

La oratoria sagrada y la cultura política de entreguerras en Argentina: el caso del Presbítero Juan Bernardino Lértora^{1*}

Sacred oratory and interwar political culture in Argentina: the case of Priest Juan Bernardino Lértora

JOAQUÍN SANGUINETTI

**Instituto de Investigaciones Políticas-
Universidad Nacional de San Martín/
Universidad Provincial de Ezeiza**

joaquinsanguinetti@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0696-7146>

<https://doi.org/10.46553/THAA.32.2.2024.p129-152>

RESUMEN

Este trabajo plantea que los ministros de la Iglesia católica pueden convertirse en formadores de opinión política a través de la predicación, con una fuerza argumental tan densa como cualquier otro tipo de discurso intelectual, dado el uso de diferentes registros como la historia, la ciencia política y la retórica. Para sostener este supuesto, las fuentes que privilegiaremos serán los sermones, insumo central de las celebraciones religiosas. A partir de indicios propuestos por la historia del catolicismo y el análisis del discurso, se reconstruirán fragmentos de la cultura política del catolicismo de entreguerras desde una dimensión capilar, gracias a una fuente original e inédita como es la oratoria sagrada del presbítero argentino Juan Bernardino Lértora.

PALABRAS CLAVE

Historia de la Iglesia - Oratoria Sagrada - Cultura Política

ABSTRACT

This work proposes that the ministers of the Catholic Church can become political opinion makers through preaching, with an argumentative force as dense as any other type of intellectual discourse, given the use of different registers such as history, science politics and rhetoric. To support this assumption, the sources that we will privilege will

^{1*} Fecha de recepción del artículo: 14/05/2024. Fecha de aceptación: 23/09/2024.

be sermons, a central input in religious celebrations. Based on indications proposed by the history of Catholicism and discourse analysis, fragments of the political culture of interwar Catholicism will be reconstructed from a capillary dimension, thanks to an original and unpublished source such as the sacred oratory of the Argentine Priest Juan Bernardino Lértora.

KEYWORDS:

Church History - Sacred Oratory - Political culture

INTRODUCCIÓN

El 9 de julio de 1932 el capellán de la Fragata Sarmiento, Juan Bernardino Lértora (1874-1963), pronunciaba una oración patriótica en el pueblo de Chascomús, provincia de Buenos Aires (Argentina). Sólo días después, el presidente Agustín Justo decretaba su baja de la armada, función que el presbítero venía cumpliendo por veintitrés años. En febrero de 1938, el sacerdote escribe una carta de denuncia a Justo, precisamente cuando este último volvía a ocupar las “filas de los simples ciudadanos”². Tanto en esta carta como en otros documentos, dejó un registro amargo y personal sobre cómo determinados idearios políticos que expresó de manera pública, habían afectado su carrera y su reputación.

Este caso nos ofrece una perspectiva singular sobre los diversos lugares desde los cuales pueden construirse los imaginarios político. Por lo tanto, este trabajo plantea que los ministros de la Iglesia católica intervienen en la opinión política a través de la predicación, aun cuando su campo de acción aparente sea la cátedra sagrada. En este sentido, propone también que los concionadores son capaces de producir mensajes con una fuerza argumental tan densa como cualquier otro tipo de discurso intelectual, dado el uso de diferentes disciplinas como la retórica, la historia y la ciencia política.

Para sostener estas hipótesis, las fuentes que privilegiaremos serán los sermones, insumo central de las celebraciones religiosas. Trataremos a estos como cualquier otro tipo de escritura normada y profesional, e identificaremos allí el uso de literatura profana y conceptos políticos e históricos³. A partir de los indicios propuestos por la historiografía

² “Carta de Juan B. Lértora a Agustín P. Justo”, 20 de febrero de 1938, s.l. No hemos encontrado esta carta como recibida, sólo tenemos acceso a un borrador. Tal vez nunca fue enviada, convirtiéndose así en un desahogo, pero el hecho de que haya sido guardada tan cuidadosamente por su autor nos sugiere lo contrario.

³ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Buenos Aires: Paidós,

de la Iglesia y por quienes estudiaron este tipo de registros, esperamos comprender mejor la participación del clero en la construcción de una cultura política en la Argentina de entreguerras. Hablamos de *cultura política* para referimos -sin entrar en debates epistemológicos sobre el término⁴- a los marcos simbólicos que configuraron la percepción del mundo y las acciones de las personas en el pasado⁵. Nuestro objetivo es acceder a estos marcos desde una dimensión capilar, como es la oratoria sagrada de Juan B. Lértora.

Este personaje, oriundo de Entre Ríos, tuvo una trayectoria inquieta. Obtuvo su presbiteriado en el seminario de Devoto en 1897, luego fue designado en diferentes cargos de la Arquidiócesis de La Plata⁶. Apenas incorporado como capellán de la Armada realiza dos viajes a bordo de la Fragata Sarmiento (1916 y 1917), buque-escuela de gran significancia histórica, donde actuaron capellanes eminentes como Agustín Piaggio, Dionisio Napal y José Orzali⁷. Tras pasar por diversas dependencias militares, en 1952 deja su labor ministerial debido a un conflicto con el párroco de Quilmes, ciudad en donde había residido y colaborado desde los años treinta. Por la descripción de sus cargos, no parece haber tenido muchas oportunidades (o vocación) para ejercer un servicio pastoral cercano a los fieles, pero sí exploró una amplia variedad de actividades artísticas e intelectuales⁸. La más destacada fue su faceta periodística, al fungir como director del *Boletín Eclesiástico de la Diócesis de La Plata* y escribiendo en el diario *El Pueblo*. Entre sus papeles hemos encontrado poesías, recortes periodísticos, relatos históricos y sermones⁹. Algunos de estos papeles nos ayudarán a explicar incógnitas que aparecen en su oratoria, por ejemplo, su admiración por la poesía de Esteban Echeverría, por la historiografía de Bartolomé Mitre y por las virtudes políticas de Hipólito Yrigoyen¹⁰.

En resumidas cuentas, hablamos de un clérigo secular muy versátil y, a la vez,

1993).

⁴ Miguel Ángel Cabrera, “La investigación histórica y el concepto de cultura política”, en: *Culturas políticas: teoría e historia*, editado por Manuel Pérez Ledesma y María Sierra (Zaragoza: Institución “Fernando el Católico”, 2010), 19-85.

⁵ Clifford Geertz (1989), *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 2003).

⁶ José Luis Kaufmann, “Directores de una publicación centenaria”, *Archivium*, N° XXIV (2005), 63-71.

⁷ Humberto F. Burzio, *Fragata Escuela “Presidente Sarmiento”* (Buenos Aires: Comando en Jefe de la Armada Argentina, 1972).

⁸ Gerardo Sienna. *Quien es quien en la Argentina. Biografías contemporáneas* (Buenos Aires: Kraft, 1955), 367.

⁹ Los documentos más valiosos a los que hemos tenido acceso son dos tomos manuscritos por el propio Lértora, uno dedicado a sermones y otro a poesías, aforismos y acrósticos, ambos recopilados desde 1936. Agradecemos por el acceso a estas fuentes originales e inéditas a la familia Russo, especialmente a Norberto.

¹⁰ Juan B. Lértora, *Labor dispersa. Composiciones poéticas*, manuscrito, t. 1º, s/l, 1950. Los apartados consultados se denominan “A Echeverría”, 60; “Mitre. Tríptico”, 410-411; “Acróstico”, 86.

distante de la feligresía, con una trayectoria que se vio fuertemente marcada por su conflicto con el Poder Ejecutivo y la Armada, en un momento cenital de su vida.

Sobre las intervenciones públicas de la Iglesia, sabemos que existen diferentes canales disponibles para sus ministros. Algunos son compartidos con el resto de la sociedad, como el periodismo y la literatura, otros son propios de su labor pastoral. Tal vez, el género profesional más reconocible son las cartas pastorales, exhortaciones realizadas por los obispos que dejan un registro escrito y son difundidas por los medios de comunicación. Siendo sus destinatarios el gran público -no sólo la feligresía-, tienen por intención examinar e influir sobre determinados procesos políticos y sociales que afectan los principios de la Iglesia. Pero en el caso de los sermones, cuyos receptores más inmediatos parecen ser los creyentes, nos preguntamos si también tuvieron la pretensión de transgredir el espacio religioso, tanto por su contenido como por sus potenciales públicos.

Sobre esta última pregunta, la bibliografía reafirma nuestros supuestos, al señalar que la oratoria sagrada es también una especie de discurso público. En un primer sentido, porque su destino excede a la propia ceremonia, siendo aquellos más célebres reproducidos en periódicos o compilados en libros. En un segundo sentido, porque los predicadores no pueden ni pretenden establecer fronteras para sus enunciados, respaldados por su legitimación profesional -son expertos religiosos- y divina -son administradores del Señor. Esto hace de la Palabra sagrada una especie de verdad “universal” sostenida en la teología, aunque reforzada por lecturas profanas¹¹. Quizás, la necesidad de comunicar la Palabra de manera eficaz y razonada reflejaba el deseo de atraer a un público ampliado que necesitaba más que simples referencias bíblicas.

Esta dimensión pública y política del discurso de templo es la que pretendemos estudiar. Para atender a estos objetivos hemos dispuesto la estructura en tres apartados. La primera de ellas es una reseña sobre el sermón como objeto de estudio dentro del campo historiográfico argentino. En la segunda parte, se analizarán los diversos tonos y preocupaciones que presenta la oratoria sagrada del sacerdote entrerriano, a lo largo de cuarenta años. En este apartado, los hallazgos serán puestos en diálogo con otros concionadores de la época y con los temas de la agenda episcopal a través de sus pastorales. Este examen nos permitirá comprender el horizonte de enunciación del

¹¹ Elvira Narvaja de Arnoux, “La actualización del mensaje en la predicación cristiana: desplazamientos del discurso religioso al discurso político” *Memorias del Coloquio Internacional Análisis de Discursos Contemporáneos: Desafíos y Perspectivas*, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, (2015).

capellán militar, así como determinar si estuvo en consonancia con el canon establecido por el Episcopado.

En la conclusión esperamos entender por qué la “Oración Patriótica” de Lértora de 1932 pudo ser interpretada como una amenaza para el poder político, en un momento -presuntamente- de sintonía entre la Iglesia y el Estado. Este caso nos permitirá revisar las filiaciones que existieron entre la predicación y el discurso político, y cómo estas formaron parte del complicado entramado que constituyó la cultura política de entreguerras en Argentina.

EL “SERMÓN” COMO OBJETO DE ESTUDIO

Sermón y homilía fueron los términos con los que se autodenominan las fuentes primarias que estudiaremos. Ambas voces refieren a un concepto análogo: piezas escritas destinadas a la oralidad, dentro de un contexto ceremonial religioso. En algunos casos contamos con recopilaciones y reproducciones en periódicos, en otros, con manuscritos realizados por sus mismos autores. Estos textos fueron pronunciados por profesionales religiosos en diferentes espacios (templos, plazas, conventos, etc.) y que, frecuentemente, se escribieron con anterioridad al momento de ser enunciados.

Referentes argentinos en lingüística y análisis del discurso han estudiado estos registros profesionales. Sus resultados son especialmente valiosos para los historiadores que buscan identificar las regularidades y los recursos subyacentes en este tipo de discursos religiosos. En una lista no exhaustiva, pero descriptiva de las lecturas que han enriquecido nuestro trabajo, contamos con sermones analizados por Elvira Narvaja de Arnoux y Lidia Miranda, y con cartas pastorales estudiadas por Juan Bonnin¹². Gracias a estos aportes, sabemos que la oratoria sagrada se diferencia de otros géneros porque contiene una estructura normada y un conjunto de indicios paratextuales que la identifican¹³. Los indicios pueden ser sus títulos, ya que se auto referencian como sermones, mientras que en su estructura se caracterizan por iniciar con un *thema* -cita bíblica o patrística en latín que guiará el texto- seguido de un exordio y un desarrollo. Generalmente, finalizan con una invocación a los santos, según el momento litúrgico o tema que trató la exhortación. Además, los podemos identificar porque coinciden

¹² Juan Bonnin, "Los géneros discursivos en la estrategia del episcopado católico argentino. Aspectos políticos del discurso religioso entre el autoritarismo y la democracia (1965-1990)", *Signos*, v. 43, N° 72 (2010), 9-30.

¹³ Elvira Narvaja de Arnoux, "Escritura y predicación: la homilía como género de la celebración litúrgica", *Traslaciones*, v. 2, N° 4, diciembre (2015), 67-93.

formalmente con las recomendaciones dadas en manuales de oratoria religiosa, a saber, ser preparados con antelación y en forma escrita, a utilizar lenguaje llano, con una extensión breve y en tono conversacional¹⁴.

Nosotros utilizaremos la voz de sermón, más frecuentemente utilizada entre historiadores iberoamericanos, porque el sacerdote podía abordar en ellos una variedad temática que incluía, por ejemplo, a la política¹⁵. Por el contrario, para ésta misma línea historiográfica, las homilías infrecuentemente dejaron registros escritos (son de naturaleza oral), así como las cuestiones que tratan siguen mucho más de cerca al evangelio, según el momento del año litúrgico. En cualquier caso, es importante resaltar que la libertad temática de la oratoria tenía unos límites muy precisos. Mientras en 1902 el Episcopado nacional prohibía al clero publicar libros o escribir en periódicos sin autorización de sus superiores¹⁶, en 1922 se pedía a los predicadores que tanto las oraciones fúnebres como las oraciones patrióticas fueran sometidas a la aprobación del Obispo, previo a ser pronunciadas¹⁷.

Los sermones cobran enorme importancia para la Iglesia católica desde los albores de la modernidad¹⁸, impulsados por un papado que ve en ellos una herramienta eficaz para guiar laicos y clero en tiempos de Reforma. Gracias al desarrollo en paralelo de la imprenta, estas piezas no sólo van a ser escuchadas, sino que podrán ser leídas, multiplicando así sus públicos y su trascendencia en el tiempo¹⁹.

Tratar el sermón como objeto de estudio historiográfico es un fenómeno relativamente reciente. Es a partir de la segunda mitad de la década del noventa que existe una verdadera sistematización y apropiación desde una perspectiva académica, siendo

¹⁴ Miranda Lida, "Retórica, lengua y discurso en la elaboración de sermones (Córdoba, Argentina, siglos XVII al XIX)", *Revista argentina de historiografía lingüística*, v. XII, N° 2 (2020), 129.

¹⁵ Karina Clissa, "Obras orientadas a la predicación. Estudio comparativo de bibliotecas institucionales en Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII", *Revista Pelicano*, N° 3 (2017), 66. Es importante remarcar que a partir del Concilio Vaticano II (1962) la voz de "sermón" tenderá a fundirse con la de "homilía", desapareciendo el uso de la primera.

¹⁶ Episcopado Argentino, "Primera reunión trienal del Episcopado Argentino. Resoluciones. Apéndice" en: *Documentos del Episcopado Argentino (1889-1909)*, recopilado por Néstor Auza (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, 1993), 148.

¹⁷ Episcopado Argentino, "Resoluciones del Episcopado", en: *Documentos del Episcopado Argentino (1922-1930)*, recopilado por Néstor Auza (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, 1995), 22.

¹⁸ Si bien los sermones surgen en la modernidad, sus recursos lingüísticos provienen de una tradición mucho más antigua que se origina en la retórica de Aristóteles y de Cicerón. En la Alta Edad Media tendrá por referentes a "santos padres" como Isidoro de Sevilla, según Koselleck, *Futuro pasado*, 44. La figura retórica más paradigmática de cualquier sermón es la del "exemplum de personajes", que enseñaba virtudes y amonestaba vicios, vigente aún en la homilética del siglo XX, según Celso Bañeza Román, "El *exemplum* de los personajes bíblicos en las listas de pecados capitales en la patrística y poetas medievales españoles", *Estudios Eclesiásticos*, N° 76 (2001), 259-292.

¹⁹ Laurette Godinas, "Historia de una metamorfosis: del manuscrito al impreso en la tradición de los sermones de san Vicente Ferrer", *Boletín del IIB*, N° 1-2, v. XII (2007), 13-32.

España y México los países pioneros y de mayor desarrollo en la materia²⁰.

En España, el foco temporal y temático más próspero ha sido el siglo de oro, no sólo por la preponderancia de la península como metrópoli cultural y política, sino por el interés que suscita la influencia del Concilio de Trento y el barroco sobre la misma oratoria. En Latinoamérica, en cambio, las preocupaciones se concentraron en el reconocimiento de identidades político-culturales en la transición entre el dominio español y la independencia. En el caso mexicano, por ejemplo, se ha abordado el culto guadalupano como principio de cohesión nacional²¹, entendiendo que los sermones fueron una herramienta fundamental en la construcción de imaginarios políticos. En Argentina también se planteó la pregunta sobre las representaciones colectivas, en un arco histórico que va del período tardo-colonial al rosismo. En este espacio temporal el predicador cumplirá la importante función de intermediario entre el pueblo y el Estado, ya sea para legitimar la soberanía del rey o dar forma a la nueva “patria”²².

El estudio sistemático e interdisciplinario de la oratoria sagrada parece tener a la provincia de Córdoba como epicentro, tanto por el origen de sus fuentes primarias como por sus investigadores. De allí surge el grupo de trabajo de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) que, dirigido primero por Ana María Martínez de Sánchez y luego por Silvano Benito Moya, han logrado analizar y catalogar un gran cúmulo de sermones manuscritos alojados en bibliotecas eclesiásticas y personales²³. Una de sus líneas de investigación señala que el sermón sirvió para proyectar en la sociedad imágenes del buen ciudadano (y el buen católico), constituyéndose así un “deber ser” en el Río de la Plata²⁴.

Fuera de Córdoba, y trabajando una amplia variedad de fuentes, se encuentra el grupo de estudios del Instituto Ravignani, dirigido por Valentina Ayrolo, María Elena Barral y Guillermo Wilde. En el caso de Ayrolo, el sermón es estudiado como instrumento formativo e informativo durante la primera mitad del siglo XIX. En su aspecto “pedagógico”, permitió a una sociedad mayoritariamente analfabeta el acceso a nociones

²⁰ Francis Cerdán, “Actualidad de los estudios sobre oratoria sagrada del Siglo de Oro (1985-2002). Balance y perspectivas”, *Criticón*, N° 84-85 (2002), 9-42.

²¹ Verónica Zaragoza, “El sermón como fuente: una aproximación bibliográfica”, en: *Oralidad y escritura. Prácticas de la palabra: los sermones*, compilado por Ana Ma. Martínez de Sánchez (Córdoba: Báez Ediciones, 2008), 15-32.

²² Javier Berdini, “Santos reyes. Virtuosos Incas. Antiguos tiranos: imagen de la monarquía en la homilética sagrada rioplatense (ss. XVIII-XIX)”, *Folia Histórica del Nordeste*, N° 27, (2016), 127-148.

²³ Los resultados de la primera etapa del proyecto, radicado en el Centro de Estudios Avanzados de la UNC, fue la publicación de Ana María Martínez de Sánchez (comp.), *Oralidad y escritura. Prácticas de la palabra: los sermones* (Córdoba: Báez Ediciones, 2008) y Ana María Martínez de Sánchez (Dir.), *Algunos sujetos y objetos de la oratoria sagrada en América colonial* (Córdoba: Báez Ediciones, 2014).

²⁴ Silvano Benito Moya, “Imágenes del ‘deber ser’ del religioso, según la oratoria sagrada rioplatense”, *Folia Histórica del Nordeste*, N° 27 (2016), 109-125.

de orden político y moral, mientras construía un clima social ante cada noticia (un clima “revolucionario” desde 1810 y otro de “desmovilización”, bajo el rosismo)²⁵. Con una preocupación de tipo institucional, Barral encuentra que los curas y sus parroquias officiarán, respectivamente, de agentes y espacios de autoridad en la administración local. En la crítica transición entre el orden colonial y el momento revolucionario, la oratoria sagrada brindará a la sociedad herramientas para comprender los cambios políticos, utilizando la Biblia como marco de comprensión²⁶.

Esta última línea de investigación había sido anticipada ya por un pionero trabajo de Roberto Di Stefano, “Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense (1810-1835)”²⁷, en el que distinguía en los sermones dos modelos interpretativos sobre Mayo. Una primera exégesis asignaba a la revolución características salvíficas, donde el Antiguo Testamento daba sentido a los hechos y legitimidad a la teoría del pacto. Con el advenimiento de las llamadas reformas rivadavianas, condenadas como impías por su carácter regalista, la revolución adquiriría una nueva interpretación de carácter conservador-milenarista, incluso por aquellos que habían difundido la anterior. Este modelo extraía también sus fundamentos de textos bíblicos. Para la década del veinte, lo importante no era comprobar porqué la revolución triunfó, sino si América se había independizado de los vicios europeos, a saber, su pertinaz actitud de desobedecer al papado.

Como reconoce el propio Di Stefano²⁸, hasta principios del siglo XXI existían junto al suyo sólo un puñado de trabajos que utilizaron sermones para estudiar el vínculo entre religión y política, aunque entre ellos habitaba uno de los más interesantes: *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo* de Tulio Halperín Donghi²⁹. En el capítulo dedicado a las ideas del Dean Gregorio Funes, el historiador releerá la *Oración fúnebre a Carlos III* para encontrar que, lejos de ser una pieza precursora de la revolución -tal como había sido considerada hasta el momento-, reafirmaba la vigencia que tenía la monarquía ilustrada, siendo la española entre todas,

²⁵ Valentina Ayrolo, “El sermón como instrumento de intermediación cultural. Sermones del federalismo cordobés, 1815-1852”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [On Line], *Débats*, noviembre (2009). [<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.57521>].

²⁶ María Elena Barral, “En el pasado colonial y en el presente revolucionario: los curas párrocos y las parroquias como soportes del cambio político”, *Mundo Agrario*, N° 35, v. 17 (2016) [<http://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/article/view/MAe014>].

²⁷ Roberto Di Stefano, “Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense (1810-1835)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Universidad de Navarra, N° 12 (2003), 201-224.

²⁸ Di Stefano, “Lecturas políticas de la Biblia...”, 202.

²⁹ Tulio Halperín Donghi, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1985).

su mejor versión. Interesante es leer cómo Halperín Donghi no se dejará llevar por la tentación de filiar ideológicamente al sacerdote, atendiendo sólo a sus acciones y palabras escritas (pasadas y futuras). Esta última clave de interpretación había estado ausente en la historiografía, en vistas de los esfuerzos historiográficos de autores católicos como Rómulo Carbia (1945) y Guillermo Furlong (1952)³⁰, aunque también en aquellos con acreditaciones muy diferentes, como Mariano de Vedia y Mitre (1954)³¹. Según el autor de *Revolución y Guerra*, cualquiera fuera la tradición con la que se habían estudiado los sermones patrióticos, siempre estaba presente la figura de la anticipación y/o la de supuestas nociones “recuperadas” (sea de Vitoria, Suárez o Rousseau).

En cuanto a la oratoria sagrada del siglo XX, Reyna Berrotarán se ha ocupado de la obra del Mons. Pablo Cabrera (1857-1936), clérigo intelectual cordobés. En este caso, las conclusiones no han sido diferentes a las vistas previamente: Cabrera logró incorporar en sus sermones repertorios muy ricos, que incluyeron el uso de la historia para configurar una idea de nación, así como un “deber-ser” ciudadano³². Sobre esta investigación volveremos más adelante, pues constituye uno de los pocos modelos de estudio disponibles que sean contemporáneos a Lértora.

En conclusión, son dos los aprendizajes que nos deja esta revisión bibliográfica. El más obvio es que la historiografía sobre el discurso profesional religioso presenta antecedentes desiguales en la Argentina. En el caso de la oratoria sagrada, la investigación se ha centrado en los períodos colonial e independiente, en una tradición que se remonta al origen mismo de la academia. Este objeto de estudio comienza a ser desapercibido como tal para explorar el siglo XX, dedicando los historiadores más tiempo a medios propios de la modernidad, como el periodismo y la literatura³³. Es cierto también que revistas y periódicos -lo mismo que los libros-, han sido siempre artefactos ricos en contenido, abundantes en cantidades y bien catalogados por las bibliotecas, mientras los sermones en esas mismas categorías han sido objetos opacos, escasos y dispersamente

³⁰ Rómulo Carbia. *La Revolución de Mayo y la Iglesia. Contribución Histórica al estudio de la cuestión del Patronato Nacional* (Buenos Aires: Huarpes, 1945); Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata (1536-1810)* (Buenos Aires: Kraft, 1952).

³¹ Mariano de Vedia y Mitre, *El Deán Funes* (Buenos Aires: Kraft, 1954).

³² Reyna D. Berrotarán, “La Historia como herramienta de legitimación de la Iglesia a principios del Siglo XX. El caso de Monseñor Pablo Cabrera”, en: *Intervenciones sobre el pasado*, compilado por Marta Philp (Córdoba: Alción Editora, 2011), 19-41; “Monseñor Pablo Cabrera: escritura de la historia y vínculos intelectuales a principios del siglo XX”, *Res Gesta*, N° 49 (2011); “Monseñor Pablo Cabrera: el 'deber ser nacional' y el 'deber ser ciudadano' en sus sermones”, *Folia Histórica del Nordeste*, 149-166.

³³ Miranda Lida, *La rotativa de dios. Prensa católica y sociedad en Buenos Aires: El Pueblo 1900-1960*, (Buenos Aires: Biblos, 2012); Lila Caimari, “Sobre el criollismo católico. Notas para leer a Leonardo Castellani”, *Prismas*, N° 9 (2005), 165-185.

resguardados.

La otra lección que nos deja este panorama se relaciona con la metodología de trabajo y con la caracterización de los sermones como discurso político. Sabemos que la palabra sagrada proyectó en el pasado identidades políticas, con imágenes ideales y modelos negativos, ya que los objetivos de este tipo de escritura profesional eran la persuasión y la intermediación. La persuasión, el cura la realizaba echando mano a la retórica clásica, mientras que la intermediación, interpretando el tiempo histórico y el Evangelio. En la próxima sección, analizaremos la oratoria de Lértora a la luz de estos aprendizajes.

POLÍTICA Y RELIGIÓN EN LA ORATORIA DE JUAN BERNARDINO LÉRTORA

En este estudio nos preocupa el análisis de una pieza en particular llamada “Oración Patriótica”, que fue predicada por el Presbítero Juan B. Lértora en 1932. No obstante, revisar primero la compilación en la que ésta se inserta nos brinda una oportunidad única para indagar sobre los temas recurrentes y los estilos de la oratoria del sacerdote, con una perspectiva de largo plazo.

Fijaremos nuestra mirada en la percepción que tenía el concionador de su mundo social y político, y con qué figuras lingüísticas trató de explicar ese mundo a sus audiencias. Nos servirá de comparación la obra de Monseñor Pablo Cabrera, quien poseía una carrera bien definida dentro del campo intelectual católico, así como era considerado un gran predicador de la época³⁴.

Como vimos, diferentes investigaciones sobre oratoria sagrada encuentran que los predicadores, fueran profesionales o aficionados a la historia, hacían un uso sistemático del pasado con motivos propedéuticos o para robustecer sus argumentos. El pasado suministraba un conjunto de imágenes vívidas para quien supiera utilizarlas, una habilidad que Cabrera y Lértora compartían. En el caso del monseñor, este repertorio se estructuraba por la reivindicación del período colonial y el hispanismo, dos lugares que conformarán el sentido común de las intervenciones católicas, al menos desde el Centenario³⁵. Este conocimiento experto sobre el pasado le permitió al cordobés connotar nociones muy difundidas como “libertad”, “patria” y “ciudadanía”, para brindarles fluidez dentro del *corpus* cristiano, sin entrar en contradicción con los métodos de

³⁴ Reyna Berrotarán, “Monseñor Pablo Cabrera: el 'deber ser...’, 150.

³⁵ María Pía Martín, “Los católicos en el debate del Centenario de la Revolución de Mayo: nacionalismo, cuestión social y ciudadanía (1910-1919)”, *Conexión*, N° 8, (2010).

explicación histórica de su propio tiempo.

Su punto de partida en diferentes sermones era que la fe tenía una función orientadora de la acción política, ya sea en el período independentista o en eventos mucho más cercanos a él, como los acuerdos de paz de 1902 con Chile. Si en la épica de la independencia la religión había servido de bastión moral para continuar la obra hispánica -suavizando en estos trances todo lo que tenían de radical e inédito-, en los acuerdos bilaterales el sacerdote resaltaba cómo habían primado los valores “cristianos” de la paz y la fraternidad. En sus sermones, la fe católica también daba identidad y coherencia a la idea de Nación, pues los cimientos de la cultura argentina se encontraban en la evangelización española y la raza indígena³⁶. Para el monseñor cordobés, civilización y cristianismo eran conceptos análogos e intercambiables, así como vías excluyentes para lograr el progreso y la paz en las naciones modernas.

Por último, otros dos significantes nos interesan revisar del análisis realizado por Berrotarán, pues eran patrimonio -también- del lenguaje liberal: la libertad y la ciudadanía. Para el concepto de libertad, el sabio cordobés apelaba a una versión conservadora donde ella era hija de la autoridad -un argumento ya presente en la tradición republicana clásica³⁷-, es decir, gestada en el respeto a la ley divina y humana. La ciudadanía, a su tiempo, derivaba de aquella expresión de libertad, pues el buen ciudadano se constituía menos por su adscripción a un derecho o a un territorio, que por la obediencia a las leyes de Dios y a su rol social³⁸.

Según la autora, estas definiciones y usos de la historia cumplían la función de formar moralmente al pueblo católico. En Cabrera, dicha operación podía resumirse en mostrar y promover un “deber ser” para la ciudadanía católica, donde buen cristiano era sinónimo de buen ciudadano -un canon de la oratoria sagrada que se originaba, por lo menos, desde fines del siglo XVIII rioplatense. Si bien la autora no intenta responder incógnitas de tipo ideológicas, deja algunos indicios que nos permiten ubicar al cordobés participando de una interpretación conservadora de la historia, que reivindica el orden por sobre las libertades y valorando el pasado colonial como espacio de referencia de lo nacional.

Para saber si Lértora innovó o no alrededor de este modelo de oratoria, analizaremos su obra titulada *Labor ínfima*, un tomo que contiene 26 piezas de sermones

³⁶ Reyna Berrotarán, “Monseñor Pablo Cabrera: escritura...”, 16.

³⁷ Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, (Madrid: Alianza, 2018), 47-53.

³⁸ Reyna Berrotarán, “Monseñor Pablo Cabrera: el deber ser...”, 162.

y discursos que abarcan más de cuarenta años de ministerio (1900-1944). En la mayoría de los textos allí recopilados la historia tendrá, como en Cabrera, funciones propedéuticas: enseñar modelos de buen católico a través de panegíricos; demostrar la legitimidad de las instituciones católicas; y reivindicar en el pasado valores e ideas que creía imprescindibles para el presente. La historia, por lo tanto, es herramienta siempre a mano para un concionador que -sin las acreditaciones de su émulo cordobés- se muestra muy entendido de ella.

Otra de las marcas transversales en su oratoria era su estilo, el cual podemos definir como “decadentista”³⁹, pues el capellán comprende el curso de la historia de una forma escéptica. Y aunque esta historia no está necesariamente marcada por un declive lineal, en sus reflexiones se evidencia que el presente contenía mayores desafíos y problemas para la Argentina que su pasado. De hecho, en su filosofía de la historia no aparece una Era ideal, como si lo había en Cabrera al reivindicar el pasado colonial.

Si se quiere, Lértora participaba de una mirada de la historia que no había sido infrecuente en la jerarquía de la Iglesia, por ejemplo, cuando el arzobispo Aneiros decía que “nuestro régimen colonial no nos preparó para mandar, sino para obedecer; y para obedecer no a autoridades constitucionales, sino a autoridades despóticas”⁴⁰. Según Di Stefano, esta mirada materialista había estado vigente hasta 1880, haciendo de la fe de los argentinos un “hecho social” comprobable⁴¹, más no un rasgo identitario esencial. Diferente era lo que expresaba el sacerdote cordobés a principios de siglo o el Episcopado en tiempos del Centenario, cuando explican el espíritu nacional como producto del “destino cristiano-colonial”⁴².

A pesar de su escepticismo, el capellán encontraba en los actos de heroísmo y sacrificios del pasado modelos idóneos para los católicos del presente, como la Revolución de mayo -por su carácter heroico- y el cristianismo primitivo -donde se resaltaba el valor del martirio.

Este estilo, además, era acompañado por un uso abundante de figuras irónicas, de

³⁹ Una obra que sintetiza esta percepción decadentista “de época”, sin inaugurarla, es la de Oswald Spengler (1918), *La decadencia de Occidente* (Madrid: Espasa, 1966). Una obra católica que la precede -que además de decadentista, es providencialista- es la de Joseph de Maistre, *Consideraciones sobre Francia* (Madrid: Rialp, 1955).

⁴⁰ *Diario de Sesiones de la Primera Asamblea de los Católicos Argentinos*, (Buenos Aires: Igon Hermanos, 1885), 19.

⁴¹ Roberto Di Stefano, “Religión y nación en la Argentina. La problemática construcción del mito del país católico”, *Rubrica Contemporánea*, N° 17, v. IX (2020), 61.

⁴² Episcopado Argentino, “Con motivo del Centenario”, en: *Documentos del Episcopado Argentino (1910-1921)*, recopilado por Néstor Auza (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, 1994), 19.

las cuales se servía para, como diría Hayden White, “disolver toda creencia en la posibilidad de acciones políticas positivas”⁴³ o para deslizar que, cuando el cambio histórico depende de la voluntad del hombre, los resultados eran siempre efímeros o nefastos. Un ejemplo de este retrato irónico se evidencia al hablar del espíritu positivista de la época: “El vicio, señores, no sólo está permitido, sino moralizado, y brilla a los ojos de los positivistas con la aureola de la virtud”⁴⁴. La trama regresiva de la historia -aunque irrigada excepcionalmente por períodos más elevados- llevaba a Lértora a sostener una reivindicación escatológica del mundo. El tiempo humano era de carácter fugaz y angustioso, mientras el reino de Dios eterno y pleno: “Dios es el bien y el término de la felicidad que busca el alma, peregrina en este valle de lágrimas”⁴⁵.

En cuanto a los géneros homiléticos más frecuentados, en el tomo predominan las historias de santos, que utilizará como modelos de vida virtuosa. Aquí, actos constrictivos como el sufrimiento, el martirio y el ascetismo se combinan con virtudes positivas, como el amor, la justicia y la unidad con Dios. Un segundo género muy visitado son las meditaciones críticas sobre el mundo moderno, una especie muy presente en el discurso del Episcopado⁴⁶, en respuesta a la secularización de las instituciones sociales. Aunque Lértora expresaba estos juicios de forma distintiva, al creer que la lucha más importante del catolicismo no era contra el liberalismo sino contra el error, “que avanza, y a medida que nos va envolviendo con su manto, ya no vemos el peligro”⁴⁷. Este error se manifestaba en el creciente paganismo y descreimiento en la sociedad, así como en toda creencia que fuera diferente a la Romana.

Si bien encontraba que el avance del socialismo era la confirmación de que el capitalismo había reproducido la pobreza, veía luz en el magisterio de la Iglesia, especialmente en las célebres propuestas de León XIII, quien “[...] midió el peligro y dignificó a la clase obrera, quitó de sus manos el puñal homicida y lo suplantó por una cruz, porque la cruz es la salvación del mundo”⁴⁸. Esta doctrina social convertía a la

⁴³ Hayden White, *Metahistoria* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1998), 47.

⁴⁴ Juan B. Lértora, “Discurso pronunciado en la Basílica de Lujan con motivo de la gran peregrinación arquidiocesana del 17 de mayo de 1914”, en: *Labor ínfima*, 1936-s.f., 18. Lértora comienza a escribir este tomo de sermones en 1936, pero no sabemos cuándo termina su obra. El sermón más tardío es de 1944. Los sermones no están ordenados por fecha y en tres casos no se indica cuándo fueron enunciados.

⁴⁵ Lértora, “Panegírico de Santa Constancia cuyas reliquias posee la Basílica del Socorro. 19 de septiembre de 1920”, *Labor ínfima*, 300.

⁴⁶ Episcopado Argentino (1931), “Pastoral Colectiva acerca del Laicismo Moderno y los deberes actuales de los católicos” en: *Documentos del Episcopado Argentino (1931-1940)*, recopilado por Néstor Auza (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, 2002), 37.

⁴⁷ Lértora. “Panegírico de Santa Constancia...”, 308.

⁴⁸ Lértora. “En el XXV° aniversario del Pontificado de S.S. León XIII. La Plata. 20 de febrero de 1902”, *Labor ínfima*, 447.

indeseada revolución en “evolución”, es decir, en verdadero progreso humano, sin lucha de clases ni errores.

También preocupaban a Lértora los conflictos provocados por la política partidaria -que, según él, creaba odios entre las clases sociales- y corregir los desvíos que producía el “naturalismo” económico, más conocido como liberalismo. La doctrina social consistía fundamentalmente en situar a la religión en todos los órdenes sociales, logrando así alcanzar la civilización verdadera:

Es necesario y urgente resolverse a implantar en la vida económica la religiosidad de la familia y la espiritualidad de la educación. En la vida profesional, la organización de los gremios sobre la base de la cooperación y la armonía de las clases bajo la égida del Estado⁴⁹.

Iglesia y Estado eran instituciones inseparables. Su divorcio producía en la sociedad y la política un problema concurrente: confundir la libertad con el poder, por lo tanto, autorizar el poder para hacer el mal. Así, el concepto de libertad bien entendida era el ejercicio del bien y el perfeccionamiento individual. No había libertad sin Dios ni Iglesia, pues estos eran fuente de toda verdad⁵⁰. Partiendo de estos supuestos, tampoco encontraba ciudadanía verdadera en el pagano, pues constituía una carente de virtudes. En otras palabras, la protección constitucional de la libertad religiosa no hacía a las otras creencias más auténticas⁵¹.

El tándem compuesto por libertad y ciudadanía, cuyas definiciones los sacerdotes que analizamos tienden a compartir, sostiene a Dios como fuente de legitimidad. En el caso de Cabrera resaltando el aspecto de la autoridad y en Lértora sobre la verdad divina. En suma, reproducían en sus sermones nociones políticas bien delimitadas -para no decir restringidas- si se las compara, por ejemplo, con la fórmula con que se presentaban libertad y ciudadanía en la Constitución argentina⁵².

Como indicábamos previamente, el capellán hace acotadas referencias a modelos de armonía social en el pasado, aunque si son muy detallados los ejemplos viciosos y

⁴⁹ Lértora. “Catolicismo Social. Suprema Ley que constituye la salud del pueblo” [c. 1910], *Labor ínfima*, 144.

⁵⁰ Lértora. “La Iglesia y la Libertad. Peregrinación de Lujan. 27 de abril de 1913”, *Labor ínfima*, 95.

⁵¹ Lértora. “Panegírico de San Ponciano. Pronunciado en La Plata al conmemorarse el 38 aniversario de su fundación, 19 de noviembre de 1920”, *Labor ínfima*, 113-139.

⁵² En el art. 19 de la Constitución de 1860 puede leerse una definición de libertad “negativa”: “Ningún habitante de la Nación será obligado a hacer lo que no manda la ley, ni privado de lo que ella no prohíbe”. Y en el art. 14 sobre los atributos del habitante y del ciudadano dice: “Todos los habitantes de la Nación gozan de los siguientes derechos, conforme a las leyes que reglamenten su ejercicio, a saber: [...] de profesar libremente su culto [...]”. Es cierto que en su Preámbulo -cuyo carácter normativo será producto de continuos debates-, la Constitución asiente la interpretación católica sobre la verdad, ya que Dios es “fuente de toda razón y justicia”.

negativos. Entre estos se encuentra la Revolución francesa, un motivo muy visitado por el catolicismo para denunciar el “origen” de los problemas modernos⁵³. Este evento, junto a la Comuna de París de 1871 y la separación de la Iglesia y el Estado en 1905, hacían de Francia un laboratorio social para ejemplificar cómo la laicidad había hecho estragos en el devenir histórico de una nación católica. Lo curioso en el caso de Lértora es que, teniendo disponible multiplicidad de historiadores católicos para construir dicho arquetipo, se apoyará en la autoridad de un positivista como Hippolyte Taine para dar con esa historia crítica de Francia.

Oh! siempre será una verdad incontestable lo que afirmaba Taine: hace cinco años que la rueda da vueltas en el sentido de la descristianización de Francia, sin detenerse, y esto es grave, aún más para la nación que para la Iglesia.⁵⁴

Estas figuras argumentativas, que mal pueden pasar por un descuido, eran una estrategia muy frecuente en el discurso católico y que podemos llamar -a falta de una mejor descripción- un uso irónico de la falacia de autoridad. En otras palabras, se citaban frases de personajes ilustres, identificados como críticos de la Iglesia, para dar sustento a argumentos propios. Esta estrategia se puede leer en géneros distintos a los sermones, como por ejemplo en las pastorales del Episcopado.

Aunque, en otros pasajes, Lértora usaba a Taine como una genuina autoridad⁵⁵, pues compartía su filosofía de la historia. Ciertamente, no podía coincidir con su determinismo ambiental y psicológico -habiendo leído la crítica del obispo Dupanloup-, y tampoco con el relativismo moral que de éstos se derivaba. El clérigo argentino entendía, al igual que Taine, que la raíz de los problemas modernos residía en una lucha de clases insoluble que amenazaba el progreso histórico, en contraste exacto con la interpretación marxiana.

Ejemplo de esta coincidencia era que, si para el historiador francés la Toma de la Bastilla y la Comuna de París eran la manifestación de los dilemas de la Francia del siglo XIX⁵⁶, para el sacerdote el avance del socialismo y el conflicto social eran los obstáculos para la Argentina del siglo XX.

⁵³ Joaquín Abellán, “Reacciones ante la Revolución Francesa (Edmund Burke, los pensadores alemanes y de Maistre y de Bonald)”, en: *Historia de la teoría política*, editado por Fernando Vallespín (Madrid: Alianza, 1995).

⁵⁴ Lértora, “Discurso pronunciado en la Basílica de Luján con motivo de la gran peregrinación arquidiocesana del 17 de mayo de 1914”, *Labor ínfima*, 17-18.

⁵⁵ Recordemos que, junto a Renán, Taine fue un autor de gran circulación entre intelectuales católicos argentinos como Goyena, Estrada y Rivarola, según Diego Pró, “Presencia de Taine y Renán en el pensamiento argentino”, *CUYO*, N° 9 (1973), 235-253.

⁵⁶ Roger Chartier (1991), *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa* (Barcelona: Gedisa, 2003), 19-22.

Yo no temo las disidencias de orden político porque siempre las hubo y las habrá. Pero eso sí, temo y con sobrada razón sus derivaciones en los momentos excepcionales en que el choque de las pasiones de orden político produzcan la llama que provoque un formidable incendio económico-social⁵⁷.

Lo paradójico era que, en el sentido común del catolicismo, la epistemología positivista de Taine resultaba inviable, no así su narrativa sobre la historia. Esta contradicción radicaba en que, mientras la teología no podía aceptar que leyes naturales ocultas -pero cognoscibles a través del método científico- fueran el motor de la historia, si reconocían un modelo formalmente muy similar, donde leyes de origen divino -también misteriosas- podían ser reveladas por agentes expertos en religión.

En cuanto a ideologías políticas, Taine también podía inspirarle simpatías a Lértora. Su visión restrictiva de la soberanía popular y la democracia, cuya legitimidad y buen funcionamiento dependían de la iluminación del pueblo, coincidía con los requisitos que el capellán exigía para una verdadera ciudadanía, al vincularla exclusivamente a virtudes cristianas. En consecuencia, preocupado por el orden social más que por la libertad, utilizaba al historiador francés para confirmar que una visión conservadora de la historia no sólo era posible, sino que participaba de un amplio consenso durante las primeras décadas del siglo XX.

Los años treinta serán un período de conversión para la oratoria de Lértora. De iniciar la década con su característico estilo encendido e irreconciliado con la coyuntura histórica, la finalizaba portando un tono más moderado y sosegado. De hecho, muestra haber incorporado en su vocabulario a Cristo Rey y a la Acción Católica⁵⁸ como vías de regeneración social, en momentos donde el Episcopado nacional proponía a estos como prioridad de su acción pastoral.

El punto de inflexión entre ambos estilos fue, sin dudas, la “Oración Patriótica” enunciada el 9 de julio de 1932, una pieza con contenido político y predicada en tiempos de transición política, dada la asunción de Justo en febrero y la muerte de Uriburu en abril de ese mismo año. El capellán adjudica a esta oración un valor especial, pues marcó un momento crítico en su carrera eclesiástica -en una mezcla proporcional de orgullo y desilusión ante sus consecuencias. Para el autor, “este discurso fue motejado de enemigo de la libertad, ofensivo a las autoridades a quien acusó de Tiranías. Cuánta ceguera!”⁵⁹.

⁵⁷ Lértora. “Catolicismo Social. Suprema Ley...”, 142.

⁵⁸ Lértora, “Oración fúnebre en las exequias de Mons. José A. Orzáiz Arzobispo de Cuyo. Olavarría, 26 de mayo de 1939”, *Labor ínfima*, 313-329.

⁵⁹ Este comentario figura como una nota del autor, al pie de página en Lértora, “Oración Patriótica,

Pero, más allá del carácter profundamente personal que adquiere, el sacerdote realiza aquí un conjunto de operaciones que consideramos singulares dentro del método de la oratoria sagrada, a la vez que dialoga polémicamente con los fenómenos políticos e ideológicos de su época.

El capellán militar inicia su alocución proponiendo una cita que rompe con los estándares del sermón. En vez de referenciarse en autoridades bíblicas o patrísticas, utiliza la definición de Patria en voz del político Joaquín Castellanos (1861-1932), un personaje ligado al catolicismo, pero, más reconocido por haber ofrecido defensa legal a Yrigoyen luego de su derrocamiento. A continuación, es el propio Lértora que ofrece una interpretación de Patria singular, al definirla como un fenómeno natural ahistórico:

La Patria, señores, no es la frontera, no es el color del pabellón, no es el uniforme de los granaderos, no es el idioma, no es la identidad de conformación fisiológica [...] La Patria... en su concepto filosófico sublime, inmortal, es el instrumento del bien con que nace en el hombre; instinto que lo coloca en un escenario providencial para buscar, conquistar y perpetuar la felicidad de sus semejantes⁶⁰.

Esta fórmula se asemejaba a aquella pronunciada por Renán en 1882:

El hombre no es esclavo de su raza, ni de su lengua, ni de su religión, ni del curso de los ríos o de la dirección de las cadenas de montañas. Una gran congregación de hombres, sana de espíritu y ardiente de corazones, crea una conciencia nacional que se llama nación⁶¹.

Aunque de la comparación surgen diferencias esenciales. Para el clérigo, la Patria no era materia de enseñanza, pues no era una ideología, en clara referencia a la educación “nacionalista”⁶² proyectada por José María Ramos Mejía alrededor del Centenario. En todo caso, su coincidencia con el positivismo radicaba en la impugnación de los determinismos biológicos y culturales para definir la esencia de la Nación. Sin embargo, mientras Renán ubicaba en el centro de la nacionalidad una construcción histórica de carácter voluntario, Lértora explicaba la Patria como un espíritu divino que guiaba la conducta humana de manera natural, incluso, providencial. Este espíritu se explicaba en los mismos términos que la moral cristiana: actuando de manera involuntaria y dirigiendo al individuo hacia objetivos trascendentes.

El Episcopado en conferencia no se arriesgó a definir *Nación* ni *Patria* en sus

Chascomús, 9 de julio de 1932”, *Labor ínfima*, 33.

⁶⁰ Lértora, “Oración Patriótica...”, 34.

⁶¹ Ernesto Renán *¿Qué es una nación?* (Buenos Aires: Elevación, 1947), 42.

⁶² Martín O. Castro, “Para combatir ese extraviado prurito de extranjerismo: políticos católicos, la cuestión nacional y el Consejo Nacional de Educación en torno al Centenario”, en: *Del Centenario al peronismo. Dimensiones de la vida política argentina*, compilado por María I. Tato y Martín O. Castro (Buenos Aires: Imago Mundi, 2010), 65-95.

pastorales⁶³, pero pudo haber inspirado a Lértora para explicar el significado histórico de los eventos que las construyeron. Al igual que los obispos argentinos, las épicas de Mayo y Julio no eran para él simples “ruidos de armas o desmembración geográfica y constitucional”, ante todo eran una guerra inspirada en la virtud, más no en el odio⁶⁴. Estos argumentos estaban presentes también en la oratoria de Cabrera y tenían por objetivo reforzar los elementos de continuidad con la obra “civilizadora” de España⁶⁵.

Otro reflejo del eclecticismo del sacerdote entrerriano, aunque también de las licencias que podían permitirse los concionadores, es su definición de civilización. Esta categoría es recurrente en el discurso católico y el sentido común era describirla como un sinónimo de cristianismo, en particular, para denotar la idea de progreso. Sin embargo, en el caso de Lértora, civilización era un pueblo que había logrado cimentarse sobre tres célebres conceptos -insólitos para una exhortación eclesial- llamados libertad, igualdad y fraternidad. Dicha tríada, más que símbolo inequívoco de la Revolución francesa, eran “el lema escrito con sangre en las páginas del Evangelio por el Divino fundador de pueblos, nuestro Señor Jesucristo”⁶⁶. Eran un axioma al cual no se resiste, por lo tanto, constituyen valores de tipo pre políticos donde no había lugar a negociaciones, una práctica que Lértora reconocía en la clase política de su tiempo.

Para el presbítero entrerriano, la libertad era el principio de “hacer el bien y dejar que se haga el bien” como vía al progreso, cristianizando la famosa cláusula del liberalismo económico: *laissez faire, laissez passer*. Sin embargo, para el capellán “esa libertad no ha salido aun de la primera estrofa del Himno nacional”, diagnosticando que era tal la decadencia de la Argentina, que dejaba la “puerta abierta al anarquismo y al soviét”⁶⁷. ¿Acaso se refería a Antonio de Tomaso y Federico Pinedo, socialistas en la liga conservadora de Justo? Esta era una figura retórica sin responder; una alegoría que buscaba la complicidad de la audiencia, ahora comprometida a darle significado. Esta estrategia, aunque pareciera osada, sabemos se correspondía bien con el estilo elusivo del discurso religioso, en particular de la homilía⁶⁸.

⁶³ Aunque el Obispo de Corrientes, Luis María Niella, será muy explícito sobre la escala de principios que debe ponderar un católico: “Después de la Religión está el bien de la Patria...” [“Carta Pastoral al Clero de la Diócesis, Luis María Niella, Obispo de Corrientes, 25 de enero de 1912”, *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires*, Año XII (1912): 180].

⁶⁴ Martín, “Los católicos en el debate del Centenario...”

⁶⁵ Reyna Berrotarán, “Monseñor Pablo Cabrera: el deber ser..., 152-153.

⁶⁶ Lértora, “Oración Patriótica..., 42.

⁶⁷ Lértora, “Oración Patriótica..., 42.

⁶⁸ Pierre Bourdieu y Monique de Saint-Martin, “La Sagrada Familia. El episcopado francés en el campo del poder”, en: *La eficacia simbólica: religión y política* de Pierre Bourdieu (Buenos Aires: Biblos, 2009), 93-197.

Al referirse a la igualdad, la identificaba como un derecho natural que asiste al hombre para alcanzar “todo aquello que sus facultades intelectuales y morales le permiten ser”, una definición que resuena al principio moderno de la autorrealización ilimitada⁶⁹. Su matización, en todo caso, viene cuando se nos dice que la igualdad no podía realizarse sin pastor, una aclaración en mayor sintonía con la propuesta de la Iglesia. Pero, curiosamente, no cuestiona la desigualdad económica ni implora por la justicia social en este apartado (“El Sol de mayo alumbra por igual los palacios y los ranchos”), a pesar de que la crisis internacional si estuviese en la agenda del Episcopado⁷⁰. De hecho, insiste en los aspectos políticos de la igualdad por sobre los económicos, cuando reclama que “no me habléis de nobles ni de plebeyos, ni de aristócratas y siervos”⁷¹, refiriéndose a una sociedad argentina que se había emancipado tempranamente de todo privilegio.

Por último, propone a la fraternidad como ley natural –divina y soberana sobre los hombres-, fundamento de todo orden y armonía social. Pero aquí el clérigo tiene temores bien fundados: “Hay luchas de clases, gritería infernal que pretende trocar los acordes marciales de nuestro Himno con sombras de tiranía que no pueden ni deben escribir en nuestra tierra”⁷². Este peligro venía de una revolución que quería “llegar a nuestras playas en un gesto de exterminio”, y se hacía pasar por “engañoso fraternidad y peligroso compañerismo”, haciendo clara referencia a los lemas socialistas⁷³. Sólo encuentra como remedio una lucha patriótica a la estatura de aquellas libradas por la independencia, un sacrificio que sólo las fuerzas armadas podían ofrecer. El último argumento removía de la ecuación -y en una década que iniciaba reñida con la democracia- a ciudadanos y políticos por igual, porque eran dos colectivos sociales que habían extinguido sus energías en los encuentros de la opinión, los sacudimientos de las luchas políticas y la incertidumbre institucional.

Este estilo y temas tratados en la oratoria de Lértora nos conducen a algunas primeras precisiones sobre su ideario político. El uso frecuente de la figura lingüística de la ironía, denotada por Hayden White como transideológica, pero nunca revolucionaria, es utilizada por el sacerdote como expresión estrictamente conservadora. Su posicionamiento antimoderno, tan típico del catolicismo, es combinado con un

⁶⁹ Lértora, “Oración Patriótica...”, 42.

⁷⁰ Episcopado Argentino, “Pastoral Colectiva acerca de la crisis económica y social que padece el país” en: *Documentos del Episcopado*, (2002), 58.

⁷¹ Lértora, “Oración Patriótica...”, 44.

⁷² Lértora, “Oración Patriótica...”, 46.

⁷³ Lértora, “Oración Patriótica...”, 46.

escepticismo general sobre el tiempo humano, al no proponer siquiera un momento histórico en el pasado que sirva de referencia. Es cierto que en la “Oración Patriótica” este concionador se vuelve más predispuesto a dar un alma inmortal a la idea de Nación, o a referirse a los episodios de Mayo y Julio como puntos muy altos de la historia, pero nunca se determina a abandonar la idea de que la Argentina se encuentra en decadencia.

CONCLUSIÓN

En agosto de 1932 decretó usted mi baja como capellán de la armada, no obstante, mis 23 años de servicios muy bien llenados (...) Aquella baja fue la injusticia más pesada que ha podido cometer usted en su vida (...) Las pruebas de mi inocencia allí estaban pidiendo a gritos una reconsideración de su parte. Sin embargo, usted no me escuchó o no quiso escucharme... Yo perdí cuanto tenía: mi casa, mi salud, mis años de servicio, mi carrera y mi buen nombre y todo ello consecuencia de su falta de corazón para escuchar a uno de sus conciudadanos y comprovincianos en su justo pedido⁷⁴.

Una primera impresión que nos deja la “Oración Patriótica” es que todo vocabulario de origen económico o político se ve transfigurado por el lenguaje religioso, ubicándose Lértora en sintonía con las estrategias discursivas del Episcopado nacional o de un orador modélico como lo era Cabrera. Nos atrevemos a afirmar que dicha operación tiene por objetivo la subordinación de la política al magisterio de la Iglesia. Una dependencia más hermenéutica que política, pues la Iglesia tiene la primacía para interpretar la realidad al develar nociones como libertad, igualdad y fraternidad, pero no para gobernar.

Aun así, la obra oratoria estudiada conserva suficiente espacio como para detectar improntas personales: su originalidad y eclecticismo se presenta toda vez que el sacerdote toca temas del presente o de formación intelectual. Su crítica al sistema político, en particular al gobierno de Justo, aunque opaca, está presente, y las citas a Taine, como descubrimos en el capítulo anterior, confirman que el universo de lecturas de un clérigo es más complejo que la patrística y el Evangelio.

Pero en este estudio hay algo que nos falta, una cuestión que es manifiesta y otra que despierta interrogantes. Comenzaremos por la ausencia, y esa es una explicación razonable para la baja de Lértora como capellán de la Armada. Según el sacerdote, en su baja no se cumplieron los artículos que regían su condición, como tampoco hubo sumario⁷⁵. El presidente no quiso escuchar razones, ni siquiera de allegados que

⁷⁴ “Carta de Juan B. Lértora a Agustín P. Justo”, 20 de febrero de 1938, s. l.

⁷⁵ Cuestión que hemos confirmado parcialmente, ante la ausencia de registros en el Archivo General de la

intercedieron en favor del damnificado⁷⁶. Nuestra hipótesis es que el clérigo entrerriano cayó víctima de su falta de disciplina y adhesión al nuevo régimen. Pruebas de su mirada crítica al justismo en ciernes encontramos en su “Oración Patriótica”, cuando cita al radical Joaquín Castellanos o cuando censura el acercamiento del socialismo al gobierno. Su obra poética corrobora que se veía atraído por la figura de Yrigoyen, a quien definía como mártir de la igualdad y la justicia⁷⁷.

Por estas controvertidas opiniones y por ser un formador del espíritu y conciencia de los conscriptos, Lértora pudo ser visto como peligroso, especialmente para un presidente que había sido director del Colegio Militar y donde “cosecho la simpatía de distintas camadas de jóvenes oficiales”⁷⁸. En otras palabras, Justo era un hombre que hablaba tanto el lenguaje de la política partidaria como el de la obediencia militar.

Lo que nos resulta manifiesto es que, a través de la oratoria sagrada de Lértora, también se realizaba aquella operación estudiada en otros registros del catolicismo: el intento de penetración en la política. Detectado en el periodismo, la literatura y, en menor medida, en pastorales y notas del Episcopado, no nos referimos a la difusión de ideas políticas -lo que sería un hallazgo bastante superficial-, sino a la transfiguración del lenguaje político por y desde el campo religioso.

En los años treinta continuaba vigente la búsqueda por someter la teoría y la práctica política a un examen piadoso, en la convicción de que la moderna autonomización de los órdenes era problemática. El catolicismo insiste en que política y moral no podían ser separados sin afectar el desarrollo equilibrado de la sociedad. Esa autonomía se expresaba en el laicismo, la desigualdad económica y, fundamentalmente, en la posibilidad de ignorar la constitución del hombre como ser espiritual. Esto último, tocaba de lleno la potestad y jurisdicción de la Iglesia como institución, por lo tanto, era advertido como un ataque a la comunidad religiosa.

El Episcopado reivindicaba la tesis de una doble soberanía: la idea de que los ciudadanos católicos están “obligados en conciencia a reconocer simultáneamente la soberanía temporal del Estado y la soberanía espiritual de la Iglesia”⁷⁹. Y si bien le

Armada.

⁷⁶ “Carta de Juan B. Lértora a Agustín P. Justo”, 20 de febrero de 1938, s. l.

⁷⁷ Lértora, “Acróstico”, *Labor dispersa*, 86.

⁷⁸ Ignacio López, “Un «frente nacional» para tiempos de crisis: La Concordancia y el ocaso de la política de los viejos acuerdos”, en: *Política y vida pública. Argentina, 1930-1943*, compilado por Leandro Losada (Buenos Aires: Imago Mundi, 2017), 24.

⁷⁹ Episcopado Argentino, “Pastoral Colectiva acerca del laicismo moderno”, *Documentos del Episcopado*, (2002), 49.

reconocían a la política dominio en su propia esfera, cuestionaban los mecanismos de ésta cuando emergían “los conflictos que puedan suscitarse en las materias mixtas, en las cuales sea imposible o difícil separar enteramente la parte espiritual de la parte temporal”⁸⁰.

La reiterativa frase “Al Cesar los que es del Cesar, a Dios lo que es de Dios” (*Mateo 22:21*), nunca fue un programa preciso, sino más bien una fórmula reduccionista para describir un objeto (las “materias mixtas”) en permanente redefinición y disputa entre la autoridad política y la religiosa. No era infrecuente que en este conflicto de potestades el Episcopado y los ministros de la Iglesia forzaran su injerencia aún más allá de estos límites autoimpuestos, por ejemplo, cuando proponían una organización social superadora como el ACA o nuevas reglas al mercado, ante la crisis económica del '30.

En cuanto a los temas que preocuparon a Lértora, vimos identidades con la oratoria de Cabrera y las exhortaciones del Episcopado, aunque no siempre coincidieran en sus significados y soluciones. Un caso era la Patria, que para el Episcopado no necesitaba ser definida. De hecho, tomó un camino conformista ante la proliferación de teorías laicas de la Nación dentro del ámbito de la educación común, dejando que otros órdenes y niveles de la comunidad católica se encargaran de la crítica. Lértora sí se ocupó de definir la Patria, primero por medio de negaciones -pues ella no era un producto cultural ni ideológico-, luego insuflando en ella un espíritu que recordaba demasiado a la moral cristiana. Otro caso era el concepto de civilización. Para Cabrera tenía origen en el catolicismo y, por objetivo, el progreso y la paz. En el capellán entrerriano este término sufre una evolución: pasa de ser el producto de la doctrina social en tiempos del Centenario, a ser una categoría crítica para analizar el sistema político de principios de los años treinta.

De todas formas, son las coincidencias las que resultan más significativas. El “naturalismo”, el “sectarismo”, el “liberalismo” o el “positivismo” eran las distintas filosofías que para Lértora debían ser apartadas como guía de la acción política, pues provocaban “desvíos en el devenir natural y trascendente de la Nación, una valoración que se constituye transversal a todo discurso católico. La moral cristiana, por el contrario, era una filosofía que debía reintroducirse en la política de manera inequívoca, primero bajo la forma de doctrina social, como vimos en los sermones de preguerra, o de Cristo Rey, a partir de los años '30. “Moralizar la política” estaba presente no sólo en la palabra

⁸⁰ Episcopado Argentino, “Pastoral Colectiva acerca...”, 49.

del Episcopado, sino en el periodismo católico desde principios del siglo XX⁸¹. En definitiva, su oratoria plantea una continuidad con el resto de los canales del discurso católico, especialmente cuando versan sobre temas políticos.

Si los historiadores que estudiaron el periodo colonial e independentista vieron en los concionadores a mediadores culturales y agentes de la administración, en el siglo XX estos conservan todavía muchas de estas funciones. Lértora impresionaba a su audiencia con sus relatos desesperanzados y, al mismo tiempo, compondores con los valores del bien, el amor y el sacrificio. Su oratoria sagrada tenía la capacidad de formar en política, moral y economía. También de crear una conciencia histórica (como la de Taine) con argumentos de muy difícil falseamiento, dado que portaban figuras retóricas, y de imposible deslegitimación, pues se fundaban en el Evangelio.

En el rompecabezas de lo que llamamos cultura política del catolicismo, los sermones podían influir sobre los públicos con tanto éxito que llegaron a inspirar la represalia de un presidente. Tal vez, porque competían por la definición de conceptos que, en otros espacios, tenían significados muy diferentes.

Mientras el Episcopado, pasado el golpe del '30, apoya públicamente la democracia representativa e, incluso, invita a ejercer los derechos ciudadanos con advertencias muy detalladas⁸², Lértora no hace defensa del sistema representativo. Cuando aparece la democracia en sus oraciones, el sistema de partidos es criticado, sin proponer un reemplazo por otra forma diferente o mejor. De hecho, en su "Oración Patriótica" entiende que la ciudadanía y los partidos ofrecen una resistencia muy débil contra lo que se asumía era el gran desafío de la Argentina: la lucha contra el comunismo. Sólo las fuerzas armadas eran capaces de detener la revolución. En el arco ideológico del catolicismo, tan amplio como la cantidad de actores que se están develando en la historiografía reciente⁸³, Lértora parece residir en un lugar ambiguo. Ni conviene con el espíritu moderador del Episcopado⁸⁴, ni con el hispanismo de Cabrera, ni con el nacionalismo anti-yrigoyenista de Meinvielle y *La Nueva República*.

Acaso para un concionador que tiene por misión convencer a diferentes públicos

⁸¹ Joaquín Sanguinetti, *Predicando el sufragio libre. Opinión y política en el diario El Pueblo entre 1900 y 1910*, tesis de maestría (Universidad Torcuato Di Tella, 2021) [<https://repositorio.utdt.edu/handle/20.500.13098/11228>].

⁸² Martín Ceparo, "Política, prensa y discurso: la reacción de la Iglesia católica frente a los gobiernos radicales entrerrianos en el marco de la reforma constitucional (1914-1933)", *Historia Regional. Sección Historia*, ISP N° 3, Villa Constitución, N° 36, Año XXX, enero-junio (2017), 12.

⁸³ José Zanca, "Cultura católica y política en el período de entreguerras, mito, taxonomía y disidencia", *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, N° 2, v. 16, octubre (2016).

⁸⁴ Bourdieu y de Saint-Martin, "La Sagrada Familia...", 132.

sobre la verdad del Evangelio y su proyección en el mundo moderno, fijar una postura ideológica era un obstáculo para conseguir ese mismo objetivo. El sermón es un discurso público, forma políticamente al cristiano, pero debe cuidarse de no tomar partido allí donde la religión no está en peligro. En su rol de capellán militar creyó poder ir más allá de esa frontera y debió someterse a la sanción de la política. Iglesia y Estado fueron separados.