



Andes

ISSN: 0327-1676

saramata@unsa.edu.ar

Universidad Nacional de Salta  
Argentina

Peire, Jaime; Di Stefano, Roberto

De la sociedad barroca a la ilustrada: aspectos económicos del proceso de secularización en el Río de la Plata

Andes, núm. 15, 2004, p. 0

Universidad Nacional de Salta  
Salta, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12701504>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# DE LA SOCIEDAD BARROCA A LA ILUSTRADA: ASPECTOS ECONÓMICOS DEL PROCESO DE SECULARIZACIÓN EN EL RÍO DE LA PLATA

Jaime Peire\*  
Roberto Di Stefano\*\*

## 1. Introducción

Durante el período colonial tardío cobró impulso en el Río de la Plata el proceso de secularización, proceso que a partir de la Revolución de Mayo dará lugar a redefiniciones de las antiguas concepciones de la religión y de la Iglesia, en parte operando una importante transferencia de sacralidad hacia la Revolución y en parte orientándose hacia la separación “definitiva” de ambas esferas<sup>1</sup>. Se trata de lo que hoy denominaríamos un cambio en la ideología, o un cambio cultural. No se trató de un cambio repentino, que “estalló” con la revolución, sino que la antecedió, la acompañó y la trascendió introduciendo modificaciones mentales y en las prácticas que a veces resultan imperceptibles en el corto plazo<sup>2</sup>.

Las dos expresiones -cambio en la ideología, cambio cultural- están indicando una transformación muy profunda de la sociedad. Este artículo pretende abordar el estudio de los aspectos económicos relacionados con esos cambios, partiendo de la base de que en la sociedad barroca religión y economía –así como religión y política- no estaban morfogénicamente separadas, sino más bien integradas verticalmente. Eran pensadas como realidades funcionalmente complementarias. Pero esa sociología del conocimiento, o esa cognición de los fenómenos sociales (para usar un vocabulario más reciente), o esa unanimidad de régimen (para usar una expresión historiográfica más sencilla), estaba comenzando en el siglo XVIII a agrietarse en el plano de las representaciones colectivas. Tal vez sea más adecuado decir que el proceso de cambio estaba ingresando en una pendiente de inquietante aceleración que involucraba a porciones crecientes de la sociedad. Ese proceso conoce muchos aspectos susceptibles de ser diferenciados para su análisis, aunque no realmente divisibles. Un nuevo paradigma en la historiografía de la Historia de la Iglesia considera que el uso de expresiones como “economía e Iglesia”, “sociedad civil e Iglesia”, “poder e Iglesia”, “Monarquía e Iglesia”, así como otras análogas, constituye un anacronismo. Como lo es el bucear en los supuestos “mecanismos de inserción” de una Iglesia que parece venida de “afuera”, cuando en realidad su “secreto” es precisamente el haber sido concebida – en una sociedad que se representaba a sí misma como inconsútil- más bien como nacida de esa misma unidad global en la que sociedad, Iglesia, comunidad política y lo que hoy denominamos “economía” –separando esa esfera arbitrariamente de la “sociedad”- constituían un sistema (no exento de cortocircuitos).

Pensamos que la dimensión "material", "económica", de la vida espiritual colonial no constituye una historia más o menos soslayable o incidental, un problema “periférico”: objetivo de este trabajo es por el contrario (de)mostrar que esa dimensión

---

\* Universidad Nacional de Tres de Febrero/CONICET

\*\* Instituto Ravignani/Universidad de San Andrés/ CONICET

constituye a la vez un problema central y una muy buena "puerta" para abordar los cambios -cruciales- que se verifican en el modo de vivir la religión entre 1780 y 1850. Creemos que es necesario comprenderlos en los términos en que los contemporáneos los vivieron, desde su propia "tragedia" y desde su propia identidad cultural -aunque tal vez sea más correcto hablar de *identidades culturales*-.

Estas consideraciones nos obligan a introducir el tratamiento de los aspectos económicos con una reflexión previa sobre la sociedad y la cultura barrocas en el Río de la Plata.

## **2. El funcionamiento de la "economía espiritual" barroca colonial**

En un artículo innovador aparecido en 1983 Arnold Bauer planteó la cuestión en los siguientes términos:

*“Nuestro tema, entonces, [es] el enmarañado y controvertido asunto de [los] gravámenes y préstamos o lo que los contemporáneos llamaron obras pías, capellanías, censos y depósitos, palabras que han cambiado o perdido su significado en las últimas dos centurias. La participación de la Iglesia en la economía, ya sea pasivamente como receptora de anualidades, o activamente como receptora de dinero –el banco del período colonial- se conocía desde hacía mucho, pero la distinción entre estas dos actividades permanece incierta. Y la distinción es importante. Si la Iglesia acumulaba meramente anualidades al 5% de imposiciones voluntarias erigidas por terceros, entonces parece –en un sentido económico- parasitaria. Se apropia de un beneficio sin haber invertido realmente dinero, y aparte de la actividad que podría estimular, como la demanda de cera o de vela o [la labor de] picapedreros, no sería un agente en la formación o circulación del capital para los empresarios coloniales. Verdaderamente, en esta perspectiva, lejos de ofrecer capital para la economía colonial, la Iglesia debe ser vista como impidiendo la formación de capital por medio de la apropiación del excedente y canalizando después este excedente, frecuentemente de una manera ostentosa, hacia fines solamente espirituales. Si, por el contrario, la Iglesia de hecho invirtió el capital a través de préstamos a los mineros coloniales, los comerciantes, y sobre todo a los propietarios de tierras, entonces la institución cumplió una función económica vital y debería ser vista como la precursora de la banca moderna en Latinoamérica. Una importante implicación sería la profunda relación simbiótica entre la Iglesia y sus clientes preferidos, la élite de propietarios de tierras”<sup>3</sup>.*

La visión de Bauer, afín a la de muchos otros historiadores, puede tomarse como ejemplo de la concepción señalada en la introducción que ve a la Iglesia y a la religión como realidades diferenciadas de la sociedad y de la cultura barroca mismas. En términos de Michel De Certeau, se trataría de una “ideología religiosa” proyectada sobre esa sociedad barroca, sobre el corazón mismo de su estructura de funcionamiento. Sin embargo, expresiones como “ideología religiosa” y “proyección” tampoco nos parecen satisfactorias, desde que no estamos frente a una ideología religiosa proyectada<sup>4</sup>. Ideología religiosa y sociedad barroca –y economía- constituían

un conjunto, un todo indivisible, una realidad que permanece todavía amalgamada. Por ese motivo sostenemos que planteado del modo en que lo hace Bauer el problema de la dimensión económica de la vida religiosa pierde buena parte de su inteligibilidad. Sostenemos que la "ideología religiosa" animaba todos los aspectos de la vida colonial, comenzando por lo que hoy llamaríamos la "ideología económica" que afectaba a la vida espiritual, que era explicada, legitimada y percibida a través de la "ideología religiosa", en el marco de un imaginario que conservaba aún importantes rasgos medievales, que había sido construido dentro de una lógica de acumulación material que no separaba sino que integraba esos -hoy- diferentes aspectos de la vida. Esa lógica dio lugar a un modelo cultural en el que lo "espiritual" encontraba su contraparte, su complemento necesario en lo "material", al tiempo que le otorgaba sentido.

Pero simultáneamente lo "espiritual" dependía de lo "material" de manera estrecha e insoslayable, desde el momento en que lo "material" conformaba su base y condición misma de existencia. De manera que el modo en que esta lógica de acumulación se fue dismantelando forma parte esencial del ocaso del orden colonial y del proceso de secularización en ese contexto histórico<sup>5</sup>. En el siglo XVIII la vida de la Iglesia se encontraba de tal manera entrelazada con el resto de las manifestaciones de la vida social y con intereses por demás concretos -si bien no siempre meramente "materiales"- de los diferentes grupos que conformaban la sociedad colonial -familias, redes, corporaciones- que es muy dificultoso admitir su existencia en tanto que entidad homogénea y diferenciada<sup>6</sup>.

No se trata de abstracciones historiográficas. Abstracción historiográfica sería hablar de la "economía colonial" sin detenerse a considerar su significado histórico específico, pues de tal modo no se haría más que responder a preguntas dictadas por un presente que no es capaz de establecer un diálogo con el pasado respetando su alteridad, que no se preocupa por comprender y explicar la lógica particular de la que surgió esa economía, esa lógica que la legitimaba y le daba vida y que en el período tardocolonial conservaba aún en buena medida su vigencia. Esa lógica era lo que ponía en movimiento a la sociedad, aún inconcientemente. Esa lógica dio lugar a un proceso de acumulación de bienes en manos de las instituciones eclesiásticas que se veía incrementado por donaciones, que ampliaban a su vez las posibilidades del donante de ver retribuida su generosidad por la concesión de diferentes beneficios, tanto materiales como espirituales. Colocar un hijo en el clero regular, por ejemplo, comportaba el estrechamiento de los lazos entre el convento y la familia que le había "donado" un vástago, lo que podía redundar potencialmente en acceso a préstamos desgajados del patrimonio de la comunidad, alimentado incesantemente por las donaciones de otras familias. De este modo el convento concentraba y asignaba recursos de distintos clanes a los que prefería a la hora de prestarlos, con el objeto en última instancia de garantizar la reproducción de la comunidad, la celebración del culto, el despliegue de actividades pastorales y misioneras. Un patrimonio espiritualizado, pero no por ello menos palpable y concreto<sup>7</sup>.

Quizás para entender mejor el contexto "mental" de este funcionamiento tan curioso sea oportuno mencionar un caso más extremo que los que es posible hallar en el contexto rioplatense colonial tardío. Katheryn Burns, estudiando el convento de Santa Clara del Cuzco, llega a ver "en y a través de los conventos, la creación de ambos capitales, material y simbólico". La autora se propone estudiar "las razones históricas por las cuales su funcionamiento, otrora enteramente lógico para los cuzqueños y

central para su bienestar, vino a representar, en el siglo XIX, un conjunto de cargas irracionales y un obstáculo para su libertad, y cómo en ese proceso las monjas perdieron una gran parte de su autoridad cultural”. Burns observa que lo que parece un convento de espaldas al mundo, durante la época colonial y en buena medida durante la era independiente republicana, formaba parte constitutiva de un hábitus particular generador de un “circuito cultural y económico” en cuyo seno “las deudas creaban relaciones [porque] eran importantes lazos de sostenimiento y no simples cargas.” ¿Cómo se puede entender que las monjas (mujeres, por añadidura) compitieran con los encomenderos por los recursos económicos, tan tempranamente como en la década de 1560? En la década de 1550, en plena guerra civil, los españoles no habían fundado un monasterio “de espaldas” al mundo: “yo afirmo que, en esos años cruciales, los líderes españoles vieron en sus hijas –y significativamente no en sus hijos mestizos- un modo de asegurar su propia reproducción tan eficaz como la fundación de la ciudad española que estaban tratando de organizar”. La autora señala asimismo los cambios que introduce el lento y por momentos imperceptible proceso de secularización: “en el temprano siglo XVIII [...] esas relaciones estaban mostrando claros signos de hallarse en problemas [...] y las clases privilegiadas que habían aportado a las monjas estaban crecientemente convencidas de que “la mano muerta” de la Iglesia era la responsable del estancamiento agrícola”<sup>8</sup>.

No estamos por supuesto tratando de homologar el caso del Cuzco al del Río de la Plata; pretendemos simplemente mostrar la íntima conexión que el hábitus original preveía entre economía, poder y religión. Un hábitus que implicaba la indisoluble unidad de esas dimensiones, que sólo se pueden concebir de manera separada incurriendo en un anacronismo. Esas dimensiones no transitaban en “forma paralela”: estaban integradas, aunque respetando la lógica de un orden jerárquizado<sup>9</sup>. Ciertamente en el Río de la Plata los monasterios femeninos no se erigieron para integrar a la sociedad colonial a las hijas de los incas, ni para calmar las turbulencias de las guerras civiles. Allí el hábitus propio de esa sociedad que preveía el entrelazamiento indisoluble del clero -secular y regular-, la piedad, la economía, el dinero, el poder político y los liderazgos sociales, así como los roles de cada individuo (incluyendo los femeninos) y los grupos, estaba en el siglo XVIII bastante más íntegro que en otras áreas de la América colonial menos marginales, si bien en el último tramo del orden hispánico los religiosos fueron -como veremos- cuestionados también en Buenos Aires.

Francisco Bruno de Rivarola, en su obra *Religión y fidelidad argentina* (1809), nos muestra hasta qué punto ese imaginario constituía un hábitus a la vez estructurado y estructurante en vísperas de la Revolución todavía vigente, cuando afirma que el clero era el “espejo de los pueblos”, que se conformaban a la vez como un reflejo de sus sacerdotes<sup>10</sup>. Esta idea debe ser enmarcada en una afirmación más general que recorre todo el libro y que remite en última instancia a la idea de Platón de que “la religión es el fundamento más firme del Estado”. Idea que es por otra parte un leitmotiv<sup>11</sup>. Ese lugar de la religión era lo que generaba un equilibrio en los vínculos entre las personas, un equilibrio colectivo capaz de otorgar sentido y armonía al mundo colonial.

La religión legitimaba y vivificaba al poder civil en el plano de las representaciones, al tiempo que ese poder garantizaba la realización de la misión de la religión en el tiempo. Ello remite a un sistema de representaciones en el que se suponía que las personas poseían un centro focal de referencia que anulaba o corregía sus

deficiencias y reflejaba a la vez la figura central hacia los demás: en el caso de la Monarquía cristiana se reivindicaba a Jesucristo como esta figura iconológica central. Esta operación exigía una cierta autoconciencia colectiva homogénea -que todas las culturas tratan de construir-, porque es a partir de ella que es posible obtener algún control sobre las conciencias. Está claro que ese control se encontraba en la religión, monitoreada por el poder civil. De esa manera específica se traducía la *pietas* -romana y cristiana- en ese momento<sup>12</sup>. Naturalmente esta armonía ideal pertenecía al orden ético del deber ser -y en el caso de la sociedad barroca del "parecer"- más que al orden real de las cosas<sup>13</sup>.

Así, la autoconciencia de lo que cada hombre debía ser -y parecer- pasaba a través de la referencia a una imagen sacra, respetada y admitida unánimemente, tradicional y claramente fundamentada en una antigüedad continuamente reinterpretada y expresada por medio de una red de representaciones e instituciones que remitían a la sociedad corporativa y estamental medieval. Nada más natural, más consensuado, más "neutral" y al mismo tiempo más controlado que concebir el sistema económico a partir de aquello que daba sentido y confianza al sistema en su conjunto. De alguna manera el "sí mismo" encontraba en la cultura una serie de "marcas" externas -de referencias, aunque no se tratase de nuestras simples "referencias" contemporáneas-, que unificaban los marcos de acción en un imaginario conocido y aceptado por las personas "decentes", un imaginario en el que poder civil y poder religioso, más allá de sus reyertas, permitían la pervivencia de un sujeto de tipo antiguo de existencia individual que todavía no había alcanzado su autoconciencia soberana y su emergencia como verdadero sujeto<sup>14</sup>.

### 3. El derrumbe del sistema barroco

En la medida en que -en el siglo XVIII en particular- los "autores de los libretos", los actores y los "libretos" mismos se desarrollaron y se multiplicaron, se fueron generando tensiones que imponían una profunda modificación de aquel "sentido común" de las cosas, que comenzó a experimentar acelerados desplazamientos. Se trataba de la culminación de un proceso en el que el poder político se había ido apoderando lentamente de las formas y usos del poder a secas, poder civil y a la vez religioso. En palabras de Jacinto Choza, "el hombre se va considerando más autónomo y menos dependiente de los dioses, según el tránsito que Aristóteles y Cicerón describen desde las monarquías de origen divino hasta las democracias y repúblicas"<sup>15</sup>. El poder tiende a centralizarse en un poder único y soberano que tiende a erosionar la antigua sociedad estamental, pero que a la vez no puede ejercerse sino a través de ella. Crucial paradoja de la saga borbónica, que al mismo tiempo trata de limitar el poder eclesiástico -en particular el de los regulares- sin poder prescindir completamente de él.

El autor y el papel permanecen y el actor debe seguir ateniéndose a ellos durante la pervivencia de la Monarquía indivisa. Sin embargo, "*cuando estos ejes dejan de tener un único y mismo centro, se agrietan los individuos, las sociedades y los Estados, porque la identidad personal, tanto individual como colectiva, suele establecerse respecto del bien. En efecto, nadie puede aceptarse a sí mismo más que como aceptable. Pero surgen nuevos problemas cuando se experimenta que el criterio de aceptabilidad, o sea el bien, tampoco es uno, sino plural, y que esa pluralidad tampoco resulta fácilmente unificable*"<sup>16</sup>. Y la pluralidad de valores se fue imponiendo lentamente, imperceptiblemente, hasta que los ejes del imaginario se tornaron

insostenibles y la conciencia y la autoconciencia individual y colectiva comenzaron a agrietarse -el espejo comenzó a fragmentarse-. La llegada de Napoleón no hizo sino hacer estallar una crisis que se venía incubando desde tiempo atrás. Los lenguajes usados para paliar esa crisis no hacen sino confirmar que los actores ya estaban empapados de una lógica distinta, disponible para ser utilizada y orientada a cambiar aquel “sentido común” aparentemente tan pacífica y comúnmente poseído y apropiado por todos<sup>17</sup>.

Intentaremos mostrar con algunos ejemplos cómo el costado “material” de este mundo de representaciones terminó de derrumbarse y pasó crecientemente a convertirse en una reliquia del pasado a partir de la década de 1820. Un sonado entredicho en el ámbito del clero regular rioplatense puede considerarse signo de un momento de inflexión hacia la aceleración de los cambios: nos referimos a la elección del provincial mercedario realizada en Córdoba en 1766, en la que el capítulo derivó en cuchilladas y tiros ante el “estupor” de los testigos. A ese bochornoso episodio siguió una encuesta real cursada a todas las autoridades religiosas y políticas de América en la que se les preguntaba si convenía o no extinguir los capítulos provinciales, teniendo en cuenta los tumultos que en ocasión de su celebración solían generarse. Algunos de los consultados respondieron explícitamente que los problemas venían *de fuera* de la orden. Si bien una mayoría de los encuestados se pronunció negativamente, las respuestas muestran claramente en sus fundamentaciones que lo que estaba detrás de tantas peleas eran los censos y las relaciones clientelares que se establecían a partir de ellos. Es decir: vinieran de fuera o de adentro, una cantidad significativa de los encuestados dejó en claro que los problemas sustanciales nacían de los censos o préstamos contra hipotecas, cuya renta permitía la subsistencia de los religiosos en el convento. Esas respuestas y los impulsos de reforma de los regulares que contemporáneamente estaba pergeñando la Monarquía revelan que esa modalidad de funcionamiento económico había ido perdiendo su significado y estaba dejando de guardar relación con el sentido común, de manera que los lazos sociales que generaba estaban dejando de considerarse una “inversión” para convertirse en una simple carga, abusiva y paralizante, y no sólo para algunas personas, sino para la economía entera.

En ese contexto más afectado por la secularización comenzaron a perder sentido las antiguas fundaciones en manos de los conventos. En parte porque el sistema era fuente de innumerables conflictos familiares: era común que capellanías fundadas inicialmente para ser disfrutadas por miembros de un linaje pasasen a ser usufructuadas por segmentos no tan cercanos al tronco inicial. Otras veces resultaba imposible continuar beneficiándose con ellas económicamente, porque las fincas hipotecadas se deterioraban y tal vez las rentas resultaban a la corta o a la larga incobrables. Dada la confusión en que solía enredarse el sistema, podía ocurrir que nadie reclamase el cumplimiento de las cláusulas, por descuido, por ignorancia o por clientelismo. Un buen ejemplo de estos fenómenos, que como lo demuestra la universalidad de las posteriores reformas liberales se verificaron a lo ancho y a lo largo de toda Iberoamérica, es el que ofrece el convento bethlemítico de Guatemala, convento matriz de la orden que hubo de presentar en el siglo XVII todas sus cuentas a partir de su fundación para evitar su extinción.. En esas cuentas, que abarcan más de cien años, puede advertirse la no desdeñable suma de capitales “perdidos”, evidencia de ese aspecto de las disfunciones del sistema<sup>18</sup>.

Algo parecido sucedió en el siglo XVIII con los conventos de Buenos Aires, en relación a los cuales una tormenta arreció como si de pronto hubiesen comenzado a generar malestar en la sociedad que hasta entonces los había constituido y dotado, haciéndose sentir en una de las cajas de resonancia principales de la sociedad: el cabildo secular. Los problemas estallaron en 1772, cuando el cuerpo capitular envió a Manuel Basabilvaso a La Plata para gestionar ante la Audiencia un plan de reformas, haciéndose eco de los planteos que en ese sentido llegaban desde Madrid. El plan fue puesto en marcha cuando en 1774 Francisco Antonio Basabilvaso fue nombrado Alcalde de Primer Voto, y dio lugar a una suerte de "guerra de guerrillas" entre cabildo y conventos que se transformó en guerra abierta a partir de un entredicho sobre cuestiones de ceremonial en ese mismo año<sup>19</sup>. Algunos hechos que se estaban produciendo por debajo de la "superficie" ayudarán a comprender el porqué de esa aparentemente repentina furia reformista.

El período 1766-1810 estuvo recorrido por intermitentes conflictos entre las órdenes religiosas y sus terciarios y cofrades. Los mercedarios los tuvieron después de la elección violenta de 1766 y hasta mucho después en torno a la Cofradía del Rosario, en la que actuaban apellidos tan conspicuos como López Osornio (Fray Lorenzo), Vetolaza (fray Francisco) o Romero (Francisco). En 1773, un año antes del pedido de reforma, Manuel Antonio Warnes, prior de la Orden Tercera dominica, tuvo un duro enfrentamiento con el provincial por la utilización de los espacios dentro de la Iglesia. También los franciscanos tuvieron un conflicto con sus terciarios en ese mismo año, porque los religiosos no querían dejarlos usar la nueva capilla que los terciarios mismos habían financiado. El torbellino de los raw data es aplastante: Manuel Basavilbaso, procurador del cabildo en 1772 para buscar consensos para el plan de reforma, Alcalde de Primer Voto en 1774, mayordomo de la catedral y terciario franciscano a la vez que decidido "reformador", había recibido un censo-préstamo de la orden por \$ 7.000<sup>20</sup>. También Francisco Espinosa, Alcalde de Primer Voto en 1771, terciario dominico, se veía afectado por problemas similares: el cabildo se quejaba amargamente de que, habiendo ayudado a los franciscanos, los frailes disputasen ahora con él por una finca<sup>21</sup>.

Todos estos personajes estaban ubicados en la cima de la escala social. Todos pertenecían a una orden tercera o cofradía, que algunos de ellos dirigían en esos mismos años. Por lo menos dos de ellos estaban embarcados en operaciones económicas y financieras de magnitud que incumbían a los conventos (sin contar a Juan José de Lezica, Alcalde entrante). Muchos estaban además emparentados entre sí<sup>22</sup>. Todos -o casi- eran figuras prominentes en la vida social y religiosa. Todos -o gran parte de- ellos evidentemente percibían que el sistema debía cambiar, ya en la década de 1770. Esos intereses materiales que favorecían la causa reformista iban acompañados de una buena recepción de ideas de cuño ilustrado que apuntaban en el mismo sentido: así lo demuestran las bibliotecas privadas de tres de ellos: Manuel Basavilbaso, Pablo Ruiz de Gaona (contamos también con la de su mujer) y Juan José de Lezica. Los mismo ocurre en el caso de la avanzadísima y completísima (y, por lo que se ve a través de sus discursos, leídísima) biblioteca de otro actor clave de la época, Juan Baltasar Maziel<sup>23</sup>, que medió en su calidad de provisor del obispado en varios conflictos, y quizás sea la clave de su positiva resolución política. No queremos afirmar que todos estaban en el mismo bando. Tampoco sabemos si "bando" o "facción" son términos adecuados. Pero estamos en condiciones de afirmar que existían nódulos de cultura política capaces de dar lugar a variadas críticas de la situación en la que esos personajes, relacionados con diferentes "facciones", estaban envueltos<sup>24</sup>.

Agreguemos que existe una práctica religiosa de enorme peso que hasta ahora no hemos mencionado: todos o casi todos los implicados, enfrentados con alguna de las instituciones eclesiásticas aludidas y a la vez importantes miembros de ellas, a pesar de esos enfrentamientos abiertos pidieron ser enterrados con el hábito de la orden. Varios de ellos tuvieron además que disputar su lugar en un espacio sagrado que les “asegurara” un “descanso en paz” y lo lograron, a pesar de sus disensos con las autoridades religiosas, y a pesar de haber sido ejecutados por préstamos impagos. Y con todo pretendieron llevar adelante una reforma que ponía en jaque la competencia de las órdenes religiosas en asuntos de enormes implicancias. Aunque esa reforma no saliera adelante, en razón a cuanto hemos dicho más arriba, el sentido, la función y la praxis, el simple hecho de querer modificar sustancialmente las prácticas económicas y sus distintas articulaciones con las religiosas, hace pensar que algo sustancial estaba cambiando, y que ese cambio impedía que las autoridades religiosas pudieran discutir o evitar que quienes pretendían tal cambio fueran enterrados en un espacio sagrado cuyo sentido simbólico esas autoridades habrían debido poder controlar. Un espacio simbólico, en definitiva, cuyo significado señalaba un centro de autoridad en el que de hecho ya no estaban solos los provinciales de las órdenes y los superiores de los conventos.

Pero volvamos a los hechos para señalar el modo en que los fermentos reformistas terminaron de expresarse en el cabildo en 1775:

*“...la religión de San Francisco tiene el privilegio de pedir la limosna de Pan, y demas cossas que necesitase para su manutencion dentro, y fuera de esta Ciudad, pues fue a la unica a quien se le concedió en la inteligencia de que Solo devia vivir de ella, y arreglándose al espiritu de su regla, y a las decisiones de varios sumos Pontífices. Pero como se halla sumamente relaxada en esta Ciudad no puede dexar de ser comprendida en la misma prohibición que las demas; porque dimanando esta notoria relaxacion de posser Chacaras en que han travaxado porciones de material para vender, el tener Taona, y Panadería una considerable porcion de esclavos aloxados en la asquerossa, y perxudicial rancheria que queda insinuada cinquenta y nueve mil novecientos veinte y un pesos de Censos repartidos entre Sesenta, y quatro sujetos que les contribuien todos los años con dos mil novecientos cinquenta y un pesos de reditos un pie de altar que no les vaxa anualmente de diez mil pesos y muchos ha passado de doce, un trato mercantil de todas las mortaxas que venden por el excesivo precio de veinte y cinco pesos siendo el numero de estas a lo menos de trescientas, mantener embarcacion en el Puerto de las Conchas con Religioso destinado allí en lugar de estar en su Clausura, y vender terrenos de su arbitrio cuia propiedad han disputado, y estan disputando a sus legitimos Dueños con largos, y contenciossos litigios”.*

He ahí una hermosa lista de facturas que la elite o un sector de ella pasaba a los religiosos. El problema no se limitaba a la orden franciscana. La reforma era impulsada como vimos por el Alcalde de Primer Voto, Manuel Antonio Warnes, terciario dominico. Pero Warnes no promovió la reforma, como podría pensarse, para favorecer a su orden: de hecho, como veremos, los que más tenían que perder con ella eran justamente los dominicos. El cabildo elaboró entonces un plan de reforma que se superponía y acompañaba la puesta en ejecución de la reforma general decretada en

1769. Para comprender las razones y los alcances de estos proyectos es preciso que veamos la composición de las rentas conventuales, punto central de las discusiones y causa del creciente malestar de miembros prominentes de la élite porteña<sup>25</sup>.

Los capitulares denunciaron que los franciscanos poseían "principales" por \$ 59.921, que puestos a réditos entre 64 personas les rendían una renta líquida de \$ 2.950 anuales. Percibían por otra parte más de \$ 10.000 en concepto de pie de altar y \$ 7.500 por mortajas que cobraban a razón de \$ 25 cada una, de las cuales vendían unas 300 (no se especifica el período de cálculo de este último ítem). Es sabido que el sayo franciscano era el más frecuentemente preferido para usar como mortaja. Si se analizan las cifras, se verifica que -si hemos de creerle al cabildo-, los religiosos manejaban un caudal de dinero verdaderamente importante, que les permitiría mantener sin dificultades a unos 65 religiosos.

Si se echa un vistazo al resto de las órdenes para las que contamos con información, la gravedad de la situación aparece más patente aún: los mercedarios gozaban de un ingreso líquido de \$ 2.702, lo que implica principales por cerca de \$ 54.040. Pero la situación revela sus más alarmantes dimensiones cuando observamos las rentas de los dominicos: su convento percibía una renta líquida de \$ 34.389, lo que implica un capital principal de ¡\$ 687.780! Todo ello acumula sólo entre las tres órdenes \$ 801.741 de principales. Los cabildantes protestaban porque la situación que imponían las hipotecas era insoportable. Según afirmaban, "...con dificultad se hallará finca en la ciudad que no sea tributaria del censo impuesto a ella, ya sea a favor de los regulares o del convento de monjas"<sup>26</sup>. Esos censos eran muchas veces "irredimibles", es decir, habían sido instituidos a perpetuidad. Por eso el plan de reforma preveía la declaración de nulidad de los censos y capellanías irredimibles y la prohibición de imponer nuevos.

El cabildo agregaba que los regulares eran además fruto de permanentes discordias al señalar

*"...los alborotos, y escandalos que han dado los regulares en estas Provincias en la Celebracion de Sus ruidosos Capítulos provinciales principalmente los que tuvo en la Ciudad de Cordova el año Sesenta y Siete con la religion de la Merced que llegaron al punto de amotinarse ellos mismos, hacer Armas unos con otros, hasta contra los Juezes Reales por haver entrado á Contenerlos y cuías resultas no Solo han causado la ruina de muchos vecinos de aquella Ciudad, sinó que han tenido empleada la atencion de los Tribunales del Reino, son unos de los mas autenticos motivos de la poca o ninguna religiosidad que les acompaña, o por mexor decir que llegando estos casos pierden enteramente la rason y por salirse con sus empeños que las mas veces no los dirige el deceso de acierto, ni de lo mejor, y mas justo sinó lo que unicamente combiene a sus fines particulares atropellan por todo, y aun los mas sagrados respectos"<sup>27</sup>.*

Vale la pena sintetizar el argumento del Cabildo, para apreciar el orden que guardan los factores en su seno: era escandaloso en su opinión que frailes mendicantes poseyesen cuantiosos bienes en contra del espíritu original de sus órdenes, que causasen disturbios y que provocasen pasiones que los alejaban enteramente del sano raciocinio, dado que con todo ello sólo perseguían egoístas fines particulares. Así considerado el

problema, los bienes de los religiosos, sobre todo los censos pero también las “considerables porciones de esclavos”, las “chácaras, caleras, y fincas” y otras propiedades, dan lugar a la formación de facciones que a su vez provocan “motines”, redundan en perjuicio de muchas familias y aun de la ciudad en su conjunto.

Parte de esas rentas, proponía el Cabildo, debían pasar “al cuidado de muchos clérigos pobres que hay en esta república, y otros muchos aviles, y veneméritos de ella, que por falta de Capellanías que les asegure la congrua sustentación se hallan sin ordenarse”<sup>28</sup>. Tocamos aquí un punto central de la cuestión: el problema político de la Monarquía y de sus intereses concretos también en Buenos Aires favorecía un desplazamiento de recursos del clero regular al secular, más fácilmente adaptable a la lógica de un poder centralizado. El sistema vigente era no sólo injusto, sino dañino a la república, por lo que era menester sustituirlo por otro en el que los “beneméritos” – palabra que en ese contexto designaba a los que, proveniente de una familia de abolengo, se encontraban relegados- tuvieran su oportunidad, al tiempo que los vecinos vivieran sin “inquietud” y atendidos espiritualmente por otro clero menos nocivo y parasitario: más “útil”, en términos ilustrados.

El plan de reforma del Cabildo no fue puesto en ejecución, y lo mismo ocurrió con la Reforma General, que preveía la reducción del número de religiosos a los que pudieran mantener los conventos con sus rentas “genuinas”, así como la extinción de aquéllos que no llegasen a reunir por lo menos ocho religiosos. Se trataba de un ajuste de la vida religiosa a nivel continental inspirado en el criterio de utilidad y pergeñado por el mismo Consejo Extraordinario que expulsó a los jesuitas y decretó la reunión de concilios provinciales para la reforma del clero secular<sup>29</sup>. La existencia misma de esa reforma pone en evidencia que la unanimidad de régimen religioso y en el fondo la unidad entre poder religioso, poder político y sociedad, estaba rasgada. El contexto más secularizado del siglo XVIII sugería la transferencia de recursos del clero regular, inasimilable a las exigencias de un poder político centralizado y a las de la estructuración de “mercados” más libres, al clero secular.

Ya en el siglo XVI el clero secular estaba presente en América y había comenzado a competir con el regular -en algunos casos en términos de abierta lucha por recursos humanos y financieros<sup>30</sup>. Durante el siglo XVI los regulares, sobre la base de los privilegios concedidos en la bula conocida como *Omnimoda*, mantuvieron una indiscutible primacía, sobre todo en las doctrinas de indios, que eran una pingüe fuente de recursos<sup>31</sup>. Pero ya en el siglo XVII la situación comenzó a favorecer a los clérigos y en el siglo XVIII las reformas borbónicas pretendieron inclinar definitivamente la balanza a favor del clero secular y convertir a los eclesiásticos en general en funcionarios del Estado en construcción, dando mayor impulso, por ejemplo, a una reforma que había sido intentada en el pasado pero siempre interrumpida: la transferencia de las doctrinas de indios y sus riquezas al clero secular<sup>32</sup>. A fines de siglo cobrará impulso la idea de hacer de los párrocos, en particular de los rurales, funcionarios de la monarquía no ya para la predicación dogmática, kerigmática, sino más bien para la predicación de la moral, del ideal del súbdito “útil” a la monarquía y a la Iglesia, que permitiera la incorporación de los “rústicos” al universo mental definido por la Ilustración católica.<sup>33</sup>

Los regulares, cuya presencia en América había sido pensada en general en función de la conversión de los indios, en el contexto ilustrado eran vistos como

vestigios de un mundo medieval que debía ser superado. La perspectiva ilustrada los consideraba improductivos y parasitarios por el hecho de vivir fundamentalmente de donaciones y limosnas. Esa situación exigía, desde la cultura dieciochesca, una reformulación del diálogo profundo que vinculaba a la sociedad y a ambos cleros, y una transformación del *hábitus* barroco. En 1805 un grupo de clérigos porteños señalaba en oficio al virrey que mientras *"el numero de Eclesiásticos seculares se aumenta de día en día, como se echa de ver de diez años a esta parte, que apenas se contaban ochenta en esta Capital", "el de Sacerdotes de los quatro Conventos, utiles p.a las funciones del ministerio no llega a ciento, y el de Eclesiasticos seculares de la Ciudad, será de ciento, y quarenta poco mas, o menos según las diversas estaciones del año"*<sup>34</sup>. Así, los regulares fueron progresivamente arrinconados en sus conventos, cada vez más separados del lugar inicial que se había pensado para ellos, y sus rentas empezaron a ser seriamente cuestionadas. Veremos enseguida que el golpe de gracia lo recibieron con la reforma rivadaviana, que los privó de las capellanías (por otra parte ya muy disminuidas), de las propiedades fundiarias, así como de la autorización para pedir limosnas.

#### **4. La reforma rivadaviana: ¿expropiación o salvataje? Las peripecias económicas del clero porteño en la tormenta revolucionaria**

Ese anhelo de los Borbones de dismantelar la poliarquía propia de las órdenes regulares y reducir su enorme peso económico sobre el fisco, pero también sobre las fortunas particulares, encontrará por fin concreción con la reforma impulsada por Rivadavia -y filtrada en parte por los intereses de la elite porteña en la Legislatura- en 1822-1823.

Hay que decir ante todo que el modo en que la reforma rivadaviana afectó las rentas eclesiásticas y las relaciones de poder inscriptas en ellas es un problema complejo que requiere una mirada que también lo sea. Porque la reforma no introdujo modificaciones sobre la totalidad de esas rentas, e incidió de diferente manera sobre las que se vieron afectadas. Intentaremos acercarnos al problema a partir de los datos disponibles para alcanzar algunas conclusiones provisionales, que deberán ser sometidas a ulterior corroboración. Antes que nada ofreceremos un panorama de las rentas de las instituciones eclesiásticas de la provincia de Buenos Aires en el momento de producirse la reforma, tras la caída del poder central en 1820.

Por un lado deben considerarse las rentas vinculadas a los beneficios eclesiásticos diocesanos. En el último tramo del orden colonial esas rentas se vieron envueltas en una contradicción generadora de profundo malestar: mientras su composición suponía una evolución positiva del comportamiento demográfico y un aumento proporcional de la producción agrícola, en el Río de la Plata el sector que tendencialmente se desarrollaba de modo más sólido y rápido era el pecuario, sujeto al pago de diezmo (la cuatropea) pero no al de las primicias, ítem fundamental de los ingresos de los párrocos. Las discordias que produjo la formación de una suerte de "cuello de botella" fueron en algunos casos estridentes, como aquéllos en los que hacendados dedicados fundamentalmente a la producción pecuaria entraron en abierto conflicto con los párrocos y los feligreses agricultores. Es claro que a los curas la expansión de la producción pecuaria los perjudicaba: además de la disminución de los ingresos por primicias, la densidad de población tendía a ser menor que en los distritos agrícolas, con lo que permanecían limitadas también las entradas por "derechos de estola" -bautismos, casamientos, funerales,

etc.-: gráfica es la sentencia de un párroco a otro, contenida en una misiva de la década de 1830: "...aquí ni se mueren ni se casan, y ya no puedo sufrir en este destino..."<sup>35</sup>

En el ámbito del alto clero, el sector beneficiado con la percepción de diezmos - obispo, cabildo eclesiástico, clero catedralicio y de las iglesias matrices de Santa Fe, Montevideo y Corrientes-, la evolución de las rentas daba lugar a numerosos altercados y disgustos, fundamentalmente a causa de las bruscas oscilaciones a que estaba sometida la evolución de los montos a cobrar. Una muy buena cosecha podía ser tan perjudicial como una mala. Las características del sector agrícola rioplatense, de donde provenía el grueso de los diezmos, eran una parte sustancial del problema: la gran cantidad de pequeños productores de trigo que generaban el grueso de la producción no podían regularla de manera de evitar la tan temida caída de los precios. Por otra parte, las prohibiciones a las exportaciones de trigo agravaban el problema, en el marco de un mercado local sumamente inelástico, de fácil saturación, que reaccionaba con disminuciones más que proporcionales de los precios a cada aumento del volumen producido. En una representación del cabildo eclesiástico de 1776 se expresan claramente las dificultades que implicaba depender de rentas vinculadas fundamentalmente al trigo en un mercado como el rioplatense:

*"En el año de 74 en que fue copiosísima la cosecha del trigo [...] adjudicado en especie a cada interesado, apenas pudimos sacar con el precio de su venta lo suficiente para satisfacer los costos de su recogida y almacenaje [...]. En este año de 76 [...] con el mucho trigo que restaba del año antecedente [se sabía que] continuaría la misma extrema decadencia de su precio, como efectivamente se ha verificado..."<sup>36</sup>*

Las rentas eclesiásticas derivadas de los diezmos experimentaron en el último quinquenio del siglo XVIII un momento de auge que las superabundantes cosechas de la primera década del XIX interrumpieron. En la segunda mitad del siglo XVIII se había producido un crecimiento muy importante de la gruesa decimal, a raíz de la fase positiva que experimentó la economía regional: los \$ 15.983 recaudados en 1776 se incrementaron hasta alcanzar los \$ 70.000 en los últimos años del siglo y llegaron a \$ 109.212 en 1805. Pero a los fenómenos de carácter climático que incidieron negativamente sobre las rentas se agregaron entonces las dificultades del cobro impuestas por las operaciones militares vinculadas con las invasiones inglesas. Dificultades que no hacían sino comenzar: después de 1810 ese alto clero perdió el grueso de sus ingresos al ritmo de la fragmentación política y la guerra: mientras resultaba imposible percibir los diezmos más allá de las fronteras de Buenos Aires, en particular en las áreas controladas por el artiguismo, los gobiernos revolucionarios impusieron al cabildo eclesiástico la entrega de "préstamos" que nunca fueron devueltos. A partir del colapso de 1820 las posibilidades de cobrar diezmos fuera de Buenos Aires fueron nulas. En noviembre de 1820 la Junta Superior de Diezmos con sede en Buenos Aires señalaba *"la rebaja considerable que ha sufrido la gruesa de diezmos después de la separación de los diferentes partidos que antes eran dependientes de la Capital..."<sup>37</sup>*

Por otra parte, el "estado de revolución" introdujo un estado de desorden y movilización que también afectó el cobro de las imposiciones eclesiásticas. La demolición del edificio del antiguo régimen daba lugar a que impuestos tan tradicionalmente odiados e identificados con ese orden dejaran de pagarse toda vez que fuese posible. En 1812 el recaudador de los diezmos en Corrientes escribía a la Junta Superior que

*"Estas cobranzas de diezmos, han tomado un aspecto de libre voluntad en los deudores, tal, que jamás se vio. Se están debiendo diezmos del año de 1809, 1810, 1811 y 1812. Mis diligencias han sido eficaces hasta insinuarme con este Gobierno, pero nada, nada puedo adelantar, y si Usted no se sirve agitar providencia de ese Superior Gobierno para que se auxilie con eficacia, se eterniza el cobro, pues ha llegado el caso de Publicarse Bando por Juez Pedáneo en su Partido ordenando con multa que nadie pague lo que debe. Cosa horrorosa"<sup>38</sup>.*

Otro factor que afectó a los diezmos fue la progresiva absorción de los mismos por parte del poder civil, crecientemente acuciado, primero, por la crisis financiera de la Monarquía, y luego por la revolución y la guerra. A los llamados "dos novenos reales" que cada año la Real Hacienda se reservaba, se sumaron en determinados momentos críticos contribuciones forzosas sobre la masa decimal: entre 1791 y 1793 el alto clero se vio obligado a pagar un "subsidio eclesiástico" que en Buenos Aires ascendió a los \$ 7.011; entre 1808 y 1812, en medio ya del derrumbe total, se le impuso además el "novenno íntegro", que ascendió a la friolera de casi \$ 30.000. El punto más alto de participación de las arcas públicas en la absorción de la gruesa decimal se produce sin embargo al año siguiente, cuando llega a rozar el 50%.

Así, la abolición de los diezmos decretada por la reforma no fue un duro golpe para el alto clero porteño, sino más bien una medida de rescate. En 1820 los \$ 109.212 de 1805 se habían reducido a apenas \$ 53.608, mientras los miembros del cabildo eclesiástico y el clero catedralicio que los percibía había crecido en número. La reforma quitó a los regulares recursos que pasaron a formar parte de un fondo del Estado para el presupuesto de culto, con lo que el clero secular se benefició: se les asignaba a los sacerdotes de la catedral y a algunos párrocos y capellanes, con la intención de generalizar en el futuro el sistema para todos los eclesiásticos que prestasen servicios en los beneficios dependientes de la provincia, un sueldo fijo que sustituía a las cambiantes y tendencialmente decadentes rentas decimales. Para este sector del clero, entonces, la reforma constituía -desde el punto de vista económico individual- una suerte de bendición. Pero los beneficios de este sistema duraron poco: a partir de la guerra con el Imperio del Brasil se aceleró el aumento de los precios que erosionó las rentas fijas, incluidos los sueldos de los sacerdotes dependientes del Estado provincial y los ingresos de las capellanías. El sistema de capellanías había sido claramente concebido para funcionar en una economía exenta de aumentos significativos de los precios, y la inflación post revolucionaria lo hizo añicos. Para tener una idea de la incidencia de este factor hay que pensar que dos de cada tres sacerdotes del clero secular vivían de beneficios capellánicos o sueldos fijos (por ejemplo los docentes). A ellos hay que agregar el alto clero del Senado eclesiástico y de la catedral, más los párrocos y capellanes que a partir de la reforma empezaron a percibir sueldos del Estado, incluidos los regulares secularizados (alternativa por la que optó la gran mayoría de los regulares de la provincia cuando la reforma lo permitió).

Las capellanías y sueldos se pagaban una vez al año en billetes cuyo valor estaba sometido, en la segunda mitad de la década de 1820, a variaciones muy bruscas, al tiempo que los precios de los bienes de consumo cotidiano se incrementaban de manera constante. Este fenómeno condujo a muchos clérigos de la provincia a situaciones de indigencia. Algo parecido ocurría con los párrocos urbanos que vivían de los derechos de estola: los montos percibidos por este ítem estaban estipulados en un arancel cuya eventual

actualización suscitaba feroces oposiciones y era por tanto muy difícil de actualizar. Así es como a fines de la década se multiplican los pedidos de compensaciones del Estado por parte de clérigos famélicos: en 1829 un canónigo jubilado decía encontrarse *"en la mayor indigencia y pobreza, a causa del miserable sueldo, de ochocientos pesos que antiguamente se le daban en plata y ahora son nada verdaderamente"*. Así, afirmaba haberse visto obligado a *"vender hasta su manto capitular, sobrepellices, ropa, cubiertos y otras alhajas de su uso"*. Esa situación era bien distinta de la que había gozado en un pasado no demasiado remoto, cuando *"muy de otra suerte, estábamos los canónigos, brillantes y con todo respeto en los Pueblos"*. En esas condiciones flaqueaban en el canónigo sus antiguas convicciones revolucionarias: *"¿Qué amor ni adhesión ha de tener nadie a esta Patria o Madrastra de sus hijos?"*<sup>39</sup>

La incidencia de la reforma fue en cambio claramente negativa para las órdenes religiosas, a las que se confiscaron los bienes y capellanías y se prohibió recurrir a prácticas anteriormente muy difundidas, como las cuestaciones. Los principales de las capellanías expropiadas sumaban en total \$ 153.882, y aquí es necesario observar un dato crucial: recuerde el lector que en 1775, cuando el intento reformista del cabildo, las tres órdenes de franciscanos, dominicos y mercedarios poseían \$ 801.741 de principales, es decir, más de cinco veces más<sup>40</sup>. ¿Debe adjudicarse esa caída simplemente a la incidencia de la revolución y la guerra? Creemos que no, que la enorme caída de esos principales se vincula con un cambio cultural, un cambio en el imaginario, en las representaciones mentales, que acompañó y alimentó el proceso de secularización y que determinó el progresivo traspaso de recursos materiales y humanos del clero regular al secular por parte de la sociedad misma, de las familias de la elite, contemporáneamente a los intentos de la Monarquía por cristalizar ese traspaso en el plano institucional. Mientras las capellanías de los regulares mermaban, las fundadas por las familias para sus hijos clérigos se multiplican a un ritmo asombroso en las últimas décadas del siglo XVIII y los primeros años del XIX<sup>41</sup>. Tenemos aquí otro indicador, por demás elocuente, del cambio de universo mental.

Las fundaciones expropiadas por la reforma eran donaciones de particulares cuyos capitales habían sido prestados a terceros para la celebración de misas o festividades y cuya renta ingresaba al convento anualmente<sup>42</sup>. Ya a principios de 1823 el presidente del convento de San Francisco, fray Nicolás Aldazor, informaba al provisor Mariano Zavaleta que tras la reforma eclesiástica

*"...la subsistencia de la comunidad religiosa de mi cargo depende de la piedad de los fieles; y como esta de día en día se va debilitando mas y mas, se hace aquella mas escasa y dificultosa, por lo que es indispensable mendigarla dentro, y fuera del Pueblo."*

Por ello solicitaba permiso para que un religioso pudiera *"salir á la campaña á recolectar las limosnas, qe dexó ya pedidas, y juntar otras de nuevo..."* Es muy interesante la observación de Aldazor en relación al progresivo enfriamiento de "la piedad de los fieles", porque está hablándonos de cambios culturales fundamentales. La pérdida de prestigio de las órdenes regulares era ya evidente, como vimos, en el último tercio del siglo XVIII, pero en los primeros años de la década de 1820 y en simultaneidad a la puesta en marcha del programa reformista, las críticas arreciaron. La reforma, por otra parte, al poner los conventos dentro del aparato religioso del Estado, introducía una ruptura en los mecanismos de articulación entre la economía conventual

y las familias que tradicionalmente los habían sustentado a través de un complejo sistema de intercambios. En septiembre el síndico del convento franciscano elevaba una denuncia contra los censuarios deudores del convento que se habían

*"resistido á sus invitacion.s [a pagar] tenazmente", por lo que pedía que se impartieran "las ordenes convenientes al cobro de dhas cantidades ps se halla la comunidad en la necesidad de solicitar la proteccion del Gob.no pa conseguir la congrua correspond.te a los oficios qe han desempeñado"<sup>43</sup>.*

El golpe que habían recibido los religiosos con las expropiaciones de la reforma había nacido de un proceso de deterioro y pérdida de prestigio que excede no sólo a la reforma misma sino incluso a la revolución; que se extiende en el largo plazo desde las últimas décadas del siglo XVIII y al menos hasta la segunda mitad de la centuria siguiente. Se trata de un proceso que tiene que ver además con la formación del Estado - que requiere el desguace de la estructura político-religiosa poliárquica del antiguo régimen- y con el proceso de constitución de una economía basada sobre la existencia de mercados menos limitados y más libres de tierras y de mano de obra. El golpe reformista, continuidad de tendencias ya expresadas en el período borbónico, profundiza el proceso a que aludimos, introduciendo una ruptura en los antiguos mecanismos que alimentaban la economía conventual.

La idea de la reforma era que las necesidades que los conventos satisfacían con recursos que desde el punto de vista de la "razón de Estado" resultaban sospechosos por el escaso control que el poder civil ejercía sobre ellos -como las fincas rústicas y las capellanías, que inmovilizaban recursos y establecían nexos fuertes con determinadas familias- fueran cubiertas a partir de entonces por las entradas eventuales obtenidas por el ofrecimiento de servicios religiosos y por los aportes del Estado, que incorporaba los conventos a su área de influencia al someterlos al ordinario diocesano. De hecho, días después de que Aldazor expresara su pedido de pedir limosnas en la campaña (donde al parecer los religiosos tenían mayores esperanzas de encontrar eco a sus necesidades que en la ciudad, espacio más secularizado) y de que el gobierno se lo denegara, el provisor Zavaleta le escribió a Rivadavia que la situación de los franciscanos le resultaba sorprendente, dado que

*"...estaba firmem.te persuadido que quando se estrechaba á los Regulares á vivir intra claustra aun aquellos qe se hallaban notoriam.te enfermos en casas particulares, era porque con arreglo a la Ley de Reforma se habian tomado y dado las disposicion.s oportunas pa qe nada les faltara de lo preciso para su subsistencia á consecuencia de los artic.s 28 y 30"<sup>44</sup>*

Es decir: se suponía que el Estado tenía que hacerse cargo de la manutención de los regulares, por el hecho de haberles quitado medios indispensables de subsistencia. Pero la respuesta del gobierno fue categórica: estaba prohibido mendigar en cualquier punto del territorio de la provincia, incluida la Capital, y el provisor era responsable de controlar que se cumpliera con la norma, en colaboración con el jefe de policía. Los intercambios de cartas continuaron en los días siguientes. El 27 de febrero el provisor elevaba al gobierno un reglamento que organizaba la disciplina interna de San Francisco, cuyo primer artículo estipulaba que todos los religiosos "a primo usque ad

*ultimum*” entregarían al síndico los pagos pecuniarios o equivalentes que recibieran por los servicios religiosos ofrecidos en el convento, y que el síndico debería suministrarles del fondo común lo que precisasen, “*debiendo incorporar a la masa comun lo superfluo y excedente*”. Al día siguiente Aldazor volvía a escribir al provisor expresándole que

*“...la asistencia de todo lo necesario á los Religiosos se hace ahora mas dificultosa que nunca, privandonos la mendicidad, en la que según nuestro instituto se afianza nuestra subsistencia, y hallandonos al mismo tiempo sin rentas, y sin derecho á tenerlas en fuerza del mismo instituto, que hemos profesado. El arbitrio de incorporar las limosnas particulares en la masa de las del Conv.to es muy conforme á nuestro estado; pero no es bastante para el sosten de una provision absoluta...”*

A ello

*“...se debe añadir que las [limosnas] de Comunidad, que se perciben por funciones, funerales, y oficios de altar son en el dia menos que antes, y por consiguiente mas insuficientes, que lo fueron en tiempos pasados...”*

La reforma significó una aceleración de la transferencia de recursos del clero regular al secular -como llevamos dicho ya intentada por los Borbones- orientada a la constitución de un nuevo clero republicano. A ese nuevo clero se le transferían recursos económicos -los expropiados a los conventos, que pasaban a engrosar el presupuesto de culto- y humanos -los religiosos secularizados-. El modelo implicaba una ruptura en las relaciones entre instituciones religiosas y el clero por una parte y las familias de elite por otro. Esas instituciones y ese clero pasaban a formar parte de esa nueva realidad que era la "Iglesia del Estado", entidad que debía ser lo menos dependiente que fuera posible de los recursos provistos por las familias. Ese proyecto, por dificultades financieras del Estado, no pudo llevarse a término en su totalidad y a partir del proceso inflacionario de la segunda mitad de la década entró en crisis. Pero el nexo quedaba roto, e Iglesia y sociedad había comenzado a ser realidades diferenciadas. El nuevo modelo, que implicaba una "expropiación" no tanto de bienes como de mecanismos y relaciones de poder, significaba una "liberación" para muchas familias que poseían capellanías y que en el marco del nuevo orden impuesto en el marco del proceso de construcción del Estado empezaban a sentir las como una carga, más que como un recurso.

La reforma rivadaviana sancionaba de este modo un anhelo de los Borbones funcional al proyecto -tendencial e incipiente en el siglo XVIII- de construcción de un Estado que superara la poliarquía del Antiguo Régimen y de la sociedad barroca. La transferencia de recursos del clero regular al secular que ellos habían intentado y que en varias oportunidades había concluido en fracaso; esa reforma que los cabildantes porteños influidos por la nueva atmósfera ideológica de la Ilustración y a la vez acuciados por enormes deudas con los conventos -que esa misma atmósfera, en determinado momento, les permitió advertir como abusivas-; esa reforma encontró por fin un punto de cristalización en la "Iglesia del Estado" rivadaviana: el antiguo proyecto reformista, en el siglo XVIII tal vez intuido algo confusamente, declinado en el contexto post revolucionario en clave republicana.

## 5. Conclusiones

Si recorremos con una mirada cuidadosa el período que va desde la década del 70 del siglo XVIII hasta los primeros años de la década del 20 del siglo XIX, observaremos cambios culturales muy profundos que hacen a la ideología y a las prácticas sociales, culturales y económicas, aspectos de la vida colonial tardía que – lejos de hallarse separados- estaban integrados de una manera pretendidamente armoniosa, en una sociedad barroca cuyo *habitus* colocaba en un lugar central a la religión, que legitimaba y a la vez se servía y era legitimada por los aspectos materiales.

Pero esta configuración de la sociedad en su conjunto, que involucraba una autoconciencia soberana muy limitada, unanimista, sustentada sin embargo por un régimen poliárquico cuyas tensiones y diferencias se ajustaban en un equilibrio recíproco –precisamente por su unión, concebida como indivisible- estaba comenzando a cambiar, quizás de modo imperceptible.

Lentamente, empujado por un proceso de secularización que la circundaba, la ideología, o las ideologías, el *hábitus* –o los *habitus*- y la unanimidad de régimen, comenzaron a generar tensiones que se manifestaban en los principales actores sociales y que afectaron a la sociedad como sujeto colectivo, así como a los sujetos individuales que integraban las familias que en el nuevo contexto *descubrían* estar amenazadas por la “ruina”. Lo que antes era considerado un dato de sentido común, aceptado y legitimado por todos, que a su vez legitimaba el orden social y le daba sentido, comenzó a ser contestado y resistido. Y, a renglón seguido, comenzaron a llover las facturas, hasta entonces cuidadosamente guardadas.

La reforma no triunfó, no podía triunfar. El sujeto colectivo se percibía a sí mismo desde una lectura tradicional que no admitía semejante tipo de cuestionamientos, porque no contaba con los consensos necesarios como para vulnerar los que estaban establecidos como esenciales. Pero el imaginario colonial en el que sociedad, poder civil y poder eclesiástico -mundo y santidad, ciudad de Dios y ciudad de los hombres-, estaban armónicamente equilibrados, se complementaban legitimándose mutuamente y se otorgaban recíprocamente sentido, estaba rasgado: las convulsiones de cuño barroco manifestadas en los conflictos de etiqueta dejaron paso a un enfrentamiento abierto, cuyos ecos no dejaron de oírse sino mucho después.

El peso específico del clero regular, último bastión de un mundo rígidamente jerarquizado, propiedad de algunas familias de las élites locales, estaba siendo erosionado desde hacía mucho por el clero secular, avenida por donde habían comenzado a circular ésas -y otras- élites. Aunque ambos remitían en ese momento a un imaginario común, la Revolución de Mayo -y los hechos subsiguientes- no los afectaron de la misma manera. Como sucede siempre con los cambios culturales, el “mundo” había cambiado casi sin que ni siquiera él mismo lo percibiese con nitidez. Cuando ese mundo comenzó a reclamar sus nuevos derechos, ya la unidad originaria era imposible: el pluralismo de imágenes y de realidades impuso un cambio vertiginoso que hacía ininteligible la antigua “poliarquía unánime”.

Esa ininteligibilidad partió desde el corazón mismo del sistema de representaciones y de sus significados. No podía ser de otra manera, dado el proceso de secularización en marcha. Los censos, las capellanías, las obras pías, las memorias de

misas, el culto a los santos y toda la parafernalia de la red de significaciones, que sostenía los sentidos de la piedad cotidiana en relación con los sentidos del comportamiento frente a las necesidades materiales individuales y colectivas, se modificó.

A fines de siglo y principios del siglo siguiente, empujadas por esta nueva lógica, los censos y capellanías de los religiosos se deterioraron, mientras que el régimen capellanico del clero secular se fortaleció. A principios del siglo XIX todavía las familias hacían uso abundante de las capellanías como herramientas útiles en el marco de complejas estrategias de poder. De ahí su resistencia cuando la Monarquía trató de privarlas de los principales de esas capellanías con la ley de desamortización, que fue aplicada de manera dispar en las colonias americanas y suscitó fuertes reacciones en Buenos Aires<sup>45</sup>. De ahí también la resistencia a resignar las capellanías del clero secular en ocasión de la reforma rivadaviana, cuando la Legislatura le impuso al gobierno que se limitara a expropiar las de los conventos en lugar de apropiarse de todas, como quería el proyecto oficial<sup>46</sup>. En términos generales, hasta 1805 las finanzas del clero secular florecieron, para entrar después en una caída sin fin, que sólo el nuevo Estado provincial podía salvar en 1822, entre otras cosas porque él mismo las había arrebatado en parte, arrastrado por las necesidades de la revolución y la guerra. Sin embargo, también en este caso las viejas prácticas que vinculaban estrechamente la piedad religiosa y el mundo “material”, integrándolas en un orden, estaban dejando de tener sentido: la reforma sancionaba la formación de la Iglesia como institución, dotada de un único centro de toma de decisiones y distinguible de los intereses concretos de las familias de la elite. Dejó de tener sentido que hubiera decenas y decenas de religiosos, máxime cuando en 1822 apenas podían mantenerse. Cuando los libros de los dominicos reabrieron después del marasmo total, ya las prácticas funcionaban en torno a formalidades externas, pues habían dejado de constituir ese centro de referencia de antaño, como parece indicarlo el “Viva la Santa Federación” que encabezaba las páginas, escrito con caracteres bellos y llamativos.<sup>47</sup>

## Citas y Notas

<sup>1</sup> Cfr. Roger Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*, Gedisa, Barcelona, 1990. Para el caso del Río de la Plata, cfr. Tulio Halperin Donghi, *Tradición política española e ideología revolucionario de mayo*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1985. Para la Historia de la Iglesia, Jaime Peire, *El taller de los espejos, Iglesia e imaginario, 1767-1815*, Claridad, Buenos Aires, 2000; Loris Zanatta Loris y Roberto Di Stefano, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Grijalbo, Buenos Aires, 2000; Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004.

<sup>2</sup> Entendemos por “ideología” las representaciones colectivas por medio de las cuales las personas y los grupos se perciben a sí mismos de forma mediata, es decir a través de la mirada de otros, construyendo de tal modo una autoconciencia colectiva o individual. Para comprender el uso que damos a esta expresión véase la temprana polémica entre Emmanuel Terray y Marc Augé, en Emmanuel Terray, “L’Ideologie et la contradiction. A propos des travaux de Marc Augé”, y Marc Augé “Vers un refus de l’alternative sens fonction”, en *L’Homme XVIII* 3-4, juil.-déc. 1978, págs. 123-154, y Maurice Godelier, “La part idéelle du réel”, *ibidem*, págs 155-188. Se pueden sintetizar apretadamente tres variables fundamentales en la ideología: sentido, función y praxis (esta última agregada por nosotros sobre la base de Godelier). Sobre este diseño, la polémica más moderna acerca del significado y la representación del sí mismo y las representaciones colectivas en la ideología por ejemplo en Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*, Barcelona, 1994, donde el autor pivotea sobre la estructura de la acción simbólica, las representaciones colectivas y la cohesión social. Si ya Ricoeur había introducido una reflexión intradisciplinaria, la tendencia se acentúa en Teun A. Van Dijk, *Ideología, una aproximación multidisciplinaria*, Barcelona, 2000. Más

---

recientemente, Slavoj Žižek (Comp.), *Ideología, un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, 2003; véase especialmente la introducción, donde hace su aparición un remake psicoanalítico del término. Nos parece pertinente incluir asimismo a Frederick Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, 2001. La reflexión sobre lo real, lo imaginario, la realidad y el sujeto y la constitución agónica de los grupos colectivos contextualiza bien el tema de la mirada del otro en la propia percepción del sí mismo, individual y colectivo. Pueden ser útiles también Bronislaw Baczko, *Los imaginarios sociales, memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, 1991 y Cornelius Castoriadis, quien se resiste a aceptar una concepción funcionalista de los imaginarios en *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, 1990. Se trata de dos formas distintas de pensar los imaginarios sociales que hacen a la formación de las ideologías.

<sup>3</sup> Arnold J. Bauer, "The Church in the Economy of Spanish America: Censos and Deposits in the eighteenth and nineteenth Centuries", *Hispanic American Historical Review* 63:4 (1983), págs. 708-709. Cfr. Jaime Peire, "Estudio social y económico de los mercedarios de México y el Caribe, 1773-1790", *Jahrbuch für Geschichte von Staat Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 26 (1989), págs. 113-135. También y más explícitamente, Carlos Mayo y Jaime Peire, "Iglesia y crédito colonial: la política crediticia de los conventos de Buenos Aires (1767-1810)", *Revista de Historia de América* 112 (jul.-dic. 1991), págs. 147-158. Para el tema de la relación simbiótica cfr. también Frederick Bowser, "The Church in Colonial Middle America, Non Fecit Taliter Omni Nationi", *Latin American Research Review* XXV:1 (1990), pág. 144.

<sup>4</sup> Para ver el tema hoy importante de la superación de la historia simplemente "post" en la fundamentación de la Historia en la poética y la tragedia (cotidiana y concreta), cfr. Eduardo Grüner, *El fin de las pequeñas historias, de los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, 2002. Para los enfoques culturales interdisciplinarios afines a Grüner en autores como Heidegger, Gadamer, Zambrano, Durand, Ortiz Osés, Solares y otros, véase Mariana López, *Construcción, desarrollo e implicancias, en el siglo XX, del concepto de razón poética*, mimeo, 2004. Nos parece que el historiador –especialmente el dedicado a la Historia cultural– no debe soslayar el aspecto económico de la historia, tal como lo expresa Antoine Prost: "Podemos tratar de rebasar la historia económica y social, pero primero hay que pasar por ella; desdeñarla sería caer en un contrasentido. Es la crítica opuesta por Jacques Julliard al libro de Zeo Sternbell, *Ni droite ni gauche, la ideologie fasciste en France*: reducir la historia de las ideas a los enunciados fuera de contexto, desprovistos de las circunstancias que los suscitaron, de los hombres que los formaron y de todo el espesor de su arraigamiento social y humano, sin considerar, por si fuera poco, a qué públicos concretos se dirigían, es tomar esos enunciados en el nivel superficial, a riesgo de caer en la trampa de las intenciones poco inocentes de sus autores y salir de lo real para construir, con todas sus piezas, un objeto histórico imaginario", cfr. Antoine Prost, "Social y cultural indisolublemente", en Jean Perre Rioux y Jean Francois Sirinelli, *Para una Historia cultural*, México, 1999, pág. 141.

<sup>5</sup> Huelga decir que el caso rioplatense es muy diferente al de otros sitios en los que, aunque la lógica fuese la misma, la incidencia de los bienes eclesiásticos dentro del conjunto era mucho mayor, como en Nueva España y Perú. No se nos escapa que –por ejemplo– la renta de un obispo de Buenos Aires constituía el 10% de la de un arzobispo de México en la época tardocolonial, y que el peso específico de la "Iglesia" era muy distinto en una que en otra. Lo que incide en la diferente índole traumática de ambos procesos de secularización, que son muy distintos.

<sup>6</sup> Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza...*, pág. 19. Cfr. también, Jaime Peire, *El taller de los espejos...*, pág. 335. A veces se habla de la "Iglesia" como de un actor, en el plano que fuera, sin detenerse a pensar en la sociedad que está actuando en ella. Sociedad-Iglesia-Estado forman un conjunto, y hay que pensar muy bien antes de adjudicarles sin más la agencia social o política en la etapa colonial (y no está claro hasta cuándo).

<sup>7</sup> Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza...*, pág. 59. Es indispensable comprender el mecanismo mediante el cual se erigía un censo o se instauraba una capellanía, junto con sus funciones sociales, explicado en *ibidem*, págs. 55 y ss, ya que aquí no podemos detenernos en este tema. Véase también Jaime Peire y Carlos Mayo, "Iglesia y crédito...".

<sup>8</sup> Kathryn Burns, *Colonial habits, convents and the spiritual economy of Cuzco Perú*, Duke, 1999, págs. 3-4 y 9. "Y las monjas debían evaluar la propiedad de un deudor y anotaban simplemente que ella 'quedó espiritualizada'. Me estoy preguntando acerca de la historia en las cuales tales cosas eran simplemente sentido común. En síntesis, estoy investigando un *hábitus* colonial" El concepto de *hábitus* que usa la autora es el de "generative principle of regulated improvisations" (...) "the immanent law of a group or class, producing it common sense, 'the conductorless orchestration' of its practices", Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of practice*, New York, Cambridge University Press, 1977. Nosotros usaremos otro, como asentaremos más adelante.

<sup>9</sup> Nosotros usamos un concepto de *hábitus* extraído de Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, París, 1980, pág. 88, [les habitus sont des] "...systèmes de *dispositions* durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme des structures structurantes, c'est a dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de representations qui peuvent être objetivamente adaptées à leur but sans supposer la visée conciente de fins et la maîtrise expresée des opérations nécessaires pour les atteindre". De esta manera nos parece que se subraya una relación dialéctica entre el sujeto y el *hábitus*, que hace justicia al origen de donde lo toma Bourdieu, es decir de Erwin Panofsky, más acorde al idealismo alemán, ya que el vocablo *hábitus*, que parece tomado de la filosofía clásica, es sin embargo traducción griega de *hexé*, que significa "conformar"; nos parece que se puede articular de mejor manera con lo que es el hábito en la escuela alemana, especialmente en Dilthey, es decir, un momento del espíritu subjetivo en su camino hacia el espíritu objetivo. Nos parece que esa relación dialéctica se ajusta más a la historicidad, especialmente en procesos de cambio como el que analizamos. Para ver una comparación entre el *hábitus* clásico y el historicismo cfr. Jacinto Choza, *Hábito y espíritu objetivo, estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey*, Pamplona, 1976. Para ver el contexto de Panofsky y el círculo de Hamburgo, en la línea de la hermenéutica de Schleiermacher y Dilthey alrededor de Aby Warburg, cfr. Peter Burke, "De la historia cultural a la historia de las culturas", en Valentín Vázquez de Prada, Ignacio Olabarri y Francisco Javier Caspistegui, *En la encrucijada de la ciencia histórica hoy. El auge de la historia cultural*, Pamplona, 1998, pág. 4-6. Para ver el uso práctico del concepto de *hábitus* en Bourdieu, cfr. Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, México, 1990. Para encuadrar teóricamente en las ciencias de la cultura el tema del *hábitus* cfr. Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, París, 1990, especialmente pág. 82.

<sup>10</sup> Para ver el uso del *hábitus* en la sociedad colonial según la semántica griega y su análisis, cfr. Jaime Peire, *El taller de los espejos...*, pág. 193 y ss. En ese sentido se expresa Rivarola.

<sup>11</sup> Lo hemos dicho en otros lugares, pero vale la pena repetirlo a través de una cita cruda del mismo Consejo Extraordinario que expulsó a los Jesuitas: "Presupone el Consejo como máxima fundamental en Indias, que en países tan remotos, el vínculo de la religión puramente observada es la atadura más fuerte para mantener en subordinación a los pueblos". AGI, Indiferente General, 3041.

<sup>12</sup> Sobre el tema de la *pietas* romana y su evolución, véase Anthony Pagden, *Señores de todo el mundo*, Barcelona, 1997, pág. 45.

<sup>13</sup> Sobre la "cultura barroca" española véase, además de los estudios de Maravall, José Luis Sánchez Lora, "Barroco y simulación: cultura de ojos y apariencias", en Pedro Chalmeta et al, *Cultura y culturas en la Historia*, Salamanca, 1995, pág. 75 y ss. También, Santiago Sebastián, "Nueva lectura de *Las meninas*: un retrato emblemático y pedagógico", en Ignacio Olabarri y Francisco Javier Caspistegui: *La nueva historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*, Madrid, 1996, pág. 123 y ss., donde el autor explica admirablemente el método iconológico de Erwin Panofsky. En el plano local el más reciente aporte es Raúl Egitto, *Ceremonias, desaires y discordias en el Río de la Plata colonial (1767-1810)*, tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Luján, 2003.

<sup>14</sup> Aquí nos encontramos de frente con el ubicuo tema de la construcción social del sujeto y de su referencia al mito de Narciso. Una introducción a este tipo de Historia en Miguel Angel Cabera, *Historia, lenguaje y sociedad*, Madrid, 2001, trabajo útil aunque genérico. Más específicamente: Slavoj Zizek, *Ideología...*, págs. 7 y ss., y el capítulo sobre Lacan. Finalmente, la crítica de las interpretaciones al concepto de "estadio del espejo", en Anthony Elliot, *Teoría social y psicoanálisis en transición, Sujeto y sociedad de Freud a Kristeva*, Buenos Aires, 1995, pág. 166 y ss.

<sup>15</sup> Jacinto Choza, *Antropología filosófica, las representaciones del sí mismo*, Madrid, 2002, pág. 62. Cfr. también G. Balandier, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, 1994. Para ver este proceso en Europa, Roger Chartier, *Espacio público...*

<sup>16</sup> Jacinto Choza, *Antropología filosófica...*, pág. 112 (la cursiva es nuestra).

<sup>17</sup> No piense el lector que estamos hablando sólo de la repentina invasión napeoleónica. El mismo barroco, tal como lo destaca Halperin Donghi, desemboca en la Ilustración sin demasiados sobresaltos. Cfr. Tulio Halperin Donghi, *Tradición política española...*, págs. 56 y ss. Por ejemplo, enunciados como "utilidad pública" o "salud pública", ya secularizados, provienen de autores españoles del siglo XVII y son utilizados profusamente, por ejemplo, en el Cabildo Abierto del 22 de mayo de 1810, escondiendo por debajo de la superficie "ilustrada" un sustrato barroco indudable, al que el tinte ilustrado tan sólo acentúa la semántica secularizada, por más que se empeñaran en cristianizar la "razón de Estado". Tales autores se encontraban presentes en las bibliotecas de los actores de la revolución. Por ejemplo cfr. Diego de Saavedra Fajardo, *Empresas políticas (o idea de un Príncipe político cristiano representada en cien empresas)*, Barcelona, 1988, pág. 24: el príncipe cristiano es un "instrumento de la felicidad política y de la utilidad pública". También Solórzano y Rivadeneira desarrollaron el género emblemático, al igual que Saavedra. Cfr. para las bibliotecas, Jaime Peire, *Bibliotecas tardocoloniales, los libros como semióforos*

---

*culturales*, Buenos Aires, 2003, en prensa. En cuanto a la secularización del poder sacro, aunque se sacraliza la monarquía y se la dota de fines divinos en cuanto a su centralidad con respecto al poder religioso, no se hace sino seguir la tendencia de la época, tal como dice Halperin Donghi. Cfr. también Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político, tratado político*, Madrid, 1966. Se puede ver el tema del lenguaje político e institucional en José Carlos Chiaramonte, *Nación y estado en Iberoamérica, el lenguaje político en tiempo de las independencias*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004.

<sup>18</sup> Véase AGI, México 1682 y 1683.

<sup>19</sup> El clan Basbilvaso es muy importante en estas acciones. Domingo Basabilvaso, que fue Alcalde de Segundo Voto en 1767, era miembro de lo que aparentemente era una facción: Maziel-Basavilbaso-Warnes-obispo Antonio de la Torre -antijesuitas-, frente a Riglos-Picasarri, Zeballos, el virrey Loreto, Manuel de Escalada y Lerdo de Tejada -projesuítas-. Basavilbaso poseía la tercera fortuna en Buenos Aires, con \$ 350.000. Manuel de Escalada detentaba la primera, con \$ 500.000.

<sup>20</sup> Otros cabildantes habían sido previamente terciarios y deudores de conventos: Diego de Mantilla y Ríos, terciario dominico y miembro del Cabildo a fines de los cincuenta, había recibido unos \$ 7.000 de la orden y un crédito de los betlemitas por \$ 3.000. No pagó ninguno, y por ambos fue ejecutado en 1793, a pesar de las súplicas de su viuda.

<sup>21</sup> Sólo algunos datos específicos de éste contexto revulsivo. Porque buscar las relaciones –económicas, de poder, de género, etc.- entre cabildantes y terciarios sería interminable: Otros miembros de hermandades y cofradías y cabildantes en esos años fueron Saturnino Saraza, mercedario; Eusebio Cires, cofrade del Rosario de la Merced; Pablo Ruiz de Gaona, dominico; Juan José de Lezica, dominico, patrono del convento, miembro de la comisión directiva y Alcalde de Primer Voto cuando se calmaron los ánimos, en 1776, además de haber sido Regidor y Alférez Real en 1774. José Antonio Ibáñez, Alférez Real y diputado a la Junta de Temporalidades en 1774, era terciario franciscano y primer ministro de la orden en 1783 (había sido además Procurador General del Cabildo, puesto estratégico, en 1780: no ponemos todos los cargos que ostentó en el cuerpo capitular por cuestiones de espacio). Luis de Gardeazábal, terciario franciscano, Alcalde de Segundo Voto en 1773 (y de Primer. Voto en 1809), fue ministro de la tercera orden el mismo año conflictivo de 1773. José Blas de Gainza, Regidor también en 1773, franciscano ministro de la orden tercera en 1791, había sido para entonces –entre otros cargos- Alcalde de Primer Voto en 1786. Joseph de Gainza –o José Antonio o José Blas- poseía -junto con su suegra- la cuarta fortuna de Buenos Aires, con \$ 150.000. Melchor Sánchez Abandero fue Regidor en 1775 y ministro de la tercera orden franciscana en *el mismo año*. Luis de Escobar y Gutiérrez era terciario dominico, miembro de la Comisión Directiva en 1773, Alcalde de Primer Voto en 1755 y Regidor en 1773. Agradecemos a Raúl Egitto la información sobre las fortunas. Una mirada global a estos datos parece revelar la influencia de los terciarios dominicos en esos años, y su relación con el conflicto que se está produciendo.

<sup>22</sup> Cabe destacar que Francisco de Seguro, Alcalde de Segundo Voto en 1775, era yerno de Lezica y Torrezuri, Alcalde de Primer Voto entrante en 1776. Cfr. *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, Tomo VI, págs. 33-36.

<sup>23</sup> No pretendemos afirmar que los poseedores de los libros los habían leído con el fin de establecer influencias. La "teoría de la influencia" ha sido dejada de lado hace mucho tiempo. Por el contrario, tomando los libros como *semiósforos* culturales, es decir como signos revestidos de significado, observamos que existía la posibilidad de su circulación y apropiación en orden a la construcción social de los discursos. Una *disponibilidad* que, cruzada con discursos y prácticas, tal como lo hacemos ahora, enriquece significativamente la "imaginación histórica", revistiéndola de un mayor grado de "veracidad". Las bibliotecas observadas registran –además de los libros que contienen la piedad formulaica barroca- un sesgo ilustrado indudable (Feijóo, Fénelon) y una piedad vuelta hacia lo interior, así como la preocupación por la articulación con algún modo de pensamiento teológico-místico más propio del discurso jansenista, como en el caso de la de Ruiz de Gaona. La de Juan de Lezica es totalmente distinta: no posee un solo libro ilustrado y registra la Suma Teológica. Parece otro mundo. Sin embargo, sólo con la biblioteca de Maziel alcanzaba para llevar la reforma suficientemente lejos. Cfr. para el tema de la construcción social de los discursos Roger Chartier, *Escribir las prácticas*, Buenos Aires, 1996. Véase también José Emilio Burucúa, *Fénelon y el despotismo de Juan Manuel de Rosas*, mimeo, 2004. La biblioteca de Manuel Basavilbaso en AGN, IX 23-6-2. La de Pablo Ruiz de Gaona, en AGN Sucesiones 7785.

<sup>24</sup> No somos los únicos en afirmarlo. Cfr. Natalia Silvia Prada, "Estrategias culturales en el tumulto de 1692 en la ciudad de México: Aportes para la reconstrucción de la Historia de la cultura política antigua", *Historia Mexicana* LIII, 1 (2003), págs. 5 y ss., donde utiliza el concepto de *nodos*.

<sup>25</sup> Warnes fue prior de la tercera orden dominica diez años más tarde, cuando promovió la destitución del capellán. Cfr. el Oficio del Prior al Provincial del 10 de mayo de 1786 en Archivo Dominicano de Buenos

---

Aires, libro 31, f. 5. Fue separado del priorato, pero en 1788 fue Alcalde de Primer voto nuevamente. En 1786 había sido Alcalde de Segundo Voto. Más tarde será encarcelado, pero en la reforma de 1775, recibió ayuda nada menos que de Manuel Basvilbaso, que fue prior de los terciarios franciscanos y gran amigo de Martín de Álzaga, así como de otros cabildantes, entre ellos Francisco Basvilbaso y los demás mencionados anteriormente. Todos o casi todos evidentemente percibían que el sistema debía cambiar ya en la década de 1770.

<sup>26</sup> *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, Serie III, Tomo V, Libro XXXVIII, años 1774-1776, Buenos Aires, Archivo General de la Nación, 1928, acuerdo del 25 de agosto de 1775.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Jaime Peire, *La Visita-Reforma de los religiosos de Indias de 1769*, Tesis Doctoral, Pamplona, 1986.

<sup>30</sup> Para todos estos temas, Cfr. Jaime Peire, "Hacia una etnohistoria de la Iglesia en América colonial temprana: Iglesia, poder y sociedad", *Cuadernos de Trabajo* 18, Luján, 2000, págs. 13-136.

<sup>31</sup> Cfr. AGI, Indiferente General, 737, doc. 63, donde el Consejo de Indias responde a S.M. por qué no se debía quitar los privilegios al clero regular. Cfr. María Concepción Bravo Guerreira, "El clero secular en las doctrinas de indios del Perú, siglo XVI", en Joseph-Ignasi Saranyana et al, *Teología académica y teología profética americanas*, Pamplona, 1990, págs. 627 y ss.

<sup>32</sup> Cfr. Alvaro Huerga, "Las órdenes religiosas, el clero regular y los laicos en la evangelización americana", en Joseph-Ignasi Saranyana et al, *Teología académica...*, págs. 600 y ss. La "Instrucción Reservada" de Carlos III a sus ministros dice que "están vistas y cexperimentadas las grandes dificultades que hay para remover enteramente a los regulares de las doctrinas y sustituir clérigos aptos y bien dotados, que quieran confinarse a parajes incultos y distantes. Por más instancias que han hecho los obispos, se han tocado después muchos inconvenientes y estorbos insuperables para ejecutar enteramente las providencias en punto de doctrinas, y así conviene conducirse en él con pulso y despacio, manejando a los regulares y usando de ellos con provecho espiritual y temporal". Cfr. *Biblioteca de Autores españoles* LIX, pág. 226.

<sup>33</sup> R. Di Stefano, "Pastores de rústicos rebaños. Cura de almas y mundo rural en la cultura ilustrada rioplatense", *Boletín del Instituto Ravignani*, 3ª Serie, Número 22 (2do Semestre de 2000), págs. 7-32.

<sup>34</sup> AGN IX 31-8-3, expte. 1294, f. 30v.

<sup>35</sup> Bernardo Rico a Tomás Chavarri, 17 de julio de 1839, AGN Sucesiones 592 [1839].

<sup>36</sup> AGN IX 24-8-3, Reales Cédulas, T. 23, Representación del cabildo de Buenos Aires del 5 de abril de 1776, ff. 86-90.

<sup>37</sup> AGN IX 15-1-21: Diezmos, 1796-1816, f. 13.

<sup>38</sup> AGN IX 13-1-9: "El Subdelegado de Corrientes sobre las diligencias que ha practicado para el cobro del Diezmo respectivo a los años de 809, 810 y 811".

<sup>39</sup> AGN X 4-8-6: Culto, 1827-1830.

<sup>40</sup> Los datos de 1823 en AGN X 4-8-4: Culto, 1823: "Estado de las Capellanías y Memorias pías que estaban afectas á los conventos suprimidos de Predicadores, Mercedarios, su Hospicio, y Betlemitas, formado en virtud delo mandado por el anterior Decreto en presencia de las razones que se hallan en este Expediente, y sin incluir aquellas cuyos capitales son perdidos" [26 de abril de 1823].

<sup>41</sup> R. Di Stefano, *El púlpito y la plaza...*, págs. 55-59.

<sup>42</sup> AGN X 4-8-4: Culto 1823: "Estado de las Capellanías ..."

<sup>43</sup> AGN X 4-8-4: Culto 1823: carta del 12 de setiembre de 1823.

<sup>44</sup> AGN X 4-8-4: Culto 1823, Zavaleta a Rivadavia, 25 de febrero de 1823.

<sup>45</sup> Cfr. Abelardo Levaggi, "La desamortización eclesiástica en el Virreinato del Río de la Plata", *Revista de Historia de América* 102 (1986), págs. 38-40.

<sup>46</sup> *Diario de sesiones de la H. Junta de Representantes de la Provincia de Buenos Aires*, Año 1822, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, s/f, sesión del 9 de octubre de 1822, págs. 390-391

<sup>47</sup> Jacinto Chozza, *Antropología filosófica, las representaciones del sí mismo*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2002, pág. 62.

## Bibliografía

### BACZKO, Bronislaw

1991 *Los imaginarios sociales, memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión

---

**BALANDIER, G.**

1994 *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós.

**BORDIEU, Pierre**

1977 *Outline of a Theory of practice*, New York, Cambridge University Press.

**BOURDIEU, Pierre**

1980 *Le sens pratique*, París

**BORDIEU, Pierre**

1990 *Sociología y cultura*, México, Grijalbo.

**BURKE, Peter**

1998 "De la historia cultural a la historia de las culturas", en Valentín Vázquez de Prada, Ignacio Olábarri y Francisco Javier Caspistegui, *En la encrucijada de la ciencia histórica hoy. El auge de la historia cultural*, Pamplona, Editorial Universidad de Navarra (Eunsa)

**BURNS, Kathryn**

1999 *Colonial habits, convents and the spiritual economy of Cuzco Perú*, Duke, Duke University Press.

**CABERA, Miguel Angel**

2001 *Historia, lenguaje y sociedad*, Madrid, Editorial Universitat de Valencia,

**CASTORIÁDIS Cornelius**

1990 *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets

**CUCHE, Denys**

1990 *La notion de culture dans les sciences sociales*, París, 1990

**CHARTIER, Roger**

1996 *Escribir las prácticas*, Buenos Aires, Manantial, 1996.

**CHOZA, Jacinto**

1976 *Hábito y espíritu objetivo, estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey*, Pamplona, Editorial Universidad de Navarra.

**DE SAAVEDRA FAJARDO, Diego**

1988 *Empresas políticas (o idea de un Príncipe político cristiano representada en cien empresas)*, Barcelona

**ELLIOT, Anthony**

1995 *Teoría social y psicoanálisis en transición, Sujeto y sociedad de Freud a Kristeva*, Buenos Aires, Amorrortu

**GRÜNER, Eduardo**

2002 *El fin de las pequeñas historias, de los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, Paidós.

**JAMESON, Frederick y ZIZEK, Slavoj**

2001 *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós.

**PAGDEN, Anthony**

1997 *Señores de todo el mundo*, Barcelona, Península

**PROST, Antoine**

1999 "Social y cultural indisolublemente", en Jean Perre Rioux y Jean Francois Sirinelli, *Para una Historia cultural*, México, Taurus

---

**RICOEUR, Paul**

1994 *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona,

**SÁNCHEZ LORA, <sup>47</sup>José Luis**

1995 "Barroco y simulación: cultura de ojos y apariencias", en Pedro Chalmeta et al, *Cultura y culturas en la Historia*, FALTA EDITORIAL, Salamanca

**Santiago SEBASTIÁN,**

1996 "Nueva lectura de *Las meninas*: un retrato emblemático y pedagógico", en Ignacio Olábarri y Francisco Javier Caspistegui: *La nueva historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*, Madrid, Editorial complutense,

**SARANYANA, Joseph-Ignasi**

1990 et al, *Teología académica y teología profética americanas*, Pamplona, Eunsa

**SPINOZA, Baruch**

*1966 Tratado teológico-político, tratado político*, Madrid.

**VAN DIJK, Teun A.**

2000 *Ideología, una aproximación multidisciplinaria*, Barcelona, Gedisa

**ZIZEK, Slavoj (Comp.)**

2003 *Ideología, un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fonde de Cultura Económica

---

## **De la sociedad barroca a la ilustrada: aspectos económicos del proceso de secularización en el Río de la Plata**

### ***Resumen***

Un nuevo paradigma en la historiografía de la Historia de la Iglesia considera que expresiones como “economía e Iglesia”, “sociedad e Iglesia”, “poder e Iglesia”, “Monarquía e Iglesia” constituyen un anacronismo. La Iglesia no es un elemento externo a la sociedad colonial: su “secreto” es precisamente el haber sido concebida más bien como nacida de esa misma unidad global en la que sociedad, Iglesia, comunidad política y lo que hoy denominamos “economía” –separando esa esfera arbitrariamente de la “sociedad”- constituían un sistema. Este artículo aborda el tema a partir del estudio de los aspectos económicos relacionados con los cambios en la ideología o cambios culturales propios del proceso de secularización que a fines del período colonial tardío afecta -también- al mundo rioplatense.

**Palabras claves:** Iglesia Católica – Secularización - Economía- Período colonial tardío

*Jaime Peire  
Roberto Di Stefano*

## **From the Baroque Society to the Cultured one: Economic Aspects of the Secularization Process in the River Plate area**

### ***Abstract***

A new paradigm in the historiography of Church history views expressions such as “economy and Church”, “society and Church”, “power and Church”, and “Monarchy and Church” as anachronistic. The Church is not an element external to the colonial world, but something which arose along with the society in general, the political community and what we call today “economy” and constituted a system with them. This article focuses on the economic aspects of certain ideological and cultural changes which accompanied the secularization process that took place in the River Plate area at the end of the late colonial period.

**Keywords:** Catholic Church, Secularization, Economy, Late Colonial Period.

*Jaime Peire  
Roberto Di Stefano*