

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

La cuestión religiosa y la cultura política revolucionaria en Buenos Aires a comienzos del siglo XIX.

: Lida, Miranda (UTDT / CONICET).

Cita:

: Lida, Miranda (UTDT / CONICET). (2007). *La cuestión religiosa y la cultura política revolucionaria en Buenos Aires a comienzos del siglo XIX. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/586>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Título: La cuestión religiosa y la cultura política revolucionaria en Buenos Aires a comienzos del siglo XIX

Mesa Temática Abierta: Lenguaje, tradiciones y conceptos políticos en el Río de la Plata durante la primera mitad del siglo XIX (II).

Autor: Miranda Lida Universidad UTDT- Conicet (investigadora de carrera)
Domicilio: Sarmiento 4318, 7º29 (1197) Capital Federal
teléfono: : (011) 4864-3801 correo electrónico: : mlida@utdt.edu

Introducción

La militarización desencadenada por las invasiones inglesas, acelerada a su vez por la revolución de independencia, dio a luz una nueva vida política que no tardó en verse plasmada en la circulación de nuevas ideas y nuevos lenguajes políticos, en la naciente práctica electoral y en una liturgia cívica y revolucionaria destinada a tener larga vida, en especial, en Buenos Aires¹. La aparición de una “cuestión religiosa”, en cambio, no fue una consecuencia inmediata de la revolución; de hecho ella estuvo ausente prácticamente durante la primera década revolucionaria. Es nuestra hipótesis que su aparición en la década de 1820 da cuenta de una fuerte transformación: la cultura política revolucionaria habría sufrido una profunda metamorfosis de la cual fue sintomático —según creemos— el surgimiento de la “cuestión religiosa” de los años 20.

Se ha atribuido la aparición de la “cuestión religiosa” a la implementación de la reforma eclesiástica rivadaviana y se la ha intentado explicar desde una amplia gama de perspectivas que prestaron atención —entre otras cosas— a las concepciones teológicas,

¹ Entre otros trabajos generales sobre la historia política del período, véase: Tulio Halperín Donghi, *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1994; Marcela Ternavasio, *La revolución del voto. Política y elecciones en Buenos Aires 1810-1852*, Buenos Aires, Siglo XXI Ediciones, 2002; José Carlos Chiaramonte, *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la nación argentina (1800-1846)*, Buenos Aires, Ediciones Ariel, 1997; del mismo autor, “Acerca del origen del Estado en el Río de la Plata”, *Anuario IEHS*, 10 (1995); Ricardo Salvatore, “Fiestas federales: Representaciones de la República en el Buenos Aires rosista”, *Entrepasados*, n° 11, Fines de 1996, pp. 45-68; Elías Palti, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007; Fernando Aliata y María Lía Munilla Lacasa, *Carlo Zucchi y el neoclasicismo en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.

a las ideas políticas y al vasto ideario reformista de la época². Es sabido que existían ideas reformistas bastante osadas desde fines del siglo XVIII y que los rivadavianos en este sentido no inventaron la pólvora. Lo que no sabemos, sin embargo, es por qué la cuestión religiosa llegó a convertirse en una consigna movilizadora, capaz de legitimar incluso un fallido motín contra un gobierno acusado de vilipendiar la fe católica, entre otras cosas³.

El propósito de este trabajo es, en primer lugar, poner de relieve la cesura que supuso la aparición de la “cuestión religiosa” en los años 20. No porque ella por sí sola se propusiera cambiar las reglas de juego de la vida política —no creemos que la religión sea la causa del cambio sino a lo sumo un simple síntoma—. El solo hecho de su aparición es indicativo de los cambios que la “feliz experiencia” trajo consigo en la cultura política de Buenos Aires. Consideramos, pues, la “cuestión religiosa” como un indicio a través del cual nos es posible interpretar las transformaciones que tuvieron lugar en la cultura política de la época. Si antes de 1820, no hubo ninguna “cuestión religiosa” es nuestra hipótesis que ello no se debió simplemente al lastre que supuso la herencia de la homogeneidad heredada de la cristiandad colonial, sino al hecho de que la cultura política de la primera década revolucionaria no necesitaba de ella. Para que hiciera su aparición fue necesario que esta cultura política se transformara de raíz. Ello fue lo que ocurrió a partir de la crisis de 1820.

En segundo lugar, nuestro análisis nos lleva necesariamente a considerar el devenir ulterior de la cuestión religiosa desatada en los 20; a pesar de que el motín de Tagle no logró en lo inmediato hacer tambalear al gobierno, dado que fue rápidamente aplastado, la cuestión religiosa no obstante sobrevivió, y no tardó en introducirse en la retórica de las luchas civiles —al unitario se lo calificó frecuentemente de hereje y apóstata, mientras que los caudillos federales solían considerarse a sí mismos los verdaderos defensores de la fe—. Esta supervivencia no se produjo sin embargo sin atravesar profundas transformaciones: si en 1822 la cuestión religiosa se debatió

² Entre la bibliografía más reciente: Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004; Nancy Calvo, “Cuando se trata de la civilización del clero. Principios y motivaciones del debate sobre la reforma eclesiástica porteña de 1822”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 24 (2001), pp. 65-87. Entre los trabajos más tradicionales sobre este tema, Américo Tonda, *Rivadavia y Medrano. Sus actuaciones en la reforma eclesiástica*, Santa Fe, Librería Castellví, 1952; Guillermo Gallardo, *La política religiosa de Rivadavia*, Buenos Aires, Ediciones Theoria, 1962.

³ Sobre el motín de Tagle, véase Gabriel Di Meglio, “¿Una feliz experiencia? La plebe urbana de Buenos Aires y el problema de la legitimidad revolucionaria a la luz del motín de Tagle”, *Entrepasados*, 28, 2005, pp. 103-123.

“civilizadamente” en la prensa y en el seno de la muy ilustre Sala de Representantes porteña, años después la religión se convirtió sin embargo en una consigna o bandera en manos de caudillos federales y montoneras dispuestos a morir por ella. Se produjo en la cuestión religiosa una evidente barbarización que acompaña a la que se produjo en el conjunto de la vida política hacia fines de la década de 1820⁴. En este nuevo contexto, será nuestra hipótesis que la metamorfosis que la “cuestión religiosa” sufrió desde la “feliz experiencia” hasta la aparición de las guerras civiles es igualmente sintomática de las profundas transformaciones que sufriría la cultura política desde los tiempos “felices” del primer Rivadavia —cuando fue ministro de Martín Rodríguez— en adelante.

Dividiremos nuestro trabajo en tres secciones que se encuentran tanto cronológica como lógicamente encadenadas. En primer lugar, trazaremos un cuadro general de las características de la cultura política en la primera década revolucionaria. A continuación, señalaremos la cesura que en ella supuso la crisis de 1820 y la aparición de la así llamada “feliz experiencia”. Por último, nos detendremos a considerar los cambios que sufrió la cultura política rivadaviana desde sus primeros tiempos y cómo esos cambios se vinculan con el proceso de barbarización política. Junto con ello, la cuestión religiosa” también —a su modo— se barbarizó.

La cultura política revolucionaria

La militarización y la guerra le imprimieron a la cultura política revolucionaria de Buenos Aires un ritmo propio cuyo rasgo más sobresaliente fue el bullicio. No quiere decir que en tiempos coloniales la ciudad de Buenos Aires constituyera un mundo apacible y silencioso, sumido en una quietud virreinal que se mantenía inmutable y sin conflictos; por momentos la vida social podía adquirir visos rocambolescos que no pasaban de ser excepcionales —algo parecido, en pocas palabras, a lo sucedido con la cultura popular del Renacimiento, según el célebre estudio de Mijail Bajtin—. La festividad del santo patrono, las fiestas religiosas de precepto pautadas por el calendario oficial, las exequias y otras ceremonias solemnes, la recepción de nuevas autoridades constituían fiestas donde se representaba el poder en una escena cargada de simbolismos

⁴ Sobre este aspecto, Tulio Halperín Donghi, *Revolución y guerra...*, “Conclusión”.

e incluso a veces de tensiones⁵. No obstante, con la militarización y la revolución el bullicio se incrementó y desbordó los pautados ritmos coloniales. Las fiestas mayas y cívicas aportaron nuevos hitos al calendario tradicional y contribuyeron a inventar nuevas tradiciones que se superponían a las ya existentes y las resignificaban. Sin embargo, eso no fue todo; la liturgia revolucionaria se nutrió tanto de un calendario regular y previsible, como del evento imprevisto. Un día común y corriente podía convertirse súbitamente en el más esplendoroso día festivo si los cañones del Fuerte de la ciudad se dignaban anunciar alguna victoria militar. Los azares de la guerra revolucionaria alteraban el calendario sin pedir permiso. Y ello bastaba por sí solo para trastocar la rutina de una sociedad que dejaba de ser tan tranquila y apacible como el recuerdo o la añoranza luego habrán de imaginar.

Las invasiones inglesas fueron las primeras en introducir variaciones en esa rutina difíciles de olvidar. Cada nuevo regimiento que se creaba tenía una bandera para ser bendecida, lo cual daba lugar a una ceremonia pública de tal modo que la presencia del obispo comenzó a ser exigida aquí y allá. No siempre daba abasto el pobre obispo Lué para asistir a todas las ceremonias en los que comenzaba a reclamarse su presencia por “estar cansado [...] de haber bendecido otras”⁶. Cada ceremonia pública involucraba la puesta en escena y la exhibición de los flamantes batallones porteños que sacaban a relucir sus tropas a la plaza; las misas por acciones de gracias (por la victoria o por la vida de los combatientes) se repitieron hasta el hartazgo, y así también las procesiones públicas. También lo hicieron los convites, más exclusivos, para las autoridades. Ninguna de todas estas celebraciones estaba dentro del calendario habitual.

Ellas le imprimieron a la vida social porteña un ritmo frenético, azuzado además por la puesta en escena de dos elementos que se usaron con frecuencia para atraer la atención de la población y movilizarla: las salvas de cañonazos y las campanadas. La militarización de la sociedad no se agotaba en la experiencia de alistarse y tomar las armas; comprendía también la honda expectativa que la esperanza de una victoria solía despertar, así como también el festejo que sucedía a la victoria —real o imaginaria—. De este modo se mantuvo viva la “fe en la invencible Buenos Aires” que tan importante

⁵ La bibliografía sobre este tema encuentra ineludibles fuentes de inspiración en la obra de Mona Ozouf y de Norbert Elias. Entre otros trabajos, véanse los de Juan Carlos Garavaglia, “A la nación por la fiesta: las fiestas mayas en el origen de la nación argentina”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 22 (2000), pp. 73-101; “El teatro del poder: ceremonias, tensiones y conflictos en el estado colonial”, *Boletín...*, 14 (1996), pp. 7-30. También puede verse José Torre Revello, *Crónica del Buenos Aires colonial*, Buenos Aires, Alfaguara, 2004.

⁶ Juan Manuel Beruti, *Memorias curiosas*, Buenos Aires, Emecé, 2001, p. 52.

fue para la plebe urbana durante la primera década revolucionaria⁷. Una vez anunciada cada victoria o avance de las fuerzas patriotas por las salvas de los cañones y las campanas, el furor popular se desencadenaba en la ciudad. Los cañonazos y las campanadas eran los transmisores de las noticias; fueron componentes clave del bullicio que trajo consigo la primera década revolucionaria. Y ellos solían, además, estar acompañados por fuegos de artificio (junto con otras luminarias) y bombas de estruendo que no hacían más que exacerbar aquel bullicio. Un ejemplo de los tantos que se suceden hasta el hartazgo en las *Memorias* de Beruti:

El 5 de octubre de 1812. Llegó un extraordinario del ejército del Perú con la plausible noticia de haber sido derrotado enteramente por nuestras armas el ejército de Goyeneche [...] Inmediatamente como a las 8 del día se hizo saber al público con una salva de artillería y repique general de campanas saliendo en seguida las músicas militares por las calles tocando y alegrando al pueblo por tan gloriosa acción, continuando éstas toda la noche entre los vivas y aclamaciones de sinnúmero de gentes que iban cantando las glorias de la patria.⁸

Y no sólo la marcha de la guerra se vio cotidianamente acompañada por la festividad popular, gracias a los cañonazos, las campanadas, las músicas callejeras y las fiestas; también fueron igualmente festejadas todas aquellas novedades que Buenos Aires vio nacer a la luz de la revolución. Así, por ejemplo, la creación de la Sociedad Patriótica en 1812 se festejó en las calles, con cantos populares y marchas; la ceremonia de apertura de la Asamblea en 1812 concluyó con salvas de artillería, repiques de campanas y músicas militares; también se vio acompañado del mismo bullicio el movimiento militar que llevó en octubre a la formación del segundo triunvirato; la inauguración de la Asamblea de 1813 fue toda una movilización y lo mismo cabe decir del recibimiento de Posadas como Director Supremo en 1814. El desembarco de Alvear en 1814 fue más espectacular todavía dado que estuvo acompañado de salva de cañonazos, formación de tropas desde el muelle a la fortaleza, “entre vivas y aclamaciones de este gran pueblo”, relata Beruti. Sin duda, el militar más aclamado en las calles en los años subsiguientes fue San Martín, en los tiempos del Directorio. También las campanas y descargas de artillería acompañaron —no podía ser menos— la inauguración del Congreso de 1816 y la jura de la declaración de independencia, que fue celebrada “con la mayor magnificencia y grandeza”, con salvas de la artillería y de la marina, música de las bandas militares, danzas, bailes, toros y otros festejos de rigor. Y más espectacular fue

⁷ Tulio Halperin Donghi, *Revolución y guerra...*, p. 178.

⁸ Juan Manuel Beruti, *Memorias curiosas*, p. 219.

todavía la celebración del 25 de mayo de 1817, que se hizo con gran fausto: los maceros que, vestidos a todo lujo, encabezaban la marcha sacaron a relucir mazas de oro mientras en la iglesia se estrenaba una alfombra de terciopelo bordada en oro. Para entonces ya nadie parecía recordar la vigencia del “decreto de supresión de honores” que Mariano Moreno había redactado en diciembre de 1810. La cultura política de la primera década revolucionaria estaba plagada de ceremonias y símbolos, no del todo compatibles con la austeridad republicana pregonada por Moreno.

Si el bullicio indicaba de algún modo que la “felicidad pública” parecía asegurada, en cambio el silencio y la severidad en las calles tenían un carácter por completo sepulcral. Podemos considerar dos ejemplos para ilustrar este aspecto. Por un lado, destacaremos el retrato que traza en sus memorias el norteamericano Brackenridge del Congreso de 1816, una vez ya trasladado a Buenos Aires desde Tucumán. La solemnidad con la que se celebraban habitualmente sus sesiones hizo que este Congreso no le interesara prácticamente a nadie. A diferencia de la Sala de Representantes de los tiempos rivadavianos, el Congreso desarrollado en los años directoriales presentaba un aspecto que sólo con dificultad invitaba a encontrar un verdadero eco popular. Con toda su pompa de doctores y teólogos venerables, no había nada más alejado del bullicio revolucionario que este Congreso:

El aspecto del Congreso como corporación es altamente respetable; sus sesiones se celebraban en un gran salón *pero generalmente no asistían muchos espectadores*. El presidente estaba elevado unos pocos pies sobre los demás en el testero del salón; la mesa o escritorio a que se sentaba tenía una carpeta de terciopelo carmesí que caía sobre una alfombra turca que cubría el piso. Los diputados se sentaban en ambos lados del cuarto, en sillones de brazos y enfrente unos de otros. [...] Los más de ellos son hombres graves y venerables y se guarda el decoro y propiedad más estrictos. En 26 había 11 clérigos, pero la mitad de ellos probablemente eran meramente políticos; son buenos oradores y hombres de la mejor educación y talentos que el país podía proporcionar; hablaban en general cadenciosamente y a propósito, pero todos con gran facilidad, algunos con elocuencia en un lenguaje que es elocuente de por sí.⁹

En un clima de intenso bullicio como el que era habitual en la Buenos Aires revolucionaria, el silencio que reinaba en este Congreso desentonaba por completo. Incluso este mismo silencio podía resultar dramático y aterrador. Veamos un segundo ejemplo. En 1815, cuando se produjo la crisis política provocada por la caída de Alvear, el vacío de poder le abrió el paso al cabildo para que reasumiera el mando; en este

⁹ . M. Brackenridge, *La independencia argentina...*, vol. II, pp. 189-190.

contexto de temor e incertidumbre, se hizo tocar la campana del cabildo para anunciar que se convocaba a un cabildo abierto. La campana movilizó inmediatamente a la plebe que mantuvo en vilo su atención, a la expectativa de que la crisis política fuera zanjada. Pero la tensión con Alvear no se resolvió fácilmente; contaba con tropas acantonadas bajo su mando y se temía que intentara por cualquier medio recuperar el poder. Se sucedieron varios días de tensión, en los cuales los cívicos movilizados y otros cuerpos militares de la ciudad se apostaron en diferentes calles, alrededor de la plaza, a la espera del temido ataque de Alvear. Mientras la amenaza estuvo presente, el silencio reinante en la ciudad no hacía más que incrementar la tensión y la incertidumbre. El silencio que reinó en la ciudad durante esos días fue por completo aterrador. No obstante, finalmente la superación de la crisis dejó atrás la tensión y con ello se desencadenó el estallido de un bullicio que estuvo acompañado por el clamor popular:

El Cabildo [...] mandó repicar en todas las iglesias, hacer salva en la fortaleza y de la fusilería en general de la guarnición de la ciudad, en celebración de haber triunfado [...] *Por fin las campanas nos alegraron, pues desde el 15 a la noche no se volvieron a oír hasta hoy día, pues ni ánimas ni misa se llamó el domingo día 16 ni cosa alguna con ellas, de manera que parecía nos hallábamos en semana de jueves y viernes santo, pues no era todo sino una pura tristeza.*¹⁰

El silencio era algo comparable a día santo, plagado de solemnidad y tristezas; en el bullicio en cambio todo era alegría. Esta cultura política revolucionaria porteña, caracterizada por el bullicio, no estuvo sin embargo destinada a perdurar sin mutaciones.

Los tiempos rivadavianos

Suprimir el bullicio —o al menos reducirlo a su mínima expresión— fue para la “feliz experiencia” una prioridad impostergable en un momento en que el espacio político se redujo a los linderos de la provincia de Buenos Aires, a la par que la guerra de independencia dejaba de ser para ella una prioridad. En este nuevo contexto, es legítimo dudar de cuán feliz fue esta experiencia para la plebe urbana, como se pregunta Di Meglio, dado que la “alegría” de la plebe se hallaba estrechamente vinculada a ese bullicio que los rivadavianos se esmeraron tanto por aminorar. Pondremos de relieve dos medidas adoptadas desde los primeros tiempos rivadavianos que dan claramente cuenta de esta intención de reducir a su mínima expresión el bullicio urbano de Buenos

¹⁰ Juan Manuel Beruti, *Memorias curiosas*, p. 260.

Aires: en primer lugar, la supresión del cabildo, fuente de todos los males, dado su carácter tumultuario y asambleístico; en segundo lugar, la fijación de estrictas restricciones para la utilización de las campanas de las iglesias de Buenos Aires. No me detendré en la primera de estas medidas, ya largamente estudiada por Marcela Ternavasio¹¹. Me interesa poner énfasis en el hecho de que la cuestión religiosa de los años 20 tuvo mucho que ver con la preocupación de los rivadavianos por reducir el bullicio y en este sentido su aparición se vincula estrechamente con la cultura política revolucionaria y sus transformaciones. Empecemos, pues, por la reducción del bullicio de las campanadas de las iglesias. Registra la crónica de Beruti que:

El 7 de febrero de 1822. Se pasó orden superior a las iglesias de hospitales de hombres y mujeres para que no se repique para funciones ni doblen para entierros ni honras, por la incomodidad que causan a los enfermos y sólo se usará de una campana para llamar a misa y eso se hará al toque corto. [...]

El 29 de noviembre de 1822. Por auto del señor provisor [...] acordado con el superior gobierno se ha ordenado al estado eclesiástico que corren con las iglesias tanto parroquiales como conventuales que los toques de campanas sean muy cortos [...]

Después de las 9 de la noche no se tocará campana que es decir después del toque de ánimas hasta el otro día [...] Generalmente no se repicará ni doblará con más campanas que dos o tres [...] Rogativas no se tocarán sino por necesidades públicas, con previo permiso del prelado.¹²

Esta disposición no era casual. Las campanadas no sólo aportaban ruido y bullicio a una ciudad de gran movimiento en la que su población había crecido continuamente desde fines del siglo XVIII a la par del ascenso del litoral; tanto más grave era su presencia puesto que, durante la primera década revolucionaria, el púlpito y el templo habían sabido convertirse con frecuencia en sede de asambleas tumultuarias de las cuales, a veces, no estuvo siquiera ausente la violencia¹³. Los templos se parecían demasiado al viejo cabildo en el sentido de que constituían al igual que éste un foco para el despliegue del asambleísmo, que fue juzgado por demás peligroso y preocupante

¹¹ Marcela Ternavasio, "La supresión del cabildo de Buenos Aires, ¿crónica de una muerte anunciada?", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 21 (2000), pp. 33-73.

¹² Para más detalles, véase Juan M. Beruti, *Memorias curiosas*, pp. 341-342.

¹³ Una serie de asambleas tuvo lugar en la iglesia de San Ignacio en marzo de 1816, según el relato de J. P. y W. P. Robertson, *Cartas de Sudamérica*, Buenos Aires, Emecé, 2000, p. 301. Otro ejemplo puede leerse en la crónica de Beruti: "El 23 de febrero de 1812 se causó otro nuevo escándalo en la parroquia de San Nicolás, estando predicando el mismo padre Aparicio [...] sobre dieciséis sujetos de los oyentes europeos [...] de tropel se levantan y principian a salirse del templo, riéndose e inquietando a los demás oyentes y haciendo burla; por lo que visto esto por el cura, dio parte de ello a una patrulla que pasaba", *Memorias curiosas*, p. 208. Una escena parecida se lee también Arturo Capdevila en *La santa furia del padre Castañeda. Crónica porteña de frailes y comefrailes donde no queda títere con cabeza*, Madrid-Barcelona, Espasa-Calpe, 1933, p. 75.

a los ojos de los rivadavianos¹⁴. No es de extrañar, pues, que la supresión del cabildo haya estado acompañada en estos primeros años de la década de 1820 por un denodado esfuerzo por regular el tañido de las campanas de la ciudad. Ambas medidas procuraban transformar de raíz la vida política de Buenos Aires.

Fue en el marco de un gobierno cuya principal preocupación consistió en suprimir el bullicio que se implementó la tan largamente debatida ley de reforma eclesiástica de 1822. Entre otras cosas, ella dispuso la supresión de los diezmos y la reforma —cuando no la clausura— de los conventos. Ambas medidas no se vinculan entre sí por ninguna necesidad lógica; se podía aceptar la primera sin aprobar necesariamente la segunda.

Para advertir esto basta con considerar el caso del célebre fraile Francisco Paula de Castañeda que, a pesar de haber sido un neto opositor a la ley de reforma eclesiástica de 1822, fue también uno de los primeros en pregonar la idea de la supresión de los diezmos. Así lo hizo en la prensa en 1820, en consonancia con lo establecido por la flamante Junta de representantes de la provincia que dispuso a fines de ese año, de manera provisoria, que los labradores y los hacendados estuvieran exentos de pagarlos durante un lapso de diez años¹⁵. Castañeda apoyó con entusiasmo esta medida dispuesta por la Junta porque —según creía— los diezmos redundaban más en beneficio del gobierno que de los propios pobladores de la campaña que, a la sazón, debían pagarlos. En julio de 1820 el fraile reclamaba en su lenguaje típicamente mordaz que era necesario evitar que los diezmos “se los manduque el Estado”¹⁶. Y este mismo argumento, aunque expresado de un modo tanto más elegante, fue retomado tiempo después por uno de los representantes más conspicuos del nuevo poder terrateniente de Buenos Aires: nos referimos a Tomás Manuel de Anchorena que ocupaba una banca en la Sala de Representantes porteña. Era éste un ganadero que sólo recientemente se había volcado por la actividad rural; en los debates sobre la cuestión de los diezmos se declaró “más hacendado que comerciante” dado que no podía olvidar su cercano pasado de próspero comerciante. Desde esta posición de novel hacendado, advirtió que los diezmos presentaban el desagradable sinsabor de contribuir a incrementar demasiado las arcas de la ciudad, en detrimento de la campaña. Enfatizó que no veía ningún motivo

¹⁴ De acuerdo con Marcela Ternavasio, *La revolución del voto...*

¹⁵ Juan Manuel Beruti, *Memorias curiosas*, p. 328.

¹⁶ *Despertador teofilantrópico místicopolítico dedicado a las matronas argentinas, y por medio de ellas a todas las personas de su sexo que pueblan hoy la faz de la tierra y la poblarán en la sucesión de los siglos*, Buenos Ayres, Imprenta de la Independencia, 2 de julio de 1820, p. 165.

para que los hacendados pagaran un impuesto que sólo contribuiría a engrosar las rentas del gobierno. En sus propias palabras:

“en la campaña había necesidad de parroquias, de escuelas de primeras letras, medicinas: si para esto se destinasen los diezmos, *los labradores y hacendados no se quejarían y los pagarían con gusto* [...] [Pero] *Que era preciso no confiar en que el gobierno proveería a esas necesidades; que ocurriría primero a las atenciones más inmediatas que eran las de la ciudad, como lo hacía con los militares que en ella se mantenían*”¹⁷.

El hecho de que, en una época de prosperidad, Anchorena hablara en nombre de los labradores y los hacendados no es casual: sus palabras reflejan las prevenciones que en especial la nueva hegemonía terrateniente tenía con respecto a cualquier presión impositiva del Estado sobre sus bienes y recursos económicos. Para el caso no importaba si esos impuestos tenían fines civiles o eclesiásticos; en última instancia no eran más que impuestos que había que pagar forzosamente. De hecho para Anchorena el impuesto eclesiástico era comparable a cualquier otra contribución que la Sala de Representantes hubiera pretendido fijar: “la misma Sala —señalaba— había sancionado contribuciones contra los hacendados aun más gravosas que las del diezmo”. La razón de sus prevenciones está pues claramente expresada: el impuesto eclesiástico administrado por el Estado entrañaba el riesgo de contribuir a engrosar las rentas estatales en detrimento del nuevo poder terrateniente; los intereses de la nueva elite económica que se estaba conformando y los de la élite política heredera de la “carrera de la revolución” no eran necesariamente coincidentes. Anchorena creía que el gobierno estaba más interesado en obtener recursos para sostener los cuerpos militares urbanos — base primordial de su clientela política— que en promover la prosperidad en la campaña. Así, pues, la supresión de los diezmos se hacía eco de los intereses terratenientes que, según Tulio Halperín Donghi, ocupaban ya por entonces las principales posiciones de la Sala de Representantes porteña¹⁸. En fin, el argumento de Anchorena resumaba un temor —no sin fundamentos, podría sospecharse— de que el Estado provincial no defendiera cabalmente los intereses de los labradores y los hacendados. Lo irónico del caso es que el propio Castañeda, que suele ser recordado como el más acérrimo enemigo de la reforma, había también osado hablar a favor de la supresión de los diezmos, en nombre de estos mismos labradores y hacendados...

¹⁷ Sesión del 16 de octubre de 1822, *Diario de sesiones de la Junta de Representantes de la provincia de Buenos Aires*, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, 1822, pp. 433-434.

¹⁸ Remitimos al clásico trabajo de Tulio Halperín Donghi, *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1979.

Si la cuestión de los diezmos se vincula, pues, con las transformaciones sociales producidas por la revolución y la guerra —en especial, nos interesa destacar el modo en que se relaciona con la aparición de la nueva elite terrateniente a la que tanta atención le prestara Tulio Halperín—, la reforma de los conventos respondía por su parte a otro objetivo: el de suprimir un foco de indisciplina y bullicio que atentaba contra el orden. Es sabido que desde antes de la revolución las elecciones de los capítulos de las órdenes religiosas solían ser frecuente centro de tumultos¹⁹. Un más estrecho control sobre el clero regular y los conventos serviría de herramienta para evitar, entre otras cosas, el uso que los frailes solían hacer del púlpito como oradores; otro aspecto de ese mismo afán de control se plasmaba en un más firme ejercicio de la autoridad diocesana con el propósito de prevenir desbordes en las parroquias y cualquier forma de tumulto. Hemos visto que éste no había estado ausente de los templos en la primera década revolucionaria. En este contexto se entiende la preocupación por estipular que cada templo tuviera sólo un único sacerdote, a fin de prevenir “las ruidosas contiendas que se han levantado entre ellos” en aquellas ocasiones en que hubo más de un sacerdote en un mismo recinto sagrado²⁰. Y las disposiciones se multiplicaron. Ellas llegaron incluso a contemplar el modo en que se hacía uso del espacio público durante la celebración de procesiones en las calles. Ello no tenía nada de casual en un momento en el que el gobierno se esforzaba por promover medidas para el embellecimiento urbano y la iluminación nocturna²¹. Así,

El 4 de abril de 1822. Día en que cayó este año el jueves santo mandó el señor provisor doctor don Valentín Gómez, canónigo de esta santa Iglesia Catedral, que no se pusiera en las puertas de la iglesia, atrio ni calle demanda alguna de santo *como se acostumbraba en los años anteriores*.²²

En pocas palabras, se procuraba reducir el bullicio a su mínima expresión. No era de extrañar, por cierto, que en los tiempos de Rivadavia se le prestara tanta atención a este problema dado que el propio ministro de gobierno hizo todo lo posible para alejarse del bullicio: no se puede olvidar que había establecido su vivienda en una apartada y pacífica residencia en San Isidro —sólo una vez por semana se dirigía al centro de la ciudad, donde tenía su despacho— cosa que no dejó de llamar la atención del agente

¹⁹ Jaime Peire, *El taller de los espejos. Iglesia e imaginario, 1767-1815*, Buenos Aires, 2000, cap. 3.

²⁰ Según las palabras del provisor Mariano Medrano, en oficio dirigido al gobierno, 18/XII/ 1821, en AGN, Culto, 1822, X-4-8-3.

²¹ Sobre las transformaciones urbanas en tiempos de Rivadavia, véase Fernando Aliata, “Cultura urbana y organización del territorio”, en Noemí Goldman, *Revolución, república, confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, 1998, pp. 200-254.

²² Juan Manuel Beruti, *Memorias curiosas*, p. 339.

norteamericano John Murray Forbes²³. La reducción del bullicio no se traducían sin embargo en un silencio absoluto; esto era algo muy difícil de tolerar para el habitante de la muy bulliciosa Buenos Aires. (E incluso lo fue para el propio Forbes, un neto simpatizante del espíritu reformista rivadaviano²⁴.) Al menos, el propósito era circunscribir y disciplinar el bullicio lo más posible a fin de reducirlo a su mínima expresión.

Un factor que ayudó mucho a alcanzar este objetivo fue, luego de 1820, el progresivo alejamiento de Buenos Aires de la guerra de independencia. Si en la primera década revolucionaria cada noticia (o rumor) relativo a la guerra provocaba un inmediato y desmedido bullicio en la ciudad que era capaz de movilizar intensamente a la plebe urbana en una serie de festejos populares, en los primeros años de la década del 20 —en cambio— ese tipo de festejos se realizó sólo en contadas ocasiones, siempre bajo la batuta del gobierno que se encargó de orquestar minuciosamente las pocas celebraciones que la ya lejana guerra de independencia provocaba en la ciudad. Así ocurrió en septiembre de 1821, cuando el gobierno organizó los festejos por la anunciada rendición de Lima. Asimismo, las fiestas mayas tenían por su parte su propia liturgia, cada vez más cuidadosamente reguladas por el gobierno (según ha estudiado este aspecto María Luisa Munilla Lacasa). Y también las procesiones religiosas fueron objeto de este tipo de intervención pública. El gobierno se hizo cargo con este preciso objeto de costear diversas “funciones” de iglesia. Así el caso de las típicas romerías que los franciscanos solían preparar en la Recoleta, fuente preocupante de bullicio en los márgenes de la ciudad. En tiempos de Rivadavia, cuando los franciscanos quedaron reducidos a su más mínima expresión, el gobierno no suprimió sin embargo esa romería dado que no pudo dejar de constatar que “el pueblo extrañaba” esa festividad popular; lejos de suprimirla, “trató de que se hiciera [...] con mayor esplendor que cuando estaban los padres [...] con tanto concurso y diversiones de bailes, juegos, músicas y danzas que poco aventajaron las del 25 de Mayo”.²⁵ De este modo logró contener el bullicio y restringirlo a un espacio acotado en el cual éste pudiera ser controlado.

Fue pues en el seno de una ciudad que vio súbitamente reducidas y controladas sus expresiones más bulliciosas de antaño que apareció la “cuestión religiosa”. Suprimido el cabildo, acalladas lo más posible las campanadas de las iglesias y sosegada la vida

²³ John Murray Forbes, *Once años en Buenos Aires*, Buenos Aires, Emecé, 1956, p. 174.

²⁴ En este sentido, señala que el silencio de la Semana Santa era tan “sepulcral” que inspiraba miedo, *Once años...*, p. 235.

²⁵ Juan Manuel Beruti, *Memorias curiosas*, p. 340.

pública tras la disolución de los antiguos tercios cívicos, la quietud sin embargo no se hizo absoluta. Se concentró en la Sala de Representantes que, a diferencia del solemne y severo congreso de los años directoriales, constituyó un foco capaz de atraer la atención popular. A pesar de que a los ojos de un viajero inglés de los años veinte la propia arquitectura de la Sala no prometía la posibilidad de debates muy entusiastas dado que los oradores hablaban desde sus respectivos asientos sin que les estuviera permitido incorporarse —“de tal modo que no tienen oportunidad de lucirse”²⁶, la cuestión religiosa bastó para que la Sala cobrara presencia en la ciudad y se convirtiera en un foco de atracción. Relata Forbes que, a pesar de contar en la sala con un sitio reservado gracias a su condición de diplomático extranjero, debió retirarse en ocasión de los debates religiosos porque el recinto se encontraba colmado de público, “su acceso bloqueado por una multitud impenetrable”²⁷.

No es casual: la Sala acababa de ser inaugurada por el gobierno con gran alharaca. Fue presentada como un neto signo de progreso para la ciudad de Buenos Aires, que la colocaría a la par de las principales ciudades del mundo occidental. Al menos era lo que se esperaba. Era un foco de atracción para la ciudad. Se la emplazó, adrede, en un sitio contiguo al de la biblioteca pública; se esperaba que el público circulara libremente entre una y otra. Se procuraba hacer de la Sala un espectáculo en sí mismo, que serviría en última instancia como una escuela de virtudes y de oratoria para el público. Se esperaba reunir en ella a los mejores oradores y publicistas e invitarlos a que sacaran sus mejores armas y las hicieran valer. El debate religioso tenía enorme atractivo y no tardaría en desbordar el recinto de la Sala. Era un asunto en el que era muy fácil identificar los bandos en disputa. No cabían las medias tintas. Dada la simplificación que se operó en la retórica empleada en los debates, cualquiera podía darse cuenta quién atacaba y quién defendía la religión. Otro factor que contribuyó a su atractivo fue la existencia de toda una serie de epítetos e insultos al alcance de la mano que sirvieron para ridiculizar a los contendientes. Por fuera de la Sala, la prensa contribuyó a popularizarlos. Por un lado, estaban los “papistas”, los “conventuales”, “frailunos” y “ultramontanos”; por el otro, se encontraban los impíos “jansenistas”, mote de carácter insultante que bastaba para descalificar de lleno al contrincante. Por más que los oradores se esforzaran por elaborar cuidadosos argumentos, sólidamente fundados, el

²⁶ Un inglés, *Cinco años en Buenos Aires, 1820-1825*, Buenos Aires, 2002, p. 72. “Sala de Representantes”, *El Argos de Buenos-Ayres*, 30 de enero de 1822, p. 4.

²⁷ John M. Forbes, *Once años en Buenos Aires...*, p. 197.

interés del más amplio público se concentraba únicamente en lo que esa escena tenía de espectáculo. En líneas generales era un debate muy fácil de entender; se podían identificar sin dificultades cuáles eran los bandos y quiénes lo componían. Y si a todo ello le sumamos la presencia del fraile Castañeda que en las calles exhibía “cartelones” en defensa de la religión —supuestamente vilipendiada por el gobierno— el debate no tardaría en cobrar popularidad. La religión se volvió una “cuestión” que por momentos parecía capaz de dividir a la sociedad toda; todos los que se hallaban en la oposición hicieron causa común a fin de “defender la religión”.

La aparición de la “cuestión religiosa” fue una consecuencia no deseada del afán del ministro Rivadavia por modificar de raíz la cultura política heredada de la década revolucionaria. Se esperaba que el debate ilustrado en el estrecho espacio de la Sala de Representantes fuera capaz de dejar definitivamente atrás el asambleísmo y el bullicio, pero no le fue posible a Rivadavia lograr tamaño cometido. La “cuestión religiosa” debatida dentro y fuera de la Sala demostró que esa tradición revolucionaria no podía ser borrada de un plumazo. La Sala de Representantes no logró a la larga su principal cometido: que la agitación pública aminorara y que la cultura política heredada de la primera década revolucionaria se modificara de raíz. Más allá del debate en el estrecho recinto de la Sala de Representantes, no tardaron en reaparecer los motines, las campanadas, las salvas de artillería y toda la parafernalia que solía acompañar al bullicio porteño de la primera década revolucionaria. El precio de intentar reducir el bullicio fue muy alto.

En este contexto, no es de extrañar que para el gobierno uno de los rasgos más difícil de digerir del motín de Tagle de marzo de 1823 haya sido el hecho de que los insurrectos se encargaran de hacer sonar a rebato la campana del cabildo. El tañido de la campana, que recuperaba lo mejor y lo peor de la cultura política de la primera década revolucionaria, rompió con la quietud que el gobierno había tratado de imponer en la ciudad desde la crisis de 1820. En ese gesto se hizo presente la cultura política revolucionaria, todavía viva y coleando, a pesar de que la “feliz experiencia” la había pretendido domeñar y reducir hasta su última expresión. En este contexto, el aplastamiento del motín y la puesta a salvo del gobierno no bastaron para contener el bullicio. De hecho, el gobierno no hizo más que azuzarlo cuando dictaminó que su principal implicado, el coronel José María Urien, sería fusilado a la vista del público en la plaza central. (Los fusilamientos de los opositores en la Plaza Mayor, que solían terminar en la horca, habían sido un espectáculo muy popular en los primeros tiempos

de la revolución. El caso más sonado fue el de Álzaga en 1812, que había sido celebrado con una iluminación general del centro de la ciudad durante tres noches. En 1815, sin embargo, la horca había sido desplazada a los márgenes de la ciudad; los ahorcados, que solían ser fusilados previamente, pasaron a ser colgados en el Retiro y ya no en la plaza central, “habiendo prohibido el que se hagan en la Plaza Mayor, por no ser paraje propio para ello”²⁸.) El fusilamiento de Urien significó, pues, el retorno a uno de los elementos más caros de la cultura política de la primera década revolucionaria: el bullicio. Como era de esperar, una gran multitud se reunió en la plaza cuando en la recova se anunció la sentencia de Urien²⁹.

A pesar de que el motín había fracasado políticamente dado que no logró en absoluto voltear al gobierno, resultó sin embargo exitoso en su cometido de hacer revivir la cultura política de la primera década revolucionaria. Rivadavia no pudo ya dar marcha atrás. La campana tañida por los amotinados en algún sentido encontró eco; así, la “cuestión religiosa” —tal como había sido debatida en la Sala en 1822— perdió toda urgencia y relevancia cuando la sociedad recuperó para sí el encanto del bullicio del que ni siquiera el propio gobierno pudo de ahí en más prescindir.

Coda

Las procesiones no tardaron en apropiarse nuevamente del espacio público a pesar de que las autoridades civiles y eclesiásticas de los primeros años rivadavianos no hacían sino recomendar lo contrario. El entierro de una niña fallecida en mayo de 1823 se vio acompañado de una procesión a lo largo del trayecto que separaba al cementerio de la iglesia de San Nicolás, donde se celebró la misa de cuerpo presente; la procesión estuvo presidida por una cruz y hacía posas de vez en cuando—paradas en las que se detenía el cortejo, se cantaban cánticos litúrgicos y se tocaban de rigor las campanas—³⁰. Asimismo, la reglamentación de las campanadas de 1822 no fue tampoco capaz de impedir el paseo del “Santo Viático”; el sacramento de la extremaunción solía ser llevado por las calles en vistosas procesiones encabezadas por las campanadas del sacerdote y sus acólitos, espectáculo que sorprendía al extranjero en 1825:

“Un sacerdote y un ayudante ricamente vestidos van sentados en un coche tirado por mulas blancas. Avanzan con gran lentitud con una escolta de pocos soldados

²⁸ Juan Manuel Beruti, *Memorias curiosas...*, p. 254.

²⁹ Una descripción de esta jornada en John M. Forbes, *Once años en Buenos Aires...*, p. 237; Un inglés, *Cinco años en Buenos Aires...*, pp. 235-236.

³⁰ Juan Manuel Beruti, *Memorias curiosas...*, p. 351.

y acompañados por negras, chicos y otras personas que llevan linternas encendidas tanto de noche como de día. Una campana anuncia a los transeúntes que la procesión está cerca [...] Ahora hacen sonar una campana grande porque las pequeñas se confundían con las de los carros que surten de agua a la población”³¹.

En este contexto, si bien Rivadavia pudo darse el gusto de ignorar el arribo de Juan Muzi, el delegado enviado por la Santa Sede que visitó Buenos Aires en enero de 1824, no pudo evitar sin embargo el revuelo que esta visita despertó en la ciudad. Forbes relata que “a la entrada y salida de los templos, mientras va a tomar su coche, la gente del pueblo se agrupa a su alrededor besando sus manos y sus hábitos y a medida que el carruaje avanza por las calles, él dispersa a diestra y siniestra su bendición”³². Tampoco se impidió el despliegue de las más importantes festividades religiosas y civiles de la ciudad, que recobraron todo su color. En junio de 1824 se celebró Corpus Christi “con toda solemnidad”, destaca Beruti:

A más de las tropas que cubrían la carrera, salvas de artillería y acompañamiento del gobierno y demás autoridades eclesiástica y secular, la cruz canonical, que en anteriores años la cargaba un acólito de sobrepelliz [...] Este año dicha cruz canonical iba en andas cargada por cuatro militares artilleros; siendo esta cruz el primer año que sale en estos términos por su grandor, hermosura en su hechura toda de plata con un santo cristo de oro e imposible de llevarse de otro modo.³³

Más todavía: en la función religiosa de Nuestra Señora del Rosario de 1825 de la que fue testigo el autor de *Cinco años en Buenos Aires*, la imagen sagrada fue llevada por una procesión encabezada por soldados, a lo largo de cuyo trayecto se habían dispuesto pequeños cañones que detonaban a la par que se hacía ver un juego de fuegos artificiales: “observé los sacerdotes, la música y todo lo demás hasta perder la noción del tiempo y me pareció estar viviendo en los días en que la Iglesia Católica no tenía rivales”³⁴. Carlos E. Pellegrini retrató esta misma procesión en una célebre pintura

³¹ Un inglés, *Cinco años en Buenos Aires...*, pp. 202-203.

³² John Murray Forbes, *Once años en Buenos Aires...*, p. 280.

³³ Juan Manuel Beruti, *Memorias curiosas*, p. 363.

³⁴ Dice el viajero inglés: “La efigie de N. S. del R. pomposamente ataviada era llevada en andas por unos **soldados**. La Virgen estaba rodeada de una multitud de fieles que llevaban cirios encendidos... El oficiante y los acólitos quemaban incienso ante la sagrada imagen constituyendo un espectáculo imponente. Las oraciones son cantadas por grupos de frailes y la multitud los acompaña. La procesión es encabezada por unos sacerdotes que llevan una larga cruz al parecer de plata. Acompañando al canto suelen figurar algunos violinistas que me hicieron recordar los músicos ambulantes que nos dan serenatas en las calles de Londres. La banda militar produce el mejor efecto. [...]Las calles estaban adornadas con opulencia, el camino y la vereda alfombrados de flores, hojas y ramas. **Pequeños cañones** fueron colocados en los atrios de las iglesias y sus detonaciones conjuntamente con los cohetes y otros fuegos

(*Procesión de la virgen del Rosario en Santo Domingo*, 1830). La Buenos Aires unitaria no se caracterizaba precisamente por la sobriedad de su vida religiosa; no puede afirmarse que las procesiones brillaran por su ausencia en esos años de mediados de la década de 1820.

Además del esplendor, se destaca en estas ceremonias la presencia militar, no sólo por los soldados que presiden la marcha, sino por las infaltables salvas de artillería que potencian el bullicio, junto con las campanadas. Esta presencia militar no es casual en el momento en el que el gobierno pasaba a las manos de Las Heras —a la sazón, militar, a diferencia de Rivadavia— quien le devolvió a la vida política de Buenos Aires todo su color que había sido típico en la primera década revolucionaria. Si Rivadavia había procurado debilitar la influencia militar con su reforma de 1822, a poco de andar quedaría bastante poco de aquel impulso. Desde la asunción del mando de Las Heras, las ceremonias oficiales recuperaron todos aquellos elementos típicos que habían prevalecido en la primera década revolucionaria, tales como las salvas de cañonazos, los fuegos de artificio, las iluminaciones nocturnas, las bandas militares de música y el despliegue creciente de carruajes. Estos elementos pasaron a ocupar el primer plano en la vida pública de la ciudad.

No sólo se celebraron con toda la pompa —al igual que antaño— los principales eventos políticos, militares y religiosos; incluso las honras fúnebres en honor del ministro plenipotenciario de los Estados Unidos (César Rodney) fueron celebradas con esta misma pompa. Más aún: las elecciones se impregnaron de estos mismos rasgos y se poblaron de bandas militares que acompañaban los festejos de los vencedores, en un momento en el cual, hacia mediados de la década de 1820, la participación electoral crecía, favorecida por la ley de 1821 de sufragio ampliado³⁵. Y la amenaza latente de guerra con Brasil no hizo más que enfatizar todos estos rasgos; nuevos cuerpos militares fueron creados en Buenos Aires y se bendijeron sus banderas con una frecuencia que parecía emular la de los mejores tiempos de la primera década revolucionaria. Incluso se admitió la llegada de un obispo de La Paz (Alto Perú) para realzar estas ceremonias,

artificiales anunciaban que el santo y su sagrada compañía salían de la iglesia. Civiles y militares de las mejores familias llevan a veces estandartes en las procesiones”, *Cinco años...*, pp. 196-197.

³⁵ “La noche en que termina la elección de los miembros de la Junta una banda militar precedida por el balón o globo, y rodeada de una multitud de jóvenes, marcha por las calles. La banda se detiene frente a la casa de los miembros e interpreta uno o dos aires; la muchedumbre —si es que en Buenos Aires hay tal cosa— grita entonces ‘viva la patria’ y ‘viva los representantes del pueblo’”, Un inglés, *Cinco años...*, p. 225. Sobre las elecciones en este período, véase Marcela Ternavasio, *La revolución del voto...*

quien dio confirmaciones y ordenó sacerdotes en la iglesia de San Francisco³⁶. La reforma de 1822 no fue óbice para que una autoridad eclesiástica ajena a Buenos Aires desplegara toda su pompa en los templos porteños.

Tampoco fue óbice para que, en pleno gobierno “unitario” se desplegara a sus anchas una religiosidad que nada tenía de ilustrada. En la Semana Santa de 1825, el muy galicano e ilustrado canónigo Valentín Gómez no tuvo reparos en acomodarse a los cambios que se estaban dando en Buenos Aires; para sorpresa del público porteño, habituado a verlo con ropas austeras, se vistió con ornamentos pontificales en una ceremonia sagrada que estuvo sazonada con todos los componentes de rigor, propios de la cultura política revolucionaria heredada de la década anterior; al rato,

“tres bandas militares (la de la Artillería, Cazadores y Legión de la Patria, todas precedidas por un globo o balón transparente que llevan en la extremidad de un palo) hicieron su entrada en la Plaza con tambores a la sordina y tocando música muy solemne. La banda de Artillería fue muy celebrada”³⁷.

Así las cosas, de nada valía que la prensa ilustrada de Buenos Aires insistiera todavía, como en los más austeros tiempos de los primeros años de la década de 1820, en que toda esta parafernalia era ridícula³⁸. De nada valía tampoco que los viajeros y residentes extranjeros procuraran inútilmente eludir las campanadas, las salvas de artillería y el bullicio. De todas formas, no por ello el extranjero se sentía segregado. Desde antes del tratado con Gran Bretaña de 1825, que reconoció el principio de la tolerancia religiosa, ella ya regía de facto en la ciudad, tal como no tardó en advertir el norteamericano Henry Forbes que en 1822 escribía: “esa tolerancia existe ya de hecho aquí. Los protestantes tienen su cementerio público y nadie les molesta en sus prácticas religiosas; si no tienen capilla o iglesia pública es porque nadie lo ha solicitado”³⁹.

A pesar de que no era necesario llegar al punto de firmar un tratado con Gran Bretaña para que la tolerancia religiosa resultara de hecho respetada, la “cuestión religiosa” no se vio zanjada. De hecho, la religión —al igual que la sociedad toda— fue afectada por el desencadenamiento de las guerras civiles. Los unitarios, si bien no eran parejamente galicanos, pasaron por herejes a los ojos de los federales quienes se jactaron de ser los

³⁶ Juan Manuel Beruti, *Memorias curiosas*, p. 372.

³⁷ La crónica del inglés no omite señalar que los criollos hacían chanzas en la iglesia sobre el aspecto imponente de Valentín Gómez, a quien solían ver habitualmente con atuendos más sobrios. Véase *Cinco años en Buenos Aires...*, pp. 201-202.

³⁸ “No faltan fuegos de artificio, cohetes y una banda de música en la puerta. Un periódico ha ridiculizado esta costumbre sin que se le prestara mucha atención”, Un inglés, *Cinco años en Buenos Aires...*, p. 91.

³⁹ John Murray Forbes, *Once años en Buenos Aires...*, p. 191.

verdaderos defensores de la religión; de hecho, como señala Ariel De la Fuente, la religión se convirtió en un componente más de la causa federal que se sumaba a la defensa de las autonomías provinciales, en neta oposición a una Buenos Aires que pasaba por hereje y unitaria⁴⁰. La prédica furibunda de Pedro Ignacio de Castro Barros, que no vacilaba en identificar a los unitarios con el Anticristo, fue un elemento más en esta lucha. Al igual que en la primera década revolucionaria, la retórica política no permaneció indiferente a las reminiscencias bíblicas: no era ninguna novedad que se produjeran estos cruces entre la teología y la política. Basta al respecto con recordar la experiencia de las invasiones inglesas, que fue vivida en su hora como una invasión hereje⁴¹. Si en esta ocasión diferentes clérigos no vacilaron en legitimar con la prédica religiosa el recurso a las armas, en los años de las guerras civiles la retórica se exacerbó. Como expresara Sarmiento en sus *Recuerdos de provincia*, “de sus blasfemias contra los impíos ha salido el *mueran los salvajes unitarios* [...] De la boca de Castro Barros [...] salía siempre la Sagrada Escritura empapada en sangre, azuzando las pasiones brutales de la muchedumbre”⁴².

La cuestión religiosa, con ello, se barbarizó. Si en los tempranos años 20 ella se debatió en la muy civilizada Sala de Representantes porteña y su prensa, para finales de la década se incorporaría de lleno a un nuevo escenario: la guerra civil. Si bien Rosas luego intentaría encubrir este aspecto bajo una pátina de civilización —con este objeto se rodeó de una plétora de canonistas que en la década de 1830 brotaron de la Universidad e hicieron ostentación de su saber en los debates de la Legislatura— no se podía ocultar ya hasta qué punto la cuestión religiosa se había barbarizado⁴³. Los caudillos federales, de hecho, incorporaron la cuestión religiosa a sus gritos de guerra y continuarán acusando de impíos a los unitarios hasta el final de sus días.

⁴⁰ Ariel de la Fuente, *Children of Facundo. Caudillo and gaucho insurgency during the Argentine State-formation process (La Rioja, 1853-1870)*, Durham and London, Duke University Press, 2000, pp. 152-163.

⁴¹ Al respecto, Roberto Di Stefano, “La invasión hereje”, G. García Romero (Coord. Gral.), *La primera invasión. 200 años*, Buenos Aires, Editorial Edivérn, en prensa; del mismo autor, “Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense”, *Anuario de Historia de la Iglesia* XII (2003), pp. 201-224.

⁴² Domingo Faustino Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, Buenos Aires, Eudeba, 1960, p. 181.

⁴³ Acerca de la centralidad adquirida por los juristas en tiempos de Rosas, véase Jorge Myers, *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1995; sobre el desempeño de los canonistas en los debates de los tiempos de Rosas, véase Roberto Di Stefano, “El laberinto religioso de Juan Manuel de Rosas”, *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, vol. 63, n. 1, 2006, pp. 19-50.