

## PROTESTANTISMO, NACIÓN Y MODERNIDAD EN LA ARGENTINA, SIGLO XIX

Norman Rubén Amestoy

Cuando estudiamos el siglo XIX notamos que los países del Río de la Plata se organizaron como nación cuando otras naciones occidentales ya habían ingresado de lleno en la modernidad. Este término, por cierto, no lo encontramos como tal, aunque si es común que aparezcan en la prensa, la literatura y los sermones religiosos, palabras equivalentes como “civilización” o “progreso”. A nuestro entender, la noción de modernidad se vuelve comprensible cuando la relacionamos con el desarrollo de la revolución industrial, el surgimiento del capitalismo, la aparición del mercado, la movilidad social, la democracia y el liberalismo. Es decir, la modernidad es el pasaje de la comunidad a la sociedad, de sociedades orgánicas a sociedades en donde el individuo aparece en el centro de la escena y la sociedad se establece como la sumatoria de individuos.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Entendemos por modernidad: en lo económico, el desarrollo de fuerzas del mercado e iniciativa privada; en lo político, la aparición de un estado nacional bajo formas republicanas y democráticas de gobierno; en lo social, la transformación de la estratificación estamental tradicional; en lo cultural, la conformación de una sociedad pluralista y tolerante; y en lo religioso, antidogmática, antisacramental, con énfasis en la libertad de conciencia.

A fines del siglo XIX Max Weber (1864-1920) sentó uno de los grandes principios de la modernidad cuando habló del *desencantamiento* del mundo como uno de los rasgos típicamente modernos. En el ámbito de las ideas, el desencantamiento aparecía en correspondencia con el desarrollo de la secularización de la sociedad. Con el surgimiento de la modernidad, las explicaciones de tono religioso y teológico perdieron verosimilitud y, en consecuencia, las legitimaciones de trasfondo racional las sustituyeron. Según Weber, el desencantamiento se oponía a lo mágico, dado que era la irrupción de lo imprevisible, y su tesis afirmaba que la racionalización capitalista promovía conductas prácticas que iban en una dirección opuesta. La condensación de esto se operaba en la práctica capitalista del empresariado moderno, por la cual los individuos comenzaban a establecer una relación con los bienes económicos de máxima previsibilidad, ya que usaban el cálculo y realizaban una contabilización de los recursos. Esto de ningún modo significaba que en el pasado no existieran apetencias de ganancia. Lo que ocurría era que esa apetencia tenía características mágicas, sin previsión de ninguna instancia de cálculo, medios o fines. Con la modernidad, el mundo se hizo calculable, mensurable, la ciencia de la naturaleza contribuyó a hacer previsible el futuro, desplegando toda una racionalización del mundo tendiente a desencantarlo, y, por lo mismo, reduciendo al extremo lo imprevisible.

Los románticos del Río de la Plata estaban al corriente de estas discusiones y por ello afirmaban que era menester construir una cultura específica, una idiosincrasia propia, diferenciada, que diera cuenta de las características particulares de estas sociedades. En esta dirección, Juan Bautista Alberdi dirá que: “Una nación no es una nación, sino por la conciencia profunda y reflexiva de los elementos que la constituyen”.<sup>2</sup> En su imaginario social, la filosofía de la nación era la marca particular de la inde-

<sup>2</sup> Juan Bautista Alberdi, *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, Biblos, 1984, p. 122.

pendencia mental que tenía que acompañar a la independencia política conseguida a partir de la Revolución de Mayo.<sup>3</sup>

Hablar de nación era adentrarse a un concepto en extremo complejo. Sin embargo, las sociedades no siempre se organizaron bajo esta forma, existiendo otras formaciones jurídico-políticas a lo largo de la historia, como la ciudad, la región y los imperios. La nación, en cambio, estaba relacionada de manera íntima con el desarrollo de los tiempos modernos, y en dicho marco sirvió para referir a la estructura político institucional que remitía al Estado. Es decir, el Estado como aquella instancia que detentaba el poder legítimo o monopolizaba la fuerza legítima. Esta era la noción que desde entonces conocemos como Estado-nación. Por otra parte, este concepto tenía otro significado que era utilizado cuando la nación lo usaba como principio de legitimación. De manera concreta, la historiográfica trabajó en función de dar respuestas al problema del fundamento.

A principios del siglo XIX, el pensamiento romántico de la Generación del '37 se preguntó acerca de los rasgos de la identidad nacional para, paso seguido, responder apelando a determinados símbolos que básicamente buscaban la configuración de una tradición nacional propia. Dentro de la diversidad de tradiciones disponibles, los románticos seleccionaron algunas características para definir qué era lo que respondía a la identidad nacional y permitía delimitar de manera específica la colectividad nacional. De este modo, el pensamiento romántico estableció una noción de "nación" ligada con la idea de una cultura propia. En otros términos, una nación sólo podía considerarse como tal en la medida en que pudiera detentar en el orden cultural algunas notas distintivas del resto de las naciones.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 123. Según Alberdi: "Es preciso pues conquistar una filosofía, para llegar a una nacionalidad. Pero tener una filosofía es tener una razón fuerte y libre; ensanchar la razón nacional, es crear la filosofía nacional, y por lo tanto, la emancipación nacional", *idem*.

## NACIÓN Y MODERNIDAD EN LA GENERACIÓN DEL '37

En 1852, cuando Juan Bautista Alberdi<sup>4</sup> escribió *Las Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, algunos datos de la realidad política de este país ya habían sufrido ciertas modificaciones sustanciales a partir del derrocamiento de Juan Manuel de Rosas por Justo J. de Urquiza. En ese momento, Alberdi notó que había llegado el tiempo para que el legislador efectúe su propuesta de un modelo de nación, que fuera a la vez un modelo de modernización.

Tanto Alberdi como Sarmiento estaban de acuerdo en cuanto a los fines a los que debía aspirar la nación; ambos pretendían un país moderno y capitalista que aceptara el laicismo, la separación de la Iglesia y el Estado, la división internacional del trabajo, el libre cambio y la eliminación de las diferencias entre los individuos por motivos de nacimiento, sangre o linaje. Sin embargo diferían en el modo de llegar a la concreción de esa república. El intento alberdiano estaba centrado en promover el desarrollo de la sociedad civil, dando inmensas libertades al sujeto económico, pero separando dicho ejercicio económico de sus derechos políticos. Para Sarmiento, en cambio, sin sociedad política no había nación, con lo cual expresaba una visión más adecuada de los efectos del mercado.

Estas posiciones diferenciadas reflejaban las dos grandes tradiciones que habían fundado al pensamiento liberal. En 1835

<sup>4</sup> Nació en Tucumán el 29 de agosto de 1810. En 1825 radicó en Buenos Aires e ingresó en el Colegio de Ciencias Morales. Allí se vinculó a Miguel Cané, Marco Avellaneda, Esteban Echeverría, José María Gutiérrez, Bartolomé Mitre y Domingo F. Sarmiento, y en la búsqueda por fundar el régimen institucional participa de la Asociación de Mayo. Obtiene el grado de bachiller en Derecho civil, aunque su formación tuvo un carácter autodidacta. Fue lector de Rousseau, Bacon, Buffon, Montesquieu, Kant, Adam Smith, Hamilton, Donoso Cortés, etc. En 1840 recibió el diploma de Abogado y parte hacia Europa. Vuelve a América en 1843 y se asienta en Valparaíso, Chile, donde ejerció la abogacía y publica su primera obra importante: *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*. Durante 1852 publica en Chile las *Base y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Este libro, notoriamente influido por el derecho constitucional norteamericano, será el esqueleto de la Constitución Nacional Argentina de 1853.

Alexis Tocqueville lo había formulado de manera clásica en su obra *La democracia en América*. Para el autor, la democracia se fundaba en los principios de libertad e igualdad que no tenían necesariamente una relación fluida entre sí.<sup>5</sup> La paradoja democrática del siglo XIX era tratar de conciliar esos principios, y a esta tarea se abocó Juan B. Alberdi en el momento de imaginar el ejercicio del sufragio universal.

Para Tocqueville, la libertad y la igualdad no eran términos que se derivaban el uno del otro, y llegado el caso, hasta podían llegar a oponerse. Las sociedades igualitarias amenazaban la libertad, mientras que las sociedades donde imperaba la libertad amenazaban la igualdad. Estas dos corrientes respondían a la tradición inglesa y la tradición francesa, y cada una había acentuado uno u otro aspecto. La tradición inglesa, desde John Locke, priorizaba la libertad; mientras que la tradición francesa, a partir de J. J. Rousseau, acentuaba la igualdad. Ambas escuelas eran liberales, ya que colocaban en el centro de su reflexión a la libertad; sin embargo, la concepción acerca de ella era diferente, desembocando en modelos diferenciados de organización social. Los liberales doctrinarios del siglo XIX, asediados por el problema del establecimiento de sociedades igualitarias que no atentaran contra la libertad, denominaron a la libertad inglesa “la libertad de los modernos” y a la libertad francesa, “la libertad de los antiguos”, inclinándose por la primera.

La libertad de los modernos enfatizaba la autonomía; era libre el individuo que gozaba de una legislación que garantizaba leyes para el ejercicio de sus prácticas morales y políticas. Nos referimos a las libertades clásicas del liberalismo, esto es: la libertad de expresión, la libertad de preservar la propia vida y la libertad para hacer uso de la propiedad. El liberalismo de cuño anglosajón pensaba a la libertad y las instituciones como un sis-

<sup>5</sup> Alexis Tocqueville, *Democracy in America*, tomo II, Cambridge, Server and Francis, 1863, p. 123. A su entender, la “igualdad se puede establecer en la sociedad civil y de ningún modo reinar en el mundo político”.

tema de diques capaces de impedir la irrupción de la sociedad y el Estado en la libertad individual y privada. Esto dejaba las puertas abiertas para que se produjera la escisión entre el sujeto público y el sujeto privado.<sup>6</sup> La idea de un individuo que marchaba detrás de sus intereses inalienables, colocaba un acento tan pronunciado en la libertad privada y la protección de la privacidad que hizo que algunas voces señalaran el peligro de que los individuos no pudieran llegar a constituir una sociedad.<sup>7</sup>

La libertad de los antiguos, a partir del pensamiento rousseauniano, esgrimió que el individuo sólo era libre en la medida en que participara de la comunidad. La libertad era participativa y no restrictiva. La comunidad, la sociedad y la nación eran los efectivos dadores de la libertad. El individuo era libre en la medida en que se incluía en los designios de la sociedad. El hombre se liberaba cuando la individualidad se transformaba en un nosotros compartido, es decir, disolviéndose en una estructura que superaba al individuo. A esto J. J. Rousseau lo llamaba: la voluntad general. La versión del liberalismo rousseauniano descentraba el papel del individuo, incluyéndolo dentro de una totalidad orgánica —la voluntad general—, que lo contenía, afirmando el principio de igualdad. Si el riesgo del liberalismo de los modernos era una sociedad donde los lazos de solidaridad resultaban desquiciados, y donde se preservaba la libertad a costa de la igualdad, en el liberalismo de los antiguos el peli-

<sup>6</sup> En la versión moderna de J. Locke, el individuo era libre protegiéndose de la comunidad, pues no necesitaba de ella; sus derechos individuales estaban garantizados independientemente de la sociedad, puesto que eran derechos presociales. Esto era posible porque había emergido una noción enérgica de individuo, en la cual éste existía aún antes de ingresar al estado de sociedad; de aquí que para los modernos, la sociedad era una invención que se consumaba a través de un contrato social, donde los individuos decidían libremente pactar el constituirse en sociedad.

<sup>7</sup> Ante esta recusación, el liberalismo económico, con Adam Smith como principal referente, preparó una respuesta: los individuos, persiguiendo su propio interés, contribuían a la felicidad de la mayoría, porque existía una mano providencial en el mercado que se encargaba de garantizarla.

gro era el establecimiento del despotismo de la voluntad general, que en el siglo XIX se llamó “la dictadura de las mayorías”.

Cuando Natalio Botana analiza a los padres fundadores del liberalismo en el Río de la Plata, mostró que Juan B. Alberdi y Domingo F. Sarmiento fueron encarnaciones de la libertad de los modernos y de los antiguos respectivamente.<sup>8</sup> A su entender, Alberdi se inclinó a confiar en el mercado y las leyes de la economía para construir la república que era, ante todo, una república del interés. Por otro lado, Sarmiento desconfió de la sola fuerza del mercado para estructurar la nación, y apeló a la virtud tantas veces exaltada en la libertad de los antiguos. Cuando pensaba en la virtud, se refería a aquella parte de los deseos, las aspiraciones y las pulsiones a los que los individuos estaban dispuestos a renunciar para ponerla al servicio del bien público.

En 1852, momento en el que Alberdi escribió las *Bases...*, aún continuaba pensando que el paradigma a seguir en el Río de la Plata era el de las naciones europeas. En este aspecto, es posible señalar una nueva distinción con Domingo F. Sarmiento, quien después de los *Viajes...* realizados por el viejo continente y los Estados Unidos —anteriores a la obra de Alberdi—, llegó a la conclusión que ni las sociedades europeas, ni particularmente Francia, eran un ejemplo a imitar, pues en ellos aún era posible detectar la persistencia de resabios feudales y bárbaros.<sup>9</sup> Para Sarmiento, al igual que para José P. Varela en Uruguay, lo que no se encontraba en Europa se podía hallar en Norteamérica.<sup>10</sup>

La identificación de Alberdi con el modelo de la “otra” Europa<sup>11</sup> se dejó ver en las diversas ocasiones en las que afirmó:

<sup>8</sup> Natalio Botana, *La tradición republicana*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1984.

<sup>9</sup> Tulio Halperín Donghi, *El espejo de la historia*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1998.

<sup>10</sup> Véase Domingo F. Sarmiento, *Viajes por Europa, África y América, (1845-1847), Obras completas*, vol. V, Buenos Aires, Ed. Luz de Día, 1949. “Ingleses son los habitantes de ambas riberas del Río Niágara y, sin embargo, allí donde las colonias inglesas se tocan con las poblaciones norteamericanas, el ojo percibe que son dos pueblos distintos” (pp. 363-364).

<sup>11</sup> Natalio Botana, *La tradición republicana*, *op. cit.* Según el autor: “El mundo exterior era para Alberdi la ‘otra’ Europa. En 1845... Alberdi observó en América del

“Todo en la civilización de nuestro suelo es europeo. La América misma es un descubrimiento europeo”.<sup>12</sup> Incluso al referirse a la emancipación se preguntaba: “¿Qué es nuestra revolución, en cuanto a ideas, sino una faz de la revolución de Francia?”.<sup>13</sup>

En América todo lo que no era europeo correspondía a la barbarie.<sup>14</sup> Sin embargo, para Alberdi era inaceptable la localización propuesta por Sarmiento, por la cual la civilización se ubicaba en las ciudades, mientras que la barbarie radicaba en la campiña. A su entender, esta era una lectura incorrecta que mantuvo durante toda su producción intelectual, y a través de la cual manifestó su oposición política e intelectual al pretendido predominio de la ciudad de Buenos Aires sobre el resto del país. Contrariamente, la barbarie era Buenos Aires, dado que había sido ella la que había sostenido en el pasado a Juan Manuel de Rosas. El Restaurador era quien se había opuesto a constituir la nación y dictar una constitución nacional con el sólo propósito de continuar representando a las relaciones exteriores, apropiándose de las rentas aduaneras, etc. Para Alberdi, Bartolomé Mitre continuaba la línea de Rosas. Los nombres habían cambiado, pero la política seguía siendo la misma.<sup>15</sup>

---

Sur una Europa caduca, aún sumergida en la edad heroica de la independencia, a la cual debía redimir el trasplante de la revolución industrial que se gestaba en la nueva Europa. Percibió, así, el conflicto entre dos tipos históricos: la Europa colonial, humanista y letrada, y la Europa moderna, comercial e industrial. La Europa del renacimiento español había creado un molde, ciudades y edificios, templos y creencias, el magisterio correspondiente a un tiempo superado”. Por otra parte, en las propias palabras de J. B. Alberdi, el nuevo tiempo que se abría necesitaba de otros elementos: “los americanos de hoy no somos sino europeos que hemos cambiado de maestros, a la iniciativa española ha sucedido la inglesa y la francesa”. Juan Bautista Alberdi, “Acción de la Europa en América. Notas de un español americano a propósito de la intervención anglo-francesa en el Plata”, *El Mercurio*, (Valparaíso), 10 y 11 de agosto 1845, en *Obras completas*, tomo III, p. 84.

<sup>12</sup> Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la república Argentina*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1998, p. 55.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>14</sup> *Idem.*

<sup>15</sup> Natalio Botana, *La tradición republicana*, *op. cit.*, pp. 398-408.

Dado que la mentalidad civilizada era europea, la pregunta de Alberdi era cómo lograr la europeización, ya que ella implicaba civilizar al país. Su respuesta no tuvo diferencia con las ideas esgrimidas por el resto del arco intelectual de su época. Para él también se civilizaba por medio de la educación. Sin embargo, el tipo de educación requerida nuevamente lo diferenció del proyecto liberal de Domingo F. Sarmiento.<sup>16</sup>

Juan B. Alberdi tomaba la idea que la educación más adecuada era una educación por las cosas, esto es, una educación —al modo rousseuniano— a través de la práctica.

Nuestros publicistas dijeron: “¿De qué modo se promueve y fomenta la cultura de los grandes Estados europeos? Por la instrucción principalmente. Luego, este debe ser nuestro punto de partida”. Ellos no vieron que nuestros pueblos nacientes estaban en el caso de hacerse, de formarse, antes de instruirse, y que si la instrucción es el medio de la cultura de los pueblos ya desenvueltos, la educación por medio de las cosas es el medio de instrucción que más conviene a los pueblos que empiezan a crearse.<sup>17</sup>

Esta educación en lugar de privilegiar a alguna institución específica de la sociedad política o a una institución pública, debía ser promovida a partir de la vida privada, donde el elemento vital de dicha función docente recaía sobre la familia. En esta dirección, el modelo que Alberdi imaginaba era el modelo del trasplante inmigratorio. En este punto, cabe recordar que en su pensamiento ya se había producido una mutación fundamental con respecto a lo que antes había afirmado en el *Fragmento Preliminar* de 1837. Allí, Alberdi todavía creía que a partir de la plebe controlada por Juan M. de Rosas, y con un gobierno

<sup>16</sup> Tulio Halperin Donghi, *Proyecto y construcción de una nación. Una nación para el desierto*, Buenos Aires, Ariel, 1995; Gregorio Weinberg, *Modelos educativos en la historia de América Latina*, Buenos Aires, A-Z Editora, 1995, pp. 162-165.

<sup>17</sup> Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la república Argentina*, op. cit., p. 51.

fuerte capaz de instaurar el orden y a la vez receptivo al consejo de los jóvenes intelectuales de la Generación del '37, era posible incluir a la población criolla dentro de un proyecto civilizador y moderno.

Al escribir las *Bases...*, Alberdi ya había abandonado aquellas ideas, y dado que el país carecía de sujetos republicanos capaces de llevar adelante el proyecto, era menester incorporar a éstos desde otras latitudes por medio de un proceso inmigratorio acelerado. La teoría del trasplante inmigratorio era más que traer fuerza de trabajo a un país despoblado, traer costumbres civilizadas a un país que carecía de civilización. Hacia 1852 el elemento criollo aparecía como un reservorio de costumbres, hábitos y culturas premodernas.

En esta dirección debemos entender que el proceso inmigratorio era comprendido como un proceso de trasvasamiento cultural, por el cual los inmigrantes, además de trabajar, introducirían su mentalidad civilizada. Eran individuos portadores de otra cultura, estaban aculturados en el trabajo, los hábitos sobrios y la acumulación. Eran una especie de puritanos weberianos de los cuales había carecido el país hasta entonces, esto es, gente con hábitos capitalistas, modernos y previsibles. A través del contacto con los elementos civilizados, los criollos irían de manera progresiva incorporando hábitos modernos, y de ese modo se sustituiría la tradición española que en el imaginario alberdiano era sinónimo de una tradición de barbarie, de no trabajo, juerga permanente y superstición. Por ello: “la libertad es una máquina que, como las locomotoras, funcionan con sangre inglesa”.<sup>18</sup>

Para Juan B. Alberdi, las locomotoras no podían funcionar con el elemento criollo disponible, y con el trasplante inmigratorio proponía cambiar la estructura sociocultural del país ha-

<sup>18</sup> Natalio Botana, *La tradición republicana*, *op. cit.*, p. 311. Al citar a Alberdi, Botana afirma: “En la Industria Alberdi anticipó el nuevo orden, que habría de nacer de la predisposición de un hábito adquirido, y de la cultura que emana de sus símbolos mas elocuentes, el ferrocarril y la producción”, *idem*.

ciendo *tabula rasa* con el pasado colonial. La política inmigratoria defendida por Alberdi no apuntaba a introducir únicamente fuerza de trabajo —como en el Perú, donde ingresaban chinos que nada sabían de la libertad moderna—, sino que debía atraer a los hombres más libres del mundo, que para él eran los anglosajones y los noreuropeos. Allí era donde los principios del liberalismo se habían desarrollado de manera más eficaz.

Ahora, si bien es correcto afirmar que existió una coincidencia básica entre las elites dirigentes en cuanto a la necesidad de traer extranjeros al Río de la Plata, también hay que decir que no todos coincidían respecto al lugar que ese afluente inmigratorio debía ocupar en la estructura política institucional de las naciones del Plata. En este punto, podemos aseverar que diversas ideas alberdianas llegaron a predominar sobre otras nociones difundidas.

Para Alberdi era necesario traer hombres y mujeres que fueran verdaderos fragmentos de civilización e instalarlos en la sociedad civil. En ese cometido, la constitución nacional debía tener un diseño que favoreciera la incorporación de estos elementos civilizados. En su imaginario, la sociedad civil era entendida como una sociedad esencialmente económica, pues los individuos que ingresarían serían individuos frugales, laboriosos y responsables, y además provistos de ansias de lucro y progreso material. A estos hombres económicos y activos, la constitución debía garantizarles todo tipo de medidas tendientes a allanarles el camino del enriquecimiento y la movilidad social dentro del espacio de la sociedad civil.

Para Domingo F. Sarmiento, por el contrario, dado que el cometido era formar ciudadanos, a los nuevos habitantes del país era necesario nacionalizarlos —aun compulsivamente—, pues sólo a partir de entonces los inmigrantes se constituían en ciudadanos, sujetos de derecho y con las obligaciones políticas que les exigían participar de la vida pública, practicando la virtud republicana del voto. Según Sarmiento, el modelo alberdiano no era pertinente, ya que estaba centrado en un individuo produc-

tivo que, al disponer de extensas libertades dentro de la sociedad civil y persiguiendo su propio interés egoísta, difícilmente traspasaría alguna vez ese ámbito hacia la vida pública y la construcción de la república.

En este desacuerdo, Sarmiento mostraba que su inspiración tenía como trasfondo el paradigma norteamericano. Allí los pequeños productores con los correspondientes ámbitos de sociabilidad en las escuelas, las iglesias y otras asociaciones de la sociedad civil construían la república. Alberdi, más influenciado por el modelo del liberalismo económico, consideraba que el hombre dentro de la sociedad civil buscaba enriquecerse y a partir de las leyes del mercado produciría el bienestar de las mayorías. Para Alberdi, “la patria no era el suelo”, sino más bien “la libertad, el orden, la riqueza y la civilización organizados en el suelo de nativo”.<sup>19</sup>

Esta idea de la nación se ligaba muy bien a una especie de nacionalismo imitativo, dado que ninguno de los valores enunciados podían ser señalados como valores estrictamente argentinos, sino como valores universales que era posible implantarlos en cualquier parte del mundo. “Europa nos ha traído la patria, si agregamos que nos trajo hasta la población”.<sup>20</sup> Con esta afirmación, el historicismo romántico al cual había adherido en tiempos del *Fragmento Preliminar*, quedaba reducido a la mínima expresión, ya que uno de los tópicos centrales del romanticismo hablaba de la nación en términos identitarios. Para el Alberdi de las *Bases...*, la patria era posible importarla. Por ello, en el proceso inmigratorio inminente aparecía la apuesta al futuro: “No temáis la confusión de razas y de lenguas; de la Babel, del caos, saldrá algún día brillante y nítida la nacionalidad sudamericana”.<sup>21</sup> Esta percepción de la construcción de la nacionalidad, por

<sup>19</sup> Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la república Argentina*, op. cit., p. 61.

<sup>20</sup> *Idem.*

<sup>21</sup> Citado en Oscar Terán, *Pensamiento argentino y latinoamericano*, Buenos Aires, UBA/CEFYL, 2006, p. 11.

cierto, definía un modo de ver. La nacionalidad no estaba antes, sino por delante y como resultado de la mezcla prodigiosa que se efectuaba en un territorio común.

El planteo alberdiano era más liberista que liberal. Según Benedetto Croce, el liberista era aquel liberal que colocaba la libertad fundamentalmente en el mercado, y no se preocupaba tanto por el resto de las libertades políticas, públicas, de expresión, etc.<sup>22</sup> Para Alberdi,

La república deja de ser una verdad de hecho en América del Sur, porque el pueblo no está preparado para regirse por este sistema superior a su capacidad. Es preciso, entonces, elevar a los pueblos a la altura de la forma de gobierno por la mejora de los gobernados, mejorando a la sociedad para tener la mejora del poder, que es su expresión y resultado directo.<sup>23</sup>

A su entender, el poder estatal era una consecuencia del poder social, y por ello era menester efectuar una elevación de la sociedad para así alcanzar una mejora del sistema político. Alberdi se inscribía decididamente en el ámbito de la sociedad civil desconfiando del Estado. Desde su perspectiva, éste debía ser reducido lo más posible:

Gobernar poco, intervenir lo menos, dejar nacer lo más, no hacer sentir la autoridad. Nuestra prosperidad ha de ser obra espontánea de las cosas, las naciones no son obras de los gobiernos, y lo mejor que en su obsequio pueden hacer en materia de administración es dejar que sus facultades se desenvuelvan por su propia vitalidad. Los fines económicos resumen por ahora toda la política americana.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> En esta dirección podemos detectar en J. B. Alberdi una línea de continuidad en el liberalismo argentino que llega hasta el presente, es decir, esa tendencia liberal más dispuesta a confiar en las libertades del mercado que en las libertades políticas, o a apoyar regímenes dictatoriales que violan los derechos fundamentales del hombre.

<sup>23</sup> Oscar Terán, *Pensamiento argentino y latinoamericano*, op. cit., p. 12.

<sup>24</sup> Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la república Argentina*, op. cit., p. 193.

El proyecto liberal alberdiano estaba centrado en el mercado, que al carecer de sujetos modernos debía importarlos. La importación de esas costumbres civilizadas se difundiría a partir de las prácticas laboriosas de los inmigrantes. Así, espontáneamente, sin intervención estatal, se efectuaba el paso de la república posible a la república real. La república posible era un país donde los individuos eran habitantes o sujetos económicos activos; la república real era la república donde los individuos eran a la vez, sujetos económicos y sujetos políticos.

Juan B. Alberdi creía en las fuerzas del mercado, dejando traslucir una mentalidad “*moderna*”; Domingo F. Sarmiento, por su parte, depositaba su confianza en el Estado, mostrándose más sensible a la extensa tradición estatal borbónica, donde el estado desempeñaba un papel fundamental en la organización de la sociedad. Para Sarmiento, el estado tenía una capacidad singular para modelar prácticas sociales y de aquí la importancia atribuida a la educación pública.

Alberdi también pensaba que el proceso debía desembocar en la constitución del ciudadano, y fue entonces cuando elaboró un esquema por etapas que iban de una etapa económica, a una social y política. El planteo de las etapas estaba ligado al problema de la libertad y la democracia. Ya en el *Fragmento Preliminar*, Alberdi estableció una oposición fundamental entre voluntad general y razón general cuando afirmó: “En qué consisten los excesos del siglo pasado, en haber proclamado el dogma de la voluntad pura del pueblo sin restricción ni límite”.<sup>25</sup>

Así, Alberdi se plegaba a todo el liberalismo del siglo XIX pensando en los límites que era necesario colocarle a la democracia. Para sostener su postura, argumentó:

La soberanía del pueblo no es la voluntad colectiva del pueblo, es la razón colectiva del pueblo, la razón, que es superior a la vol-

<sup>25</sup> Citado en Oscar Terán, *Pensamiento argentino y latinoamericano*, Buenos Aires, UBA/CEFYL, 2006, p. 10.

untad, un principio divino, origen único de todo poder legítimo sobre la tierra. Así, el pueblo no es soberano sino es justo; el pueblo no es soberano de mi libertad, de mi inteligencia, de mis bienes, de mi persona, que tengo de la mano de Dios.<sup>26</sup>

De este modo, ponía en evidencia la influencia recibida de la tradición anglosajona, donde la libertad colectiva estaba inhibida de avanzar sobre los derechos privados. Para Alberdi, había un espacio donde los derechos privados existían independientemente de la voluntad del pueblo, un ámbito que la trascendía y donde se asentaban los derechos naturales. Esto tenía consecuencias prácticas:

Todas las edades de un pueblo no son igualmente adecuadas al régimen representativo, porque no en todas las edades goza un pueblo de una razón poderosa. Los pueblos no se gobiernan a sí mismos, sino cuando tienen bastante razón para gobernarse.<sup>27</sup>

Según Alberdi —siguiendo a Locke—, existía una ley trascendente, por la cual la voluntad popular no podía atentar contra la libertad privada del individuo. Este principio trascendente era el límite al voto de la mayoría y la soberanía popular. Alberdi tenía claro que dichos principios eran universales, pero por otro lado, consideraba que el pueblo no estaba maduro para aceptarlos, y por ello dispuso el esquema de etapas que desembocaba en una coincidencia explícita entre la voluntad colectiva y la razón. Esta fue una constante en todo su pensamiento, por el cual el sufragio universal aún no podía imperar, y su realización recién se concretaría cuando los sujetos se hubieran convertido en efectivos ciudadanos, e incorporaran otros valores a la república real. Mientras tanto, era preciso mantener a esos sectores en un estado de minoridad política y tutelada

<sup>26</sup> *Idem.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 11.

por las elites del poder y el saber. La clase política y la elite intelectual eran en este sentido las responsables de llevar adelante este período de transición entre la república posible y la república real.

Si definimos a la modernidad como la voluntad organizada de los seres humanos, capaz de gobernar a la naturaleza y a los mismos hombres, deberíamos decir que el proyecto alberdiano que aparece en las *Bases...*, presenta rasgos excepcionales de esa modernidad aludida. Desde ese punto de vista, el despotismo moderno de Alberdi resulta indiscutible, ya que en la obra propiciará un cambio de las costumbres y las particularidades de la sociedad hasta sus mismas raíces. Sin embargo, su modernidad no era un planteo utópico sino de un extremo realismo. De hecho, diversos elementos de su proyecto fueron plasmados, y al tomar la lúcida periodización de José L. Romero —o de J. P. Barrán para el Uruguay—, podemos notar las diferencias entre la Argentina criolla y la Argentina aluvial, que nos muestran que estamos en presencia de otro país y sociedad.<sup>28</sup> A partir de 1870, los cambios introducidos por el proceso inmigratorio en términos étnicos, costumbres, música, etc., muestran que si bien el proyecto alberdiano no resultó del modo, ni con la direccionalidad que el legislador había previsto, el proceso de modificación de la sociedad resultó determinante e irreversible.

En contrapunto, según Sarmiento, sin sociedad política no era posible la nación, y por ello su visión fue más rica en cuanto a los efectos del mercado que en Alberdi. Para Sarmiento, el mercado dispersaba, mientras que para Alberdi, el mercado estructuraba. Siguiendo a Adam Smith, el mercado era una especie de mano invisible que instaba a los individuos a enriquecerse y en ese recorrido el bien común quedaba finalmente constituido. Sin embargo, Alberdi no alcanzaba a percibir que la sociedad civil diseñada era una sociedad muy endeble, pro-

<sup>28</sup> José Luis Romero, *Las ideas políticas en la Argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 169-183.

ducto de una presencia casi inexistente del estado. En un marco semejante, los sujetos difícilmente podían constituirse en ciudadanos. Este fue el proyecto que triunfó hacia 1880 y que recibió las críticas de Sarmiento cuando afirmó: “Roca puede hacer lo que quiera, porque esta nación no tiene ciudadanos, porque acá la gente lo único que quiere es enriquecerse, y así no hay país”.

A diferencia del autoritarismo progresista propuesto en las *Bases...*, Domingo F. Sarmiento favoreció un modelo que debía prestar particular atención al cambio sociocultural, entendido como prerequisite indispensable para acceder al progreso económico. El proyecto sarmientino, al igual que el modelo alberdiano también tenía como telón de fondo la crisis europea desatada a partir de 1848, pero a diferencia de éste, rechazaba las consecuencias autoritarias —con el predominio del orden por encima de la libertad—, con que había concluido el proceso revolucionario. El paradigma francés debido a la persistencia de rasgos arcaicos y premodernos, no era el modelo más adecuado para las naciones emergentes en América Latina. En todo caso, ese modelo alternativo que servía de guía era satisfecho por los desarrollos experimentados en la sociedad norteamericana.

Sin embargo, su principal interés al analizar el modelo no estaba tanto, como en A. Tocqueville, en encontrar soluciones al problema político que planteaba la necesidad de reconciliar el principio igualitario con el principio de la libertad. De lo que se trataba era de “rastrear el surgimiento de una nueva sociedad y una nueva civilización basadas en la plena integración del mercado nacional”.<sup>29</sup> Así descubrió que en la constitución del mercado, la educación popular cumplía un rol esencial, y por ello, este aspecto se transformó en uno de los elementos clave de su discurso y proyecto.

<sup>29</sup> Tulio Halperín Donghi, *Proyecto y construcción de una nación (1846-1880)*, Argentina, Ariel, 1995, p. 35.

Para Domingo F. Sarmiento, la nación moderna necesitaba la instauración de un modelo educativo que enfatizara la educación popular. De este modo, su intento estuvo centrado en conformar un proyecto educativo articulado a un proyecto de sociedad, donde era menester incorporar una población heterogénea y adecuarla a las transformaciones que se operaban. En esta dirección, el diseño sarmientino preveía una integración aceptada del país a la órbita del mercado occidental. La instrucción técnica, de “artes y oficios”, debía formar mano de obra para la incorporación en ese sistema. La educación, por otra parte debía atender a la difusión de valores morales capaces de integrar de manera ordenada a los contingentes inmigratorios que eran la base de sustentación de dicho sistema. Al mismo tiempo, el proyecto sarmientino preveía la necesidad de crear un mercado interno, capaz de demandar la producción de una sociedad “civilizada”. La instrucción masiva era el medio por excelencia para introducir a las masas ignorantes en la “civilización”. En cuanto a los destinatarios, si bien la instrucción debía mirar a los gauchos —portadores de barbarie—, también apuntaba a las masas de inmigrantes que era menester uniformar en torno a los valores que las integraban a la nación. Con todo, la inmigración ultramarina, proveniente de Europa del Norte o los Estados Unidos, era vista como portadora de una cultura agrícola, que una vez arraigada en el país sería capaz de transmitir elementos culturales inherentes a su origen.

#### PROTESTANTISMO Y MODERNIDAD

Acorde con los sectores más progresistas del liberalismo decimonónico, las comunidades protestantes ya asentadas en territorio sudamericano difundieron un discurso con tintes modernos.

Entre las metas fundamentales del proyecto de reforma de estos grupos en el Río de la Plata estuvo el propiciar y asumir como propio un paradigma social reformista, civilizador y cuya

fe democrática bregaba por la extensión del republicanismo en el sistema político. Para los evangélicos, era necesario reconocer a Dios y su evangelio como la verdadera base del orden moral de las sociedades, dado que no podía haber “armonía”, ni progreso social sin una doctrina moral y principios de raíz cristiana. Esta doctrina era el fundamento, para la acción del individuo en las sociedades. Por ello *El Evangelista* (1877-1886), decano del periodismo evangélico en Sudamérica, afirmaba que la religión del pueblo era:

...la *base moral* de la sociedad, ...la base del *carácter nacional*; y reconoce, a más, que la religión cristiana obedecida por los individuos y realizada en la sociedad en general constituye la única y verdadera base del carácter que es *indispensable en la república* tal como la podamos idear mejor.<sup>30</sup>

Por ello, el protestantismo y el catolicismo debían ser examinados “en relación con el republicanismo”, y el modo en que afectaban “la marcha de la ilustración de los pueblos y los progresos políticos”, ya que era menester determinar si conducían a “esa moralidad sólida e independiente en el individuo y en la sociedad, que es indispensable para un gobierno del pueblo y para el pueblo”.<sup>31</sup>

Según el protestantismo, la credibilidad y la misma legitimidad del orden social y político desaparecían cuando la moral religiosa era despreciada.<sup>32</sup> En el marco de las naciones, era posible constatar que las más “felices, poderosas y libres”, eran aquellas que aceptaban el evangelio como la piedra angular del orden social. Por ello, era erróneo pensar que alcanzaba sólo con dictar una legislación adecuada para que se produjera la

<sup>30</sup> A.M.H. “La Iglesia de Roma y la República”, en *El Evangelista*, (Argentina), tomo I, núm. 14, 1º de diciembre 1877, p. 107.

<sup>31</sup> *Idem*.

<sup>32</sup> *El Evangelista*, tomo III, núm. 15, 20 de diciembre 1879, p. 114.

“regeneración del pueblo”.<sup>33</sup> El motivo de fondo era que la “base del bien, la base de la confianza es la moral, la base de la moral es la religión”.<sup>34</sup>

Con este sustento, el protestantismo, a partir de su trasfondo teológico, se colocaba en oposición con los polos “irreligiosos” católicos y racionalistas. Sin embargo, el mensaje apuntaba especialmente al “racionalismo incrédulo”, ya que ellos eran los principales responsables del orden social y moral alternativo que se buscaba consensuar en el Río de la Plata hacia 1870. Dicho orden era objeto del veto protestante, pues se forjaba en la dirección equivocada al pretender erigirlo “sin Dios”.<sup>35</sup>

El protestantismo se autocomprendía como una religión racional, capaz de formar ciudadanos y valores consecuentes al orden liberal y democrático anhelado. En este sentido, evangélicos y reformistas liberales coincidían en torno a un mismo optimismo en la igualdad y el perfeccionamiento humano que permitía la educación. Para los protestantes, las instituciones consagradas a la enseñanza alimentaban la virtud ciudadana en la base del pueblo. La educación era el resultado del ejercicio de la libertad y, por ello, la educación republicana nacía y se perfeccionaba en la sociedad para, desde allí, transmitir sus valores al Estado. La república debía formar ciudadanos virtuosos, pero la educación debía favorecer la democracia y la igualdad.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>34</sup> *Idem.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 114. “¿Hasta cuando, austeros Cantones de nuestra democracia, que tanto pregonáis el bien general, seguiréis prescindiendo de la *religiosidad* que es el fundamento y sustento de la libertad, el fomentador de las virtudes cívicas y la brillante antorcha del hogar doméstico?”.

<sup>36</sup> Para A. Tocqueville como para el protestantismo rioplatense nada hacía tan diferentes a los hombres como la educación. Mas allá de los desarrollos mismos de democracia y la soberanía del pueblo, que se ejerce en cada Estado de la Unión, todos los ciudadanos son nivelados desde la esfera educativa. La igualdad democrática es el resultado consecuente de una educación no diversificada e igualitaria a la que todos acceden, mientras que en Europa existen otros niveles de excelencia, pero restringidos a unos pocos privilegiados.

El protestantismo compartió con el reformismo sarmientino un fervor pedagógico común, sin embargo, esa fuerza espiritual se canalizaba a través de modelos diferentes. Los evangélicos, si bien apoyaron las reformas educativas impulsadas por el Estado argentino y uruguayo a partir de la influencia del modelo pedagógico de Horace Mann, entendían que era preferible que el principal promotor no fuera tanto el Estado centralizado, sino diversificado en colegios y universidades pertenecientes a las provincias, municipios y asociaciones voluntarias, laicas o religiosas. Cuando la educación se organizaba desde el sector público, eran los gobiernos locales —y no el nacional— quienes debían emprender la tarea. Por otra parte, cuando la educación se impartía en la sociedad, no debía sobresalir ninguna pretensión hegemónica. La educación pluralista era pues el resultado de la descentralización estatal y el ejercicio espontáneo de la libertad. La educación, según los protestantes, tal cual se practicaba en los Estados Unidos, generaba un consenso pluralista, mientras que la educación estatal, como la que impulsaban liberales o católicos, generaba, a la inversa, un consenso homogéneo que alimentaba una creencia dominante. Fue esta la moral religiosa “ultramontana” o una religión “laica”.

La educación para el protestantismo partía del presupuesto básico de la naturaleza religiosa del individuo, por tanto, debía fomentar la enseñanza de los valores morales del cristianismo. De este modo, la ética privada y la moral social alcanzaban un fundamento sólido en que asentarse.<sup>37</sup> Los hábitos y las costumbres cumplían la función de hacedoras de la historia y, al mismo tiempo, aparecían en las sociedades democráticas ciudadanos conscientes de sus libertades de acuerdo con lo que la divinidad revelaba al individuo.

<sup>37</sup> Así, los hombres instruidos moralmente pero sin el correspondiente influjo de la religión, eran personas que carecían de fundamentos consistentes. Véase *El Evangelista*, tomo 1, núm. 51, 17 de agosto 1878, p. 427.

Las costumbres morales eran entendidas como la garantía para la conservación de la sociedad abierta y plural, y, al mismo tiempo, tenían la función de reformar y subvertir las tradiciones y los hábitos “inmorales” de la sociedad tradicional. Así, la educación del individuo era una herramienta clave para el sostenimiento de la república, pero esta “educación para la libertad” consolidaba los derechos civiles alcanzados y, a la vez, desafiaba a su profundización pues no debía perder de vista la necesidad de regular las costumbres sociales. La educación debía iluminar el espíritu y la inteligencia, pero también, debía educar moderando los hábitos. Para el protestantismo, la instrucción del pueblo era el elemento esencial en el paradigma norteamericano a imitar, si de veras se ambicionaba progreso. El éxito del modelo residía “en la educación dirigida de un modo prudente y sabio, y en la influencia benéfica que ejercen en la enseñanza los Ministros Evangelistas”.<sup>38</sup>

En 1873 Juan F. Thomson ya había afirmado que la “causa de la independencia de los Estados Unidos se encuentra en la observancia fiel de los preceptos de la religión cristiana. ...Todo no estriba en la libertad y en la moral, porque el complemento necesario de ellas está en la religión”.<sup>39</sup> En este sentido, si bien la

<sup>38</sup> *Actas del Club Universitario*, Conferencia del 11 de febrero de 1876. Montevideo, Uruguay. En esta afirmación, al hablar de la necesidad de una instrucción conducida de “modo prudente y sabio”, se ponía en evidencia el peligro que el protestantismo veía en una educación que sólo apuntara a “iluminar el espíritu”, pero exenta de una moral que moderara las costumbres, esto es, una moral “sin religión”. No es casual, entonces, que los “ministros evangelistas” desarrollaran siempre una “influencia benéfica”, ya que la experiencia religiosa fundada en el cristianismo era presentada como la causa fundamental del progreso industrial y político de las naciones

<sup>39</sup> *Idem*. Juan F. Thomson, además, contrastaba la experiencia norteamericana con Francia y España a las que les pronosticaba que no gozarían “de los beneficios de la República porque en esas naciones no prepondera el verdadero espíritu religioso”. En cuanto a la experiencia histórica de Francia, Thomson —y el protestantismo en general— manifestaban su oposición por el exacerbado racionalismo. La revolución francesa merecía a su entender “una abominación general y terrible”. Véase las *Actas del Club Universitario*, conferencia del 15 de marzo de 1873. Thomson creía que no había “salvación para los pueblos sin ese bendito libro con que los puritanos desembarcaron en las costas de la América del Norte y que contribuyó más tarde a que se rompieran definiti-

educación tenía una función concientizadora y reguladora, estas tareas le correspondían sobre todo a la religión. La experiencia religiosa como institución social cumplía diferentes roles de acuerdo al tipo de sociedad en la que se desenvolvía. Así se esforzaron por diferenciar el funcionamiento de la religión en las sociedades tradicionales y en las sociedades democráticas. Para ellos, en la sociedad tipo *Ancien Régime*, la religión tenía un espacio natural en la imbricada trama del poder político. En ese ámbito, el discurso religioso, en lugar de cumplir con la tarea de limitar las pasiones de los gobernantes y restringir sus pretensiones, terminaba corrompido legitimando tiranías, monarquismos y absolutismos autoritarios. En la sociedad republicana y democrática, la religión era también el más importante contenedor y regulador de las pasiones, pero su contribución no emanaba de los intersticios del poder. Para el protestantismo, la moderación en la práctica de la libertad subía al espacio político desde el ámbito de las costumbres en la vida cotidiana.

El “puro” evangelio, sin aditamentos era: “el cimiento más estable y más seguro para la prosperidad de los pueblos”, ya que la reforma evangélica favorecía el “progreso moral” con importantes consecuencias para el republicanismo, la democracia y la libertad.<sup>40</sup> El argumento de *El Evangelista* era contundente:

...La historia una y otra vez confirma que cuando las costumbres se corrompen, el Estado está perdido... Parece indudable que el nivel de moralidad es mucho más elevado en los países protestantes que en los católicos... Pues el Evangelio, que sirve de base a la conducta de un verdadero cristiano protestante, es una fuente incontestable de moral, además que engendra en todas partes el espíritu de libertad y de resistencia al absolutismo, ya sea en la iglesia o en el

---

vamente las ligaduras del esclavo”. Las Repúblicas del Plata a su entender debían adoptar la religión del “libro”, éste era el instrumento político por excelencia para alcanzar la “salvación” no sólo espiritual de sus “almas”, sino también la “salvación” material de la libertad y el progreso.

<sup>40</sup> *El Evangelista*, tomo III, núm. 11, 22 de noviembre 1879, pp. 80-81.

gobierno. El Evangelio ha hecho brotar las instituciones republicanas y constitucionales, y desde el momento que una nación acepte esta fuerza moralizadora y la haga la norma de la conducta de su pueblo, se verá grande y próspera; pues ello abre y da fuerza a todos los resortes de la vida humana. Y el Evangelio, la reforma, es mucho más propio a un pueblo republicano, que el absolutismo en religión, como lo es la iglesia católica romana. Montesquieu ha dicho ya: “La religión católica conviene mejor a una monarquía: la protestante se acomoda mejor a la república”.<sup>41</sup>

En la sociedad tradicional, estaba corroborado por el testimonio histórico que la religión había educado a la sociedad civil desde la sociedad política, y esta suerte de “constantinianismo” había constituido un “orden clerical”. De ahí que en las sociedades democráticas rioplatenses, la religión debía educar al poder desde la sociedad, y por dicho camino la experiencia religiosa contribuiría a configurar un “orden moral”. Por este motivo, *El Evangelista* citaba a Alexis Tocqueville cuando escribía: “...en Europa el espíritu de religión y el espíritu de libertad [caminan] casi siempre en sentido contrario. En los Estados Unidos los encontraba íntimamente unidos, reinando juntamente sobre el mismo suelo”.<sup>42</sup>

El motivo de semejante resultado se debía a la separación de la Iglesia y del Estado. Al renunciar a las luchas partidarias, la religión mantenía su independencia. Según Tocqueville:

Los sacerdotes americanos... han visto que era necesario renunciar a la influencia religiosa para adquirir un poder político y han preferido perder el apoyo del poder a participar de sus vicisitudes. En los Estados Unidos es quizás la religión menos poderosa que lo ha

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>42</sup> *El Evangelista*, tomo VII, núm. 39, 27 de septiembre 1884, p. 309. Alexis Tocqueville crecerá en una realidad europea marcada por una atmósfera mental progresista dominada por el liberalismo romántico desde donde formulará sus conceptualizaciones de su obra *La Démocratie en Amérique* de 1835.

sido en ciertas épocas y ciertos pueblos, pero su influencia es más duradera...<sup>43</sup>

Para los evangélicos al igual que para A. Tocqueville, la religión debía permanecer alejada de las componendas políticas y de ejercer influencia sobre la legislación y las opiniones partidarias. Por otro lado, tenía una función vital sobre las costumbres y la vida familiar, y al desempeñarse de ese modo trabajaba en favor de la regulación del Estado. De este modo, se colocaban en ruptura con aquellas ideas de la Ilustración que señalaban que la tolerancia y la libertad se fortalecían a medida que la religiosidad desaparecía de la conciencia individual. En una sociedad democrática, para los protestantes, acontecía exactamente lo contrario. El “espíritu de religión” y el “espíritu de libertad” debían estar íntimamente ligados, y para ello se afirmaban en Emilio Castelar cuando escribía: “Señores, los que queráis la religión, no la divorciéis de la libertad; los que queráis la libertad, no la divorciéis de la religión”.<sup>44</sup>

En el imaginario de las sociedades misioneras este vínculo había sido determinante en el contexto norteamericano. Los primeros colonos, imbuidos de una cosmovisión religiosa del mundo y a la vez dispuestos a concretar el ideal republicano, habían alcanzado una particular mixtura entre prácticas piadosas y rutinas políticas. En aquella combinación se hallaba el

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 309. Al analizar el orden clerical afirmaba: “Yo se que hay épocas en que la religión puede añadir a *esta influencia que le es propia*, el poder artificial de las leyes y el apoyo de los poderes materiales que dirigen la sociedad. Se han visto religiones unidas a los gobiernos de la tierra, dominar al mismo tiempo las almas por medio del terror y de la fe, pero cuando una religión contrae semejante alianza, no temo decirlo, se conduce como podría conducirse un hombre, sacrifica el porvenir en vista del presente, y obteniendo una influencia inmerecida, expone su legítimo poder... Aliándose á un poder político, la religión aumenta su fuerza sobre algunos pueblos del Plata, y pierde la esperanza de reinar sobre todos... La religión no podría dividir la fuerza material de los gobernantes, sin exponerse á parte de los odios que éstos ocasionan” (*Idem.*).

<sup>44</sup> *El Evangelista*, tomo 1, núm. 37, 11 de mayo 1878, p. 314.

punto de partida de la democracia en América del Norte. A esto se refería el pastor Pablo Besson cuando escribía:

Provenientes de la Revolución religiosa, formados por aquellas tribus que buscaban allá en los espacios de América un altar para su Dios y un seguro para su derecho, responden los Estados Unidos al ideal de la política cristiana y cuajan y cristalizan en todas las instituciones el espíritu moderno, en un siglo de libre y segura existencia, tras los terribles sacudimientos últimos engendrados por la infame servidumbre de los negros, han reunido cincuenta millones de pobladores y superado por el ejemplo de sus libertades armónicas y el esfuerzo de su trabajo creador á todas las naciones del mundo, la República es la obra de la Reforma religiosa de los peregrinos, de los independientes...<sup>45</sup>

Para Pablo Besson, los pioneros puritanos eran un ejemplo digno de ser imitado en las naciones rioplatenses, pues de acuerdo con Emilio Castelar entendía que ellos eran:

...los patriarcas de la libertad; ellos abren un nuevo mundo en la tierra; ellos abren un nuevo surco en la conciencia; ellos crean una nueva sociedad en la historia. No han leído otro libro que la Biblia, el libro de los grandes dolores y de las grandes esperanzas. Imitémosles.<sup>46</sup>

La trascendencia a la que estaba llamado cada individuo daba sustento espiritual a la democracia como forma social y régimen de gobierno; de aquí que sus instituciones no provocaban ruptura alguna con el sentido religioso de la vida. La religión y la política eran dos brazos independientes, que daban movimiento al cuerpo de la democracia. Separados, cada uno en su orden

<sup>45</sup> *El Evangelista*, tomo VII, núm. 40, 4 de octubre 1884, p. 317.

<sup>46</sup> *Idem.*, En el contexto rioplatense dichos adelantos eran impensables mientras no se garantizaran los derechos mínimos: “Los derechos humanos, los derechos civiles y la libertad religiosa, la igualdad ante la ley son ilusorias, mientras nosotros —los evangélicos— estamos fuera de la ley y sin Estado civil”.

de actividad hacían posible la obra de la libertad. Estas ideas alcanzaban su confirmación en “el ejemplo irresistible de los Estados Unidos, libre y feliz sin el predominio del catolicismo”, pues allí “el hombre dilata sus pulmones con el aire de la libertad que á nadie asfixia y á todos beneficia”.<sup>47</sup> Todo el inventario reformista impulsado por el liderazgo protestante, reflejaba, en parte, el entusiasmo democratista que se extendía a las relaciones sociales en el ámbito norteamericano de las décadas de 1840 y 1850.

#### REFLEXIÓN FINAL

A nuestro entender, la fe democrática norteamericana de mediados del siglo XIX —alimentada por el humanitarismo ilustrado, el romanticismo, el trascendentalismo y el utilitarismo europeo—, a la que suscribían los misioneros y los pastores protestantes, contaba a la vez con un fundamento natural y otro sobrenatural. Por una parte, descansaba en la fe del siglo XVIII de un universo ordenado y gobernado por la ley, en tanto que el hombre, como así también sus instituciones, cuanto más armonizaban con la ley natural iban perfeccionándose. Por otra parte, el ideal democrático amalgamaba estas concepciones con una fe religiosa entusiasta y trascendental, en la dignidad, la potencialidad y la aptitud del hombre común transformado en ciudadano.

Los voceros con mayor amplitud en el ideario democrático fueron quienes incluyeron la participación de la mujer, y colocaron el énfasis de que en el marco de una sociedad democrática el individuo era a la vez un medio y un fin en sí mismo. La meta era el desarrollo pleno del individuo, esto es, de todo individuo incluyendo mujeres, asalariados, esclavos, viciosos y criminales; los medios a través de los cuales se lograría semejante aspiración eran el esfuerzo individual, la educación popular, el desarrollo

<sup>47</sup> *EL Evangelista*, tomo 1, núm. 22, 26 de enero 1878, p. 191.

del espíritu de investigación, el fomento del espíritu de cooperación y asociación, y el avance de una legislación más adecuada. El cometido de esta combinación de esfuerzo individual con los más diversos medios, tenía como horizonte derribar todos los obstáculos, fueran estos las tradiciones, las leyes o los intereses que se oponían al perfeccionamiento, el bienestar o la elevación de los individuos hacia la plenitud de su realización.

Si para Emerson “todas las reformas prácticas consisten en la supresión de algún impedimento”,<sup>48</sup> en el Río de la Plata los pastores, misioneros y maestros moldeados por ese mismo espíritu de “perfeccionismo” reformista, bregarían por todos los medios disponibles por la erradicación de los impedimentos. Dado que el hombre era tenido en una alta valoración —por ser depositario de la gracia—, resultaba inadmisibles que se le explotara, esclavizara, se cauterizaran sus pensamientos con la ignorancia o se corrompiera su alma con nociones supersticiosas.<sup>49</sup> En esta dirección, las sociedades misioneras procuraban reestablecer —mediante la difusión del evangelio— al hombre en el desarrollo de las plenas capacidades con que Dios lo había dotado: libertar al esclavo, aportar bienestar al pobre y al desdichado, proporcionar saber al ignorante, salud a los enfermos, y paz y justicia al orden social.

De este modo, es posible concluir que fue en la amalgama del credo racional de la perfección individual y la doctrina del progreso, por un lado, con el entusiasmo religioso —de los “*avivamientos*”— y el individualismo propio de la teología pietista y puritana, por el otro, lo que llegó a constituir ese complejo de democracia, reformismo y modelo norteamericano que dominaba las sensibilidades y mentalidades misioneras que habrían de operar en el Río de la Plata.

<sup>48</sup> Alan Nevins, Henry Steele Commager y Jeffrey Morris, *Breve historia de los Estados Unidos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 178.

<sup>49</sup> Norman Rubén Amestoy, “El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas. Siglo XIX”, en *Cuadernos de Teología*, (Buenos Aires), 2001.

Como ya lo adelantamos, el discurso de Juan B. Alberdi en las *Bases...* (1852) propiciaba su teoría del trasplante inmigratorio a fin de traer sujetos sociales aculturados en el trabajo, los hábitos sobrios y la acumulación de la riqueza. En contrapunto, el misionero Andrés Murray Milne anteponía su mensaje donde para la construcción de las naciones modernas no se trataba tanto de un asunto de razas, sino más bien, de cambios en la dirección espiritual de las nuevas naciones.

Cuando se nos pregunta la causa de las diferencias existentes entre la América Anglo-sajona y la América Latina, nuestra explicación es que no es cuestión de razas, sino de principios... Con la Biblia en la mano, y por causa de la Biblia, los puritanos ingleses vinieron a América para fundar su patria, y en ese mismo poderoso Estado tenemos la prueba de lo que hubiera sido de América Latina si sus cimientos hubieran sido puestos con la misma clase de materiales.<sup>50</sup>

A su entender, era menester valorar al hombre americano, asumir los principios democráticos, introducir las reformas socio-culturales que modificaran los hábitos y las costumbres, y, sobre todo, difundir los principios del evangelio puro y sin aditamentos humanos.

<sup>50</sup> Inés Milne, *Desde el Cabo de Hornos hasta Quito con la Biblia*, Buenos Aires, La Aurora, 1944, pp. 148-149.