

Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense (1810-1835)¹

Roberto DI STEFANO

Sin una eternidad, sin un espejo delicado y secreto de lo que pasó por las almas, la historia universal es tiempo perdido, y en ella nuestra historia personal —lo cual nos afantasma incómodamente—.

J.L. BORGES, *Historia de la eternidad*, 1936².

Resumen. Este artículo aborda los vínculos entre lecturas de la Biblia y política revolucionaria en el Río de la Plata, entre 1810 y 1835. La documentación de base utilizada es una serie de sermones pronunciados en ocasión de aniversarios patrios y de triunfos militares. El artículo se divide en tres secciones: la primera analiza las formas en que los tiempos de la profecía se articulan con los de la historia. La segunda revisa los modelos bíblicos utilizados para explicar el hecho revolucionario y la guerra. La tercera se centra en las lecturas escatológicas que elaboraron algunos de los protagonistas para pensar los hechos de que eran testigos.

Palabras clave: Siglo XIX, Emancipación rioplatense, Biblia en Sudamérica, profetismo bíblico, utopías bíblicas, Manuel Belgrano, Pantaleón García, Francisco de Paula Castañeda, Pedro Ignacio de Castro Barros.

Abstract. This article focuses on the relationships between biblical readings and revolutionary policy in Río de la Plata between 1810 and 1835. The main documentation used in this work is a series of sermons pronounced in patriotic anniversaries and military celebrations. The article is divided in three sections: the first analyzes the differences between the conception of time in prophecies and in history. The second deals with biblical models that were used to explain the 1810 revolution and the wars of independence. The third centers on the eschatological readings elaborated by some of the protagonists in order to interpret the events they were witnessing.

Keywords: 19th century, emancipation of Río de la Plata, the Bible in South America, biblical prophetism, biblical utopias, Manuel Belgrano, Pantaleón García, Francisco de Paula Castañeda, Pedro Ignacio de Castro Barros.

1. Agradezco los comentarios y sugerencias que me fueron aportados por Judith Farberman, José E. Burucúa, Marie-Danielle Demélas-Bohy, Miranda Lida, José C. Chiaramonte, Jorge Myers, Horacio Botta, María E. Barral, Klaus Gallo y los evaluadores anónimos de «Anuario de Historia de la Iglesia».

2. *Obras completas de Jorge Luis Borges*, Emecé, Buenos Aires 1974, p. 364.

1. Introducción

En 1851 Justo Donoso Cortés, haciéndose eco de las *Confessions d'un Révolutionnaire* de Proudhon publicadas dos años antes, expresaba su admiración al constatar «...de qué manera en todas nuestras cuestiones políticas tropezamos con la Teología»³. La estrechez de las relaciones entre teología y política en el siglo XIX, que tanto el libertario francés como el apologista católico destacan, representa para la historiografía argentina un campo de estudios insuficientemente explorado. Como en otros casos, en efecto, la atención que los estudiosos de la historia del país han concedido a este tema dista notablemente de la que los historiadores de otras latitudes han considerado conveniente dedicarle⁴.

En el plano teórico, varios volúmenes de reciente aparición se han ocupado de los aspectos religiosos de los procesos de construcción de identidades nacionales, entre ellos uno de Anthony Smith y otro de Adrian Hastings. Hastings opina que no cualquier credo coadyuva a la construcción de la nación, señalando específicamente —se podría decir, incluso, excluyentemente— al judeocristianismo como la tradición más funcional al surgimiento de estados nacionales. Smith señala entre los factores más importantes que permiten la cristalización de «identidades étnicas» —que en su trabajo no poseen connotaciones raciales, sino culturales— la formación del Estado, la guerra y la religión organizada⁵. Ambos trabajos nos interesan porque en su planteamiento general describen un fenómeno que encontramos en el Río de la Plata y al que dedicaremos nuestra atención en este trabajo: durante las sucesivas fases de ruptura del vínculo colonial y de construcción de una entidad política nueva, la religión contribuyó a la creación del caudal simbólico que confirió fundamento ideal a la revolución en marcha. Hubo otros aportes, claro. La apelación al imaginario republicano de la antigüedad clásica cumplió funciones similares, pero probablemente haya logrado eficacia en el ámbito de las elites letradas más que en el conjunto de una población habituada a pensar la política en términos religiosos.

3. Citado por A. MARTÍNEZ ALBIACH, *Fe y razón entre dos concordatos (1753-1851)*, en M.A. MARTÍNEZ (dir.), *Historia de la Teología española*, t. II, Fundación Universitaria Española, Madrid 1987, pp. 443-521, la cita en pp. 489-490.

4. Se han ocupado del tema, con mayor o menor grado de especificidad, T. HALPERIN DONGHI, *Tradicón política española e ideología revolucionaria de Mayo*, CEAL, Buenos Aires 1985 [¹1961]; J.C. CHIARAMONTE, *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina*, Ariel (Biblioteca del Pensamiento Argentino I), Buenos Aires 1997, y más recientemente J. PEIRE, *El taller de los espejos. Iglesia e imaginario (1767-1815)*, Claridad, Buenos Aires 2000.

5. A. SMITH, *La identidad nacional*, Trama, Madrid 1997, especialmente pp. 24-25; A. HASTINGS, *The construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, en particular pp. 185-227.

Me propongo explorar aquí uno de los varios filones de investigación que pueden iluminar el tema de la apelación al imaginario religioso en el caso específico de la revolución rioplatense: me refiero al que emerge del análisis de las lecturas bíblicas utilizadas para explicar la insurrección en 1810 y a partir de 1816 la ruptura con las autoridades residentes en la península. Para ello me ha parecido suficiente centrar mi atención en el período que corre entre el estallido revolucionario de 1810 y 1835, cuando se consolida el orden rosista y resulta al mismo tiempo claro, al menos desde nuestra visión retrospectiva, que se ha abierto una nueva etapa para las Iglesias rioplatenses, una etapa que las coloca definitivamente —también trabajosamente— bajo la égida del pontífice romano. Estoy persuadido de que una visión de largo plazo de las lecturas eclesiásticas 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 proficua.

El estudio de las apelaciones bíblicas utilizadas en el marco de discursos políticos, ineludible en sociedades en las que las esferas de la política y de la religión no se han escindido todavía, encuentra en los sermones patrióticos una fuente generosa. La riqueza de esta documentación ha despertado el interés de investigadores de países del ámbito católico como del protestante, y está comenzando a concitar la de los latinoamericanos⁶. En este trabajo he utilizado intensivamente dos compilaciones de ellos, que serán citadas a su tiempo. Cabe decir, sin embargo, que no todos los sermones han sido publicados, en particular los posteriores a 1830, y que el uso político de las Sagradas Escrituras puede ser abordado también a través de otras fuentes, en particular la prensa periódica. Publicaciones como *El Censor* (1812), como *La Prensa Argentina* (1815-1816), como el segundo *El Cen-*

6. Han sabido hacer buen uso de esta fuente en España, aunque no en todos los casos en el sentido privilegiado aquí, A. MARTÍNEZ ALBIACH, *Religiosidad hispana y sociedad borbónica*, Burgos 1967 y J. SAUGNIEUX, *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIII^e siècle*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1976. El caso norteamericano cuenta con una bella compilación de sermones políticos: *Political Sermons of the American Founding Era, 1730-1805*, Edited by Ellis Sandoz, Liberty Press, Indianapolis 1990 (agradezco a Jorge Myers el haberme facilitado este volumen). Los sermones neogranadinos están siendo estudiados por M. Garrido. Véase por ejemplo su trabajo «Contrarrestando los sentimientos de lealtad y obediencia: los sermones en defensa de la Independencia en el Nuevo Reino de Granada», ponencia presentada al Simposio «De las rebeliones coloniales a la independencia en Hispanoamérica», *XII Congreso Internacional de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos (AHILA)*, Porto (Portugal) el 22 de setiembre de 1999 (agradezco a la autora el haberme enviado su trabajo, que tuvimos ocasión de discutir en Porto). El caso ecuatoriano ha concitado la atención de M.-D. DEMÉLAS-BOHY, *La guerra religiosa como modelo*, en F.-X. GUERRA (dir.), *Las revoluciones hispánicas: independencias americanas y liberalismo español*, Editorial Complutense, Madrid 1995, pp. 143-164.

sor (1815-1819), como *La Crónica Argentina* (1816-1817) o como *La Gaceta Mercantil* (1823-1852), entre otras, contienen alusiones muy interesantes a la Biblia⁷. Y también pueden encontrarse inesperadas apelaciones al canon vétero y neo testamentario en otras fuentes, como las fojas de servicios de los combatientes y las proclamas militares. Por ejemplo: en 1821 Esteban Gascón, en carta al gobernador de Buenos Aires, ponía en paralelo el martirio de su santo con los sacrificios que había brindado él mismo a la revolución desde 1809. Sus tribulaciones por la causa patriota le hacían merecedor, a su juicio, de «la palma de Proto-Martir y primera victima de nuestra gloriosa revolucion»⁸.

El abordaje de estos temas implica incursionar en un terreno en el que la historia y la religión, la política y la teología, el acontecimiento y la profecía, se entrelazan y confunden. Un terreno en el que por momentos el pasado, el presente y el futuro se superponen y barajan como en un calidoscopio en el que los movimientos y desplazamientos no están librados, como en el juego óptico, a los caprichos del azar. Tal entramado obliga a la incursión en simplificaciones que se me podrían reprochar no sin razón, en particular al momento de sacar conclusiones. En mi defensa puedo alegar que el conjunto de problemas a indagar y la riqueza de las fuentes que he elegido para abordarlos exceden ampliamente las posibilidades de dar cuenta de ellos en un artículo. Mi intención es ofrecer aquí algunos lineamientos fundamentales de las relaciones entre religión, lecturas bíblicas y política en el Río de la Plata revolucionario y las primeras reflexiones que una lectura sistemática de los sermones de la época me han sugerido. He articulado el texto en tres grandes secciones: una sumarásimá presentación del modo en que la profecía y la historia se articulan en algunas de las fuentes que he trabajado, un segundo punto en que presentaré los modelos bíblicos más frecuentemente utilizados para dar cuenta de la revolución y, por último, el análisis de las lecturas de quienes creyeron ver, en los sucesos de esas febriles primeras décadas del siglo XIX, la verificación de las profecías sobre el desenlace de la historia humana y la Segunda Venida del Cristo.

7. Véanse por ejemplo las referencias del primer *El Censor* en referencia a la sabiduría de los gobernantes y jueces en su edición del 3 de marzo de 1812, o el paralelo que establece entre historia sagrada y revolución en el suplemento del 10 de marzo del mismo año; las citas de *La Prensa Argentina* del 12 de diciembre de 1815 en relación a las órdenes religiosas en el contexto político del momento; la polémica entablada entre el segundo *El Censor* y *La Crónica Argentina* sobre el uso político del episodio de la resurrección de Lázaro (*El Censor*, 26 de setiembre de 1816 y 9 de enero de 1817 y *La Crónica Argentina*, 22 de setiembre y 30 de setiembre de 1816). Los ejemplos pueden multiplicarse.

8. AGN X 12-2-1. Carta de E. Gascón a M. Rodríguez, sin fecha, pero seguramente escrita en noviembre de 1821.

2. *Los tiempos superpuestos de la profecía*

La tradición judeo-cristiana legó a la cultura occidental una particular concepción de la historia. El cristianismo y el judaísmo son «religiones de la historia» porque el acontecimiento salvífico tiene lugar en el contexto del devenir humano. En las Sagradas Escrituras existe una identificación, una simbiosis, entre el proceso histórico y la historia de la salvación. Mientras otras tradiciones religiosas conciben a la divinidad en una dimensión atemporal, en un plano de radical alteridad respecto de las vivencias del hombre, en el Antiguo Testamento la experiencia de conformación del pueblo de Israel y sus vicisitudes sucesivas están indisolublemente ligadas a la relación con Yavé y se confunden, por ende, con el itinerario religioso. La historia del pueblo hebreo es —en el Antiguo Testamento— la de su relación con Dios. El cristianismo heredó bastantes elementos de esta concepción hebrea de la historia: la idea de que la experiencia humana tiene un fin, en el doble sentido de que posee un término temporal y de que conduce hacia una finalidad que le otorga su real sentido; la creencia de que esa «dirección» está relacionada con los comportamientos religiosos y de que Dios se manifiesta en la vida de los pueblos —según designios al menos en parte misteriosos—; la convicción de que existen momentos en que las actitudes de los hombres suscitan diferentes «reacciones» por parte de Dios⁹.

Por este motivo es que en la cultura occidental la historiografía y la exégesis estuvieron estrechamente relacionadas hasta bien entrado el siglo XIX. Recientemente, Colin Kidd ha señalado la persistencia de criterios interpretativos provenientes de la tradición mosaica en la reflexión historiográfica inglesa y ha puesto de relieve que, en buena medida, hasta las primeras décadas del siglo XIX la historiografía no se desvinculó de la exégesis bíblica¹⁰. No debe entonces sorprendernos que esta tendencia, debilitada pero aún operante, condujera a la elaboración de un interesante haz de lecturas religiosas de una coyuntura tan particular como la que vivió el mundo euroatlántico a caballo de los siglos XVIII y XIX. Los hechos que se sucedieron entonces eran muy sugestivos para ser pensados en perspectiva escatológica. Algunas profecías parecían estar verificándose y preanunciando a la vez el previsible desencadenamiento de otros sucesos de mayor gravedad, en un juego de

9. Sobre la concepción judeo-cristiana de la historia véase E. HOORNAERT, *La Memoria del Popolo Cristiano*, Cittadella, Assisi 1989. La perspectiva apocalíptica y sus versiones secularizadas en la cultura occidental han sido abordadas recientemente en una obra colectiva: M. BULL (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, FCE, México 1998. Ofrece interesantes sugerencias sobre la relación entre escatología y régimen de cristiandad otro libro colectivo: G. RUGGERI (a cura di), *La cattura della fine. Variazioni dell'Escatologia in regime di cristianità*, Marietti, Genova 1992.

10. C. KIDD, *British Identities before Nationalism. Ethnicity and Nationhood in the Atlantic World, 1600-1800*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 38s.

figuras y de imágenes especulares que vinculaban ciertos episodios bíblicos con los acontecimientos contemporáneos. San Agustín ya había advertido, en ese libro crucial para la filosofía de la historia cristiana que es *La Ciudad de Dios*, que

«...la Sagrada Escritura, aunque parece que mientras nos va exponiendo con orden los reyes, sus acciones, empresas y sucesos, se ocupa en referir como un historiador exacto las proezas y operaciones buenas y malas de éstos; no obstante, si auxiliados de la gracia del Espíritu Santo la consideramos, la hallaremos no menos, sino tal vez más solícita en anunciarnos los sucesos futuros que en referirnos los pasados...»¹¹.

Aunque en el siglo XIX las concepciones del tiempo y de la historia experimentaron transformaciones evidentes, en la cultura eclesiástica o al menos en la homilética revolucionaria persisten antiguos modelos de interpretación que ven el devenir humano no como una sucesión de hechos que mueren —en el sentido de que pasan a ocupar un lugar en un pasado irrepetible—, sino como un juego de reflejos especulares que vinculan y otorgan sentido a esos hechos en la medida en que la historia, como la naturaleza, son —y sólo pueden leerse como— productos de la Causa Primera que es Dios¹². Esos paralelismos deben ser develados para descubrir el sentido último de los acontecimientos, el haz de relaciones posibles que los vinculan con «tipos ideales» que los prefiguran. La inteligibilidad del pasado se relaciona con el descubrimiento de los nexos que la sabiduría divina ha establecido entre diferentes manifestaciones temporales de un designio que no lo es.

No es extraño encontrar en los sermones revolucionarios rioplatenses, unas veces de manera subyacente, otras explícita, la concepción de que los episodios que toca al orador comentar constituyen momentos significativos de la historia de la Salvación, de que detrás de los hechos humanos actúa la mano invisible de la voluntad divina. Los oradores buscan en la Biblia, y en particular en el Antiguo Testamento, claves para interpretar los acontecimientos y otorgar sanción religiosa a la causa americana. En su voluntad de explicar cuanto ocurre y generar consenso para la revolución, eliminando eventuales objeciones de índole moral, buscan en la Historia Sagrada figuras de los hechos de que son testigos. El padre Castañeda, en los festejos del 25 de Mayo de 1815 en Buenos Aires, al comentar la decisión de Fernando VII de enviar una expedición para sofocar la revolución en el Río de la Plata, propone retóricamente a sus oyentes la siguiente cuestión:

11. SAN AGUSTÍN DE IPONA, *La Ciudad de Dios*, Porrúa, México 1997, p. 395. Otro texto patrístico sobre profecías y «figuras» es la carta de San Jerónimo al presbítero Paulino: SAN GEROLAMO, *Lettere*, Rizzoli, Milano 1989, en particular el punto octavo en pp. 355-369.

12. Interesante a este respecto son las reflexiones de J.A. Hansen sobre la concepción de la historia en Antonio Vieira, autor bastante popular entre los clérigos rioplatenses. Véase su trabajo «Ler & ver: pressupostos da representação colonial», mimeo, 2002.

«¿habrá quién se persuada [de] que Dios favorecerá un plan y [un] proyecto tan injusto? ¿Protegerá una empresa tan descabellada?».

Y cuando seguramente quienes lo escuchaban pensaban que no, el fraile los sorprende con una inesperada interpretación de cuanto en su opinión está por acaecer:

«Sí, Señores: la protegerá, sin duda, como protegió la de Faraón, quiero decir, que vendrá la famosa expedición y arribará felizmente á nuestros puertos, pero será para aumentar nuestra fuerza y surtirnos de brazos para la libranza»¹³.

Dios favorecerá al opresor como ocurrió en ocasión del Éxodo, para magnificar su acción libertadora a favor del Pueblo elegido: «Yo endureceré el corazón del Faraón, y multiplicaré mis señales y mis prodigios en la tierra de Egipto» (Éxodo 7, 3)¹⁴. Ese mismo día, en Tucumán, el presbítero Castro Barros aportaba una interpretación semejante a la de Castañeda al expresar que cuanto estaba ocurriendo en el mundo euroatlántico no era otra cosa que la ejecución de los designios de Dios,

«... que en frase del Eclesiástico traslada los cetos y reinos de unas manos á otras, [y que] por las injusticias, fraudes y latrocinios de los monarcas, permitió que el Nabucodonosor ó Atila de nuestra era, cual es el execrable Napoleon, azote de Dios para castigar los tronos, cometiese en Bayona con el actual rey Fernando VII una felonía más detestable que la del pérfido Trifón de Ptolemaida con el príncipe Jonathas Macabeo»¹⁵.

Las profecías veterotestamentarias anunciaron no sólo hechos que se verificaron en la historia del Pueblo hebreo, sino también los que están protagonizando las «tribus rioplatenses». Cuando fray Pantaleón García comenta en 1818 la victoria de Maipú recurre para explicarla a una profecía de Isaías sobre Senaquerib, rey de Asiria¹⁶. Ella le permite sostener que la imposibilidad en que se encontró el general Osorio de entrar en Santiago estaba anunciada desde la más remota antigüedad:

13. F. DE P. CASTAÑEDA, «Sermón patriótico pronunciado en la catedral de Buenos Aires el 25 de Mayo de 1815 por fray...», *El clero argentino de 1810 á 1830*, t. I «Oraciones patrióticas», Museo Histórico Nacional, Buenos Aires 1907, p. 158.

14. Chateaubriand nos ha dejado bellas páginas al respecto en sus reflexiones sobre los vínculos entre historia humana y designio divino, formuladas durante el período estudiado en este trabajo. Cfr. *Génie du Christianisme*, Tome deuxième, Garnier, Paris 1930 [1828], pp. 171s.

15. P. I. DE CASTRO BARROS, «Oración patriótica que en el solemne día aniversario del 25 de mayo de 1815, celebrado en la ciudad de Tucumán, dijo el Doctor...», en *El clero argentino de 1810 á 1830...*, cit., t. I, p. 109.

16. P. GARCÍA, «Sermón predicado en la santa iglesia catedral de Córdoba del Tucumán en la solemnísimas acción de gracias por la victoria que consiguieron las armas de la patria en el estado de Chile, el 5 de abril de 1818, del general Osorio y ejército realista, por fray..., del Orden de San Francisco», en *El clero argentino de 1810 á 1830...*, cit., t. I, pp. 283-284. El versículo comentado es IV Regum 19, 33: «*Per viam, qua venit, revertetur: et civitatem hanc non ingreditur, dicit Dominus*».

Roberto Di Stefano

«No hay que temer: está escrito, que Osorio no entrará en la ciudad: “civitatem hanc non ingredietur”, lo que lo obligará a volver por donde vino, como Senaquerib».

Puestas así las cosas, agrega casi enseguida,

«...es necesario interesarnos con Ezequías á que confirme nuestros propósitos para no temer los asaltos del soberano Senaquerib...».

¿Isaías profetizó al mismo tiempo el triunfo de Ezequías sobre Senaquerib y de San Martín sobre Osorio, impidiendo que el primero entrara en Jerusalén y el segundo en Santiago? Las analogías —el sitio de la ciudad, la desigualdad de fuerzas, la huida del sitiador— ayudan a proponer un paralelismo que la necedad humana y la «falsa filosofía» no pueden reconocer:

«Los espíritus fuertes, los impíos, los que en su corazón dicen que no hay Dios, solo hallarán en este acontecimiento la obra del acaso, y aun pretenderan hacerla juguete de la humana filosofía. Nosotros miramos con desprecio á los que juzgan de los sucesos segun las miras mezquinas de la humana sabiduría, llenos de vanidad orgullosa no entonan sino cánticos del siglo con motivo de nuestras victorias».

3. *Las Tribus de Israel liberadas de la opresión*

La voluntad de dotar a la revolución rioplatense de legitimidad religiosa no es un tema nuevo para quienes se han ocupado de la historia de la Iglesia en este período¹⁷. Aquí nos limitaremos a analizar las figuras, las analogías, los modelos y *exempla* de inspiración bíblica utilizados en el combate discursivo que acompañó al esfuerzo político y militar revolucionario. Encontramos este tipo de uso de las Escrituras en el período de mayor esfuerzo bélico, en la década de 1810. A partir de mediados de la década de 1820, en cambio, los sermones transmiten una mayor distancia respecto de la revolución, y no solamente porque la guerra toca a su fin con la victoria de Ayacucho en diciembre de 1824: en concomitancia con la reforma eclesiástica regalista que se realiza en Buenos Aires en 1822, la Iglesia y la religión serán cada vez más los objetos de defensa apologética preferidos y se multi-

17. La bibliografía es demasiado extensa, por lo que me limitaré a señalar que el primer autor profesional que desarrolló el tema fue R. CARBIA en *La Revolución de Mayo y la Iglesia. Contribución Histórica al estudio de la cuestión del Patronato Nacional*, Huarpes, Buenos Aires 1945, en particular pp. 51-53. Este libro póstumo recoge, en realidad, textos aparecidos en 1915 en los *Anales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales* de la Universidad Nacional de La Plata. El trabajo más reciente es R. DI STEFANO y L. ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Grijalbo-Mondadori, Buenos Aires 2000, cap. VII de la primera parte.

plicarán las alusiones pesimistas a la «impiedad del siglo» y a la «falsa filosofía». A partir de esos años, como veremos, se acentuará la tendencia a utilizar el Éxodo para ilustrar la revolución pasada. Este fenómeno se afirmará a lo largo del siglo XIX e indica, en mi opinión, la predominancia creciente de una visión no sólo desacralizada sino incluso más bien pesimista de los acontecimientos revolucionarios.

La necesidad de sanción religiosa era en América mayor que en la Península, donde el clero recurrió también abundantemente al arma de la predicación en la lucha contra la ocupación napoleónica. La razón es simple: a diferencia de cuanto ocurría en España, en América se trataba de legitimar una ruptura que muy poco tiempo atrás habría sido considerada atentatoria de la fidelidad al rey y a Dios mismo¹⁸. Si desde un punto de vista jurídico-político las argumentaciones reposaban en las premisas del derecho natural y de gentes, en el plano religioso era preciso acudir a la fuente —más sagrada— de la Revelación, buscar en las Sagradas Escrituras casos análogos sancionados por la intervención salvadora de Dios o al menos justificados por su consentimiento. De tal manera se exorcizaban las eventuales objeciones de carácter moral que pudieran enrostrarse a la causa patriota, y se lo hacía dirigiendo la atención y la imaginación de los oyentes hacia relatos que les resultaban más o menos familiares. El hecho de que la inmensa mayoría de las citaciones provenga del Antiguo Testamento no debe entonces llamarnos la atención: es en las gestas colectivas del Pueblo Elegido que los predicadores rioplatenses encontrarán analogías y figuras para dar razón del conflicto y de la guerra, temas que se diluyen hasta casi desaparecer en el Nuevo Testamento. El ejemplo de Israel, por otra parte, remitía al proceso de constitución política de sus instituciones y a la defensa a la vez de un territorio y de una identidad cultural y religiosa: de lo mismo se trataba, en opinión de los clérigos predicadores, en el Río de la Plata. Por estos motivos es que durante la década de 1810 las vicisitudes del Pueblo de Israel proporcionaron los modelos necesarios para legitimar y sacralizar la guerra revolucionaria. Podemos señalar tres: el Éxodo, la secesión —ilustrada a menudo con el ejemplo de las diez tribus del norte a la muerte de Salomón— y la guerra de los Macabeos.

La utilización del texto del Éxodo permite presentar al Pueblo de Israel como figura de la América que se libera del yugo opresor. Dios actúa y salva a su pueblo de la esclavitud para que «recupere sus derechos» y goce de la libertad y de una tierra generosa. Por medio de este paralelismo Pantaleón García explicaba, el 25 de Mayo de 1814, que se celebraba en dicha fecha «la memoria de aquel día en que Dios, con mano fuerte, nos sacó de la casa de la servidumbre y rompió la escritura de la esclavitud»¹⁹. El recurso al libro del Éxodo plantea un esquema providen-

18. Véase sobre este punto J. PEIRE, *El taller de los espejos...*, cit., en particular los capítulos IV y V.

19. P. GARCÍA, «Proclama sagrada dicha por su autor Fray... en la iglesia catedral de Córdoba el 25 de mayo de 1814», en *El clero argentino de 1810 a 1830...*, cit., t. I, pp. 89-105. La cita en p. 90.

cial en el que el sujeto actuante es Dios y los americanos ocupan un discreto segundo plano como objeto de redención. Así como en el Éxodo la lucha se entabla en última instancia entre Yavé y Faraón, aquí es Dios quien ha de vencer a los opresores de la península. El protagonismo humano es tan secundario que la inferioridad militar deviene un dato menor: por citar un ejemplo entre muchos, en 1817 fray Pedro Luis Pacheco declaraba su confianza en la victoria pero no por mérito de las armas patriotas, sino de un Dios que «emplea los insectos más imperceptibles para suplantar el orgullo de los Faraones»²⁰. Los festejos del 25 de Mayo son a menudo puestos en paralelo con el mandato de Dios de santificar el aniversario de la liberación de Egipto en los ritos de la Pascua. Lo hace fray Pantaleón García el 25 de Mayo de 1814 en la catedral de Córdoba: al igual que el Pueblo de Israel consagraba distintos días para recordar los hechos fundamentales de su historia, entre ellos el Éxodo, el aniversario de la revolución de Buenos Aires «erit solemnitas Domini»²¹.

Pero el Éxodo va a imponerse como modelo de interpretación porque connota otro mensaje, relacionado con lo que podemos llamar mito de pueblo elegido²²: la del Éxodo es una libertad condicionada. Dios salva al pueblo contra todo pronóstico humano, pero se establece entre ambos un pacto cuya violación los israelitas pagarán carísimo. El modelo permite colocar en un lugar central el tema de la «moral pública» y sirve de vehículo además para los reclamos que el mundo eclesiástico dirige en particular a las elites gobernantes. Este aspecto va a asegurar a las alusiones al Éxodo la pervivencia a lo largo de un período prolongado luego de la conclusión de la guerra revolucionaria. Si Dios nos ha salvado y nos ha dado una tierra generosa como a los israelitas, repiten los predicadores casi año tras año,

20. P.L. PACHECO, «Sermón de acción de gracias al Todopoderoso, que en el solemne aniversario del 25 de mayo dijo en Catamarca fray..., del Orden de San Francisco, en el año 1817», en *El clero argentino de 1810 á 1830...*, cit., t. I, pp. 223-243, la cita en p. 230. En el mismo sentido militan las innumerables alusiones a Judith, la heroína de Israel que gracias a la intervención divina y a su astucia logra lo que el ejército hebreo no podía obtener por sus propios medios. En efecto, para matar a Holofernes y poner en retirada a su ejército la acción vengadora de Dios se sirve de una mujer bella pero débil como lo era la viuda Judith. Sobre la figura de Judith en la revolución es significativa la «Acción de gracias por la victoria ganada en Tucumán el 24 de septiembre de 1812, pronunciada el 27 de octubre del mismo año, en la iglesia de la Merced, atribuida al doctor José Agustín Molina y dicha en presencia del general Belgrano», en *El clero argentino de 1810 á 1830...*, cit., t. I, pp. 23-41. Allí se la propone como figura de la Virgen María, verdadera heroína, junto a Belgrano, de la batalla de Tucumán. También en las luchas civiles fue utilizada la imagen de Judith y la de los Macabeos, a la que me referiré enseguida: cfr. A. DE LA FUENTE, *Caudillo and Gaucho Politics in the Argentine State-Formation Process: La Rioja, 1853-1870*, State University of New York, Michigan 1996.

21. P. GARCÍA, «Proclama sagrada dicha por su autor...», cit., p. 89.

22. La expresión pertenece a A. SMITH, *La identidad nacional...*, cit., p. 33.

es necesario ante todo evitar el error que cometieron aquéllos. Respetar el pacto implica la fidelidad a la religión heredada de los mayores, el respeto de los valores éticos y de las autoridades constituidas, tanto civiles como eclesiásticas. José Valentín Gómez va a ser claro a este respecto el 25 de mayo de 1836:

«Consideremos pues preferentemente esa misma libertad de que tanto nos regocijamos, para apreciar el buen o mal uso que de ella podamos haber hecho. [...] La palabra libertad, sea en el lenguaje de la filosofía, sea en el de la religión católica excluye la idea de la disolución, y de aquella licencia desenfrenada, que confunde el bien y el mal, lo justo y abominable. [...] La libertad, ese don del Cielo tan caro para los hombres, es sin duda la facultad de obrar ó nó; pero siempre con subordinación á las leyes tanto divinas como humanas»²³.

De menos fortuna en cuanto a su persistencia en el tiempo gozó el modelo de la división del reino de Israel, que comienza a ser utilizado hacia 1816 para dar cuenta del problema nuevo que representaba la declaración de independencia. Podemos denominarlo «modelo secesionista» y prestar en principio atención a una de las lecturas bíblicas utilizadas para fundamentarlo: las provincias rioplatenses o incluso las varias nuevas repúblicas iberoamericanas reeditan en este caso la secesión de las diez tribus del norte para escapar al dominio de un rey opresor. El episodio aludido figura en el libro de los Reyes y alude a la sucesión de Salomón. A la muerte del monarca en 932 a.C. le sucede su hijo Roboam, quien mal aconsejado por los jóvenes que lo rodean decide perpetuar las arbitrariedades que caracterizaron la última fase del reinado de su padre. Diez de las doce tribus de Israel se rebelan entonces y eligen a Jeroboam I como su soberano. Este modelo postula, a diferencia del anterior, la legitimidad de una decisión meramente humana que obtiene la aprobación divina después de haberse consumado: no hay en este caso una acción salvífica de Dios en la que los hombres son objeto casi podríamos decir pasivos de la redención. En otras palabras, las tribus de Israel y las provincias rioplatenses son comparables en el sentido de que por derecho natural les es legítimo liberarse de un rey que no cumple con su parte del pacto, y las primeras pueden esperar contar con la aprobación divina de que gozaron las segundas. La idea que se intenta transmitir con este episodio es que ambos derechos, el natural y el divino, sancionan la legitimidad de los gobernantes instituidos por los pueblos y, por ende, la de los mecanismos electivos de sucesión.

23. «Discurso que en la solemne acción de gracias celebrada en el último aniversario de nuestra libertad, pronunció el presbítero, Dignidad de esta Santa Iglesia Catedral, Dr. D. Valentín Gómez», *La Gaceta Mercantil*, 18 de junio de 1836. Las intervenciones en este sentido son innumerables. Un ejemplo más lo encontramos en el sermón ya citado del 25 de mayo de 1815 del pbro. Pedro I. de Castro Barros en la matriz de Tucumán.

Quizá el ejemplo más interesante de aplicación de esta lectura a la independencia de las provincias unidas sea el sermón de Julián Segundo de Agüero de 1817²⁴. Aquel 25 de mayo, en la catedral de Buenos Aires, el orador explicó que

«Avergonzado el pueblo de Israel de la degradante humillación á que lo había conducido el voluptuoso reinado de Salomón, resolvió, á la muerte de aquel príncipe, reclamar su dignidad al mundo en testimonio público de que los pueblos jamás se acostumbran á ser gobernados como esclavos. En efecto, ellos ofrecieron á Roboam, su sucesor, la subordinación que le debían como vasallos, bajo la solemne protesta de que estaban resueltos á no consentir las vejaciones y violencias que les había hecho sufrir el despotismo de su padre. Roboam miró como un insulto una revolución tan justa: le pareció ser mengua de su dignidad el reconocer otra ley que la de su capricho...».

Agüero establece un paralelismo entre las figuras de Salomón y Carlos IV y entre las de Roboam y Fernando VII. En uno y otro caso los monarcas rechazan los justos reclamos de sus súbditos, cuya «revolución» radica en condicionar su sujeción a los reyes herederos al abandono, por parte de éstos, de las actitudes despóticas de sus progenitores. Son conocidas las críticas de que fue objeto la política llevada a cabo por Fernando al ser devuelto al trono en marzo de 1814, en particular su negativa a reconocer las limitaciones que implicaban para el poder real las resoluciones de las Cortes. Agüero continúa con su *exemplum*:

«Diez de sus tribus se substraieron de su obediencia: protestaron que no pertenecían á la casa de David, ni estaban destinadas á ser su patrimonio: que nada habían aventajado en ser gobernados por sus descendientes y que mientras los de Judá y Benjamín ofrecían ignominiosamente su cerviz al pesado yugo que les imponía su nuevo tirano, habían ellos resuelto no conocer por sus soberanos en individuos de aquella familia [...]. No faltará acaso quien califique este bizarro esfuerzo del pueblo de Israel, como una escandalosa rebelión contra la autoridad de sus soberanos. Pero sabed que el cielo se declaró su protector y que hasta hoy le hace justicia la posteridad siempre imparcial».

Las últimas frases aluden, seguramente, al hecho de que en la tratadística política dieciochesca no faltaban las prevenciones respecto del uso de este texto en clave «subversiva». Agüero sabe que defiende una interpretación que no es la única posible: al afirmar que no faltarían quienes acusasen a los revolucionarios de escandalo-

24. J.S. DE AGÜERO, «Oración patriótica pronunciada por el doctor don..., en el aniversario del 25 de mayo de 1817, en la catedral de Buenos Aires», en *El clero argentino de 1810 á 1830...*, cit., t. I, pp. 179-196. Dos años antes, el 25 de mayo de 1815, había comparado a Fernando VII con Roboam F.P. Castañeda en el «Sermón patriótico pronunciado en la catedral de Buenos Aires el 25 de mayo de 1815 por fray...», *El clero argentino de 1810 á 1830...*, cit., t. I, pp. 143-177, la referencia en p. 156. Castañeda comentará años después este texto, en una carta que el cabildo secular de Buenos Aires debía enviar en su opinión a Pío VII. Cfr. G. FURLONG, *Francisco de Paula Castañeda y su adhesión a la Santa Sede*, «Archivum» VIII (1966) 102.

sa rebelión, el orador nos remite a las interpretaciones de signo contrario que podían ser esgrimidas por el enemigo. Un ejemplo lo encontramos en el libro de Vicente Bacallar y Sanna intitulado *Monarquía Hebrea*, bastante frecuente en las bibliotecas de los últimos decenios coloniales, en el que se aporta una interpretación diametralmente opuesta a la de Agüero. Para Bacallar la «primera desgracia» de los hechos que culminan con la división del reino debe hallarse en la reunión de las tribus sin autorización del monarca, en obvia alusión a la convocatoria y deliberación de instancias de poder limitativas de la *potestas regia*, como las cortes y parlamentos²⁵.

Esta idea de que la ruptura de la sujeción política puede ser el preámbulo de sucesivas desdichas —idea cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos— no está ausente de la reflexión de los oradores sagrados rioplatenses. Incluso aquéllos que sabemos más entusiastas de la revolución y de la ruptura con las herencias del pasado insistirán en la necesidad de que ciertos valores no se vean comprometidos a causa del proceso revolucionario, en particular el respeto debido a las autoridades civiles y eclesiásticas y, más en general, el de la conservación de normas de conducta colectiva civilizadas. Es perceptible en algunas de las variantes de este discurso secesionista la preocupación —que hemos encontrado ya en el modelo del Éxodo— por establecer límites a lo que suele denominarse «espíritu revolucionario». Buena parte de las argumentaciones secesionistas presentan a las provincias rioplatenses, o a la América insurrecta en general, separándose de la península no tanto para escapar a la opresión, sino más bien para hacer frente a las amenazas a que se ve expuesta desde el punto de vista moral y religioso. La revolución, en esta perspectiva, se presenta como el único medio con que cuenta América para no contaminarse con los «vicios» y la «impiedad» de Europa. En otras palabras, una especie de «revolución profiláctica». En 1816 Julián Navarro explicaba a sus oyentes que las provincias del Río de la Plata habían expulsado a las autoridades españolas como cuando Yavé ordenó a su Pueblo «deponer y castigar á los primados de la Nación» por haber tenido relaciones con los Moabitas. Y agregaba:

«bajo de este simil descubro, ciudadanos, el doble esfuerzo con que arrojaisteis de vuestro seno á los jefes peninsulares, constituyéndoos un gobierno de entre vosotros mismos, que os rigiese con sabiduría y justicia, y descubro con singularidad el heroico denuedo con que cortasteis toda comunicación con la España, declarándoos independientes para separaros de sus vicios»²⁶.

25. V. BACALLAR Y SANNA, *Monarquía Hebrea*, Madrid 1776, t. I, pp. 308-309. En Buenos Aires, sacerdotes como Ignacio Apolinar de la Palma († 1801) y obispos como Azamor y Ramírez († 1796) y Lue y Riega († 1812) le habían reservado un lugar en sus anaqueles.

26. J. NAVARRO, «Discurso que en la función celebrada por el señor provisor y venerable clero de esta Santa Iglesia Catedral el 17 de noviembre de 1816 para rogar por la concordia, con presencia del Exmo. Señor Director Supremo y corporaciones del Estado, dijo el capellán del Regimiento de Artillería y Catedrático de Vísperas de los Estudios Públicos de esta Capital Doctor Don...», en *El clero argentino de 1810 á 1830...*, cit., t. II, pp. 13-35, la cita en p. 17.

Roberto Di Stefano

Para separaros de sus vicios... este tópico, frecuente en la primera década revolucionaria, suele ilustrarse con el tercer modelo que nos hemos propuesto presentar, orientado a ensalzar la acción de los combatientes patriotas: ellos aparecen aquí como los nuevos Macabeos, como guerreros en lucha contra un ejército de ocupación empeñado en erradicar la fe para imponer la impiedad, destruir la verdadera religión y arruinar a la Iglesia, como según se pensaba estaba ocurriendo en el viejo continente²⁷. Es éste seguramente el modelo más conservador utilizado para explicar los cambios en curso. El padre Neiro, en 1812, decía de los caídos en la batalla de Tucumán que

«Sabido que peleaban por su amabilísima patria, por su libertad y por la religión de sus padres, prefirieron como Judas Macabeo, la muerte gloriosa á una fuga vil y cobarde»²⁸.

Y en 1817 Navarro exhortaba a los combatientes comparando la guerra revolucionaria con las cruzadas por la liberación del Santo Sepulcro:

«Permitidme que aplique a estos inmortales guerreros las enérgicas palabras con que San Bernardo exhortaba a los soldados que peleaban en la conquista de la Tierra Santa: Acometed con intrepidez a los enemigos de la Cruz de Jesucristo...».

Para agregar enseguida la referencia a los Macabeos:

«Oid lo que se lee en el libro 1º de los Macabeos. Matatias [...] hallandose a los umbrales del sepulcro, encargó imperiosamente a sus hijos la continuación de la guerra Santa».

Al igual que los héroes de Israel, en efecto, los combatientes revolucionarios de Rancagua

27. La tratadística política del siglo XVIII conocía también el riesgo del uso del libro de los Macabeos para justificar insurrecciones. Véase por ejemplo F. POUGET, *Instrucciones generales en forma de catecismo: en las quales, por la Sagrada Escritura y la tradicion, se explican en compendio la historia y los dogmas de la religion, la moral christiana, los sacramentos, la oracion, las ceremonias y usos de la Iglesia. Escritas en francés por el P. Francisco Amado Pouget, Presbítero del Oratorio, Doctor de la Sorbona y Abad de Chambon. Con dos catecismos abreviados para uso de los niños*, Imprenta Real, Madrid 1785, t. I, pp. 141-143.

28. J.A. NEIRO, «Oración fúnebre que en las solemnes exequias de los valientes soldados que murieron en la defensa de la Patria en la ciudad de Tucumán el día 24 de Septiembre de 1812 celebradas el día 7 de octubre en esta santa Iglesia Matriz de Santiago del Estero dijo el Maestro D. ..., Juez Hacedor de Diezmos de dicha ciudad», en *El clero argentino de 1810 á 1830...*, cit., t. I, pp. 13-22.

«sacrificaron valerosamente sus vidas en defensa de su Religión, de su Patria y de sus hermanos»²⁹.

Al sacralizar la guerra este modelo cumple no sólo la función de explicar la revolución y enardecer a los combatientes, sino la de sugerir precisos límites a un proceso que los oradores creen capaz de arrasar con el régimen antiguo y con valores que consideran fundamentales para la vida social. Las alusiones veladas a ese «espíritu revolucionario» están presentes ya en la década de 1810 en varios sermones y revelan —como el discurso sobre el Éxodo y como algunas de las variantes del modelo secesionista— una veta crítica de reflexión eclesiástica, una subterránea preocupación por los alcances del proceso de desmantelamiento del orden colonial. A partir del siguiente decenio, en concomitancia con la finalización de la guerra de independencia y los intentos de reforma eclesiástica que sólo logran arraigar en Buenos Aires, los discursos de los predicadores parecen confirmar el peso de esos temores. Se comenzará a tomar prudente distancia del hecho revolucionario: desaparecerán primero las connotaciones religiosas más audaces ensayadas en la década de 1810 y luego —en particular al cabo de los sucesos europeos de 1848 y en sintonía con los pensadores intransigentes españoles, italianos y franceses— la revolución se convertirá en el blanco de severos juicios, como raíz de los males morales que en opinión de los oradores eclesiásticos aquejan a la sociedad.

4. *Las Tribus de Israel en las fauces de la Bestia*

En algunos de los sermones revolucionarios subyace a veces y otras es explícita la convicción, como se sabe bastante difundida en la época, de que cuanto estaba acaeciendo en esas primeras décadas del siglo XIX se relacionaba con la acción del Anticristo y con la Segunda Venida de Jesús, en sintonía con algunos de los textos clave de la tradición apocalíptica cristiana. La Revolución Francesa y la ejecución de los reyes, las detenciones de Pío VI (1798) y de Pío VII (1808), la difusión de las ideas ilustradas y deístas, interpretada por muchos como signo de la «gran apostasía» que anticiparía el fin... estos hechos y otros indujeron a muchos clérigos y laicos a pensar que asistían al principio del fin o al advenimiento del Milenio —el reino de mil años de Cristo y de los elegidos antes del fin de la historia, creencia de profundas raíces en diversas corrientes apocalípticas judeocristianas—.

29. J. NAVARRO, «Oración fúnebre por los patriotas caídos en la desgraciada acción de Rancagua, predicada en la Catedral de Santiago de Chile, el día 4 de noviembre de 1817, por el Pbro. Dr. ...», en F. ACTIS, *El clero argentino. Oraciones fúnebres, panegíricos y discursos inéditos de Dr. Julián Navarro, Dr. Mariano José de Escalada, y Dr. José María Terrero, 1817-1854*, San Isidro 1927, pp. 3-21. Las citas en pp. 16 y 18.

Una obra milenarista como la del ex jesuita Manuel Lacunza, de gran difusión en aquellos años, alimentó en muchos las esperanzas en el advenimiento de la «verdadera Iglesia de los santos» y del Milenio luego de las convulsiones que se producían en ambas márgenes del Atlántico³⁰. Castro Barros afirma en 1815 sin ambages, citando a Lacunza, que Jesucristo «vendrá con vestidura de rey temporal á sentarse en el trono de David su padre á reinar en toda la tierra por muchos siglos»³¹.

Al parecer estas ideas, que impregnaron en diferente medida y con distintas connotaciones corrientes de pensamiento antagónicas dentro del catolicismo, ganaron fácilmente adeptos en los círculos de elite que propugnaban un acercamiento a la Santa Sede a partir de la ruptura con España. La revolución debía servir para separar a América de los «vicios» y la «irreligión» de Europa, para rechazar los proyectos reformistas de los que el siglo XVIII había sido pródigo y que se cernían amenazantes sobre el siglo XIX, para salvar a América, quizás, de la acción del Anticristo, identificado con un personaje —Napoleón— o con un estado de cosas. Pero la esperanza escatológica no estaba ausente en los anhelos que alentaban a algunos militantes del bando opuesto, el que reunía a quienes, sobre todo en Buenos Aires pero también en otras áreas del deshilachado imperio español, soñaban con el retorno a la Iglesia pura de los siglos primeros. Una Iglesia presidida en la caridad por Roma, pero no sometida a lo que se calificaba como «voluntad despótica» de

30. Un interesante aporte para el Río de la Plata es el bello texto de J.E. BURUCÚA, *Ángeles arcabuceros: milenio, Anticristo, judíos y utopías en la cultura barroca de América del Sur*, «Temas Medievales» 3 (1993) 83-120. También J.E. BURUCÚA e I. MOLINA, *Religión, arte y civilización europea en América del Sur (1770-1920). El caso del Río de la Plata*, «Separata» 2 (2001) 1-21. Sobre la obra de Lacunza puede verse el prólogo de Mario Góngora a la selección de textos de *La Venida del Mesías* editada por la Editorial Universitaria de Chile en 1969. Según Góngora el libro se editó tres veces en España en tiempos de las Cortes de Cádiz, dos veces en Inglaterra (en 1816 y 1826), dos en México (1821/22 y 1825) y una en París (1825). Más recientemente, en ocasión del bicentenario del fallecimiento de Lacunza, el «Anuario de Historia de la Iglesia» publicó un dossier con colaboraciones de Ana de Zaballa, René Millar Carvacho y Josep-Ignasi Saranyana, de gran utilidad para situar históricamente e interpretar la obra del jesuita. Puede verse también J.R. SEIBOLD, *La sagrada escritura y la independencia americana. El jesuita Lacunza y su milenarismo profético*, en «Jesuitas. 400 años en Córdoba». *Actas del Congreso Internacional celebrado en la misma ciudad entre el 21 y el 24 de setiembre de 1999*, t. IV, Universidad Nacional de Córdoba/Universidad Católica de Córdoba/Junta Provincial de Historia, Córdoba 2000, pp. 467-488. La espera apocalíptica y en general las preocupaciones escatológicas no fueron exclusivas del mundo hispano; véase para los años previos a la independencia del Brasil J. HERMANN, *Sebastianismo e sedição: os rebeldes do Rodeador na «Cidade do Paraíso Terrestre», Pernambuco, 1817-1820*, «Tempo» 6/11 (2001) 131-142. Un sermón escatológico de la independencia norteamericana en J. HARGROVE, *A Sermon, on the Second Coming of Christ*, pronunciado en Washington en 1804, en *Political Sermons...*, cit., pp. 1570-1596. Una visión reciente, continental y de amplio alcance cronológico, es la de F. GRAZIANO, *The Millennial New World*, Oxford University Press, New York 2000. Me limito a citar estos trabajos porque la bibliografía específica es interminable.

31. P. I. DE CASTRO BARROS, *Oración patriótica...*, cit., p. 123.

la Santa Sede; una Iglesia volcada «en espíritu y en verdad» a un culto despojado de «supersticiones» y al servicio pastoral, fundada en la autoridad de los obispos en comunión con el clero secular y libre de «colgajos medievales». Estas ideas y otras referidas a otros planos conexos de la vida eclesiástica —como las rentas diocesanas, la formación clerical, las órdenes religiosas y otros aún— cuajaron más claramente que en cualquier otro caso en la reforma porteña de 1822-1823³².

Para quienes pensaban que el único camino de salvación se encontraba en el fortalecimiento del poder pontificio y en el establecimiento de relaciones formales con Roma, las ideas de sus adversarios eran una expresión más, seguramente la más pérfida, de la «gran apostasía» destructora de la Iglesia y de la religión. Un buen grupo de sacerdotes y de laicos, en su mayoría oriundos de las provincias del interior y en varios casos religiosos franciscanos, vislumbró por ello en la reforma porteña una suerte de cisma jansenista de nefastas consecuencias para el futuro. Es a partir de estos años, como se ha dicho, que la oratoria sagrada empieza a tomar más claramente distancia respecto del proceso revolucionario, a presentarlo paulatinamente como un encadenamiento de hechos por un lado inevitable y por otro casi totalmente desprovisto de su inicial dimensión redentora. Así, mientras en general se produce un progresivo abandono de las interpretaciones bíblicas del proceso revolucionario, fruto del desencanto de buena parte del clero respecto de sus frutos concretos, en los círculos religiosos adversos a la reforma porteña se busca en la Biblia la confirmación de una hipótesis apocalíptica ya presente en la década anterior: bastan para ilustrarlo el hecho de que el libro de Lacunza haya conocido cuatro ediciones entre 1811 y 1816 —ésta última encargada por Manuel Belgrano en Londres— y la insistencia de los predicadores en parangonar la revolución americana con una guerra tan cargada de connotaciones escatológicas como la de los Macabeos contra Antíoco IV, figura inspiradora del apocalipsis de Daniel³³.

No es casual la presencia franciscana en este tipo de planteo: es bien conocida la fuerza con que las expectativas milenaristas se difundieron en amplios sectores de las varias ramas en que se desgajó la orden seráfica a lo largo de su

32. Sobre estos hechos y procesos remito nuevamente al lector a R. DI STEFANO-L. ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina...*, cit.

33. Antíoco prefigura al Anticristo porque trata de imponer la helenización del mundo judío por medios violentos: en el año 169 saquea el templo y dos años más tarde prohíbe las prácticas religiosas judías y construye un altar para Zeus. Así se establece «la abominación de la desolación», según la expresión de 1 Macabeos 1, 54. Estos acontecimientos inspiran más tarde el libro llamado de Daniel, que incluye uno de los textos escatológicos más importantes de la tradición judeocristiana: allí se presenta, en efecto, la profecía de los cuatro imperios, que tanta importancia adquirirá en la futura apocalíptica cristiana. Recordemos que la mayor parte de los predicadores cuyas piezas comentamos usó la imagen de la lucha de los Macabeos para referirse a la revolución.

historia. En estos círculos intransigentes comienza a prender la idea, tomada de los pensadores ultramontanos franceses y españoles, de que la reforma protestante, la difusión de las ideas ilustradas y la revolución francesa liberaron en el mundo un «espíritu revolucionario» que habrá de inundarlo todo, que comenzando por socavar el poder pontificio terminará disolviendo todas las relaciones de sujeción que garantizan la convivencia social, incluida la de los pastores y la de los padres de familia; signo inequívoco, para algunos, de la proximidad de los últimos tiempos.

Fruto de esta sensación crepuscular es una oración fúnebre del franciscano fray Pantaleón García en honor del también franciscano fray Cayetano Rodríguez. Pronunciada en 1823 en Córdoba y ante un público vinculado a la orden, en la iglesia de los menores observantes, la oración hace referencia a los «enemigos de la cruz y de la iglesia», y a los «escritores impíos» del «desgraciado siglo» XIX no ya como realidades execrables del Viejo Mundo que el Nuevo tiene la obligación de rechazar, sino más bien como fenómenos con los que es necesario convivir y combatir a diario. En otras palabras, si la revolución estaba llamada a cumplir una «función profiláctica» respecto de los vicios y la irreligión de Europa, ha fracasado rotundamente. Pero lo más interesante es que el elogio de García destaca la perspicacia de Rodríguez por haber advertido desde el inicio, en su Buenos Aires natal, el misterioso desarrollo de «un misterio de iniquidad ignominioso á una patria que ha conservado en su seno la religión con aprecio». El orador alude claramente a la reforma eclesiástica, y más en general a las corrientes reformistas porteñas que la han engendrado o al menos secundado, y en este punto es asimilable a tantos otros testigos de la época que compartieron sus inquietudes. Lo interesante es que ese «misterio de iniquidad» con que se designa a la reforma remite sin ninguna duda al segundo capítulo de la segunda carta a los Tesalonicenses, donde se lee que: «el misterio de la iniquidad está ya en acción» y que antes de la Segunda Venida del Cristo «ha de venir la apostasía y ha de manifestarse el hombre de la iniquidad, el hijo de la perdición, que se opone y se alza contra todo lo que se dice de Dios...»³⁴. Los temores de fray García son indicio entonces de la persistencia en algunos círculos religiosos rioplatenses del temor —o tal vez de la esperanza— de estar protagonizando alguna de las fases del desenlace de la historia humana. Son expresión de la continuidad, casi subterránea, de una corriente de pensamiento apocalíptico capaz de atraer sectores que se sentían amenazados por los enormes cambios locales e internacionales de las primeras dos décadas del siglo XIX.

34. P. GARCÍA, «Oración fúnebre del M.R.P. Fr. Cayetano José Rodríguez, del Orden de San Francisco [...] pronunciada en la iglesia de Menores Observantes de Córdoba el año 1823, por el R.P. Fr... de la misma orden», *El clero argentino...*, cit., t. II, pp. 177-196.

Interesante en el mismo sentido es una obra de otro de los grandes opositores a la reforma porteña, el presbítero Pedro Ignacio de Castro Barros. El volumen, que recoge un sermón del sacerdote riojano, fue dado a la prensa con el título de *Panegirico del Glorioso San Vicente Ferrer, angel admirable del Apocalipsis, y apostol portentoso de la Europa...* (Buenos Aires 1835). Aquí el imaginario apocalíptico que identifica las ideas ilustradas y revolucionarias con la Bestia del Apocalipsis es más explícito aún. Castro Barros se manifiesta convencido de que «el Filosofismo anticristiano, cual Leopardo apocalíptico, pretende devorar este misterioso libro de salvacion...» que es la Biblia³⁵.

El «leopardo» es evidentemente la Bestia que en Apocalipsis 13, 1-8 logra hacerse seguir y obedecer por casi toda la humanidad —en continuidad con Daniel 7, 6 y en menor medida con Oseas 13, 7— y que hace la guerra a los santos hasta derrotarlos temporariamente y profiere «grandezas y blasfemias»³⁶. Y si el «filosofismo anticristiano» es la Bestia del Apocalipsis, la única salvación para las ex colonias ibéricas es mantenerse lejos de sus fauces. Porque Castro Barros piensa —en sintonía con Lacunza— que los sucesos últimos han de ser protagonizados por pueblos, no por individuos, y que la fidelidad a la fe católica es la clave de la salvación en términos tanto políticos como religiosos: es justamente «... en este malhadado siglo, en que hace tantas conquistas la impía Filosofía, cuando mas la necesitamos para fijar con buen suceso las bases de nuestra independencia!». Y ello es así porque, según continúa argumentando el autor siguiendo a Lacunza,

«Puede suceder, que en castigo de nuestras infidelidades se nos quite este reino de Dios, como á los judios y á otras naciones, y se traspase donde la respeten más, y dén mejores frutos»³⁷.

35. P.I. DE CASTRO BARROS, *Panegirico del Glorioso San Vicente Ferrer, angel admirable del Apocalipsis, y apostol portentoso de la Europa...*, Imprenta Argentina, Buenos Aires 1835, p. 3.

36. Si bien las versiones actuales de la Biblia prefieren en general el término «pantera», que es más correcto, Castro Barros llama «leopardo» a lo que la Vulgata denomina «pardus» (pantera). «Vi cómo salía del mar una bestia, que tenía diez cuernos y siete cabezas, y sobre los cuernos diez diademas, y sobre las cabezas nombres de blasfemia. Era la bestia que yo vi semejante a una pantera, y sus pies eran como de oso, y su boca como la boca de un león». Cfr. *Sagrada Biblia, versión directa de las lenguas originales, por E. Nácar Fuster y A. Colunga, O.P.*, Madrid, BAC, 181965. La Vulgata dice: «Et vidi de mari bestiam ascendentem habentem capita septem, et cornua decem, et super cornua eius decem diademata et super capita eius nomina blasphemie. Et bestia, quam vidi, similis erat pardo, et pedes eius sicut pedes ursi, et os eius sicut os leonis». *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam Nova Editio. Logice partitionibus aliisque subsidiis ornata a R.P.A. Colunga, O.P. et Dr. L. Turrado*, BAC, Matrii 1953, cursiva mía.

37. P.I. DE CASTRO BARROS, *Panegirico...*, cit., pp. 8-9.

El Pueblo de Dios apocalíptico que Castro Barros concibe parece menos la reunión de individuos —los justos— que la de pueblos, la de entidades políticas, y lo mismo puede deducirse en relación al castigo divino. Esta relación entre milenarismo y sucesión de los imperios, que la cultura judeocristiana recibe del libro de Daniel, conoce un momento importante de elaboración en los escritos del llamado Hipólito de Roma, a fines del siglo II y principios del III. Un elemento importante en su formulación se relaciona con la idea de que la Parusía no sobrevendría hasta que la Palabra no acabara de difundirse por el mundo. Lacunza pensaba esa misma relación en términos similares: lo que habría de suceder en la tierra con la venida del Mesías sería, en su opinión,

«...la destrucción de los imperios, reinos o potestades, la ruina entera de toda la impiedad, la humillación de los soberbios, el temor y temblor con que estarán entonces los hombres más altivos, y más llenos de sí; en suma, la angustia y tribulación de todos los pueblos, tribus y lenguas, que debe preceder a la quietud y paz de la tierra»³⁸.

En continuidad con antiguas tradiciones, esta perspectiva milenarista asigna a América un lugar clave en el tramo final de la historia, como sugiere Castro Barros al explicar que el Evangelio se predicó

«en este nuevo mundo descubierto en el XV, conquistado en el XVI, y regenerado actualmente en lo político [...] para reparar con los imperios de Méjico, del Perú, y tambien del Japon, las pérdidas de Inglaterra, Dinamarca, Suecia, y otras regiones del Norte acaecidas entonces»³⁹.

Pero esta elección providencial puede no ser definitiva: al cabo de tres siglos de dominio ibérico la «regeneración política» ha venido acompañada, lamentablemente, de actitudes imprudentes que pueden conducir a América a la pérdida del favor divino:

«La primera es el desórden de las costumbres y la libertad de pensar, pues para llegar á ser impío es menester empezar por el vicio [...]. La segunda es la leccion de los libros impios y libertinos [...]. La tercera es la omision y desprecio de las prácticas religiosas, oracion diaria, devota asistencia á la Misa, frecuencia de Sacramentos, mortificacion de la carne, leccion de libros edificantes, fuga de ocasiones peligrosas, y otras semejantes»⁴⁰.

38. M. LACUNZA, *La Venida del Mesías en Gloria y Magestad, observaciones de Juan Josafat Ben-Ezra...*, Ackermann, Londres 1826, t. II, p. 500.

39. P.I. DE CASTRO BARROS, *Panegirico...*, cit., p. 7.

40. *Ibid.*, cit., pp. 8-9.

Para evitarlo existe, según Castro Barros, un único medio salvador: el de estrechar las relaciones con la Santa Sede, que en esos años están comenzando a normalizarse, pero han sido debatidas larga y calurosamente hasta el año anterior, evitando por todos los medios que el ejemplo de las diez tribus de Israel conduzca a una ruptura de la geografía espiritual⁴¹. En efecto:

«...el imperio nuevo del Brasil separado de la córte de Lisboa, y las once nuevas Repúblicas Americanas [...], que á imitacion de las diez tribus de Israel separadas con aprobacion divina de la antigua córte de Jerusalem, han proclamado con igual aprobacion segun su prudente juicio, su independencia del trono de Madrid, y con heroico denuedo se han erigido en Estados Soberanos...».

no deben imitar

«...á dichas tribus en el cisma y apostasia de la verdadera Religion y su centro, que es la Santa Sede Romana, por la seduccion y falsa politica de algunos Gobernantes impios [...] como lo hizo la Inglaterra por los delirios del malvado Enrique VIII»⁴².

Y no simplemente porque esté en juego en ello el orden social y religioso, sino porque pondrían en peligro su lugar en los planes divinos referidos al fin de los tiempos. Nuevamente encontramos en estas líneas los ecos del texto lacunziano, donde se lee:

«...reconocemos a este obispo de Roma por el verdadero centro de unidad, a donde deben encaminarse, y llegar y comunicar con él todas las líneas que parten de la circunferencia de todo el orbe cristiano; y los que no se encaminaren a este centro, ni comunicaren con él, van ciertamente desviados, y no pertenecen a la unidad esencial del cuerpo de Cristo, o a la verdadera Iglesia cristiana»⁴³.

El riesgo consiste, entonces, en que prevalezca la idea de que la ruptura de la dependencia respecto de España y el desmantelamiento progresivo del orden antiguo implica algún tipo de audaz innovación en el orden de la disciplina eclesiástica.

41. Estaban frescos los debates entre intransigentes y reformistas en torno a las bulas de mons. Escalada, obispo *in partibus infidelium* de Aulón para la asistencia del obispo Medrano, que habían derivado en la publicación del *Memorial Ajustado de los diversos expedientes seguidos sobre la provisión de Obispos en esta Iglesia de Buenos Aires...* (Buenos Aires 1834).

42. P.I. DE CASTRO BARROS, *Panegirico...*, cit., p. 1.

43. M. LACUNZA, *La Venida del Mesías...*, cit., t. II, p. 162. Vale la pena agregar que a pesar de este reconocimiento inequívoco de la preminencia del Sumo Pontífice, Lacunza identificaba la curia romana de los últimos tiempos con la Babilonia apocalíptica.

tica, según las propuestas de pensadores bastante influyentes como Juan Antonio Llorente, Joaquín Lorenzo Villanueva, Pietro Tamburini y el abate De Pradt. La salvación o la perdición dependen, para el riojano, de la adhesión a la Santa Sede, «...donde, como decía el Gran Bolívar, se halla la fuente del Cielo, y sin cuya obediencia no hai salvacion...». Aunque no queda claro en esta óptica el modo en que se entrelazan el futuro político de las ex colonias y el desenlace parusíaco, es inequívoca la convicción de que las nuevas repúblicas deben tener especial cuidado en distinguir la disolución del vínculo con sus antiguas metrópolis de cualquier pretensión de independencia respecto de la sede romana, un poder con el que el proceso de construcción del Estado, sin embargo, tiende a generar variados conflictos.

5. *Epílogo*

La utilización de imágenes bíblicas en los documentos eclesiásticos del período 1810-1835 revela la inicial voluntad de difundir una imagen sacralizada del proceso revolucionario que las Provincias Unidas protagonizaron a partir de 1810. Ciertamente, las lecturas utilizadas y las enseñanzas extraídas de ellas dependieron de las circunstancias de emisión del discurso y el público al que iba dirigido. Dentro de estas variadas circunstancias podemos, sin embargo, apuntar algunos elementos comunes significativos.

En primer lugar, la lectura de los sermones que han llegado hasta nosotros —aquí hemos analizado sólo algunos de ellos— sugiere que la adhesión de buena parte del clero a la revolución de independencia no estuvo exenta de un simultáneo resquemor respecto de la posibilidad de que el proceso derivase en itinerarios indeseables. Las citas bíblicas buscan no sólo sacralizar la revolución, sino al mismo tiempo encauzarla proponiéndola en términos que el nuevo contexto cultural está tornando imposibles: la idea de una América cristiana separada de la Europa impía, liberada por la mano de Dios para que conservase intacta la fe de la que el Viejo Mundo había renegado, no podía ya, en la segunda década del siglo XIX, superar el nivel de las expresiones de deseo. El régimen de cristiandad en el mundo euroatlántico estaba ya herido de muerte, aunque su agonía estuviera destinada a durar más de lo que muchos suponían.

En la década de 1820, alejado el teatro de las operaciones militares de las Provincias Unidas, desalentados muchos eclesiásticos por las convulsiones de toda índole que la revolución trajera consigo, alarmados algunos por el avance de lo que consideraban influencias nefastas de la «irreligión», habrán de fortalecerse momentáneamente, en algunos círculos, las lecturas apocalípticas de los acontecimientos locales e internacionales. El eje de la reflexión se desplazará entonces, en

eclesiásticos opositores a la reforma eclesiástica porteña como Pantaleón García, Francisco de Paula Castañeda o Pedro Ignacio de Castro Barros, del problema de la ruptura con España al de la continuidad de la relación con la Santa Sede. Continuidad que, al menos en la visión escatológica del presbítero riojano, se propone como la llave maestra para lograr que América desempeñe, en el escenario final, el papel que Dios está dispuesto a concederle. Sin embargo, si en lugar de permanecer fieles a sus mejores tradiciones las nuevas repúblicas hispanoamericanas y el imperio brasileño sucumben al canto de sirena de los Llorentes, Villanuevas y De Pradts, están destinados a estrellarse contra las rocas y a que su lugar en el misterioso plan divino sea ocupado por otros pueblos⁴⁴.

En los discursos menos comprometidos con la lucha apologética y desprovistos de preocupaciones escatológicas es en cambio fácilmente detectable, a partir de la década de 1820, la progresiva tendencia a ver la revolución como un proceso en el que Dios ha tenido bien poco que ver. En otras palabras: la causa patriota pierde, a partir de estos años, las connotaciones de lucha religiosa que tan insistentemente se le habían adjudicado en la década de 1810. En la medida en que avanza el siglo XIX el desencanto se vuelve más evidente. Las opiniones críticas respecto del legado revolucionario se multiplican, solapadas aunque no imperceptibles en la predicación y en la prensa confesional, más claramente expuestas en las comunicaciones privadas, e influidas sin duda por el diagnóstico pesimista que Roma proyecta sobre las Iglesias iberoamericanas en referencia a los efectos negativos de las turbulencias políticas sobre la vida religiosa. A partir de entonces las esperanzas del clero en relación a las posibilidades de transformación del sistema político estarán ligadas al advenimiento de gobiernos que lo asistan en su misión pastoral y quizás también en la utópica pretensión de reconstruir un consenso religioso que la revolución desintegró. Pero se trata de esperanzas centradas en el retorno a un pasado que irá progresivamente mitologizándose y que cuesta cada vez más pensar como recompensas del porvenir, que se vislumbra demasiado incierto y por momentos certeramente hostil: si el sistema de Rosas logra despertar al comienzo ilusiones en numerosos eclesiásticos, pareciera ser más bien a causa de su engañosa capacidad para retrotraer las cosas a ese pretérito orden idealizado. Sólo en este sentido puede percibirse en las autoridades eclesiásticas la ilusión de haber emprendido un camino en el que las transformaciones políticas surgidas de la revolución y los planes divinos pueden volver a marchar en armonía. En 1837 el ingenuo obispo Medrano que su Iglesia

44. El rechazo de Castro Barros por Llorente y por el «inferral triunvirato» constituido por Villanueva, Tamburini y De Pradt, véase A. TONDA, *Castro Barros – Sus ideas*, Academia del Plata, Buenos Aires 1961, pp. 15-16.

Roberto Di Stefano

«ha padecido alteraciones muy notables devidas en toda su extencion *alas vicisitudes politicas que no ha hestado en nuestra mano el evitar*, pero con la quietud que ya comensamos à disfrutar todo vuela asu antiguo estado»⁴⁵.

Roberto di Stefano
Instituto de Historia Argentina y Americana
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
25 de Mayo 217 2do piso
1002-Buenos Aires
Argentina
rdistefano@maziel.com.ar

45. Archivo Segreto Vaticano, Archivo della Nunziatura del Brasile, Fasc. 268: Carta de Mariano Medrano, sin fecha pero datable sin dudas en 1837. La cursiva es mía.