propósito aquí, sin embargo, proponer una teoría superadora, quizás alternativa, que cual una panacea permita servir de explicación omnicomprendensiva de un fenómeno tan complejo y multidimensional como el de la secularización.⁷ Si vamos más allá del debate teórico de la secularización (si fue abrupta o si fue más o menos escalonada, si siguió el modelo francés o algún otro ejemplo europeo, si fue lineal o con marchas y contramarchas, si puede hablarse de un único modelo de secularización o caben diferentes alternativas según escenarios geográficos, épocas, etc.), y si abordamos el problema atentos a una mirada desde la historia como disciplina, el resultado ha de ser, creemos, enriquecedor.

Podrá surgir de allí un relato mucho menos nítido, menos transparente y lineal de la relación del catolicismo con la modernidad. La propuesta es, más puntualmente, hundir el pie en el fango de la historia social del catolicismo argentino, más pedestre, más gris que cualquier teoría. Más allá de la secularización, pues, podremos advertir los matices que atraviesan a la historia del catolicismo argentino. En su relación con la modernidad, y más específicamente, con las modalidades que ella adoptó en el escenario argentino. Exterioridad sí, qué duda cabe, entre ambos términos, puesto que las homilías y las cartas pastorales de los obispos fulminaban anatemas contra los vicios modernos y sus excesos, y esto era inocultable, en especial, en ocasión de las leyes laicas de la década de 1880. Pero no sólo eso, sin embargo, puesto que el catolicismo tuvo también que mostrarse relativamente flexible –si bien a su manera–, caso contrario los templos se habrían quedado prácticamente vacíos; era necesario adaptarse a tiempos de cambios vertiginosos. La rapidez de las transformaciones de fines del siglo XIX no pasó inadvertida, motivo por el cual la Iglesia debió redefinir sus estrategias para acercarse a la gente, así

⁶ David Martin, “The Secularization Issue: Prospect and Retrospect”, *The British Journal of Sociology*, 42, 3, 1991: 465-474; José Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, Il Mulino, 2000.

⁷ Roberto Di Stefano, “Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina”, *Quinto Sol* 15, 2011: 1-31.

como también consolidar su presencia sobre el territorio⁸. Y más en un país de inmigración de masas, de cambios rápidos y constantes.

Las transformaciones sociales de la Argentina moderna: el contexto

En una sociedad tan poco sedimentada como la argentina, en especial en las grandes urbes, con una proporción de inmigrantes que en algunos distritos superaba el cincuenta por ciento de la población, no quedaba más opción que ser lo suficientemente pragmático, ecléctico y aceptar hibridaciones de todo tipo, en el origen de las devociones, en las propias prácticas religiosas, en las maneras de enseñar el catecismo, en las formas de predicar y de difundir valores, etc. Así, por ejemplo, la utilización de diferentes elementos criollistas en la propia enseñanza del catecismo, era una clara estrategia para acercarlo a la cultura popular de sus potenciales destinatarios. En este sentido, y a modo de ejemplo, cabe mencionar un volumen editado en 1898 por los salesianos en su serie de libros baratos “Lecturas católicas”, con el significativo título de *La religión de la Biblia, o los versos del gaucho ilustrado Martín Chucho, sobre los gauchos protestantes y sus Biblias*⁹.

Y también cabe decir algo similar de la utilización de lenguas vernáculas en los sermones y las expresiones litúrgicas. La aceptación de las lenguas que utilizaban las diferentes comunidades de inmigrantes de origen católico, incluidos los dialectos, le dio al catolicismo argentino un perfil cosmopolita, casi babélico. Se admitía que las diferentes comunidades de inmigrantes pidieran sacerdotes que hablaran su lengua, e incluso que participaran de un modo u otro en las decisiones de la autoridad eclesiástica en torno a los nombramientos de los curas, puesto que los inmigrantes querían tener un sacerdote de su misma comunidad. Había parroquias que eran fáciles de identificar como de italianos, irlandeses, españoles, etc., debido a los estrechos vínculos de pertenencia a una determinada comunidad inmigratoria por parte de sus feligresías, su clero, sus devociones e imágenes sagradas. En manos de la congregación alemana del Verbo Divino se encontraba la parroquia de Guadalupe, en Palermo; la iglesia de la Santa Cruz, en San Cristóbal,

⁸ Sobre las transformaciones de la Iglesia en este período, puede verse: Antonio Santamarina, Liebscher, Diego Mauro, Miranda Lida, Susana Bianchi, “La construcción de la Iglesia Católica argentina como actor político y social, 1930-1960”: *Prismas. Revista de historia intelectual*, 9, 2002: 155-164.

⁹ La colección *Lecturas Católicas*, y otras series similares, se encuentra en el Archivo de la Inspectoría Salesiana San Francisco de Sales, Buenos Aires.

estaba a cargo de los pasionistas, de origen irlandés; los italianos tenían por su parte una vasta presencia, a través de las varias parroquias salesianas (en Almagro y La Boca) y de distintas capillas que eran conocidas como “italianas” por la composición de sus fieles, como es el caso de la del Carmen, en barrio norte; asimismo, la Virgen del Pilar, que tenía varios santuarios, capillas y altares en Capital y alrededores, era netamente española. Era difícil uniformar el ritual en una sociedad y una Iglesia babélicas, tan poco uniformes de por sí, como las que se desarrollaron en los principales enclaves urbanos de la Argentina, en las décadas finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Los abundantes estudios en torno a la relación entre inmigración y religión dan cuenta de la densidad de este entramado¹⁰.

Algo parecido cabe decir de la música sagrada. La romanización se dio acompañada de una fuerte presión del papado por introducir o difundir masivamente el canto gregoriano tradicional, en latín. No obstante ello, en Buenos Aires persistieron estilos de música litúrgica ajenas al canto llano. Las dificultades que tuvo el episcopado argentino para uniformar la liturgia a través del canto gregoriano (un reclamo persistente desde el papado de Pío X en adelante), y que recién lograría implementarse en la década de 1930, dan cuenta de ello, puesto que había círculos bastante elitistas y refinados que preferían estilos musicales para la liturgia no tan austeros como en el caso del canto llano, y se inclinaban por el barroco, el neoclásico, o estilos más eclécticos, incluso con algunos dejos del romanticismo decimonónico que los hacía difíciles de someter al cedazo de la uniformidad gregoriana, vaticana, de coros simples, algo monótonos como en el caso del canto llano. Las medidas disciplinadoras en este aspecto funcionaron poco y mal, al menos en Buenos Aires¹¹.

Los grises son muchos, pues, casi innumerables, en este tema de la secularización y la romanización finiseculares: la modernidad es amenazadora, es cierto, pero colocarse en una posición de pura exterioridad tiene más costos que beneficios. Así, pues, no se descartan las transacciones y apropiaciones, las hibridaciones. La utilización de libros baratos católicos de tono moralizante (de

¹⁰ Néstor T. Auza, *Iglesia e Inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, CEMLA, 5 vols., 1991-2005. También puede verse en este mismo sentido un informe confeccionado por el arzobispado de Buenos Aires sobre este tema: “Religión e inmigración”, *La Voz de la Iglesia*, 20 de noviembre de 1907 y ss.

¹¹ Al respecto, Miranda Lida, “Iglesia Católica, sociabilidad y canto gregoriano en el primer tercio del siglo XX”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Universidad de Navarra, 21, 2012.

“sano entretenimiento”, como se decía), una iniciativa salesiana de fines del siglo XIX, con el propósito de contrarrestar la propaganda protestante, y también la socialista, pone en evidencia el afán del catolicismo de salir a disputar el terreno con las mismas armas, con los mismos recursos, y no meramente con invectivas oscuras pronunciadas desde el púlpito. Y así sucesivamente: la temprana incorporación del fútbol y otros deportes populares (incluso tenemos el caso de un importante club de fútbol que fue fundado por un sacerdote), del cine, de las conferencias y bibliotecas populares parroquiales, de los dispensarios para la atención comunitaria, de fiestas con juegos populares y asado (en el campo), etc., son todos ingredientes que hablan de una auténtica preocupación por parte del catolicismo por hacerse de un lugar en la sociedad de su tiempo que no fuera de pura exterioridad, y menos aún marginalidad.

El catolicismo de la *belle époque*, en plena modernización e incluso se ha dicho muchas veces en una época de fuertes avances de la secularización, es sin embargo de un dinamismo extraordinario en cierto sentido, si bien muchas veces algo borroneado y olvidado. Es una coyuntura clave no sólo en lo que respecta a la construcción del aparato institucional y material de la sociedad y del Estado, sino además de la Iglesia, que avanzó a pasos agigantados en este período, tal como se evidencia en la construcción material de los templos, algunos de ellos de estilo refinado, rápidamente reconocidos como basílicas por la Santa Sede; el crecimiento demográfico del clero y el mayor arraigo de la iglesia sobre el territorio a través de la creación de diócesis y parroquias (si bien con disparidades regionales, como solía ocurrir en el país de comienzos de siglo en todos los planos, puesto que el progreso era un fenómeno más visible en el litoral y en las regiones integradas a la economía exportadora, de tal manera que todavía avanzado el siglo XX podrán encontrarse muchos baches en este primer tendido institucional de la Iglesia). Y además por la diversificación de sus asociaciones, dedicadas a las más variadas actividades, desde la acción social hasta la liturgia, desde la música sagrada hasta el deporte infantil, a través de las escuelas católicas, asociaciones piadosas, peregrinaciones y movilizaciones de todo tipo, lo cual habla de una intrincada red de asociaciones dedicadas a un amplio abanico de tareas pastorales, de fuerte presencia en las ciudades más populosas.

Pero a pesar de todo su dinamismo, el catolicismo de la *belle époque* tiene también sus flaquezas: es un movimiento socialmente muy segmentado, ya sea por género (las ramas femeninas del laicado y las de varones casi no se integran prácticamente, ni siquiera a la hora de hacer una peregrinación a Luján), segmentado

también por el origen inmigratorio de cada grupo social (se trata de un factor de segmentación importante porque el idioma separa en lugar de integrar y la incorporación definitiva del idioma nacional al ritual religioso es algo que tarda en llegar) y por origen social, puesto que las asociaciones piadosas de las elites tenían poco contacto por lo general con gente proveniente de sectores sociales más humildes. Esta tres líneas de falla se solapaban, además, con los regionalismos tradicionales, además de los previsible contrastes entre las grandes urbes y los distritos rurales.

Es cierto que surgieron asociaciones que tuvieron el neto propósito de dejar atrás este aspecto sociológicamente segmentado, procurando alcanzar transversalmente a distintos sectores sociales, sin importar su nacionalidad o su origen social. Así, por ejemplo, los Círculos de Obreros fundados por Federico Grote, que si bien de varones únicamente (al menos en principio), tenían sus socios protectores (que oficiaban de mecenas), a la par de los trabajadores propiamente dichos. Debido a su composición interclasista, que resultaba perturbadora en una sociedad y un catolicismo fuertemente segmentados, no tardaron en aparecer las críticas, dentro y fuera del catolicismo. Las acusaciones en torno a su perfil paternalista no se hallaron sólo en boca de los socialistas, que estaban en sus antípodas, sino también incluso entre algunos católicos, que reclamaban organizaciones de perfil más obrerista¹². Y como consecuencia de ello, la segmentación, y sus dificultades para su integración, persistieron más de lo que la propia Iglesia hubiera deseado: en el seno del catolicismo argentino había asociaciones elitistas, de estilo victoriano, que querían imponer el “buen tono” por sobre las demás, pero no siempre lo lograrían del todo bien.

Por contraste con el catolicismo de la *belle époque*, la década de 1930 parece haber verificado un salto cualitativo, tanto es así que la propia Iglesia se jactó de estar viviendo un verdadero “renacimiento católico” y se impregnó al mismo tiempo de un furibundo tono de cruzada, mientras el mundo ingresaba definitivamente en la “crisis del liberalismo”, según suele afirmarse. Podríamos discutir largo y tendido acerca del alcance y los límites de tal renacimiento, y si acaso la Iglesia, en su

¹² María Pía Martín, *Iglesia Católica, cuestión social y ciudadanía. Rosario- Buenos Aires, 1892-1930*, Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Rosario, 2012; Miranda Lida, *Monseñor Miguel De Andrea. Obispo y hombre de mundo 1877-1960*, Bs. As., Edhasa, 2013.

fervor, no lo exageró sobremanera.¹³ Pero no voy a volver sobre esta discusión que planteé en algún otro lugar, sino que me voy a focalizar en la relación entre el catolicismo de los treinta y la modernidad, para sugerir que el “renacimiento católico” de los treinta puede también ser leído como parte inherente de los avances de la modernidad (o al menos, de cierta modernidad), podríamos argüir, y no meramente su antagonista. Relativa modernidad de un catolicismo preocupado por acelerar su propia integración a nivel nacional, un tema que había ingresado en su agenda desde las vísperas del Centenario, e incluso algo antes también, según tenemos indicios para sospechar.

Esa integración se afianzó en los años 30 por varias vías: la celebración de congresos eucarísticos que se replicaron en las ciudades del interior, cada uno de envergadura proporcional a las dimensiones de cada ciudad (un congreso internacional en Buenos Aires, la cabeza de Goliat, varios nacionales en las principales urbes, un sinnúmero de congresos arquidiocesanos, diocesanos, parroquiales y otros tantos más, aunque de dimensiones casi microscópicas si las comparamos con las de 1934); la proliferación de destinos de “turismo religioso” (hoy diríamos) gracias a la gran cantidad de santuarios que se constituyeron en el interior y se promovieron con fines turísticos, cada vez mejor integrados a redes de ferrocarril, rutas, hoteles, otros circuitos y paseos; la inserción temprana del catolicismo en la radio, incluso en emisoras comerciales, con llegada, en algunos casos, a todo el país; la multiplicación de las industrias culturales católicas (editoriales, revistas e incluso un “emporio multimedia”, hoy diríamos, como pretendió ser el diario *El Pueblo*); la venta de publicaciones católicas comerciales, incluso en editoriales no católicas, sino de masas (el mejor ejemplo en este sentido es la publicación de las obras del padre Filippo por editorial Tor)¹⁴.

¹³ Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo*, Bs. As., UNQ, 1996; Fortunato Mallimaci, *El catolicismo integral en la Argentina 1930-1946*, Bs. As., 1988; Miranda Lida y Diego Mauro, “*Sine ira et studio*”, *Catolicismo y sociedad de masas. Argentina 1900-1950*, Rosario, Prohistoria, 2009; Miranda Lida, “El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate historiográfico”, en C. Folquer y S. Amenta (comps.), *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*, Tucumán: UNSTA, 2010: 395-424.

¹⁴ Diego Mauro (2010). *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política. Santa Fe, 1900-1937*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral; Miranda Lida, “La Plaza de Mayo de los católicos, 1910-1944”, en Mirta Lobato (ed.), *Buenos Aires: manifestaciones, fiestas y rituales en el siglo XX*, Bs. As., Biblos, 2011; Miranda Lida (2009). “Los Congresos

Cada uno de estos apartados podría ser objeto de un estudio aparte, pero dada la centralidad que tuvo la radio en la cultura y en la sociedad del período de entreguerras, vale la pena detenernos en ella un momento, en su relación con el catolicismo. Si no hay dudas de que la radio es un poderoso mecanismo integrador de la nación, todavía más de lo que lo fue la escuela o el servicio militar, tal vez, lo que importa destacar es lo rápido que el catolicismo se le sumó. Hizo sus primeras experimentaciones en los años veinte e ingresó en ella con contundencia en los treinta, aún a riesgo de que la gente escuchara más la misa por la radio que en el templo, y comulgara mucho menos que antes, por la comodidad que la radio le proporcionaba al católico de los treinta: desde la comodidad de su hogar podía escuchar la palabra sacerdotal, incluso de reputadas figuras como Gustavo Franceschi, Monseñor De Andrea, figuras que de otro modo no habría podido escuchar, tal vez. Con la radio, la Iglesia parecía optar por la cantidad antes que por la calidad, al menos en lo que respecta al gran público de masas. Entrar en la radio masivamente era una forma de transigir, incluso, con el más acendrado integrismo católico, que aspiraba a hacer de cada católico un perfecto católico, un católico integral. En la medida en que el catolicismo se masificaba, se veía obligado a resignar calidad en aras de la cantidad.

La Acción Católica también padeció este problema: quería ser una vanguardia, una milicia de cristianos íntegros, pero no podía crecer sino a riesgo de masificarse, con todas sus consecuencias. La Acción Católica, de hecho, estuvo atravesada por la tensión producida por el hecho de tratarse de una organización militante que aspiraba a ser de masas, pero al mismo tiempo le imponía a sus socios un compromiso tan exigente que sólo una minoría sería capaz de cumplir al pie de la letra con los preceptos más rigurosos. ¿Cantidad o calidad, pues? “Aunque se debe cuidar más de la calidad que de la cantidad, entendemos que no por eso ha de descuidarse la atención a la cantidad”, intentaba aclarar, sin mucho éxito, una circular explicativa del arzobispado de Buenos Aires¹⁵. Era necesario transigir.

Y también fue necesario hacer concesiones con respecto al cine, puesto que no faltaron los cortos de Mickey Mouse en algunas parroquias. Pero de todas formas el cine era considerado peligroso moralmente, y más todavía cuando se trataba de películas norteamericanas (el antinorteamericanismo católico de los años treinta

Eucarísticos en la Argentina del siglo XX”, *Investigaciones y Ensayos*, Academia Nacional de la Historia, 58, 2009.

¹⁵ “Circular”, *El Pueblo*, 19 de julio de 1931, p. 3.

habría que estudiarlo más) donde había mujeres que fumaban y llevaban una vida menos pacata, menos decorosa de lo que el catolicismo hubiera deseado. Los romances prohibidos de muchos de esos films atentan contra los tabúes morales del catolicismo, que coinciden con los de parte de la sociedad argentina. Así, pues, al cine habrá que filtrarlo convenientemente, pero tampoco podía rechazárselo del todo, ¿cómo rechazar de plano las películas de Hollywood, tan atractivas de por sí? Había que encontrar algún punto de equilibrio.

Para contrarrestar las influencias más perniciosas de la cultura de masas, el catolicismo argentino buscó distintas respuestas. Presionó sobre las autoridades públicas municipales para que impusieran mecanismos de censura; a veces encontró respuestas favorables, otras no. Cuando no, construyó sus propias escalas de calificación cinematográfica, donde prevalecían los criterios morales por sobre todos los demás. Utilizó los atrios de las parroquias, la Acción Católica y los medios católicos de comunicación para difundir su valoración de las películas en cartel en las salas de cine¹⁶. Y en algunas ocasiones, que no faltaron, promovió la agitación callejera entre las filas católicas para que provocaran algún tipo de boicot a las puertas de alguna sala de cine.

Otra estrategia, bien propia de los años treinta, fue montar una emisora radial propia de aspiraciones comerciales (con entretenimientos “sanos”, e incluso radioteatros de producción propia), que se llamó Radio Ultra (su sólo título es significativo), que duró un par de años pero resultó un fracaso financiero. Era una manera de intentar contrarrestar las tendencias existentes en los medios de comunicación. La moralización de la cultura de masas, magmática, desbordante tanto en sus contenidos como en su lenguaje, a veces procaz, otras provocativo, como el tango, fue su obsesión más perdurable en los años de entreguerras.

Los desafíos de la segunda posguerra: se anuncian los vientos conciliares

El gobierno militar de 1943, que la Iglesia apoyó ampliamente, como se sabe, se mostró dispuesto a atender el reclamo católico de moralización en la sociedad, la cultura de masas y en las costumbres (mucho más de lo que lo hizo el gobierno de Justo en los treinta, que no fue tan lejos en algunos de los tantos reclamos de los católicos en estos rubros), e introdujo además por decreto la enseñanza religiosa

¹⁶ El papel de *El Pueblo* lo he estudiado en Miranda Lida, *La rotativa de Dios. Prensa católica y sociedad. El Pueblo, 1900-1960*, Bs. As., Biblos, 2012.

obligatoria, a la que luego Perón le dará fuerza de ley. Sin embargo, el peronismo no heredó el tono moralizante del gobierno del 43: no pudo hacerlo desde el momento que priorizó la expansión del consumo entre los sectores populares. El consumo, además de distraer, fomentaba nuevos estilos de vida: en la medida en que la urbanización avanzaba, las familias tendían a achicarse, por ejemplo. Todavía en los años treinta el catolicismo reclamaría que el gobierno protegiera el tradicional modelo de familia numerosa, amenazado con contundencia por la industrialización y las migraciones internas a los centros urbanos. Sin embargo, en la época peronista, por contraste, se afianzó el modelo de familia nuclear, con menos hijos. Incluso un diario de corte integrista como *El Pueblo* tuvo que reconocer que la familia había cambiado, que ahora se volcaba fuertemente al consumo, lo cual incidió directamente en la manera en que el diario se vinculó con sus lectores. Hacia los años cincuenta, de hecho, el diario cambió de perfil sobre la base de la presunción de que no se podía interpelar al lector como antes, es decir, a través de los valores de la militancia católica más exacerbada. Así su perfil integrista se fue diluyendo de manera bastante veloz hacia mediados de los años cincuenta. Esto era un dato desafiante para el catolicismo más tradicionalista.

Algunos obispos denunciaron el hedonismo imperante en las costumbres. Los católicos le podían echar la culpa a Perón de muchas cosas, pero está claro que los cambios que se produjeron en la sensibilidad en la posguerra eran mucho más subterráneos, más profundos¹⁷. No fue necesario aguardar hasta el episodio conflictivo de 1954-55 para advertir que se estaban produciendo transformaciones que iban más allá de los febriles brotes de violencia: la posguerra trajo un cambio de clima en la medida en que el eurocentrismo del mundo anterior a 1945 comenzó a pulverizarse¹⁸. Las jerarquías sociales tradicionales, las formas victorianas que el catolicismo tanto había hecho por reafirmar, también se desintegraron, y las costumbres se volvieron tanto más difíciles de domeñar. En los treinta, los congresos

¹⁷ Susana Bianchi, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina*, Bs. As., Prometeo, 2002; Lila Caimari, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina 1943-1955*, Bs. As., 1994; Miranda Lida, "Catolicismo y peronismo: debates, problemas, preguntas": Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, N. 27, 2005: 139-148 y "Catolicismo y peronismo: la zona gris", *Boletín Ecos de la Historia*, Universidad Católica Argentina, 6, 2010.

¹⁸ Los cambios en la sensibilidad y la cultura católicas han sido estudiados por José Zanca, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad (1955-1966)*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica 2006; *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica*, Bs. As., Siglo XXI, 2013.

eucarísticos se montaron como una maquinaria aceitada donde se procuraba conservar el lugar (físico, social) de cada cual; claro que todo esto era una aspiración, más que una realidad, pero de todas formas, las mujeres vestían las tradicionales mantillas y los hombres iban de riguroso traje. Para mediados de los años cincuenta, comenzaba incluso a debatirse el uso de la sotana sacerdotal, y si acaso no convenía incorporar el *clergyman*, moderno, norteamericano, austero, menos estridente y ampuloso, como buena parte de lo que habían traído consigo los años cincuenta. No fue necesario aguardar a la colisión entre Perón y la Iglesia para advertir que se estaban produciendo hondas transformaciones en el universo católico. En sus últimos años, Gustavo Franceschi bregó para que el catolicismo argentino tomara conciencia del ritmo imparable de la modernización: “¿la Iglesia se moderniza? Sacerdotes obreros; religiosas sin hábito; misas vespertinas; modificación de los ayunos... ¿Qué hay en el fondo de todo esto?”, fue el tema que escogió en 1953 para una de sus conferencias sobre temas de actualidad¹⁹. La solemnidad de los treinta, propia de un catolicismo que tenía mucho de victoriano, se disolvió de un plumazo.

El debate catolicismo-modernidad se volvió en esta coyuntura algo más urgente, en la medida en que la propia convocatoria del Concilio Vaticano II fue lanzada en 1959 con el propósito de alcanzar un *aggiornamento* y modernizar la imagen de la Iglesia en el mundo contemporáneo. Uno podrá discutir hasta qué punto esa vocación de cambio fue sincera, o si acaso no fue a desgano, meramente provocada por las circunstancias²⁰. Sea como fuere, de esta manera el debate acerca de la relación entre el catolicismo y la modernidad se allanó y al mismo tiempo creó la ilusión de dejar atrás un periodo, el del Concilio Vaticano I en que esa relación había sido difícil, si no imposible, y más si se la abordaba desde la óptica de los años cincuenta o sesenta.

¹⁹ “Aviso”, *El Pueblo*, 23 de abril de 1953, p. 4.

²⁰ Claudia Touris, “Ideas, prácticas y disputas en una Iglesia renovada”: *Todo es historia*, 401: 200: 44-52; M. Lida, “Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo, 1955-65”, *Quinto Sol*, 16, 2, 2012.

Coda

Claro que esto no significa que los cambios conciliares hayan sido fáciles en la Argentina; sabemos que sucedió más bien todo lo contrario²¹. Pero de todas formas el segundo concilio vaticano incidió en difundir una lectura, que rápidamente se volvía *ex post*, en la que el catolicismo del primer concilio, ahora llamado despectivamente preconiliar, no iba más allá de su carácter plenamente antimoderno. Se sometió el periodo preconiliar a una mirada prácticamente unidimensional, donde el catolicismo y la modernidad resultaban lisa y llanamente inasimilables. Lo eran en cierto sentido, puesto que el catolicismo se mantuvo en su matriz antiliberal, pero sin embargo hizo un esfuerzo para tender puentes con la modernidad, y si no lo hubiera logrado en cierta medida al menos, no habría alcanzado proporciones verdaderamente de masas, como se verificó en la Argentina en ocasión del Congreso Eucarístico Internacional de 1934 que, en verdad, se pareció a un completo espectáculo de masas, como una olimpiada deportiva o un campeonato mundial de fútbol, con toda su parafernalia, incluida la transmisión radial de alcance internacional. Lo que se quiere sugerir, pues, es que esta relación es bien compleja, está más teñida de grises que otra cosa, incluso en los tiempos del Concilio Vaticano I. La década del treinta, la más emblemática en este sentido, que sacó a la luz el catolicismo antiliberal, nacionalista, más aguerrido, fue también una década de estrechos vínculos e intercambios entre catolicismo y modernidad, si bien con los límites que el catolicismo estaba dispuesto a aceptar, puesto que en la medida en que podía, filtraba cuidadosamente qué tomaba de ella y qué no, pero sin rechazarla de plano, sino emprendiendo reiteradas transacciones, que dan cuenta de lo gris de esta relación.

²¹ La persistencia de líneas teológicas tradicionalistas es fuerte. Al respecto, Elena Scirica, “Intransigencia y tradicionalismo en el catolicismo argentino de los años 60. Los casos de Verbo y Roma”, en Claudia Touris y Mariela Ceva, *Los avatares de la nación católica. Cambios y permanencias en el campo religioso de la Argentina contemporánea*, Bs. As., Biblos, 2012.

Recibido: 30/09/2016

Aceptado: 01/12/2016

La Argentina entre dos concilios, 1870-1960

Miranda Lida

Resumen. Es bien sabido que la relación entre el catolicismo y la modernidad es en sí un problema, tanto en la Argentina como en muchos otros horizontes, y más en la época de plena vigencia del Concilio Vaticano I, período en el que aquí me concentraré sobre todo, desde 1870, hasta las vísperas de la celebración del Concilio Vaticano II. Se ha señalado en reiteradas ocasiones que el Concilio I, que vino a continuación del *Syllabus*, constituye un jalón decisivo del catolicismo antimoderno del siglo XIX y sirvió de neto antecedente para reafirmar su sesgo antiliberal, así como también la autoridad pontificia. De esta manera, no es de extrañar que a fines del siglo XIX, los avances en pos de la modernización chocaran muchas veces contra un catolicismo a la defensiva, acusado a su vez de oscurantista y reaccionario por sus detractores; pero otras, sin embargo, ofrecieron oportunidades que ni siquiera el catolicismo estuvo en condiciones de rechazar, según trataremos de mostrar.

Palabras clave: catolicismo – modernidad – Vaticano I – Vaticano II – catolicismo argentino.

Argentina between two councils, 1870-1960

Miranda Lida

Abstract. It is well known that the relationship between Catholicism and modernity is in itself a problem, both in Argentina and in many other horizons, and more so in the period of full validity of the First Vatican Council, a period in which I will concentrate here, from 1870, until the eve of the celebration of the Second Vatican Council. It has been pointed out repeatedly that Council I, which came after the *Syllabus*, constitutes a decisive milestone of nineteenth-century anti-modern Catholicism and served as a clear antecedent to reaffirm its anti-liberal bias, as well as papal authority. In this way, it is not surprising that in the late nineteenth century, the advances towards modernization often clashed with a Catholicism on the defensive, accused in turn of obscurantist and reactionary by its detractors; but others, however, offered opportunities that not even Catholicism was in a position to reject, as we will try to show.

Keywords: Catholicism – modernity – Vatican I – Vatican II – Argentine Catholicism.

**Los Evangélicos en el siglo XXI.
Dos hipótesis sobre su situación política en la Argentina contemporánea**

Marcos Carbonelli

En las líneas que siguen presento dos hipótesis sobre la situación política de los evangélicos en la sociedad argentina contemporánea. Estas conjeturas se nutren del trabajo de campo desarrollado en el marco de mi tesis doctoral¹, enfocada en las intervenciones evangélicas en la arena partidaria y en los debates sobre derechos sexuales y reproductivos en el espacio político argentino en el período 2001- 2011.

Hipótesis 1.

La disputa por la representación y el fin de la tesis del movimiento

El devenir político de los evangélicos en Argentina se encuentra relacionado con su condición de minoría religiosa. Si bien su presencia en el territorio argentino es de larga data (según diferentes estudios históricos se remonta a los primeros tiempos de la independencia)², durante el siglo XIX y buena parte del siglo XX las denominaciones cristianas estuvieron disgregadas, con escaso margen y estímulo para conformar una comunidad religiosa en sentido estricto. En este panorama de fragmentación influyeron dos factores. Por un lado, la conformación del espacio evangélico a partir de oleadas migratorias diversas que históricamente privilegiaron sus metas pastorales y su perfil litúrgico antes que la construcción de lazos interdenominaciones. Por el otro, la incidencia de un contexto externo hostil. La consolidación del Estado en Argentina implicó la fusión de la identidad nacional con la católica, y este hecho redundó en una persecución de las alteridades religiosas, acusadas de convertirse en agentes intrusivos y dañinos a una cultura, a un “ser nacional”, supuestamente homogéneo³.

¹ Marcos Carbonelli, *Apuestas representativas y estrategias políticas. Los evangélicos y la esfera partidaria del AMBA. 2001-2011*. Tesis doctoral en Ciencias Sociales, Bs. As., Universidad de Buenos Aires, 2013.

² Susana Bianchi, *Historia de las religiones en Argentina. Las minorías religiosas*, Bs. As., Sudamericana, 2004.

³ Laura Rita Segato, *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en los tiempos de Políticas de la Identidad*, Bs. As., Prometeo, 2007

La recuperación democrática (1983) propició una mayor apertura gubernamental hacia los grupos cristianos no católicos. Diversas entidades y denominaciones evangélicas contaron con la aquiescencia de las autoridades para la realización de multitudinarios cultos y campañas de sanidad en estadios, plazas y parques, y para la utilización y adquisición de medios masivos de comunicación. Si bien en la historia de las minorías religiosas en Argentina, los evangélicos ya habían desarrollado actividades de proselitismo, la era democrática ofreció una oportunidad inédita para organizar cultos y campañas de una manera continua y sin restricciones.

En este marco de libertad una serie de fenómenos concomitantes activaron la explosión demográfica de esta minoría. Importantes evangelistas, como Carlos Annacondia, comenzaron a desarrollar campañas de sanación y conversión en espacios públicos. Los resultados de estas campañas eran capitalizados por las iglesias locales, que recibían a los nuevos creyentes, y demostraban gran capacidad para tematizar y acompañar sus procesos de empobrecimiento material. Si a estos elementos adicionamos el fracaso de la Iglesia Católica para brindar respuestas pastorales a la nueva situación sociopolítica de su grey, reunimos los factores explicativos del importante crecimiento evangélico desde mitad de la década del ochenta hasta bien entrados los años noventa.

La jerarquía católica y sus aliados percibieron este fenómeno como una amenaza. En consecuencia, desplegaron una campaña anti sectas, que tuvo lugar entre 1986 y 1993. Siguiendo el análisis de Frigerio y Wynarczyk⁴, dicha campaña fue instigada por intelectuales y funcionarios, afines al mimesis entre identidad católica y el ser nacional. En su accionar gravitó un documento del Episcopado Católico que denunciaba la infiltración de diversas sectas en territorio nacional, ajenas y dañinas de la idiosincrasia religiosa nacional. Mediante campañas publicitarias y participaciones en espacios televisivos y radiales, estos sectores etiquetaron a los evangélicos (entre otros cultos) como sectas. En 1993 dieron un paso más e iniciaron maniobras políticas para producir una nueva legislación en materia de registro de cultos, de carácter restrictivo, orientada a cercenar las actividades de los evangélicos, entre otras confesiones religiosas disidentes.

⁴ Alejandro Frigerio, Hilario Wynarczyk, "Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos", *Sociedade e Estado* 2, N.3, 2008: 227-260.

Los pastores más importantes y los dirigentes de las federaciones evangélicas interpretaron esta iniciativa legislativa como un retroceso fundamental a los logros conseguidos en el período anterior y promovieron acciones de protesta. En particular, fueron la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA), la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE) y la Federación Confederación Evangélica Pentecostal (FeCEP) quienes las encabezaron, confluyendo en la organización del Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE). Sus estrategias de protesta pública se desdoblaron en varios frentes: por un lado, en la arena jurídica, a partir de la organización de reuniones y presentaciones formales ante los diferentes gobiernos para gestionar un nuevo status jurídico que derogara los mecanismos de demarcación del campo religioso, originados en la última dictadura y que diera paso a un marco de mayor igualdad entre los diferentes cultos. Por el otro, en la organización de concentraciones públicas. En 1993 tuvo lugar la primera, frente al congreso nacional, donde seis mil creyentes se convocaron para repudiar la media sanción que el Senado nacional al proyecto restrictivo motorizado por sectores católicos⁵.

El proyecto restrictivo finalmente no prosperó, y los evangélicos elevaron una propuesta propia. Las federaciones convocaron en 1999 y 2001 a todas las denominaciones evangélicas a manifestaciones públicas en el Obelisco, con el doble propósito de orar por la nación y sus gobernantes, y poner en escena el marco de desigualdad que estructura el campo religioso en Argentina. La demanda no alcanzó su cometido, por el veto final del episcopado y por la crisis política, económica y social de los años 2001-2002, que reasignó prioridades legislativas y postergó debates en pos de urgencias sociales⁶.

Más allá de esta situación de empate, para Marostica y Wynarczyk⁷, la lucha contra la estigmatización en el contexto democrático marcó un punto de inflexión en la historia política de los evangélicos, en la medida en que habilitó su conversión en un movimiento social, esto es, en un sujeto político íntegro, dotado de identidad, recursos y cursos de acción propios. La emergencia de liderazgos representativos y

⁵ Hilario, Wynarczyk, *Ciudadanos de dos mundos. El Movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*, San Martín, UNSAM EDITA de Universidad Nacional de San Martín, 2009.

⁶ Wynarczyk, ob. cit.

⁷ Wynarczyk, ob. cit.

de marcos de interpretación comunes se recortaron como los elementos decisivos en este proceso.

A mi criterio, las intervenciones evangélicas en el nuevo milenio desnudaron rápidamente la inestabilidad de esta construcción política. Nos referimos a los debates en torno a la extensión de derechos sexuales y reproductivos en Argentina (puntualmente, los posicionamientos frente a las leyes de educación sexual en la ciudad de Buenos Aires y la ley de matrimonio igualitario) y la discusión en torno al proyecto de ley de cultos presentado por la diputada Cynthia Hotton en 2010.

En primer término, ACIERA y FeCEP se opusieron a la ley de educación sexual en la ciudad de Buenos Aires y al matrimonio igualitario, por considerarlas medidas que atentaban contra un orden moral que debía ser custodiado por el Estado⁸. Dicho orden postulaba la naturalidad del modelo familiar y patriarcal como núcleo básico de la sociedad, modelo defendido por la mayoría de los habitantes del país, según sus argumentos. En esta posición coincidieron con la postura del Episcopado católico, lo cual habilitó una inédita alianza interconfesional. Grupos católicos y evangélicos marcharon juntos en el espacio público, en contra de la ley, mientras sus dirigentes participaban de debates televisivos o hacían lobby en los pasillos de las cámaras legislativas⁹.

Por su parte, iglesias del espectro histórico liberacionista, como la metodista o la luterana apoyaron la ampliación de derechos y cuestionaron los dichos públicos de ACIERA o de la cercana diputada Hotton toda vez que estos se presentaron como los representantes exclusivos de la voz evangélica en estos temas. Al igual que el bando antagonico, también trazaron puentes con sectores progresistas de otras confesiones, como los curas tercermundistas y sectores judíos disidentes.

En el caso de la ley de cultos. ACIERA y FeCEP apoyaron el proyecto de la diputada Hotton, que mantenía intangibles los derechos de la Iglesia Católica al

⁸ Daniel Jones y Marcos Carbonelli, “La participación política de actores religiosos: los evangélicos frente a los derechos sexuales y reproductivos (2003-2010)”, en Juan Cruz Esquivel y Juan Maarcos Vaggione (dirs.), *Permeabilidades activas: religión, política y sexualidad en la Argentina democrática*, Bs. As., Biblos, 2015: 75-95.

⁹ Marcos Carbonelli, Karina Felitti y Mariela Mosqueira, “Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas entorno al aborto y el matrimonio igualitario”, *Revista del Centro de Investigación, ULSA*, 9, N. 36, 2011: 25-43.

mismo tiempo que trazaba una nueva definición de lo religioso, marginando a la parapsicología y a los cultos umbandas de esta calificación. Los cultos legítimos tendrían acceso a facilidades administrativas y exenciones de impuestos. Este proyecto fue debatido en comisiones, pero no alcanzó el recinto porque en su proceso de discusión fue denostado por sectores históricos del protestantismo, pero también por iglesias y comunidades, a priori integradas a ACIERA y FeCEP. La crítica se sustentaba en el abandono del horizonte de la igualdad en pos de una libertad condicionada, que no alteraba un status quo de privilegios católicos, sino que lo reproducía¹⁰.

Estas disputas desgarraron la identidad colectiva, el “nosotros evangélico” producido intersubjetivamente en los noventa. Mientras que los sectores liderados por ACIERA y FeCEP postulaban un modelo de religión pública cercano al católico, esto es, con nexos estatales crecientes; los protestantes históricos, pero también mega iglesias pentecostales e iglesias de barrio postulaban un formato de intervención pública independiente de la injerencia gubernamental y más solidario con el resto de las confesiones que pueblan la Argentina.

La síntesis de las disputas también engloba la tesis acerca del fin de los evangélicos como movimiento social. En los dos mil, no existieron grandes coincidencias en materia de marcos interpretativos y liderazgos. Por el contrario, existió una notoria divergencia, que puso en jaque los intentos de construir bases representativas amplias, al mismo tiempo que se evidenció la pluralidad de modelos de proyección pública convivientes al interior de la comunidad religiosa.

En tanto espacio religioso, considero que los evangélicos han regresado a una etapa de denominacionalismo, es decir, a un período en el que pierden injerencia y representación las entidades de segundo y tercer grado (confederaciones y federaciones) y ganan presencia pública (en su reemplazo) las entidades de primer grado, es decir, las iglesias que desconfían de cualquier representación y que se pronuncian con voz propia, desautorizando las apuestas representativas de otros. Se trata de un denominacionalismo abierto, diferente al denominacionalismo cerrado de los ochenta, porque las iglesias ya no se cierran sobre las fronteras de sus propias

¹⁰ Marcos Carbonelli y Daniel Jones, “Igualdad religiosa y reconocimiento estatal: instituciones y líderes evangélicos en los debates sobre la regulación de las actividades religiosas en Argentina (2002-2010)”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año 60, N. 225, septiembre- diciembre 2015: 139-168.

comunidades, su organización interna y cuestiones litúrgicas y pastorales. Los evangélicos tienen “algo que decir” sobre la sociedad argentina y los debates que la atraviesan, pero asumen y defienden el hecho que la voz evangélica no es monolítica ni monocorde, sino que se tratan de voces díscolas y disonantes que más que dialogar entre sí, tejen diálogos profundos con otros actores.

Hipótesis 2.

La legitimación sociopolítica de los evangélicos

Cabe destacar que el saldo del accionar político evangélico en la década del dos mil no arroja exclusivamente datos negativos. También habilita la consideración de un nuevo status alcanzado por esta comunidad religiosa en su conjunto, en los términos de una legitimación sociopolítica creciente.

Por legitimación sociopolítica entendemos el reconocimiento que los evangélicos han obtenido de la clase política argentina, de actores del campo religioso (fundamentalmente la Iglesia Católica) y otros componentes de la sociedad civil (medios de comunicación, científicos sociales), como legítimos participantes de diversos campos de debates y como interlocutores e inclusive gestores de los recursos del estado. Nuestra posición es que en la transición inter milenaria, los evangélicos superaron la barrera del estigma y se consolidaron como una religión pública establecida en Argentina a partir de una legitimación social, construida “desde abajo”. Esta metáfora espacial se apoya en la idea que la legitimación evangélica se apuntaló en la extensión demográfica y en la capilaridad de su trabajo social.

Prueba de la legitimación social evangélica a la que hacemos referencia resultan a) los crecientes vínculos establecido con actores políticos en torno a la ejecución de políticas públicas y la inclusión en listas partidarias competitivas¹¹, b) la participación abierta en debates públicos situados por fuera de las demandas

¹¹ Marcos Carbonelli, “Pan y Palabras. La inserción evangélica en la gestión pública en Argentina”, *Religião e Sociedade* 35, N. 2, 2015: 73-95

exclusivamente comunitarias¹² y c) su inclusión en la industria cultural y mediática¹³.

Cabe aclarar la legitimación sociopolítica no representa un proceso revolucionario, en el sentido que no conmueve las bases de la definición social de lo religioso en Argentina. Más allá de su crisis de autoridad interna, de la distancia cada vez mayor entre las directrices de la jerarquía católica y las maneras de creer y vivir de los creyentes (fenómeno que Mallimaci¹⁴, entre otros, han denominado “cuantapropismo religioso”), el catolicismo mantiene su posición hegemónica en el campo religioso producto de su vínculo privilegiado con la clase política.

Pero el proceso de legitimación sí reposicionó a los evangélicos dentro del campo religioso en Argentina. En este sentido, vale trazar un ejercicio comparativo con la situación de otro grupo religioso, los umbandas, que al igual que los evangélicos, ingresaron a la etapa de recuperación democrática como minoría estigmatizada. Sin negar la extensión de las prácticas umbandas entre los sectores populares en Argentina, quienes pertenecen a dicho espacio religioso padecen un nivel de estigmatización mucho más alto que el de otras confesiones religiosas en Argentina, y hasta el momento no han conseguido, de parte de las autoridades gubernamentales, apoyos decisivos para sus demandas políticas.

Estos planteos conducen a una pregunta latente ¿en calidad de qué se encuentran legitimados los evangélicos en Argentina? Varios estudios han conceptualizado a los evangélicos como un movimiento social, es decir, como una asociación dotada de una identidad, adversarios, política de alianzas y objetivos definidos, y con la capacidad de movilizar recursos en el espacio público. En base a los argumentos sostenidos en este escrito, nos resulta problemático sostener esta categorización. Nos inclinamos a pensar que los evangélicos se han legitimado como cultura pública¹⁵, es

¹² Daniel Jones Daniel y Marcos Carbonelli, “Evangélicos y derechos sexuales y reproductivos: actores y lógicas políticas en la Argentina contemporánea”, *Ciências Sociais Unisinos* 48, N. 3, 2012: 225-234

¹³ Joaquín Algranti (dir.), *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*, Bs. As., Biblos, 2013.

¹⁴ Fortunato Mallimaci, *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*, Bs. As., Capital intelectual, 2015.

¹⁵ Emerson Giumbelli, “Cultura pública: evangélicos y su presencia en la sociedad brasileña”, *Sociedad y religión*, 23, N. 40, 2013: 13-57.

decir, como un nombre, una etiqueta, un rótulo social que se encuentra habilitado como opción religiosa, como camino válido de una conversión, pero también para desplegar “en su nombre” diferentes proyectos de actuación pública. En nombre de “lo evangélico” o reivindicando lo evangélico es posible en los tiempos presentes (como no lo era a finales de los ochenta y principios de los noventa) ensayar una carrera política en un espacio político tradicional, sellar acuerdos oficiales o informales con actores políticos en lo que compete a la gestión de recursos del Estado, pronunciarse públicamente en debates públicos, organizar eventos de oración ecuménicos e inclusive alianzas estratégicas con los mismo actores que antes los censuraban, en pos de defender valores y creencias considerados intangibles y superiores a cualquier ordenamiento jurídico estatal.

Conclusiones

En el nuevo milenio, los evangélicos alcanzaron un nivel de legitimación sociopolítica que les permitió desplegar una variedad de proyecciones públicas y posicionarse en un lugar profundamente diferente al que se situaban en los inicios de la recuperación democrática e inclusive en los albores de los noventa, cuando debieron enfrentar la faz más dura de la campaña de estigmatización. Dicha legitimación fue conquistada por los evangélicos, gracias a sus esfuerzos por desmarcarse de los etiquetamientos estigmatizantes y valorizar su crecimiento demográfico y la extensión de su trabajo social.

Lejos de una perspectiva evolucionista, la legitimación sociopolítica no se tradujo en la consolidación de los evangélicos como movimiento social, sino en su configuración como cultura pública. Las proyecciones públicas evangélicas entre 2001 y 2011 fueron, en su diversidad, sintomáticas de una fragmentación interna que desnudó la inaplicabilidad del concepto de movimiento, tanto a la luz de las teorías culturalistas de los marcos interpretativos como de otras perspectivas enfocadas en la producción de identidades colectivas.

En suma, en el nuevo milenio el espacio evangélico se fracturó en una multiplicidad de proyecciones públicas con características antagónicas, dando lugar a tensiones y disputas en torno a la cuestión de la representación. El proceso de legitimación que comenzó en la década del noventa y se consolidó en el nuevo milenio paradójicamente le quitó a los evangélicos su eje de articulación: cuánto más se integraban los evangélicos a la sociedad argentina como legítimos participantes de su esfera pública, más se fracturaba internamente como grupo. En

otras palabras, la legitimación sociopolítica habilitó la puesta en escena de diferentes modelos de religión pública, es decir, diferentes maneras de plantear cuál debe ser la relación entre los evangélicos, el Estado argentino y la sociedad civil. Podemos plantear que, conscientes de la legitimidad ganada, diferentes sectores del mundo evangélico se sintieron con la confianza y los recursos suficientes como para elaborar o plantear un proyecto de religión pública autónomo. Algunos actores, como ACIERA, fueron más lejos y ensayaron una apuesta representativa, es decir, un proyecto político orientado a conseguir la representación del conjunto de los actores que conforman el espacio evangélico.

Nuestra relectura de la historia político-evangélica también nos permitió revisar la pertinencia de la tesis de los polos evangélicos y proponer en su lugar una metodología de indagación atenta al pluralismo radical evangélico. En este sentido, nominamos la presente etapa política de los evangélicos como un denominacionalismo abierto, donde las diferentes agencias que componen este mundo religioso guardan una potente autonomía en su desempeño político, desarrollando una diversidad de formas políticas evangélicas.

A estos lineamientos se pueden adicionar otras perspectivas de análisis, sugerentes para la renovación de la agenda de estudio sobre la politicidad evangélica contemporánea. En primer lugar, considero primordial replantear las líneas de fractura. Sin negar la importancia de las adscripciones teológicas (porque al fin y cabo son las creencias y convicciones las que informan en buena medida las acciones de los sujetos en cuestión) considero que desde los dos mil a este tiempo ya no gravitan con tanta potencia. Han perdido exclusividad. No se pueden entender las divisiones políticas que atraviesan este mundo religioso considerando únicamente las diferencias doctrinales o teológicas. Los episodios de participación y protesta en torno a la igualdad religiosa en 2010, y también en torno al debate público sobre el Matrimonio Igualitario mostraron posicionamientos irreductibles a una posición teológica. Por ejemplo, fue posible detectar pastores pentecostales en contra, a favor y también indiferentes a estas causas. Esto habla de una notable autonomía con respecto a la autoridad de las federaciones evangélicas, que habían surgido como actores fortalecidos en los noventa, tras la movilización por la ley de cultos. Lo que percibo concretamente, a partir de mis trabajos de campo, es una creciente crítica o cuestionamiento al modelo de autoridad de las federaciones evangélicas, sobre todos de aquellas que son las que nuclea y en teoría, representan a muchas iglesias y denominaciones pentecostales. Esto explica episodios como el pase del pastor pentecostal Guillermo Prein, que preside la mega iglesia Centro Cristiano Nueva

Vida, a la FAIE, o que organizaciones como CEPAS critiquen abiertamente a ACIERA por su posicionamiento en torno a la ley de cultos¹⁶.

Considero que dos fracturas pueden complementar los clivajes teológicos. La primera fue descrita por Pablo Semán en un artículo reciente¹⁷ y alude a la ruptura por fisión entre las pequeñas comunidades pentecostales de barrio y las federaciones o iglesias importantes que intentan nuclearlos. Un principio de autonomía rige estas iglesias, que a su tiempo también utilizan su extenso trabajo social como una bandera de diferenciación frente a la burocratización de las grandes organizaciones religiosas.

La segunda fractura remite al desafío al modelo de autoridad de federaciones de los noventa, por parte de comunidades que deciden diseñar por cuenta propia sus estrategias de proyección pública. La creciente autonomía de las mega iglesias cuadra en este proceso¹⁸. En suma, considero que hay que ahondar en el comportamiento de estas dos fisuras desde los 2010 hasta nuestros días y ver como se mixturan con cuestiones de clase y de pertenencia ideológica.

Finalmente, resulta primordial establecer las consecuencias de la diversificación de agendas. En los noventa la movilización por la ley de cultos definió una demanda, dotó de identidad a una minoría religiosa (de allí la idea de movimiento) y gestó un repertorio de acciones: demandas judiciales, movilizaciones en el espacio público, etc. En los 2000 la agenda se diversificó: la movilización por la ley de cultos se desplegó en paralelo a intervenciones evangélicas en cuestiones de moral sexual, drogas, bioética. Los evangélicos opinaron abiertamente sobre temas que excedían sus intereses inmediatos como grupo religioso minoritario y hostigado en Argentina. Esta diversidad de agenda no apuntaló la unidad. Por el contrario, evidenció las fracturas y provocó alianzas cruzadas. A la luz de estas dinámicas, emerge un interrogante ineludible ¿Qué características asume la agenda pública de las agencias evangélicas desde el 2011 hasta el presente y que consecuencias han traído aparejadas, para el propio espacio evangélico y para el campo religioso en general?

¹⁶ Marcos A. Carbonelli, Mariela A. Mosqueira, “Evangélicos y política: tensiones en torno a la libertad e igualdad religiosa en Argentina”, *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 2012: 41-54.

¹⁷ Pablo Semán, “De a poco mucho: las pequeñas iglesias pentecostales y el crecimiento pentecostal. Conclusiones de un estudio de caso”, *Cultura y religión* 4, N. 1, 2010: 16-35.

¹⁸ Joaquín Algranti, *Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*, Bs. As., Ediciones Ciccus, 2010.

Recibido: 30/09/2016
Aceptado: 01/12/2016

**Del movimiento a la disputa.
Cambios y tensiones en las intervenciones políticas de los evangélicos
en la Argentina contemporánea**

Marcos Carbonelli

Resumen. En esta comunicación trazamos dos hipótesis sobre los cambios en la situación política de los evangélicos en la Argentina contemporánea. En primer lugar, sostenemos que en la transición inter-milenaria, los evangélicos alcanzaron un nivel inédito de legitimación sociopolítica, puesto en evidencia en la superación de **la barrera del estigma**, en una diversificación e intensificación de sus intervenciones públicas y en un afianzamiento de sus vínculos con agentes estatales y de la sociedad civil. Sin embargo, este proceso no redundó en la consolidación de los evangélicos como movimiento social, entendido como sujeto político dotado de una identidad y un repertorio de objetivos consolidados. Por el contrario, habilitó un ciclo interno de disputas entre diferentes denominaciones y líderes sobre la representación comunitaria y, en especial, sobre **el rostro público de los evangélicos**, es decir, de la definición de los criterios estructurantes de la relación entre los evangélicos, el Estado y la sociedad civil. Los análisis derivados de las conjeturas precedentes nos conducirán a la revisión algunas de las visiones consolidadas sobre las potencialidades políticas del objeto en cuestión, y a proponer nuevas líneas de indagación al respecto, de cara a las transformaciones registradas en la politicidad evangélica.

Palabras clave: evangelismo argentino – legitimación sociopolítica – movimientos sociales – espacios públicos – politicidad evangélica.

**From the movement to the dispute.
Changes and tensions in the political interventions of evangelicals
in contemporary Argentina**

Marcos Carbonelli

Abstract. In this communication we draw two hypotheses about the changes in the political situation of evangelicals in contemporary Argentina. First of all, we maintain that in the inter-millennial transition, the evangelicals reached an unprecedented level of socio-political legitimacy, evidenced in overcoming **the stigma barrier**, in a diversification and intensification of their public interventions and in a consolidation of their links with state agents and civil society. However, this process did not result in the consolidation of evangelicals as a social movement, understood as a political subject endowed with an identity and a repertoire of consolidated objectives. On the contrary, it enabled an internal cycle of disputes between different denominations and leaders about community representation and, especially, about **the public face of evangelicals**, that is, the definition of the structuring criteria of the relationship between evangelicals, the State and civilian society. The analysis derived from the previous conjectures will lead us to revise some of the consolidated views on the political potentialities of the object in question, and to propose new lines of inquiry in this regard, in the face of the transformations registered in evangelical politicality.

Keywords: Argentine evangelism – sociopolitical legitimation – social movements – public spaces – evangelical politicality.

Los autores

Marcos A. Carbonelli

Doctor en Ciencias Sociales y Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires y Magíster en Ciencia Política por la Universidad de San Martín (UNSAM). Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) desde mayo de 2014. Docente en la carrera de Ciencia Política y en la Maestría en Investigación Social de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Es asimismo Docente regular en el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Arturo Jauretche. Trabaja temas de religión, política y metodologías de la investigación, sobre los que ha dictado cursos y publicado artículos, capítulos y libros, en español y portugués. Ha sido Becario doctoral (2008-2013) y posdoctoral (2013-2014) del CONICET. Participa desde su formación (en 2008) en el Área Sociedad, Cultura y Religión del Centro de Investigaciones Laborales (CEIL- CONICET).

Ricardo Feierstein

Nació en Buenos Aires y ha ejercido una variedad de oficios como los de escritor, arquitecto, periodista, editor y crítico de espectáculos. Lleva publicados una treintena de libros, entre ellos ocho novelas, dos tomos de cuentos policiales, cinco volúmenes de poesía y seis libros de ensayos, entre los que destacan *Contraexilio y mestizaje: ser judío en la Argentina*; *Alberto Gerchunoff: el argentino más judío, el judío más argentino*, y los ya clásicos *Historia de los judíos argentinos* y *Vida cotidiana de los judíos argentinos: del gueto al country*. Su obra más reciente es *Póker y Ajedrez. La comunidad judía desde sus libros (1979-2015)*, publicada este año. Obtuvo múltiples premios y menciones literarias, entre ellos el Premio Internacional Fernando Jeno de México. Ha sido parcialmente traducido al inglés, francés, italiano, alemán y hebreo e integró la lista de escritores seleccionados por el Programa Sur del Ministerio de Relaciones Exteriores para ser traducidos y publicados en la Feria Mundial del Libro Frankfurt 2010, dedicada a la Argentina.

Abelardo Levaggi

Es Doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires e Investigador Superior del CONICET. Es Historiador del Derecho, Profesor Titular Emérito de la Universidad del Salvador y Titular Consulto de la UBA. Es Investigador permanente del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales

“Ambrosio L. Gioja” de la Universidad de Buenos Aires y Director del Centro de Estudios e Investigaciones de Historia del Derecho, perteneciente a la Facultad de Ciencias Jurídicas de la USAL. Es autor de un centenar y medio de trabajos en revistas científicas de la Argentina y del extranjero y de 23 libros de autoría exclusiva, entre ellos: *Las capellanías en la Argentina*; *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América*; *Las cárceles argentinas de antaño*; *Orígenes de la codificación argentina: los Reglamentos de Administración de Justicia*; *Dalmacio Vélez Sarsfield, jurisconsulto*; y *La enfiteusis en la Argentina*.

Miranda Lida

Es Doctora en Historia por la Universidad Torcuato Di Tella e Investigadora Independiente del CONICET. Es Profesora en la carrera de Historia de Universidad Di Tella y en la carrera de Historia de la Universidad Católica Argentina. Se especializa en temas de historia argentina de la primera mitad del siglo XX, desde una perspectiva de historia social, cultural y política. Entre sus libros se cuentan: *Historia del catolicismo en la Argentina. Entre el siglo XIX y el XX*; *Años dorados de la cultura argentina. Los hermanos María Rosa y Raimundo Lida y el Instituto de Filología antes del peronismo*; *Monseñor Miguel De Andrea. Obispo y hombre de mundo*; y *La rotativa de Dios. Prensa católica y sociedad 1900-1960*. Ha publicado más de 60 artículos, en revistas especializadas y libros en compilación. Es además editora del sitio www.historyandreligion.com.

Ignacio Martínez

Es Profesor y Licenciado en Historia por la UNR y Doctor en Historia por la UBA. Docente ordinario en la cátedra de Historia Argentina I, en la carrera de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes de la UNR, Investigador Asistente de la Carrera de Investigador Científico del CONICET y miembro de la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad. Es autor del libro *Una nación para la Iglesia argentina. Construcción del estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*, Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 2013. Ha publicado los resultados de su investigación sobre el ejercicio del patronato y la creación de un estado republicano en Argentina en el siglo XIX en revistas científicas nacionales y extranjeras. Actualmente investiga las reformas ultramontanas en las diócesis argentinas en la segunda mitad del siglo XIX.

Normas para autores

I. Envío

Los trabajos podrán estar escritos en castellano, portugués, italiano, francés o inglés, y serán enviados por correo electrónico, en archivo .doc, a la dirección de ISER: iser.1968@yahoo.com.ar.

En caso de que los trabajos tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución, preferentemente en formato JPG o PNG.

Junto a los trabajos se enviará un resumen o *abstract* de hasta 10 líneas, y 5 palabras clave en castellano e inglés. En el resumen se especificarán los objetivos, fuentes, métodos y resultados reales de la investigación. Los trabajos para las secciones de **comentarios** y **reseñas bibliográficas** así como las **noticias** no llevan resumen.

Asimismo, los autores facilitarán en otro archivo un breve *curriculum vitae* con el nombre de la institución donde trabajan y su situación profesional actual, que no exceda los 7 renglones.

II. Presentación

Los artículos que no se ajusten a estas normas no serán considerados para su publicación.

II.1 Artículos

Los artículos, originales e inéditos, tendrán una extensión máxima de 30 hojas (DIN A-4), utilizando tipos Times New Roman 11, a espacio simple, incluyendo las notas en Times New Roman 10, gráficos, cuadros e ilustraciones.

El **título** irá centrado en mayúscula minúscula, negrita. El Nombre completo del autor a la derecha.

Los **subtítulos** en negrita Mayúscula minúscula a la izquierda.

El **cuerpo del texto** irá dejando una línea después del título/subtítulo o epígrafe.

El texto se escribirá **sin sangrías** a la izquierda. No se usarán tabuladores ni automáticos para las enumeraciones. El número de nota debe ponerse **antes** del signo puntuación.

Las **citas** se pondrán “entre comillas”, y las ‘citas dentro de las citas’. No se usarán comillas francesas. Las citas de más de tres renglones deben ir separadas del cuerpo del texto, con una sangría de un cm a la izquierda. En todos los casos, se requiere que la cita sea en el mismo idioma del texto principal y que se incluya en nota a pie el texto en idioma o lengua original.

La *itálica* se usará sólo para las palabras extranjeras, aun cuando pertenezcan al vocabulario técnico.

Para destacar una palabra o frase se usará **negrita**, procurando no abusar de estos destaques.

Las **rayas** (–) sirven para introducir una aclaración que, según la RAE, “supone un aislamiento mayor con respecto al texto en el que se insertan que los que se escriben entre comas, pero menor que los que se escriben entre paréntesis”, y deben ir **—pegadas—** (sin espacio) a la primera y última palabra de la oración que separan. Los **guiones**, en cambio, (–) se usarán para separar fechas: “1070-1072”; para crear sustantivos compuestos ocasionales: “ciudad-estado”; para vincular palabras que formen un concepto: “ser-para-sí”; para separar el prefijo de su base con el fin de hacer hincapié en el valor semántico de la partícula: “re-presentación”, etc. En otras lenguas, como el portugués por ejemplo, para respetar los casos gramaticales que así lo exigen: “pode-se”, “louvou-os”, “obedecer-lhes”.

II.2 Citas y referencias bibliográficas

Las referencias a obras citadas aparecerán sólo a pie de página y deben numerarse correlativamente. El artículo **no llevará una bibliografía** completa al final ni dentro de una nota a pie de página. En las notas a pie también se incluirán los comentarios o aclaraciones al texto que el autor crea pertinentes y oportunas.

El conjunto de las notas de cada artículo no excederá la quinta parte de la extensión total del artículo.

II.3 Modelo de citaciones

Libro: Nombre completo y Apellido del autor, *Título*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita. Cuando la autoría del texto referenciado corresponda a más de tres personas, se escribirá el apellido de la primera seguido de “*et al.*”

Capítulo de libro: Nombre completo y Apellido del autor, “Título de capítulo”, Nombre completo y Apellido del coordinador, director o editor, *Título del libro*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita

Artículo: Nombre completo y Apellido del autor, “Título del artículo”, Nombre de la Revista, tomo o volumen, número, año, p inicial y p. final **la primera vez**, con indicación de las específicas mencionadas.

En caso de repetirse alguna cita, se debe indicar: Apellido del autor, ob. cit., pp. En caso de que hubiera más de una obra del mismo autor, la segunda mención sólo debe contener las primeras palabras del título de la obra si éste es largo, seguidas de la o las páginas citadas.

En caso de que la cita se repita en la nota siguiente, y siempre que se trate de páginas diferentes, sólo indicar “ibíd., pp.”. En caso de que sea la misma página o páginas de la cita anterior, solo indicar “ibíd”.

Cuando la ciudad de edición tuviera traducción al idioma del artículo, se prefiere esta forma. Por ejemplo, “Florençia” (en el caso del castellano) o “Florença” (para el portugués) se prefieren a “Firenze”. Esta traducción no debe trasladarse al nombre de la editorial o de una institución. Así, por ejemplo, “Leuven University Press” **no** debe ser modificado por “Lovaina University Press”.

Las citas de documentos inéditos se harán por el catálogo del repositorio al que pertenecen. Lo mismo para mapas, dibujos, fotos y otros documentos que se ubican por catálogos. En general: *Título del documento*, Nombre del archivo y el lugar de localización (fondo, serie, legajo, expediente, etc.), indicando entre paréntesis la abreviatura del repositorio que se utilizará en las citas siguientes.

III. Otras secciones

Además de artículos, la revista publicará las siguientes categorías de trabajo. Las indicaciones de presentación son las mismas que para los artículos.

- **Traducciones de fuentes:** igual extensión que los artículos. Incluirán una breve introducción, luego el texto en el idioma traducido, y finalmente el texto en lengua original.

- **Varia:** artículos interdisciplinarios: igual extensión que los artículos.

- **Noticias:** todas las noticias deben estar directamente vinculadas a la temática de la revista y de ISER Comprende:

a) Informes (resúmenes) de tesis de posgrado (doctorado, maestría y especialización) defendidas y aprobadas durante el año de publicación del número correspondiente. Deben llevar esta indicación. Máximo 1500 palabras.

b) Eventos académicos internacionales en los que participen al menos tres países, tanto: b.1) Por efectuarse; b.2) crónicas de eventos ya efectuados durante el año de publicación del número correspondiente. La extensión máxima para ambas categorías es de 1500 palabras.

c) Otras noticias que el autor considere de interés para la revista, cuya publicación será evaluada por los editores. Máximo 500 palabras.

- **Comentarios bibliográficos críticos:** máximo 2000 (dos mil) palabras

- **Reseñas bibliográficas:** máximo 1500 (mil quinientas).

- **Transcripciones y ediciones críticas de manuscritos históricos o contemporáneos de interés para la temática de la revista.** Seguirán las normativas generales para transcripciones y ediciones críticas de manuscritos.

ÍNDICE

Artículos	5
<i>Ignacio Martínez</i>	
Ultramontanismo y romanización en los orígenes de la Iglesia argentina contemporánea	7
Resumen	19
Abstract	20
<i>Abelardo Levaggi</i>	
Matrimonios mixtos y entre no católicos en el siglo XIX	21
Resumen	33
Abstract	34
<i>Ricardo Feierstein</i>	
La inmigración judía a la Argentina	35
Resumen	57
Abstract	58
<i>Miran da Lida</i>	
La flexibilidad del dogma.	
Catolicismo y modernidad en la Argentina, entre dos Concilios	59
Resumen	75
Abstract	76
<i>Marcos Carbonelli</i>	
Los Evangélicos en el siglo XXI.	
Dos hipótesis sobre su situación política en la Argentina contemporánea	77
Resumen	89
Abstract	90
Los autores	91
Normas para autores	93