

La América del Sud (1876-1880) y las perspectivas católicas sobre el vínculo entre la ciencia y el catolicismo en la Buenos Aires de fines del siglo XIX

Diego Castelfranco¹

Artículo recibido: 13 de enero de 2016

Aprobación final: 01 de julio de 2016

En enero de 1862, el emigrado italiano Gustavo Minelli comenzó el dictado de sus “Lecciones sobre Historia Universal” en la Universidad de Buenos Aires. Minelli, republicano garibaldiano –a la vez que médico apócrifo, como relataría en múltiples cartas dedicadas a su madre-, dictaría un conjunto de cursos que proponían una visión de la historia estrictamente laica, situando al hombre en su centro y relegando cualquier referencia a Dios a un espacio secundario, si no sencillamente espurio (Piva, 1958: 91). A partir de ello, y construyendo su exposición a partir de referencias a disciplinas científicas contemporáneas como la geología y la biología, presentaría una mirada que se distanciaba claramente de las narraciones bíblicas, impugnando por ejemplo la existencia real de un diluvio universal y defendiendo la evolución orgánica de las especies, y del ser humano en particular. Las lecciones de Minelli generarían un leve clamor en la sociedad letrada porteña –que también tendría ramificaciones en algunas provincias del Interior-: así, mientras personajes como Héctor Varela defendieron con vehemencia al emigrado, José Manuel Estrada dedicó una similar energía a recusar sus planteos.² Consciente o no de ello, Minelli estaba inaugurando un conjunto de debates en torno al vínculo entre la ciencia y la

¹ Instituto de Investigaciones - Universidad Católica Argentina / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. dcastelfranco@gmail.com

² Ver Auza (1999) y de Asúa (2009).

religión³ que, ya fuertemente arraigados en Europa, no parecen haber tenido, hasta ese momento, un mayor impacto en los territorios rioplatenses.⁴

Si en 1862 estas polémicas manifestaban aún un cariz novedoso, durante la segunda mitad de la década de 1870 parecen encontrarse ya relativamente consolidadas en la esfera pública porteña.⁵ Mientras distintos actores apelaban a la ciencia para realizar una crítica de las posiciones “retrógradas” de la Iglesia Católica, un conjunto de personajes vinculados al catolicismo, ya fueran laicos o pertenecieran al clero, se esforzaban por construir un discurso que diferenciara una “verdadera ciencia”, vinculada a los dogmas católicos, de una

³ Como podrá comprenderse, en el caso argentino este tipo de polémicas involucró casi en su totalidad al catolicismo, a diferencia de lo que ocurría en diferentes países de Europa o en Estados Unidos, en los que predominaban las denominaciones cristianas protestantes. Por lo tanto, bien podría hablarse aquí de las polémicas en torno a la ciencia y al catolicismo. Sin embargo, no debe olvidarse que todas las ramas del cristianismo enfrentaron embates de parte de quienes, apelando a las nuevas disciplinas científicas, pretendieron a lo largo del siglo XIX atacar una parte –o la totalidad– de sus dogmas. Los ataques en esa línea realizados contra el catolicismo, por lo tanto, deben comprenderse dentro de ese escenario general –que de hecho tuvo su epicentro, al menos parcialmente, en países protestantes tales como Inglaterra, Alemania y Estados Unidos. Al mismo tiempo, la Iglesia católica –tanto como aquellos actores que, desde dentro de la Iglesia, ensayaron propuestas alternativas– otorgó una respuesta a dicha problemática a partir de su propio repertorio de ideas y acciones. En este sentido, una especificidad de la respuesta católica, en su vertiente más ortodoxa, fue la reincorporación de la filosofía tomista, articulada con una gran narrativa histórica que vinculaba, en una tríada, a la Iglesia, a la filosofía tomista y al avance de la ciencia.

A partir de ello, referiremos en general a las “polémicas en torno a la religión y la ciencia” para referir al conjunto de debates que en el período se estaban realizando en esa dirección, y aclararemos el papel particular del catolicismo cuando resulte pertinente.

⁴ Puede verse Castelfranco (2015). Si bien algunas polémicas que, de algún modo, involucraron a la “ciencia y a la “religión” pueden observarse en períodos anteriores, su carácter era muy diferente al que tendrían en las décadas finales del siglo XIX. Roberto Di Stefano, por ejemplo, refiere a un conjunto de discusiones ocurridas en Buenos Aires y Córdoba a fines del siglo XVIII, que tuvieron como objeto la enseñanza de la física –y sobre todo de la física experimental– en establecimientos religiosos. En el corazón de estos debates, afirma Di Stefano, se encontraba la disputa en torno al carácter estrictamente religioso o “civilizador” que debía adoptar la educación eclesiástica. Mariano Di Pasquale, por su parte, refiere en un artículo al debate entre el médico Cosme Argerich y el filósofo Crisóstomo Lafinur, en 1819, en torno a las teorías sensualistas de los *ideologues*. Como señala Di Pasquale, Argerich acusó a Lafinur de que estas nociones sensualistas podían conducir a una mirada materialista, lo cual éste negó de plano, intentando aseverar la “no peligrosidad” –en materia religiosa– de tales ideas. Sin embargo, mientras que estas polémicas se encontraban fuertemente circunscriptas dentro de un marco que no dejaba de ser católico, en la segunda mitad del siglo XIX algunos actores comenzaron a apelar a la ciencia, en cuanto herramienta estrictamente extra-religiosa, para atacar los dogmas del catolicismo y la autoridad de la Biblia. Ver Di Stefano (2004: 71-74) y Di Pasquale (2015).

⁵ No es nuestra intención adentrarnos en los debates con respecto al concepto de “esfera pública”; por ejemplo con respecto a la aplicabilidad de su versión habermasiana a Latinoamérica, cuestión discutida por historiadores como François-Xavier Guerra y Pilar González Bernaldo. Es relevante señalar, sin embargo, y más allá de las discusiones en torno a su fomento o coartación por parte de las autoridades políticas, que luego de la caída de Rosas en 1852 la provincia de Buenos Aires atestiguó un fuerte crecimiento de las publicaciones periódicas, tanto las de carácter estrictamente faccioso –muchas veces de corta vida– como aquellas no estrictamente vinculadas a un partido político –como es el caso de *La América del Sud*. Ver Wasserman (2009).

“falsa ciencia” anticlerical.⁶ Así, en un relato especularmente opuesto al de la “Iglesia oscurantista”, ésta era identificada como la más grande luminaria del progreso y la civilización humanas.⁷

En este artículo analizaremos la construcción de un discurso sobre la ciencia por parte de diversos actores católicos a lo largo de la década de 1870.⁸ Centraremos el análisis, principalmente, en el periódico católico *La América del Sud* (1876-1880), que puede ser considerado uno de los voceros más importantes del catolicismo argentino durante el período. Realizaremos esta indagación, a su vez, prestando atención a los siguientes tres ejes: en primer lugar, se observará el papel jugado por esta problemática en el marco de las pugnas más generales que históricamente habían enfrentado a católicos y anticlericales – más allá de que, como luego se precisará, ambas categorías deban ser fuertemente matizadas-; en segundo lugar, se intentará ubicar los debates locales en torno a la ciencia y la religión en el contexto más amplio de las polémicas que a ese respecto estaban teniendo lugar en Europa y Estados Unidos; por último, se observará la relación entre las ideas expresadas por *La América del Sud* y aquellas sostenidas por la curia bonaerense, con el objeto de comprender si puede observarse una unidad discursiva en los distintos sectores del catolicismo de este período.

A partir de ello pretendemos ahondar en las nuevas perspectivas en torno al concepto de *romanización*: aunque en un primer momento se tendió a ver en este proceso una dinámica mayormente unilateral, a partir de la cual el Vaticano habría estrechado su control sobre las iglesias locales, un conjunto de autores –a los que más adelante se hará referencia- comenzó a enfatizar su dinámica bidireccional. Puede argumentarse, así, que en

⁶ A pesar de que los trabajos que estudian el vínculo entre la ciencia y la religión cuentan con una larga tradición en diferentes tradiciones historiográficas, y muy particularmente en la anglosajona, esta problemática ha recibido una atención muy exigua en lo que respecta a los estudios sobre la Argentina. Algunos trabajos interesantes sobre el tema son los ya citados de Néstor T. Auza, sobre la polémica entre Eugenio Minelli y José Manuel Estrada, y de Miguel De Asúa, que analiza las lecturas del darwinismo realizadas por los católicos argentinos en la segunda mitad del siglo XIX. Algunos trabajos de orden más general abordan tangencialmente esta temática: Levin y Novoa (2010); Montserrat (1993); y Zabala (2013).

⁷ Miranda Lida, en esta misma línea, señala que, durante la segunda mitad del siglo XIX, la Iglesia Católica construyó una suerte de “gran narrativa” especularmente opuesta a aquella de la secularización, que auguraba un paulatino declive del peso de la religión frente al avance de la ciencia y del “progreso”. Lida (2007).

⁸ Es importante destacar que, si bien una investigación sobre la injerencia del catolicismo sobre la *práctica* científica del período podría resultar muy enriquecedora, no es este el objeto concreto del que aquí nos ocupamos. Más que trazar una “historia de la ciencia católica”, este artículo se inscribe en una perspectiva que indaga sobre la historia intelectual del catolicismo del período, y en el modo en que la “ciencia” fue enunciada por periodistas y polemistas para actuar sobre la esfera pública.

muchas ocasiones fueron el clero y los católicos locales quienes propiciaron este proceso de fortalecimiento de sus vínculos con Roma. Consideramos que la articulación de los discursos en torno a la ciencia y el catolicismo, por parte de los católicos porteños, puede ser útil para ilustrar esta perspectiva: dichos actores buscaron activamente en las enunciaciones dogmáticas romanas una suerte de arma de lucha que les permitiera librar el combate que los movilizaba más directamente, contra aquellos anticlericales que pretendían atacar a la Iglesia en nombre de, entre diversos tópicos, la apelación a la ciencia. Es pertinente, por lo tanto, remarcar la apropiación activa de los lineamientos formulados por el Vaticano más que su imposición vertical por parte de éste.

Las polémicas sobre la ciencia y la religión en el marco del conflicto entre católicos y anticlericales

La segunda mitad del siglo XIX atestiguó el recrudecimiento de las disputas entre católicos y anticlericales, tanto en Buenos Aires como en diferentes provincias de lo que en esos mismos años devendría la República Argentina. Roberto Di Stefano, además de remarcar dicha escalada conflictiva, realiza dos aclaraciones sumamente pertinentes a este respecto: en primer lugar, que el anticlericalismo argentino de ningún modo representó una extraña novedad de aquellos años, sino que contaba con raíces históricas profundas –que se extendían, por ejemplo, hasta el ecléctico iluminismo de las reformas borbónicas-; en segundo lugar, previene contra las aporías que puede implicar cristalizar a un grupo de “católicos” opuesto a un grupo, dotado también de límites sólidos, de “anticlericales” (Di Stéfano, 2010). En este sentido, no debe extrañar que numerosos sujetos realizaran fuertes críticas a la Iglesia Católica sin renegar de su propia condición de católicos⁹. A su vez, muchos personajes públicos que manifestarían una opinión crítica con respecto a la Iglesia lo harían en un marco de conflictos específicos entre ésta y el Estado –aquel, por ejemplo, de los debates educativos de la década de 1880- y su posición, aunque comprendida por los católicos militantes como anticlerical, respondía más bien a intereses laicistas y no estrictamente anticatólicos. Por último, no puede olvidarse que muchos de los que

⁹ Tulio Halperin Donghi afirma que ya durante 1869 y 1870 muchos periódicos porteños compartían un cierto anticlericalismo. Su discurso, a pesar de enfatizar la necesidad de que la Iglesia atravesara grandes transformaciones, se mantenía sin embargo en el marco de una adscripción católica –o, según afirma Roberto Di Stefano, como mínimo una adscripción cristiana-. Ver Halperin Donghi (2006: 269-280) y Di Stefano (2010: 191).

defenderían las banderas católicas en las décadas de 1870 y 1880, tanto dentro como fuera del Congreso, compartían espacios de sociabilidad con otros miembros de la elite política y cultural a la que en ese aspecto se oponían –puede mencionarse, por ejemplo, a Tristán Achával Rodríguez, José Manuel Estrada, Santiago Estrada, Pedro Goyena y Emilio Lamarca, entre otros.

Más allá de lo anterior, y recuperando el trabajo de Di Stefano, resulta innegable que durante la segunda mitad del siglo XIX los sectores que tenían una mirada crítica con respecto a la Iglesia Católica crecieron, a la par que la propia Iglesia Argentina luchaba por encontrar su lugar en el nuevo orden abierto por la unificación del país en 1862. Ya en la década de 1850, señala dicho autor, la Iglesia se embarcaría en un fuerte conflicto con la masonería cuando el obispo bonaerense, Mariano José de Escalada, se negara a aceptar en el seno de la grey católica a los integrantes de aquellas, por él denominadas, “sociedades secretas” (Di Stefano, 2010: 197-206). Este conflicto abriría un espacio para que diferentes detractores de la Iglesia abrieran fuego en su contra, apelando a un repertorio de ideas que contaban ya con una extensa tradición, que incluían críticas al “oscurantismo” de dicha institución y a su oposición al avance de la “razón” y la “civilización”. Este tipo de conflictos, siempre latentes durante el período, alcanzarían su mayor intensidad en el contexto de la avanzada laicista de la década de 1880, para apaciguarse parcialmente en las décadas subsiguientes.

La ciencia, a la par que estos conflictos se desarrollaban, se convertía cada vez más en un referente simbólico de gran potencia. Puede sostenerse, en acuerdo con Marcelo Montserrat, que hacia las décadas de 1870 y 1880 el *progreso* devendría en un artículo de fe para la humanidad (Montserrat, 1993: 51). Y la ciencia, en su potestad de sistematizar e impulsar el control del hombre sobre la naturaleza y sobre su propio destino, componía uno de los pilares fundamentales de esta fe laica. Resulta por demás interesante, en este sentido, citar a Nicolás Avellaneda, dado que algunas voces anticlericales habían observado –o temido– en él una excesiva aproximación a la Iglesia. Poco después de dejar la presidencia, Avellaneda prologaba la obra *El Gran Chaco*, de Luis Jorge Fontana, y escribía que:

Todos estos trabajos empiezan a dar un nuevo aspecto a nuestro desarrollo intelectual. Valen por la utilidad directa que llevan consigo, y porque bajo su acción se inicia entre nosotros la propagación del *espíritu científico*, que cuando se halla difundido como una atmósfera, da elevación a la mente nacional, solidez a sus convicciones y prosperidad a los pueblos... No hay civilización consistente fuera del espíritu científico... En el orden

físico no hay fenómeno que no se halle regido por una ley; y la rotación de la vida social se compone también de causas y efectos, de tal manera que nada subsiste en el presente que no deba ser explicado por el pasado... El espíritu científico ha suprimido lo *arbitrario* en el gobierno del universo.¹⁰

El “espíritu científico” se convertía, así, en una figura de fuerte gravitación para la Argentina finisecular, cuya bandera sería públicamente levantada tanto por figuras centrales de la vida política –el caso de Sarmiento, con su férrea defensa del evolucionismo, posiblemente sea el más ilustrativo-, científicos -como Eduardo Holmberg-, organizaciones de izquierda -como el Partido Socialista- higienistas y por los propios católicos.¹¹

Fue este el período, a su vez, que atestiguó la consolidación de las instituciones científicas argentinas. Si, como afirma Miguel De Asúa, durante la presidencia de Sarmiento (1868-1874) éstas se multiplicaron explosivamente¹², en las décadas posteriores dicha dinámica se profundizaría y se ampliaría. Durante las últimas décadas del siglo XIX se fundaron la Academia Nacional de Ciencias (1869), el Observatorio de Córdoba (1871), la Sociedad Científica Argentina (1872), el Círculo Médico Argentino (1875) y el Museo General de La Plata (1884), entre muchas otras. También en esos años tuvieron actuación algunos de los personajes que se convertirían en los fundadores casi míticos de la ciencia nacional, tales como Francisco Pascasio Moreno, Eduardo Holmberg y Florentino Ameghino –por no mencionar a los especialistas previamente llegados del extranjero, como Hermann Burmeister o Benjamin Gould.¹³ Las universidades argentinas vieron asimismo ampliados sus recursos, a la vez que se reorganizaban y modernizaban: en 1876, por ejemplo, se creaba la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de la Universidad Nacional de Córdoba, y en 1891 se creó la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de la Universidad de Buenos Aires. La educación en ciencias naturales, por lo tanto, alcanzaría una sistematicidad que difícilmente poseyera en la primera mitad del siglo.

¹⁰ Citado de Montserrat (1993: 53).

¹¹ Sobre Holmberg, ver: Montserrat (1993) y Bruno (2011). Sobre las organizaciones de izquierda, ver: Barrancos (1996). Sobre los higienistas, ver: Rodríguez (2006)

¹² Ver de Asúa (2010: 85). Eduardo L. Ortiz, por su parte, analiza el caso de la Universidad de Córdoba y señala que, si bien ciertos esfuerzos por modernizar la institución se encontraban en marcha desde la década de 1850, éstos pudieron dar sus frutos sólo a fines del decenio siguiente. Ver Ortiz (2014).

¹³ Lo cual no significa, ciertamente, que los estudios “científicos” –más allá de las ambigüedades del término en dichos años- se encontraran ausentes de la Argentina previa a ese período. Pueden verse, por ejemplo, los trabajos de Mariano Di Pasquale sobre la conformación de la disciplina médica en la primera mitad del siglo XIX, que creció a la vez absorbiendo y reelaborando las concepciones de la *Ideologie* francesa. Ver, por ejemplo, Di Pasquale (2014a y 2014b).

A su vez, mientras la ciencia se consolidaba en la Argentina —e incluso mucho antes-, la definición de sus objetivos y sus alcances era fuertemente debatida en aquellos ámbitos, tanto europeos como estadounidenses, que servían de modelo para el avance científico del país, y de donde se importaban tanto ideas como especialistas. Según Frank M. Turner,

Entre 1750 y 1870 [...] la relación entre ciencia y religión en el mundo occidental pasó de una fructífera cooperación y modestas tensiones a un duro conflicto público, una situación que muchos observadores han incorrectamente asumido desde entonces como un factor permanente de la vida cultural moderna.¹⁴

Asimismo, destaca que fue durante el período 1840-1890 cuando se dieron las mayores instancias de conflicto, involucrando en ambos “campos” a múltiples, y en muchos casos altamente renombrados, apologistas.

Aunque sin detenernos excesivamente en este punto, resulta interesante observar la relativa novedad que implicó concebir a la ciencia y la religión como entidades esencialmente contrapuestas. De acuerdo con dicha perspectiva, la una y la otra *debían* constituirse como esferas diferenciadas y autónomas de la experiencia humana. Y, en las lecturas más radicales, era preciso contemplarlas como antagonistas en un conflicto de amplios alcances que necesariamente concluiría con el triunfo de la *verdad* científica por sobre la *superstición* religiosa. Resulta casi imposible encontrar una postura de este tipo en otros períodos de la historia occidental moderna —y resulta completamente imposible encontrar posiciones similares que tuvieran una difusión tan amplia como aquellas defendidas por ciertos sectores en la segunda mitad del siglo XIX.

El siglo XIX, de hecho, fue a la vez un período de profesionalización y secularización de la ciencia.¹⁵ Más allá de las enormes vicisitudes y fluctuaciones que

¹⁴ Turner (2010: 87) [Traducción propia]. Resulta pertinente señalar, en esta dirección, que aquellos estudios que analizan el vínculo entre la ciencia y la religión poseen una tradición relativamente extensa, sobre todo en la historiografía anglosajona. Aunque durante una buena parte del siglo XX ésta fuera interpretada a través de un cierto prisma que postuló, con mayor o menor énfasis, un conflicto entre ambas, las últimas décadas del siglo XX atestiguaron un viraje hacia el abandono de las matrices explicativas totales. Se tornó dominante, a partir de ello, un tipo de análisis que observa la injerencia de múltiples factores para analizar el vínculo entre dos categorías, “ciencia” y “religión”, cuyos significados sufrieron importantes mutaciones a lo largo de la historia y que en muchos contextos pueden difícilmente ser pensados como entidades por completo separadas. Dos libros que, entre otros, comenzaron a profundizar en dicha perspectiva son Brooke (1993) y Lindberg & Numbers (1986).

¹⁵ Diversos autores contemporáneos, de hecho, sostienen que la “ciencia”, según se la comprende hoy en día, es un producto de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Las categorías anteriores, tal como la

pueden observarse en ambos procesos, una mirada de largo plazo señala que, en términos generales, al despuntar el siglo XX las instituciones científicas y los espacios de circulación de sus saberes se habían expandido de un modo extraordinario, erigiendo al *científico* como una figura socialmente reconocida y dotada de legitimidad para desarrollar, en cualquiera que fuera su campo específico, investigaciones asimismo legitimadas por su adscripción a un cierto método de trabajo y a un conjunto de espacios autorizados.¹⁶ Estos desarrollos, paralelamente, se vieron acompañados por una tendencia a desvincular la labor científica de cualquier contenido sobrenatural o metafísico. El fundamento epistemológico de la ciencia ya no residiría en la noción de una Providencia que, habiendo otorgado un orden racional al mundo, permitiría redescubrir dicho orden a partir de las facultades concedidas al hombre.¹⁷ Las narrativas sagradas, de la Biblia en particular, también perderían su lugar en este nuevo campo científico, y ya no sería necesario tomarlas en consideración al momento de proponer una hipótesis geológica, biológica o incluso histórica. Siguiendo la lógica de esa autonomización de esferas que tantos autores señalaran como una de las características fundamentales de la modernidad, la ciencia procuraría depurarse a sí misma de cualquier elemento “extra-racional”, y cerraría sus fronteras a aquellos factores que resultaran exógenos a esa novedosa construcción en la que había devenido.¹⁸ Cualquier individuo podía “hacer ciencia”, sin dudas; de hecho, uno de los postulados básicos de la ciencia moderna sería su universalidad. Pero ese individuo debía, al entrar en su laboratorio real o

“filosofía natural”, presentan tantas diferencias con la comprensión actual del concepto que, afirman, resulta falaz el intento de amalgamarlas. Ver, por ejemplo, Harrison (2010).

¹⁶ El propio término “científico” sería recién acuñado en 1832 por William Whewell, científico y pastor anglicano que puede ser considerado el fundador de la historia de la ciencia como disciplina académica. Ver Harrison (2010: 27).

¹⁷ Una noción, como señala John Hedley Brooke, fuertemente arraigada en la Europa del siglo XVII. Ver Brooke (1993).

¹⁸ Según Ronald L. Numbers, quien propone una interesante lectura sobre el proceso de “naturalización” de la ciencia a lo largo del siglo XIX, durante dicho período se consolidaría una aproximación a la ciencia basada en lo que se conocería posteriormente como “naturalismo metodológico”. Esto es, se extendió ampliamente la noción de que, más allá de las convicciones religiosas que los científicos particulares pudieran profesar, la intervención sobrenatural no tenía lugar en la práctica científica. Esto no quita, afirma Numbers, que quizá incluso una mayoría de los científicos atribuyeran las leyes naturales que investigaban a la acción de Dios. Sin embargo, en el “día a día” de la ciencia este tipo de declaraciones perdieron relevancia. Numbers (2010).

Es importante destacar, en esta misma línea, que no puede hablarse del surgimiento de una *ciencia católica* como modelo alternativo en este período. Si bien, como señala Harry Paul, algunos jesuitas italianos se propusieron desarrollar investigaciones científicas sustentadas sobre un marco tomista, dichos intentos no dejan de ser en extremo acotados. Las discusiones en torno al vínculo entre el catolicismo y la ciencia, así, y recuperando la afirmación previa Numbers, posiblemente haya tenido un peso más fuerte en las disputas públicas –periodísticas, políticas, discursivas– que en el efectivo “día a día” de la ciencia. Ver Paul (1979).

metafórico, esterilizarse de sus creencias políticas o religiosas, y someterse a la neutralidad de una metodología científica que procuraba homogeneizar los criterios de su acción.¹⁹

La exposición anterior representa, sin dudas, la tipificación de un proceso que nunca puede haberse completado. De ello no cabe ninguna duda. Todos esos puntos, sin embargo, quedarían inscritos en una búsqueda ideal que, de un modo más o menos directo, tendría enormes consecuencias sobre las modalidades de estructuración de la actividad y el conocimiento científico. Una de sus consecuencias más trascendentes, como ya mencionamos, sería el progresivo destierro de la religión fuera de las murallas de la ciencia legítima. Desde ese momento, más que como fundamento o insumo, las narrativas religiosas podrían servir como objeto de estudio, o como –exterior- motivación personal.

La América del Sud, defensor del progreso y del Syllabus

El 15 de febrero de 1876 comenzó a publicarse el periódico *La América del Sud*, que ostentaba una explícita orientación católica. La relevancia de su aparición consiste en haber sido uno de los primeros diarios católicos que, en la Argentina, pretendieron seguir el modelo de las publicaciones “liberales” de la época –puede pensarse, por ejemplo, en *La Tribuna* y *La Prensa*-. Como señala Miranda Lida, *La América del Sud* se presentó ante el público como un “diario católico, político y de intereses generales”; procuraba poner de manifiesto, así, que no era un mero boletín eclesiástico –como en cierta forma lo era su antecesor inmediato, el semanario *El Católico Argentino* (Lida, 2009: 85-111). Por otro lado, si bien en sus comienzos el periódico estuvo a cargo del sacerdote español Laureano Veres Acevedo, posteriormente su dirección pasaría a manos del escritor y periodista Santiago Estrada –hermano de José Manuel-, quien contribuía a su vez con numerosos diarios no confesionales. El objetivo del diario, pues, fue apelar a un público amplio que involucrara fuertemente al laicado, y prestando sus páginas a la publicación de todo tipo de

¹⁹ En sus lecciones del Collège de France, Michel Foucault señalaba que la ciencia moderna se encuentra vinculada a “cierta postulación filosófico científica de la verdad que está ligada a una tecnología determinada de la construcción o constatación como derecho universal de la verdad, una tecnología de la demostración”. En su opinión, sin embargo, la demostración científica no era, en esencia, más que un ritual, y el presunto sujeto universal del conocimiento no era más que un individuo determinado históricamente. El interrogante sobre quién se encuentra habilitado para hacer ciencia –esto es, quién es el sujeto real detrás del sujeto universal- requiere por lo tanto ser delimitado a la luz de sus variaciones históricas. Ver Foucault (2012: 269). Puede verse también, para observar estos procesos, el trabajo de Ronald Numbers sobre los procesos de “naturalización, privatización, secularización, globalización y radicalización” de la ciencia a lo largo del siglo XIX. Numbers (2010).

noticias que frecuentemente iban mucho más allá de cuestiones doctrinarias. *La América del Sud* puede considerarse como un pionero en cuanto a dicho proyecto, que sería continuado por diversas publicaciones en las décadas sucesivas: *La Unión* (1882-1890), *La Voz de la Iglesia* (1883-1911) y, como instancia cúlmine, *El Pueblo* (1900-1960).

Lida también afirma que *La América del Sud*, a diferencia de la prensa católica que vería la luz en la década siguiente, poseyó un tono relativamente moderado en sus interpelaciones a las autoridades públicas, en gran parte como consecuencia de haber sido editado durante un período sin mayores conflictos entre el gobierno y los católicos. Esto no significa, sin embargo, que el diario se mantuviera en un estado de aplacada neutralidad, puesto que se enzarzó en numerosas disputas con otros medios periodísticos en el marco del conflicto siempre latente entre los católicos y sus –más o menos coyunturales- detractores. En el contexto posterior al *Syllabus*²⁰ y al Concilio Vaticano I, *La América del Sud* desplegó un discurso fuertemente ultramontano que señaló entre sus principales enemigos a liberales y materialistas –quienes para los redactores eran, en cierta forma, las dos caras de una misma moneda. La defensa de una cosmovisión católica frente a un conjunto de perspectivas que parecían disolver los cimientos del dogma se tornó, para ellos, fundamental.

Resulta sumamente interesante, en esta línea, el artículo con que se inaugura la publicación del periódico. Puede observarse allí el reconocimiento de que existe una esfera pública, vinculada al periodismo, en proceso de expansión, y que es preciso que el catolicismo cuente con sus propios medios para exponer en ella sus perspectivas:

Cuando todos los partidos políticos, todos los intereses, todas las sociedades, y aun las sectas tienen sus órganos; cuando por todas partes, gracias al medio poderoso de la imprenta, se difunden principios y conclusiones no siempre ortodoxas, con fines mas ó menos encubiertos y tendencias mas ó menos sanas; cuando la literatura, la sátira, la moda, y otros asuntos de distinto género se lanzan a la calle en forma de periódico, invaden las casas y penetran hasta el mas retirado gabinete para comunicarse intima y frecuentemente con sus lectores, parece muy natural que la Religion, ese don precioso con que Dios ha querido hacer felices á los pueblos, tenga también sus órganos encargados de defenderla, propagarla y dar a conocer sus hechos y sus glorias.²¹

²⁰ El *Syllabus Errorum* fue un documento publicado por la Santa Sede bajo el pontificado de Pío IX, en 1864. Con un discurso fuertemente anti-liberal y anti-moderno, fue en general señalado por los anticlericales del período como la máxima expresión del “oscurantismo” de la Iglesia.

²¹ *La América del Sud*, Buenos Aires, 15 de febrero de 1876.

El artículo plantea que, a pesar de no querer involucrarse en la política partidaria, el diario tiene como objetivo intervenir en el espacio público en defensa del catolicismo. Y, como era corriente en buena parte de la retórica católica del período, el enemigo contra el que debía combatirse era el “liberalismo”, que hacía la guerra a la religión y representaba el “abuso de la verdadera libertad”.²²

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

Clara es por tanto, la necesidad de un diario católico, que, consagrando sus columnas á la exposición y al triunfo de las doctrinas religiosas, promueve la verdadera ilustracion amenizandola con otros varios ramos de literatura y ciencias, y fomenta el desarrollo del comercio, de la agricultura, de la industria y de todo cuanto pueda contribuir á la prosperidad de nuestra bella República.²³

Tiene sentido, entonces, que en este proyecto que pretendía amalgamar la defensa del catolicismo y el progreso del país, *La América del Sud* designara como sus principios fundamentales al *Syllabus* y la Constitución –aunque tomada esta última, es pertinente aclarar, “en lo que no se oponga á la ley de Dios”²⁴–: el respeto por la doctrina católica podía –y debía– conciliarse con un país civilmente ordenado y colocado en la senda del progreso.

Del mismo modo que la noción de *progreso*, la representación de la ciencia poseería una fuerte gravitación en este periódico católico. Si puede hablarse del debate entre Estrada y Minelli como una irrupción de las polémicas en torno a la religión y la ciencia, desencadenada por la llegada del italiano a un territorio que parecía mostrarse ajeno a las especificidades de dicha discusión²⁵, en la segunda mitad de la década de 1870 esta problemática se encontraría ya arraigada en la esfera pública porteña. Y no sólo es esto así, sino que puede incluso observarse una cierta convergencia con las luchas discursivas que se estaban librando en Europa.

Un ejemplo de ello se puede observar en la fuerte atención que *La América del Sud* mostraría frente al libro que, en general, se identifica como uno de los fundadores de lo que posteriormente se conocería como la “tesis del conflicto entre la ciencia y la religión”: *History of the Conflict between Science and Religion*, del científico norteamericano John

²² *La América del Sud*, Buenos Aires, 15 de febrero de 1876

²³ *La América del Sud*, Buenos Aires, 15 de febrero de 1876

²⁴ *La América del Sud*, Buenos Aires, 15 de febrero de 1876

²⁵ Con los matices que fueron ya señalados. Ver nota núm. 5.

William Draper. Esta obra realiza una crítica virulenta de la Iglesia Católica –en el marco de un comentario general sobre los choques entre la ciencia y la religión-, al afirmar que a lo largo de toda su historia se había constituido en una institución que una y otra vez había bloqueado el avance de la ciencia y de la libertad de pensamiento. Draper consideraba, así, que el catolicismo *no podía* conciliarse con el progreso científico, y que ambos términos se mostraban, de un modo esencial, como mutuamente excluyentes.

El libro de Draper, según se afirma en *La América del Sud*, fue reimpresso en Londres siete veces en sólo un año, lo cual permite considerar que su difusión fue extremadamente amplia en el mundo angloparlante.²⁶ A su vez, la obra fue traducida a diferentes lenguas en los años subsiguientes a su publicación: pueden contarse dos ediciones españolas, una italiana y otra francesa en 1876 –dos años después de que el libro viera la luz por primera vez (Bueno, 1989: 41).

El libro provocó airadas respuestas por parte de autores católicos. Gustavo Bueno menciona, para el caso español, los siguientes libros: *Luz en la Tierra; demostración de que entre la religión católica y la ciencia no pueden existir conflictos*, de Abdón de Paz – publicada en 1881 como ganadora de un concurso sobre el tema organizado por la Real Academia de Ciencias Morales-; *Harmonia entre la ciencia y la religión* (1879), de Miguel Mir; *Contestación a la Historia del conflicto entre la Religión y la Ciencia* (1879), de F. Tomás Cámara; *Demostración de la armonía de la Religión Católica y la Ciencia* (1880), de A. Comellas Cluet; y *La Religión Católica vindicada de las imposturas racionalistas* (1883), de José Mendive (Bueno, 1989: 42).

Con respecto al tratamiento de este tema en *La América del Sud*, un primer artículo, relativamente aislado, fue publicado en octubre de 1876 en el que se criticaba una nota previa de *La Tribuna* que elogiaba el trabajo de Draper. Sin embargo, en dicho caso la referencia resultaba estrictamente tangencial, y sólo fue utilizada como plataforma para lanzar un ataque contra las declaraciones anticatólicas de *La Tribuna*.²⁷ Al año siguiente, sin embargo, se iniciaría una carga frontal contra la *Historia del Conflicto entre la Religión y la Ciencia*, dando lugar a una muy larga serie de artículos que se extenderían desde agosto a octubre de 1877 y que ocuparían la columna central en múltiples ediciones del

²⁶ *La América del Sud*, Buenos Aires, 1 de agosto de 1877.

²⁷ *La América del Sud*, Buenos Aires, 1 de octubre de 1876.

periódico. Al llevar adelante dicha empresa, *La América del Sud* manifestaba un fuerte interés por construir la imagen de una Iglesia Católica en armonía con la ciencia, práctica recurrente en sus páginas durante los años en que fue publicado. Esta serie en particular encontraba su justificación en un nuevo artículo del autor que había ya comentado el texto de Draper, esta vez editado por *La Libertad*, en el que se dedicaba, otra vez, a elogiar dicha obra. Para abordar el tema, los redactores de *La América del Sud* no desarrollaron un texto propio, sin embargo, sino que tradujeron un trabajo publicado algún tiempo antes en *La Civiltà Cattolica* –periódico al que referían como “el arsenal más completo que para combatir en el terreno de la ciencia tienen actualmente los católicos”.²⁸

El “Examen crítico de la Historia del Conflicto entre la Religión y la Ciencia” resulta de un profundo interés dado que, en buena medida, sistematiza los discursos sobre la ciencia que *La América del Sud* desplegaría una y otra vez durante los años en que fue publicado. Vale la pena, por lo tanto, que nos detengamos en su análisis. En primer lugar, el texto es situado en el marco de un ataque generalizado contra la religión católica, lo cual le otorga desde el comienzo una fuerte tonalidad de batalla. Se afirma, de este modo, que:

... en estos días todos los sectarios, en todo el mundo y con increíble unidad de propósito y perseverancia de acción, mueven guerra nunca vista a la fe Romana con las armas de una ciencia embustera. Decíamos guerra nunca vista, porque, de mil diversos modos se ha combatido a la Iglesia en siglos pasados; pero el oponerle la ciencia, como ahora se hace, es un arte diabólico puesto solamente en juego desde fines del siglo último hasta nuestros días. Prométense ¡tristes! vencer y aniquilar, por medio de la ciencia, la fe aquella que no pudieron vencer con infinitas y crueles persecuciones descargadas sobre los que la profesaban, y vencerían, ciertamente, si la verdadera fe Romana fuese opuesta a la verdadera ciencia; pero tal oposición no aparece sino falseando o las doctrinas de aquella o los dictados de ésta. Por esto, el trabajo principal de los sabios católicos debiera en nuestros días ser el demostrar la conveniencia que existe entre la fe y la ciencia, prosiguiendo la obra comenzada por Santo Tomás de Aquino. [...] la ciencia que pretende oponerse a la fe, no es ciencia, sino encubierta ignorancia.²⁹

Aquella ciencia que los críticos de la Iglesia pretenden utilizar para atacarla, entonces, no es una “ciencia verdadera”, sino que representa más bien un conjunto de falsedades cuyo principal objetivo es actuar como arma de lucha. La pregunta es, entonces, en qué consiste esta “ciencia verdadera” y cómo se la puede separar de la “ciencia falsa”. En un artículo posterior de esta misma serie puede encontrarse una respuesta muy concreta

²⁸ *La América del Sud*, Buenos Aires, 1 de agosto de 1877. Más adelante analizaremos con mayor detalle cuál es la significación de esta apelación a la autoridad de un periódico como *La Civiltà Cattolica*.

²⁹ *La América del Sud*, Buenos Aires, 1 de agosto de 1877.

a estas preguntas, cuando se realiza una defensa del anatema lanzado contra la *ciencia moderna* en el *Syllabus*. Allí se identifica la ciencia verdadera como aquella que descansa sobre las bases de la escolástica, y se denuncia a las formulaciones teóricas que eluden sus “probados principios”. Se afirma, a partir de ello, que las teorías de la “ciencia moderna” descansan sobre evidencias insuficientes y bases carentes de solidez:

El silogismo, del cual deriva de su fuerza toda deducción, ¿no es a la ciencia lo que el telescopio es a la astronomía, el descubridor de la verdad oculta y el medio de confirmar la verdad ya encontrada? ¿No es el método, del cual el silogismo es forma, sea sintético o analítico, un camino seguro, infalible, científico? Y bien: esos son los principios de la escolástica y ese su método. Los supremos principios racionales que la misma profesa, bases de toda clase de ciencias, no son otra cosa que aplicaciones de aquel otro principio del método; sus demostraciones sobre la esencia de las cosas son todas desenvolvimiento de ese método. Sabemos demasiado que a esos principios y a ese método no pueden ajustarse las doctrinas de la moderna ciencia, con átomos, a la vez contingentes y necesarios y eternos; con orden cósmico sin ordenador; con fuerzas sin principio de donde deriven; con virtud generadora en plantas y animales consistente en un movimiento imaginario, sin que se sepa ni el por qué, ni el cómo, ni el cuándo de esa virtud seminal; con actos de voluntades libres, e ideas del entendimiento sobre la virtud, la verdad, el orden, la belleza, la justicia, actos que nada son sino rotaciones o oscilaciones de los átomos cerebrales.³⁰

La “escolástica” —esto es, el neotomismo— se toma entonces como el único marco epistemológico a partir del cual se puede construir conocimiento científico. Puede comprenderse cómo este enfoque, con un fuerte basamento filosófico-teológico, se muestra altamente disonante con la forma de hacer ciencia favorecida por las principales teorías científicas del período.³¹ Según el autor de *La Civiltà Cattolica*, sólo puede considerarse como conocimiento cierto aquello que se sustente sobre un sistema lógico intachable, que incluya la existencia de Dios como causa primera; así, las teorías más “empiricistas” provenientes de, por ejemplo, la geología y la biología, difícilmente pudieran resultar satisfactorias al ser evaluados desde tal paradigma.

Esta rigidez a la hora de analizar las teorías científicas “modernas” no implicaba necesariamente su rechazo, sino que conducía muchas veces a su puesta en suspenso. Esto puede verse con claridad en el modo en que el “Examen crítico” trata con las teorías

³⁰ *La América del Sud*, Buenos Aires, 9 de octubre de 1877.

³¹ Como señalan Mariano Artigas, Thomas Glick y Rafael Martínez, al analizar los casos de aquellos libros evolucionistas denunciados ante el Index, y el tratamiento a ellos endilgado, “Este diálogo de sordos está seguramente en el corazón de muchos malentendidos. Una mentalidad acostumbrada a usar el razonamiento metafísico para estudiar el mundo físico podía tener dificultades para dar crédito al método hipotético-deductivo que es tan frecuentemente aplicado en las ciencias naturales”. Artigas, Glick y Martínez (2006: 146)..

geológicas y biológicas expuestas en el libro de Draper: al constatar que no existe un consenso total para explicar y describir su funcionamiento –a pesar de que para algunos casos el consenso fuera muy amplio-, se afirma que no pueden ser consideradas “verdaderamente científicas” hasta que no sean probadas de un modo fehaciente. Y si el ejemplo que se tomaba de “demostración fehaciente” provenía de teoremas básicos de la geometría euclidiana, tal comprobación podía resultar altamente difícil de obtener.

Es interesante, por otro lado, cómo en esta serie de textos se procura exponer la tesis exactamente opuesta a la de Draper: que la Iglesia Católica no sólo no fue un obstáculo para la ilustración de la humanidad, sino que fue su principal impulsora:

¿De veras, no han escrito los antiguos padres y doctores de la Iglesia, después de Constantino, obras y tratados, y no en escaso número, de ciencias y de artes, hasta de música? ¿Los Papas y los obispos no estimularon constantemente el cultivo de las mismas ciencias, creando universidades, que en estos últimos siglos han sido en Europa las escuelas principales del protestantismo, habían sido fundadas por Papas, por Obispos, por la Iglesia? ¿Que mas? Los llamados establecimientos de pública y científica instrucción que ahora existen en Europa, casi todos se hallaban en manos del clero católico, y discípulos de ese clero católico fueron cuantos, por su saber y erudición, son ahora hasta las nubes ensalzados.³²

A la tesis del conflicto de Draper se le opone, por tanto, una suerte de tesis de la perfecta armonía entre la Iglesia y la ciencia, que convierte a la primera en una institución central en el desarrollo de la labor científica. De este modo, si ciertos sectores anticlericales buscaron construir una narrativa que vinculara el catolicismo con el “oscurantismo”, los voceros católicos pretendieron hilvanar un relato que situara a la Iglesia Católica en el centro mismo de la Razón.

Como antes se señaló, estas líneas discursivas permearían virtualmente la totalidad de los artículos publicados por *La América del Sud* con respecto a la ciencia; un tema que, es pertinente remarcar, ocuparía a su vez un papel privilegiado en dicho periódico.³³ Por otro lado, este tipo de apología científica no sería exclusiva de la citada publicación: ya puede vérsela prefigurada en las recusaciones realizadas por José Manuel Estrada a Eugenio Minelli, en 1862, y será retomada por distintos medios de prensa y personajes

³² *La América del Sud*, Buenos Aires, 31 de agosto y 1 de septiembre de 1877.

³³ Los ejemplos de este tipo de discurso, como ya se señaló, son muy numerosos en *La América del Sud*. Por poner algunos ejemplos puede verse: “La Iglesia Romana vindicada contra las acusaciones de sus enemigos, con ocasión de la célebre causa de Galileo”, *La América del Sud*, Buenos Aires, 22 de julio de 1876; “El primer capítulo del Génesis”, *La América del Sud*, Buenos Aires, 28 de diciembre de 1876; y “Según algunos sabios, todavía no sabemos nuestro origen”, *La América del Sud*, Buenos Aires, 9 de agosto de 1877.

públicos católicos de fines del siglo XIX: puede pensarse en *La Voz de la Iglesia* (1883-1911), *La Unión* (1882-1890) y *La Revista Cristiana* (1895-?), por un lado, y en los discursos e intervenciones parlamentarias de Estrada, Pedro Goyena y Tristán Achával Rodríguez, por el otro.³⁴ Una y otra vez se enfatizaría la diferencia entre una “buena ciencia” y una “mala ciencia”. Mientras que la primera, sostenían, reafirmaba los dogmas católicos, y se encontraba enraizada en los principios de la escolástica, la segunda se encontraba representada por un cúmulo de teorías “no probadas” cuyo objetivo fundamental era socavar las bases del catolicismo. Por otro lado, se afirmaba que la Iglesia había sido a lo largo de la historia la principal impulsora tanto de la ciencia como de la civilización occidental; esto es, la narrativa especularmente opuesta a los planteos anticlericales. Estas dos proposiciones serían repetidas una y otra vez por los voceros católicos.

Paralelamente, un tema que también comenzaría a tener una fuerte presencia en las intervenciones públicas del catolicismo en la década de 1870 es el darwinismo. Lo cual, ciertamente, no sería un desarrollo exclusivo de los discursos católicos. Como afirman Adriana Novoa y Alex Levine, “para 1880 se podía encontrar referencias a Darwin virtualmente en todos los periódicos y revistas, y es probable que la mayor parte del público ilustrado se hubiera formado algún tipo de opinión sobre la nueva ciencia” (Novoa y Levine, 2010: 84).

En julio de 1877 *La América del Sud* empezó a publicar una extensa serie de artículos en los que se reseñaba un libro recientemente publicado en Francia: *Del Darwinismo ó el hombre-mono*, escrito por el Dr. Constantine James. La persona encargada de escribir la presentación del libro situaba el debate sobre el darwinismo, inflexiblemente, en el marco del conflicto entre el catolicismo y aquellos a quienes consideraba sus enemigos. En sus propias palabras:

Si lo que hoy se conoce con el nombre de *Darwinismo* no fuera una doctrina, sistema o cosa así radicalmente en oposición con el catolicismo; si no tuviese en su favor el para muchos título inapreciable de pretender nada menos que destruir la enseñanza infalible de la Iglesia, de juro que no contaría con tantos decididos partidarios como hoy se echan, sin

³⁴ Ver Castelfranco (2015). Es preciso remarcar, por otro lado, que las intervenciones públicas de los católicos argentinos, si bien seguían la misma línea marcada por el artículo citado por *La Civiltà Cattolica* —que, en buena medida, seguía a su vez las líneas a este respecto delimitadas por el Concilio Vaticano I—, no siempre desplegarían las mismas precisiones teológicas que allí se encuentran. Más adelante en este artículo nos ocuparemos de dicha cuestión.

saber lo que se pescan, tras las aguas del naturalistas inglés, autor del sistema acaso mas disparatado y absurdo que haya salido del humano meollo, ora se lo mire por su aspecto científico, ora se lo considere desde el punto de vista del mas vulgar sentido común.³⁵

Se afirmaba, entonces, que científicamente el darwinismo constituía un absurdo, y que sólo podía sostenerse al haber sido erigido como ariete privilegiado del anticatolicismo. Así, se le negaba al darwinismo cualquier novedad verdaderamente esencial al inscribírselo como un exponente más –aunque fuera “su expresión más abyecta y vil”- de aquella larga tradición materialista que reunía a personajes tan dispares como Epicuro, Lucrecio, Carl Vogt y Ludwig Büchner. A través del libro de James, que en cualquier caso desarrolla más una sátira del darwinismo que una refutación sistemática de sus postulados, se pretendía demostrar la imposibilidad de que tal sistema poseyera algún tipo de validez.

Estas críticas a las teorías de Darwin, como podrá suponerse, no sólo eran lanzadas desde la ciudad de Buenos Aires. En 1883, Monseñor Pablo Cabrera publicó en Córdoba su libro *Fundamentos de la religión*. El caso de Cabrera es interesante dado que, entre los miembros del clero que vivieron en esos años, parece haber sido uno de los pocos que logró una relativa inserción, a partir de sus trabajos etnológicos, en los círculos científicos argentinos. Como señala Mariela Eleonora Zabala,

Él había desempeñado distintos cargos en la Universidad [de Córdoba] relacionados con el cuidado de los documentos históricos, había representado a la institución académica en el Congreso Científico Internacional de Americanistas de 1910 con un trabajo sobre Los Lules, y en el espacio editorial de la casa publicaba incesantemente artículos sobre las poblaciones pasadas y la historia de la universidad. También era miembro desde 1915 de la Academia Nacional de la Ciencia, y en el ámbito de la Provincia de Córdoba ocupaba desde 1919 el cargo de Director del Museo Histórico Nacional.³⁶

Cabrera, de hecho, fue uno de los pioneros de la antropología cordobesa, y cuando dicha disciplina comenzó a dictarse en la Universidad Nacional de Córdoba, en 1925, fue convocado para dictar el curso de “Investigaciones sobre Etnografía Argentina” (Zabala, 2013: 19).

Mucho antes de comenzar su extensa trayectoria dentro de las instituciones académicas laicas, Cabrera dio a conocer esta primera obra, *Fundamentos de la religión*. Corría el año de 1883, y el ambiente se encontraba ya caldeado por las arduas polémicas que había suscitado el Congreso Pedagógico organizado el año anterior. En ese contexto,

³⁵ *La América del Sud*, Buenos Aires, 21 de julio de 1877.

³⁶ Zabala (2013: 19).

un Cabrera de 23 años y recién ordenado como sacerdote publicó un libro que representa una suerte de oda al ultramontanismo. El texto refleja el espíritu de documentos pontificios como el *Syllabus* y de la Constitución Dogmática *Dei Filius*. Su sección final, de hecho, está dedicada a realizar una enérgica defensa del *Syllabus*:

El Syllabus no condena el verdadero progreso y la verdadera civilizacion. Condena si, al vicio y á la barbarie disfrazados con el nombre de civilizacion y de progreso, y que no se ocupan mas que en el bien material, y que halagan á las pasiones con daño de las buenas costumbres y de la salud de las almas. Esta civilizacion es falsa y tiende á la ruina y desquicio de la sociedad. Con razon, pues, la ha condenado el Syllabus.³⁷

En este universo de antinomias, la pugna entre la ciencia “verdadera” y “falsa” encontraba también su lugar. Y, como sería usual en esos años, el darwinismo se convertía en el estandarte más detestable de esa ciencia equivocada. Al igual que en el artículo de *La América del Sud* que antes mencionamos, sitúa indeclinablemente al darwinismo en el marco del materialismo, según el cual “el hombre no difiere esencialmente de los brutos ó de los vegetales” (Cabrera, 1883: 13). En dicho contexto, puede afirmar Cabrera que:

Célebre es por su ridiculez y absurdidad el sistema inventado por Darwin, segun el cual, el hombre no es mas que un *mono transformado y perfeccionado*.

Esta estúpida aberracion no ha dejado de tener algunos paregiristas –Pero la ciencia verdadera, la critica séria y el sentido comun desprecian este sistema y lo miran como una teoria descabellada, y á Darwin y sus secuaces como unos soñadores é ilusos dignos de lástima ó de desprecio.³⁸

A pesar de que tanto en la aparente totalidad de los casos es la “ciencia verdadera” la que emerge como inexpugnable refutación de las teorías evolucionistas, no puede soslayarse el espíritu fuertemente emocional y patético que manifiesta el discurso católico al respecto de este tema –que induce a Cabrera, por ejemplo, a desdeñar las teorías de Darwin como una “estúpida aberración”. Como sostiene Miguel De Asúa, “La sensibilidad cultural de mediados del siglo XIX consideraba altamente ofensiva la lisa y llana equiparación del ser humano con los animales” (De Asúa, 2010: 214). No sólo quienes se identificaban como defensores de la Iglesia, por lo tanto, podían sentir un fuerte resquemor con respecto a las ideas de Darwin. Según Marcelo Montserrat, en un ensayo de 1875 Miguel Cané se preguntaba: “¿El hombre es mono o ángel? Yo, señor, me pongo del lado de los ángeles. Repudio con indignación y asco esas novedosísimas teorías”.³⁹ La ocasión

³⁷ Citado de Cabrera (1883: 44).

³⁸ Citado de Cabrera (1883: 13).

³⁹ Citado en Montserrat (1993: 44).

de dicho alegato venía dada por la publicación, pocos meses antes, de la novela *Dos partidos en lucha*, escrito por el joven Eduardo Holmberg. Éste relataba, en dicha obra, un ficticio debate entre darwinistas y anti-transformistas –que de hecho involucraba al propio Darwin, arribado a Buenos Aires para participar de la polémica- que concluía con la victoria de los primeros. Por medio de personajes que, de acuerdo con Montserrat, representaban a figuras contemporáneas de la ciencia argentina, Holmberg delimitaba los dos campos en pugna en términos tanto científicos como ideológicos. Paleolitz, detractor de Darwin, defiende la doctrina “sagrada para algunos por cuanto no rechaza la narración mosaica, la que sostiene que descendemos de barro sucio, lo que es más noble que descender del mono”. Pascasio Griffitz, paladín del evolucionismo, reflexiona por su parte que:

Si triunfan los rabianistas [anti-evolucionistas], veremos la propaganda del *statu quo*, con toda su sombra, con toda su necia firmeza. Las ciencias no adelantarán, y si adelantan, será de una manera negativa, a mi modo de ver. Si por el contrario triunfamos los darwinistas...es incuestionable que tiene que alterarse por completo la norma social, y, o estalla una revolución filosófica de una trascendencia incalculable, o llega la indiferencia hasta el extremo de no saber apreciar la influencia de una doctrina científica en la marcha de una sociedad.⁴⁰

Quienes se oponían a la evolución, vinculados a la irracionalidad dogmática que ve el origen del hombre en el “barro sucio”, no permitirán el avance de la ciencia si triunfan. Los darwinistas, en cambio, son los profetas de una pronta “revolución filosófica” que necesariamente alterará la “norma social”. La dicotomía no podía ser más tajante. Esto no significa, como podrá inferirse, que efectivamente existieran dos “bandos” tan nítidamente diferenciados y homogéneos en sus características. El científico de mayor prestigio con el que contaba la Argentina en ese momento, el prusiano Hermann Burmeister, rechazaba la evolución aunque por motivos más ligados a su formación científica que a sus convicciones religiosas. A su vez, muchos defensores de la evolución tenían dificultades para asimilar la selección natural darwiniana. Según Novoa y Levine:

...para 1870 estaba claro que el Darwinismo no era una mera continuación de la vieja tradición representada por la filosofía natural o las ideas de la Ilustración Francesa, sino una radical desviación de ellas. El reconocimiento de este hecho puso en peligro la concepción de la ciencia como la expresión de una cultura universal inherente en la construcción de naciones civilizadas. Darwin no estaba interesado en crear una narrativa universal que pusiera a la naturaleza y a las sociedades humanas en términos análogos.

⁴⁰ Citado en Montserrat (1993: 41).

Más importante aún, su noción de temporalidad fue quizá la parte más dañina de su teoría, porque su exposición de la contingencia evolutiva socavaba la noción de una escala de tiempo universal a lo largo de la cual el progreso compartido de todos los individuos hacia su destino unificado podía ser medida. [...] la revolución Darwiniana dejó un vacío filosófico que era difícil de llenar.⁴¹

El propio Sarmiento, uno de los más apasionados del evolucionismo en la Argentina, tendría serias dificultades para lidiar con la aridez moral del darwinismo; si las ideas de Lamarck le habían permitido imaginar un perfeccionamiento constante de la humanidad, los planteos de Darwin generaban un espacio menos propicio para ese tipo de extrapolaciones. Es por eso, señala Montserrat, que el ex presidente se decantaría por las teorías cosmológicas de Spencer frente a un Darwin que se mantenía neutral en cuanto al hombre y el futuro de su desarrollo moral. Así, en una carta escrita a Francisco P. Moreno en 1883, Sarmiento declaraba que:

Bien rastrea usted las ideas evolucionistas de Spencer que he proclamado abiertamente en materia social, dejando a usted y a Ameghino las darwinistas, si de ello los convence el andar tras su ilustre huella. Yo no tengo la pretensión ni el derecho de serlo. Con Spencer me entiendo, porque andamos el mismo camino.⁴²

En el caso de los artículos anti-evolucionistas publicados por *La América del Sud* también puede observarse la presencia de un cierto contenido que va más allá de la estrecha discusión científica, o incluso de la discusión religiosa. Aunque siempre asociada a estos dos elementos, se manifiesta en dichos textos una percepción de afrenta a la dignidad humana, que pone de cabeza al mundo como había sido conocido hasta ese momento. En un artículo aparecido en el diario en agosto de 1877, en el que se comentaban las diferentes teorías existentes sobre el origen del hombre, su autor reflexionaba:

...supongamos que se ponen de acuerdo todos los sabios, ¿qué es lo que se pretende probar? ¿Que somos animales perfeccionados, y de consiguiente con un alma mortal? Es decir, animales sabios, nada más.
Pero entonces, ¿donde está lo sublime, lo infinito? ¿De qué sirven las aspiraciones del hombre? ¿Porque premia la virtud y castiga el vicio? ¿Porque tiene el sentimiento de lo justo y de lo injusto? Como aprecia lo bueno, lo bello, lo generoso?⁴³

La respuesta a estas preguntas, como puede esperarse, remitía a que el hombre, en cuanto poseedor de un alma inmortal y subordinado “á la sabiduría que es Dios”, ocupa un lugar esencialmente particular en el ámbito de la Creación. Esta percepción de absurdo y de

⁴¹ Citado de Novoa y Levine (2010: 74).

⁴² Citado de Montserrat (1993: 26).

⁴³ *La América del Sud*, Buenos Aires, 9 de agosto de 1877.

pérdida de sentido, de hecho, acompañaba en general al juicio sobre el “materialismo”, del cual las teorías evolucionistas se percibían como un –muy importante- componente. Resulta de particular interés citar *in extenso* un artículo que explícita muy claramente dicho punto.

En referencia a estos asuntos, se afirma que:

Hay en la naturaleza del materialismo un no sé qué de antipático y repulsivo, que hace necesaria cierta violencia hasta para refutarle. Tratar en serio el asunto, plantear esas teorías horriblemente degradantes que admiran á la naturaleza, desconciertan á la razón y ultrajan a la fé, detenerse en refutar esos prodigiosos descubrimientos, que sobre el hombre mono, el hombre pez, el hombre molusco y demás insignes farsas nos regalan *los sábios de nuestros tiempos*, es inferir un agravio demasiado pesado á la dignidad humana. [...] En nombre del progreso de la humanidad se busca con el escalpelo en cerebros helados y en apagados corazones el misterio de la existencia, como si la muerte pudiera revelar los secretos de la vida, pero por más que trabajéis en vuestros laboratorios no nos intimidáis, obreros de la muerte. Por más que pulvericéis los cadáveres, nunca hareis brotar de ellos, ni un gérmen de libertad, ni un grano de virtud, ni una chispa de ingenio, ni un átomo de progreso. Os empeñáis en no encontrar en el hombre más que materia, huesos, tendones, filamentos, sangre, vida carnal y grosera; os gozais en no presentarnos sinó haces de huesos, cadáveres y más cadáveres, corrupcion y mas corrupcion, disolucion y más disolucion, podredumbre y más podredumbre, pero, ¿qué podeis probar con tan ingrata tarea?⁴⁴

Se desprende de este pasaje una sensibilidad que recuerda a ese “lamento de Cané” del que hablara Terán, en el que se renegaba de la invasión positivista que ahogaba “todo germen de adoración a la belleza eterna” (Terán, 2008: 66). Pero, si Cané pretendía defender una cultura humanista que se nutría de las artes y las letras, en este caso se defendía una visión del mundo que reivindicaba la dignidad especial del hombre en el marco del plan omnicomprensivo trazado por la Providencia. Dicha apreciación se combinaba con una defensa del dogma católico y la apelación a una apropiación particular de la ciencia para condenar a aquellos “sublimes doctores fisiológicos” que en sus “perfumados gabinetes” no hacían más que desquiciar el orden del mundo. Y, como ya afirmamos, se enfatizaba que no implicaba esto ninguna novedad: “...es el materialismo del siglo diez y ocho cubierto con la gasa transparente de retumbantes términos” (Terán, 2008: 66).

Los editores de *La América del Sud*, por otro lado, no articularon este tipo de discurso a la manera de un soliloquio, sino que accionaron y reaccionaron frente a las novedades que emergían en la esfera pública y a lo actuado por aquellos a quienes

⁴⁴ *La América del Sud*, Buenos Aires, 2 de septiembre de 1886.

percibían como sus adversarios. La refutación de Draper es sólo un caso entre otros que atestiguan el enfrentamiento entre dicho periódico y *La Tribuna*, que se convertiría en uno de sus antagonistas recurrentes.⁴⁵ El 5 de marzo de 1876, en su “Sección científica”, *La América del Sud* publicó un artículo llamado “Algunas observaciones a los que defienden los hombres prehistóricos”.⁴⁶ En él –a partir de razonamientos que ponían de manifiesto un fuerte *dilettantismo* en materia científica- se afirmaba que el hombre no podía tener 300.000 años de antigüedad, dado que, asumiendo una determinada tasa de periódica duplicación poblacional, la cantidad de personas sobre la Tierra sería enorme. Y, de acuerdo con “el famoso economista inglés” Malthus, el planeta no podía sostener más habitantes que los existentes en aquel momento, puesto que faltaría el territorio necesario para producir alimentos.

Algunos días más tarde desde *La Tribuna* se respondía que la autoridad de la doctrina revelada era “dudosa” y que “La ciencia ha formado en medio del espanto de las generaciones aferradas á los viejos dogmas, una nueva concepción del creador y de la creación”.⁴⁷ Publicaba este periódico, en contra de la cosmogonía mosaica, que:

En el principio se extendía la mar de las primeras edades, y la tierra estaba oculta bajo las olas. Debajo de las olas se formaba una vegetación marina, fucoide [...]. El segundo día empezó a asomar en aquellos mares tibios, algo como la cabellera empapada de un hombre, que sale del fondo de las aguas. Eran las primeras plantas terrestres, los líquens, los musgos que empezaban á brotar en los légamos formados por las algas y las conchas del mar silúrico.⁴⁸

En *La América del Sud* se negó que una explicación como esta representara una novedad, puesto que “Ellos podrán vestir de nuevo los antiguos fantasmas; pero no os delinearán una nueva figura, aunque sea deforme, porque no son capaces ni de un absurdo original”.⁴⁹ Y para negar el relato postulado por *La Tribuna* recurrieron –sugestivamente- a una triple argumentación: filosófica, histórica y geológica. Con respecto al primer punto, afirmaban que ese “mar de las primeras edades” reviste en la lectura de dicho periódico un

⁴⁵ *La Tribuna* (Buenos Aires, 1853-1884), fundado por los hermanos Héctor y Mariano Varela, fue un periódico que –además de dedicarse a actividades político-facciosas, que lo condujeron a apoyar las candidaturas de Sarmiento y Avellaneda- se caracterizó por mantener una mirada crítica con respecto a la Iglesia Católica. Si bien nunca renegando de, como mínimo, un cierto cristianismo, el periódico se mostró enfrentado a muchas decisiones adoptadas por la Iglesia, tales como el decreto de la infalibilidad papal.

⁴⁶ *La América del Sud*, Buenos Aires, 5 de marzo de 1876.

⁴⁷ Citado en *La América del Sud*, Buenos Aires, 18 de marzo de 1876. *La Tribuna*, como puede notarse, no niega la existencia de un Creador, aunque modifique fuertemente su lugar y el sentido de la Revelación.

⁴⁸ Citado en *La América del Sud*, Buenos Aires, 17 y 18 de marzo de 1876.

⁴⁹ *La América del Sud*, Buenos Aires, 18 de marzo de 1876.

carácter eterno que no puede ser posible: “La mar no puede ser eterna. Siendolo, ó sería independiente de Dios, ó ella misma sería Dios”. Si el mar fuera eterno, y por lo tanto convergiera con Dios, sería contradictorio que contenga a la vez la esencia de la quietud y del movimiento. Si existió en él un momento de quietud, una fuerza externa debería haberle impreso el movimiento que tiende a manifestar. Solo Dios puede ser “simplicismo e inmutable”. “El no se muda: El solo se modifica; solo se mudan, modifican y salen á la luz las cosas que El, en su ciencia infinita y en su poder ilimitado, conoce desde la eternidad, con prevención de que salgan a la luz en tal o cual tiempo”.⁵⁰ Desde un punto de vista filosófico, y reactualizando una discusión característica de la Ilustración, la materia no podía existir por sí misma.

El segundo argumento, que ya se encontraba presente en la exposición de Estrada contra Minelli, apuntaba a demostrar la veracidad del Génesis a partir de la comparación con las tradiciones históricas de diferentes pueblos antiguos. Se apelaba, así, a crónicas como aquella redactada por Beroso el Caldeo, o la historia de Egipto y China, para demostrar las similitudes con la narración mosaica. Desde *La Tribuna* se respondió ante dicha exposición que:

Aun no ha concluido su réplica el diario que defiende no solo las ideas y los intereses de la iglesia, sino sus preocupaciones...

En vano exhuma citas de autoridades ortodoxas, en vano reproduce los argumentos que tuvieron razón de ser en otra época, cuando aún no había nacido la geología, y rehecho los MUNDOS ANTERIORES, compulsando sus cálculos en documentos de piedra.

El colega gasta su tiempo, el caudal de sus fuerzas intelectuales, en juegos estériles de gimnasia, la gimnasia del sofisma [sic].⁵¹

Desairado por dicha respuesta, el articulista de *La América del Sud* denunciaba que se pueda considerar una “fábula” el relato de la Biblia y remitía al propio terreno que *La Tribuna* pretendía dominar: la geología. Se afirmaba, así, que:

Hay más de ochenta sistemas geológicos: todos ellos se creen fuertes, todos sábios, todos coronados con la aureola brillante de la ciencia; pero todos ellos son distintos. ¿Cómo así? Si la verdad es una, si no puede haber razón para los que digan ‘sí’ y para los que digan ‘no’ ¿por qué tantas discrepancias?.⁵²

Referían, por su parte, al libro *Recherches philosophiques sur les Américains* (1771), de Cornelius de Pauw, para mostrar que los fósiles pueden tener muchos menos

⁵⁰ *La América del Sud*, Buenos Aires, 18 de marzo de 1876.

⁵¹ *La América del Sud*, Buenos Aires, 24 de marzo de 1876.

⁵² *La América del Sud*, Buenos Aires, 24 de marzo de 1876.

años de lo que suele considerarse. Por otro lado, “Las conchas y cuerpos marinos que se descubren en lugares tan distantes no prueban otra cosa que la verdad del diluvio, que tan grande trastorno causó en toda la naturaleza”.⁵³ Y estos argumentos se completaban con la afirmación de que la Iglesia había actuado siempre como una fuerte impulsora de la ciencia, aduciendo por ejemplo que las teorías de Copérnico habían sido aceptadas por los sabios católicos a él contemporáneos.

Catolicismo, ciencia y la circulación internacional de la información

Los ejemplos anteriores indican que la ciencia se había ya instalado como un referente disputado en la Argentina de ese período. Mientras que sectores anticlericales pretendían recurrir a ella para demostrar el absurdo de apegarse a los relatos expuestos en la Biblia, los defensores del catolicismo procuraban invertir dicha ecuación y, modificando el sentido de “lo científico” utilizado por los primeros, introducir a la ciencia como un elemento central de su propia narrativa. Como antes señalamos, los discursos de los católicos argentinos seguirían líneas muy similares desde que Estrada intentara refutar las “Lecciones de Historia Universal” de Gustavo Minelli, en 1862, hasta que las polémicas en torno al vínculo entre el catolicismo y la ciencia –en el marco más general de las polémicas internacionales en torno a la religión y la ciencia- comenzaran a difuminarse en la década de 1900 (Castelfranco, 2015: 129-133). En mayor o menor medida, puede observarse en ellos una clara cercanía con los discursos más ortodoxos –o incluso “ultramontanos”- del catolicismo. Las líneas apologéticas alternativas, que sobre todo en la vuelta de siglo comenzarían a surgir en Europa, no tendrían virtualmente ninguna representación en las intervenciones públicas de los católicos argentinos. Los trabajos de, por ejemplo, Dalmace Leroy, John Augustine Zahm, Alfred Loisy, Maurice Blondel o Pierre Duhem, que en diferentes áreas impugnaron ciertos elementos de la ortodoxia, no parecen haber tenido ningún asidero en el contexto local.⁵⁴ Es pertinente detenerse, aunque sea brevemente, en

⁵³ *La América del Sud*, Buenos Aires, 24 de marzo de 1876.

⁵⁴ Dalmace Leroy y John Augustine Zahm propiciaban un acercamiento entre la doctrina católica y las teorías de una –guiada- evolución orgánica. Alfred Loisy proponía una aproximación exegética a la Biblia mucho más laxa que aquella oficializada por la encíclica *Providentissimus Deus*, de 1893. Esto le valió ser destituido de su cargo en el Instituto Católico de París ese mismo año, y excomulgado en 1908, en el contexto de la avanzada “antimodernista”. Maurice Blondel y Pierre Duhem, por su parte, combatían tanto la apología

los interrogantes generados por esa ausencia de discursos alternativos en el marco del catolicismo argentino.

Un modo de aproximarse a dicha problemática implica analizar la incidencia de la *romanización*. Roberto Di Stefano y Loris Zanatta definen este concepto como un “esfuerzo del papado por consolidar la cohesión de la Iglesia frente a los Estados y a las ideologías seculares”. Así,

...este proceso condujo a la concentración en el Pontífice y su curia del poder dogmático – del cual fue emblemática la sanción del dogma de la infalibilidad pontificia en el Concilio Vaticano del 1870-, del poder doctrinario –como lo reveló el carácter crecientemente normativo y dirigido a todo el mundo católico asumido por las encíclicas- y el poder disciplinario, con que la Santa Sede amplió el radio de acción de sus sanciones canónicas impuestas a las Iglesias locales.⁵⁵

Tomando esto en consideración, resulta interesante el modo en que los escritos apologéticos de los católicos argentinos tienden a converger con el discurso elaborado desde el Vaticano. La idea de que existe una perfecta armonía entre los dogmas católicos y la ciencia –y de que la ciencia, de hecho, puede ayudar a probar la existencia de una Providencia- y de que la Iglesia no sólo no impidió, sino que fue la principal promotora de la “buena ciencia”, pueden encontrarse en diferentes documentos pontificios, tales como el *Syllabus*, la encíclica *Quanta Cura* y en la constitución dogmática *Dei Filius*, promulgada en el contexto del Concilio Vaticano I. A su vez, una apelación tan fuerte a la autoridad de un periódico como *La Civiltà Cattolica*, que actuaba como una suerte de vocero no oficial de la Curia Romana, genera ciertas preguntas sobre el modo en que esta información se transmitía y el propio sentido de su circulación.

Al abordar esta cuestión, es llamativo observar que el discurso elaborado por *La América del Sud* diverge parcialmente con respecto a las cartas pastorales que en esos mismos años publicaba el Arzobispo Federico Aneiros; aunque esta divergencia no tuviera que ver con principios dogmáticos, sin dudas, sino con las temáticas específicas tratadas por ellos. Como ya se afirmó, *La América del Sud* pareció encontrar en los temas científicos un eje fundamental a partir del cual desplegar su discurso. Posee una infinidad de artículos publicados a este respecto, que apuntan a defender una lectura literalista de la

científica inscrita en el neotomismo de la época como el materialismo positivista. Ver Castelfranco (2015: Cap. 1).

⁵⁵ Di Stefano y Zanatta (2009: 342).

Biblia a la par que se apropian de ciertas teorías científicas que la favorecen y atacan aquellas que no lo hacen. Las pastorales de Aneiros, por su parte, aunque igualmente virulentas y combativas, encuentran su centro en temáticas que, al menos hasta cierto punto, podrían denominarse como filosófico-teológicas.

Sería absurdo, es preciso aclararlo, realizar una separación a todas luces artificial entre la ciencia y la filosofía-teología en el pensamiento católico ortodoxo de este período. En el marco del tomismo, cuyo influjo puede observarse mucho antes de su oficialización por medio de la encíclica *Aeternis Patris* de 1879, ambas cumplen roles diferenciados pero se encuentran, sin embargo, completamente entrelazadas. A pesar de ello, cuando se observa los textos escritos por los católicos argentinos en este período, resulta evidente que en ciertas ocasiones se enfatiza la centralidad de las ciencias naturales –aunque siempre enfatizando el trasfondo materialista o panteísta de aquellas teorías que contradicen el relato bíblico- y en otras se remite a cuestiones de orden más estrictamente “filosófico”, que en general involucran la condena de aquellos sistemas cuyo origen se adjudica a la Ilustración o incluso a la antigüedad clásica.

Hemos sostenido en otro trabajo que el periódico *La Religión*, publicado en Buenos Aires en la década de 1850, tendía a centrarse en esos tópicos “filosóficos”. (Castelfranco, 2015). Y es interesante que Federico Aneiros, fundador de dicho órgano y arzobispo de Buenos Aires durante la década de 1870, mantuviera en las cartas pastorales del período que ahora analizamos un discurso centrado en dicha línea. En marzo de 1876, por ejemplo, dio luz a una pastoral en la que denunciaba al ateísmo por ser el pilar y el origen de todos los errores de la “filosofía moderna”. Analizaba, en ese marco, los principales sistemas filosóficos que a su juicio habían errado su camino: el ateísmo, el dualismo, el panteísmo y la idea según la cual la materia es increada y su existencia es eterna. Y afirmaba, a partir de ellos, que:

Los trabajos de los filósofos, las luces, de la filosofía no han hecho más que sustituir con doctrinas enteramente negativas, que nada explicaban, una doctrina solidamente positiva que lo explicaba todo; esos trabajos no han producido otro resultado que reemplazar lo cierto con lo quimérico, lo sublime con lo necio, el saber con la ignorancia, la certidumbre con la duda, la razón con el delirio, las verdades mas grandes con errores lamentables y funestos, añadir una demostración más á lo que la esperiencia de treinta siglos había

demostrado ya, á saber: [...] [la razón humana] renegando de Dios se ve obligada á renegar de si misma.⁵⁶

Y, en una carta pastoral sobre la cuaresma publicada en febrero de 1877, Aneiros profundizaba dicha línea al afirmar que:

Nos dirigimos á hombres prácticos, (a) no de imaginación que se exalta en la soledad de su gabinete, no á hombres á quienes el odio del catolicismo ó simplemente el odio á los Jesuitas, quita la facultad de apreciar sanamente las cosas, sino hombres que conocen á la vez los limites de la especulacion y las necesidades de la vida práctica y les preguntamos lo que piensan acerca del proyecto de confiar á la filosofía, sólo reducida á sus solos recursos y en la hipotesis de la disolucion de las instituciones religiosas todo el ejercicio del ministerio espiritual en las sociedades modernas. Tenemos á los filósofos encargados de hablar á los hombres de la libertad y de la vida futura.⁵⁷

El eje del discurso de Aneiros, como puede observarse, se ve constituido por una crítica de la *filosofía* más que de las ciencias naturales o de las disciplinas abocadas al estudio de la historia. En aquellas ocasiones en que utiliza la palabra “ciencia”, de hecho, parece remitir a una categoría cercana a la “filosofía natural” –en cuanto análisis de la naturaleza fuertemente vinculado a la especulación metafísica- que a una noción de ciencia tendiente a la aplicación del método hipotético-deductivo.⁵⁸

Los artículos publicados en *La América del Sud*, por otro lado, se encuentran mucho más centrados en cuestiones que podrían situarse dentro del marco de lo que convencionalmente comenzaba a definirse como “ciencia”. Dicho periódico se ocupa de temáticas vinculadas a la geología, la biología, la astronomía y la historia que no encuentran ningún lugar en los escritos de Aneiros. Más allá de que, como ya indicamos, estos textos entremezclen los tópicos “científicos” con cuestiones de índole filosófico-teológica –una distinción conceptual que los voceros católicos bien podrían haber considerado espuria- la divergencia temática no deja de ser notable.

Esta exposición nos conduce, nuevamente, a la pregunta sobre la *romanización*. Es preciso aclarar, en cualquier caso, que nuestra aproximación de ningún modo pretende agotar dicha problemática, cuyas aristas se ramifican en direcciones que no podríamos aquí abordar. Dos son los fenómenos que pueden resultar de interés, con respecto a este tema.

⁵⁶ *La América del Sud*, Buenos Aires, 5 de marzo de 1876.

⁵⁷ *La América del Sud*, Buenos Aires, 14 y 15 de febrero de 1877.

⁵⁸ Cabe recordar que, como afirman Artigas, Glick y Martínez, en ocasiones era difícil conciliar el pensamiento metafísico de muchos miembros del clero con los requerimientos del método hipotético-deductivo que suele aplicarse en las ciencias naturales. Ver Artigas, Glick y Martínez (2006: 92).

En primer lugar, lo que parece ser una total ausencia de expresiones heterodoxas vertidas por aquellos que se erigieron como voceros públicos del catolicismo; a pesar de los conflictos políticos que atravesarían buena parte del período, y que llegarían a enfrentar a los defensores de la Iglesia con aquellos católicos que optaban por el laicismo, en ningún momento parece observarse la expresión de opiniones dogmáticas que se puedan considerar contrarias a la ortodoxia en lo que respecta a estas cuestiones –lo que sí ocurría y ocurriría en Europa y en Estados Unidos, sobre todo en lo que concierne a la exégesis bíblica *vis à vis* los avances de las ciencias naturales y de la “alta crítica”. En segundo lugar, resulta interesante que los temas “científicos”, que parecían obsesionar a los laicos y religiosos que escribían en *La América del Sud*, se hallen virtualmente ausentes de las pastorales del arzobispado.⁵⁹

Con respecto al primer punto puede ser pertinente mencionar un artículo escrito años más tarde por Gustavo Franceschi, cuando, en la década de 1900, la problemática “modernista” agitaba las aguas del mundo católico. En la edición de 1907 de la *Revista Eclesiástica del Arzobispado*, Franceschi escribía que

En nuestra república, no ha tenido, que sepamos, entrada alguna el modernismo. Esto se debe entre otras causas á que el clero no tiene tiempo ni oportunidad de consagrarse á las arduas cuestiones de teología, exégesis y filosofía. No conocemos en castellano autor alguno que trate de una manera algo completa el asunto en debate. Los libros y revistas que lo estudian están escritos principalmente en francés, inglés e italiano.⁶⁰

Lo anterior apunta a una línea similar a la que sostiene Miguel De Asúa, según quien:

...durante este período no hubo naturalistas católicos de significación en Argentina. El tema de Darwin y la evolución, al menos en la escena pública, estuvieron en manos de personajes de la vida política, periodística e intelectual, abogados y médicos en función de polemistas.⁶¹

En la Argentina de esos años no existían instituciones intelectuales católicas que pudieran compararse con aquellas que funcionaban en Francia o Alemania. De hecho, durante la última década del siglo XIX comenzaría a tomar fuerza el proyecto de creación

⁵⁹ Esto no sería siempre así. En una pastoral de 1894 el mismo Aneiros aludiría muy puntualmente a la ciencia. Afirmaría allí la no contradicción entre ésta y el catolicismo, sustentando su planteo en una enumeración de científicos que eran, a la vez, “sabios, piadosos y creyentes”. *La Voz de la Iglesia*, Buenos Aires, 8 de febrero de 1894.

⁶⁰ Franceschi (1907: 801).

⁶¹ De Asúa (2009: 50-51).

de una universidad católica, que pudiera elevar el nivel de instrucción del clero y el laicado para paliar justamente la ausencia de adecuados centros de instrucción.⁶² Las teorías exegéticas y dogmáticas heterodoxas tendieron a surgir en aquellas instituciones católicas que contaban con un sólido desarrollo intelectual: los casos de Loisy y Zahm posiblemente sean los más claros a este respecto.

En el contexto argentino, como puede extraerse de los pasajes antes citados, el debate sobre cuestiones de orden científico o exegético resultó más bien limitado, y parece haberse subordinado en su mayor parte a las necesidades políticas dictaminadas por las coyunturas cambiantes. Así, los discursos más cercanos a la ortodoxia, llegados desde el Vaticano o desde órganos periodísticos particularmente autorizados como *La Civiltà Cattolica*, se convertían en una herramienta para librar esas batallas contra los percibidos enemigos de la Iglesia que, a pesar de contar con numerosos antecedentes, terminó de eclosionar en la década de 1880. Las exigencias de un contexto marcado por el conflicto con sectores anticlericales y/o laicistas, sumadas a la relativa debilidad de las instituciones intelectuales católicas del país, impulsaron este proceso de *romanización*, pero, de algún modo, invertido: más que pensar en la imposición vertical de discursos y contenidos dogmáticos, tiene sentido pensar en su apropiación activa por parte de sujetos que los requerían para librar sus propias batallas.

Como ya afirmaran Di Stefano y Zanatta, este proceso requiere ser pensado en su doble direccionalidad, y es esta perspectiva la que tiende a dominar las reflexiones más recientes sobre el tema.⁶³ En su análisis del catolicismo europeo del período, por ejemplo, Christopher Clarke afirma que, si bien el papel jugado por las políticas emanadas desde el Vaticano no puede ser soslayado a la hora de entender las nuevas formas de la religiosidad católica, dista de ser el único factor en juego. La novedosa concentración del poder en manos de la curia romana convergió con una renovada piedad popular y con un potenciado

⁶² En las cartas pastorales y artículos editados en publicaciones del período, de hecho, tampoco se puede observar una elaboración muy profunda con respecto al neotomismo, que en ese momento se consolidaba en el Vaticano. Más allá de algunas menciones aisladas de Santo Tomás y su pensamiento, es difícil encontrar una exposición erudita con respecto a dicho tema. Esto a pesar de que el discurso de los católicos argentinos, con respecto a la ciencia, se ciñera a postulados neotomistas.

⁶³ Según dichos autores, "Inmersa en un clima en el que la vida pública se emancipaba de la tutela de la Iglesia y de su doctrina, aquélla identificó en el cordón umbilical que la unía a la Santa Sede una fuente vital de defensa contra sus enemigos y de energías para resistir, reforzarse y preparar la contraofensiva". Di Stefano y Zanatta (2009: 343).

dinamismo en el accionar del laicado, que reforzó su posición pero que en ocasiones debió ser contenida para que la Iglesia no se viera desestabilizada (Clarke, 2003: 12). Mary Heimann, por su parte, lleva esta línea incluso más allá al afirmar que el Vaticano, en vez de instigar el cambio devocional, más bien se mantuvo a la zaga con respecto a la explosión de nuevas formas piadosas, haciendo lo posible por marginar aquellas tendencias doctrinalmente sospechosas reteniendo a la mayor cantidad de fieles que fuera posible (Heimann, 2005: 81).

La *romanización* también ha sido revisada, en esta línea, en el contexto de la historiografía argentina. En su artículo “Prensa católica y sociedad en la construcción de la Iglesia argentina en la segunda mitad del siglo XIX”, Miranda Lida enfatiza que, sin soslayar la existencia efectiva de un proceso de centralización del poder y jerarquización vertical con eje en el papado, la construcción de la Iglesia Argentina no puede comprenderse por completo sin considerar a una multiplicidad de actores, tales como grupos de laicos, la prensa y el Estado. Lida se concentra en los dos primeros y demuestra cómo la erección de templos y la expansión de las actividades pastorales estuvo fuertemente atada a la acción de los vecinos de diferentes localidades, que se organizaban en comisiones que tenían como finalidad el logro de dichos objetivos. La prensa, por otro lado, complementaba este proceso al ser utilizada como plataforma para realizar colectas de fondos y, en general, para convocar a los lectores a que se involucraran en tales actividades –lo cual no implica, sin embargo, una dinámica estrictamente vertical de “arriba hacia abajo”, puesto que, aunque de forma quizá excepcional, la dirección del mecanismo podía invertirse.⁶⁴

Si distintos autores, entonces, plantearon distintos condicionamientos a la tesis de la romanización- sobre todo en el plano de la historia social y de la historia institucional- consideramos pertinente ampliar estas revisiones al plano de la historia intelectual del catolicismo argentino decimonónico.

Por otro lado, sería difícil comprender estos desarrollos sin referir a lo que Eric Hobsbawm denomina la “unificación del mundo” que se desarrolló en esos años. Según dicho autor, desde mediados del siglo XIX resultó de extraordinaria importancia el

⁶⁴ Una línea similar fue seguida por Diego Mauro. Puede verse Mauro (2013: 29-37). Roberto Di Stefano, a su vez, ha estudiado la conflictividad que encarnó el pasaje de una Iglesia porteña más vinculada a posiciones galicanas hacia una que comenzó a estrechar sus lazos con el Vaticano. Di Stefano (2004: cap. 3).

principio de unión entre las regiones más apartadas de la Tierra, a través de medios de comunicación que no tenían precedentes en cuanto a regularidad, a capacidad para transportar gran número de personas y productos y, sobre todo, en cuanto a velocidad, esto es, el ferrocarril, el barco de vapor y el telégrafo.⁶⁵

Si en 1862, cuando Estrada se abocó a refutar las lecciones de Minelli, centró su argumentación en dos libros que tenían veinte años de antigüedad –o aún más-, y cuyo recorrido hasta llegar a sus manos resultaría difícil precisar, el escenario se mostraba muy distinto menos de veinte años más tarde. El nivel de conocimiento que manifiestan los articulistas de *La América del Sud* sobre las principales discusiones desarrolladas en Europa parece relativamente elevado, como lo demuestra el caso de Draper. Su libro, *History of the Conflict between Religion and Science*, se publicó en Estados Unidos en 1874. En 1876 la obra era traducida en España y ese mismo año se la mencionaba por primera vez en *La América del Sud*, como respuesta a un artículo laudatorio publicado por *La Tribuna*. En 1877 *La Civiltà Cattolica* editaba el “Esame critico della storia del conflitto fra la religione e la scienza”, de G. M. Cornoldi. Ese mismo año, algunos meses más tarde, el “Examen crítico” aparecía en las páginas de *La América del Sud*. Lo mismo ocurría con el libro *Del darwinismo ó el hombre-mono*, del médico católico francés Constantine James. Publicado en Francia en 1877, en el mismo año era resumido en una serie de artículos del periódico argentino.

Los publicistas católicos podían acceder a un enorme caudal de información con mucha más velocidad que antes, lo cual resultaba de gran utilidad para combatir a enemigos anticlericales que apelaban a argumentos científicos para atacar a la Iglesia; un área en la que difícilmente se mostraran muy avezados. Esta voraz absorción de información internacional, en cualquier caso, no parece repetirse en todas las instancias: como antes se señaló, el arzobispo Aneiros se atenía a un discurso casi idéntico al que había sostenido veinte años antes. Cualquiera sea el motivo de esta divergencia, puede observarse que no existía una monolítica homogeneización discursiva en los distintos espacios del catolicismo argentino, más allá de algunos puntos que no pudieran transgredirse. De todos modos, la “unificación del mundo” descrita por Hobsbawm actuó como un factor que acercó la posición de los católicos argentinos a la de la Iglesia Romana, aunque menos por una imposición de dogmas y contenidos que por la necesidad de los primeros de incorporar un

⁶⁵ Citado de Hobsbawm (1998: 64).

discurso pretendidamente legítimo –aquel emanado del Vaticano- para enfrentarse a una fuente de legitimidad alternativa que se volvía cada vez más poderosa –aquella que emanaba de los hombres de ciencia y sus instituciones.

Más allá de que en este período, entonces, la Curia Romana intentara cimentar su control sobre las Iglesias locales y el mundo católico en general por medio de la romanización, debe tenerse en cuenta que no fue éste el único factor que hizo a los católicos –al menos en la Argentina- más *romanos*. Como ya se afirmó, es preciso considerar que, en lo que respecta a sus intereses inmediatos, los católicos argentinos posiblemente ubicaran un interés mucho mayor en las batallas locales contra el laicismo y el anticlericalismo que en las potenciales imposiciones dogmáticas –o incluso institucionales- que pudieran provenir del Vaticano. No hay dudas de que, al menos en lo relativo a la ciencia, muchos católicos buscaron activamente incorporar ese flujo informativo que manaba de allí. Y, por otro lado, es necesario considerar que, incluso si el catolicismo argentino se romanizaba, de algún u otro modo, esto no significó que se viera sometido a una uniformización de sus contenidos. Como muestra la diferencia entre los textos de Aneiros y aquellos que se publicaban en *La América del Sud*, una miríada de circunstancias –desde la trayectoria personal, hasta el público al que se apelaba y el espacio institucional ocupado- podían incidir en los intereses específicos que perseguía cada discurso. Es posible que en otros ámbitos nacionales, donde un mayor desarrollo de los centros intelectuales vinculados al catolicismo quizá generara intereses diferentes a aquellos centrados en un combate sin cuartel contra el vilipendiado liberalismo, la situación fuera muy distinta. Pero éste distaba de ser el caso en la Argentina finisecular.

Reflexiones finales

A lo largo del siglo XIX, tanto en Europa como en Estados Unidos se sucedieron numerosas disputas en torno al carácter de la ciencia, muchas de las cuales –aunque no todos- tuvieron que ver con la forma que debía adoptar su vínculo con la religión. En países como Inglaterra y Francia, por ejemplo, dichas polémicas implicaron una profunda discusión sobre el modelo al que debían ceñirse las instituciones científicas, y sobre los actores que debían controlarlas –puede pensarse en los conflictos librados con respecto a

las universidades inglesas, tradicionalmente dominadas por el clero protestante, o en el furioso anticlericalismo y “cientificismo” de la Tercera República francesa.

En la Argentina de la segunda mitad del siglo XIX, cuyas instituciones científicas empezaban a manifestar un lento “despegue”, este tipo de polémicas no parece haber tenido una incidencia profunda en el desarrollo de la práctica científica local. Es razonable sugerir que los científicos argentinos del período tendieron a manifestar una visión laica con respecto a sus respectivas disciplinas, compartida por los principales expertos extranjeros que en esos años fueron “importados” al país –puede pensarse en Francisco Pascasio Moreno, Florentino Ameghino y Eduardo Holmberg, por un lado, y en Hermann Burmeister y Benjamin Gould, por el otro. Como ya señalara Miguel De Asúa para el caso de Darwin y la evolución, quienes defendieron una visión “católica” de la ciencia no eran por lo general científicos, sino “personajes de la vida política, periodística e intelectual, abogados y médicos en función de polemistas” –conjunto dentro del cual también puede situarse a personajes que actuaban, en esta misma dirección, desde las filas del clero.

Las polémicas en torno al vínculo del catolicismo con la ciencia, en este sentido, deben ser ubicadas en el contexto más global de los debates, cada vez más virulentos en el período, entre católicos y anticlericales –teniendo en cuenta, ciertamente, las salvedades antes señaladas que requiere la utilización de dichas categorías. Así, si las aristas más extremas de estos debates parecen emerger con la llegada de Gustavo Minelli a Buenos Aires y el dictado de sus lecciones sobre Historia Universal, en los años que aquí analizamos se habían convertido en un tema no inusual de discusión en ciertos circuitos letrados, tanto porteños como nacionales. Por otro lado, la creciente relevancia simbólica de la ciencia la convertía en un referente difícilmente eludible al momento de polemizarse sobre el papel ocupado por la Iglesia en la sociedad.

Durante la segunda mitad de la década de 1870 el periódico católico *La América del Sud* –mientras miraba a Roma para encontrar aquellos lineamientos que le permitieran fundamentar su propio discurso- se enfrentó repetidas veces con los editores de otras publicaciones, tales como *La Tribuna* y *El Nacional*, a cuenta del modo en que debía comprenderse el vínculo entre la ciencia y el catolicismo. Los temas, a su vez, se internacionalizaron con rapidez gracias a la general mejora de las comunicaciones, y figuras como John William Draper, que causaba furor en Europa y Estados Unidos con su

History of the Conflict Between Religion and Science, fueron rápidamente reivindicadas por unos y repudiadas por otros. El gran enemigo de los apologistas católicos, en ese marco, fue la amalgamación del “liberalismo” –comprendido, sin dudas, de un modo particular- con un “materialismo” que se consideraba cada vez más omnipresente. A él remitían, propugnaban, los fundamentos que subyacían tanto al evolucionismo de Darwin como las teorías geológicas que adjudicaban una edad extensísima del hombre sobre la Tierra y que negaban las verdades del Génesis. El objetivo final de los materialistas, así, era destruir la civilización católica, y junto a ella el propio fundamento de la moral. En este tipo de proposiciones se observan algunas preocupaciones que no carecen de lazos con aquellas manifestadas por miembros de la elite no identificados, al menos de un modo tan visceral, con la prédica del catolicismo. Miguel Cané, por ejemplo, argumentaba en ese mismo período que la expansión avasallante de la ciencia empobrecía el espíritu del hombre. Su respuesta, sin embargo, no implicaba un retorno irrestricto a las tradiciones religiosas, sino la reivindicación de un humanismo estetizante que impidiera el olvido de la “belleza eterna”. Este famoso lamento de Cané, así como el lamento católico, se encontrarían sin embargo en minoría durante los años subsiguientes. Sólo a comienzos del siglo XX, y con los debates en torno a la ciencia mostrando una faz mucho más diluida, este tipo de prédica comenzaría a ganar espacios cada vez mayores.

Bibliografía

Artigas, M.; Glick, Th. y Martínez, R. (2006). *Negotiating Darwin. The Vatican Confronts Evolution (1877-1902)*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Auza, N. T. (1999). Racionalismo y tradicionalismo en el Río de la Plata. Gustavo Minelli – José Manuel Estrada. *Teología*. Tomo XXXVII, (73), pop. 99-122.

Barrancos, D. (1996). *La escena iluminada: ciencia para trabajadores. 1890-1930*. Buenos Aires: Plus Ultra.

Brooke, J. H. (1993). *Science and Religion, Some Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bruno, P. (2011). *Pioneros culturales de la Argentina: biografías de una época, 1860-1910*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bueno, G. (1989). *Cuestiones Cuodlibetales sobre Dios y la Religión*. Madrid: Mondadori.

Cabrera, P. (1883). *Fundamentos de la religión, al alcance de todos*. Mendoza: Tipografía Bazar Madrileño.

Castelfranco, D. (2015). *La ciencia en disputa. El vínculo entre la ciencia y el catolicismo en la Argentina del siglo XIX (1860-1900)*. Tesis de Maestría inédita, Buenos Aires: IDES y UNGS.

Clarke, C. (2003). The New Catholicism and the European culture wars. En Clarke, C. y Kaiser, W., *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

De Asúa, M. (2009). Abogados, médicos y monos. Darwin y los católicos en Argentina del siglo XIX". En Miguel De Asúa, (dir.). *Los significados de Darwin*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

De Asúa, M. (2010). *Una gloria silenciosa. Dos siglos de ciencia en Argentina*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Di Pasquale, M. (2015). Vitalismo, idéologie y fisiología en Buenos Aires. La polémica entre Cosme Argerich y Crisóstomo Lafinur en *El Americano*, 1819. *Revista Ciencias de la Salud*, vol. 13, pp. 13-28.

Di Pasquale, M. (2014a). La présence de l'Idéologie à Buenos Aires. Un élan philosophique dans le processus de professionnalisation de le médecine, 1820-1840. *Cahiers des Ameriques Latines*, pp. 111-129

Di Pasquale, M. (2014b). Diego Alcorta y la difusión de saberes médicos en Buenos Aires, 1821-1842. *Dynamis*, vol. 34, pp. 125-146.

Di Stefano, R. (2004). *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Di Stefano, R. (2010). *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*. Buenos Aires: Sudamericana.

Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2009). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XIX*. Buenos Aires: Sudamericana.

Foucault, M. (2012). *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: FCE.

Franceschi, G. (1907). Modernismo. En *Revista Eclesiástica del Arzobispado*, Año VII, pág. 801.

Halperín Donghi, T. (2006). *José Hernández y sus mundos*. Buenos Aires: Debolsillo.

Harrison, P. (2010). 'Science' and 'Religion': constructing the boundaries. En Dixon, T.; Cantor, G.; y Pumfrey, S., *Science and Religion. New Historical Perspectives*. New York: Cambridge University Press.

Heimann, M. (2005). Catholic Revivalism in Worship and Devotion. En Gilley, B. (Ed.), & Gilley, S. (Ed.), *Cambridge history of Christianity*, Vol. 8. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, E. (1998). *La era del capital, 1848-1875*. Buenos Aires: Crítica.

Lida, M. (2007). Viejas y nuevas imágenes de la Iglesia: el catolicismo ante la crisis de los grandes relatos de la modernidad. Un ensayo. *Pensar. Epistemología, política y ciencias sociales*, (2), pp. 100-113.

Lida, M. (2009). Algo más que un diario católico. *La América del Sud (1876-1880)*. En Garabedian, M. et al. *Prensa argentina del siglo XIX: Imágenes, textos y contextos*. Buenos Aires: Teseo, 2009, pp. 85-111.

Lindberg, D. C. y Numbers, R. L. (1986). *God & Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, University Of California Press, 1986

Mauro, M. (2013). Catolicismo, política e historiografía en la Argentina de entreguerras. Reflexiones a partir de una experiencia de investigación: los casos de Santa Fe y Rosario. *PolHis*, (11), pp. 29-37.

Montserrat, M. (1993). *Ciencia, historia y sociedad en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: CEAL.

Numbers, R. L. (2010). Simplifying complexity: patterns in the history of science and religion. En Dixon, T.; Cantor, G.; y Pumfrey, S., *Science and Religion. New Historical Perspectives*. New York: Cambridge University Press.

Ortiz, E. (2011). Las relaciones científicas entre las universidades de Córdoba y Göttingen (1860-1870): Wappäus, Cáceres y los Seis de Córdoba. En Paula Bruno (coord.), Dossier: "La escena científica argentina del siglo XIX: ideas, actores y dinámicas", *Polhis*, núm. 43.

Paul, H. (1979). *The edge of Contingency. French Catholic Reaction to Scientific Change from Darwin to Duhem*. Florida: University Presses of Florida.

Piva, E. (1958). Una pagina della vita di un avventuroso polesano in America: Gustavo Minelli. En AA. VV., *Miscellanea in onore di Roberto Cessi*, v. 3. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Rodríguez, J. (2006). *Civilizing Argentina: Medicine, Science and the Modern State*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Terán, O. (2008). *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910)*. Buenos Aires: FCE.

Turner, F. (2010). The late Victorian conflict of science and religion as an event in nineteenth-century intellectual and cultural history. En Dixon, T.; Cantor, G. y Pumfrey, S., *Science and Religion. New Historical Perspectives*. New York: Cambridge University Press.

Wasserman, F. (2009). La libertad de imprenta y sus límites: prensa y poder político en el Estado de Buenos Aires durante la década de 1850. *Almanack Braziliense*, (10). pp. 130-146

Zabala, E. (2013). *Las verdades etnológicas de Monseñor Pablo Cabrera. Una etnografía de archivos en la ciudad de Córdoba*. Buenos Aires: Antropofagia.

La América del Sud (1876-1880) y las perspectivas católicas sobre el vínculo entre la ciencia y el catolicismo en la Buenos Aires de fines del siglo XIX

Resumen

Este artículo analiza la construcción de un discurso sobre la ciencia por parte de diversos actores católicos en la Argentina de la década de 1870. La indagación está centrada en el periódico católico *La América del Sud* (1876-1880), que puede ser considerado uno de los voceros más importantes del catolicismo en el período. El tema es abordado prestando atención a las siguientes tres cuestiones: en primer lugar, se estudia la problemática del acercamiento católico a la ciencia en el marco de las disputas contemporáneas entre católicos y anticlericales; en segundo lugar, se intenta ubicar los debates en el contexto de las pugnas que, en esos mismos años, se libraban en Europa y Estados Unidos con respecto al carácter del vínculo entre la ciencia y la religión; por último, se observa la relación entre las ideas expresadas por *La América del Sud* y aquellas expresadas por la Curia de Buenos Aires.

Palabras clave: ciencia y religión – siglo XIX – catolicismo – Iglesia Argentina – anticlericalismo - romanización

La América del Sud (1876-1880) and Catholic perspectives regarding science and Catholicism in the late 19th century Buenos Aires

Abstract

This article analyses the making of a discourse about science by different catholic actors in the 1870's Argentina. The research is focused on the catholic journal *La América del Sud* (1876-1880), which may be considered as one of the main catholic organs of this period. The aforementioned topic is approached taking three issues into consideration: in the first place, the problematic of the catholic views regarding science is analyzed in the context of the contemporary disputes between catholics and anticlericals; secondly, these debates are inscribed in the larger frame of the confrontations that were taking place in Europe and the United States over the character of the relation between religion and science; finally, the convergence –or divergence- between the ideas expressed by *La América del Sud* and those formulated by the Archbishopric of Buenos Aires is observed.

Key words: science and religion – 19th century – Roman Catholicism – Argentinian Church – anticlericalism - romanization