

Devociones y costumbres católicas en el Rosario de 1880. La mirada de la misionera protestante Eliza J. McCartney¹

Norman Rubén Amestoy

(Fraternidad Teológica Latinoamericana, FTL-Historia)

Resumen

*En este trabajo intentaremos recuperar la percepción que tuvieron las misioneras norteamericanas acerca de algunas devociones y prácticas del catolicismo. Para ello indagamos en dos obras fundamentales como *La Plata Countries of South America*, de Eliza McCartney y una segunda escrita en colaboración con Jennie Fowler Willing, *Rosario*. En estos libros nos detuvimos especialmente en aquellos capítulos en los que Eliza McCartney nos deja ver su perspectiva de las costumbres y tradiciones del mundo católico. Este material es muy sugerente ya que pone de manifiesto el punto de vista de las misioneras metodistas y su interpretación sobre la obra de la Compañía de Jesús, el lugar desempeñado por la mujer en la sociedad, las devociones a la virgen, el Carnaval y el día de los difuntos. A través de estos temas podemos acercarnos a algunos rasgos fundamentales de las mentalidades protestantes decimonónicas.*

Palabras claves: *Misioneras, Protestantes, Mujeres, Metodismo.*

Abstract

*In this paper we will try to recover the perception that the North American missionaries had about some devotions and practices of Catholicism. To do so, we looked into two fundamental works such as *La Plata Countries of South America*, by Eliza McCartney and a second one written in collaboration with Jennie Fowler Willing, *Rosario*. In these books we focused especially on those chapters in which Eliza McCartney gives us a glimpse of*

¹ Este estudio tiene como marco dos investigaciones previas acerca de la Difusión del Protestantismo en la ciudad de Rosario (entre 1860-1876 y 1874-1890) aparecidas en la *Revista Teología y Cultura* y en colaboración con la Dra. Eunice Noemi Rebolledo Fica. Agradezco el aporte inestimable de la Prof. Nora Da Valle en la revisión de mis traducciones del inglés que aquí aparecen.

her perspective on the customs and traditions of the Catholic world. This material is very suggestive since it shows the point of view of the Methodist missionaries and their interpretation of the work of the Society of Jesus, the place of women in society, devotions to the Virgin Mary, Carnival and All Souls' Day. Through these themes we can approach some fundamental features of nineteenth-century Protestant mentalities.

Keywords: *Missionaries. Protestants. Women. Methodism.*

Introducción

En esta investigación pretendo analizar la percepción que tuvo una de las misioneras norteamericanas que se desempeñaron en Rosario de Santa Fe a inicios de 1880. Específicamente, me interesa indagar en dos obras que escribió Eliza Jane McCartney: *La Plata countries of South America*² y una segunda, escrita en colaboración con Jennie Fowler Willing, *Rosario*.³ En estos libros me he detenido especialmente en aquellos capítulos donde la autora nos deja ver su perspectiva de las costumbres y tradiciones, en especial su mirada de algunas prácticas religiosas del catolicismo.⁴ Este material es muy sugerente, ya que nos da el punto de vista que una misionera metodista difundió entre sus lectores en los Estados Unidos —en especial entre las integrantes de la *Woman's Foreign Missionary Society* (en adelante WFMS, Sociedad Femenina de Misiones Extranjeras)—, acerca de la religiosidad en Sudamérica.

Eliza McCartney había nacido en el condado de Trumbull, Ohio, en 1841. Su padre, el Rev. J. McCartney, era pastor de la Iglesia Presbiteriana Escocesa. Formada en la docencia, enseñó en escuelas del distrito. Luego de obtener el título de maestra, se desempeñó en el sur de Illinois. En 1863 cursó estudios

² Eliza Jane McCartney Clemens, *La Plata countries of South America* (Philadelphia, J.B. Lippincott Company, 1886). La obra posee más de quinientas páginas y está dedicada por su autora al pueblo norteamericano “con la esperanza de contribuir en alguna medida a un mayor conocimiento de las naciones de La Plata”.

³ McCartney Clemens, E. J. y Willing, J. F., *Rosario* (Chicago, Rand, McNally & Company, 1882). McCartney escribió varias novelas —nunca publicadas— basadas en su conocimiento personal de los lugares recorridos y que trataban sobre personas reales y hechos históricos de la Argentina, Paraguay y Uruguay. En 1883 publicó dos opúsculos para la WFMS, *The La Plata Countries of South America as a Field For Christian Missions*, (66 páginas) y *The religion in South America* (18 páginas), con el fin de mostrar la realidad y las posibilidades del campo misionero sudamericano.

⁴ Frances Baker, *Historical Sketches of the Northwestern Branch of the Woman's Foreign Missionary Society Of the Methodist Episcopal* (Chicago, Jameson & Morse Co. Printers, 1887), p. 104. En sus “*Esbozos históricos*”, Baker destaca, en referencia a McCartney, “sus activos esfuerzos y su incansable celo por el establecimiento del Hogar de Rosario que culminaron en el pequeño libro, *Rosario*, junto con la Sr a. H. T. Jordan, de Michigan, trabajadora entusiasta y mujer consagrada, que asumió el control financiero, asegurando que la totalidad del producto de su venta estuviera destinado para el Hogar. En 1881, su salud comenzó a fallar bajo las pesadas cargas, y se vio obligada a volver a casa. Desde su regreso, dedicó gran parte de su tiempo a las labores literarias. Es autora de varios libros, principalmente relacionados con América del Sur, sus pueblos y religiones”.

teológicos en *Lake Erie Female Seminary*, Painesville, Ohio, graduándose en 1865. En 1866 se casó con Paul. C. Clemens, para enviudar en 1871. A partir de entonces, continuó en la docencia hasta ser aceptada por la WFMS y enviada a Rosario.⁵ Su conversión acaeció a los 15 años y, al año siguiente, comenzó a congregarse en la Iglesia Metodista Episcopal.⁶ En 1877, durante un campamento en Petoskey, Michigan, fue influenciada por el *Movimiento de Santidad* liderado por Phoebe Palmer; entonces, “se relacionó con la doctrina y la experiencia de total devoción a Dios” y “su coraje para el servicio revivió”.⁷

E. McCartney, como la mayoría de las misioneras enviadas a Rosario —y las lideresas de la WFMS—, había crecido en el contexto de diversos movimientos que operaron en la realidad norteamericana a partir del segundo cuarto del siglo XIX y que influyeron de manera decisiva en la conformación de las sensibilidades y mentalidades misioneras. Como hemos señalado en otros estudios⁸, existió una confluencia entre el reformismo social norteamericano de las décadas de 1830 y 1840 y el entusiasmo religioso del *Segundo Gran Avivamiento*⁹. De hecho, los *Revival* favorecieron la democratización y ampliación de la participación religiosa, dieron un fuerte impulso al movimiento de santidad y acompañaron el involucramiento en el desarrollo de las misiones.¹⁰

Una vez finalizada la guerra civil en 1865 y reunidas las condiciones de posibilidad indispensables, el deseo de expansión más allá de los límites nacionales cobró una fuerza pujante en un marco de “americanismo” floreciente. Después de todo —en el caso de las sociedades metodistas—, el espíritu de entusiasmo que dominaba su mentalidad se nutría de los logros alcanzados por su despertar religioso. Asimismo, la nación había adquirido cierto carácter ejemplar en el concierto de las naciones modernas. En el suelo de una naciente sociedad industrial y urbana, se levantaba un movimiento de reformas digno de ser imitado. Allí, los derechos naturales eran exaltados en favor de la lucha antiesclavista y la abolición de la pena capital; el desarrollo de la educación

⁵ Mary Sparkes Wheeler, *First Decade of the Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, With Sketches of its Missionaries (New York, Phillips & Hunt; Cincinnati, Cranston & Stowe, 1884), pp. 202 y 279.

⁶ *Ibid.*, 25.

⁷ *Ibid.*, 26.

⁸ Norman Rubén Amestoy, “El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas”, *Cuadernos de Teología*, Vol. XX, 2001, ISEDET, Buenos Aires.

⁹ El *segundo gran avivamiento* (1790-1840) fue el movimiento que se extendió en sucesivas oleadas de renovaciones religiosas en las principales denominaciones protestantes. Los *avivamientos* buscaban generar movimientos de renovación religiosa en las Iglesias protestantes ya establecidas. La predicación *revivalista* bregaba por la templanza y la moralidad, propiciaba la democratización de la religión, favorecía la participación de la mujer y la oposición a la esclavitud y estimulaba las iniciativas filantrópicas en el terreno educativo y social. Algunos predicadores, ligados al revival, ayudaron a preparar el terreno para el desarrollo de valores intelectuales y así ejercieron una influencia notoria en la vida espiritual. Ver Norman Rubén Amestoy, “Los avivamientos y la popularización del conocimiento en el siglo XIX”. Entre la religión del corazón y el reformismo de la cultura. *Cuadernos de Teología*, ISEDET. Buenos Aires. Vol. XXXII, (2013), pp. 87-105. Norman Rubén Amestoy, “Un acercamiento a las herencias de los protestantismos norteamericanos del siglo XVII”. *Teología y cultura*, año 16, vol. 16 (noviembre 2014), pp. 30-57.

¹⁰ Dana L. Robert, “Holiness and the Missionary Vision of the Women's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, 1869-1894”, *Methodist History*, 39:1, (October, 2000).

pública conseguía niveles nunca antes alcanzados; los movimientos de temperancia conquistaban restricciones significativas al consumo alcohólico y otros vicios; el reformismo obrero acotaba el poder de las corporaciones y los monopolios financieros y los derechos de la mujer eran reivindicados por corrientes emancipadoras —no radicales— dentro de las iglesias. Todo este movimiento reformista en el campo de las relaciones sociales no hacía más que poner en evidencia el poderío ascendente del democratismo norteamericano. La fe democrática, surgida a mediados del siglo XIX, implicaba una confianza inexorable en la supremacía eterna y universal de las instituciones republicanas y democráticas norteamericanas, como así también en su idoneidad para todas las culturas, lo cual imponía el deber de promover su extensión a otras naciones.¹¹

Por otra parte, el movimiento reformista y democrático en los Estados Unidos reactualizaba la idea del progreso. Esta doctrina debía gran parte de su popularidad al desarrollo del oeste y las realizaciones de la ciencia y la tecnología. Hacia 1840 extendió su influencia a todos los aspectos del pensamiento, incluido el pensamiento teológico y las mentalidades misioneras. Fue esta convicción en el inevitable “perfeccionamiento de sí mismo” y de las sociedades lo que permitió que continuaran bregando por sus propósitos cuando las dificultades arreciaban.

Casi como una extensión de aquellas primeras reflexiones, animados por los avivamientos y fortalecidos por los resultados alcanzados en el oeste, el movimiento misionero dirigió su actividad hacia los países dominados por el “papismo” y la “idolatría”. Al menos así lo entendía el Reverendo Tomás B. Wood, uno de los promotores de la venida de las misioneras para el establecimiento de la red escolar metodista en el Río de la Plata, cuando afirmaba:

América del Sur presenta la oportunidad más excelente para el evangelismo norteamericano para extender su dominio sin competencia; para llenar esta otra gran mitad de nuestro hemisferio en el nombre de Dios y del bienestar humano; para transformar esa selva de prácticas sacerdotales y del poder de la espada, y mostrarle el camino del glorioso desarrollo cristiano, para darles la verdad salvífica a los millones que ya están allí y los múltiples millones que vendrán.¹²

En esta dirección, quisiera sugerir la siguiente hipótesis. El pensamiento contrario al catolicismo de Eliza McCartney representaba uno de los rasgos principales de la predicación misionera protestante durante la década del ochenta decimonónica, por el cual el catolicismo romano era descalificado histórica y doctrinalmente como una religiosidad que, desde tiempos coloniales, había contribuido al atraso, la ignorancia, el fanatismo y la explotación por sus creencias erróneas y “paganas” y que, por lo mismo, era preciso deslegitimarlo para generar una crisis de sentido, cuestionar el modelo de cristiandad hispano-católica, sus mediaciones con lo divino y la autoridad de su clero.

¹¹ Rev. W. M. Bikby, *An Outline History of the Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church* (Syracuse, N.Y. 1876), pp. 59-61.

¹² Thomas B. Wood, "South America as a Mission Field", en *Protestant Missions in South America* (New York, Student Volunteer Movement, 1900), pp. 213-214.

A fin de validar estas afirmaciones analizaremos la interpretación histórica de McCartney sobre la influencia de la Compañía de Jesús en *La Plata Countries of South America*, pues nos ofrece un marco para comprender los conceptos vertidos cuando la autora describe en *Rosario* el lugar de la mujer en una sociedad de apariencias, las devociones de “Nuestra Señora” del Rosario, el Carnaval, la quema del Judas y el día de los difuntos con su imaginario de la muerte.

i. La Influencia del Jesuitismo

En su obra *La Plata Countries of South America*, McCartney dedica un capítulo del libro a analizar la influencia de la orden jesuítica en Sudamérica, comenzando por la comparación de los disimiles itinerarios de Martín Lutero e Ignacio de Loyola y los aportes que cada uno realizara a la región.

Ambos, según la misionera, hicieron peregrinajes espirituales donde, de manera infructuosa, agotaron todos los ceremoniales a su alcance en la búsqueda de liberarse del peso del pecado frente a Dios. Luego, cada uno encontró una senda diferente para resolver el conflicto interior: mientras Lutero se afirmó en la Biblia y descubrió que no existía obra humana que pudiera redimirle sino la sola fe en Cristo para “una nueva vida”¹³, Ignacio cultivó las “meditaciones místicas”, atribuyendo sus agonías espirituales a la obra diabólica, por lo que decidió dejar atrás su “vida pasada”. Alejado de la Biblia, alcanzó la libertad de la culpa fundando su paz interior en la convicción “de que estaba rodeado de un mundo de espíritus”, viviendo una experiencia espiritual atiborrada de “fantasías y apariciones interiores”.¹⁴

En defensa apologética de sus creencias, McCartney entendía que Lutero —libre de visiones y raptos de inspiración subjetiva— había dejado un legado imperecedero en las colonias de América del Norte, donde las sagradas escrituras fungían como el único fundamento cierto sobre el cual cada ciudadano afirmaba su responsabilidad ante Dios; además, la Biblia era la base de “la libertad civil y religiosa y de la expansión intelectual”.¹⁵ Loyola, en cambio, había aportado los *Ejercicios Espirituales* que aleccionaban acerca de “ceremonias y torturas corporales”,¹⁶ determinando, con esos materiales, la vida moral y la formación intelectual de América Latina hasta incluso después de las luchas emancipadoras. A partir de entonces, el relato desarrollará una interpretación histórica, donde

¹³ *Ibid.*, 406.

¹⁴ *Ídem.* E. McCartney fundaba su interpretación en el biógrafo de Ignacio de Loyola, el padre Daniello Bartoli (1608-1685) quien fue un escritor e historiador jesuita italiano de gran erudición. En 1645 publicó su tratado sobre el hombre de letras, *L'huomo di lettere difeso ed emendato*, que lo consagró como uno de los principales escritores del Alto Barroco italiano. En 1659 publicó *Istoria della Compagnia di Giesu del R. P. Daniello Bartoli della medesima Compagnia*, Frontispicio de Jan Miel y Cornelis Bloemaert (Roma, de Lazzeri, 1859) y (Roma, 1650-1673), en 6 seis volúmenes en folio.

¹⁵ *Ibid.*, 407.

¹⁶ *Ídem.*

buscará revelar el propósito de la Orden Jesuítica, especialmente a través de la educación.

En su intento por dominar el continente, la Iglesia de Roma había contado con el respaldo de la corona española y portuguesa y el aparato inquisitorial para combatir la herejía, “quemando y matando miles de víctimas”.¹⁷ Ante el fracaso de esta política de violencia, se apoyó en la *Compañía de Jesús* instrumentando otra metodología: la persuasión y el humanismo, cuyo propósito era recomponer la cristiandad desquiciada en Europa llevando nuevamente “a los habitantes del mundo a los pies del Papa”.¹⁸ A simple vista, era posible notar que los monjes servían a un reino que no tenía nada de “espiritual”, alejado de Dios y las sagradas escrituras y en beneficio de un “vicegerente terrenal”.¹⁹

En este punto, la lectura histórica de Eliza McCartney era muy adecuada, ya que la Orden Jesuita, con posterioridad a la Reforma del s. XVI, había exigido obediencia y sujeción a la Iglesia de manera tan rigurosa como en la más estricta Edad Media. Sin embargo, la autora, con gran perspicacia, señalaba cómo habían tenido la habilidad de adaptar las formas de esa exigencia al espíritu y temperamento del hombre moderno. Los jesuitas habían adoptado la teología antigua, pero le introdujeron los elementos del moderno conocimiento humanista.²⁰

Solo cincuenta años de misionar en Sudamérica le habrían bastado a la orden —según McCartney— para dejar en evidencia la capacidad de la *Compañía* para conseguir el apoyo de la Corte, sustituir al resto de las órdenes religiosas en la labor educativa y lograr que los nativos se ajustaran “con entusiasmo (...) a las reglas y doctrinas de los Padres”.²¹

Llegado el momento, los jesuitas mostrarían su verdadero rostro y, entonces, la abnegación daría paso al mismo espíritu que operaba en el resto de las órdenes mendicantes y por el cual “el fin [justificaba] los medios”.²² A partir de entonces, comenzó la competencia y la rivalidad entre los monjes: olvidaron las enseñanzas humanitarias de los inicios y las disputas con las autoridades civiles por los nativos de las *Reducciones* fueron más frecuentes, como así también la confrontación entre el Papado y la Corona sobre a quién respondían las misiones.

¹⁷ *Ídem.*

¹⁸ Condicionado por la coyuntura histórica de confrontación con la Reforma Protestante del S. XVI, el Magisterio Docente de la Iglesia habría introducido algunos elementos de la teología de Juan Duns Escoto que, a los ojos del protestantismo, eran nocivos. Nos referimos a la subestimación del poder del pecado y la laxitud hacia el pecador; la liviana dialéctica de las intenciones, la voluntad y los impulsos sensuales; y, finalmente la manipulación de las autoridades doctrinales. Christoph Ernst Luthardt, *Geschichte der christlichen Ethik* (Leipzig, Dörffling & Franke, 1888), pp. 120 y ss.

¹⁹ McCartney, *La Plata countries*, 408.

²⁰ Este punto de vista más tarde sería compartido por Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines* Vol. II (Philadelphia, PA, Lutheran Publication Society, 1904), p. 429. Esta obra, traducida por José Míguez Bonino en 1965, ejerció una influencia indiscutible y fue material de referencia en la formación de los ministros protestantes en el Río de la Plata y América Latina.

²¹ McCartney, *La Plata countries*, 409.

²² *Ídem.*

Durante doscientos años, el “jesuitismo” —sin interferencia alguna— había consolidado su ideario educativo, organizando pueblos en *Reducciones*, con férreo gobierno eclesiástico y sin ofrecer la posibilidad a los aborígenes de gozar de los “derechos de propiedad”.²³ Los pueblos originarios eran despojados a tal punto que quedaban “sin voluntad propia, eran llevados a trabajar o a la guerra”, según los deseos de los Padres. Los nativos se destacaban como artesanos en los trabajos con madera, orfebrería y platería, pero la educación que les brindaban no avanzaba más allá de recitar “fórmulas de oración” y cantar en el coro de la Iglesia. Las clases sociales estaban estratificadas en dos estamentos: por un lado, la “clase gobernante sagrada”, privilegiada, compuesta exclusivamente por extranjeros y en “plena madurez de sus facultades intelectuales”; y, por el otro, la “clase gobernada común”, sobre la que los jesuitas ejercían el poder absoluto en una treintena de *Reducciones*, reproduciendo “un pueblo absolutamente incapaz de autodirigirse y de autopreservarse”.²⁴

Según McCartney, los Jesuitas —con el apoyo del papado y su propia “sutileza” diplomática— habían logrado monopolizar la educación, con la pretensión de tener el dominio completo de la sociedad.²⁵ En consecuencia, la instrucción: “tendía a convertirlos en sujetos pasivos en manos de sus maestros y a inculcar en sus mentes la convicción de que todos los asuntos de gobierno, tanto civil como eclesiástico, [debían] ser dejados a los padres y que era presuntuoso y sacrílego que los laicos reclamaran cualquier poder en tales asuntos”.²⁶

Para sustanciar sus conceptos, la misionera daba cuenta de que la Universidad de Córdoba —usina del pensamiento jesuítico y donde la religión establecía el vínculo más acendrado con la política— disponía de un programa de estudios limitado al aprendizaje del latín, la filosofía escolástica, la teología y la teología moral. Aquí McCartney retomaba el pensamiento crítico de Domingo F. Sarmiento, para quien el espíritu cordobés era esencialmente “monástico y

²³ *Ibid.*, 410. Esta apreciación de McCartney no respondía a la realidad histórica, ya que, como ha señalado el americanista británico J. Lynch: “El comunismo de las reducciones guaraníes es un mito. Los jesuitas se esforzaron por desarrollar el sentido de la propiedad privada entre los indios, le instaban a planear un comercio de los excedentes con las ciudades españolas y les regalaban ganado con el fin de que desarrollaran sus propios rebaños”. John Lynch, *Dios en el Nuevo Mundo* (Buenos Aires, Critica, 2012), pp. 79-80. También: John Lynch, *Spanish Colonial Administration, 1782-1810: The Intendant System in the Viceroyalty of the Río de la Plata* (Londres, University of London, Athlone Press, 1958) p. 186. Magnus Morner, *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region. The Hapsburg Era* (Estocolmo, Library and Institute of Ibero-American Studies, 1953).

²⁴ McCartney, *La Plata countries*, 411.

²⁵ En este sentido, es interesante notar cómo, cuando José Míguez Bonino analiza el periodo de la “Reconquista del Espacio Europeo” (entre Trento y 1773), dirá que, más allá de que la Edad Moderna trajo aparejado el inevitable paso de la “*potestas directa*” a la “*potestas indirecta*”, la aparición de los Jesuitas como la principal de las “órdenes reformadoras” tenía como “propósito” la reconquista del espacio católico (primeramente en Europa y, eventualmente, también en forma misionera). Según Míguez: “Estas órdenes reformadoras son las que se colocan a servicio de Trento, cuyo intento fue hacer la reforma católica (Contrarreforma)” y su metodología apuntó al “cultivo de los nuevos monarcas, o de los nuevos estados, y por bastante tiempo, los jesuitas tuvieron la casi totalidad de la formación”, pues ofrecían la “mejor formación posible”. José Míguez Bonino, *Teología Católica Romana* (Buenos Aires, Ceisedet Mimeo, 1983), p. 7.

²⁶ McCartney, *La Plata countries*, 412.

escolástico” y había influenciado hasta el ámbito más recóndito de la ciudad, haciendo de ella un “claustro mental, dentro del cual el intelecto [estaba] amurallado y fortificado contra cualquier desviación del libro y el comentario”.²⁷

Solo después de la independencia los principales centros de influencia jesuítica dieron paso a las ramas del conocimiento antes menospreciadas, como las matemáticas, las lenguas vivas, el derecho público, la física, el dibujo y la música. Lo que caracterizaba a la educación rioplatense era su “férrea disciplina, que estaba eminentemente calculada, tal como fue diseñada originalmente, para hacer que los que salían de las escuelas fueran maestros de una obediencia irracional al poder despótico”.²⁸

Esta formación había inculcado un pensamiento jesuítico que continuaba prevaleciendo en la larga duración: “los religiosos, la autoridad y el poder civil eran inseparables”.²⁹ Para sustanciar sus dichos, McCartney sacaba a luz fuentes y hechos históricos contundentes. En cuanto al documento, era un catecismo publicado en Córdoba por la *Compañía*, donde se divulgaban tanto las representaciones del gobierno civil como los deberes establecidos para la ciudadanía. Decía el catecismo:

"P. ¿Para que las leyes sean obligatorias es necesario que el pueblo las acepte?

"R. No; porque eso sería gobernar por su propia voluntad y no por la del soberano.

"P. Cuando las leyes parecen gravosas, ¿qué debe hacer el pueblo?

"R. Obedecer, y preferir humildemente su petición.

"P. ¿Es pecado murmurar o hablar mal de los reyes o de los magistrados?

R. Sí; porque Dios dice: 'No murmurarás contra los dioses, ni maldecirás al príncipe del pueblo'.

"P. ¿Qué clase de pecado es?

"R. Un pecado mortal, si se trata de un asunto grave, o venial si se trata de un asunto leve.

"P. ¿El que habla mal de su ministerio habla mal del rey?

"R. Sí; porque son sus enviados y representan su persona.

"P. ¿A quién desprecia el que expresa su desprecio hacia el rey o su ministro?

"R. Desprecia a Dios, que dice: "El que te desprecia a ti, me desprecia a mí".³⁰

Lo notable no eran únicamente las afirmaciones que realizaba, sino que, de manera anacrónica, había sido reimpresso y distribuido por el Obispo de Asunción después de la declaración de la independencia del Paraguay. Para asegurar su circulación masiva, el clérigo había enviado a los maestros una nota pidiendo que se esmeraran “de explicar a los niños que en la palabra rey está comprendida toda suprema magistratura”. Sin embargo, lo más destacable era cuando afirmaba que:

²⁷ *Ibid.*, 417-418.

²⁸ *Ibid.*, 419.

²⁹ *Ídem.*

³⁰ *Ibid.* 415.

El Estado por su organización no puede tolerar ni dejar impunes los delitos, especialmente los que tienden a aniquilar la religión que, desde su feliz unión con el Estado, se ha convertido en la primera ley fundamental. (...) La prisión, luego el exilio, el servicio, el azote, la confiscación, el fuego, el cadalso, el cuchillo, y la muerte en cualquier forma son penas justamente aplicadas contra el vasallo desobediente”.³¹

Para McCartney, el tema del catecismo —y el confesionario³²— no era un asunto menor, ya que este constituía uno de los principales instrumentos de formación con el que se educaba a la ciudadanía en Sudamérica.

En este punto, las precisiones de la escritora volvían a ser acertadas. La fuerza del movimiento jesuita se dejaba sentir con mayor fuerza en el sacramento de la penitencia. Era aquí donde la práctica de la Compañía había alcanzado su triunfo más notable, ya que había podido reconstruir el moderno sacramento católico de la disciplina penitencial que tan a menudo había sido descuidado en el período final de la Edad Media. En otros términos, los Jesuitas, con su atrición, volvían a darle a la Iglesia de Roma una fuerza dominante capaz de transformarse en la contraparte histórica de la justificación por la fe del protestantismo, lo cual les había permitido tender un puente eficaz entre la Iglesia y el mundo moderno. Por lo mismo, era pertinente la elección de la autora de confrontar la experiencia y el legado de Martín Lutero con Ignacio de Loyola.

Para Roma y los Jesuitas, en el confesionario se aprendía el arte de vivir en el mundo, sin dejar de amar el espíritu del mundo y, sin embargo, era posible mantener la seguridad de la salvación. Esa era, para McCartney —y los metodistas en general—, la *devotion aisée*, es decir, el pacto implícito del Romanismo con el mundo. El púlpito no atendía a los dogmas, en todo caso solo discurría sobre la belleza de una vida virtuosa y lo repulsivo del vicio. De esta manera se distraían los pensamientos de los hombres de las cuestiones decisivas³³. Al mismo tiempo, ofrecían una nueva definición de la fe, para la cual incluso la antigua fe como mero “asentimiento” parecía demandar demasiado y solo se esperaba una fe de silenciosa “obediencia”, como la que los guaraníes tenían en la *Reducciones*. Lo importante era que no existiera disenso público hacia las fórmulas aprobadas por la Iglesia; de ese modo, el dogma quedaba a salvo y la fe era accesible a todos,

³¹ *Ibid.* 414.

³² El arte del confesor respondía —para los protestantes— a las necesidades de las masas, de aquí la transformación de los métodos ascéticos. Ignacio, por consiguiente, atribuía poca importancia al ascetismo exterior y, en su lugar, habría —según da a entender McCartney en su crítica— de colocar las meditaciones de los *ejercicios espirituales* (*exercitia spiritualia*) que transforman interiormente al hombre.

³³ La crítica protestante era que la predicación del catolicismo —y en particular de los jesuitas— se ocupaba de las cosas “cercanas y comprensibles”, alejadas de los dilemas existenciales, y buscaban “despreocupar a las masas católicas de los asuntos del dogma”, ofreciéndoles una medicina que funcionara como un calmante y no produjera ninguna crisis de sentido. Eberhard Gothein, *Ignatius Von Loyola und die Gegenreformation* (Halle, Max Niemeyer, 1895), p. 319.

facilitando el sometimiento a la soberanía de la Iglesia mientras todos quedaban incluidos en el redil de la cristiandad.

2. La educación de la mujer en una sociedad de cortesía y apariencias

En la obra *Rosario*, Eliza McCartney realizaba una descripción de los usos y costumbres de la vestimenta, donde creía encontrar la definición justa para caracterizar a la sociedad rosarina: “en esto, como en todo lo demás, parece buscarse más las apariencias que el valor”.³⁴ Ella partía del presupuesto de que el arte de vestir estaba vinculado con la búsqueda de aparentar; entonces, más allá de su sorpresa por el empleo exagerado de tejidos ornamentales y encajes, nada sin embargo podía “apagar el brillo de las joyas, en las cuales parecen deleitarse todas las edades”.³⁵

Incorporar el arte de vestir, según la opinión general —en especial para las damas argentinas—, era señal de “educación”; esto los llevaba a considerar, erróneamente, que los norteamericanos, por su manera sobria y mesurada de vestir, eran individuos “bien instruidos, pero no bien educados”.³⁶

En el trato, notaba que las formas de sociabilidad del país eran más formales, ceremoniosas y cargadas de pequeños gestos de respetabilidad hacia el otro, cuya finalidad era aparentar que se estaba en presencia de “una inteligencia más alta”. Es decir que, más allá de toda capacidad o recursos intelectuales, los que se consideraban *educados* en ningún caso perdían la compostura o dejaban de ser corteses, sino que se mostraban “*dueños de sí mismos*” cuidando las formas. Esto a tal punto de que la misionera, con fina sensibilidad, había percibido por propia experiencia que “sea que te cataloguen como zopenco o como filósofo, te hacen sentir como si tus palabras fueran de la más profunda sabiduría”.³⁷

Estos rasgos distintivos daban forma a una sociedad colmada de “apretones de manos”, “profusas gesticulaciones”, “formalidad digna”, y “espontáneas muestras de afecto”, donde los padres “[prodigaban] besos a sus hijas en cualquier lugar”, “los niños [eran] elogiados continuamente” o las damas, sin cohibirse, daban besos o abrazos a los hombres descuidando la privacidad y la intimidad, ya que no importaba “cuán público” fuera “el lugar de encuentro”.³⁸

A simple vista, para un observador desprevenido, era una sociedad donde la “atmósfera de amor” llenaba el ambiente. Sin embargo, esto podía conducir al equívoco, ya que la cotidianeidad rosarina se hallaba atravesada por “una

³⁴ McCartney y Willing, *Rosario*, 112.

³⁵ *Ídem*.

³⁶ *Ibid.*, 114.

³⁷ *Ibid.*, 115.

³⁸ *Ídem*.

amargura” que, como “néctar”, penetraba en la generalidad de los habitantes, porque la “desconfianza [caracterizaba] toda su vida social”.³⁹

Dentro de este marco social, al menos en los sectores acomodados, la función de la mujer no pasaba de “ser decorativa”⁴⁰, ya que los esposos les procuraban —como muestra de su caballerosidad— cuanta cosa supliera sus necesidades y deseos. Esto incluía facilitarle un hogar colmado de servidumbre, pues, por su condición de esposa, quedaba eximida de toda labor doméstica. La mujer de las clases pudientes solo “duerme, come, se viste y práctica sus varios talentos”, entre los que la ejecución de instrumentos musicales estaba en un lugar prominente, ya que, de todo el mobiliario de la casa, el piano era una pieza infaltable, aunque secundaba “en importancia al mate”.⁴¹

En los dichos sobre la función decorativa se reflejaba una crítica de las misioneras a las costumbres heredadas de la sociedad colonial. Esta se había forjado bajo la impronta del catolicismo, dejando una huella por la cual estaba mal visto que las mujeres de “buen nombre” y “decentes” circularan por las calles sin acompañamiento. Este hecho les impedía a las niñas concurrir a la escuela por las inseguras calles de Rosario sin la custodia de “una señora o una vieja criada”. Esto era un privilegio que solo se podían dar las familias acaudaladas, lo mismo que pagar “tutores privados”.⁴² Otra posibilidad era conseguir, dentro de la “casta de sirvientes”, la ayuda de los niños menesterosos que era común ver “asistiendo a los niños más favorecidos hasta llegar a sus escuelas, llevando sus libros”.⁴³

La alternativa para las niñas era internarse en un convento, donde recibirían una instrucción superficial, conformista, sin análisis ni examen crítico. El cometido de esa formación era enseñarles algunas nociones de música, buenos modales y “talentos insignificantes”, porque la finalidad última era “hacerla atractiva” para que llegara con alguna expectación y posibilidad al “mercado matrimonial”.⁴⁴

El desposarse le daba a la contrayente algunas prerrogativas deseadas, ya que, además de retener los beneficios previos al matrimonio, ahora se le adosaban los que le eran “conferidos por la posición de su marido”. El nuevo estado civil, por ejemplo, le daba la atribución de “caminar por la parte interior de la vereda”, convertirse en la guarda de las amistades más jóvenes durante los paseos, contar con servidumbre “a su disposición” para cualquier requerimiento y que su apellido quede unido al de su cónyuge “por la preposición *De*”. Una cosa llamativa para McCartney era que los hijos llevarían el apellido del padre y la madre, pero además el de “su propio santo” y el de cualquier otro santo que la familia venerara. Esto era porque, entre las creencias católicas, circulaba una que afirmaba que dicho santo iba a “ejercer una protección especial durante toda su vida”.⁴⁵

³⁹ *Ibid.*, 116.

⁴⁰ *Ibid.*, 118.

⁴¹ *Ídem.*

⁴² *Ibid.*, 206.

⁴³ *Ibid.*, 107.

⁴⁴ *Ibid.*, 206-207.

⁴⁵ *Ibid.*, 120.

El problema con esta religiosidad radicaba en que las mentalidades terminaban atadas a la “superstición”, dándole al orden clerical la posibilidad de continuar apropiándose de la inteligencia de sus devotas “para que sólo piensen en su interés”.⁴⁶

La educación católica, en lugar de contribuir a la formación ciudadana, las adoctrinaba en contenidos pedagógicos que desarrollaban “la estética, la imaginación, lo sensual. Captando la atención hacia sus propias puerilidades”, las que tenían como norte “empequeñecer el intelecto y así impedir planes a mayor plazo para el crecimiento y la cultura”.⁴⁷

El catolicismo promovía el “achicamiento mental”, destruyendo la iniciativa y el carácter pionero. Para corroborar este aserto, bastaba prestar atención a los trescientos años del tutelaje espiritual sobre Sudamérica, que habían redundado, por ejemplo, en la inexistencia de una intelectualidad que produjera literatura relevante en alguna rama del conocimiento.

Sin embargo, con los nuevos vientos que soplaron a partir de la iniciativa de Domingo F. Sarmiento y la incorporación del sistema de las normalistas norteamericanas, el país había comenzado a tomar con beneplácito que las mujeres fueran instruidas o, al menos, que aprendieran a “leer y escribir”.⁴⁸ Esto había despertado una corriente saludable, por la cual las “hijas de Argentina”, cuanto menos, buscaban obtener “un conocimiento superficial de todo tipo de saberes”. Con todo, era menester indicarles que la educación abarcaba más que el mero saber superficial y debían apuntar a la alta cultura y los conocimientos profundos. La mujer estaba capacitada y gozaba de todas las facultades para obtener una cultura amplia y era un error pensar que fueran “lentas para comprender la lección”.⁴⁹

El avance de las instituciones republicanas era una señal alentadora, aunque los estadistas no podían perder de vista que la catarata de revoluciones independentistas en los estados de Sudamérica solo lograría su consolidación en la medida en que las naciones fueran “liberadas del yugo del Papado”.⁵⁰

El subcontinente necesitaba una amplia libertad de conciencia y el “pensamiento libre” que los protestantes ofrecían para desarrollar su potencial, ya que el republicanismo, para alcanzar estabilidad, debía descansar en el sentido moral de los ciudadanos y esto no era posible a menos que la Biblia ocupara el centro de cada “hogar” y, desde allí, se expandiera hacia el ámbito público.⁵¹ Esto era lo que había acontecido con los principios de la Reforma en la sociedad norteamericana y lo que debía ocurrir en estas latitudes. Las sagradas escrituras eran “la piedra angular de la libertad” y el fundamento de “toda cultura y prosperidad”. La instrucción cristiana, con la Biblia “abierta” en la lengua

⁴⁶ *Ibid.*, 197.

⁴⁷ *Ibid.*, 195.

⁴⁸ *Ibid.*, 119.

⁴⁹ *Ídem.*

⁵⁰ *Ibid.*, 200.

⁵¹ *Ibid.*, 198.

autóctona, venía a terminar con el “despotismo de conciencia” y la hostilidad del catolicismo hacia el republicanismo.⁵²

La revolución moral que la región necesitaba contaba con el respaldo de una serie de datos que aseguraban las mejores expectativas. El Río de la Plata tenía una ubicación geopolítica privilegiada; las posibilidades de navegación de sus ríos; la riqueza de recursos y el potencial productivo; el clima favorable; la consolidación de las instituciones republicanas; los grandes afluentes de inmigración europea; la llegada de inversiones extranjeras y unas elites dirigentes permeadas por la ejemplaridad norteamericana. Todos eran elementos convergentes que permitían avizorar el fin de “la interferencia jesuítica”, por medio del crecimiento de la educación pública, la extensión de la tolerancia religiosa y “la evangelización de toda Sudamérica” por el protestantismo.⁵³

En este sentido, las misioneras preveían que la lucha por la hegemonía en el campo religioso rioplatense sería entre un catolicismo arraigado entre la población —a la defensiva de sus posiciones— y las sociedades metodistas. Estas estaban capacitadas, tenían un enfoque misionero y una piedad entusiasta que les permitía trabajar adecuadamente entre los sectores sociales inmersos en “la pobreza” de los centros urbanos, como Rosario, Buenos Aires o Montevideo.⁵⁴ En la contienda, el metodismo podía armonizar sus ataques con los otros integrantes del frente liberal radical anticatólico, pues todos ellos favorecían “el republicanismo naciente en el país” y querían desquiciar al principal polo de competición en el que se concentraban todas “las supersticiones de la edad oscura”.⁵⁵

El “campo de batalla” donde se decidiría la contienda radicaba en “el hogar” y, por esto era decisivo priorizar la educación y la formación espiritual de la mujer en la permanente “pureza” y los principios del evangelio sin aditamentos. El hogar era “el reino de la mujer”, pero también el taller en el que se forjaba “la civilización”.⁵⁶ La mujer sudamericana estaba dotada de un talento innato para la “alta cultura”. Ellas habían entrenado a los adalides de la “libertad política” continental y, como los niños eran herederos de la condición materna, si ellas eran esclavas de las supersticiones del romanismo, sus hijos continuarían esclavizados a perpetuidad. Los hogares se erigían en el terreno misionero más urgente a disputar para la reforma de la civilización, la elevación de la “autoestima” femenil y la instrucción de madres. La catarata de revoluciones independentistas en América Latina había roto la subordinación de los gobiernos a los sacerdotes, pero mientras estos siguieran ejerciendo su autoridad espiritual sobre las mujeres, la iglesia salvaguardaba sus posiciones. “Ése es su último recurso; y mientras eso se mantenga, puede resistir cualquier tormenta de libre pensamiento o fervor evangélico”.⁵⁷

⁵² *Ibid.*, 199.

⁵³ *Ibid.*, 200-202.

⁵⁴ *Ibid.*, 204.

⁵⁵ *Ibid.*, 204-205.

⁵⁶ *Ibid.*, 205.

⁵⁷ *Ibid.*, 209.

3. La adoración de “Nuestra Señora” y el catolicismo en las calles ⁵⁸

Cada 7 de octubre los parroquianos se unían a las celebraciones de la Novena y la Fiesta Patronal de Nuestra Señora del Rosario. Aquel jueves de 1880, Eliza McCartney participó como una observadora privilegiada de una de las devociones principales con las que buscaba entrar en disputa: el culto a la Virgen y la adoración de las imágenes.

De partida, cabe recordar que la Virgen del Rosario era una advocación mariana venerada en la Iglesia católica, por la que se celebraba la fiesta de la *Bienaventurada Virgen María del Santísimo Rosario*. Su fiesta había sido instituida por Pío V en agradecimiento a la Virgen por su ayuda en la victoria sobre los turcos en Lepanto, de aquí que la tercera promesa de la Reina del Rosario —tomadas de los escritos del Beato Alano— afirmaba: “El Rosario es el escudo contra el infierno, destruye el vicio, libra de los pecados” y, quizás lo más importante, “abate las herejías”.⁵⁹ En 1716, Clemente XI extendió esta fiesta a toda la Iglesia. Luego, León XIII acrecentó su importancia litúrgica con la publicación de nueve encíclicas dedicadas al Rosario. Entre los pobladores de la ciudad, la celebración de Nuestra Señora suscitaba una devoción popular, marcada por el fervor ante las acciones de gracias concedidas y las peticiones de protección respondidas.⁶⁰

Atenta al ceremonial en el templo y por las calles, la misionera describía a sus hermanas en Estados Unidos algunos elementos que estaban en las antípodas de la piedad que el protestantismo intentaba difundir. La primera nota de las ceremonias era la ostentación, el boato y las liturgias “llenas de pompa y circunstancia”,⁶¹ cosa nada extraña en una sociedad de apariencias. En el marco de esta religiosidad exterior, la Virgen era la “diosa tutelar” que tenía la función de proteger “la ciudad” del mismo modo que las deidades lo hacían en las religiones politeístas y animistas. Al nombrarla de ese modo al inicio de texto, buscaba invalidar al catolicismo como parte del cristianismo por su “paganismo” y a la festividad desacreditarla por su carácter idolátrico, al adorar una imagen creación del imaginario humano y sin sustento en la revelación escritural.

⁵⁸ Cuando hacemos referencia a la “adoración” de imágenes deseamos aclarar que hemos intentado ser fieles con la idea que la misionera intentaba dar a sus lectores en el marco del fuerte tono polémico y controversial que el protestantismo le imprimió a su discurso anticatólico. Formaba parte de la disputa apologética que llevó a cabo en el último cuarto del siglo XIX en América Latina y el Caribe al acusar al catolicismo de adorar a la virgen cuando la doctrina oficial era un error teológico atribuir al menos oficialmente adoración a las imágenes. Jean Baubérot – Jean-Paul Willaime, *El Protestantismo de A a Z*, (Barcelona, Ediciones Gayata, 1996), p. 168-169.

⁵⁹ En cuanto a Fray Alano de la Roca (1428-1475) —también conocido como Alain de La Roche por su nombre en francés— fue un dominico bretón, considerado el primer gran difusor del uso devocional del rosario, denominado en ese tiempo *Psalterio de la Virgen*.

⁶⁰ Para tener un somero conocimiento de las 15 promesas alcanza el siguiente resumen: “1. Quien rece constantemente mi Rosario, recibirá cualquier gracia que me pida. 2. Prometo mi especialísima protección y grandes beneficios a los que devotamente recen mi Rosario. (...) 10. Los hijos de mi Rosario gozarán en el cielo de una gloria singular. 11. Todo cuanto se pida por medio del Rosario se alcanzará prontamente. 12. Socorreré en sus necesidades a los que propaguen mi Rosario”.

⁶¹ McCartney y Willing, *Rosario*, 126.

Cuando al alba repiquetearon las campanas, las mujeres devotas rápidamente “se multiplicaron” desde diferentes direcciones para ocupar el templo, mientras los hombres se ausentaron “durante la primera parte de los servicios”, carentes de sensibilidad religiosa. La explicación que encontraba la autora era que la amplia difusión alcanzada por las corrientes del “racionalismo” en las mentalidades de los rosarinos estaba haciendo que la “fe de antaño se [tambalee]”.⁶² Este aserto tenía algún sustento, ya que eran cada vez más los racionalistas, naturalistas, masones y liberales que se mostraban indiferentes o escépticos a cultivar una piedad personal dentro de las religiones positivas; aunque, por otro lado, también era notoria la aceptación y vitalidad de las devociones a la Virgen hacia 1880. De esto daban cuenta los mismos dichos de la escritora, porque, en el momento en que partió la procesión, su mirada pudo percatarse de cómo la imagen de Nuestra Señora “avanzó lentamente por las calles densamente concurridas”,⁶³ secundada por el personal que transportaba las velas, el cortejo de sacerdotes y una compañía militar.

Un momento antes, en el templo frente al altar mayor —en las andas en que iba a ser trasladada—, se encontraba la madre del Señor y al niño Jesús, a la que, en un intento de desacralización y quita de legitimidad espiritual, McCartney solo denominó como una “figura femenina de tamaño natural que sostenía una imagen infantil en su mano izquierda”.⁶⁴ Esa imagen había reemplazado a la que fuera venerada por los rosarinos en 1760: pequeña, construida en madera de sándalo y de 43 cm de alto. Con su corona y peana alcanzaba 101 cm y descansaba en el camarín del Templo.

En la descripción de la imagen no ahorra detalles de ningún tipo. La túnica blanca tenía un bordado de ramos de flores “en hilo de oro” y un borde de “ricos encajes” que se desplazaban en caída sobre el paso procesional “en una larga cola”. Sin embargo, de todos los pormenores, destacaba la virgen coronada con un atributo que “en tamaño podría haber superado a las seis de la Torre de Londres”.⁶⁵

Al tañido de las campanas comenzó la demostración de variados gestos espirituales de adoración, como el momento en que los feligreses se arrodillaron ante la imagen o se persignaron haciendo la señal de la cruz. Con todo, estas actitudes de sentida devoción contrastaban con “el caso de las mujeres bien

⁶² *Ibid.*, 126.

⁶³ *Ibid.*, 129. En referencia al racionalismo imperante en la ciudad de Rosario, en reiteradas ocasiones *El Estandarte* de Buenos Aires, a fines de la década de los 80 decimonónica, iba a señalar que los metodistas rosarinos se lograban mantener incólumes en la fe: “no han naufragado en el inmenso piélago del indiferentismo”. En 1864, Andrés M. Milne había previsto que la ciudad se convertiría en un centro de “Población cosmopolita y esencialmente liberal en pensamiento y acción”, pero, según D. Monti, “pronto se vería que tal liberalismo, como en el resto del país, se debía a escepticismo en punto a religión y a mero afán materialista”. Daniel Monti, *Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata* (Buenos Aires, La Aurora, 1976), pp. 102-103.

⁶⁴ McCartney y Willing, *Rosario*, 126.

⁶⁵ *Ibid.*, 127.

vestidas” que, al parecer, aprovechaban estas ceremonias para exponer sus vestidos y dividirse “de la misma manera que el ajuste de su vestido”.⁶⁶

McCartney hacía mención a ellas porque quería dejar expuesta una sociedad donde el aparentar iba de la mano de la religiosidad fingida de algunas de sus integrantes. “Al toque de la campana, se dejaban caer con gracia sobre sus rodillas, se volvían hacia atrás y se arreglaban los paños sobre sus pies de manera tal que los adornos se lucieran de la mejor manera posible”.⁶⁷ Si esto hubiera sido todo, se habría reducido a una cuestión de apariencia estética, pero todavía había más y aún más grave: la mezcla entre la irreverencia en el templo, la falsa piedad y el asistir a la iglesia con el solo afán de socializarse. De hecho, luego de persignarse, algunas “si veían por casualidad a alguien conocido, se detenían para sonreír y saludar, y luego hacían el resto de los movimientos, reajustando los volados, sonreían y se inclinaban una y otra vez, y contaban las oraciones hasta que la campana las llamaba a ponerse de pie”.⁶⁸ Diferente era la actitud piadosa de “los pobremente vestidos”, “los de ropas de luto” o los que venían con “el traje de un voto”, que, a pesar de su erróneo motivo de adoración, en ningún momento fueron irrespetuosos y “nunca levantaron sus ojos de la imagen o cesaban sus suplicas”.⁶⁹

Durante el mensaje repleto de elogios a la “Señora”, el sacerdote, en el transcurso de su alocución, daba espacio para que la “multitud de rodillas” participara mediante una “respuesta murmurada”; había toques de campana y nuevas oportunidades de arrodillarse y persignarse, mientras el vaivén de los incensarios despedía una fragancia que “no siempre era del todo agradable”. Una vez en la puerta, las bandas militares y la himnodia eclesiástica entonaron sus acordes y luego “la imagen comenzó su marcha”.⁷⁰ La comitiva iba encabezada por los sacerdotes más importantes, diferenciados del resto de los clérigos por sus “mantos de satén blanco, bordados con oro”. Les seguían otros sacerdotes de menor rango, con “túnicas más sencillas”, y, finalmente, un sequito de religiosos de diferente categoría. El punto al que la misionera quería darle realce no era distinción de jerarquías o indumentaria, sino que todos, de manera semejante, se hallaban en las antípodas de los esqueléticos y escuálidos faquires de “la clase muerta de hambre”, pues, más allá de las penurias económicas que podía atravesar

⁶⁶ *Ídem.*

⁶⁷ *Ídem.*

⁶⁸ *Ídem.*

⁶⁹ *Ibid.*, 128. En este análisis, E. McCartney parece contraponer dos tipos de religiosidades dentro del catolicismo: por una parte, el catolicismo de la religión popular, contra la que habían protestado los reformadores ante Trento por los abusos en la participación de las procesiones, la veneración de los santos y la oración por las almas del purgatorio y las indulgencias; por otro lado, un catolicismo patriarcal, donde “El esplendor de la exhibición externa de la religión dejaba en la sombra la religiosidad interna”, donde “la minuciosa observancia del ritual externo iba de la mano de un “desprecio sistemático de las implicaciones éticas y morales simbolizadas por aquel ritual”. El concepto, si bien fue acuñado por Roger Batisde y luego por E. Hoornaert, sería retomado por Hans Jurgen Prien, *Historia del Cristianismo en América Latina* (Barcelona, Sígueme 1985), pp. 283-288.

⁷⁰ McCartney y Willing, *Rosario*, 128.

el catolicismo rioplatense, las carencias “no parecen interferir con la digestión, y los clérigos [podían] ser tomados como ejemplo”.⁷¹

En la descripción de la figura de los curas regordetes se escondía una crítica que formaba parte del repertorio con que los protestantes atacaban al clero como representantes del andamiaje católico. Si la vida conventual era una usina de malicia, la figura del sacerdote no le iba en saga y era puesta en cuestión no solo porque participaba en la seducción de las mujeres —a través del confesionario— y se inmiscuía en la arena política para favorecer ideales antiliberales, sino también porque era el principal referente de un sistema religioso que se servía de las motivaciones espirituales de la gente común apuntando al lucro de la Iglesia de Roma.

Durante la procesión, los sacerdotes se mostraban muy activos colocando la mesa a mitad de cada cuadra, donde se cantaban alabanzas, se quemaba incienso y “los hombres y mujeres se postraban sobre el polvo” para mostrar el “fervor de sus postraciones”.⁷² Mientras la “carga sagrada” transitaba por las calles del casco céntrico, se esparcían flores a su paso al son de los tambores, hasta llegar de nuevo al templo y hacer su ingreso en medio de antorchas para, finalmente, ser colocada en su lugar. El espacio establecido para “el ídolo” —como en otros templos del Río de la Plata— era lo que se denominaba el “Altar de las Indulgencias”, el cual era la plataforma dispuesta para las principales devociones marianas y ante el cual los feligreses se “arrodillaban y algunos de ellos se inclinaban hasta tocar el suelo”.⁷³

Como hemos podido notar, todo el relato tenía un fuerte tono anticlerical, ya que atacaba sin ambages las formas de la vida religiosa de cristiandad con la centralidad de la virgen, las procesiones y la espiritualidad exterior, terreno propicio para las apariencias. La idea de la WFMS (Sociedad Femenina de Misiones Extranjeras) apuntaba a quebrar el monopolio religioso de la Iglesia Católica, deslegitimando las devociones más populares al desacralizarlas y hacerlas comparables a un festejo de naturaleza “pagana”. McCartney y el resto de las misioneras tenían en claro que no bastaba con implementar una amplia red de escuelas populares para la educación de la mujer,⁷⁴ promover la libertad de culto y las leyes secularizadoras, afianzar el republicanismo y favorecer la construcción de una sociedad plural, sino que también era necesario “desencantar” la realidad religiosa socavando sus símbolos, sus agentes y devociones populares.

Al finalizar su relato, McCartney retomaba la palabra profética para emitir su veredicto para la “diosa omnipotente”: “Así dice el Señor: Ciertamente porque has profanado mi santuario con todas tus cosas detestables, y con todas tus abominaciones... tus altares sean destruidos y desolados, y tus ídolos sean

⁷¹ *Ibid.*, 129.

⁷² *Ídem.*

⁷³ *Ibid.*, 150.

⁷⁴ La red de escuelas evangélicas impulsadas por el metodismo se inició en Rosario en 1875, pero ya se habían extendido hacia Montevideo.

quebrados y cesen, y vuestras imágenes sean cortadas y vuestras obras sean abolidas”.⁷⁵

4. Los carnavales y la quema del Judas

Para los metodistas en general, las fiestas de carnaval fueron catalogadas como orgías licenciosas, escandalosas bacanales, locura infernal, germen del vicio y la corrupción.⁷⁶ El carnaval —al igual que los bailes y el consumo de bebidas alcohólicas— redundaba en un freno para el progreso, la civilización y la democracia; ya fuera su abordaje desde el plano moral, higiénico y económico, resultaba inconveniente y una fuerza regresiva para las sociedades.⁷⁷ Detrás del disfraz y el antifaz, se escondían los actos inmorales, crímenes y vicios que constituían las conductas más comunes de los festejos. El ocultamiento de la identidad propiciaba la pérdida de la inocencia, el pudor e incluso la castidad, porque, durante los festejos, todo “se confunde en ese torbellino de locas pasiones, en ese volcán inmenso de corrupción”.⁷⁸ Bajo la máscara, una multiplicidad de personajes inmorales del bajo mundo —como el “crápula”, el “libertino”, el “pendulario”, el “ratero” y el “homicida”— encontraban la ocasión adecuada para, “de manos dadas”, seducir y perder a la “casta y ruborosa niña”.⁷⁹ Cubierto el rostro, el recato y todo miramiento social, desaparecían dando rienda suelta a la lujuria y las “bajas pasiones”. El anonimato permitía el desenfreno de las pasiones, que, en algunos casos, la decencia, la posición social o el estado civil “a cara descubierta” vedaban.⁸⁰

En esta dirección, cabe recordar que una de las fiestas más extendidas en el Rosario de 1880 era las celebraciones del carnaval. Así al menos lo reconocía la misionera Eliza McCartney, quien notaba que, mientras para la “gente de bien” el carnaval era solo una tradición del pasado, entre los sectores populares rosarinos, sin embargo, se transformaba en “el acontecimiento del año”, constituyéndose en uno de los festejos más esperados, al punto de que la ciudad se detenía completamente.⁸¹ Según los comentarios que le hicieron las madres de sus alumnas, la Iglesia avalaba los festejos para darles un “respiro a sus fieles”, a fin de que pudieran hacer más llevaderas las extensas y rigurosas temporadas de luto.

En cuanto a las costumbres del luto en Rosario, los parientes cercanos o lejanos estaban impelidos a ponerse luto en señal de respeto a la memoria del difunto. Para los hombres consistía en colocarse un crespón en el sombrero y vestir el traje negro. Para las mujeres, correspondía un vestido simple negro de cola, un chal de cachemir negro prendido en la cabeza y, además, un chal largo de crepe que envolvía el rostro. En el caso del deceso de un cónyuge, este atuendo se usaba durante tres años; para una madre, dos años; para una hermana o hermano,

⁷⁵ *Ibid.*, 150. La referencia era Ezequiel 5:11 en la Biblia *King James*.

⁷⁶ *El Evangelista*, 26 de febrero de 1881 (Montevideo), Tomo 4, N° 26, p. 217.

⁷⁷ Norman Ruben Amestoy, “Festivals, Entertainment and Pleasure in the Protestantism of the Río de la Plata Region; 1875-1900”, in *Journal of Latin American Theology: Christian Reflections from the Latino South* (Vol. 6, No. 2, 2011), pp. 187-210.

⁷⁸ *El Evangelista*, 26 de febrero de 1881, p. 217.

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ *Idem*.

⁸¹ McCartney y Willing, *Rosario*, 151.

un año y, en el caso de los primos, de tres a nueve meses.⁸² Durante este tiempo, los padres no les permitían a sus hijos tomar ejercicios de retórica, ni ejecutar instrumentos musicales. El *crepe* negro debía colgar en las puertas durante seis semanas a seis meses. Durante las primeras semanas de luto, solo los amigos íntimos podían efectuar “visitas de condolencia”⁸³, pero en ningún caso podían ser recibidos por los miembros de la familia, sino por alguien encargado de la recepción. Más adelante, la familia podía recibir las visitas en una habitación desprovista de cuadros, flores u ornamentación. Los miembros de la familia no podían hacer visitas diurnas por seis meses y visitas nocturnas por nueve meses. Las mujeres casadas no realizaban visita de ninguna índole por el término de un año. En ningún caso se podía ejecutar un piano por tres meses luego del fallecimiento en el hogar y, en el caso de que las relaciones fueran cercanas, la música estaba prohibida por un año.⁸⁴

Ante este panorama, es fácil imaginar lo esperadas que eran las fiestas. Y los rigores del luto explican, en alguna medida, los “desbordes de pasiones desenfrenadas” que se producían —según los metodistas— durante las fiestas carnestolendas. El carnaval formaba parte —según la mirada protestante— de la preparación para el tiempo de cuaresma. En esos días previos, los escaparates de las casas comerciales desbordaban de máscaras y todos los elementos necesarios para los festejos, entre los que se destacaban los pomos de variados tamaños y contenidos. Los había con “agua perfumada” en diferentes fragancias, pero también existían pomos “envenenados” que servían para saldar viejos rencores.⁸⁵

En las fiestas de carnaval, mientras habían estado bajo una sociedad dominada por la Iglesia Católica, había reinado “la más absoluta anarquía”; sin embargo, hacia 1880 —aunque los festejos seguían en plena vigencia—, el poder civil había logrado interponer “algunas restricciones” en línea “civilizadora”. Entre las medidas, se había dispuesto, por ejemplo, prohibir el uso de “los cubos de agua y los baños de papel”.⁸⁶ Estos mostraban el barbarismo de la práctica, ya que los “baños de papel” consistían en enrollar una hoja de papel, retorciendo un extremo, y llenarla de agua, para luego dejarla caer desde el techo o balcón sobre la cabeza de un transeúnte.⁸⁷

Para estas fechas, las calles de la zona comercial estaban iluminadas por arcos de “chorros de gas”, “faroles chinos” y “luces de cristal”. Las calles, de vereda a vereda, eran engalanadas por toda clase de banderas, al igual que los frentes de las casas. A medida que la policía despejaba las calles para el paso de los carruajes, la multitud los invadía con sus pomos y se desataba una guerra de agua. Día y noche, los arlequines desfilaban, al igual que “los enmascarados” y “los vendedores ambulantes de pornografía”, que aprovechaban para desarrollar su “lucrativo

⁸² *Ibid.*, 137.

⁸³ *Ibid.*, 138.

⁸⁴ *Ibid.*, 139.

⁸⁵ *Ibid.*, 152.

⁸⁶ *Ibid.*, 153.

⁸⁷ McCartney también hacía mención a otra prohibición, dado que las autoridades municipales de Rosario habían decidido ir “más lejos” y, en tal sentido, determinaron prohibir “el uso de frijoles”. Para asegurar el cumplimiento de este nuevo edicto, también se había procedido a la prohibición de “la venta o uso de caramelos”, pero esta ley fue muy resistida por el gremio de “los confiteros”, quienes, sin embargo, fueron doblegados por los milicianos que “se mantuvieron alrededor con las bayonetas caladas y las espadas desenvainadas”. *Ibid.*, 153.

comercio”.⁸⁸ Luego del miércoles, donde las cenizas sustituían al agua y en la Catedral se celebraba misa, todos se preparaban para "el gran día de la Fiesta". Durante la jornada del sábado, había "rostros grotescos" desfilando por las calles, peatones sometidos a una continuos "baños de agua" y "guerras de porno" y, por la noche, el esperado "Corzo". Este iniciaba con una carroza fúnebre, una expresión de la sensibilidad "bárbara", pues sobre ella "yacía la figura de un cuerpo humano con una sábana encima. La cara estaba desnuda, un rostro espantoso, y sonriente. En cada esquina del coche había un hombre con una máscara negra, con ojos brillantes, sosteniendo una vela y llevaba un sombrero muy alto con una larga serpentina de crepe".⁸⁹

Luego seguía el paso de las carrozas, el despliegue de payasos, charlatanes, vendedores ambulantes y las infaltables "mascaristas", quienes, en su conjunto, componían "una mezcla grotesca de la solemnidad del luto, de la alegría y del triunfo de la justicia".

En un momento, la procesión de la muerte hizo su ingreso en la Plaza del Mercado, donde estaba dispuesta una plataforma rodeada de festones, linternas, globos y, a medida que la música era ejecutada, los postes de los extremos se convirtieron en ruedas de fuego desde las que se lanzaban estrellas y cohetes. Mientras tanto, las compañías "continuaban bailando salvajemente", en medio de una atmosfera saturada del "estruendo de petardos", el "estallido de torpedos", "disparos de cohetes" y "el denso humo del salitre y el azufre".⁹⁰ Con el clima creado, los bailarines formaran una fila y portaban el féretro hasta donde se había erigido el cadalso. Igualmente "la tragedia" aún no había llegado a su punto cúlmine, faltaba que el Judas "traidor" fuera ahorcado y comenzara a ser descuartizado por el verdugo.

Con la ayuda de una antorcha, procedió, no sólo a partirse cada parte del cuerpo, y cada fisura emitía llamas. Los brazos salían disparados en forma de chispas y cohetes. Los músculos desaparecieron en chorros brillantes a través de la malla y las botas. La parte superior de su cabeza voló con una fuerte explosión. En el continuo torbellino del cuerpo, los dedos de los pies salieron disparados, y finalmente, cuando no quedaban más que las botas, se convirtieron en una estrella giratoria con muchos rayos de colores que salían uno a uno. Cuando el último rayo se oscureció los dolientes y los verdugos volvieron a formar una procesión y marcharon a sus diferentes ubicaciones, donde les esperaban suntuosos banquetes, y donde, con sus compañeros enmascarados, bailarían hasta la mañana.⁹¹

"La quema del Judas" era una de las tantas variantes de las quemas de efigies en las fogatas rituales de diversos lugares del Río de la Plata.⁹² El tradicional muñeco relleno de paja era quemado también en las fogatas de San Juan y San Pedro. "El Judas" quemado en Rosario simbolizaba al "traidor" del Señor y era infaltable en toda fiesta pueblerina que se preciara de importante, ya fuera

⁸⁸ *Ibid.*, 157.

⁸⁹ *Ibid.*, 158.

⁹⁰ *Ibid.*, 159.

⁹¹ *Ibid.*, 160.

⁹² Monti, *Ubicación...*, 64-65.

religiosa, como en el caso de Semana Santa o las conmemoraciones del Santo Patrono, o profana, como la Muerte del Carnaval.

Mientras se desarrollaban los festejos centrales, varios Judas eran quemados en los barrios de la ciudad, en una crítica de la espiritualidad católica. Según McCartney, este era el recurso que la “Iglesia de Roma” disponía para buscar “satisfacer los antojos del alma inmortal”. Dichas observancias ponían en evidencia cómo, en aquellas sociedades donde la Iglesia había ejercido su influencia, el *sabbat* cristiano y “la pura Palabra de Dios” habían sido reemplazados por prácticas paganas contrarias a la fe.⁹³

En su relato, la misionera pretendía mostrar que el carnaval tenía en el catolicismo a uno de sus principales responsables. La Iglesia había contribuido a la perpetuación de la fiesta y, de hecho, en los países donde sus devociones predominaban era donde los festejos mostraban mayor vitalidad. La crítica apuntaba a la laxitud moral del sistema papal, ya que, en alguna medida, regulaba en su calendario litúrgico el tiempo permitido para el desahogo, en que se había de hacer el bien. El clero tenía una actitud ambigua frente a las “orgías carnalescas”, pues el mismo pueblo que profesaba ese credo, luego del desenfreno, hallaba la posibilidad de expiar sus pecados por medio del ayuno y la abstinencia durante el tiempo de cuaresma. Al tiempo de la lujuria le sucedía el tiempo del perdón, todo con el aval de los sacerdotes.

5. El “Día de todos los santos” y la oración por los difuntos

Antes de considerar el “Día de todos los Santos” y las rogativas por los difuntos, conviene detenernos en algunos aspectos característicos de la teología y la piedad del protestantismo y la articulación con lo divino, porque nos encontramos ante dos mundos diferenciados y en tensión permanente con respecto al catolicismo.

El protestantismo, históricamente, encarnó una forma de cristianismo marcada por la religión personal, ya que convocaba a cada persona en su individualidad a pasar por una experiencia de fe, conversión y santificación. El énfasis en la individualidad instaba a la persona a particularizarse, a tomar definiciones propias que la escindían de lo colectivo y la introducían en el cultivo de una piedad personal, que redundaba en la elaboración de su vida interior y su vida privada. Dicha construcción evidenciaba el desplazamiento de la sociedad tradicional a la modernidad.⁹⁴

⁹³ A fin de sustentar sus opiniones, McCartney traía a colación los hechos de intolerancia acaecidos en San Ramón (Uruguay) en 1878 con referencia a la “Quema del Judas”. Al parecer, un colportor de las Sociedades Bíblicas Americanas había emprendido la distribución de Biblias en el pueblo y su lectura produjo conversiones en algunos vecinos caracterizados. Al enterarse, el cura envió a reunir todas las sagradas escrituras que fueran posibles y el 31 de agosto, día del santo patrono, mandó a realizar una “hoguera de Biblias”. Sin embargo, aconteció un hecho inesperado: “Cuando llegó el momento, una figura grotesca – el Judas-, con un Nuevo Testamento entre las manos fue colgado en una horca, y la antorcha estaba a punto de ser aplicada, un joven se precipitó y rescató el libro que veneraba, y después se lo presentó al Sr. Milne de la ciudad de San Francisco de Barrameda, la que se encuentra en Sociedad Bíblica, que la envió a la Casa de la Biblia en de Nueva York, donde ahora se conserva como una de sus preciadas reliquias”.

⁹⁴ Míguez Bonino, José, “Historia y misión”, en Richard, Pablo (ed.), *Raíces de la teología latinoamericana* (Costa Rica, DEI, 1985), p. 244.

Esto indica que las sociedades protestantes favorecieron la intimidad al hacer hincapié en el aplicarse en la piedad personal, pues la salvación individual era la principal tarea a la que debía abocarse todo creyente. Mientras que los protestantes insistieron en la relación directa del creyente con Dios, el catolicismo reafirmaba el valor de los sacramentos, las observancias prescriptas por la Iglesia y reforzaba el cometido del clero como intermediario y guardián de la ortodoxia. En el protestantismo, el hombre estaba solo frente a su destino. Ya no existían intermediarios —fuera del Libro— como la liturgia, el clero, el culto de la Virgen, a los santos o las oraciones por los difuntos. Estos perdían relevancia desde el momento en que el cristiano no alcanzaba la salvación por obras ni por la intercesión de los hombres, sino únicamente por su adhesión libre y personal al hijo de Dios.

Al protestantismo le alcanzaba con los austeros elementos de las escrituras, las oraciones espontáneas dominicales y algunos cánticos del himnario para expresar su gozo y vivir responsablemente su salvación. De lo dicho se desprende que, al acentuar la brecha entre lo divino y lo terrenal, el protestantismo embistió una por una las mediaciones con las cuales el catolicismo buscaba acercar lo terreno con lo trascendente.

Sin embargo, no seamos nosotros quienes presentemos la evidencia. Con agudeza, Eliza McCartney, en su obra, no ahorra crónicas ni argumentaciones que buscaban librar del error a los incautos y desprevenidos. En los primeros días del mes de noviembre, la sociedad de cristiandad, bajo el pulso del “mundo católico”, pincelaba el escenario de las ciudades del Plata con una agitación extraordinaria, producto de los sufragios y las ofrendas por los responsos y misas. Era el viejo orden, las viejas costumbres, las supersticiones de antaño. La supervivencia de costumbres culturales y prácticas religiosas percibidas como reminiscencias atávicas que se resistían a morir.

La celebración de *Todos los Santos* (el 1 y 2 de noviembre) era una devoción improductiva, ya que no generaba nada útil, pues las escuelas permanecían cerradas al igual que los comercios. En la ocasión, la iglesia esperaba la asistencia al templo y la gente, masivamente, se dirigía al cementerio a “orar por las almas de los muertos”. Según los comentarios que había recibido McCartney, las celebraciones de años anteriores habían sido motivo de “ostentosos desfiles encabezados por los curas”, ya que estas celebraciones les permitían obtener “una remuneración por las almas de los muertos”.⁹⁵

Cuando la misionera hablaba del rédito que sacaban los sacerdotes, era porque —más allá del error doctrinal del purgatorio⁹⁶— estaba la intencionalidad de criticar a los curas como parte de un sistema y a los convencionalismos sociales que garantizaban la pervivencia de prácticas alejadas de la vida espiritual.

Estas prácticas eran una idolatría negadora de la cruz, pero, además, ni las misas rezadas o cantadas, ni los sufragios, ni los gastos de pomposos funerales aprovechaban a los difuntos. Todas las compensaciones, multas, limosnas e intercesiones a favor de los muertos, instrumentadas por el “romanismo”, no eran suficientes en este mundo ni en el otro.

⁹⁵ McCartney y Willing, *Rosario*, 131.

⁹⁶ La tercera promesa de Nuestra Señora del Rosario afirmaba: “*Libraré bien pronto del Purgatorio a las almas devotas a mi Rosario*”.

Por otro lado, la escritora se alegraba porque, a partir de un conflicto por el entierro de un protestante extranjero, el municipio había confrontado con la Iglesia y ahora la legislación secularizadora permitía enterrar en los cementerios “a quien le plazca dentro de sus paredes”, mientras que los clérigos debían “concluir sus ministraciones en la puerta” de la necrópolis.⁹⁷

De un rápido repaso de la lectura de las lápidas en nichos y bóvedas no había “encontrado en ellas ninguna expresión de confort de la esperanza cristiana”.⁹⁸ Su explicación era que la gente de la ciudad llevaba “el lamento de los corazones sangrantes y un temor a un futuro desconocido” para sus finados, y era esta incertidumbre la razón principal que los movía a “[implorar] un alivio para su sufrimiento a través de las oraciones”.⁹⁹

Alejado de las bóvedas —donde el estilo y la arquitectura eran prueba del “rango social del ocupante” y el costo las hacía accesibles solo a “un príncipe poderoso”—, se hallaba el *Campo del Alfarero*. Este era el espacio donde “los pobres son arrojados en esta zanja, sin ataúd ni mortaja”,¹⁰⁰ luego se los cubría con “una parte de tierra”. Bien podía suceder que hasta el día siguiente —donde se les daba sepultura definitiva— la tierra removida dejara ver “un pie humano”, mostrando lo macabro de la muerte.¹⁰¹

El día de los muertos, los familiares aprovechaban para adornar las tumbas con coronas o las guirnaldas “con abalorios”, que estaban de muy moda. Sin embargo, uno de los detalles más llamativos para la misionera era el uso de velas en los costosos nichos, los sepulcros, las coronas e incluso entre los pastos. Las candelas ardían y, a su lado, personas devotas “postradas contaban las cuentas del Rosario. Los labios se movían en súplica, o los ojos ansiosos y agonizantes parecían espiar en el futuro”.¹⁰² Ante los sepulcros de las clases acomodadas, gemían y “se lamentaban plañideras contratadas”. Este ejercicio del oficio de rezadoras y lloronas poco tenía que ver con la motivación de aquellos parientes que en la “zanja de los pobres” dejaban sus pequeñas velas de “medio centavo”, en un gesto “del amor humano que vanamente busca disipar la tristeza de la vida venidera con las luces de esta vida”.¹⁰³

En otro sector del cementerio, se hallaba “El Pozo”, que era el lugar asignado para los que ya no podían pagar los servicios de la necrópolis. Este era, en realidad, una “cisterna enorme”, cerrada por una cubierta metálica que, si alguien osaba levantar, se iba a encontrar no solo con un olor “sofocante” sino también con lo macabro de la muerte: “cráneos sonrientes, músculos secos, huesos, cuerpos de todos los tamaños pudriéndose, apilados uno encima de los otros como habían sido arrojados desde el carruaje”.¹⁰⁴ En ese lugar, sin pompa fúnebre que distinguiera las clases sociales y donde no era posible convertir el entierro en un hecho estético, la “superstición” había “encendido una antorcha”,

⁹⁷ McCartney y Willing, *Rosario*, 131.

⁹⁸ *Ibid.*, 132.

⁹⁹ *Ibid.*, 132-133.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 134.

¹⁰¹ *Ídem.*

¹⁰² *Ibid.*, 135.

¹⁰³ *Ídem.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, 133.

que solo podía iluminar la realidad de un catolicismo portador de una “eternidad sin esperanza”.¹⁰⁵

El día de los muertos, en ciertas oportunidades, se transformaba en una extensa semana de lamento y lloro por los deudos. En el caso de “los ricos”, la disponibilidad de fondos les permitía continuar con las rogativas hasta que la muerte golpeará a su puerta y entonces se “seque las fuentes de sus lágrimas”. El problema, sin embargo, radicaba en algo generado por la misma Iglesia, “La incertidumbre de la liberación del purgatorio”, que terminaba por esconder de la experiencia de los fieles “la esperanza de la resurrección”.¹⁰⁶ Esto hacía que, a través de oraciones, liturgias y misas, “La vela humana [arda], pero la duda ensombrece todo, y el sollozo de desesperación” en Rosario y Sudamérica fuera “el tono bajo de la melodía de la vida”. A causa de una piedad cuyos rasgos eran la mortificación, el dolor, el llanto y una práctica extendida del duelo, esta era una “tierra de luto”.¹⁰⁷ Este era el “néctar” de la angustia que atravesaba a la sociedad.

Para McCartney, estaba claro que los sufragos de los vivos a favor de los muertos se montaban sobre un error que explicaba la vitalidad y la aceptación de la devoción. Era el creer en la existencia de un lugar donde las almas sufrían tormentos indecibles que podían ser mitigados por las preces de los vivos. Las raíces de este pensamiento estaban en los sacrificios y oraciones que eran prácticas comunes en el “paganismo” y que habían entrado en la “Iglesia de Roma”, corrompiéndola. La formulación de esta doctrina, al haberse extendido de gran manera, le había resultado muy conveniente al papado, ya que le había permitido no solo su influencia y aumento de poder sino también una inmensa renta.

Reflexiones Finales

Para finalizar, podemos señalar que Eliza McCartney —como parte del grupo de misioneras norteamericanas que se desempeñaron el Río de la Plata— era portadora del cristianismo “sin aditamentos” de las sociedades protestantes de origen, que tenía por cometido redimir a América Latina. La fe protestante era el instrumento que permitiría librar a los países sudamericanos del “jesuitismo”. Los países de tradición hispánica y “romanista” eran naciones atrasadas y esclavas de la ignorancia. La población apenas conocía el valor benéfico de la educación. La moral era inexistente y la constante “anarquía” e inestabilidad política eran un freno para el desarrollo de las grandes riquezas naturales y el progreso de la sociedad. La religión católica era una forma de “paganismo” que esclavizaba a los individuos. La Iglesia como institución estaba preocupada en sostener las posiciones alcanzadas en tiempos coloniales y, por lo mismo, buscaba mantener a la población en la ignorancia y el fanatismo sin agregar el conocimiento liberador de las sagradas escrituras. El clero y los sacerdotes eran agentes de un sistema clerical que buscaba enriquecerse y vivir de los placeres de este mundo sin producir nada útil para las sociedades. En este marco, la educación jesuítica no

¹⁰⁵ *Ibid.*, 135.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 136.

¹⁰⁷ *Ídem.*

favorecía el libre examen ni la libertad, impulsando la servidumbre. El culto a la Virgen, a los santos, la creencia en las buenas obras y el purgatorio, el tráfico de indulgencias y la sacralización de las fiestas profanas, eran descalificadas de igual modo como sincréticas y paganas.

Bibliografía

- Amestoy, Norman Rubén. "El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas", *Cuadernos de Teología*, Vol. XX, 2001, ISEDET, Buenos Aires.
- _____. "Festivals, Entertainment and Pleasure in the Protestantism of the Río de la Plata Region; 1875-1900", in *Journal of Latin American Theology: Christian Reflections from the Latino South* (Vol. 6, No. 2, 2011).
- _____. "Los avivamientos y la popularización del conocimiento en el siglo XIX". Entre la religión del corazón y el reformismo de la cultura. *Cuadernos de Teología*, ISEDET. Buenos Aires. Vol. XXXII, (2013).
- Amestoy, Norman Rubén. "Un acercamiento a las herencias de los protestantismos norteamericanos del siglo XVII". *Teología y cultura*, año 16, vol. 16 (noviembre 2014).
- Luthardt, Christoph Ernst, *Geschichte der christlichen Ethik* (Leipzig, Dörffling & Franke, 1888).
- Lynch, John. *Dios en el Nuevo Mundo* (Buenos Aires, Critica, 2012).
- _____. *Spanish Colonial Administration, 1782-1810: The Intendant System in the Viceroyalty of the Río de la Plata* (Londres, University of London, Athlone Press, 1958).
- Míguez Bonino, José. "Historia y misión", en Richard, Pablo (ed.), *Raíces de la teología latinoamericana* (Costa Rica, DEI, 1985).
- _____. *Teología Católica Romana* (Buenos Aires, Ceisedet, Mimeo, 1983).
- Monti, Daniel. *Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata* (Buenos Aires, La Aurora, 1976).
- Morner, Magnus. *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region. The Hapsburg Era* (Estocolmo, Library and Institute of Ibero-American Studies, 1953).
- Prien, Hans Jürgen. *Historia del Cristianismo en América Latina* (Barcelona, Sígueme 1985).
- Robert, Dana L. "Holiness and the Missionary Vision of the Women's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, 1869-1894", *Methodist History*, 39:1, (October, 2000).
- Seeberg, Reinhold. *Text-Book of the History of Doctrines* Vol. II (Philadelphia, PA, Lutheran Publication Society, 1904).

Fuentes Primarias

- Baker, Frances. *Historical Sketches of the Northwestern Branch of the Woman's Foreign Missionary Society Of the Methodist Episcopal* (Chicago, Jameson & Morse Co. Printers, 1887).
- El Evangelista*, febrero de 1881, Montevideo.
- Gothein, Eberhard. *Ignatius Von Loyola und die Gegenreformation* (Halle, Max Niemeyer, 1895).
- McCartney Clemens, E. J. y Willing, J. F. *Rosario* (Chicago, Rand, McNally & Company, 1882)
- McCartney Clemens, Eliza Jane. *La Plata countries of South America* (Philadelphia, J.B. Lippincott Company, 1886).
- Rev. W. M. Bikby, *An Outline History of the Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church* (Syracuse, N.Y. 1876).
- Sparkes Wheeler, Mary. *First Decade of the Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, With Sketches of its Missionaries (New York, Phillips & Hunt; Cincinnati, Cranston & Stowe, 1884).
- Wood, Thomas B. "South America as a Mission Field", en *Protestant Missions in South America* (New York, Student Volunteer Movement, 1900)

Norman Rubén Amestoy es Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET (Buenos Aires). Profesor de Historia en la Escuela de Misiones (EMPI). Profesor del Instituto Wesley - Universidad Centro Latinoamericano (UCEL) en Historia de los Avivamientos. Investigador de Historia del Protestantismo en el Río de la Plata e Historia de la Iglesia en América Latina. Miembro de la Comisión de Historia de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). Coordinador de la sección de historia de la revista Teología y Cultura (Buenos Aires -Argentina).

Contacto: rubenamestoyi@gmail.com

Fecha de recepción 15-08-2023

Fecha de aprobación: 20-09-2023