

MAKSYMILIAN DROZDOWICZ

ORCID: 0000-0001-5922-4373

Uniwersytet UWSB Merito we Wrocławiu

maksymilian.drozdownicz@wroclaw.merito.pl

Lo sagrado como fuente de identidad nacional en el discurso público argentino del siglo XIX

Palabras clave: Mircea Eliade — Argentina — discurso — sacrum — hierofanía.

Resumen

Se propone en este estudio investigar unos ejemplos característicos del discurso público argentino a partir de la independencia (con autores como D. F. Sarmiento, L. Mansilla, J. Mármol o E. Echeverría, entre otros), para los cuales los argumentos religiosos construían el trasfondo del debate apologético nacionalista. Con este fin nos servimos de las teorías de Mircea Eliade sobre lo sagrado. Los razonamientos expuestos en los discursos políticos y en los artículos de prensa argentinos indican que el contexto de la civilización requería una base imprescindible de teología y de ciencias sociales. Interesante será ir descubriendo el contexto del cristianismo colonial rioplatense argumentando la recién conquistada libertad y los supuestos principios éticos a partir de la voluntad divina y la ley moral inscrita en los corazones de los ciudadanos, pero de acuerdo con las premisas muy conscientemente marcadas por la política del Estado del momento.

1. Lo sagrado

Para poder efectuar una búsqueda fructuosa de premisas religiosas que sirviesen para intentar reconstruir el discurso identitario nacional argentino, presentes en los textos propios del discurso político-público y literario del siglo XIX, conviene indagar en qué es el *sacrum*. Revelándose, lo sagrado es fuente de poder y, según sostiene Lucas Risoto de Mesa, el comentarista de Mircea Eliade, “[p]oder quiere decir a la vez *realidad, perennidad y eficacia*” (Risoto de Mesa, 2014: 36, subrayado en el original), al establecer ontológicamente un mundo¹. Lo sagrado, según el religiólogo rumano, establece dos concepciones

¹ Véase: Eliade (1974: 39).

del mundo y del tiempo. La definición de lo sagrado, como subraya Eliade, exige disponer de cierta cantidad de hechos sagrados llamados “sacralidades”, que son, por ejemplo, ritos, formas divinas, objetos venerados, símbolos, cosmogonías, hombres o lugares consagrados, etc. y cada una de estas revelaciones presenta hierofanías² al presentar una modalidad de lo sagrado dentro de un momento determinado de la historia (Eliade, 1995: 10–11). Mircea Eliade define la vida religiosa como experiencia de varias cratofanías, hierofanías y teofanías³, que son capaces de mover la vida del hombre sumergido en lo sagrado, sin querer distinguir las distintas zonas del espíritu (Eliade, 1995: 11).

El religiólogo rumano subraya que existe la complejidad de los hechos religiosos que están aún sin ser definidos, que se los omite como tabúes (Eliade, 1974, 1: 18). Por lo tanto, se exigen distinciones en zonas, llamadas comúnmente, de lo profano y lo sagrado. Para Eliade, lo sagrado y lo profano son categorías muy distintas ontológicamente y lo que las separa resulta en cierta “ruptura ontológica” (Blesa, 2002: 41). Eliade sobrevalora lo sagrado, tratándolo como “la realidad por excelencia, lo auténticamente real” (Blesa, 2002: 41). Evocando las opiniones de Roger Caillois:

En el fondo, lo único que con validez puede afirmarse de lo sagrado en general está contenido ya en la definición misma de este término, que se opone a lo profano. En cuanto se intenta precisar la naturaleza y la modalidad de esta oposición se tropieza con los mayores obstáculos. Por elemental que sea, ninguna fórmula es aplicable a la laberíntica complejidad de los hechos (Eliade, 1974, 1: 18).

Claude Lévi-Strauss, que representó la postura específicamente agnóstica, ha propuesto, por su parte, conceptos clave que expresan sentimientos básicos tales como amor, odio o venganza, propias de toda la religión humana. En su opinión, los mitos son apenas intentos de explicar fenómenos astronómicos o meteorológicos que causaban miedo y eran poco entendibles (Lévi-Strauss, 1970: 286). Es necesario que el hombre sea religioso, porque eso facilita su percepción del mundo, añade Mircea Eliade. La religión da sentido al porvenir, por eso el hombre tiende a “«consagrar» su vida entera” porque las hierofanías “sacralizan el cosmos” y [...] la vida” (Eliade, 1995: 15). Eliade llega a la conclusión de que el ideal del hombre es el de ser religioso porque, de este modo, “todo lo que hace se desarrolle de manera ritual”, o se convierte en sacrificio:

² Hierofanía — de acuerdo con la *Encyklopedia PWN*, del gr. *hierós*, ‘sagrado’ y *pháinen*, ‘mostrar’, es la revelación de lo sagrado. En la teoría de la religión de Mircea Eliade el término clave que presenta cada manifestación de la esfera sagrada en la realidad seglar (profana), reconocido por el hombre como lo sagrado (<https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/hierofania;3911617.html>).

³ Cratofanía — la forma más primitiva de hierofanía que es manifestación del poder, relacionado con la fuerza de los fenómenos naturales (rayos, inundaciones, etc.) o de los desastres humanos (invasiones, ocupaciones), acompañada de milagros, resurrecciones y otros hechos insólitos (*Encyklopedia PWN* 3927152.html). Teofanía — la revelación de Dios en una forma perceptible. Cada teofanía es una irrupción de lo sagrado en la esfera profana, es hierofanía y cratofanía (el poder sagrado) a la vez (<https://sjp.pwn.pl/szukaj/teofania.html>).

“En este aspecto todo acto es candidato a convertirse en un acto religioso, de la misma manera que todo objeto cósmico lo es al convertirse en hierofanía” (Eliade, 1995: 15–16). Del orden sacro nace la tendencia de fijar las zonas de su excepcional presencia, por ejemplo en santuarios y lugares de culto oficiales.

Para poder trabajar con los textos decimonónicos, seguimos las sugerencias del estudioso catalán Albert Chillón, considerando el género denominado *non fiction* (no ficción) como un tipo de enunciación que “exige un pacto de veridicción entre los interlocutores, comprometidos a entablar un intercambio fehaciente” (Lovato, Irigaray, 2015: 9). Es difícil demarcar límites entre lo ficcional y lo fáctico, según señala Roberto Vincenti, siendo el género de no ficción de tipo híbrido. Quizás sea, entonces, “un juego periférico con los géneros institucionalizados”, a mitad de camino entre la ficción y el testimonio, supone Vincenti (2015: 5), un género que se aprovecha de “un registro de no ficción: el trabajo con testimonios, documentos y publicaciones de la época. Así, lo avala el uso de los legajos judiciales del caso, las grabaciones secretas realizadas por la policía” (Vincenti, 2015: 17). Y como, recientemente, las crónicas latinoamericanas viven un verdadero boom editorial, sobre este tipo de textos escribe Andrés Alexander Puerta Molina indicando que son los que “indagan acerca de las relaciones entre el periodismo y la literatura, así como los libros de algunos cronistas latinoamericanos” (Puerta Molina, 2017: 166). Aunque el género no ficción aparece recientemente explicado y trabajado en el contexto del reportaje (Ryszard Kapuściński), la crónica (Svetlana Alexiévich) y la producción cinematográfica, en el siglo XIX existía, en nuestra opinión, una fuerte tendencia hacia lo no ficcional en la ensayística y el periodismo de denuncia de entonces, además del discurso público del debate político (Sarmiento, Echeverría, Alberdi), que se hizo visible en los textos que hoy consideramos novelas. Adam Elbanowski (2013) indica que en América Latina se ha producido un discurso propio, denominado *non fiction*, que puede inscribirse, como creemos, en esta línea interpretativa.

2. Discurso

Según Michel Foucault, “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos, que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault, 2005: 14). Un buen ejemplo ilustrativo del discurso foucaultiano es el del debate público. Es norma que lo que se promete en la política, inmediatamente cae al olvido y los nuevos acontecimientos que sobrevienen, tienen la capacidad de borrar el pasado inmediato. Entender el pasado tampoco garantiza la comprensión del discurso, como supone Foucault, mientras que esperar las utopías, abandonar las formas del presente y de nuestros recuerdos, son procesos

que sobreviven en lo colectivo y en la memoria que cada individuo conserva de su propio pasado (Vergara Costas, 2013: 203–204).

Fernando Aínsa establece en el problema de la identidad iberoamericana dos indicios muy peculiares, que son lengua y religión. A estos dos se agrega, el tercer elemento que enriquece y complementa la perspectiva, y es el de la raza (Aínsa, 1986: 91)⁴. Para el filósofo argentino Ernesto Laclau, no solamente ambos términos (igualdad y diferencia) no se oponen sino que “la ampliación del campo del segundo es una precondition de la expansión del primero” (Arfuch, 2005: 36). La identidad, por lo menos en el campo argentino, exige, en opinión de Arfuch, un debate en el campo intelectual, académico y político y la pregunta que hay que plantear no es “quiénes o cómo somos (los argentinos)” sino más bien “lo que vamos llegando a ser” en las identificaciones (Arfuch, 2005: 42).

En cuanto a lo religioso que queremos ir descubriendo en los discursos de La Plata en el siglo XIX, se necesita disponer de una teología lúcidamente atenta a la trascendencia, reflejada en las obras literarias; la teología, como hace recordar Alberto Toutin, capaz de reconocer, discernir y sacar a la luz los caminos de vida espiritual que recorre el hombre. Reflexionando acerca de la literatura como lugar teológico y buscando lazos entre ella y la teología, Toutin, como teólogo, propone hablar de la visible presencia de la vida espiritual y de la acción discreta del Espíritu que se manifiestan en las búsquedas y en los caminos y en los textos de los escritores que se ofrecen como guías de la sociedad, en cierto sentido. Habiendo establecido que el sentido espiritual aparece en las letras y emerge en múltiples formas, Toutin incluso ve lo sagrado hasta en una ausencia de los motivos divinos en cierta obra, hasta en una aspiración que apunta a un más allá del deseo de omnipotencia del hombre y cuyo objeto no está a disposición de su voluntad de poder (Toutin, 2011: 311).

3. Predicadores y la prensa

A mediados del siglo XVIII se firmó el Tratado de Madrid o de Permuta (1750), que establecía la cesión a Brasil, a cambio de una Colonia del Sacramento, edificada por los portugueses en territorio que España consideraba como propio, de los siete pueblos de las misiones guaraníicas dirigidas por los padres jesuitas, dotadas de ricos templos y de estancias rebosantes de ganado. Este hecho repercutió en predicadores rioplatenses que se veían coartados en su libertad de expresión. Al conmemorarse la batalla de Lepanto, el 3 de octubre de 1753, el predicador dominico de Buenos Aires, Domingo de Neyra (1684–1757) trata de enfrentar el problema del momento —la guerra que se avecinaba contra los guaraníes— y delante del obispo declaraba que el arre-

⁴ Aínsa hace recordar que uno de los pioneros de las investigaciones acerca de la identidad cultural argentina es Paul Verdevoye, igual que Claude Fell, Claude Cymerman o François Delprat (Aínsa, 1986: 19).

batarles las propiedades a los indios era un puro robo hecho con violencia. El Marqués de Valdelirios, comisionado español para la ejecución del tratado de Permuta, sabedor del episodio, solicitó y obtuvo una copia del sermón pero en ella faltaba justamente el pasaje incriminado en el que el presbítero Neyra habría hecho referencia al ejemplo de San Pío V que al ver cuánto abultaba una limosna que acababa de darse, rectificó reduciéndola a una cantidad más moderada: “De donde —relata Valdelirios— descendió a decir que el Rey no sabe el tesoro que pierde en los siete pueblos y que estamos obligados el Gobernador, el P. Altamirano y yo a informárselo” (Mariluz Urquijo, 2006: 199).

Durante la guerra de independencia los predicadores no tuvieron orientación para poner en tela de juicio los sucesos habidos, y entre tímidos y callados, se encontraban unos que se daban cuenta de lo irreversible de abandonar España el suelo americano. El deán Gregorio Funes (1794–1829), el más prestigioso de los clérigos rioplatenses, auguraba y se debatía entre el fin de la Iglesia y el fin del Estado. Y añadía, como punto de partida, que “toda la antigüedad está de acuerdo en que la Iglesia de Jesucristo detestó siempre las violencias y que la fe debe ser libre y voluntaria” (Saranyana, 2008: 55). El predicador Funes insistía en que la jerarquía eclesiástica no podía tolerar la insubordinación ni la herejía y tampoco podía imponer la fe por medios coercitivos, ya que, desde su naturaleza, el Estado “corre con la obligación de tolerar aquellos cultos que por error creen servirla [a la paz — J.I.S] en su misma separación” (Saranyana, 2008: 55).

En 1816, el sacerdote argentino comprometido con la guerra de independencia, Julián Navarro (1777–1854), 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 a los primados de la Nación” por haber tenido relaciones con los Moabitas (cfr. Núm 25: 1–5). Y agregaba:

[...] bajo de este símil descubro, ciudadanos, el doble esfuerzo con que arrojasteis 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 (Di Stefano, 2003: 213).

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 [...]” (Di Stefano, 2003: 215).

En el contexto de esta “Ilustración cristiana” que acompañaba los procesos bélicos, Daniel Morán habla de una “predisposición [...] por aglutinar, en pleno proceso de reformas y modernización, el discurso ilustrado de la razón con la doctrina de respeto y obediencia a Dios y a la religión cristiana” (Krau-

me, 2016: 155, no. 6). El historiador de la Iglesia argentina Roberto Di Stefano considera que, entre el 1810 y 1835, se abre una nueva etapa para las Iglesias rioplatenses, una etapa que las coloca definitivamente bajo la égida del pontífice romano. Los documentos de la temprana edad independentista despertaron el interés de investigadores tanto de los países del ámbito católico como del protestante y hay que estar seguros de que no todos los sermones han sido publicados, sobre todo los posteriores a 1830.

Di Stefano indica el uso político de las Sagradas Escrituras abordado también a través de otras fuentes, en particular la prensa. En los primeros años de la joven República surgieron tales publicaciones como *El Censor* (1812), *La Prensa Argentina* (1815–1816), el segundo *El Censor* (1815–1819), *La Crónica Argentina* (1816–1817) o *La Gaceta Mercantil* (1823–1852), entre otras. Todas ellas contienen muy interesantes alusiones a la Biblia (Di Stefano, 2003: 203–204) porque se trataba de ofrecer a los ciudadanos la legitimidad religiosa de la revolución rioplatense, cosa bien conocida para los que trabajan sobre la problemática de la historia de la Iglesia en este período. A partir de mediados de la década de 1820, en cambio, los sermones transmiten una mayor distancia respecto a la revolución, y no solamente porque la guerra toca a su fin con la victoria de Ayacucho, en diciembre de 1824. Este fenómeno se afirmará a lo largo del siglo XIX, lo que indica, en la opinión de Di Stefano, el predominio creciente de una visión no sólo desacralizada sino incluso más bien pesimista de los acontecimientos revolucionarios.

4. Escritores

En el siglo XIX argentino se subrayaba la interpretación religiosa de la inserción de la historia de América en el marco de la historia de la salvación de la humanidad. Dios había previsto y quería lo que seguía ocurriendo, por lo cual —para los escritores decimonónicos— se hacía posible el recurso a la Biblia en el combate a favor de la independencia (Kraume, 2016: 160). El ideario se halla resumido en las “palabras simbólicas” del *Dogma socialista* (1838), de Esteban Echeverría (1805–1851). La sexta parte de dicha obra es más pertinente y reza así: “Dios, centro y periferia de nuestra creencia religiosa: el cristianismo su ley”, donde Hebe Beatriz Molina nota la aceptación del cristianismo por parte de Echeverría como “la mejor de las religiones positivas” porque, el cristianismo, para él, “es esencialmente civilizador y progresivo”, la “religión de las democracias”, lo que permite que el Evangelio se constituya en una ley moral permitiendo al hombre, en su conciencia, examinar todo y escoger lo bueno, o sea, ejercer la libertad, que es don divino y derecho cívico supremo (Echeverría, 1837 [2003]). Tomando las posturas claramente anticlericales, el iniciador del Romanticismo rioplatense ve el gran peligro en los sacerdotes

tradicionales, hispanófilos, que demuestran la tendencia de su clase, la inclinación hacia el apoyo al tirano Juan Manuel de Rosas (Molina, 2016: 194).

El escritor argentino José Mármol (1817–1871) ocupa una postura antidictatorial, aprovechando la perspectiva religiosa en su famosa novela *María* (1855). En ella presenta el régimen rosista como opuesto a la verdadera religión, aunque el tirano se apoyaba en la prédica de sus sacerdotes avasallados. Mármol incrusta en su novela reflexiones de tinte religioso, viendo en el modo de gobernar del Restaurador no el

legado sublime del catolicismo, sino en la imagen ensangrentada del renegado de su Dios y de sus doctrinas en la tierra, [que —M.D.] trasmítia al pueblo, ignorante y ciego que cuajaba el templo, no esa predicación de amor y de paz, de abnegación y de virtud, de sacrificio y de hermandad que le dictó el Hombre Dios desde el Calvario, sino el odio de Caín, y la mofa sangrienta del que presentaba el vinagre y la hiel a Quien pedía desde la cruz una gota de agua para sus labios abrasados [...] (Mármol, 2019 [1855]: 271).

Una fuerte dosis de crítica recae sobre el actuar cainita de Rosas que, presentándose como salvador de la patria, en verdad llenaba las losas de los templos, “en sus atrios, los mazorqueros, inflamados por la palabra de sus predicadores, [quienes] agitaban su cuchillo y juraban mellarlo sobre la garganta de los unitarios” (Mármol, 2019 [1855]: 271). Como se desprende de lo expuesto más arriba, las iglesias se convirtieron en el sitio del discurso político partidario y violento. Hasta se aprovechaban las confesiones para inculcar a la población el terror y obediencia:

El confesionario estaba convertido en otro púlpito de propaganda federal, donde se extraviaba la conciencia del penitente, pintando a Rosas como el protegido de Dios sobre la tierra y mostrando a los unitarios como los condenados por Dios a la persecución de los cristianos... Y este escándalo, llevado al grado de propaganda diaria, caminaba como una epidemia, por el aire, e iba a infestar y corromper al clero y las nociones de la moral y de lo santo, hasta en los últimos confines de la República (Mármol, 2019 [1855]: 271).

El narrador de *Amalia* destaca con satisfacción que los únicos sacerdotes que ofrecieron resistencia alguna fueron los jesuitas, denominados como justos, demostrando la entereza. Esta postura es como “la fortaleza del que cumple en la tierra una misión de sacrificio y de virtud, a la profanación que hizo al altar la encegueda presunción del tirano” (Mármol, 2019 [1855]: 273). Ellos, justamente, defendieron el templo de San Ignacio, fundado por ellos durante la dominación española, y de donde fueron expulsados después. Este templo “fue velado por ellos en 1839, y cerradas sus puertas a la profana imagen con que se intentaba escarnecer el altar”. Por eso

pagaron más tarde al dictador [Rosas] esta resistencia digna de los propagadores mártires del cristianismo en la América; pero ellos recibieron el premio en su conciencia; y más tarde, lo recibirán en el cielo. ¿Qué tenía que ver el templo y los sacerdotes de Cristo con los triunfos

políticos de Rosas, ni con la imagen de un profano la casa de las imágenes celestes? (Mármol, 2019 [1855]: 273)

Los jesuitas aparecen como los únicos justos, parecidos a Abraham que intentaba a parar la ira de Dios antes de la destrucción de Sodoma y Gómora (Gén 18, 16–33). Ellos presentan una postura correcta porque nada tienen que perder, ya expulsados de sus dominios del Nuevo Mundo. El narrador sigue quejándose de la poca resistencia de las comunidades de otras denominaciones religiosas:

fuera de los padres de la Compañía de Jesús, la religión se vio escarnecida por sus mismos intérpretes en la tierra. Las comunidades de Santo Domingo, San Francisco y monjas Catalinas y Capuchinas hicieron exposiciones políticas completamente opuestas al espíritu de caridad, al sentimiento de paz y de fraternidad, que debe abrasar a los que se cubren con un sayal para vivir lejos de las pasiones del mundo. La victoria del Sauce Grande [el 18 de julio de 1840, ganada por el cómplice del dictador Rosas, el Gral. Pascual Echagüe —M.D.] fue celebrada por esos frailes y esas monjas; y era la sangre de hermanos, la sangre de Abel, la que había corrido en esa lucha... (Mármol, 2019 [1855]: 273).

José Mármol presenta el cristianismo como “la luz pura y clarísima del cristianismo”, con el fin de “invadir los páramos solitarios y en tinieblas de la conciencia del rudo habitador de los desiertos” (Mármol, 1855 [2019]: 274). La necesidad de tener una religión verdadera es una cuestión vital en el Nuevo Mundo, ya desde los tiempos de Colón, pues poseer la religión indicaba el estatus superior ante las razas y creencias de aquel momento. El evangelizador debía ser valiente por peligros que le sobrevinían a menudo de manos de los nativos. Él,

estableciendo su púlpito y su predicación donde encontraba cuatro hombres que le oyesen, percibía por su oído el silbo de la flecha, se deslumbraban sus ojos con el brillo de la hoguera y, levantando el corazón a Dios, seguía hablando la palabra de Cristo, muchas veces cortada en sus labios por la muerte, y hablaba y moría sin conocer el miedo. Porque la vida terrenal, la vida de la carne, no es la vida del sacerdote de la cruz (Mármol, 2019 [1855]: 274).

El político y ensayista Domingo Faustino Sarmiento (1811–1888) enaltece el rol de la lectura bíblica en el funcionamiento de la sociedad de su país al indagarse por una respuesta esperada:

¿Y es mejor la lectura de la Biblia según la Iglesia? Sea; pero Biblia y novelas han popularizado la lectura que generaliza la civilización. [...]. Para que el común de las gentes se habituase a leer, se necesitó el auxilio de la religión entre los protestantes, el estímulo del placer entre los católicos (Sarmiento, 1991: 24).

Para el autor de *Facundo. Civilización y barbarie* (1845), es importante el mismo proceso de lectura, la de la Biblia sobre todo. Son las Sagradas Escrituras, resume Sarmiento, las que han traído a los argentinos el deseo de querer ser ilustrados. Pero la ventaja la tienen los protestantes británicos, obli-

gados a tener contacto diario con el libro sagrado, mientras que los católicos efectuaban las lecturas regidos por el placer: “Los puritanos leían la Biblia, en el momento antes del combate, oraban y se preparaban con ayunos y penitencias” (Sarmiento, 2018: 159). La Iglesia, por tanto, es la intermediaria útil entre la religión y el Estado; es promotora de la civilización, el concepto clave de entonces, el concepto que garantizaba la salvación del alma según el ideario trazado por la teología postridentina (cada “civilizado” tiene entrada a la salvación y los “bárbaros” se someten a la vida desordenada que acaba con la llegada al infierno, como lo presenta la vida del inculpatado Facundo Quiroga). El resto de los hombres en los territorios fuera del alcance de la civilización, en el siglo XIX argentino, era tildado por Sarmiento y sus parecidos simplemente de desierto y dominado estereotípicamente “por el indio y el malón” (Galvani, 1990: 33–34).

La verdadera veneración por otra mujer, su propia madre, la tiene Irene, el personaje principal de *Aventuras de un centauro de la América Meridional* (1868), de José Joaquín de Vedia (1877–1936). A continuación, el joven demuestra un amor filial a su progenitora utilizando tales palabras de un buen hijo y cristiano cabal:

—Sí, buena y amorosa madre mía: allá voy ¿[I]mplicas a la [V]irgen para que tu hijo escape a sus peligros y regrese pronto y con bien? Tu plegaria dictada por la fe ha sido atendida ya, puesto que he merecido una protección manifiesta de ignota intervención y que he sentido también, el deseo irresistible de abrazarte. Sí, voy allá —antes que el sol haya recorrido tres veces su carrera—, ¡tu hijo te pedirá tu santa, bienhechora bendición, que predispone siempre su alma a la esperanza! (Vedia, 2015 [1868]: 57)

Este gaucho, sorprendentemente, demuestra un nivel alto de religiosidad, tiene una cultura refinada y un vocabulario sutil, lo que le sitúa, evidentemente, entre los personajes estereotipados, pero en la contra radical de la barbarie formulada por Sarmiento quien decía desconocer en los hombres de la pampa los humanos cabales y, mucho menos, religiosos. En la perspectiva de Vedia el elemento sagrado ya empapa los territorios llamados “desierto”, con la casi absoluta ausencia de los eclesiásticos. A pesar de ello, para desmentir la idea de barbarie sarmientina, Vedia, con tonos patéticos, asegura la existencia de lo sagrado entre los gauchos:

Practicadas ya las diversas diligencias indispensables á la vida material, la vista intelectual de Irene se dirigió hacia el hogar doméstico con intensa lucidez. En el fondo del cuadro místico creado por su imaginación, vio a su madre, objeto de su culto, de hinojos ante una imagen de la Inmaculada Virgen Santísima, alumbrada por dos velas de cera benditas —las manos plegadas sobre el pecho en la humilde actitud del suplicante— la cabeza inclinada y el labio balbuciente (Vedia, 2015 [1868]: 57).

El resumen de los problemas de la religión del gachaje se reitera también en la novela de tipo gauchesco-sentimental *Pablo, o la vida en las pampas* (1869), de la romántica argentina radicada en Francia, Eduarda Mansilla Ortiz de Rozas

de García (1834–1892), proveniente de la familia del dictador Juan Manuel de Rosas. La narradora se dirige contra los hombres ilustrados de la ciudad que no procuran resolver los verdaderos problemas del hombre del campo, siendo ellos los responsables de causarlos (Ortiz Gambetta, 2014: 41). El gaucho, en el paisaje pampeano, apuesta por los valores familiares, especialmente por la valoración de la madre campesina, la verdadera portadora de valores universales. Y es el lugar propicio para buscar a Dios, fuente de todos los valores morales. El viejo gaucho Anacleto le enseña a Pablo el provecho de estar la escucha de Dios, en silencio. Le enseña de este modo: “La soledad sobre todo, hijo mío, es la gran escuela. Dios no habla nunca sino con el hombre solo” (Mansilla, 2007: 253). Este precepto es dado en la plena pampa, donde también José Hernández coloca a su ético Martín Fierro (Hernández, 2009), quien, en la segunda parte de la epopeya nacional argentina, postula que el gaucho requiere todos los bienes básicos de todo ciudadano común: “debe el gaucho tener casa, / Escuela, Iglesia y derechos” (vv. 4828–4829).

En la novela *Una excursión a los indios ranqueles* (1870), el hermano de Eduarda, el general Lucio V. Mansilla (1831–1913) compara la actitud de los gobernantes frente a los indios con la de los gauchos: “Quejarnos de que los indios nos asuelen, es lo mismo que quejarnos de que los gauchos sean ignorantes, viciosos, atrasados. ¿A quién la culpa, sino a nosotros mismos?” (Mansilla, 1870: 265). A partir de lo visto y oído en su expedición, este militar humanista escribe para aquellos que piensan que “el gaucho es un ser ideal” (Mansilla, 1870: 294), ya que, lejos del prototipo, el paisano representa una “masa de pueblo sin alma, que en nada, ni en nadie cree; que desparrama en inmensas campañas, no tiene iglesias, ni escuelas, ni caminos, ni justicia” (Mansilla, 1870: 294). Pero los requiere y al adueñarse de lo sagrado, obteniendo un sistema religioso, sabrá quedar agradecido a la nación, al construir una civilización, esta vez de amor, y no como sinónimo de educación y obediencia ciega, como proponía Sarmiento y sus correligionarios, autores de las funestas “campañas del desierto”, es decir, de exterminio.

Conclusión

La preocupación de los escritores y políticos rioplatenses de la era de la Independencia no es espiritual, sino francamente terrenal. La escritura rioplatense del siglo XIX es siempre cargada de premisas misioneras, sirve para unir los desafíos de tipo económico con los preceptos morales. Y aunque puede llamarse de ficción, el discurso argentino decimonónico tiene la frescura de la recién descubierta Ilustración, pero limpia de la heterodoxia propia de Europa. Es el discurso de valores y para promover valores, y estos son impensables sin el arraigo en la Biblia y en el modo de pensar civilizacional. En el siglo XX

el discurso argentino cambiará de su rumbo, enriquecido con el discurso nacionalista frente a las crecientes oleadas migratorias desde la Europa asolada por diversas plagas.

Referencias bibliográficas

- Aínsa, Fernando (1986): *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Madrid, Editorial Gredos.
- Arfuch, Leonor (ed.) (2005): *Problemáticas de la identidad. Identidades, sujetos y subjetividades*, Buenos Aires, Prometeo Libros, pp. 21–45.
- Blesa, Luis (2002): “Mircea Eliade y el concepto de sagrado”, en Enric Casaban Moya (ed.), *XIV Congrés Valencià. Peníscola, 21–23.03.2002*, Valencia, Societat de Filosofia del País Valencià, pp. 41–52, <https://www.uv.es/Sfpv/congressos_textos/congres14.pdf#page=40>.
- Di Stefano, Roberto (2003): “Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense (1810–1835)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 12, pp. 201–224, <<http://www.redalyc.org/pdf/355/35501212.pdf>>.
- Echeverría, Esteban (2003 [1837]): *El dogma socialista*, en Cervantes Virtual, 23/08/2023, <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmepc2z4>>.
- Elbanowski, Adam (2013): *Świadectwa, metafory, fabulacje: współczesna literatura Ameryki Łacińskiej*, Warszawa, CESLA UW.
- Eliade, Mircea (1974): *Tratado de historia de las religiones*, vol. 1–2, Asunción Medinaveitia (trad.), Madrid, Ediciones Cristiandad, <https://www.ugr.es/~pgomez/docencia/fr/documentos/Eliade.Mircea_Tratado-de-historia-de-las-religiones.pdf>.
- Eliade, Mircea (1995): “Sagrado y profano. Conclusiones”, en Marco V. Rueda y Segundo E. Moreno Yanes (eds.), *Cosmos, hombre y sacralidad: lecturas dirigidas de Antropología religiosa*, Quito, Ediciones Abya-Yala, pp. 9–21, <<https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/21049/1/Cosmos%20hombre%20y%20sacralidad.pdf#page=10>>.
- Encyklopedia PWN*, 23/08/2023, <encyklopedia.pwn.pl/haslo/hierofania;3911617>.
- Foucault, Michel (2005): *El orden del discurso*, Alberto González Troyano (trad.), Buenos Aires, Tusquets Editores, <<https://drive.google.com/file/d/0B8juHuJ15TwYdTJGTzRhaXpwYZA/view?resourcekey=0-hd27V2cdc7Enxw-m1Ugcqg>>.
- Galvani, Victoria (ed.) (1990): *Domingo Faustino Sarmiento*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Hernández, José (2009): *Martín Fierro*, Buenos Aires, RTM S.A.
- Irigaray, Fernando y Anahí Lovato (eds.) (2015): “Prólogo”, en Fernando Irigaray y Anahí Lovato, *Producciones transmedia de no ficción. Análisis, experiencias y tecnologías*, Rosario, UNR Editora, pp. 9–11, <<https://rephip.unr.edu.ar/xmlui/handle/2133/5666>>.
- Kraume, Anne (2016): “La Biblia en la literatura de la Revolución de Independencia”, en Daniel Attala y Geneviève Fabry (eds.), *La Biblia en la literatura hispanoamericana*, Madrid, Editorial Trotta, pp. 153–191.
- Krupa, Marlena (2020): *W poszukiwaniu numinosum. Jan od Krzyża w polskiej kulturze XX wieku*, Kraków, UNIVERSITAS.
- Lévi-Strauss, Claude (1970): *Antropología estructuralna*, Krzysztof Pomian (trad.), Warszawa, PIW.
- Mansilla, Eduarda (2007): *Pablo o la vida en las pampas*, estudio preliminar de María Gabriela Mizraje, Buenos Aires, Colihue – Biblioteca Nacional.
- Mansilla, Lucio V. (1870): *Una excursión a los indios ranqueles*, Buenos Aires, Imprenta, Litografía de Tipos.

- Mariluz Urquijo, José M. (2006): “La predicación rioplatense frente al poder durante el siglo XVIII”, *Revista de Historia del Derecho*, 34, pp. 191–212, <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/23888807.pdf>>.
- Mármol, José (2019 [1855]): *Amalia*, 2ª ed., Buenos Aires, Imprenta Americana, <<http://files.literatur-arte.webnode.es/200000063-cd969cf8b6/Marmol,%20Jose%20-%20Amalia.pdf>>.
- Molina, Hebe Beatriz (2016): “La Biblia en la narrativa femenina argentina de mediados del siglo XIX”, en Daniel Attala y Geneviève Fabry (eds.), *La Biblia en la literatura hispanoamericana*, Madrid, Editorial Trotta, pp. 193–222.
- Ortiz Gambetta, Eugenia (2014): “«No tiene iglesias, ni escuelas»: el gaucho y los modelos de civilización en la novelística rioplatense”, *Alpha*, 38, pp. 39–50, <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4837600.pdf> ED 29/12/2017>.
- Puerta Molina, Andrés Alexander (2017): “Crónica latinoamericana ¿Existe un Boom de la no ficción?”, *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, 23, 1, pp. 165–178.
- Risoto de Mesa, Lucas (2014): “Lo sagrado en Mircea Eliade”, *Claridades. Revista de Filosofía*, 6, pp. 33–48, <<https://www.revistas.uma.es/index.php/claridades/article/view/3884/3618>>.
- Saranyana, Josep-Ignasi (ed.) (2008): *Teología en América Latina. II/2. De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810–1899)*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert.
- Sarmiento, Domingo Faustino (1991): “Las novelas” (1856), en Norma Klahn y Wilfrido H. Corral (comp.), *Los novelistas como críticos*, México, Ediciones Norte / Fondo de Cultura Económica, pp. 23–26.
- Sarmiento, Domingo Faustino (2018): *Facundo o civilización y barbarie*, con el prólogo de Alejandra Laera, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso, 23/08/2023, <[b cn.gob.ar/uploads/Facundo_Sarmiento.pdf](http://cn.gob.ar/uploads/Facundo_Sarmiento.pdf)>.
- Toutin, Alberto (2011): *Teología y literatura. Hitos para un diálogo (Anales de la Facultad de Teología, 3)*, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, <teologia.uc.cl/Descargar_documento/130-Teologia-y-literatura.-Hitos-para-un-dialogo.html>.
- Vedia, José Joaquín de (2015 [1868]): *Aventuras de un centauro de la América Meridional*, Buenos Aires, Santiago R. Pilotto, <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b9/Aventuras_de_un_centauro_de_la_América_Meridional_-_José_Joaquín_de_Vedia.pdf>
- Vergara Costas, José Antonio (2013): *Cultura y discurso capitalista. Derivas filosóficas y psicoanalíticas del pensar actual*, tesis doctoral, Vizcaya, Universidad del País Vasco, <https://www.academia.edu/16964136/Consumo_y_Discurso_Capitalista>.
- Vincenti, Roberto (2015): *Crímenes y pecados: desbordes del relato de no ficción en la literatura argentina*, Buenos Aires, UBA / Filodigital, <http://dspace5.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/4284/uba_ffyl_t_2015_909334.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

The sacred as a source of national identity in the Argentinian public discourse of the 19th century

Keywords: Mircea Eliade — Argentina — discourse — sacrum — hierophany.

Abstract

Beginning with Teun van Dijk’s studies, the notion of discourse is handled, but this concept is inscribed in the crossroads of problems related to power, oppression and context. The aim is to investigate some characteristic examples of Argentine public discourse from independence onwards (with such authors as E. Echeverría, D. F. Sarmiento or L. Mansilla), when religious arguments formed the background of the nationalist apologetic debate. The reasoning put forward in Argen-

tine political speeches and press articles indicates that the context of “civilisation” required an indispensable basis in theology and the social sciences. In short, we see how the religious discourse underlies the debate that does not free itself from oppression. It will be interesting to discover the context of colonial Christianity in the La Plata River region in the way it argued the recently conquered freedom and the supposed ethical principles of the projected and imagined Argentinian national community.

Fecha de recepción: 23 de agosto de 2023

Fecha de aceptación: 16 de noviembre de 2023