«ESQUIÚ ENTENDIÓ QUE NO HABÍA RETORNO POSIBLE AL ORDEN COLONIAL»

Un diálogo con Ignacio Manuel Martínez
Por Jorge Alberto Perea

A doscientos años del nacimiento de fray Mamerto Esquiú en la localidad de Piedra Blanca, su figura continúa ocupando un lugar singular en la memoria política, religiosa y cultural argentina. Convertido muchas veces en símbolo del orden, la conciliación y la identidad católica provincial y nacional, Esquiú ha sido frecuentemente abordado desde registros celebratorios, pedagógicos o hagiográficos. Sin embargo, en las últimas décadas, la renovación de la historia política, la historia intelectual y los estudios sobre cultura católica ha permitido volver sobre su trayectoria desde nuevas preguntas: ¿qué tipo de actor político y religioso fue Esquiú?, ¿cómo pensó la relación entre Iglesia, Estado y revolución?, ¿qué vínculos mantuvo con los procesos de romanización y reorganización del catolicismo del siglo XIX?, ¿de qué manera su itinerario provincial se conectó con debates transnacionales sobre soberanía, autoridad y modernidad?

Para reflexionar sobre estos problemas, *Historiar* dialogó con el Dr. Ignacio Martínez, investigador especializado en historia política y religiosa argentina del siglo XIX, cuyos trabajos han abordado las relaciones entre Iglesia y Estado, la configuración del catolicismo ultramontano y las transformaciones institucionales posteriores a la Revolución. Martínez es autor, entre otros libros, del imprescindible *Una nación para la iglesia argentina. Construcción del estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX* (2013) y actualmente desarrolla gran parte de sus tareas en el Instituto de Estudios Críticos en Humanidades (ECH-CONICET, UNR). Para *Historiar*, su perspectiva resulta especialmente sugerente para pensar a Esquiú más allá de las lecturas cristalizadas: no como una figura aislada o puramente devocional, sino como un actor inserto en las tensiones abiertas por la crisis del orden colonial y la construcción de nuevas legitimidades políticas y religiosas.

A lo largo de la conversación, Martínez propone desplazar algunas imágenes consolidadas. El "orador de la Constitución" aparece entonces como un franciscano formado en medio de la crisis de las estructuras eclesiásticas posrevolucionarias; como un viajero que presencia directamente las mutaciones del catolicismo romano en el contexto de la unificación italiana; como un intelectual religioso que comprende que "no había retorno posible al orden colonial"; y también como un actor pragmático que, aun defendiendo la centralidad del catolicismo, entendió la necesidad de negociar con el nuevo orden estatal argentino.

En ese recorrido emergen cuestiones centrales para comprender el siglo XIX argentino: la libertad de cultos y los conflictos federales; la romanización de la Iglesia; las ambigüedades del ultramontanismo; las tensiones entre modernidad política y tradición religiosa; y el lugar de las provincias en la producción de culturas políticas e intelectuales. Más que ofrecer una imagen cerrada de Esquiú, esta entrevista busca abrir nuevas preguntas sobre una figura cuya complejidad todavía interpela a la historiografía contemporánea. No casualmente, la evocación del fraile catamarqueño volvió a adquirir centralidad durante las décadas de 1960 y 1970, cuando distintos sectores del catolicismo argentino —desde posiciones conservadoras hasta experiencias vinculadas a la renovación posconciliar— disputaron los sentidos políticos y religiosos de su legado en un contexto marcado por la radicalización ideológica,

la crisis del orden social y las redefiniciones de la relación entre Iglesia y política.

Jorge Perea: *La figura de fray Mamerto Esquiú suele aparecer asociada al célebre sermón de 1853 y a una lectura moralizante sobre el orden y la obediencia. ¿Qué potencial tiene hoy Esquiú como objeto historiográfico?*

Ignacio Martínez: Esquiú es un personaje extraordinario porque permite entrar a muchos problemas al mismo tiempo. Uno puede llegar a él no necesariamente para reconstruir su vida en clave celebratoria, sino porque aparece constantemente cuando intentamos comprender las grandes transformaciones políticas y religiosas del siglo XIX. Participa tanto del proceso de reconstrucción del orden político posterior a la caída del orden colonial como de la transformación profunda del catolicismo romano en el contexto posterior a la Revolución Francesa. Como decías recién, Esquiú resulta particularmente interesante no tanto para reconstruir su biografía en clave celebratoria —aunque ese también pueda ser un interés legítimo— sino porque permite observar, a través de su trayectoria, una serie de transformaciones decisivas que atravesaron el siglo XIX. Y yo incluso situaría ese proceso un poco antes del célebre sermón de 1853, porque el lugar mismo donde Esquiú se forma —el convento franciscano de Catamarca— ya remite a esas mutaciones más profundas.

Lo que está en juego allí no es solamente la transformación de la Iglesia, sino la reconfiguración integral de las formas de organizar la sociedad después de la crisis del orden colonial. Son procesos larguísimos. A veces pensamos la Revolución como un acontecimiento puntual, pero en realidad sus consecuencias se extienden durante buena parte del siglo XIX. Entre 1810 y 1880 hay una enorme cantidad de cuestiones abiertas: conflictos políticos, disputas institucionales, redefiniciones de soberanía y nuevas formas de legitimidad. Y Esquiú aparece, justamente, en varios de esos momentos decisivos.

Pero, al mismo tiempo, esas transformaciones exceden el espacio rioplatense. Esquiú también participa —aunque desde una posición periférica— de otro proceso todavía más amplio: la gran reconfiguración del catolicismo romano durante el largo siglo XIX. La Iglesia debía enfrentar el impacto de la Revolución Francesa, las guerras napoleónicas y, más tarde, la pérdida de los Estados Pontificios en el contexto de la unificación italiana. Para muchos católicos de la época, la desaparición del poder territorial del Papa implicaba el riesgo de perder también su autonomía espiritual frente a los estados modernos.

Sin embargo, de manera paradójica, esa crisis terminó fortaleciendo la autoridad papal. A medida que el poder eclesiástico se desterritorializaba, la Iglesia se reorganizaba alrededor de una autoridad espiritual más centralizada y transnacional. Ese es el proceso que luego se conocerá como romanización o ultramontanismo: una Iglesia cada vez más orientada hacia Roma y menos subordinada a las soberanías nacionales.

Esquiú forma parte de ambos movimientos históricos. Por un lado, participa de la reconstrucción del orden político posterior a la caída del régimen colonial en el Río de la Plata; por otro, se inserta en la profunda transformación de las formas del poder eclesiástico y del lugar del catolicismo en las sociedades modernas. Y creo que es precisamente en esa intersección donde reside buena parte de su interés historiográfico.

Jorge Perea: *Eso es muy claro. Y además, personalmente, me resulta muy atractiva la figura del Esquiú viajero, testigo directo —directo en el sentido más literal— de muchos de los procesos que estás describiendo. Él está en Europa y en Tierra Santa hacia 1870; no conoce esos cambios por referencias indirectas, sino que los presencia. Y eso también modifica su percepción sobre lo que ocurre en América y en la Argentina. Pero si te parece, podríamos volver un poco hacia atrás y detenernos en la formación de Esquiú.*

Ignacio Martínez: Sí, porque ahí aparece algo muy importante. Esquiú se forma en un convento franciscano que logra sobrevivir y sostener cierta vitalidad en medio de una crisis política e institucional muy profunda. Y eso no es un dato menor. Una de las estructuras más afectadas por las revoluciones y por la crisis del orden colonial fueron precisamente las estructuras eclesiásticas.

Hay un concepto que utiliza Roberto Di Stefano —el de "régimen de cristiandad"— que resulta muy útil para pensar esto. Durante el período colonial, el gobierno de la sociedad descansaba sobre dos pilares inseparables: la estructura civil y la estructura eclesiástica. La Iglesia no era solamente una institución religiosa; cumplía funciones centrales para la administración social y política. Los párrocos llevaban los registros de población, legitimaban matrimonios, intervenían en cuestiones patrimoniales y hereditarias. La estructura eclesiástica atravesaba prácticamente toda la vida social.

Por eso, cuando se desarticula el orden colonial, los gobiernos revolucionarios intentan conservar parte de ese control sobre la Iglesia. Lo que luego se llamó "regalismo" —y que cierta historiografía confesional interpretó como una intromisión ilegítima del poder político— en realidad respondía a que las estructuras eclesiásticas formaban parte misma del gobierno de la sociedad.

En consecuencia, la crisis política también impactó fuertemente sobre las instituciones religiosas. Los seminarios y las casas de formación sacerdotal fueron algunas de las estructuras más afectadas. Y justamente por eso resulta tan interesante el caso del convento franciscano de Catamarca. A pesar de ese contexto adverso, logra mantenerse activo y formar sacerdotes que luego tendrán un papel importante en la reconstrucción institucional de la Iglesia argentina durante la segunda mitad del siglo XIX.

De allí salen figuras muy relevantes: el obispo Buenaventura Rizo Patrón, también monseñor Gabriel Segura y Cubas —que será el primer obispo de Paraná— y el propio Esquiú, entre otros. Eso muestra algo muy interesante: cómo desde un espacio aparentemente periférico se estaban produciendo actores fundamentales para la reorganización de la Iglesia en la Argentina moderna.

Y ahí aparece otra cuestión importante. Aunque Catamarca pueda parecer marginal respecto de los grandes centros políticos del Río de la Plata, ese convento participa de redes intelectuales y religiosas mucho más amplias. Hay una circulación atlántica de ideas, lecturas y modelos eclesiásticos que también atraviesa esos espacios provinciales.

Después aparece el otro gran momento: 1853 y el debate constitucional. Ahí la cuestión central era la libertad de cultos. Y eso era extremadamente polémico tanto por razones políticas como regionales.

Desde la década de 1820, buena parte de los federalismos habían construido su identidad política en oposición a las reformas rivadavianas y a ciertas políticas asociadas al liberalismo porteño. Entre esas disputas aparecía justamente la cuestión religiosa. La defensa del catolicismo se había convertido en una bandera política muy fuerte. Entonces, para muchos sectores federales, aceptar la libertad de cultos en la Constitución podía interpretarse casi como una traición a esa tradición.

Pero además había un problema económico y regional muy concreto. La política de libertad de cultos estaba vinculada a la promoción de la inmigración y a una integración más intensa con el mercado atlántico. Y era evidente que eso beneficiaría mucho más al Litoral que a las provincias interiores. Por eso existía temor de que varias provincias rechazaran la Constitución. No se trataba simplemente de posiciones "modernas" o "tradicionalistas"; había cálculos políticos y económicos muy concretos sobre a quién beneficiaba ese nuevo orden constitucional.

En ese contexto, el proyecto impulsado por Urquiza comienza a mostrar ciertas fragilidades. Y allí aparece Esquiú, de manera bastante inesperada. Porque todavía no era una figura nacional consolidada. Sin embargo, su intervención resulta decisiva para legitimar el proceso constitucional en un momento delicado.

Jorge Perea: *Y eso es lo interesante: Esquiú termina apareciendo como una especie de salvador*

inesperado del proyecto constitucional.

Ignacio Martínez: Sí, completamente inesperado. Y además, en ese momento, todavía no era una figura demasiado conocida fuera de ciertos círculos eclesiásticos. Había algunos sacerdotes cercanos al proyecto de Urquiza —por ejemplo, Escolástico Zegada, desde Jujuy, que ya tenía una trayectoria política e intelectual más consolidada—, pero la irrupción de Esquiú en 1853 resulta bastante singular. Y lo que dice es muy interesante. Básicamente plantea: "a mí tampoco me entusiasma la libertad de cultos; a mí tampoco me gusta la eliminación de ciertos privilegios eclesiásticos". Pero, al mismo tiempo, sostiene que ya no era posible continuar indefinidamente con el conflicto político y la fragmentación. Su preocupación central era la construcción del orden.

Eso es importante porque no se trata, en absoluto, de un discurso secularizador o anticatólico. Todo lo contrario. Esquiú piensa que solamente en una sociedad políticamente estable el catolicismo podía prosperar y mantener influencia. Hay una idea muy clara de que sin orden ni siquiera era posible defender eficazmente la religión. Ahora bien, me parece que ese optimismo que aparece en el Esquiú de los años cincuenta va cambiando con el tiempo. Y eso tiene que ver con las propias transformaciones del catolicismo durante la segunda mitad del siglo XIX.

Esquiú se convierte progresivamente en una referencia importante del pensamiento católico conservador. En parte porque escribe muchísimo. Era un gran orador, pero también alguien profundamente interesado en la escritura. Sus sermones, cartas y reflexiones muestran a un intelectual religioso que intenta pensar constantemente qué lugar podía ocupar el catolicismo en un mundo transformado por la Revolución y por la modernidad política.

Y ahí aparece algo fundamental: Esquiú no es un reaccionario en el sentido simple del término. No es alguien que crea posible volver al orden anterior a las revoluciones. Puede detestar muchos aspectos de ese mundo nuevo —la secularización, los conflictos sociales, las experiencias revolucionarias europeas—, pero entiende perfectamente que no hay retorno posible.

Por eso resulta tan interesante. Lo que intenta es encontrar respuestas católicas para los problemas abiertos por la modernidad política. La Revolución de 1848, la Comuna de París o las transformaciones sociales europeas aparecen constantemente en sus reflexiones. Y algo parecido ocurre con Pío IX. Muchas veces se lo reduce a una figura puramente reaccionaria, pero en realidad tanto él como muchos intelectuales católicos de la época están buscando cómo reorganizar la Iglesia dentro de un orden político completamente distinto del orden colonial.

Jorge Perea: *¿Y el ultramontanismo sirve como clave teórica para caracterizar a esos actores católicos o resulta insuficiente?*

Ignacio Martínez: Sirve, aunque siempre con matices. Hay un libro muy interesante de Jeffrey von Arx, *Variations of Ultramontanism*, que justamente muestra la diversidad de experiencias y sentidos contenidos en ese término. Porque muchas veces "ultramontano" se utiliza simplemente como sinónimo de conservador reaccionario. Era una etiqueta que los liberales utilizaban en las décadas de 1860 y 1870 para desacreditar posiciones católicas consideradas excesivamente clericales o antiestatales. Pero, si uno observa el proceso históricamente, el ultramontanismo también es una innovación. Implica la construcción de nuevas formas de acción católica adaptadas al mundo posterior a la Revolución. Supone pensar una Iglesia menos dependiente de los estados nacionales y más organizada alrededor de la autoridad papal y de redes transnacionales.

Ahí vuelve a aparecer Esquiú. Sus viajes son fundamentales en ese sentido. Ya no se piensa solamente como sacerdote de una iglesia local, con sus problemas y objetivos particulares, sino como integrante de un espacio católico universal organizado alrededor de Roma. Ir a ver al Papa, recorrer Tierra Santa, entrar en contacto con otras realidades eclesiásticas: todo eso tiene un sentido profundamente ultramontano.

Además, Esquiú y otros intelectuales católicos de la época —como Jaime Balmes, por ejemplo— intentan construir un catolicismo capaz de actuar dentro de la modernidad sin diluirse completamente en ella. Son conservadores, sí, pero no necesariamente retrógrados. Comprenden que el Estado moderno ya no puede identificarse plenamente con la Iglesia y que el catolicismo debía reorganizarse frente a ese escenario.

Ahora bien, tampoco creo que Esquiú pueda definirse como un ultramontano absoluto. Cuando llega a ser obispo de Córdoba —su cargo institucional más importante— mantiene posiciones doctrinarias muy firmes, pero políticamente resulta bastante pragmático.

De hecho, el propio gobierno nacional lo consideraba más moderado que otros candidatos cercanos a Roma. Había sectores estatales que preferían a Esquiú antes que a figuras consideradas demasiado intransigentes frente al poder político. Incluso Sarmiento y otros dirigentes entendían que Esquiú podía negociar mejor con el Estado. Y eso muestra nuevamente su complejidad: es un actor muy cercano al proceso de romanización, pero al mismo tiempo consciente de que la Iglesia debía convivir y negociar con un Estado nacional cada vez más fuerte.

Jorge Perea: *El presidente Sarmiento… que, además, lo odiaba cálidamente, ¿no?*

Ignacio Martínez: Sí, sí. Ahí está aquella carta muy irónica de Sarmiento sobre el episodio del sermón y sobre la suerte que tuvo de encontrarse allí en ese momento decisivo. Pero lo interesante es que, cuando uno observa la actuación concreta de Esquiú como obispo de Córdoba, aparece una figura bastante más compleja de lo que sugieren ciertas imágenes posteriores.

Discursivamente, Esquiú mantiene posiciones muy firmes e incluso intransigentes en defensa de la Iglesia. Pero, en la práctica, suele actuar de manera mucho más pragmática. Intenta constantemente conciliar cuando surgen conflictos entre el Estado —provincial o nacional— y las estructuras eclesiásticas.

Jorge Perea: Y eso también tiene que ver, me parece, con cierta tradición franciscana de negociación y adaptación frente a contextos políticos difíciles.

Ignacio Martínez: Además, hay que entender que la Iglesia argentina atravesaba una situación institucional delicada. Y, en cierto sentido, podría decirse que la apuesta de Esquiú por el orden constitucional había resultado exitosa durante las décadas de 1850 y 1860. Porque, a medida que el Estado nacional se fortalecía, también se fortalecía la Iglesia.

Eso ocurrió por varias razones. En primer lugar, porque la estabilidad institucional permitió reorganizar estructuras eclesiásticas muy debilitadas desde la Revolución. Pero además porque el vínculo entre Iglesia y Estado seguía siendo muy estrecho, incluso dentro del nuevo marco constitucional. El Estado financiaba obispados, sostenía económicamente parte de las estructuras religiosas, contribuía al funcionamiento de seminarios y colaboraba en la creación de nuevas diócesis.

Incluso Roma dependía muchas veces de la mediación estatal para reorganizar la Iglesia argentina. La creación de diócesis, por ejemplo, requería recursos materiales, construcción de templos, garantías económicas. Y era el Estado quien podía ofrecer eso.

Por eso, entre 1850 y 1880, no existe todavía una oposición frontal entre Iglesia y Estado. Desde el punto de vista institucional, ambos procesos de fortalecimiento avanzan de manera relativamente articulada. Los delegados apostólicos enviados desde Roma observaban con bastante satisfacción lo que ocurría en la Argentina: seminarios que comenzaban a funcionar con estabilidad, diócesis que dejaban de permanecer vacantes, una estructura eclesiástica que se expandía junto con el Estado nacional.

Ahora bien, hacia las décadas de 1870 y 1880 empiezan a aparecer tensiones más fuertes. Porque ese mismo Estado que había contribuido al fortalecimiento de la Iglesia comienza también a avanzar sobre áreas consideradas sensibles por las autoridades eclesiásticas: el registro civil, la educación

pública, la secularización de ciertas instituciones, las discusiones que desembocarán luego en la Ley 1420. Y allí emerge una pregunta central dentro del mundo católico: ¿había que confrontar abiertamente con el Estado o convenía preservar esa alianza que, hasta ese momento, había resultado beneficiosa para la propia Iglesia?

Yo no creo que la posición de figuras como Esquiú pueda leerse simplemente como una defección o una capitulación. Había una estrategia concreta detrás de ese pragmatismo. Después de todo, el fortalecimiento estatal había permitido reconstruir seminarios, consolidar diócesis y sostener económicamente muchas estructuras religiosas. ¿Por qué romper tan rápidamente esa relación?

Por eso Esquiú evita llegar a una confrontación total. Aunque discursivamente pueda endurecerse, en la práctica intenta preservar ciertos equilibrios. Y esa discusión atraviesa todo el catolicismo argentino de fines del siglo XIX. José Manuel Estrada, por ejemplo, comienza a plantear en los años setenta una posición más cercana a un catolicismo independiente del Estado: prefería que el gobierno dejara de intervenir en asuntos eclesiásticos, incluso si eso implicaba perder financiamiento estatal. Aunque Estrada luego se aleja de sus posiciones liberales y rechaza la separación total de Iglesia y Estado, no abandona la defensa de la autonomía de la Iglesia y su vínculo directo con Roma.

Esquiú, en cambio, parece mantener todavía cierta expectativa respecto de una convivencia posible entre el Estado nacional y el catolicismo. Cree que todavía puede sostenerse un orden político que, aun garantizando la libertad de cultos, preserve un lugar privilegiado para la religión católica dentro de la sociedad argentina.

Y ahí reside, en buena medida, el drama de toda esa generación. Porque muchos de ellos mueren antes de ver plenamente el desenlace de esos conflictos y antes de comprobar hasta dónde avanzaría finalmente el proceso de secularización estatal.

Jorge Perea: *A mí me parece muy interesante seguir esa deriva. Porque después de su muerte, y de manera bastante rápida, Esquiú se convierte en un símbolo. Y quizás, al menos inicialmente, antes en un símbolo político que en una figura estrictamente devocional.*

Ignacio Martínez: Sí, yo coincido bastante con eso. Me parece que primero aparece una reivindicación política de Esquiú. De hecho, incluso algunos liberales lo extrañan después de su muerte. Creo que es Eduardo Wilde quien, en plena coyuntura de los grandes conflictos entre católicos y liberales de las décadas de 1880 y 1890, lamenta la ausencia de una figura como Esquiú: alguien que, aun defendiendo con firmeza al catolicismo, comprendía la importancia de preservar el orden institucional y evitar rupturas totales. Eso es interesante porque lo primero que se reivindica de Esquiú no es tanto la santidad, sino su capacidad de conciliación, su apuesta por el consenso y por la estabilidad política como condición para la paz social y también para el desarrollo de la religión.

Jorge Perea: *Y después aparece toda la dimensión devocional: el convento franciscano de Catamarca como espacio de memoria, las narrativas piadosas que se enseñan en ámbitos escolares sobre su muerte, la cuestión del corazón incorrupto. Pero, al mismo tiempo, da la impresión de que la historiografía laica tuvo muchas dificultades para construir una narrativa más compleja sobre Esquiú. Existen relatos hagiográficos muy fuertes durante la primera mitad del siglo XX, pero cuesta encontrar biografías históricas que lo utilicen como puerta de entrada para pensar el período en toda su complejidad.*

Ignacio Martínez: Sí, completamente. Más allá de las biografías encomiásticas y de las rememoraciones piadosas, durante mucho tiempo predominó una imagen bastante simplificada. Por un lado, estaba el Esquiú símbolo del orden político; por otro, el Esquiú santo y virtuoso. Y eso, en parte, ocurre porque para comprender realmente a Esquiú hay que aceptar que la Iglesia también cambia históricamente. Y creo que ahí muchas veces aparecen dificultades tanto en ciertas miradas confesionales como en algunas interpretaciones liberales más clásicas.

Porque Esquiú es, precisamente, una figura del cambio. Vos lo marcabas recién muy bien: el viaje a Roma, la peregrinación a Tierra Santa, la construcción de redes católicas transnacionales… todo eso habría sido prácticamente impensable dentro de las lógicas católicas del Antiguo Régimen. En el mundo colonial, la experiencia religiosa estaba mucho más vinculada al mantenimiento de un orden social orgánico y territorialmente integrado. La centralidad no estaba puesta en una militancia transnacional organizada alrededor del Papa, sino en la conservación local del orden cristiano garantizado por la monarquía.

En cambio, después de las revoluciones, el gran problema pasa a ser otro: cómo sostener una sociedad religiosa en un mundo donde ya es posible pensar el orden político separado de la religión. Y ahí aparece esta nueva forma de catolicismo mucho más consciente de sí misma como comunidad global, transnacional y organizada alrededor de Roma.

Jorge Perea: *Y en ese sentido me interesa mucho profundizar en el uso de la categoría de "transnacional". Porque los historiadores muchas veces seguimos pensando el siglo XIX desde escalas nacionales o locales. ¿Qué permite ver la dimensión transnacional que otras categorías quizás oscurecen?*

Ignacio Martínez: Permite ver justamente cómo cambia el horizonte de referencia del catolicismo. En el mundo colonial hispánico, el vínculo entre religión y política estaba organizado fundamentalmente alrededor de la monarquía. Incluso cuando existían conflictos entre autoridades civiles y eclesiásticas, todos formaban parte de un mismo universo político-religioso. No había una separación radical entre poder temporal y poder espiritual.

Después de las revoluciones, eso cambia profundamente. La soberanía empieza a pensarse por fuera de la legitimidad religiosa y aparece la posibilidad —muy inquietante para muchos católicos— de construir sociedades que ya no dependieran del catolicismo para organizarse políticamente.

Entonces, frente a esa transformación, muchos sectores eclesiásticos comienzan a desconfiar de los estados nacionales y buscan otro principio de cohesión y autoridad. Ahí es donde Roma y el papado adquieren una centralidad completamente nueva.

Por eso lo transnacional resulta tan importante. Porque el nuevo catolicismo ya no se piensa únicamente como "el catolicismo del rey de España" o "el catolicismo de una nación", sino como una comunidad global articulada alrededor del Papa, de redes intelectuales, de circuitos de prensa, de peregrinaciones y de experiencias compartidas.

Y ahí aparecen figuras como Jaime Balmes en España, Louis Veuillot en Francia o José Ignacio Víctor Eyzaguirre en Chile, que funcionan como polos de circulación de ideas y de articulación de un catolicismo internacional.

En ese marco, los viajes de Esquiú adquieren otro significado. No son solamente desplazamientos personales o espirituales. Son experiencias de inserción dentro de una comunidad católica global que se está redefiniendo frente a la modernidad política.

Y también aparecen otros modelos posibles de relación entre Iglesia y Estado. El caso de Estados Unidos, por ejemplo, resulta fascinante para muchos católicos del siglo XIX: una Iglesia separada del Estado, pero al mismo tiempo muy dinámica y económicamente fuerte. O el caso de Ecuador bajo García Moreno, donde parecía posible construir una república profundamente católica y ultramontana. Todo eso alimenta debates transnacionales sobre cómo debía reorganizarse el catolicismo moderno.

Jorge Perea: *Y esa tensión también reaparece en la Argentina de fines del siglo XIX, sobre todo frente al crecimiento del anticlericalismo luego de la quema del Colegio del Salvador en 1875.*

Ignacio Martínez: Claro. Porque no solamente preocupa el avance estatal sobre ciertas áreas —la educación, el registro civil, la secularización institucional—, sino también la aparición de una opinión pública anticlerical cada vez más activa.

En las décadas de 1870 y 1880 aparece una prensa muy agresiva contra la Iglesia. Y eso modifica también las estrategias católicas. Muchos sectores temen que, si el Estado abandona completamente su vínculo con el catolicismo, termine dejando el espacio público en manos de corrientes consideradas peligrosas: el librepensamiento, el secularismo radical o el socialismo.

Por eso, paradójicamente, algunos sectores católicos se vuelven todavía más pragmáticos respecto del Estado. No porque renuncien a sus principios doctrinarios, sino porque consideran que el Estado todavía puede funcionar como una barrera de contención frente a esas amenazas.

Jorge Perea: *Y décadas más tarde, en los años sesenta y setenta, Esquiú reaparece nuevamente como símbolo dentro de otros conflictos, esta vez vinculados al catolicismo posconciliar y a las disputas abiertas por el Concilio Vaticano II.*

Ignacio Martínez: Sí, aunque ahí ya entramos en un período que conozco menos. Pero efectivamente, Esquiú vuelve a ser recuperado en esa doble coyuntura: por un lado, la renovación impulsada por el Concilio Vaticano II; por otro, la radicalización política latinoamericana posterior a la Revolución Cubana. Y lo interesante es que esos conflictos atraviesan a la propia Iglesia. Ya no se trata simplemente de "católicos versus anticatólicos", sino de disputas internas sobre qué debía significar el catolicismo en el mundo contemporáneo.

En ese contexto, Esquiú podía funcionar como referencia para sectores preocupados por la preservación del orden y de la autoridad. Porque para él era difícil imaginar un catolicismo asociado al cuestionamiento radical de las jerarquías o de la autoridad política. Además, el Concilio Vaticano II introduce debates muy sensibles para tradiciones católicas más intransigentes: la libertad religiosa, la convivencia con otros credos, el abandono de ciertas formas de intolerancia teológica. Y ahí algunas lecturas de Esquiú podían reaparecer como defensa de un modelo más clásico de catolicismo.

Pero lo importante es no reducirlo únicamente a eso. Creo que lo más interesante de Esquiú es precisamente que obliga a pensar históricamente a la Iglesia. Nos obliga a verla no como una institución inmóvil, sino como un espacio profundamente atravesado por transformaciones, debates y reconfiguraciones.

Y también permite discutir ciertas lecturas liberales tradicionales que presentaban al catolicismo simplemente como una fuerza reaccionaria incapaz de comprender la modernidad. Yo no creo que Esquiú haya sido alguien que "no entendía" el mundo nuevo. Al contrario: entendía perfectamente la magnitud de las transformaciones en curso. Lo que hacía era ofrecer una respuesta distinta frente a un horizonte abierto e incierto. En ese sentido, más que un hombre aferrado nostálgicamente al pasado, Esquiú puede pensarse como un actor que intenta construir alternativas católicas para enfrentar las crisis y las incertidumbres de la modernidad política.

Jorge Perea: *Es decir, no un catolicismo simplemente a la defensiva.*

Ignacio Martínez: Exactamente. Puede ser defensivo, pero no necesariamente pesimista. Y creo que ahí reside buena parte de su potencia histórica.