

Magistrados de lo sagrado y de la República: la formación del Estado e Iglesia en el Paraguay poscolonial, 1840-1864

Magistrates of the sacred and of the Republic: the formation of the State and the Church in post-colonial Paraguay, 1840-1864

Michael Kenneth Huner

Grand Valley State University,

Michigan, (Estados Unidos)

Hunerm@gvsu.edu

Resumen

Este artículo rastrea las formas cotidianas de formación del estado a mediados del siglo XIX en Paraguay a través del prisma de la iglesia provincial. Demuestra cómo el nuevo régimen gobernante de Carlos Antonio López, que consolidó su poder en 1844, reformó un bastión de la antigua soberanía imperial española, el monolito iglesia-estado, en un anclaje renovado de la soberanía de la república paraguaya poscolonial. Entre fines de la década de 1840 hasta principios de la de 1860, lo que buscó fue contrarrestar las incertidumbres de las décadas anteriores y lograr el desarrollo conjunto del estado paraguayo y su alcance legal y administrativo. Este esfuerzo produjo, principalmente, un cuadro de sacerdotes nativos para ocupar los puestos ministeriales de lo que luego se convertirá en una diócesis nacional. Los sacerdotes eran en esencia agentes del estado, que ocupaban las primeras líneas de interacción con la gente común y elaboraban nociones centrales del republicanismo: ciudadanía y libertad.

La hipótesis presentada aquí sugiere que este esfuerzo, más que otros factores, proporcionó la cohesión sociopolítica exhibida por la población paraguaya durante la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870).

Palabras Clave

Nación; Religión; Formación del Estado

Abstract

This article traces everyday forms of state formation in mid-nineteenth-century Paraguay through the focused prism of the provincial church. It demonstrates how a new ruling regime under Carlos Antonio López that consolidated power by 1844 refashioned a bastion of old Spanish imperial sovereignty—the church-state monolith—into a renewed anchor of sovereignty of the postcolonial Paraguayan republic. Doing so over the late 1840s to early 1860s sought to counter the uncertainties and irresolution of previous decades and proceeded in tandem with the overall growth of the Paraguayan state and its legal and administrative reach. The effort produced, most notably, a cadre of native-born priests to fill the ministerial posts of what was turned into a national diocese. The

Magistrados de lo sagrado y de la República: la formación del Estado e Iglesia en el Paraguay poscolonial, 1840-1864

priests were in essence agents of the state, occupied the front lines of interactions with everyday people, and elaborated central notions of republicanism: citizenship and liberty. The hypothesis advanced here suggests that this effort—more so than other factors—provided for the socio-political cohesion exhibited by the Paraguayan population during the Triple Alliance War (1864-1870).

Keywords

Nation; Religion; State Formation

Introducción

Jaime Antonio Corvalán solamente conocía la vida bajo una república autónoma en el territorio conocido como el Paraguay. Nacido en Asunción en 1821, llegó a ser adulto e iniciar una carrera de letras justo en medio de una nueva ola de congresos populares que establecieron y consolidaron un nuevo orden constitucional para esta República. Tales sucesos vinieron después del fallecimiento del primer dictador perpetuo —un gobierno definido tanto por su poder autócrata y personal como por sus ambigüedades sobre cuestiones de soberanía. Corvalán pasó las primeras dos décadas de su vida bajo ese gobierno con el orden constitucional suspendido y la vida religiosa-institucional estancada, aunque la existencia y la autonomía de la república fuera aceptada por él como un hecho misterioso e indefinido de la naturaleza.

Los tres Congresos entre 1841 y 1844 le brindaron la emoción de haber visto —y puede ser, quizá, de haber participado— algo desconocido para él: asambleas constituyentes de centenares de delegados elegidos por docenas de juntas electorales donde se juntaban para deliberar sobre qué bases debían edificar nuevamente la soberanía de esa entidad que se llamaba la República del Paraguay. Durante su adolescencia seguramente había escuchado alguna referencia sobre la primera ola de congresos que hacía tres décadas atrás habían dado a la República su origen ambiguo. Pero en el Congreso de noviembre de 1842, él sí vivió de manera cercana la votación que afirmó y consagró, en la iglesia de la Encarnación de la capital, uno acta de independencia que proclamaba al Paraguay “una nación libre e independiente bajo el sistema republicano”, como “un hecho solemne e incontestable en el espacio de más de treinta años”; un acta y un lenguaje que la primera ola parlamentaria nunca había producido. Es probable que también haya participado en los actos públicos de juramento de la “independencia nacional” que siguieron a ese Congreso, todo en el mismo año en que él ingresó a la Academia Literaria, creada también por ese mismo Congreso (Areces, 2010).¹

Como muchos de sus compañeros que se educaban en la nueva academia, Corvalán quiso ser sacerdote. Era una meta de vida que él no podría haber realizado durante

¹ Jaime Antonio Corvalán, Archivo del Arquidiócesis de Asunción (en adelante AAA), Libro de Orden Sacro, 1845-1849. Un delegado Jaime Corvalán firmó el acta del congreso de 1842 ratificando el sello y el pabellón nacional, cfr. Herib Caballero Campos (coord.). *Las voces de los padres de la Patria, 1810-1842: Investigaciones y estudios de la UNA*, vol. 3, n° 2, 2008, pp. 141-145.

Michael Kenneth Huner

el tiempo de la dictadura. Sin embargo, el Congreso de 1841, que restableció la institución de un consulado para provisionalmente gobernar la República, también reabrió el colegio seminario que había sido clausurado hacía más de veinte años; y el Congreso de 1842 lo ratificó de nuevo como la Academia Literaria.

Corvalán continuaba sus estudios allí cuando otro Congreso, en 1844, ratificaba un nuevo experimento para el territorio referente a la soberanía republicana: la creación de una presidencia constitucional. El cónsul Carlos Antonio López fue elegido presidente por un término de diez años y los congresos se reunirían cada cinco años bajo el nuevo orden constitucional.

El presidente López llevó a cabo su proyecto de hacer revivir el gobierno eclesiástico del territorio al mismo tiempo que solidificaba el sistema político de gobierno.

No podemos saber con precisión los motivos morales y espirituales de Corvalán al querer ingresar en el sacerdocio, pero sí sabemos que el contexto político animaba a dar un paso en esa dirección: en el ambiente discursivo corrían palabras como “independencia”, “nación” y “libertad” con nuevos significados, al tiempo que el nuevo gobierno de la República reclutaba de manera activa a hijos nativos del país como sacerdotes para servir a Dios y a esa misma “nación”.

Varios de los que participaron como delegados en el Congreso de 1842, después solicitaron sus órdenes para ser sacerdote. En 1847, al terminar sus estudios en la Academia, Corvalán solicitó la ordenación. Realizó la solicitud atendiendo al requisito del protocolo judicial de presentar tres testigos honorables de su pueblo que afirmasen su “limpieza de sangre” y el de ser “blanco de linaje”, como también confirmar su reputación, la de ser “adicto a la sagrada causa de nuestra libertad e independencia de nuestra República como también obediente al Jefe Supremo que nos preside y demás autoridades dependientes de este Señor”. Su compañero, Manuel Antonio Palacios, también solicitante al sacerdocio en ese entonces, firmó como escribano ratificador del acto (Schupp, 1982:67; Gaona, 1961: 28).²

Ellos estaban viviendo y participando de una época decisiva en el proceso socio-ideológico de la formación del Estado en el Paraguay. Los dos aspirantes a clérigos, que en 1847 ni contaban aún con treinta años de edad, formaron parte de una nueva generación poscolonial que respondía a la llamada patriótica de una política moderna para perseguir una carrera antigua, con ciertos protocolos y ritos del antiguo régimen eclesiástico todavía vigentes. Ambos fueron ordenados el año siguiente y tomaron sus puestos como pastores parroquiales en pueblos del interior donde servirían durante la siguiente década. Palacios se instaló en Villeta y Corvalán asumió a su cargo las parroquias de Caapucú y Quiquió. “Presbiterios Ciudadanos” ahora eran sus títulos oficiales. Oficiaban las misas que rezaban por la República y su presidente, daban sus sermones exhortando a que un buen cristiano implicaba ser un buen ciudadano. Velaban, además, sobre las juntas electorales en las iglesias

² Jaime Antonio Corvalán, AAA, Libro de Orden Sacro, 1845-1849.

Magistrados de lo sagrado y de la República: la formación del Estado e Iglesia en el Paraguay poscolonial, 1840-1864

parroquiales que elegían delegados a los congresos sucesivos bajo el gobierno de Carlos Antonio López.

También realizaban la labor de pastor de almas: bendecían las imágenes religiosas; escuchaban las confesiones; administraban los sacramentos del bautismo, el matrimonio y la extrema unción. Proveían una presencia sacerdotal donde ésta había estado ausente por muchos años.³ En cuestiones matrimoniales, fueron testigos de un aumento en la cantidad de personas que buscaban dicho sacramento, a pesar del vasto campo de antojos profanos y transgresiones de sus feligresías. Así, en 1851, fueron nombrados por el gobierno como jueces eclesiásticos para velar sobre el estado matrimonial de sus feligreses. La moralidad pública tradicional católica volvía a ser cada vez más la moralidad política de la república (Heyn Schupp, 1982: 111-112, 150-156, 174-196).

Fue en 1851, en la parroquia de Quiquió, en su cargo de magistrado, que Jaime Corvalán tuvo que vérselas con un caso de un “matrimonio desavenido”. Hacía veinte y cinco años que los consortes Cayetano Villar y Juana Inés Ibáñez vivían separados “sin sentencia ni conocimiento de juez competente”. El padre Corvalán insistió en la reconciliación “a fin de cortar tanto mal y escándalo en perjuicio de la moral pública y tranquilidad de la República”. Llamó a los consortes a su presencia, escuchó las razones de su separación, y, según él, logró la reconciliación “a beneficio de sus almas”.⁴

Es menester hacer una pausa y señalar aquí dos pistas de análisis sobre el caso. Primero, la presencia ambivalente de una piedad ortodoxa en las vidas de la gente común del campo paraguayo del siglo XIX. Seguramente, Villar e Ibáñez no eran los únicos consortes “desavenidos” que Corvalán conocía, pero él sí los marcó a ellos para dirigirles un discurso moral y documentarlo para el Estado. Villar e Ibáñez, de hecho, habían buscado el sagrado sacramento del matrimonio sólo para dejarlo a un lado —como muchos hacían con las uniones comunes que eran tan prevalentes en esos tiempos— y vivir casi una vida entera separados (Potthast-Jutkheit, 1996). Solamente al afrentar la presión moral de un representante encarnado de la madre Iglesia —y del Estado con que esa Iglesia quedaba ligada— que los consortes decidieron volver a una unión piadosa.

Segundo, y relacionado con lo anterior, la idea ambigua de pertenecer a dicha “República” en la que mucha gente, como Villar e Ibáñez, habían vivido previamente ajenos a tales injerencias como la de Corvalán. Es poco probable, por ejemplo, que ellos en sus veinticinco años que habían vivido separados entendiesen cómo dicha separación perjudicaba a la “tranquilidad de la República”. Sin embargo, tales injerencias morales hechas por los sacerdotes, aunque aún sin tanta fuerza, se replicaban cada vez más en las redes discursivas, materiales y espirituales de poder recíproco que la gente sí conocía bien.

³ Instrucciones a Blas Ignacio Duarte, 20 de octubre 1852, AAA, Archivo de la Iglesia, Carpeta: Decretos, Circulares y Cartas del Obispo López.

⁴ Quiquió, 30 septiembre 1851, AAA, Juzgado Eclesiástico, Libro 1844-1852.

Lo que perseguimos en este artículo, entonces, es ver el proceso de la construcción de la soberanía moderna de una nación republicana sobre la base de una resurrección eclesiástica (Eastman, 2012). Nuestra hipótesis es que este proceso, llevado a cabo por el régimen de los López en el Paraguay entre 1841 y 1864, proveía de sentido a la población, el de pertenecer a una nación-república, y es la clave para comprender la cohesión política exhibida por el llamado pueblo paraguayo durante la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870).

Iniciamos el argumento con un repaso general del proyecto político modernizante del régimen de los López entre 1841 y los 1860 que incluía la reactivación institucional de la jurisdicción eclesiástica que se correspondía con la de la República. Enfatizamos que el legitimar la soberanía de una nación-república independiente con la reanimación de un gobierno espiritual era altamente significativo para recanalizar las prácticas de la soberanía del antiguo régimen hacia nuevos fines.

Continuamos luego viendo cómo este proceso reestableció la recaudación de los diezmos minando así la economía espiritual viva de los feligreses en el campo paraguayo para reforzar la economía política del Estado. A continuación, reflexionamos sobre la implicancia de otro pilar de este proceso: la creación de un clero nacional compuesto por hijos nativos del país que efectivamente funcionaba como agente del Estado. Finalmente, exploramos cómo una nueva generación poscolonial de sacerdotes, sirviendo a las parroquias de una diócesis con dimensiones nacionales, se relacionaba como pastores de almas y jueces eclesiásticos con sus feligreses. Lo que encontramos es que en el vasto campo de 'antojos profanos' y transgresiones, la metáfora de la República como familia y los conceptos de pertenencia a una nación-república ganaban vida a través de sus vínculos con los juegos cotidianos de poder y los reclamos básicos para una vida digna.

República y diócesis

Es importante, para nuestros fines, resaltar la presencia entre los delegados del Congreso de 1842 de sacerdotes y de los que aspiraban a serlo. Del último grupo, nos detendremos en dos delegados: Bartolomé Aguirre y Agustín Gavilán. Eran ya hombres mayores en 1842, parte de la última generación colonial y nacidos durante la última década del siglo XVIII. Guardaban memoria de cuando los súbditos de la provincia prestaban aún juramento de fidelidad al rey de España. Eran ya mayores de edad cuando se forjó la República autónoma en los tres Congresos entre 1813 y 1816. Es posible que Gavilán haya participado en las juntas electorales de Pirayú para la elección de delegados para los Congresos de 1813 y 1814. Es probable que los dos hayan tenido una educación letrada-religiosa avanzada cuando la política del dictador cortó, por un buen tiempo, cualquier pretensión que tuvieran para lograr el sacerdocio. Aguirre, por ejemplo, había entrado en el convento de las Mercedes en 1818 y estaba formándose allí cuando en 1824 el dictador Francia forzó la secularización de todas las órdenes religiosas en el territorio y el Estado se apoderó

Magistrados de lo sagrado y de la República: la formación del Estado e Iglesia en el Paraguay poscolonial, 1840-1864

de sus bienes —antes que Aguirre se ordenase (Caballero Campos, 2008, p. 141-145).

Los dos disfrutaban de la reputación de ser hombres letrados en sus respectivos pueblos —Aguirre en Villarrica, Gavilán en Pirayú— cuando fueron elegidos por las juntas electorales correspondientes como delegados para el Congreso de 1842. Allí votaron el acta de la independencia. Seguramente habrán participado en los actos públicos en sus respectivos pueblos de jurar “ante Dios” —no a un rey distante como se hacía durante su adolescencia— pero para “reconocer y sostener la integridad, libertad, e independencia de nuestra República”, actos que el mismo Congreso fijó para que se desarrollasen el 25 de diciembre con sus misas y festejos correspondientes (Caballero Campos, 2008).

El júbilo, y la consagración religiosa, con la nueva formación política era notable. Aguirre y Gavilán podían sentirlo en el aire con los votos, los rezos, los juramentos y los fuegos artificiales. Recordemos que el mismo Congreso de 1842 culminó sus funciones en la iglesia de la Encarnación. También allí se aprobó la construcción de una nueva Catedral en la capital que incorporaría la nueva iconografía de la República en su pintura y arquitectura (Pavetti, 2008: 445-449).

En 1842 no sólo se había consagrado el acta de independencia, sino que se comenzó a utilizar explícitamente el término “nación” para entender lo que era la República del Paraguay —un término que hasta en los tiempos de la dictadura solamente se aplicaba a los reinos viejos coloniales y, en otro contexto, a los pueblos indígenas no-conquistados.⁵ La idea era reclamar el mismo estatus que tenían los viejos poderes y muchos de los nuevos Estados del mundo atlántico —el de nación. Con razón, Carlos Antonio López hablaba extensivamente en sus mensajes a los Congresos de las relaciones exteriores y de sus esfuerzos para conseguir el reconocimiento de tal estatus por los Estados extranjeros —así podían reforzar entre los delegados la misma idea: que la República del Paraguay era una nación libre a la par de otras potencias del mundo y no meramente una provincia autónoma.⁶ Es significativo entonces que haya podido reportar que uno de los primeros Estados extranjeros que estableció relaciones diplomáticas con la República fue el Vaticano, y tales relaciones dieron como frutos la nominación de un obispo y un obispo auxiliar para administrar la diócesis. De esta manera, Carlos Antonio López pudo designar en 1842 a su hermano Basilio para el obispado y, a pesar del nepotismo -acto para

⁵ Para ejemplos del uso de tales términos por el dictador Francia, ver *Francia*, vol. I, Asunción, Editorial Tiempo de Historia, 2009, documento n. 749 y Bouvet, N. (2009). *Podery escritura: El doctor Francia y la construcción del Estado paraguayo*. Buenos Aires: Eudeba, pp. 180-185. Para los conceptos de “nación” e “independencia” en Hispanoamérica durante la época la independencia, ver Eastman, S. (2018). *Preaching Spanish Nationalism*; Hilda Sabato. *Republics of the New World: The Revolutionary Political Experiment in Nineteenth-century Latin America*. Princeton: Princeton University Press; Frega, A. (2007). *Pueblos y soberanía en la revolución artiguista: La región de Santo Domingo Soriano desde fines de la colonia a la ocupación portuguesa*. Montevideo: Banda Oriental. Chiaramonte, J. (2004). *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de la independencia*. Buenos Aires: Sudamericana.

⁶ *Mensajes de Carlos Antonio López*. Asunción, Fundación Cultural Republicana, 1987, pp. 61-89.

Michael Kenneth Huner

consolidar su poder en el consulado-, la diócesis sería manejada por primera vez por un hijo nativo del país república (Heyn Schupp, 1982: 37-51, 77-79, 128).

Para personas como Aguirre y Gavilán, que vivieron durante los tiempos de la dictadura, realmente podían sentir los cambios en la política del Estado y en la política de la Iglesia comparando con el régimen anterior. Durante la dictadura, toda la jerarquía eclesiástica tuvo que prestar juramento de fidelidad al gobierno de la República; el Estado, por su parte, asumía la administración fiscal de la Iglesia diocesana.

Por un lado, como hemos enfatizado, el acto de fundar la autonomía de una República sobre el control de una jurisdicción eclesiástica en los tiempos de la dictadura era bastante significativo. Las misas cantadas para la República —y no para el rey— tuvieron un profundo poder ideológico así como el secularizar todas las órdenes religiosas y expropiar sus bienes y sus tierras. Al tomar en propiedad de la República toda una economía espiritual que operaban las órdenes religiosas señalaba muy bien donde residía la soberanía. Pero, por otro lado, el régimen de Francia dejó decaer la economía política eclesiástica: clausuró el seminario; no reemplazaba a los sacerdotes que morían; no se mantenía apropiadamente el estado material de las iglesias parroquiales; no había consistencia en la cobranza de los diezmos y quedó vacante el cargo de la jefatura de la diócesis. Al final de 1830, había más de ochenta parroquias en el territorio con menos de cincuenta sacerdotes para atenderlas. Los sacerdotes existentes ya eran ancianos. Los feligreses dejaban cumplir con los sacramentos en masa (Telesca, 2009; Schupp, 1982: 147-48; Williams, 1973: 421-436; Cooney, 1979: 177-98; Kleinpenning, , 2003: 787).

Al participar en los Congresos que construían un nuevo orden constitucional y forjaban la idea de la República como nación, e incluso al tomar conocimiento de la consagración en 1845 de un obispo paraguayo para la República y la diócesis del Paraguay, cobraba nuevo sentido el tema de la ciudadanía. En 1846 Gavilán y Aguirre aspiraban entrar al sacerdocio como una muestra de expresión de su patriotismo. Otros aspirantes más jóvenes como Jaime Corvalán y Manuel Palacios los seguirían en los próximos años.

La consagración de un nuevo gobierno eclesiástico para la diócesis y para la República fue importante por la ampliación del aparato judicial y burocrático del Estado. El impulso modernizante del régimen presidencial de Carlos Antonio López, que se concretó en el congreso de 1844, sin embargo, seguía ciertos impulsos borbónicos. El Estado, encabezado por el presidente, sería definitivamente dominante en este nuevo arreglo entre el Estado y la Iglesia diocesana. Se mantenían en la administración judicial los tres fueros interrelacionados: el civil, el militar y el eclesiástico; y los códigos españoles y canónicos seguían vigentes. La Iglesia diocesana con la administración de los sacramentos del bautismo, el matrimonio y el entierro seguía como base principal del Estado para documentar la existencia legal de los que vivían bajo su jurisdicción (Cooney, 1994).

En 1846 el Estado organizó el primer censo de toda la república y fueron los mismos sacerdotes parroquiales quienes lo ejecutaron y tomaron cuenta de sus habitantes

Magistrados de lo sagrado y de la República: la formación del Estado e Iglesia en el Paraguay poscolonial, 1840-1864

(Williams, 1976, p. 424-37). El Obispo Basilio López, con su auxiliar, manejaba la reactivación de esta rama de la burocracia que era la Iglesia diocesana y, a pesar de lo expresado por un viajero extranjero que vio al Obispo López como un haragán y dominado por su hermano, su labor letrada era constante (Eyzaguirre, 1859, p. 212-16; Bermejo, 1908). Quedaba como juez de última instancia en el juzgado eclesiástico, donde se experimentaba cada vez más un aumento de los casos matrimoniales —impedimentos y casos de divorcios. En tales procesos circulaba cada vez más el apelativo legal de “nativo de la República” para los feligreses parroquiales que testificaban y que se identificaban civilmente (Heyn Schupp, 1982: 136-37, 198-200; Potthast-Jutkheit, 1996: 85-89, 167-174, 198-202, 406-407).⁷ Las labores rituales y espirituales también se vieron reforzadas después que el Estado haya asumido a su cargo el rol eclesial. Los obispos hacían sus visitas pastorales a las parroquias; inspeccionaban el estado material de las iglesias y los cementerios; oficiaban el sacramento de la confirmación para los centenares que lo buscaban; y en sus rezos y sermones durante sus visitas siempre recordaban a los feligreses “la sagrada causa de la independencia de la República” así como la obediencia a su “Jefe Supremo” (Pérez Acosta, 1948: 545-546).

En sus cartas pastorales se preocupaban por la ignorancia doctrinal de los feligreses y las faltas rituales de los sacerdotes parroquiales. A estos últimos también les enfatizaba la necesidad de predicar en el idioma guaraní para llegar a la gente común. En las misas se incluían ahora los festivos cívicos-religiosos —como la celebración anual del 25 de diciembre que también conmemoraba el juramento de la independencia nacional, o la celebración del onomástico del presidente el 4 de noviembre. Mezclaban en sus mensajes conceptos del vasallaje piadoso con el de ciudadanía; veían a la religión católica como el cimiento de la sociedad y el fundamento de toda pretensión de soberanía política. Entendían al presidente como elegido por Dios y por el pueblo y proclamaban que para ser un buen ciudadano había que ser un buen cristiano.⁸

Sería un error pensar que esta resurrección institucional de la Iglesia diocesana significaba convertirse en una herramienta de control totalitario de la sociedad por parte del Estado. Como veremos, la reconstrucción tomaba su tiempo, y tanto los feligreses como los sacerdotes seguían encontrando las formas para expresar una religiosidad por fuera de la ortodoxia política-religiosa naciente. Sin embargo, este empuje sí proveía una base institucional amplia para centrar el imaginario político-religioso en la idea de pertenencia a una nación-república. Las celebraciones del 25 de diciembre y del 4 de noviembre, por ejemplo, ligaban, cada vez más, nociones de un tiempo político moderno —la creación y la consolidación de una nación-república poscolonial— a un plano cosmológico antiguo (Caballero Campos, 2017,

⁷ Libro 1852-53, AAA, Impedimentos Matrimoniales.

⁸ Libro parroquial de Caapucu, Borrador de cartas pastorales, 1852-64, Cartas pastorales de Obispo López, 1850-51, AAA, Archivo de la Iglesia, Carpeta: Decretos, Circulares y Cartas del Obispo López. Cartas pastorales del Obispo Juan Gregorio Urbieta, 1861-1864, AAA, Archivo de la Iglesia, Carpeta: Obispo Urbieta.

p. 171-185). Y así el ejercicio concreto de la ciudadanía podía inspirar el abrazo a una carrera religiosa —con todos los impulsos patrióticos y las ambiciones personales mezclados entre sí.

Minando una economía espiritual

Un testimonio de las visitas pastorales hechas en 1850 por Obispo López a las parroquias de la Cordillera y otras alrededor de la capital nos demuestra dos aspectos. Primero, las condiciones materiales de muchas de las parroquias que él visitó. Encontró edificios de iglesias cayendo a pedazos y con dimensiones inadecuadas, altares en desorden, campanas rotas o inexistentes, y en un caso un cementerio “despidiendo un feto[r] [sic] insufrible” por cuerpos no bien enterrados. Es decir que, a pesar de que la Catedral fuese reconstruida en la capital, el decaimiento del estado material de las iglesias de la diócesis que venía del régimen anterior continuaba tras casi una década de la restauración eclesiástica. Segundo, las evidencias de las prácticas de la religiosidad popular que persistían en relación con la Iglesia institucional. Es llamativo, por ejemplo, que el Obispo López encontró en los altares laterales de varias iglesias parroquiales imágenes “indecentes” que, según él, “más excitaban a una irrisión que a devoción”. Y aunque muchas veces ordenaba la destrucción de tales imágenes, podemos especular que a los ojos de quienes las fabricaban y les prendían velas la perspectiva era otra. En cambio, en la nueva parroquia de Caacupé, también encontró imágenes “muy imperfectas” pero solamente pidió que se arreglasen. Además, él describía allí “un cajoncillo regular con varias y muchas alhajas de oro, y piedras preciosas, sin destino, donadas a esta Virgen de los Milagros por los Fieles”.⁹ Se refería a la Virgen de los Milagros de Caacupé que en ese entonces estaba ganando fama y ofrendas como una devoción popular. Pidió que se vendieran las ofrendas para poder comprar útiles para la iglesia —un pedido que probablemente no se haya cumplido porque el control de las ofrendas no estaba en las manos del cura parroquial (Maíz, 1898: 115-123).

Aún en 1850 las iglesias estaban casi en ruinas, las parroquias quedaban vacantes de curas y los feligreses no cumplían con los sacramentos. Sin embargo, las devociones populares centradas en las imágenes religiosas de Cristo, la Virgen y los santos seguían arraigadas y atraían riquezas que circulaban en el campo. Las imágenes no siempre seguían las formas esperadas por ojos ortodoxos y así el Obispo López se encontraba en sus visitas pastorales con las que eran “indecentes” y hasta con crucifijos mal formados; o como en otro caso cuando una mujer expuso que su marido rezaba y prendía velas a una imagen roja cornuda a la que él llamaba “San Katu” cada vez que entraba apostar en juegos de azar (Wright-Rios, 2009;

⁹ Caraguatay, Altos, y Caacupé, Visitas pastorales a las parroquias de la Capital y la campaña por Obispo López, 1850, AAA, Archivo de la Iglesia, Carpeta: Decretos, Circulares y Cartas del Obispo López. Informe del Mayordomo de la Iglesia Francisco Antonio Doldán y el comandante Miguel José Rojas a Carlos Antonio López, Noviembre 1848, Correspondencia de Villa Rica, Archivo Nacional de Asunción-Sección Historia (en adelante ANA-SH), vol. 404, n. 1, ff. 471-73.

Magistrados de lo sagrado y de la República: la formación del Estado e Iglesia en el Paraguay poscolonial, 1840-1864

Rugeley, 2001; Telesca, 2007: 55-59).¹⁰Prender una vela y dejar una ofrenda a cambio por una súplica cumplida eran las expectativas reciprocas de esa economía espiritual. Y era una economía viva que todavía podía movilizar y capitalizar bastante riqueza extraída del campo paraguayo (Burns, 1999).

Con la reforma de la República iniciada con el congreso de 1841, el Estado paraguayo buscaba manejar esta economía espiritual. Primero suprimió las capellanías restantes en el país y asumió el cargo de las propiedades correspondientes. Quiso minimizar las fuentes de ingresos a los sacerdotes de la iglesia diocesana independiente del control estatal. El Congreso reintrodujo en todo el territorio la recaudación de los diezmos bajo la administración del Estado. Los mejoramientos materiales de las iglesias parroquiales y los sueldos pagados a los sacerdotes ahora se harían a costa del llamado “ramo de los diezmos” que el gobierno manejaría (Cooney, 1994: 57-58). Llama la atención, entonces, que en el Congreso de 1842 también se hayan propuesto suprimir todos los pueblos de indios. Y por un decreto presidencial en 1848 sus bienes, sus animales y sus tierras comunales fueron liquidados por el gobierno y los habitantes de dichos pueblos fueron declarados “ciudadanos”. Siendo “indios” no pagaban el diezmo; ahora, como los demás “nativos de la República”, tendrían que pagarlo (Telesca, 2007: 161-97; Williams, 1979).

Durante la época colonial el pago del diezmo se fijó como un deber más en las relaciones reciprocas, con alcance espiritual, en la vida campesina diaria. Se pagaba el diez por ciento de los frutos de la tierra y de los animales al Dios que los proveía, la venta de estos diezmos proveía para la representación del Dios en la tierra, la santa madre iglesia. La reactivada recaudación del diezmo bajo la administración de la reactivada República de los López seguía con la misma justificación religiosa, aunque sus recaudadores lo veían cada vez más como un simple derecho del Estado. Los ingresos del diezmo nunca llegaron a representar la mayor proporción de los ingresos totales para el gobierno de los López. Pero sí era uno de los impuestos que tocaba la vida de casi todos los habitantes del campo. Ellos pagaban ahora por las dos cosechas del año y una vez quienes mantenían en las estancias vacas, caballos y ovejas. Calculaban lo que debían en liños plantados de mandioca, maíz, arroz, porotos, tabaco, sandías, en tierras propias o alquiladas, y en la cantidad de gallos y pollos que corrían por sus patios (Telesca, 2009: 64-71; Brading, 1994:211-220;

¹⁰ Proceso a Magdalena y Patricia López por el suicidio de Benedicto López, San Lorenzo, 1856, Archivo Nacional de Asunción-Sección Civil y Judicial (en adelante ANA-SCJ) vol. 1430, n.5, ff. 90-92. Proceso contra Juan de la Cruz Ortigoza por herir a su mujer y otras personas, 1853, ANA-SCJ vol. 1553, n. 1, ff. 4-17. Proceso a Ezequiel Benítez por hechicería, Santa María, 1864-67, Archivo Nacional de Asunción-Sección Civil y Judicial, vol. 1525, n. 4, ff. 92-110.

Pastore, 1994: 295-324).¹¹ El pago del diezmo era tema de conversación mundana, después de las comidas, mientras los compadres fumaban sus cigarros.¹²

Monetizar los frutos de la tierra como ofrendas a Dios y derechos del Estado se volvió un negocio. El gobierno remataba los derechos para recaudar los diezmos de diferentes distritos a individuos privados. Era un esquema clásico de cobrar impuestos regresivos de la época agraria. En la almoneda de un diezmo, el rematador inversionista prometía pagar su remate en efectivo para la cosecha futura. Su apuesta era una cosecha buena y contratar por un precio total más alto de lo que prometía pagar el trabajo de recaudación a comerciantes menores y allí tenía su ganancia. Con los límites en la circulación de dinero duro y las expectativas de cosechas pobres, especialmente durante los primeros años del régimen de los López, era más difícil encontrar remates para los precios básicos de los derechos de recaudación que pedía el gobierno. Al quedar sin remate la responsabilidad de cobrar los diezmos de un distrito quedaba en los jueces civiles. Pero cuando se abrió el comercio exterior, después de 1852, y las cosechas mejoraban, el mercado de los diezmos saltó. No simplemente se alzaban los precios básicos de los distritos que el gobierno podía pedir, sino que en las almonedas los remates encima de esos precios se multiplicaban. Para principios de 1860, el mercado de los diezmos estaba generando cientos de miles de pesos de ingresos para el gobierno. Grandes comerciantes invertían en el mercado para diversificar sus intereses allí.¹³

El salto del mercado de diezmos correspondía al crecimiento económico y a una modernización material del país en general. La expansión del comercio exterior en la exportación de la yerba mate, maderas y tabaco —con un monopolio estatal mantenido sobre los primeros dos productos— sostenía los mayores ingresos para el gobierno. Con esta expansión económica venían proyectos modernizantes como la construcción de un ferrocarril, la instalación de una fundación de hierro y la edificación de palacios para la familia del gobierno. También se expandía el ejército nacional con nuevas divisiones, cuarteles, y campamentos (Pastore, 1994; Pérez Acosta, 1948: 116-286; Whigham, 1991: 63-74; Williams, 1979: 177-188). Esto incluía una gran fortaleza que guardaba el Río Paraguay al sur del territorio, en Humaitá, dentro de la cual se edificó una iglesia. En 1861 se inauguraron la fortaleza y su iglesia con una celebración y misa donde también se ordenaron varios

¹¹ Cuenta de diezmos, 1829-30, Archivo Nacional de Asunción-Sección Nueva Encuadernación (en adelante ANA-SE), vol. 3171. Expediente de recurso de Luis Valdovinos sobre recaudación de diezmos de frutos de la frontera que no pagaban puntualmente del año 1859, ANA-SCJ vol. 1915, n. 3, ff. 1-10.

¹² Sumario sobre el intento de suicidio de Pedro Ydoyaga, Villeta, 1854, ANA-SCJ vol. 1490, n. 5, ff. 75-94

¹³ Noviembre 1853, ANA-SNE vol. 3155; Noviembre 1854, ANA-SNE vol. 3159; Noviembre 1855, Noviembre 1856, ANA-SNE vol. 3172; Noviembre 1857, ANA-SNE vol. 2163; Noviembre 1858, ANA-SNE vol. 1567; Noviembre 1859, ANA-SNE vol. 3189; Noviembre 1860, ANA-SNE vol. 2218; Noviembre 1861, ANA-SNE vol. 2225; Noviembre 1862, ANA-SNE vol. 2249. Almoneda de diezmo de cuatropea: Junio 1851, ANA-SNE vol. 2696; Mayo 1853, ANA-SNE vol. 2721; Junio 1854, ANA-SNE vol. 3161; Junio 1855, ANA-SNE vol. 3172; Mayo 1856, ANA-SNE vol. 3171; Junio 1859, ANA-SNE vol. 1583; Junio 1860, ANA-SNE vol. 2220; Junio 1862, ANA-SNE vol. 3251. Juan Bautista Rivarola, *El régimen jurídico de la tierra: Época del Dr. Francia y de los López*. Asunción, e/a, 2004, pp. 155-70.

Magistrados de lo sagrado y de la República: la formación del Estado e Iglesia en el Paraguay poscolonial, 1840-1864

sacerdotes. Nuevas iglesias también se construyeron en Carajao, Guarambaré, Arroyos, Carapeguá, Quindy, Villeta, y Villa Rica (Whigham, 2002: 180-189).¹⁴ Es así la construcción de nuevas iglesias y la ordenación de nuevos sacerdotes, financiados por el ramo de los diezmos, complementaban la modernización material general de la República, que el campesinado también sostenía con su labor y su sudor.

Al monetizar los frutos de la tierra como ofrendas a Dios y derechos del Estado, quedaba para el mismo Estado la mayor parte de los ingresos del diezmo. Los gastos totales del ramo no superaban el cincuenta por ciento de lo que anualmente.¹⁵ El Estado prefería acumular los recursos del culto a Dios para tenerlos disponibles cuando tuviese necesidad. Por ejemplo, en 1857 el gobierno ordenó que se confiscase directamente animales debidos al diezmo de la cuatropesa para reemplazar las pérdidas en las estancias estatales.¹⁶ Mientras tanto, así como los feligreses comunes prendían velas y dejaban ofrendas a imágenes “indecentes”, también buscaban formas de engañar a los recaudadores contratados y evitar pagar todos los diezmos que debían. Esconder sandías en las casas de vecinos, hacer deducciones arbitrarias de sementaras invertidas y asumir el clásico *ñembotavy* (hacerse el tonto) pretendiendo que no sabían de la obligación eran tácticas documentadas entre la gente común.¹⁷ Catecismos políticos publicados por el gobierno durante los 60 recordaban a los feligreses que no pagar el diezmo era un pecado que podía traer los castigos de enfermedad, muerte y la misma condena. En una oportunidad un feligrés le confesó a su cura parroquial que él escondía vacas de los recaudadores y que buscaba cómo recompensar lo que debía para librar su conciencia (Durán, 2005: 60-67).¹⁸

Formando un clero nacional

Sin embargo, la economía espiritual del ramo de los diezmos que monetizaba las ofrendas a Dios y los derechos del Estado, proveía para la creación de un clero nacionalizado. El esfuerzo era más que importante. En los tiempos de la colonia tardía y del régimen de Francia, una gran parte del clero no eran nativo de la provincia. Provenían de Europa o de otros territorios del viejo imperio español. Entre fines de 1845 y febrero de 1868, en medio ya de la cruel guerra, la gobernación diocesana-estatal del régimen de los López ordenó a más de cien nuevos sacerdotes, casi todos nacidos en el Paraguay.¹⁹ Es difícil encontrar otro territorio poscolonial hispanoamericano del siglo XIX que haya llegado a alcanzar tal contundencia en este

¹⁴ Francisco Hermogenes Flores, Juan Bautista Cespedes, and Policarpo Paez in AAA, Libro de Orden Sacro 1861-1862. 1852-55, Cuaderno de la caja de diezmos, ANA-SNE vol. 2997. Pérez Acosta, *Carlos Antonio López...*, Op. Cit. pp. 582-86. Correspondencia de Villa Rica, ANA-SH vol. 404, n. 1, ff. 675-78.

¹⁵ 1852-55, Cuaderno de la caja de diezmos, ANA-SNE vol. 2997.

¹⁶ ANA-SNE vol. 3044.

¹⁷ Expediente de recurso de Luis Valdovinos, 1859, ff. 1-10.

¹⁸ “Ley de diezmos,” *El Semanario* (Asunción) 30 de enero 1864. 23 de julio 1852, Cuaderno de la caja de diezmos, ANA-SNE vol. 2997.

¹⁹ AAA, Libros de Orden Sacro, 1845-49, 1849-1852, 1853, 1856, 1857-1866, 1861-1862, 1862-1865, 1865-1883.

aspecto (Di Stefano, 2004; Sullivan-González, 1998; Connaughton, 2003; Mecham, 1934).

Datos más específicos sobre los orígenes de la nueva generación de sacerdotes nos brinda una idea más precisa sobre esta cohesión. La cantidad de pueblos de los cuales provienen estos nuevos sacerdotes alcanza a más de treinta, pero geográficamente estos pueblos se concentran en las poblaciones tradicionales de la provincia: la capital y su alrededor. Más allá de la zona central: tres curas eran de San Ignacio, de la región de las antiguas reducciones jesuíticas; otros tres eran de Pilar; cinco de la zona de Villa Rica. Nadie provenía de los distritos norteños como San Pedro y Concepción. De Asunción eran 27, otros diez eran de Itauguá, siete de Pirayú, siete más de Limpio, y cinco de Capiatá. Algunos venían de los viejos pueblos de indios de la Cordillera y tenían apellidos guaraníes. Como hemos mencionado, algunos formaban parte de la última generación colonial y ahora aprovechaban la política del nuevo régimen para ordenarse y servir en una república poscolonial: hombres como Bartolomé Aguirre y Agustín Gavilán, y también José Teodoro Escobar y Juan Inocencio Gauto. Pero la gran mayoría —93— había nacido entre 1818 y 1846 y, como Jaime Antonio Corvalán, solamente conocían la vida bajo una República autónoma. De esta generación un importante contingente de veinte sacerdotes había nacido entre 1818 y 1825 y formó parte de la primera ola de sacerdotes quienes se ordenaron entre 1847 y 1853. Sin embargo, la gran mayoría de esta generación —44— había nacido entre 1828 y 1835 y llegaron a ser adultos mientras el nuevo orden constitucional se consolidaba.²⁰ Podían identificarse con el régimen generacionalmente.

También podían identificarse con la feligresía a la que servirían. Fueron criados mayoritariamente en el campo hablando guaraní. Era su lengua materna y seguían usándola en su vida diaria. Sin duda muchos de la nueva generación de sacerdotes habían llegados a conocer los dogmas de fe a través de los catecismos en guaraní que circulaban todavía en la diócesis. Tales catecismos preguntaban “Mba’e *jarecevi jacomulgaramo*” (“¿Que recibimos cuando comulgamos?”) y “Mba’epa oime *Hostiape Pa’i oconsagrarire*” (“¿Que es en la hostia después que el cura la consagra?”) La respuesta: “Ñandejara *JesuCristorete* ha’e huguy marangatu” (El cuerpo de Nuestro Señor Jesús Cristo y su sangre sagrada). Otra pregunta repasaba porque “Nuestro Señor” se hizo hombre; por amor y “ñandelibra haguã mba’epochy retãgui” (“para librarnos del infierno”) era la respuesta designada. Y así con el uso de un guaraní paraguayo que no temía incorporar préstamos en su sintaxis para comunicar ideas dogmáticas también los sacerdotes de la nueva generación compartirían sus consejos y enseñanzas en el confesionario y desde el púlpito (Macedo Soares, 1880: 165-189).²¹

²⁰ Según la compilación de datos encontrados en los Libros de Orden Sacro, ver nota #38.

²¹ Carta pastoral, 12 de octubre 1853, Libro parroquial de Caapucu, Borrador de cartas pastorales, 1852-64, AAA, Archivo de la Iglesia, Carpeta: Decretos, Circulares y Cartas del Obispo López; Carta pastoral, 21 de febrero 1851, AAA, Archivo de la Iglesia, Decretos, Carpeta: Circulares y Cartas del Obispo López.

Magistrados de lo sagrado y de la República: la formación del Estado e Iglesia en el Paraguay poscolonial, 1840-1864

Por supuesto que los sacerdotes tenían una educación superior comparándolos con los demás. Pasaban hasta cuatro años estudiando en la recién fundada Academia Literaria —que en 1859 fue designada simplemente como el Seminario. Cursaban latín, gramática y retórica española y teología. Tenían que rendir exámenes orales públicos que a veces fueron presenciados por el mismo presidente de la República. Regresaban así letrados a sus comunidades; podían formar documentos oficiales-legales en español mientras la mayoría de sus contemporáneos apenas podían firmar sus nombres. Los aspirantes al sacerdocio también tenían que aprender a decir las liturgias de la misa en latín (Schupp, 1982: 157-162; Heinz Peters, 1996: 124-126; Pérez Acosta, 1948: 515-518).²²

Con la educación vino el protocolo legal de probar su honradez. Este proceso legal que todos los aspirantes al sacerdocio tenían que pasar demostraba como los valores del antiguo régimen se combinaban con una política moderna. Hombres honrados de sus pueblos nativos prestaban testimonios en las probanzas afirmando la legitimidad y la buena reputación del candidato y de su familia. Una pregunta siempre se concentraba en su “limpieza de sangre” y las respuestas normalmente aseguraban que ellos eran conocidos como “blancos de linaje” y “sin mezcla extraña de raza”. En el imaginario social del campo paraguayo las pretensiones de honor quedaban cargadas de una jerarquía racial que estaba vinculada con conceptos de pureza religiosa y superioridad blanca, un legado profundo del colonialismo español que la gobernación eclesiástica-estatal todavía abrazaba (Martínez, 2008; Twinam, 1999). Del hecho, el campesinado también lo asumía en sus reclamos de estatus en otros procesos legales, así como en su lenguaje diario en guaraní.²³ Con las afirmaciones de un linaje “limpio”, los candidatos completaban las probanzas con el ser “adicto a la sagrada causa de nuestra libertad e independencia de nuestra República”. Hacia la década del 50, los candidatos escribían sus propias declaraciones de querer “servir a Dios en este sagrado ministro... y prestar mis servicios a la Patria”. Para la década siguiente, los testigos en los procesos de probanza seguían confirmando las reputaciones de los candidatos y de sus familias, de ser “blancos de linaje” así como “ciudadanos patrióticos, amantes de su Patria, sumisos y obedientes a la Suprema autoridad de la República, manifestando siempre mucho interés por la causa pública, Instituciones y Leyes Patrias”.²⁴ Conseguir el título de “Presbiterio Ciudadano” en la República era disfrutar de un título honorífico con el compromiso de servir al Estado-nación. Tales conceptos de ciudadanía también se conformaban con el valor de la obediencia al poder patriarcal. Relevante de esto, por ejemplo, el testimonio, en noviembre de 1864, cuando el

²² Ver, por ejemplo, José Román González and Manuel Antonio Adorno, AAA, Libro de Orden Sacro, 1845-1849; Sebastián Ramon Venegas, Juan Evangelista Barrios, José María Patiño, AAA, Libro de Orden Sacro, 1849-1852; José Gregorio Moreno and Juan Vicente Benítez, AAA, Libro de Orden Sacro, 1856.

²³ Michael Kenneth, “How Pedro Quiñónez Lost His Soul: Suicide, Routine Violence, and State Formation in Nineteenth-century Paraguay,” *Journal of Social History*, 20, en prensa.

²⁴ Según la compilación de datos encontrados en los Libros de Orden Sacro.

Michael Kenneth Huner

aspirante al sacerdocio Juan Galeano se refería a sí mismo como “de vida y costumbres irreprehensible por ser en primer lugar temeroso de Dios y en segunda lugar obediente a sus padres y a la Patria”.²⁵ Se presumía que la exigida sumisión y obediencia “a la Suprema autoridad de la República” venía de las mismas costumbres cultivadas en los hogares ‘virtuosos’. Por tal razón el presidente Carlos Antonio López aprobaba personalmente las peticiones para el orden sagrado de los candidatos. Podía reafirmarse como el patrón político de la Iglesia diocesana y gran padre de una república cristiana que se entendía cada vez más con la metáfora de la familia patriarcal.²⁶ Cuando los líderes de la Iglesia diocesana enfatizaban que un buen cristiano hacía a un buen ciudadano, la metáfora de la república como familia estaba explícita. La idea que comunicaba era que al cumplir con los deberes patriarcales en una familia se formaba un buen cristiano y un buen ciudadano. El catecismo político escrito por Carlos Antonio López en 1855 también empleaba la metáfora y proclamaba al Paraguay como una “república cristiana” donde la virtud ciudadana y la libertad se guardaban en el cumplimiento de los deberes familiares y espirituales. Un catecismo político adaptado del de San Alberto y usado en las escuelas públicas durante el gobierno de Francisco Solano López empleaba un discurso similar, aunque más acentuado. Aquí la obediencia y el amor debido a los padres y a Dios era la manera más directa de comunicar lo que los súbditos/ciudadanos debían a un “Magistrado Supremo” que era “elegido” por el pueblo y que exigía un tratamiento de rey.

En el campo pastoral

Tal era la formación ideológica-cultural que los nuevos sacerdotes llevaban consigo cuando entraban en los campos pastorales de la República del Paraguay. Eran agentes de un Estado que activamente buscaba imponer una moralidad patriarcal católica como la moralidad política de la república. De hecho, su mayor presencia ofrecía mayores oportunidades a los feligreses para cumplir, por ejemplo, con el sacramento del matrimonio. De hecho, en 1851 fueron nombrados jueces eclesiásticos para velar sobre el estado matrimonial de sus feligreses, una nueva posibilidad para relacionar los dramas de la familia con cuestiones de ciudadanía, derechos y libertad (Taylor, 1996; Seed, 1988; Chambers, 1999; Shumway, 2005; Guardino, 2005).

Los sacerdotes se encontraban en medio de las paradojas de sus propios campos pastorales donde se mezclaba lo sagrado con lo profano. Abrazar la moralidad política de la República y la sumisión a “Suprema Autoridad” traía las oportunidades de ejercer un poder personal. Ser sacerdote parroquial —“el *pa’i*” como se decía en guaraní— implicaba un prestigio público y místico. En cuestiones de importancia pública, al nivel local, tenían influencia las otras autoridades locales —los jueces de paz, los jefes de milicia y los comandantes militares— especialmente si podían

²⁵ Juan Galeano, AAA, Libro de Orden Sacro, 1862-1865.

²⁶ AAA, Libro de Orden Sacro, 1861-1862. Heyn Schupp, *Iglesia y Estado...*, Op. Cit. pp. 72-73, 81-92.

Magistrados de lo sagrado y de la República: la formación del Estado e Iglesia en el Paraguay poscolonial, 1840-1864

mantener entendimientos de beneficio mutuo como parece que normalmente . Administrar los sacramentos y las bendiciones, manejar la pluma para escribir documentos oficiales proveía de una amplia red de influencia, aunque el pa'i también disfrutaba de sus propios vicios. No era que un cura tuviera amante, tomara aguardiente o tocara el arpa en fiestas que duraban hasta la madrugada (Huner, 2018: 131-157).²⁷ Reportes de costumbres profanas no faltaban. Quejas de que los sacerdotes se apuraban en decir las misas con cantos incomprensibles y gestos brutos continuaron hasta los años 60. Viajeros extranjeros se burla de su poco conocimiento añadiendo notas de color como cuando una vez, por ejemplo, observaron que se usaba un orinal como una bautismal.²⁸ Igualmente, los curas disfrutaban de una vida material relativamente cómoda. Los pagos trimestrales de 75 pesos divididos en moneda dura, billetes y bienes daban para llenar los almacenes de sus casas. Además, cobraban por los actos sacramentales y por misas cantadas especiales. Eran dueños de estancias medianas e invertían en negocios. Tenían criados y esclavos a su servicio.²⁹

Ocupaban sus sillas magistrales eclesiásticas para conservar la autonomía relativa de su propio poder patriarcal como padre sacerdotal. Su obligación era reportar al gobierno cada tres meses todos los casos que arbitraron en sus juzgados. Al tomar la iniciativa y reconciliar consortes muchas veces incluían una descripción de dichas acciones en el reporte trimestral. La idea era reconciliar matrimonios en conflicto y no dejar que llegasen casos de divorcio al juzgado mayor del obispado. Pero lo más común era simplemente anotar en sus reportes que no hubo casos.³⁰ Tenemos indicaciones que mentían cuando lo hacían. Para proteger las reputaciones de hombres influyentes, presionaban y amenazaban a esposas para no proseguir con pedidos de divorcio aunque las infidelidades de sus maridos eran bien conocidas — y tampoco reportaron lo que ellos en tales casos de “reconciliación”.³¹ Anularon matrimonios y negaron los pedidos de anular sin levantar una pluma para informar oficialmente lo que decidieron.³² En muchos casos preferían mantener a Asunción lejos y decidir a su manera en la esfera informal.

²⁷ Ver también Disputa en Salvador, 1859, ANA-SH vol. 328, n. 1-26.

²⁸ Carta pastoral, 7 de mayo 1852, Libro parroquial de Caapucú, Borrador de cartas pastorales, 1852-64, AAA, Archivo de la Iglesia, Carpeta: Decretos, Circulares y Cartas del Obispo López. Carta pastoral, 6 de agosto 1860, AAA, Archivo de la Iglesia, Carpeta: Juan Gregorio Urbieta. Charles Blachford Mansfield, *Paraguay, Brazil, and the Plate: Letters Written in 1852-1853*. Cambridge, MacMillan and Co., 1856, pp. 370-71. Bermejo, *Republicas americanas...*, Op. Cit. p. 101. Eyzaguirre, *Los intereses católicos...*, Op. Cit. pp. 212-216.

²⁹ Recibos de pago, 1853, ANA-SNE vol. 2724. Proceso contra Juan de la Cruz Medina por robo en casa del Presbiterio Manuel Antonio Palacios, Villeta, 1857-58, ANA-SCJ vol. 1504, n. 18, foja 153-64. Recibos, julio 1865, ANA-SNE vol. 3270. Junio 1857, ANA-SNE vol. 3044. Expediente formado contra la conducta del Cura de Ybitimi, Pedro Pablo Azuaga, 1866, AAA, Archivo de la Iglesia, foja 1-9.

³⁰ AAA, Juzgado Eclesiástico, Libros 1844-52; 1853-55; 1856-59; 1856-64.

³¹ Demanda de María Lorenza Vargas contra Luis Tadeo Ayala, 1852-59, AAA, Demandas de divorcio, Libros 1851-52, 1854, 1855-58, ff. 1-142. Demanda de divorcio de Tomasa Garayo contra José Miguel Careaga, 1850-51, AAA, Demandas de divorcio, Libro 1850, ff. 1-69.

³² Causa de nulidad de matrimonio entre Macedonia Corvalán y Victoriano Coronil, 1859-61, AAA, Demandas de divorcio, Libro 1858-74, ff. 1-57. Demanda de Concepción Romero contra José Rocendo

Igualmente, los feligreses buscaban los oficios sacerdotales. Exigían las bendiciones para sus devociones populares por la importancia espiritual que la sanción oficial traería. Pedían en gran número el perdón oficial de la iglesia diocesana por sus impedimentos matrimoniales.³³ De esta manera, querían legitimar hijos por la dignidad pública que ese acto y un matrimonio formal les traería a pesar de los años viviendo en uniones comunes. El sacerdote parroquial ayudaba a formar el escrito y oficiaba sobre la penitencia de rezos que el obispo exigía para remover los impedimentos.³⁴ Los feligreses también llegaban a las puertas de los sacerdotes buscando sus oficios y la ventaja y recompensa material que se podía lograr mientras navegaban las profundas inconsistencias entre las costumbres populares y la moralidad pública oficial. En un caso una mujer casada llegó al juzgado del cura de Villeta, Manuel Palacios, amenazando proseguir un pedido de divorcio contra su marido quien era notorio en su infidelidad, si es que él no desistía de participar en la división de los bienes de la herencia del padre de ella.³⁵ En otros casos varias mujeres solteras negociaban en el juzgado del cura de Itauguá recompensas de dinero extraídos de amantes por la violación de su “honor”. Reclamaban que los hombres les prometieron matrimonio para tener relaciones y después no cumplieron.³⁶

Así los consortes que llegaban a los juzgados eclesiásticos con sus reclamos tenían ideas concretas de los derechos que podían exigir dentro de los vínculos patriarcales del matrimonio y la moralidad pública correspondiente promovida por el Estado. Los hombres veían la obediencia y la sumisión exigida de sus esposas en la preparación de la comida por ellas, el control sobre los bienes de ellas y —de mucha importancia— en la labor de ellas en las chacras. No era por nada que los hombres decían vernáculamente *che serviha* (“la que me sirve”) o *che rembiguái* (“mi sirviente”) por sus esposas y se inclinaban a utilizar el látigo para exigir tal derecho de “sumisión”. El control de su labor en el hogar era un punto clave desde su perspectiva.³⁷ Las esposas, mientras tanto, reclamaban el amor y cuidado de “su superior” demostrado en la preservación de sus bienes traídos al matrimonio — para que no fueran perdidas en las malas apuestas en juegos de azar y las malas inversiones de sus maridos— y en el abastecimiento básico de hogar y ropa, carencia frecuente debido a la ausencia de los varones.³⁸ Pero también reclamaban

Recalde, 1858, AAA, Demandas de divorcio, Libro 1858-74, ff. 1-12. Demanda de Saturnino Roa contra Cándida Ocampos, 1863-64; Demanda de Celedonia Samudio contra Juan José Medina, 1858-63, AAA, Demandas de divorcio, Libro 1855-58, ff. 6-7.

³³ Potthast-Juktheit, ‘*Paraíso de Mahoma*’..., Op. Cit. pp. 363-65.

³⁴ Libro 1852-53, AAA, Impedimentos Matrimoniales.

³⁵ Demanda de María Lorenza Vargas contra Luis Tadeo Ayala, 1852-59, AAA.

³⁶ Itauguá, 30 de septiembre 1851 (2 casos), AAA, Juzgado Eclesiástico, Libro 1844-52. Itauguá, Capiatá 30 de septiembre 1853; Capiatá, 30 de junio 1854; Itauguá, 30 de septiembre 1854, AAA, Juzgado Eclesiástico, Libro 1853-55

³⁷ AAA, Juzgado Eclesiástico, Libros 1844-52; 1853-55; 1856-59; 1856-64. Ver también Proceso a Rafaela Funes por intento de suicidio a su marido José Domingo Ñandutí, San Ignacio, 1858-60, ANA-SCJ vol. 1648, n. 2, ff. 1-42.

³⁸ San Pedro, 31 de diciembre 1858, AAA, Juzgado Eclesiástico, Libro 1844-52. Demanda de Simeona Abezada contra Pedro Doncel, 1852-54, AAA, Libros de divorcio, Libro 1852-57, ff. 6-7. Demanda de

Magistrados de lo sagrado y de la República: la formación del Estado e Iglesia en el Paraguay poscolonial, 1840-1864

la dignidad y el honor de ser esposa, para no sufrir las indignidades -como la infidelidad del marido con las criadas de la casa- o, muy comúnmente, los castigos corporales que los maridos le hacían sentir cual meras esclavas. De hecho, la metáfora de la esclavitud y la servidumbre injusta era usada por los representantes legales de las mujeres en sus procesos judiciales de divorcio eclesiástico para protestar contra los maltratos de los maridos. Citaban el refrán de la liturgia matrimonial que decía “os doy esposa, no sierva,” y veían el divorcio como un reclamo para la libertad de la tiranía. En una oportunidad una mujer explícitamente buscó tal libertad y usó un proceso de divorcio para proclamar los malos hechos de su marido por “esta vasta república” mientras él defendía su honor afirmando que era un buen marido cristiano y “buen ciudadano”, a pesar de los múltiples hijos que tuvo con una amante.³⁹

Conclusiones

En la República del Paraguay entre 1841 y 1864 todavía faltaban sacerdotes en varias parroquias. Los sacerdotes recién ordenados manifestaban un genio rústico en el ejercicio de su ministerio. Los feligreses escondían lo que debían en los diezmos y prendían velas a imágenes religiosas “indecentes”. Se casaban para legitimar hijos nacidos en relaciones extra-matrimoniales que duraban años. Los que se casaban incluso tenían amantes. En general los antojos profanos y las transgresiones de costumbre persistían. Pero ahora se mezclaban con una infraestructura bastante amplia del poder sagrado ligado íntimamente con una pertenencia a una nación-república poscolonial. Un sacerdote podía proteger su autonomía magistral en el nivel parroquial-local pero también entendía que el prestigio de su oficio emanaba no solamente de Dios y de la madre Iglesia, sino también del Estado a quien prometió servir. Verdaderamente se entendía a sí mismo como Presbtero Ciudadano; y de tal comprensión salía la inspiración para los rezos cantados por la sagrada causa de la libertad y la independencia de la República y los sermones profesados en guaraní exigiendo una obediencia patriarcal a la “Autoridad Suprema”. Dentro de la jungla de inconsistencias, entre las costumbres populares y la moralidad pública-política promovida por el Estado, los feligreses podían relacionarse con una República entendida como familia y ver los juegos de poder en sus dependencias recíprocas familiares como parte del drama de la pertenencia política.

divorcio de Saturnino Roa contra Cándida Ocampos, 1863-64, AAA, ff. 1-6, 13-23, 31-38. Demanda de Dorotea Fariña contra Juan Miguel Almada, 1855-59, AAA, Libros de divorcio, Libro 1852-57, ff. 1-12. Demanda de Modesta Sosa contra Roque María Elizeche, 1853-55, AAA, Libros de divorcio, Libro 1851-52, ff. 1-42.

³⁹ Demanda de divorcio de Victoriana de Jesús Barbosa contra Pedro Juan Bogarín, 1858-62, AAA, Libros de divorcio, Libro 1858-74, ff. 1-43. Demanda de Simeona Abezada contra Pedro Doncel, 1852-54, AAA, ff. 25-27. Demanda de Tomasa Garayo contra José Miguel Careaga, 1850-51, AAA, ff. 6-9, 51-54; Demanda de María Lorenza Vargas contra Tadeo Ayala, 1852-59, AAA, Libro 1851-52, ff. 35-44, 56-64; Demanda de Pedro Mártir Benítez contra María Mercedes Meza, 1855-57, AAA, ff. 9-14.

Michael Kenneth Huner

La gran infraestructura de esta economía política-religiosa ya estaba registrando consecuencias a niveles ideológicos y materiales para los años 60. Docenas de nuevos sacerdotes habían recibidos sus órdenes sagradas y estaban orando y predicando desde los pulpitos de iglesias renovadas. Cuando en octubre de 1862 Francisco Solano López subió a la presidencia de la República bajo el mismo orden constitucional inaugurado en 1844 por su padre, él nombró al sacerdote parroquial de Villeta, Manuel Palacios, como nuevo obispo principal de la diócesis —un puesto vacante tras las muertes de Basilio López y su reemplazante— y el ahora Obispo Palacios se volvió un obrero político-religioso infatigable para el nuevo régimen.⁴⁰ El aparato eclesiástico del Estado era fundamental para la movilización militar colectiva que se intensificaría bajo el nuevo presidente y sería esencial para conseguir la conformidad activa de la población durante la Guerra Grande extrayendo los recursos materiales necesarios para combatirla. Señalamos que este aparato, antes que otros factores, proveería el alto grado de cohesión socio-política en la población paraguaya exhibido durante la contienda.

Bibliografía

- Frega, A. (2007). *Pueblos y soberanía en la revolución artiguista: La región de Santo Domingo Soriano desde fines de la colonia a la ocupación portuguesa*. Montevideo: Banda Oriental.
- Potthast-Jutkheit, B. (1996). *¿Paraíso de Mahoma' o 'País de las mujeres'? El rol de la familia en la sociedad paraguaya del siglo XIX*. Asunción: Instituto Cultural Paraguayo-Alemán.
- Connaughton, B. (2003). *Clerical Ideology in a Revolutionary Age: The Guadalajara Church and the Idea of the Mexican Nation (1788-1853)*. Boulder: University Press of Colorado.
- Heyn Schupp, C. (1982). *Iglesia y Estado en el Paraguay durante el gobierno del Carlos Antonio López, 1841-1862, Estudio jurídico-canónico*. Asunción: Biblioteca de estudios paraguayos.
- Catecismo político y social* (1855), *Cuadernos Republicanos*, Asunción, n. 12, 1976, pp. 175-180.
- Blachford Mansfield, C. (1856). *Paraguay, Brazil, and the Plate: Letters Written in 1852-1853*. Cambridge: MacMillan and Co.
- Brading, D. (1994). *Church and State in Bourbon Mexico: The Diocese of Michoacán, 1749-1810*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maíz, F. (1898). *La Virgen de los milagros de Caacupé: su origen, su santuario, y su pueblo*. Asunción: Kraus.
- Francia*, vol. I, Asunción: Editorial Tiempo de Historia, 2009.

⁴⁰ Obispo Manuel Antonio Palacios a Francisco Solano López, Carapeguá, 15 febrero, 1864, ANA-SNE vol. 2806; Informe de Obispo Manuel Antonio Palacios a Francisco Solano López, 12 noviembre 1864, Correspondencia de San Pedro, ANA-SH; Informe de Isidro Rasquin a Francisco Solano López, 24 octubre 1864, Correspondencia de Concepción, ANA-SH vol. 369, n. 1, ff. 1362-65

Magistrados de lo sagrado y de la República: la formación del Estado e Iglesia en el Paraguay poscolonial, 1840-1864

- Peters, H. (1996). *El sistema educativo paraguayo desde 1811 hasta 1865*. Asunción: Instituto Cultural Paraguayo-Alemán.
- Caballero Campos, H. (coord.) (2008). *Las voces de los padres de la Patria, 1810-1842: Investigaciones y estudios de la UNA*, vol. 3, número 2.
- Caballero Campos, H. (2017). "El 25 de noviembre en Paraguay: de Día de la Independencia a Día de la Constitución". *Cuadernos Mexicanos*, n° 159, 2017, pp. 171-85.
- Sábato, H. (2018). *Republics of the New World: The Revolutionary Political Experiment in Nineteenth-century Latin America*. Princeton: Princeton University Press.
- Bermejo, I. (1908). *Republicas americanas: episodios de la vida privada, política y social en la República del Paraguay*. Asunción: Librería y Papelería Nacional.
- Kleinpenning, J. (2003). *Paraguay 1515-1870: A Thematic Geography of Its Development*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Cooney, J. (1994). "La reconstrucción de la iglesia paraguaya, 1841-1850", en Jerry Cooney and Thomas Whigham (eds.). *El Paraguay bajo los López: algunos ensayos de historia social y política*. Asunción: Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos.
- Cooney, J. (1979). "The Destruction of the Religious Orders in Paraguay, 1810-1824". *The Americas*, 36, no. 2, pp. 177-198.
- Macedo Soares, J. (1880). "Um manuscrito guarany". *Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil* 43, no. 1, pp. 165-89.
- Mecham, J. (1934). *Church and State in Latin America: A History of Politico-ecclesiastical Relations*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Chiaramonte, J. (2004). *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de la independencia*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Eyzaguirre, J. (1959). *Los intereses católicos en América*. Paris: Librería de Garnier Hermanos.
- Rivarola, J. (2004). *El régimen jurídico de la tierra: Época del Dr. Francia y de los López*. Asunción, e/a.
- Pérez Acosta, J. (1948). *Carlos Antonio López "Obrero máximo": Labor administrativa y constructiva*. Asunción: Editorial Guaraní.
- Burns, K. (1999). *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press.
- Durán, M. (ed.) (2005). *Catecismo de San Alberto: Adaptado para las escuelas del Paraguay, Gobierno de Francisco Solano López*. Asunción: Intercontinental.
- Martínez, M. (2008). *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Pastore, M. (1994). "State-led Industrialization: The Evidence on Paraguay, 1852-1870". *Journal of Latin American Studies*, vol. 26, n. 2, pp. 295-324.
- Mensajes de Carlos Antonio López*. Asunción, Fundación Cultural Republicana, 1987.
- Huner, M. (2018). "A Drunk Priest, a Dodgy Caudillo, and the Tortured Reproduction of Postcolonial Sovereignty in López-era Paraguay". Jacob Blanc; Zephyr L Frank;

Michael Kenneth Huner

- Federico Freitas (eds.). *Big Water: Environment, Belonging, and Development in the Borderlands of Brazil, Argentina, and Paraguay*. Tucson: University of Arizona Press.
- Huner, M. "How Pedro Quiñonez Lost His Soul: Suicide, Routine Violence, and State Formation in Nineteenth-century Paraguay". *Journal of Social History*, 20, en prensa.
- Areces, N. (2010). "De la independencia a la Guerra de la Triple Alianza", en Ignacio Telesca (coord.). *Historia del Paraguay*. Asunción: Taurus.
- Bouvet, N. (2009). *Poder y escritura: El doctor Francia y la construcción del Estado paraguayo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Seed, P. (1988). *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Guardino, P. (2005). *The Time of Liberty: Popular Political Culture in Oaxaca, 1750-1850*. Durham: Duke University Press.
- Pavetti, R. (2008). *La integración nacional del Paraguay (1750-1850)*. Asunción: Biblioteca de Estudios Paraguayos.
- Di Stefano, R. (2004). *El púlpito y la plaza: Clero, sociedad, y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Chambers, S. (1999). *From Subjects to Citizens: Honor, Gender, and Politics in Arequipa, Peru 1780-1854*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Eastman, S. (2012). *Preaching Spanish Nationalism across the Hispanic Atlantic, 1759-1823*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Gaona, S. *El clero en la Guerra del 70*. Asunción, s/e
- Rugeley, T. (2001). *Of Wonders and Wise Men: Religion and Popular Cultures in Southeast Mexico, 1800-1876*. Austin: University of Texas Press.
- Shumway, J. (2005). *The Case of Ugly Suitor: And Other Histories of Love, Gender, and Nation in Buenos Aires, 1776-1870*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Sullivan-González, D. (1998). *Piety, Power, and Politics: Religion and Nation Formation in Guatemala, 1821-1871*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Taylor, W. (1996). *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in 18th-century Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Telesca, I. (2009). *Tras los expulsos: Cambios demográficos y territoriales en el Paraguay después de la expulsión de los jesuitas*. Asunción: CEADUC.
- Telesca, I. (2007). *Pueblo, curas y Vaticano: La reorganización de la Iglesia paraguaya después de la Guerra contra la Triple Alianza, 1870-1880*. Asunción: Fondec.
- Twinam, A. (1999). *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*. Stanford: Stanford University Press.
- Whigham, T. (1991). *The Politics of the River Trade: Tradition and Development in the Upper Plata, 1780-1870*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Whigham, T. (2002). *The Paraguayan War: Causes and Early Conduct*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Williams, J. (1973). "Dictatorship and the Church: Dr. Francia in Paraguay". *Journal of Church and State* 15, no. 3, pp. 421-36.
- Williams, J. (1976). "Observations on the Paraguayan Census of 1846". *Hispanic American Historical Review*, 52, no. 3, pp. 424-37.

Magistrados de lo sagrado y de la República: la formación del Estado e Iglesia en el Paraguay poscolonial, 1840-1864

Williams, J. (1979). *The Rise and Fall of the Paraguayan Republic, 1800-1870*. Austin: Institute of Latin American Studies.

Wright-Rios, E. (2009). *Revolutions in Mexican Catholicism: Reform and Revelation in Oaxaca, 1887-1934*. Durham: Duke University Press.

Recibido: 23/05/2019

Evaluated: 13/06/2019

Versión Final: 30/07/2019