

FIN DE LA REVOLUCIÓN, ¿PRINCIPIO DEL ORDEN? RELIGIÓN Y REPÚBLICA DE CASTRO BARROS A ESQUÍ*

IGNACIO MARTÍNEZ**
igtinez@gmail.com

Resumen:

Este artículo analiza sermones y otras intervenciones públicas de sacerdotes y laicos católicos rioplatenses entre las décadas de 1810 y 1880. El foco está puesto en la relación que establecían entre revolución, sociedad, poder político, orden y religión. Se muestra cómo el proceso secularizador acelerado por la Revolución provocó en el discurso clerical una gradual toma de distancia e incluso desconfianza hacia el poder político. Ese discurso cobró cierta especificidad frente a retóricas formuladas en clave liberal o republicana que, en el Río de la Plata, encontraban en el Estado la herramienta por excelencia para moldear la sociedad en vistas a instaurar el orden.

Palabras clave: Siglo XIX – catolicismo – ultramontanismo – liberalismo.

Abstract:

This article analyzes the relation between revolution, society, political power, order and religion in sermons and other public interventions

* Fecha de recepción del artículo: 15/09/16. Fecha de aprobación: 28/10/16.

** Investigador-Asistente, Carrera del Investigador Científico, CONICET. Jefe Trabajos Prácticos, ordinario, Cátedra: Historia de Argentina I. Carrera de Profesorado y Licenciatura en Historia. Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

of Catholic priests and laymen in Argentina between the 1810 and 1880s. It is shown how the secularization process, spurred by the revolution, caused in the clerical discourse a growing suspicion towards the political power. This discourse took on a certain specificity in the face of liberal and republican Argentinian speeches that found in the State the best tool to shape society in order to establish order.

Keywords: 19th Century – catholicism – ultramontaniam – liberalism

INTRODUCCIÓN

Este trabajo constituye una reflexión sobre el rol que algunos eclesiásticos y luego laicos católicos le asignaron a la religión, a la Iglesia y al poder temporal en la construcción de un orden político tras la Revolución y la Independencia. La mención a Castro Barros y Esquiú en el título apunta fundamentalmente a dar cuenta del período que analizaré, puesto que en este trabajo se incluyen sermones y escritos de otros eclesiásticos y, sobre el final del período, también del máximo representante de la primera generación de laicos militantes de Argentina: Félix Frías. Como punto de partida tomé el sermón que dio Pedro Ignacio de Castro Barros en Tucumán el 25 de mayo de 1815, en vísperas del Congreso Constituyente. La fecha no solo es importante por la cercanía al momento de la Independencia, que ahora se conmemora, sino porque la situación interna y externa al territorio rebelde de las Provincias Unidas hizo de la construcción de un orden político un problema quizás más acuciante que el de legitimar la Revolución. En el punto de llegada se menciona a Esquiú por motivos igualmente obvios. En el sermón que lo hizo famoso el 9 de julio de 1853, con motivo de la jura de la Constitución Nacional, el orden fue su tema central. Más específicamente: el respeto de la norma como clave para la constitución de un orden.

La importancia de esta mirada a mediano plazo, ya fue planteada por Roberto Di Stefano hace unos años en su artículo sobre las lecturas bíblicas de la Revolución:

Estoy persuadido de que una visión de largo plazo de las lecturas eclesiológicas del proceso revolucionario podría enseñarnos mucho acerca de las relaciones entre el catolicismo y la cultura política argentina, en particular en relación al proceso de conformación del Estado. Una investigación que abarque la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX sería enormemente proficua¹.

Aquí quiero extenderme, no hasta las primeras décadas del siglo XX, pero sí al menos a las del 50 y 60. El punto de partida son los trabajos de Valentina Ayrolo y Roberto Di Stefano². Ambos autores, subrayaron la preocupación por el orden manifestada por los oradores sagrados en sus intervenciones públicas, particularmente desde 1820, cuando ese orden se consideró amenazado por algunas de las consecuencias de la Revolución, como la reforma eclesiológica y la sanción de la tolerancia religiosa. En palabras de Di Stéfano, a partir de ese momento, “la Iglesia y la religión serán cada vez más los objetos de defensa apologética preferidos y se multiplicarán las alusiones pesimistas a la «impiedad del siglo» y a la «falsa filosofía»”³.

La hipótesis que expondré en este trabajo es la siguiente: en la medida en que el proceso secularizador, acelerado por la Revolución, en las formas de pensar la comunidad política —fundamentalmente tras la sanción legal de la tolerancia religiosa— y la Iglesia —me refiero aquí en particular al avance del ideal ultramontano durante el siglo XIX— provocó en el discurso clerical una gradual toma de distancia e incluso desconfianza hacia el poder político, ese discurso cobró cierta especificidad frente a retóricas formuladas en clave liberal o republicana que, en el Río de la Plata, encontraban en el Estado la herramienta por excelencia para moldear la sociedad en vistas a instaurar el orden. Frente a ese consensuado recurso al poder político, el discurso clerical advertía que solo la

¹ ROBERTO DI STEFANO, “Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense (1810-1835)”, en: *Anuario de Historia de la Iglesia* 12, Navarra, 2003, p. 203.

² VALENTINA AYROLO, “El sermón como instrumento de intermediación cultural. Sermones del federalismo cordobés, 1815-1852”, en: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* 2009, <http://nuevomundo.revues.org/57521>; DI STEFANO, “Lecturas políticas...”, cit.

³ *Ibidem*, pp. 208-209.

religión a través de sus ministros podía domeñar los impulsos del individuo y la sociedad al vicio y la disolución. Si bien la retórica clerical parece haber sido compartida por una minoría en el período que trato aquí, y las catástrofes que presagiaba o los ataques que denunciaba no tenían demasiado arraigo en la realidad (tal como lo advirtieron Halperin Donghi y Roberto Di Stefano), su carácter marginal le permitió sobrevivir como una alternativa nunca realizada y la preservó como vocera de soluciones diferentes a las adoptadas durante el período del auge liberal⁴. Ello, quizás, facilitó su adopción cuando entraron en crisis las bases ideológicas sobre las que se había construido el Estado argentino.

El trabajo tiene tres partes. En la primera, vuelvo brevemente sobre la confianza en las herramientas del Estado que, según autores como Tulio Halperin Donghi, Jorge Myers o Darío Roldán, caracterizó a los ideólogos y conductores del curso político argentino durante casi todo el siglo XIX. En la segunda, repaso las circunstancias internas y externas que provocaron la paulatina toma de distancia de la retórica clerical frente a las posibilidades que ofrecían las herramientas del gobierno para garantizar el orden político y social. Por último, analizo en los sermones y otras intervenciones públicas de sacerdotes y laicos, a lo largo de 50 años, las relaciones que establecían entre Revolución, sociedad, poder político, orden y religión.

EL PODER POLÍTICO COMO GARANTE DEL ORDEN: DE LA HERENCIA BORBÓNICA AL “LIBERALISMO DE GOBIERNO”

En un texto ya clásico, Halperin Donghi señaló, entre las causas de la originalidad del liberalismo argentino, la inexistencia de una experiencia conservadora como en México o en Chile⁵. El rosismo, aunque se le

⁴ TULIO HALPERIN DONGHI, *Proyecto y construcción de una nación*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980; ROBERTO DI STEFANO, “Sobre liberalismo y religión: rentas eclesíásticas y presupuesto de culto en el Estado de Buenos Aires (1852-1862)”, en: *Almanack* 5, São Paulo, 2013, <http://www.almanack.unifesp.br/index.php/almanack/article/view/982>.

⁵ TULIO HALPERIN DONGHI, “Argentina: Liberalism in a Country Born Liberal,” en: JOSEPH LEROY LOVE y NILS JACOBSEN, *Guiding the invisible hand: economic liberalism and the state in Latin American history*, New York, Praeger, 1988.

había parecido en algunos aspectos, no adoptó las formas de un gobierno estrictamente conservador. Por lo tanto, el liberalismo no se construyó frente a un oponente clásico. Ello permitió que las opciones conservadoras en Argentina se dieran dentro de la corriente liberal. La otra particularidad, que es la que más me interesa, había sido ya anticipada por Halperin en otro clásico: los grandes planificadores de la nación —protagonistas además de lo que el autor llama “auge del liberalismo en Argentina”— preferían buscar las fuerzas generadoras de la nación en el Estado más que en la sociedad, en las leyes antes que en las lógicas del mercado⁷. Más recientemente, Jorge Myers planteó algo similar para el período de la primera experiencia liberal en la provincia de Buenos Aires, durante el período rivadaviano. Myers adjudica el protagonismo que el gobierno provincial y su círculo de allegados le daban al Estado como agente cívico y civilizador, a una herencia borbónica que se expresó incluso en algunas medidas concretas de gobierno (por ejemplo, la reforma eclesiástica)⁷.

Darío Roldán retoma estas interpretaciones para formular una reflexión general sobre la “cuestión liberal” en Argentina. Señala:

Los liberales de los años 20 se vieron obligados a producir una reflexión relativa al orden político —una suerte de liberalismo de gobierno—, introduciendo así un matiz extranjero en el universo clásico del pensamiento liberal. [...] La constitución de un liberalismo de gobierno se expresó en una preocupación más concentrada en la cuestión del orden que en el de la libertad y en una concepción más centralista que descentralizadora de la relación entre Estado y sociedad⁸.

⁶ HALPERÍN DONGHI, *Proyecto y construcción...*, cit.

⁷ JORGE MYERS, “La cultura literaria del período rivadaviano: Saber ilustrado y discurso republicano”, en: FERNANDO ALIATA y MARÍA LÍA MUNILLA LACASA (eds.), *Carlo Zucchi y el Neoclasicismo en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Eudeba, 1998; JORGE MYERS, “Julián Segundo de Agüero (1776-1851): un cura borbónico en la construcción del nuevo Estado”, en: NANCY CALVO, ROBERTO DI STEFANO y KLAUS GALLO, *Los curas de la revolución: Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, Buenos Aires, Emecé, 2002.

⁸ DARÍO ROLDÁN, “La cuestión liberal en la Argentina del siglo XIX. Política, sociedad, representación”, en: BEATRIZ BRAGONI y EDUARDO MÍGUEZ, *Un nuevo orden político: provincias y estado nacional, 1852-1880*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, pp. 281 y 287.

Ello otorgó al liberalismo argentino un carácter paradójico:

el orden liberal exigía una sociedad liberal, pero la transformación de la sociedad heredada del orden colonial y de medio siglo de guerras, desórdenes y despotismo debía ser necesariamente conducida por el Estado. Dicho de otro modo, el Estado debía crear la sociedad liberal⁹.

También le debemos a Myers la asociación del discurso público del rosismo con la retórica del republicanismo clásico¹⁰. Una de sus características fue la absoluta prioridad que el rosismo le otorgó a la norma como instrumento para asegurar el orden. Subraya este autor, que el contenido de la ley no era lo importante en la retórica rosista, sino su cumplimiento. Ello le permite discutir interpretaciones previas que encontraban en el rosismo una restauración del orden católico.

LA DERIVA CLERICAL

Como se anticipó, a partir de la década de 1820 se sucedieron una serie de novedades que relajaron gradualmente el vínculo estrecho que existía entre religión católica y comunidad política durante la colonia. Ello incluyó una serie de cambios institucionales en los mecanismos del gobierno civil y del eclesiástico, que permitieron a un grupo de este último —y, hacia mediados de siglo, también de laicos— proponer, primero, que el destino de la Iglesia sería más venturoso si la autoridad papal podía gobernarla sin mediaciones; y, segundo, que las sociedades católicas verían asegurado un futuro pacífico y ordenado si la Iglesia, así dirigida, era auxiliada por los poderes temporales. Esos pronósticos se formulaban a través de un lenguaje cada vez más claramente ultramontano.

Los cambios que se dieron gradualmente a lo largo del siglo fueron, en ocasiones, promovidos por el poder político local y, en otras, producto de políticas eclesiásticas a escala regional. En el grupo de los primeros se

⁹ *Ibidem*, p. 280

¹⁰ JORGE MYERS, *Orden y Virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1995.

cuentan hitos muy conocidos. En primer lugar, el ciclo de reformas eclesiásticas iniciado en las provincias de Buenos Aires, Mendoza y San Juan que cerraron algunos o todos los conventos de esas jurisdicciones, modificaron el estatus jurídico del clero; y en el caso de Buenos Aires, modificaron su forma de sostén económico¹¹. En esos años también, y como parte de la política reformista, se desencadenó la polémica en torno a la libertad de cultos declarada en las provincias de Buenos Aires y San Juan, y a la parcial tolerancia religiosa que intentó establecerse a nivel nacional¹².

Pasado el vendaval reformista de la década de 1820, el período rosista prometía ser una edad dorada para los sectores eclesiásticos más cercanos a la intransigencia romana. La gloria se alcanzó cuando el Gobernador de Buenos Aires y, tras él otros de las demás provincias, abrieron las puertas de estas tierras a los anhelados padres de la Compañía de Jesús. Sin embargo, ese breve paréntesis de ortodoxia romana duró poco en la Confederación rosista. Como Encargado de Relaciones Exteriores, Rosas siguió regulando, tan o más celosamente que los patronos anteriores, la comunicación oficial entre las iglesias del Río de la Plata y de Roma. Además, interrumpió abruptamente la experiencia jesuítica y los expulsó de la provincia pocos años después de haberlos convocado. A ello, deben sumarse el férreo control político que ejercía sobre el clero de su provincia y la

¹¹ ROBERTO DI STEFANO, “Ut unum sint. La reforma como construcción de la Iglesia (Buenos Aires 1822-1824)”, en: *Rivista di Storia del Cristianesimo* 3, 2008, pp. 499-523; VALENTINA AYROLO, “La reforma sin reforma. La estructura eclesiástica de Córdoba del Tucumán en la primera mitad del siglo XIX”, en: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 47, 2010, pp. 273-300; VALENTINA AYROLO, “Matices reformistas. Gobiernos y reformas eclesiásticas en Buenos Aires, Paraguay, San Juan, Mendoza, Perú y Bolivia, durante la segunda década del siglo XIX”, en: *Itinerantes. Revista de historia y religión* 5, 2015, pp. 39-64; MARÍA ELENA BARRAL, “Un salvavidas de plomo. Los curas rurales de Buenos Aires y la reforma eclesiástica de 1822-1823”, en: *Prohistoria digital* 14, 2010, disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-95042010000200001&lng=es&nrm=iso.

¹² NANCY CALVO, “Lo sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república rioplatense”, en: *Andes* 15, 2004, pp. 151-82; NANCY CALVO, “Los unos y los otros. Católicos, herejes, protestantes, extranjeros. Alcances de la tolerancia en las primeras décadas del siglo XIX”, en: *Anuario del IEHS* 21, 2006, pp. 13-35; NANCY CALVO, “Voces en pugna. Prensa, política y religión en los orígenes de la república argentina”, en: *Hispania Sacra* LX, 2008, pp. 575-96.

abierta enemistad con el Obispo auxiliar de la diócesis y principal representante del sector ultramontano: Mariano José de Escalada¹³.

En paralelo, la autoridad pontificia inició una decidida aproximación a las iglesias iberoamericanas desde inicios de la década de 1820, que tuvo abruptos vaivenes provocados por las circunstancias políticas de Europa y en particular de Italia. Los pasos más significativos de esta política fueron estudiados de manera desigual. El primer contacto directo de un diplomático romano con las iglesias del Río de la Plata fue la muy conocida visita de la comitiva encabezada por Giovanni Muzi en 1824¹⁴. Seis años después, se instaló en Río de Janeiro la primera delegación permanente de Roma en Iberoamérica. La jerarquía de los diplomáticos fue cambiando a lo largo de los años: fueron alternativamente nuncios, internuncios y encargados de negocios¹⁵. Todos ellos tenían no solo el encargo de representar a la Santa Sede frente al gobierno de Brasil, sino que también debían mantenerse en contacto con las iglesias de lo que en Roma llamaban “repúblicas españolas” del sur del continente. La presencia de las delegaciones romanas, primero en carácter itinerante y luego permanente, lubricó mecanismos del gobierno eclesiástico —como los trámites de dispensas matrimoniales y los rescriptos de secularización— que luego

¹³ ROBERTO DI STEFANO, “El laberinto religioso de Juan Manuel de Rosas”, en: *Anuario de Estudios Americanos* 63, 1, 2006, pp. 19-50; MARÍA ELENA BARRAL, “De mediadores compondores a intermediarios banderizos: el clero rural de Buenos Aires y la paz común en las primeras décadas del siglo XIX”, en: *Anuario IEHS* 23, 2008, pp. 151-74; IGNACIO MARTÍNEZ, “Construcción de un poder nacional durante la Confederación rosista. La concentración de potestades eclesiásticas en la figura del Encargado de Relaciones Exteriores: Argentina 1837-1852”, en: *Anuario de Estudios Americanos* 69, 1, 2012, pp. 169-97.

¹⁴ VALENTINA AYROLO, “Una nueva lectura de los informes de la misión Muzi: la Santa Sede y la Iglesia de las Provincias Unidas”, en: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, 3ª Serie 14, 1996, pp. 31-60; MIGUEL BATLLORI, *Nueva documentación sobre la misión de monseñor Muzi a Sudamérica: 1823-1825*, Ciudad del Vaticano, 1978; AVELINO GÓMEZ FERREYRA, *Viajeros Pontificios al Río de la Plata y Chile (1823-1825)*, Córdoba, 1970; PEDRO DE LETURIA Y MIGUEL BATLLORI (eds.), *La primera misión pontificia a Hispanoamérica: 1823-25*, Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica, 1963.

¹⁵ AMÉRICO TONDA, “Rosas, Corrientes y la nunciatura del Brasil”, en: *Archivum* 11, 1969, pp. 13-34; IGNACIO MARTÍNEZ, “Circulación de noticias e ideas ultramontanas en el Río de la Plata tras la instalación de la primera nunciatura en la América ibérica (1830-1842)”, en: *Historia Crítica* 52, 2014, pp. 73-97.

de la Revolución habían funcionado con dificultad, y permitió al creciente grupo ultramontano dentro del clero local nutrirse de noticias, textos y contactos que los acercaban a la autoridad pontificia¹⁶.

Algo similar ocurrió con la llegada de los jesuitas a las provincias argentinas. No solo en Buenos Aires revivieron el fervor papal de algunos sacerdotes y seglares, en las provincias interiores (donde pudieron permanecer más tiempo que en Buenos Aires) instalaron casas de la Compañía e iniciaron misiones por la campaña con el propósito de acercar la ortodoxia católica tanto a clérigos como a feligreses, ignorantes por igual en muchas ocasiones de los cánones católicos según los criterios romanos¹⁷.

Todos estos cambios volvieron a muchos clérigos desconfiados y escépticos hacia el poder temporal. Si en un primer momento habían depositado sus esperanzas en la victoria de una u otra de las facciones en disputa e incluso muchos de ellos participaron en ellas, hacia mediados de siglo se fue extendiendo un discurso que tendía a condenar cada vez con mayor contundencia la intervención del sacerdote en los asuntos mundanos. Así lo expresó Miguel Calixto del Corro a su amigo Castro Barros, reprochándose su pasada actividad política:

Por hacer alg.ⁿ bien fue preciso aceptar alg.^s destinos publicos: hemos hecho en ellos lo q.^e se ha podido en favor de la religion, y de la sociedad, en q.^e vivimos. Mas ya la providencia nos ha dicho tamb.ⁿ de un modo inequivoco, q.^e no debemos mesclarnos en politica, ni aun con el buen deseo de hacer alg.ⁿ bien, sino contraernos enteram.^{te} á nuestro ministerio, cuyo resultado es una ganancia cierta, q.^{do} no p.^a nuestros semejantes p.^a nosotros en particular¹⁸.

Antes de analizar de qué manera estos cambios impactaron sobre el discurso clerical, es necesario hacer dos aclaraciones de índole metodoló-

¹⁶ MARTÍNEZ, "Circulación de noticias...", cit.

¹⁷ RAFAEL PÉREZ, *La Compañía de Jesús restaurada en la República Argentina y Chile*, Henrich y ca. en comandita, 1901. Ver también: Archivo Romano de la Sociedad de Jesús (ARSI), Nuova Compagnia Arg-Chile 1001 (varios fascículos).

¹⁸ Miguel C. del Corro a Castro Barros, s/l, 28-IV-1837, Archivo Segreto Vaticano, Nunziatura Brasile, fasc. 272, ff. 99-101, los fragmentos citados en ff. 99 y 99v.

gica. En primer lugar, una advertencia sobre el modo de identificar el discurso que analizo y sus emisores. No es fácil dar con un término que exprese el concierto de voces que concibieron su participación en el espacio público como una defensa de la religión católica ante las amenazas que sufría en el mundo posrevolucionario. En gran medida, porque ese discurso y quienes lo utilizaron fueron transformándose a lo largo del período. Si en un primer momento sus representantes solían pertenecer al ámbito eclesiástico (sin ser por ello el discurso único, ni siquiera dominante, de ese ámbito tan heterogéneo), hacia mediados de siglo sumaron su voz los miembros sobresalientes de un nuevo actor, el laicado católico. Para referirnos a ese discurso y, hacia el final de nuestro período, también a quienes lo hacían propio, usaremos el término “clerical”. El sentido que le otorgamos es el que le dan Julio de la Cueva Merino y Ángel López Villaverde. Según estos autores, el clericalismo es “la vertiente más beligerante de lo que puede llamarse «modelo de confesionalidad» y que quizás podríamos denominar mejor con Daniele Menozzi, «ideología de cristiandad»”. Advierten a continuación que el clericalismo no es una “mera continuación de las ideas sostenidas por la Iglesia del Antiguo Régimen. Se trataría, más bien, de una elaboración posterior a la Revolución francesa y a las revoluciones liberales, en respuesta al proceso de secularización del Estado y la sociedad abierto por estas. A la secularización se contrapuso la propuesta de retornar a una *societas christiana*, es decir, una sociedad unánimemente católica regida por un poder político dócil a las enseñanzas de la Iglesia, o más bien, plenamente identificado con ellas”¹⁹.

La segunda advertencia refiere al registro de análisis en el que nos estamos moviendo. Cuando se trabaja con discursos es necesario evitar la tentación de juzgar su estatus de realidad de acuerdo a su adecuación al contexto no discursivo en el que circuló. Para decirlo más claro: si detectamos aquí una creciente desconfianza en el discurso clerical hacia las herramientas del poder político para garantizar el orden social, ello no

¹⁹ DE LA CUEVA MERINO y LÓPEZ VILLAVARDE (eds.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición. Un siglo entre el palio y el consiliario*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2005, p. 22.

puede implicar que aquellos que se pronunciaban de tal forma ignoraran o dejaran de aprovechar los muchos medios con que el Estado auxiliaba a las instituciones eclesiásticas. Esa discordancia entre lo que se decía y lo que se hacía no debe ser interpretada necesariamente como una actitud hipócrita. Tal como lo ha demostrado Jorge Myers para el caso del discurso público del rosismo, la relación entre el discurso y las prácticas concretas de quienes lo producen no suele ser lineal²⁰. Por otro lado, no debe olvidarse que el contexto de un discurso es en gran medida también discursivo. Lo que se dice, en tanto acto de lenguaje, está en relación a otros discursos circulantes en esa coyuntura. Es por eso, que dedicamos un apartado a la manera en que se constituyó discursivamente el liberalismo en Argentina. Su particularidad, creemos, definió en gran medida la del discurso clerical.

ORDEN, PODER POLÍTICO Y RELIGIÓN EN LOS SERMONES Y ESCRITOS CLERICALES

El sermón pronunciado por Castro Barros el 25 de mayo de 1815 en Tucumán, mientras cumplía una misión pacificadora en las provincias del norte encomendada por el gobierno central, ha sido analizado varias veces. No hay tiempo ni necesidad ahora de estudiarlo con profundidad. Me interesa marcar algunos de sus rasgos para fijar un mojón de partida que me permita dar cuenta de la distancia que se habrá de recorrer desde ese momento hasta mediados del siglo.

Al desplegar el paisaje de los pueblos americanos antes del desembarco de España en América, Castro Barros los describe viviendo en un orden que remeda la república de Platón. Era una sociedad agraria “tranquila, pacífica y oportuna”. No duda en afirmar Castro Barros que en esos tiempos los americanos eran felices. No parece turbarlo el hecho de que esa sociedad haya alcanzado el orden y la felicidad ignorando la religión católica²¹. Incluso, en su relato, el catolicismo había sido usado como ex-

²⁰ MYERS, *Orden y Virtud...*, cit.

²¹ ADOLFO CARRANZA, *El clero Argentino de 1810 a 1830*, vol. 1, Buenos Aires, Museo Histórico Nacional, 1907, p. 115.

cosa por los españoles para acabar con esa felicidad, con el consentimiento de un Papa indigno de la tiara²². Es por ello que los títulos que ostentaban los monarcas católicos eran ilegítimos “en la cabeza de la iglesia no reside tal autoridad temporal para quitar reinos, especialmente a los paganos”²³. No puede deberse tampoco a la evangelización el dominio de los españoles sobre América, “porque el derecho y dominio de los imperios sólo se funda en la voluntad y libre albedrío de los vasallos y no en su fe y religión, que sólo es vínculo que afianza”²⁴. Muchas de estas expresiones se entienden en razón de la urgencia política del momento. No me interesa saber si reflejaban las convicciones del sacerdote. Importa aquí subrayar que Castro no consideraba esas expresiones impropias de un orador sagrado. En su relato, el vínculo de lo divino con la historia de los americanos es mucho más directo que el que otorgan papas y sacerdotes. Como en muchos otros sermones de la época, el curso político de la Revolución es producto de la voluntad del Creador, incluidos sus victorias y reveses en los campos batalla²⁵. En este sentido, la construcción de un orden social y político no parecía ser una incógnita o estar amenazada. Una vez introducidos en el plan divino, los pueblos americanos podían tener fe en su concreción.

Cuatro años después, Miguel Calixto del Corro, el sacerdote que en 1837 se reprocharía su pasado político, pronunciaba la oración del 25 de mayo en la Catedral de Córdoba. Los tópicos del sermón revolucionario estaban allí: el recurso al antiguo testamento, el parangón con el pueblo elegido y la certidumbre de transitar colectivamente por el camino señalado hacia el destino glorioso. “Sí: la voluntad de Dios se ha de cumplir, sus designios eternos se han de realizar, y no hay poder alguno sobre la tierra que pueda resistirlo”²⁶. Por eso, debían los americanos de esas provincias del sur demostrar su agradecimiento y acatamiento a la voluntad divina. Pero a renglón seguido advertía:

²² *Ibidem*, pp. 118 y 123.

²³ *Ibidem*, p.123.

²⁴ *Ibidem*, p. 125.

²⁵ DI STEFANO, “Lecturas políticas...”, cit.

²⁶ CARRANZA, *ob. cit.*, p. 310

¿Y será esto sólo bastante para pagar á Dios dignamente la deuda sagrada de nuestro reconocimiento? Nó, amados compatriotas: es preciso que á este homenaje público lo acompañen las buenas acciones y el cumplimiento de su santa ley [...]. Que no sea sólo el respeto público y los ojos del magistrado los que nivelen nuestras obras, que lo sea también aquel Juez invisible que escudriña y penetra los corazones: que no sean sólo motivos temporales los que nos hagan practicar el bien, que lo sean también los espirituales y eternos, porque somos igualmente ciudadanos de la tierra que del cielo²⁷.

Hay aquí una diferencia sutil. En la versión de del Corro ya no basta con dejarse arrastrar en el torrente del plan divino. Los hombres deben esforzarse para mantenerse en él.

Como anticipamos, la confianza en la providencia estaba a punto de terminar. Di Stéfano señala que, desde la segunda mitad de la década de 1810, se dio un corrimiento en las referencias a la historia sagrada, del Éxodo al Libro de los Reyes, donde se relata la separación de las tribus de Israel tras la muerte de Salomón. Ello suponía la intervención de la voluntad humana en el destino de los pueblos. Desde esta lectura, era responsabilidad de los hombres (y ya no una fatalidad) conservarse en el camino trazado por Dios. Para algunos, como Fr. Francisco de Paula Castañeda, esa responsabilidad podía ser asumida por un gobierno imbuido de los principios religiosos²⁸.

Las décadas de 1830 y, particularmente, la de 1840 registran una sensible mengua en el debate religioso. La multiplicidad de voces que se alzaba en defensa de la religión disminuye notablemente. En un trabajo anterior, dedicado al avance del discurso ultramontano en el universo eclesiástico en la primera mitad del siglo XIX, recurrí a las publicaciones de Castro Barros desde su exilio, primero en Montevideo y luego en Chile, para seguir ese proceso²⁹. En esos impresos Castro vuelve cons-

²⁷ *Ibidem*, p. 310.

²⁸ *Ven portugués que aquí es*, n. 20, Santa Fe, 11/10/1828.

²⁹ IGNACIO MARTÍNEZ, “Consolidación del discurso ultramontano y clero intransigente en el Río de la Plata: 1820-1865”, en: VALENTINA AYROLO y ANDERSON MACHADO DE OLIVEIRA (eds.),

tantamente sobre las amenazas que se ciernen sobre el orden social. Solo la ortodoxia religiosa puede ser “en la América un antídoto divino, y torre davídica, que la escude contra la IRRELIGION y la ANARQUIA, que a manera de dos sierpes despedazan los regazos de nuestras madres, la Iglesia Católica, y la Patria”³⁰. Para proveer ese antídoto era imprescindible la libre acción evangelizadora de la Iglesia, que debía actuar sin la interferencia (pero sí con el apoyo) de los poderes civiles. Desde la oración patriótica del 25 de mayo de 1815 a los folletos impresos por Castro en la década de 1830, pasamos de la confianza en la naturaleza del pueblo americano y la fe en la providencia, al pesimismo antropológico y el alarmando llamado a la obediencia romana. Ello no implicaba negar todo papel a los gobiernos: debían garantizar el respeto a los preceptos religiosos, la obediencia a sus autoridades y el sostén material de sus instituciones³¹.

Más que a su originalidad o a su calidad como pieza oratoria, el sermón de Fr. Mamerto Esquiú del 9 de julio de 1853 debe su fama al momento y lugar en que fue pronunciado. La sanción de la libertad de cultos a nivel nacional había despertado largas discusiones en el Congreso Constituyente, pero su aprobación no había corrido riesgo. El consenso acerca de su necesidad entre los diputados parece haber sido bastante extendido. Sin embargo, muchos sospechaban que el balance de fuerzas dentro del Congreso no reflejaba lo que ocurría en las provincias argentinas. Mientras era discutida en el Congreso, el Pbro. José Manuel Figueroa, cercano a Urquiza, compartía con el secretario del Delegado Eclesiástico de Entre Ríos su temor de que la libertad de cultos hiciera fracasar la constitución, como había ocurrido en el pasado. Circulaban rumores: el Gobernador santiagueño, Manuel Taboada, le había insinuado a Urquiza la intención

Historias de clérigos y religiosas en las Américas: conexiones entre Argentina y Brasil (siglos XVII-XIX), Buenos Aires, Teseo, 2016 (en prensa).

³⁰ PEDRO I. DE CASTRO BARROS, *Memoria tierna y devota: de los cinco principales dolores que desde el instante mismo de su encarnación padeció el dulcísimo Corazón de Jesús*. Buenos Aires, Imprenta Republicana, 1834.

³¹ En este sentido, advierte Ayrolo, que los sermones de las décadas de 1830 y 1840 adquieren un tinte menos inmediatamente político y se vuelcan en cambio a la exhortación moral. AYROLO, “El sermón como instrumento...”, cit.

del Gobernador de Catamarca de rechazar la Constitución y sumar en su rebeldía al Gobernador de Tucumán³². Y no todos fueron rumores. En Cuyo, el Provisor de la diócesis, Timoteo Maradona, exhortó al clero mendocino a que se negara a jurar la Constitución Nacional porque había declarado la libertad de cultos y suprimido el fuero eclesiástico³³.

Cuando Fray Mamerto Esquiú llamó a sus coprovincianos y a los católicos en general a garantizar la inmovilidad de la norma y la obediencia a ella (salvando las objeciones que su contenido pudiera despertar) porque era —afirmaba— la única forma de asegurar el orden, no estaba diciendo nada nuevo, sabemos que la retórica rosista había construido el sentido del orden en torno a la obediencia a la norma³⁴. El valor de su sermón radicaba en que lo decía desde una posición doblemente excéntrica. En primer lugar, hablaba desde una provincia, que —como ha señalado Halperin Donghi— formaba parte del conjunto de aquellas que poco tenían que ganar con la unificación nacional. En segundo lugar, se trataba de un sacerdote pidiéndole a un colectivo al que interpelaba como “católicos” que respetaran una ley que quitaba el fuero al clero y declaraba la libertad de cultos. La grata sorpresa con que los flamantes funcionarios nacionales recibieron ese sermón indica que constituyó, al menos en este punto, una excepción en la retórica clerical que estamos revisando³⁵.

³² Carta de José M. Figueroa a Miguel Vidal, 25-IV-1853, citado en: JUAN JOSÉ SEGURA, *Historia eclesiástica de Entre Ríos*, Nogoyá, Imprenta Nogoyá, 1964, pp. 208-209.

³³ PEDRO SANTOS MARTÍNEZ, *Los eclesiásticos mendocinos y la Constitución Nacional de 1853*, Mendoza, 1970; NÉSTOR TOMÁS AUZA, “La Constitución Nacional de 1853 cuestionada por eclesiásticos de la Confederación”, en: *Universitas* 54, 1980, 5-32; IGNACIO MARTÍNEZ, *Una nación para la iglesia argentina. Construcción del estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, Dunken, 2013, pp. 408-411.

³⁴ Poco quedaba, tanto en el discurso rosista como en el de Esquiú y sus contemporáneos intransigentes, de la concepción pelagiana del orden social presente en el sermón de Castro Barros.

³⁵ Al rechazo del clero mendocino a firmar la constitución, puede sumarse la impugnación que pesaba sobre los sacerdotes que habían jurado la constitución en los informes que circulaban entre Argentina y Roma para elegir obispos, o la retahíla de artículos contra la libertad de cultos publicada en la revista *La Religión*. ROBERTO DI STEFANO, “La revista *La Religión* (1853-1862) y la formación de un círculo intelectual ultramontano en Buenos Aires”, en: CÁNDDIDO RODRÍGUES, GIZELE ZANOTTO Y RODRIGO COPPE CALDEIRA (eds.), *Manifestações do pensamento católico na América do Sul*, São Paulo, Fonte Editorial, 2015, pp. 13-39.

También es interesante comprobar que, en otros puntos, el discurso de Esquiú se acerca en sus contenidos al tono conservador de sus colegas intransigentes. El franciscano desplegó a lo largo de todo el sermón un fuerte rechazo al ciclo revolucionario y a su más nefasta consecuencia: la oscilación ruinosa entre la anarquía y el despotismo³⁶. Un rechazo que se extiende incluso al principio de la soberanía popular en su alcance más amplio, “no niego que el derecho público de la sociedad moderna fija en el pueblo la soberanía: pero la Religión me enseña, que es la soberanía de intereses, no la soberanía de autoridad; por éste o por aquél otro medio toda autoridad viene de Dios”³⁷.

En ocasión de la reforma de la Constitución provincial de Catamarca, en 1875, Esquiú fue convocado nuevamente para officiar la misa de acción de gracias por la apertura del Congreso. En su mensaje al pueblo catamarqueño ya no encontramos la fe en la norma —no, al menos, en cualquier norma— como camino al orden. Aquí el discurso de Esquiú se asemeja más a los que podemos leer en *La Religión* de la pluma de Ildefonso García, o a los mucho más elaborados de Frías en la prensa periódica y en sus discursos parlamentarios. Y es en este terreno —al que me trae el sermón de Esquiú— donde me quiero detener.

Su sermón ya no es tan optimista en cuanto al papel pacificador de la norma. De nada vale la autoridad más sólida —advierte— si no recurre para gobernar a los principios de la religión. La pesadilla francesa del terror de 1792 y la mucho más reciente y alarmante de la Comuna de 1871, son una viva muestra de lo que puede ocurrir en Estados que intentan ordenar una sociedad sin recurrir a la religión verdadera. Pero incluso en la catástrofe, las experiencias revolucionarias en Francia son una muestra de los servicios que la religión hace a la civilización, cuando corre por las venas de la sociedad.

³⁶ La Independencia es, según Esquiú: “el origen de nuestros males, acaso de nuestra ruina final”, p. 9; poco después afirma, “la independencia engendró la desunión entre nosotros”, p. 10, FR. MAMERTO ESQUIÚ, *Sermones patrióticos*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.

³⁷ *Ibidem*, p. 18.

[E]s en las enseñanzas de Cristo que se encierran los principios de la civilización: igualdad, libertad y fraternidad. Esa enseñanza no pudo ser barrida por los tiranos. ¿Trazarían sobre el papel la lista de los derechos del hombre los Convencionales del 92 y los de la Commune del 71, si el Evangelio no fuese una realidad siempre viva en la Iglesia? Esa absoluta necesidad de hipocresía prueba más que cuanto pudiera decirse la verdad de que Jesucristo es a la sociedad civil lo que el alma es para el cuerpo, la forma de su vida³⁸.

El pesimismo respecto del papel de la autoridad por la autoridad misma se extiende a la capacidad de la sociedad argentina para mantener vivos los anticuerpos católicos que, debilitados, no habían logrado salvar a Francia de la debacle. Por eso, en este sermón Esquiú les pide a los constituyentes de su provincia que consagren en la constitución provincial a la fe católica como religión de Estado. Porque, de no hacerlo, Catamarca caerá en un estado peor al de la herejía:

Y si se dejara de ser católico para ser protestante o cismático, menos mal: pero hoy eso es imposible: el precipicio de la Iglesia Católica no para ya en esas gradas artificiales hechas por Lutero o Enrique VIII, cae al abismo sin fondo del ateísmo, y deja ver el horror y los incendios de la *commune*³⁹.

Hay aquí un tema que es muy frecuente también en el discurso de uno de los más importantes publicistas clericales de esos años. Félix Frías, volvía machaconamente en sus artículos periodísticos y en sus intervenciones parlamentarias sobre el siguiente razonamiento:

la base necesaria é indispensable de todo orden social es la religión; [...] los pueblos incrédulos no pueden ser libres, y [...] solo la doctrina evan-

³⁸ *Ibidem*, p. 87.

³⁹ *Ibidem*, p. 95. El horror de Esquiú estaba alimentado por eventos más cercanos y recientes que los de la Comuna de París. En febrero de ese mismo año de 1875, una importante manifestación anticlerical había incendiado el colegio El Salvador de Buenos Aires (agradezco a Roberto Di Stéfano esta observación).

gética es capaz de dotar las costumbres de las virtudes, que constituyen el verdadero espíritu público de la democracia⁴⁰.

En varios de los escritos y discursos de Frías, la “doctrina evangélica” incluía a las diferentes denominaciones cristianas que convivían en los Estados Unidos de Norte América, porque era en esa nación (y aquí volvía constantemente a Tocqueville) donde se hacía más clara la función disciplinadora de la religión. Allí, las instituciones religiosas y sus ministros actuaban con la libertad que necesitaban sobre esa masa maleable, y por lo tanto, siempre peligrosa, que era el soberano popular. Y aquí llegamos al meollo de la cuestión. Para los clericales el Estado no contaba, por su naturaleza, con las herramientas necesarias para construir una sociedad apta para la república. La modernización económica y social, la pedagogía para el consumo o la instrucción para el trabajo, el transplante de poblaciones enteras, eran medidas insuficientes para construir la nación sobre el desierto. La llamada de atención de Frías era muy elocuente. Del éxito estadounidense, sus exégetas liberales estaban ignorando lo principal: el peso de la religión en la cultura cívica de la población.

De allí se desprendía una primera advertencia: cuando el poder político intenta subrogar las funciones de la religión, el Estado pasa de ser ineficaz en su rol de formador cívico a convertirse directamente en una amenaza para la república.

Aquí nos encontramos con los que hacen del Estado un verdadero déspota, mas soberano que el pueblo mismo [...] hay algo en todo pueblo culto que debe estar al abrigo de esas mudanzas caprichosas y tiránicas [las de los gobiernos que avanzan sobre la iglesia]; algo superior a las leyes humanas y al vaiven de las revoluciones; algo que ampara la dignidad de todo hombre y el reposo de todo hogar: es la ley divina, es la verdad revelada, es la autoridad encargada de aplicar esa ley y de propagar esa verdad: es la Iglesia por fin, obra de Dios, que el hombre no puede

⁴⁰ FELIX FRÍAS, *Escritos y discursos*, 4 vols., Buenos Aires, Imprenta y librería de Mayo, 1884, vol 3, p. 30.

destruir sin conmovier las columnas del órden social y arrebatarle toda prenda de bienestar⁴¹.

Los peligros que debía conjurar la religión no solo provenían del gobierno:

Si la democracia verdadera es la intervencion del pueblo en la direccion de sus negocios; si la soberania, que no se ajusta á los dictados del derecho y de la justicia, no es otra cosa que el predominio de la fuerza bruta; es evidente que esa democracia y esa soberania necesitan una religion, una luz superior que ponga la inteligencia del ciudadano en posesion de la verdad; un freno interno que subordine su voluntad al precepto moral: en una palabra, el hombre necesita de Dios para ser libre, ó en otros terminos ser libre es obedecerle⁴².

CONCLUSIÓN

Volvimos sobre estos temas en los discursos de Esquiú y Frías no porque fueran originales. La retórica clerical está llena de este tipo de reflexiones. Basta leer *La Religión* para encontrarlas a cada paso⁴³. Es claro que, particularmente en Frías, esa vinculación entre religión y madurez cívica toma mucho de la tradición del catolicismo liberal europeo. Al mismo tiempo, la defensa de la autonomía eclesiástica frente a la tradición galicana estaba presente también en las posturas ultramontanas que cobraron fuerza a lo largo del siglo XIX y se aceleraron con la crisis del poder temporal del Papa. Me interesó aquí señalar la particularidad de este lenguaje en el universo discursivo político argentino. Si creemos, junto con Tulio Halperin Donghi, que el liberalismo argentino se caracterizó por su carácter hegemónico y su confianza en el Estado como herramienta privilegiada para moldear esa sociedad liberal, el discurso clerical se distingue de él en la medida en que supone que el Estado no

⁴¹ *Ibidem*, p. 23.

⁴² *Ibidem*, p. 23.

⁴³ DI STEFANO, “La revista *La Religión*...”, cit.

es capaz de moldear a la sociedad. Claro que el Estado debía estar presente en esa labor, pero como auxiliar de la Iglesia que sabe cómo trabajar la sustancia esencial de la moral cívica, que es la fe.

Desde la óptica clerical, la pregunta sobre las condiciones de la laicidad argentina se invierten. Quiero decir, la pregunta no es: ¿el Estado debe recurrir a la Iglesia para gobernar? Sino por el contrario: ¿mediante qué tipo de gobierno la Iglesia puede cumplir mejor su misión civilizadora? ¿Debe pedir el auxilio del Estado a pesar del costo? ¿O debe concentrarse en sus propias autoridades y recursos? Este es el dilema que parece llevarlo a Esquiú, desde la oración del 9 de julio de 1853, a sus diagnósticos pesimistas y ultramontanos de las décadas siguientes.

Halperin Donghi consideraba que el proyecto de nación formulado por Félix Frías, a mediados del siglo XIX, estaba condenado al fracaso por ser extemporáneo. Sin embargo, pasado el conflicto de las leyes laicas, la batalla que Frías había perdido en la constituyente de 1860 al proponer que la religión católica fuera declarada religión de Estado, fue ganada por el catolicismo en el imaginario político: cada vez con más frecuencia comenzó a interpretarse el artículo 2° de la Constitución Nacional (“El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano”) como una confirmación del carácter católico de la nación. Este viraje acompañó el acercamiento entre el régimen conservador y la institución católica hacia comienzos de la década de 1890, y es una variable más que puede ayudarnos a entender la particular laicidad argentina.