



Andes

ISSN: 0327-1676

saramata@unsa.edu.ar

Universidad Nacional de Salta
Argentina

Di Stefano, Roberto

De la cristiandad colonial a la Iglesia argentina. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX

Andes, núm. 11, 2000

Universidad Nacional de Salta
Salta, Argentina

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12701105>

- How to cite
- Complete issue
- More information about this article
- Journal's homepage in redalyc.org

redalyc.org

Scientific Information System

Network of Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal

Non-profit academic project, developed under the open access initiative

De la cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX*

Roberto Di Stefano**

Este artículo aborda en su primera parte algunos conceptos significativos para el estudio de la Iglesia rioplatense colonial y de la primera mitad del siglo XIX. En la segunda y tercera secciones se presenta un esquema general de las etapas del proceso de disolución del régimen de cristiandad indiano entre fines del siglo XVIII y la segunda mitad de la siguiente centuria, y se proponen algunas líneas de investigación que el autor considera importante desarrollar a partir del estado actual de los estudios.

Palabras clave:

Cristiandad colonial
Iglesia y sociedad
Iglesia y Estado
Religión y revolución de independencia

Abstract

The purpose of this paper in its first part is to discuss some issues that are significant in the study of the River Plate basin Church from colonial times and from the first half of the XIX century. In its second and third part, this paper presents a general structure of the steps and main points in the process of dissolution of the Spanish American Christian regime throughout the XIX century. Also, the author gives some suggestions for research that the current historiography has not dealt with yet.

key words:

Colonial Christianity
Church and society
Church and State
Religion and Independence revolution

La historia religiosa, en Argentina un área prácticamente monopolizada por la historiografía confesional, comenzó en la última década a despertar interés en el mundo académico

* Agradezco los comentarios y críticas a este trabajo que me fueron ofrecidos el 10 de mayo de 2000 en la reunión del seminario interno del *Programa de las relaciones entre Estado, economía y sociedad en Argentina*, Universidad Nacional de Quilmes, así como los de los evaluadores de *Andes*.

** Investigador Adjunto del Conicet y del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Profesor de Historia Social Argentina en la Facultad de Ciencias Sociales de la misma universidad.

“laico”. La recuperación del terreno perdido respecto de otros países más atentos a su pasado religioso está, sin embargo, apenas en sus inicios: buena parte de las investigaciones sobre Argentina han abordado cuestiones muy importantes pero a menudo también muy acotadas, mientras ignoramos todavía demasiado sobre grandes temas que es necesario encarar si no queremos que nuestros progresos se vean obstaculizados. En el presente artículo nos proponemos señalar brevemente algunos criterios metodológicos que consideramos significativos para el estudio de la Iglesia rioplatense tardocolonial y de la primera mitad del siglo XIX –el marco temporal de nuestras investigaciones- y algunos temas que nos parece prioritario encarar en el futuro inmediato.

La intención de este trabajo, en este sentido, es ofrecer una serie de ideas e hipótesis que, sumadas a las de otros investigadores, puedan dar lugar a un debate que nos ayude a identificar los grandes temas a desarrollar y a pensar la mejor manera de abordarlos. El texto está dividido en tres partes: en la primera se presenta al mundo colonial hispano en tanto que régimen de cristiandad, con la intención no de aportar elementos nuevos a la elaboración de un marco conceptual que no lo es, sino de señalar su importancia incluso para el trabajo de investigadores ajenos a la historia religiosa. En la segunda sección se proponen cuatro grandes temas de investigación que consideramos importantes para alcanzar una visión menos fragmentaria y más estructural del pasado religioso argentino. En la tercera, por último, se ofrece un esquema general de las etapas y nudos temáticos centrales del proceso de disolución de la cristiandad indiana a lo largo del siglo XIX, con la sola intención de presentar al lector una lectura general del período menos tratado por los estudios de los últimos años. El tratamiento de los cuatro grandes temas de investigación propuestos en el segundo párrafo, en una perspectiva de larga duración que abarque el período caracterizado en el tercero, puede en nuestra opinión proporcionarnos bases menos endeble para nuestros estudios, condicionados por enormes vacíos de información que a menudo conspiran contra la solidez de las hipótesis planteadas.

I. El régimen de cristiandad indiano

"De uno y otro brazo se compone el estado de la república, y en ambos se ha esmerado y desvelado igualmente el cuidado de nuestros reyes..."ⁱ La frase señala una particularidad esencial del mundo colonial iberoamericano: hay una única “república” con dos brazos, el secular y el religioso, bajo la sombra de la protección regia. La definición corresponde a lo que los estudiosos de historia de la Iglesia denominan “régimen de cristiandad” o “régimen de unanimidad religiosa”ⁱⁱⁱ. En un tal ordenamiento el Estado y la Iglesia constituyen poderes distintos pero inescindibles, desde el momento en que la comunidad cristiana y la “sociedad civil” poseen idénticos contornos y coinciden en los mismos individuos y grupos, tanto en el plano jurídico como en el imaginario. La experiencia cristiana y la historia humana, en esta perspectiva, se han amalgamado y cristalizado en un organismo social; los reinos que gobierna el monarca hispano constituyen porciones de una realidad más amplia, la cristiandad sujeta a la obediencia de Roma, y el andamiaje jurídico que los estructura reconoce como fuentes de derecho tanto a las que anacrónicamente podríamos definir como “laicas” como a las propiamente “eclesiásticas”: la legislación canónica, así como las disposiciones de los concilios y los documentos pontificios se incorporan, previa autorización regia, al corpus jurídico que regula la vida social. En virtud de ello es que, por

ejemplo, los “atentados” contra la Iglesia y su corpus dogmático se identifican con actos subversivos del poder político y social. En el caso hispano, además, el sistema de patronato otorga a las autoridades políticas un amplio poder en cuestiones relativas a la disciplina de la Iglesia: la corona posee efectivo poder en materia religiosaⁱⁱⁱ. La identificación entre poder político y poder religioso del régimen de cristiandad se encuentra muy claramente expresado por Gaspar de Real, en un libro que fue de cabecera para muchos sacerdotes rioplatenses de fines del siglo XVIII y principios del XIX:

“Profesámos una Religion autorizada por el Estado, que tiene relaciones esenciales con él. Como miembros de la Iglesia, independientemente de los deberes interiores, que se refieren no más à nuestro bien particular, tenemos otros exteriores, que miran à la Iglesia, y al Estado, en que esta se halla.” [...] “La Religion, y el Gobierno, que se proponen unánimes la mayor utilidad del género humano, tienen entre-sí una estrecha alianza. La Religion enlaza los corazones de los hombres, y sus voluntades; y este enlâce ès el principal medio de la conservacion de los Estados: el Gobierno por su parte protege à la Religion; como miembro que ès de la Iglesia, conoce sus leyes; dirige con su sola autoridad su policia exterior; obliga à su observancia mediante la imposicion de penas; è impide que los hombres, demasiado propensos á la corrupcion de lo mas sagrado, tómen armas en el Cielo, con que cometan injusticias en la Tierra, y hagan servir la Religion à un fin absolutamente opuesto al que se propuso Diós en su establecimiento.”^{iv}

Por otra parte la Iglesia colonial, si no la confundimos restrictivamente con el clero o con las instituciones eclesiásticas, no es otra cosa que la sociedad misma, desde el momento en que los individuos que componen la primera son simultáneamente quienes conforman la segunda^v. Por este motivo nos parece poco convincente la definición de cristiandad elaborada por Pablo Richard:

"Definimos a cristiandade como una forma determinada de relação entre a Igreja e a sociedade civil, relação cuja mediação fundamental é o Estado. Em um regime de cristiandade, a Igreja procura assegurar sua presença e expandir seu poder na sociedade civil, utilizando antes de tudo a mediação do Estado"^{vi}

En el concepto de Richard el término “Iglesia” es utilizado exclusivamente en su acepción institucional y en su dimensión universal. Pero los documentos coloniales, cuando se refieren a “la Iglesia”, hacen referencia al conjunto de los bautizados, a la totalidad de los súbditos, sean clérigos, religiosos o laicos. En este sentido, la “Iglesia de Córdoba” –por ejemplo- no es otra cosa que la sociedad cordobesa. La utilización de la fuerza, del brazo secular, para reprimir la rebeldía religiosa –delitos de índole sexual como la bigamia o el amancebamiento, idolatrías, prácticas mágicas, blasfemias- parte del supuesto de que quienes los cometen se encuentran bajo jurisdicción eclesiástica porque son justamente miembros de la Iglesia, y la comunidad de creyentes los sanciona por medio de las instituciones previstas para ello. De tal modo, la Iglesia no necesita asegurar su presencia en la sociedad, simplemente porque es imposible que esté ausente^{vii}. Por otra parte, tampoco el clero es una realidad ajena o superpuesta a la sociedad, sino parte de ella. En Buenos Aires, por ejemplo, la mayor parte de los canónigos y párrocos de los últimos decenios coloniales son criollos y sus familias están plenamente insertas en la compleja trama de relaciones del mundo colonial^{viii}. Los feligreses de una parroquia suelen conocer

de toda la vida al párroco y a su familia, de la que a menudo son vecinos; algunos participan en decisiones referidas a la gestión económica del curato a través de la mayordomía de fábrica, muchos son miembros de cofradías que tienen sede en el templo parroquial o de órdenes terceras^{ix}. En Buenos Aires hay familias de sacerdotes relacionadas estrechamente con determinadas parroquias y con sus feligresías a lo largo de generaciones, como es el caso de los Maqueda en Luján o del clan de los Cosío y Terán en San Nicolás de los Arroyos^x. A consideraciones similares puede dar lugar el análisis del funcionamiento de otras instituciones eclesiásticas, como la Inquisición: el comisario del Santo Oficio es un vecino que comparte ocios y negocios con el resto de los mortales, al menos mientras no caigan en desgracia víctimas de una denuncia^{xi}. Las instituciones eclesiásticas son en parte ámbitos de participación religiosa, de sociabilidad y de organización de los distintos sectores de que se compone esa sociedad desigual que es la indiana, no simplemente una realidad que “la Iglesia” impone al resto de la sociedad y que ésta acepta pasivamente. Y la religión tiene no sólo que ver con la actividad intelectual, la educación o las prácticas piadosas: organiza la vida social, tiene relación con múltiples aspectos de la vida de los hombres, incluso los que pueden presumirse más “profanos”, como los económicos: pensemos, por ejemplo, en los recursos que se destinan al pago de diezmos y primicias, en la actividad crediticia de conventos, parroquias, cofradías y otras instituciones, en la reglamentación del pago del tributo según el status religioso de distintas comunidades indígenas.

Otro factor agrega complejidad al cuadro que estamos describiendo: la idea de la Iglesia como comunidad de creyentes podría dar lugar a imágenes idílicas del “Pueblo de Dios” en conflictivo diálogo con el “mundo”, pero en el plano simbólico-religioso las contradicciones de la sociedad-Iglesia indiana se reflejan sobre la vida religiosa colonial y se superponen a otros que la historia ha ido acumulando en el cristianismo a lo largo de siglos. Su historia está atravesada por la dinámica a menudo conflictiva entre la voluntad de reglamentación del mensaje religioso por parte de la jerarquía eclesiástica y el proceso de recepción, apropiación y reelaboración que del mismo discurso realizan diferentes sectores que supuestamente deberían aceptarlo en forma pasiva, pero que en realidad lo releen y lo adecuan a sus respectivas ópticas e intereses. De manera que, en esta dinámica, el lugar de cada actor dentro de la estructura social y en la vida eclesial juega un papel decisivo. El bautismo y la correspondiente inscripción del sujeto en el registro parroquial constituía desde el punto de vista legal el acto de incorporación del mismo a la sociedad indiana, pero “españoles” y “naturales” no eran registrados en el mismo libro; hay cofradías de negros en las que las constituciones establecen que el tesorero que controla la caja de la comunidad debe ser un blanco, y sacerdotes y laicos conforman dos categorías bien definidas: los unos son productores o gestores de un discurso religioso que los segundos tienen menores posibilidades de modificar sin ser sometidos a censura.

Por otra parte, en el plano institucional la Iglesia es una realidad plural: pensar a “la Iglesia” como una institución única y monolítica puede conducir a conclusiones erróneas^{xii}. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de “la Iglesia”? Dentro del término se encuentran los obispos, el clero secular, las varias órdenes religiosas, las cofradías, el cabildo eclesiástico, la Santa Sede, la inquisición... Esa realidad plural comprende además obispos enfrentados entre sí, partidos opuestos dentro del clero secular y en los cabildos eclesiásticos, prelados en pugna con la inquisición, órdenes religiosas en conflicto por diversos motivos y a su vez

divididas en bandos, cabildos eclesiásticos que denuncian el “despotismo de la corte romana”...^{xiii} La telaraña de relaciones, acuerdos y discordias que conforma la “política” en el mundo colonial -en el sentido en que se ha referido a ella Francois-Xavier Guerra^{xiv}- está íntimamente ligada a la vida religiosa y al funcionamiento de las diferentes instituciones eclesiásticas.

Veamos un par de ejemplos, el primero referido a la Compañía de Jesús, orden que, como se sabe, merced a su hegemonía en el terreno educativo y al peso que fue ganando en otros como el pastoral/misional y el económico cosechó numerosos enemigos ya desde las primeras décadas del siglo XVII. En el Río de la Plata el clero secular, otras órdenes religiosas y también sectores de la burocracia colonial se opusieron a ella y fueron tejiendo en el plano local una trama de rencores que cristalizaría en los entretelones locales de la expulsión de la Compañía, decretada en la centuria siguiente por motivos que, por supuesto, exceden largamente los problemas rioplatenses. En Buenos Aires el obispo, el cabildo eclesiástico, parte del clero secular y los dominicos se enfrentaron a los jesuitas a mediados del siglo XVII por el control de las misiones -en particular por las de guaraníes y por otras localizadas también sobre los ríos Paraná y Uruguay- y por el pago de los diezmos: en marzo de 1655 una real provisión había exonerado a los ignacianos de la contribución decimal y en abril el obispo convoca a un sínodo en el que habrá de intentarse recortar a la Compañía algunos de los espacios ganados. El obispo y el cabildo eclesiástico tenían buenos motivos para no simpatizar con los jesuitas, porque las exenciones del pago de diezmos de que gozaban afectaban sus rentas y porque por su régimen jurídico se escabullían al control de las autoridades diocesanas. Pero también los dominicos tienen que ver con lo que ocurre en torno al sínodo: el obispo que lo convoca es monseñor Cristóbal de la Mancha, miembro de la orden, y es desde el convento porteño -donde el obispo solía predicar los domingos, en lugar de hacerlo en su catedral- que parte la procesión del clero que da inicio a las sesiones. En sede sinodal se decide que las misiones son parroquias a pleno título, ni más ni menos que las demás, y que en consecuencia los jesuitas que las administran están sujetos a la autoridad diocesana. Decisiva es, claro, el apoyo del gobernador al obispo y su partido, pero la Audiencia de Charcas tercia en favor de la Compañía e inclina nuevamente la balanza en su favor...^{xv}

Un caso elocuente del siglo XVIII: en 1782-1783 el obispo de Buenos Aires Malvar y Pinto y el cabildo eclesiástico han llegado al punto más álgido de un conflicto que conoce diferentes y bien interesantes causales. En 1783 la abadesa del convento de las capuchinas consulta al prelado explicándole que sus monjas están divididas en “partidos” que apoyan al del obispo o al del cabildo y pide instrucciones acerca de cómo manejarse en la cuestión. La respuesta de Malvar a la religiosa nos ilustra una vez más hasta qué punto los problemas de la Iglesia colonial pertenecen a la sociedad y viceversa: la controversia con el cabildo, dice en ella el obispo,

“...en el día ocupa la atención, no solo de los literatos sino también de toda clase de personas de esta ciudad; sé que hablan de ella los DD. en sus tertulias, los Frayles y Monjas en sus conv.tos y los Militares en sus paseos, los mercaderes en sus tiendas, las Damas en sus estrados y hasta la infima plebe, en los cafes y Bodegones, y como si el Dro canonico fuera facultad Medica, de que todos se precian saver algun tanto, resuelven y deciden en la presente materia con autoridad Magistral”^{xvi}.

Los conventos de monjas se muestran tan permeables a lo que ocurre fuera de sus muros como los cafés y los bodegones; los laicos –desde los doctores y “literatos”, pasando por los militares, los comerciantes y las damas y hasta la “ínfima plebe”- no consideran que les sea ajeno el conflicto y los principales espacios de sociabilidad –tertulias, paseos, tiendas, estrados, cafés, bodegones- se convierten en tribunas de discusión. El debate canónico penetra los muros del convento y solivianta fuera de ellos a la multitud que sabemos mayoritariamente analfabeta. Lo que interesa destacar es que, en esta sociedad, un problema de jurisdicción eclesiástica que más de un historiador podría catalogar de “cosa de curas” ocupa el lugar que hoy se concedería al titular de primera plana de los diarios. En este conflicto entre Malvar y su cabildo intervienen además muchos otros actores: las monjas y sus confesores, los capellanes de coro de la catedral y los familiares del obispo, el virrey y laicos notables como Manuel Warnes, la parroquia de Santa Fe...

Nos parece importante tener presente en el trabajo de investigación –y no sólo en el ámbito de la historia religiosa- estas características del régimen colonial: el conglomerado institucional de la Iglesia es muy distinto -mucho menos homogéneo- de lo que lo será a partir de la segunda mitad del siglo XIX, cuando Roma empiece a cosechar los frutos de una larga acción en tal sentido, y las relaciones entre la sociedad, la Iglesia y el Estado se declinan de manera muy diferente también, desde el momento en que la comunidad de los súbditos y la de los fieles es una y el poder político y el espiritual son distinguibles más en el plano de las abstracciones que en el de las realidades.

II. De la cristiandad colonial a la Iglesia argentina: perspectivas de investigación

Una de las más evidentes tendencias de los nuevos estudios de historia religiosa es la de volcarse preferentemente al estudio del período tardocolonial y al del siglo XX. Existen varias razones que justifican la primera de tales opciones: la más obvia es el lugar que la religión ocupa en la sociedad colonial y que ofrece horizontes por demás estimulantes para la investigación; otra es que el período virreinal ha sido previamente “desmalezado” por la historia económica y social, lo que abrió para los temas religiosos una amplia gama de posibilidades nuevas: basta pensar en los estudios referidos a las élites, que han obligado a que nos interroguemos acerca de la inserción religiosa de las personas o familias estudiadas en cofradías o terceras órdenes; o reparar en que los estudios de historia agraria, al descubrir en el litoral rioplatense un mundo rural mucho más complejo de lo que solía pensarse, ha puesto en el tapete la cuestión de la actividad pastoral en la campaña. Una tercera razón es la relativa abundancia de fuentes que nos ha dejado el período, gracias a esa casi maniática puntiliosidad de la burocracia española que lamentablemente no heredaron las administraciones post-revolucionarias.

El interés por el siglo XX se explica también por buenos motivos. En principio, claro, se encuentra la más directa vinculación de la historia religiosa de este período con un presente en el que la Iglesia Católica goza de una posición influyente en la política y en buena parte de la sociedad argentinas. En el marco de una crisis institucional seria, ella conserva índices de credibilidad con los que los partidos políticos y los sindicatos -por ejemplo- por el momento sólo pueden soñar. Los últimos gobiernos argentinos han dado mayor importancia a las declaraciones del episcopado y del Papa que a las de la oposición, los

obispos aparecen mediando en los conflictos sociales en el interior, movimientos de protesta son encabezados por religiosos y San Cayetano parece ser, en opinión de muchos desocupados, más eficaz que el ministerio de trabajo. Está además el pasado reciente: la todavía prácticamente inexplorada relación entre la dictadura militar, la conferencia episcopal y la Santa Sede, y las vicisitudes del mundo católico argentino en general en esos años. Y más atrás todavía, la revitalización del mundo católico a partir de los años '20 y en particular luego de 1930 y la colusión entre el catolicismo llamado "integral", el nacionalismo y sectores de las Fuerzas Armadas en la década del '30; la ambigua y por momentos paradójica relación entre catolicismo y peronismo; los fermentos de renovación surgidos en torno al Concilio Vaticano II y a la radicalización política de las décadas del '60 y del '70... No es extraño que estos temas conciten crecientemente el interés de los historiadores^{xvii}.

Una segunda característica de los nuevos estudios, en este caso más bien de los referidos al período colonial y primera mitad del siglo XIX, es la polarización de las temáticas abordadas en dos grandes filones: por un lado el de la historia social y económica y por otro el de las ideas, la espiritualidad, los imaginarios. Ello conduce a que se camine en general por dos carriles paralelos, quizás sin conceder suficiente atención al hecho de que en una sociedad como la colonial y post-revolucionaria es difícil comprender la historia social de las instituciones eclesiales haciendo abstracción de los sistemas de valores e ideas que impregnan a los protagonistas. El clero, las autoridades civiles, los obispos, los miembros de la élite de activa participación en la vida eclesial, están sumergidos en una atmósfera atravesada por intensos debates de carácter filosófico y teológico que orientan sus acciones en el terreno de la praxis pastoral y "política". Y viceversa, las condiciones concretas en que se desarrolla la vida eclesial imprimen un sello característico a la reflexión religiosa, porque uno y otro nivel están indisolublemente entrelazados.

A pesar de estas tendencias que con el tiempo será preciso corregir, y a pesar también de una cierta desorganización de los estudios, debida en parte a las condiciones materiales en que se desarrolla el trabajo historiográfico en Argentina –falta de recursos, de buenas bibliotecas especializadas, de ámbitos institucionales de discusión–, es cierto que en los últimos años se han realizado contribuciones importantes en el ámbito de la historia religiosa. Sin ninguna pretensión de exhaustividad podemos señalar la aparición de nuevos estudios sobre el clero, tanto secular como regular, sobre sus actividades económicas y los condicionamientos sociales del reclutamiento de sus miembros^{xviii}, así como los recientes aportes sobre la vida monástica femenina, a caballo entre la historia religiosa y la historia social y de género^{xix}. La cuestión de las cofradías, la piedad y las prácticas devocionales de los laicos en el período colonial está atrayendo crecientemente la atención de los historiadores^{xx}, y se han multiplicado los estudios sobre los fermentos teológicos y la cultura eclesial de fines del período colonial y las primeras décadas del siglo XIX^{xxi}.

Sin embargo, hemos llegado a finales del siglo XX ignorando cuestiones esenciales e indispensables para lograr una visión coherente de nuestra historia religiosa, y recuperar el terreno perdido nos obliga a desarrollar hoy lo que se hizo en otros países hace medio siglo. En este sentido, creemos que los estudios de historia del catolicismo y de la Iglesia de los siglos XVIII y XIX deberían priorizar cuatro grandes temas básicos: las rentas diocesanas,

las estructuras eclesiásticas, el personal –clero secular, regular, religiosas- y las organizaciones del laicado.

El primer punto excede ampliamente el ámbito de la historia religiosa y tiene mucho que aportar al estudio de la economía en su conjunto. No hay que olvidar que las instituciones eclesiásticas eran importantes fuentes de crédito y que los diezmos, las primicias y las limosnas movilizaban un flujo significativo de recursos que las mismas instituciones y el clero consumían pero también en cierta proporción prestaban o invertían. A pesar de ello, sin embargo, carecemos aún de estudios de la exhaustividad de los que ha producido la historiografía sobre Nueva España, lo que sólo en parte se explica por las enormes diferencias de escala que median entre ambas regiones durante el período colonial^{xxii}. Hasta el momento la historiografía sobre el Río de la Plata ha dedicado mayor atención a las rentas de las órdenes religiosas y las múltiples actividades "financieras" de los conventos que a las entradas de las diócesis y del clero secular de cada una de ellas^{xxiii}. Esta última cuestión ha sido abordada en un puñado de artículos como los de Francisco Avellá Cháfer sobre los ingresos del clero secular porteño en los siglos XVII y XVIII y el de Américo Tonda sobre las décadas que siguieron a la revolución^{xxiv}. José Pedro Barrán ha escrito una obra más sugestiva sobre el Uruguay, que durante buena parte del período analizado pertenecía a la diócesis de Buenos Aires, pero el suyo es más un trabajo de historia de las mentalidades que de historia económica^{xxv}. Los avances en este terreno son todavía muy parciales: los diezmos porteños han dado lugar a una investigación para el medio siglo anterior a su abolición, en particular en relación al modo en que eran distribuidos entre los beneficiarios y los conflictos que las distintas modalidades de reparto suscitaron^{xxvi}, y Abelardo Levaggi se ha ocupado de los aspectos jurídicos de las capellanías y de la desamortización eclesiástica en el Río de la Plata^{xxvii}. También Néstor T. Auza ha incursionado en el tema, con un artículo sobre las rentas eclesiásticas a mediados del siglo XIX^{xxviii}. Pero para adquirir una visión más abarcadora hay que remitirse a trabajos muy viejos y elaborados en base a investigaciones poco sistemáticas, como el clásico libro de Enrique Udaondo sobre los antecedentes del presupuesto de culto, que cuenta con más de medio siglo^{xxix}. Tan escasos son los estudios de este tipo que una cuestión tan relevante como las derivaciones económicas de la reforma de Rivadavia nos es prácticamente desconocida, más allá de la genérica aproximación de Guillermo Gallardo en un artículo breve y ya muy viejo^{xxx}. También ignoramos casi todo sobre las rentas de las parroquias rurales coloniales y de su clero, si bien María Elena Barral se ha acercado parcialmente al tema, para el caso de Buenos Aires, mediante el abordaje del complejo tema de la limosna, estrechamente vinculado, además, al de la religiosidad popular rural^{xxxi}. En este plano serían necesarios estudios sistemáticos sobre la evolución de las rentas diocesanas en el período colonial y sobre las alternativas sucesivas a 1810, en cada diócesis pero a partir de la realidad de cada provincia –por ejemplo, la política de cada gobierno provincial luego de 1820 en relación a los diezmos y a las demás rentas eclesiásticas-, así como la evolución del presupuesto de culto del Estado a partir de la organización nacional, con una visión de largo plazo^{xxxii}. El tema del reclutamiento del clero está vinculado al de sus condiciones de vida. En este sentido, sería importante indagar acerca de la incidencia de la evolución del valor del papel moneda y de otras formas de circulante en las rentas eclesiásticas y en particular en el caso de las capellanías y censos, y evaluar sus consecuencias en el plano de las incorporaciones al cuerpo sacerdotal^{xxxiii}.

Vital sería también contar con una reconstrucción de las estructuras eclesíásticas de cada diócesis, porque ellas constituyen nada menos que las herramientas a través de las cuales se organiza el servicio del culto, la pastoral, la beneficencia y en ciertos casos la asistencia sanitaria y la educación. En Europa se han dedicado grandes esfuerzos a estudiar el andamiaje institucional de las diócesis y la relación entre las estructuras eclesíásticas y el resto de la sociedad^{xxxiv}. En contraste, también en este plano nuestros conocimientos son por demás parciales. Es muy poco o poco útil lo que se ha escrito sobre la historia de tal o cual parroquia, porque se trata en general de textos más cercanos a la crónica conmemorativa que al análisis histórico^{xxxv}. Sería importante, por ejemplo, contar para cada obispado con una historia de las parroquias que tenga cuenta del contexto social, demográfico, económico y étnico de cada zona. Allí donde es posible –como en el caso específico del obispado de Buenos Aires–, sería necesario tomar en consideración los estudios de historia rural para delinear una tipología de los curatos cruzando los datos con los de la producción y circulación de bienes, los flujos migratorios, las sucesivas fases del poblamiento, los patrones de asentamiento, la distribución de la tierra. Carecemos también, prácticamente, de trabajos sobre esas instituciones clave de la vida eclesíástica que son los cabildos de las catedrales, más allá de aportes útiles pero parciales como los de Ludovico García de Loydi y de Américo Tonda para Buenos Aires^{xxxvi}. Los cabildos constituyen los órganos de representación del clero secular en cada diócesis y asumen el gobierno de la Iglesia durante las a veces prolongadas sedes vacantes. La promoción a una silla del cabildo constituye en general la máxima aspiración de los clérigos criollos, y de hecho los dignidades y canónigos de las Iglesias rioplatenses son elegidos en su mayor parte de entre los más destacados sacerdotes del clero local. Ello hace que estos colegios de sacerdotes hayan conformado ámbitos de poder y de prestigio importantes para las familias de la élite, y deberían atraer por lo tanto la atención de los estudiosos interesados en ellas y en otros temas relacionados, como el de las redes sociales. Después de todo, el cabildo eclesíástico era uno de los estamentos más prestigiosos de la sociedad colonial, lo que queda en evidencia mediante el análisis de las reglas de ceremonial que estructuraban los actos públicos^{xxxvii}.

El tema del clero y en general del personal eclesíástico se desgaja en varios niveles de análisis: la cuestión institucional que hace a la mayor o menor disponibilidad de efectivos en el largo plazo se entrelaza con temas de historia social significativos, como lo son el de la elección profesional por parte del interesado o de sus padres, o la extracción social y geográfica de los aspirantes al sacerdocio^{xxxviii}. A la vez, los cambios que se evidencian en el reclutamiento entre, digamos, 1770 y 1870, nos hablan de profundas transformaciones en el universo colectivo de valores: de los innumerables indicios existentes podemos tomar la distinción que hace Sarmiento en *Recuerdos de Provincia* entre lo que él llamaba las vocaciones de la colonia y las de la revolución^{xxxix}. Los cambios en la sensibilidad religiosa inciden y se reflejan en las curvas de las ordenaciones^{xl}. Por otra lado está la cuestión de la procedencia geográfica: el pasaje que ha señalado Bianchi en referencia al episcopado, de un plantel de origen criollo elitario a otro de extracción inmigratoria^{xli}, se verifica también en el clero, empezando por el fenómeno de la inmigración profesional de eclesíásticos en los años '20 y después de 1835 –como respuesta a las condiciones que reinaban respectivamente en la España de Riego y en la de María Cristina–; la llegada al país de los capellanes irlandeses, numerosos y mucho mejor preparados que los sacerdotes argentinos, y la de los padres bayoneses para la asistencia de la colectividad vasca y francesa^{xlii}.

Además, la inmigración de sacerdotes influye determinantemente en el universo devocional argentino (un espacio virgen que solemos cubrir citando las investigaciones de Zubillaga para el Uruguay): el culto del Sagrado Corazón, por ejemplo, está en el siglo XIX vinculado a diagnósticos pesimistas por parte de la Iglesia de la realidad política y cultural de un mundo que se considera mal encaminado, y a determinadas posturas que en los planos religioso y político se ensayan para enfrentarla^{xliii}.

Por último, la cuestión del surgimiento y desarrollo del laicado católico organizado merece atención porque representa a la vez un indicador de y una respuesta a la disolución progresiva del régimen de cristiandad^{xliiv}. En un régimen de unanimidad religiosa como el colonial el laicado strictu sensu no existe porque todos los individuos están incluidos en tal categoría. Es necesario que se comience a dismantlar el régimen de cristiandad para que cobre sentido la existencia de ese nuevo actor que es el laicado católico, que surge en el siglo XIX pero sólo alcanza su mayor grado de organización en el siguiente y en particular a partir del pontificado de Pío XI (1922-1939). El laicado se recorta como una parte de la sociedad, un sector considerado desde la Iglesia como más sano que el conjunto pero que es necesario al mismo tiempo controlar para evitar desviaciones y desbordes. Y constituye un indicador de la agonía de la *societas christiana*, al igual que la aparición de la prensa católica y la educación confesional, que a partir de fines de la década de 1850 empiezan también a perfilarse como segmentos de sistemas de información y de formación más amplios, en los que los laicos encontrarán espacios de participación en la vida eclesial. Las significativas referencias a los “seglares piadosos” en contraposición a los que han desertado de las filas de la Iglesia^{xlv} se multiplican en la prensa católica posterior a la caída de Rosas, pesimista por momentos al constatar la reducción del número de fieles^{xlvi}. En este sentido, sería interesante que los trabajos sobre cofradías coloniales sirvieran de base para un desarrollo de los estudios sobre la vida religiosa de los laicos que nos permitieran llenar el relativo vacío que presenta -también en este ámbito- el siglo XIX, indagando por ejemplo los puntos de contacto y las distancias entre viejas y nuevas formas de organización, la formas de articulación entre las nuevas experiencias, la fisonomía social e intelectual de sus miembros, su vida devocional o sus relaciones con la jerarquía.

Estos cuatro grandes temas prioritarios deberían ser abordados, a nuestro juicio, respetando como unidades de análisis los espacios de la geografía eclesiástica, para evitar las confusiones y superposiciones entre áreas jurisdiccionales civiles y religiosas. En otras palabras, la unidad de análisis de base debería ser la diócesis y dentro de ella las parroquias, para no perder de vista el entretelado de los distintos niveles de decisión y de vida religiosa dentro de cada marco jurisdiccional. Esta opción presenta asimismo sus dificultades, porque si bien respeta el andamiaje institucional diocesano y su fragmentación en vicarías foráneas y parroquias, que constituyen el punto de referencia obligado del clero secular y de algunas iniciativas de participación laical como las cofradías de base parroquial y más tarde de círculos de obreros y grupos de Acción Católica, presenta el problema de su desfase con respecto a otras geografías religiosas -como las provincias de los órdenes y congregaciones- y en relación a instituciones que no poseen una tan clara correspondencia con el espacio parroquial -como algunas hermandades de clérigos-, así como la dificultad de su adecuación en ámbitos como ciertas áreas del Noroeste, donde la organización del espacio económico y espiritual de origen prehispánico contradice la que rige el funcionamiento de la vida eclesiástica. Del mismo modo, semejante opción coloca en

primer plano a los núcleos urbanos, por pequeños que sean, y deja en penumbra el mundo de las chacras y las estancias. Son elementos a tener en cuenta, sin duda. Sin embargo, consideramos que la elección de trabajar utilizando la diócesis y la parroquia como unidad de análisis es la que presenta relativamente menores dificultades y puede permitir más adelante estudios comparativos entre realidades más o menos análogas.

III. De la cristiandad colonial a la Iglesia argentina: las fases del proceso

La doble preferencia temporal que hemos señalado en el párrafo anterior ha significado dejar de lado amplios segmentos del pasado religioso: desde la conquista hasta fines del siglo XVIII y luego, llegados a esa especie de frontera con lo ignoto que es la década de 1820, el siglo XIX hasta por lo menos 1880 e incluso hasta la centuria siguiente. Sin embargo, es a nuestro juicio el vacío del siglo XIX lo que constituye no ya simplemente una "laguna" sino una limitación por demás seria para una cabal comprensión tanto del período tardocolonial como del siglo XX. El proceso de desmantelamiento de la cristiandad colonial se caracteriza por su gran complejidad, por la variedad de factores de diversa índole intervinientes y por su extensión cronológica. Por tal motivo, su mejor conocimiento podría echar nueva luz sobre el punto de partida –el mundo indiano- y sobre los posteriores desarrollos de la cuestión religiosa. Nos permitimos presentar a continuación, tentativa y muy genéricamente, algunos lineamientos fundamentales del proceso, marco indispensable de las alternativas religiosas e incluso políticas de buena parte de dicha centuria y clave hermenéutica para la interpretación de la historia del cristianismo iberoamericano de los últimos doscientos años. Creemos que el tratamiento de los cuatro temas propuestos como prioritarios en el apartado anterior a lo largo de este siglo que media entre la expulsión de los jesuitas y la elevación de Buenos Aires al rango de arquidiócesis –labor que por supuesto no puede desarrollar un único investigador ni es pensable realizar sino en años de trabajo- puede proporcionarnos las bases necesarias para una más adecuada comprensión del pasado religioso –y no sólo religioso- argentino.

a. Los últimos decenios coloniales

Podemos considerar como punto de partida del proceso la coyuntura a que da lugar la expulsión de la Compañía de Jesús de los reinos de España, operada en el Río de la Plata, como se sabe, entre 1767 y 1768. Es a partir de entonces que en el ámbito rioplatense se difunden –no sabemos todavía con suficiente precisión con qué alcances- algunas ideas fuerza de las corrientes reformistas que en el mundo católico europeo, desde Viena a Madrid, postulan una renovación al mismo tiempo espiritual e institucional de la vida religiosa. Muy esquemáticamente podemos delinear algunas de esas ideas, presentes en los escritos de algunas figuras de la Iglesia rioplatense tardocolonial y tomadas de obras que aparecen reiteradamente en los inventarios post mortem de las bibliotecas privadas de los clérigos.

Una de ellas es la que en el plano eclesiológico defiende las prerrogativas episcopales y una mayor autonomía de las Iglesias frente a la Santa Sede. La propuesta, muy

esquemáticamente, consiste en reestructurar institucionalmente a la Iglesia sobre el modelo de la primitiva, rememorada a través del mito de la comunidad creyente heroica, pura e incontaminada de un fárrago de aditamentos que posteriormente la han desfigurado hasta volverla en algunos aspectos irreconocible^{xlvii}. El papado, sostienen algunos de los reformistas europeos más radicales, leídos y citados en el Río de la Plata, ha enajenado a los obispos buena parte de sus facultades y los ha convertido prácticamente en una especie de delegados suyos, desvirtuando el mandato de Jesucristo a sus apóstoles. La Iglesia de Roma y su obispo (el Papa) han abusado de sus prerrogativas recortando a las demás Iglesias la autonomía de la que habían gozado en los primeros siglos. En base a este tipo de consideraciones se edifica una de las actitudes predominantes en los sectores reformistas de los últimos decenios del siglo XVIII: el anticurialismo, la desconfianza respecto de los “abusos” del poder papal y el intento de volver a consolidar la autonomía de las Iglesias y el poder episcopal bajo la protección de la corona, celosa, a su vez, de sus prerrogativas frente al poder pontificio. Estas ideas conducen a una buena recepción de autores episcopalistas y galicanos, e incluso de obras que han sido incluidas en el Índice acusadas de jansenismo y que han logrado burlar los controles del Santo Oficio^{xlviii}.

Otro componente del reformismo dieciochesco tardío es una cierta desconfianza respecto de las órdenes religiosas. Desde una perspectiva episcopalista, ellas presentan el problema de constituir un límite para el poder de los obispos, ya que a menudo logran, gracias a exenciones pontificias o conciliares, sustraerse a la autoridad de los prelados. De hecho, se dice, los religiosos no existían en los primerísimos tiempos del cristianismo, cuando la disciplina eclesiástica y los valores morales eran auténticos y puros: a diferencia de los obispos y quizás también de los párrocos, Jesucristo no aparece instituyendo las órdenes religiosas en los Evangelios. Este recelo permite un punto de entendimiento con la “crítica ilustrada”, que detecta en ellas una especie de símbolo del pasado medieval y un lastre del que es necesario deshacerse si se pretende progresar económicamente, y volver a encontrar a España entre las primeras naciones del mundo. Los religiosos acaparan dinero, inmuebles y mano de obra que la economía necesita para crecer, e imponen a sus miembros actitudes que se consideran ahora antisociales e inhumanas, como la obediencia a los superiores, que priva a los individuos de libertad y de propia iniciativa. En otras palabras, las órdenes no son –salvo excepciones– “útiles” para la sociedad que las sustenta económicamente^{xlix}.

Un tercer elemento puede hallarse en la visión negativa de la religiosidad barroca, rica en teatralidad, en exteriorizaciones fastuosas, dotada de una devocionalidad plural y en cierto sentido “sensual”, dada su pasión por la imagen, por la estética, por cuanto, a través de los sentidos, sirva para encender el fervor religioso de los fieles. Se la intentará sustituir ahora por una espiritualidad más recatada, más racional, más cerebral, despojada y sobria. Se propondrá en su lugar una nueva piedad que varios autores pero en particular Muratori han difundido entre las élites católicas europeas y americanas¹. Esta nueva sensibilidad llevará a condenar y combatir lo que en los últimos decenios coloniales pasan a considerarse “excesos” y “supersticiones” del vulgo, en particular en el ámbito rural pero también en el de esa realidad variopinta a la que Halperín Donghi da el título de plebe urbana: el mundo de los negros, de las castas, del servicio doméstico y de las intangibles fronteras con lo ilegalⁱⁱ. Es así que se reglamentan o se prohíben directamente manifestaciones religiosas antes mejor toleradas, como los bailes y comidas en el día de los fieles difuntos, los velorios de angelitos, las danzas en las fiestas de las cofradías de negros y algunas

modalidades de la veneración de las imágenes. Un ejemplo entre muchos: el Concilio provincial reunido en Charcas en 1774-1778, en referencia a las celebraciones del día de los fieles difuntos reacciona ante

“...el detestable abuso de que en las Vísperas de este solemne día muchas personas de ambos sexos, con el motivo, o pretexto, del continuado Doble de Campanas huyan, y salgan al Campo, y hagan allí Merendones execivos, tengan Bayles, y Cantares poco honestos con otras lizencias que se toma la malicia.” (...) “Y por quanto se halla informado [el Concilio, RD] que en las referidas Vísperas, y Día se acostumbra así mismo en algunos Lugares hacerse de Pan Figuras de humanas Criaturas, las que se visten, y sirven de afectar compadrazgos, y por medio de esta sacrilega relación dar principio, ò perseverar más profundamente en torpes correspondencias: Prohíbe el Concilio se hagan, ni usen dichas Figuras...”^{lii} Con todo, no debe pensarse que este nuevo modo de entender la piedad privada y colectiva habrá de lograr su propósito: Mariquita Sánchez nos ha dejado una colorida pintura del barroco porteño tardío, y en 1802 el provisor de Buenos Aires Rodríguez de Vida se veía necesitado a expedirse contra los velorios de párvulos^{liii}. En este caso, como en los anteriores, se trata más bien de tendencias, de nuevas sensibilidades en juego y en contradicción con cuanto pretenden erradicar^{liv}.

Es que lo que suele denominarse “Ilustración católica” constituye una mirada hacia el mundo que es lo suficientemente ambigua como para encuadrar en ella ideas a veces muy diferentes e incluso contradictorias entre sí. Ahora bien, ¿hay en las concepciones señaladas elementos que se pueda considerar críticos respecto del régimen de cristiandad? Algunos: el mito de la Iglesia primitiva remite a un período en que el cristianismo no había pasado a ser aún religión de Estado, en el que los creyentes aguardaban un reino que “no es de este mundo” (Evangelio de Juan 18, 36) y en el que la vida eclesial habría estado más bien signada por la debilidad y la persecución, mientras la insistencia en la fe austera e interior de matriz jansenizante permite pensar a la religión como cuestión de conciencia más que como base de un orden social. Pero la respuesta a la pregunta anterior no es sencilla ni puede ser unívoca: hay quien rememora a la Iglesia primitiva para alabar las virtudes de Constantino, modelo de Príncipe cristiano, y la interiorización de la fe puede no ser incompatible con la defensa del status jurídico de la Iglesia. Ya hemos dicho que la tesis del vicariato del siglo XVII y el regalismo del XVIII pueden interpretarse como parte de una tendencia a la sacralización de la monarquía hispana, más que como el avance de un “proceso de secularización”. De todas formas el regalismo, aunque quizás paradójicamente, tiene como uno de sus posibles corolarios el de limitar la acción de las autoridades eclesiásticas –no la presencia de la religión– en lo que podemos por comodidad llamar “esfera pública”.

Por ejemplo, a la corona española no le va a resultar del todo antipática la idea –defendida en el Sínodo de Pistoia de 1786, condenada con la Bula *Auctorem Fidei* de 1794 y base de reformas tanto en el siglo XVIII como en el XIX en ambos márgenes del Atlántico– de que es a las autoridades civiles que corresponde entender en la disciplina externa de la Iglesia, de modo que la competencia de la jerarquía eclesiástica debe quedar circunscripta al fuero interno. El padre Rafael de Vélez, en su *Apología del Altar y del Trono*, escrita en 1818 con el intento de desenmascarar la participación jansenista en la elaboración de la política religiosa de las Cortes de Cádiz, denuncia el intento de reunir “...un concilio que reduzca á

solo lo interno el cuidado de los obispos, dejando al poder soberano el que intervenga en los puntos de disciplina esterna que las córtes le lleguen á señalar”^{lv}. Y *El Centinela* de Buenos Aires, en apoyo a la reforma eclesiástica, alegaba en 1822 que

“...la potestad de la Iglesia debe ser independiente de la civil en cuanto a la fe, y a la doctrina que regla el fuero interno; pero no es asi con respecto a lo que ella ordena sobre la policía exterior que toca al orden público y que puede perjudicarlo. Esta, sin disputa, debe estar subordinada a la voluntad del Jefe de Estado si es que se ha de evitar que haya dos poderes en lo civil que se combatan constantemente, y que el bien público padezca detrimentos”^{lvi}.

Entre los puntos de acuerdo entre los núcleos jansenistas y episcopalistas tardíos y los regalistas “ilustrados” -que en otros terrenos no se entendían muy bien, particularmente en Francia donde jansenismo e “Ilustración” se revelan tradiciones más claramente diferenciadas que en el mundo hispano- puede enumerarse la voluntad -inspirada en a veces muy diferentes motivaciones- de reducir el margen de acción de las autoridades eclesiásticas en la vida pública.

Desde otra vertiente se estructura también desde fines del siglo XVIII una corriente que podríamos denominar “ultramontana”, heredera en parte de la tradición jesuítica. Una red bastante activa de sacerdotes y laicos vinculada al mundo de los jesuitas en el exilio actúa en el Río de la Plata a la espera de tiempos mejores en la década del ‘80. La correspondencia de la Beata María Antonia de la Paz y Figueroa y de Ambrosio Funes con jesuitas expulsos como Gaspar Suárez puede servir de punto de partida para la reconstrucción de sus ramificaciones en Buenos Aires y en el interior^{lvii}. Quienes se reconocen en estas posiciones abominan, claro, del Concilio de Pistoia de 1786, en el que el jansenismo italiano logró hacer cuajar muchos de sus anhelos bajo el amparo del obispo Scipione de Ricci y la inspiración del teólogo Ludovico Tamburini, y ven con ojos pesimistas el estallido revolucionario francés, al que interpretan como fruto de la influencia de los *philosophes* en la sociedad, en alianza con la vertiente jansenista-galicana (un esquema, vale la pena decirlo, que muchos ejemplos se encargan de desmentir: el mismo Tamburini, como muchos otros jansenistas, vivió con horror el proceso político de Francia^{lviii}, y dos de los obispos de tiempos de la revolución de Mayo que se opusieron más decididamente a ella tenían sus bibliotecas bien surtidas de autores jansenistas o jansenizantes^{lix}). Esta vertiente “ultramontana” habrá de ver en la coyuntura revolucionaria la ocasión para desligar a las Iglesias rioplatenses de los experimentos reformistas de los Borbones, responsables en definitiva de la expulsión de los jesuitas, y entablar relaciones directas con la Santa Sede. Y tal búsqueda de apoyos en Roma y la crítica del regalismo borbónico contiene también, aunque de modo por demás ambiguo, un cierto cuestionamiento de los parámetros básicos del régimen de cristiandad. Sin embargo, no debe pensarse que la corriente caracterizada como “reformista” y la que acabamos de presentar constituyan universos necesariamente distintos: aunque lo serán si las consideramos globalmente, y cada vez más en la medida en que la esfera política y la religiosa se autonomicen, a veces elementos de una y de otra son detectables hasta en un mismo individuo. La necesidad de presentar esquemáticamente el proceso me impide avanzar en este punto.

b. La revolución y los primeros cuestionamientos serios de la cristiandad

Un segundo momento se abre en 1808, con la crisis política de la península que da origen a la revolución, y concluye hacia 1830, cuando la Santa Sede nombra los primeros obispos sin participación del rey y cuando, bajo el influjo romántico y el nuevo clima ideológico que tiende a imponerse luego de la experiencia revolucionaria y la Restauración, se cierra el siglo XVIII religioso tanto en el catolicismo europeo como en el hispanoamericano^{lx}. Es ésta una época signada por la crisis –que la Iglesia comparte con el resto del andamiaje institucional colonial- y, en el caso de la diócesis porteña, de experimentación de ideas de cuño reformista incubadas durante la etapa anterior y que la incomunicación con Madrid y con Roma permiten ahora poner en ejecución e incluso radicalizar en sus alcances y en sus miras. Lo esencial del momento es la búsqueda de una redefinición del lugar de la Iglesia y de la religión en la nueva sociedad que la revolución está dando a luz. Es que si había sido imposible evitar que las instituciones eclesiásticas se desbarrancaran junto al resto del aparato burocrático colonial en una crisis de dimensiones catastróficas, dada su particular y ya señalada simbiosis, tampoco es pensable una reforma de la sociedad que no pase necesariamente por una reformulación de su rol en la sociedad pos-revolucionaria. Ello era así porque la Iglesia, parte sustancial de la sociedad de antiguo régimen, constituye un obstáculo al desarrollo de ideas y prácticas políticas que parten del supuesto de la igualdad jurídica de los ciudadanos y que pasan a primer plano en el debate político pos-revolucionario.

Las simpatías por el jansenismo tardío, patentes en algunos eclesiásticos y laicos, la influencia galicana y la sensibilidad ilustrada ponen en marcha un programa de reformas que encuentra fundamento en la antigua tradición pactista: las Iglesias rioplatenses, se argumenta, han quedado incomunicadas con España, con la Silla Apostólica y con la metropolitana de Charcas, de manera que por derecho natural les es dado a sus obispos recuperar las facultades que a lo largo de la historia habrían delegado en ellas. Por otra parte, el poder revolucionario rioplatense decide bien temprano, en base a un dictamen famoso, que ha heredado el derecho de patronato que ejercían los reyes de España^{lxi}. Es así que, por ejemplo, la Asamblea del Año XIII –inspirada en las similares medidas que adoptaron las Cortes de Cádiz el año precedente- toma decisiones radicales en materia de disciplina eclesiástica como la de liberar a las órdenes religiosas de su obediencia a los superiores residentes fuera del territorio de las Provincias Unidas, o como la de modificar la distribución de los diezmos^{lxii}.

El mayor grado de radicalización se encuentra, claro, en la reforma eclesiástica que el Estado de Buenos Aires concreta en 1822 –también inspirada en medidas adoptadas en la Península durante la revolución de Riego-, en la que se plasman las principales ideas-fuerza del jansenismo tardío y del galicanismo criollos^{lxiii}. La reforma eclesiástica es parte de un proyecto más general de dismantelar las estructuras del antiguo régimen e introducir prácticas políticas y electorales basadas en la idea de la igualdad jurídica de los ciudadanos. Las innovaciones porteñas en este sentido generan discrepancias con el interior, algunas ya esbozadas durante los debates del Congreso de 1816-1820 y claramente manifiestas durante las sesiones del que se reúne en Buenos Aires entre 1824 y 1827. De hecho, los intentos por concretar reformas similares a la porteña fracasan en el interior, como ilustran los sucesos

de San Juan de 1825 y la bandera de la ortodoxia religiosa que se enarbola contra Buenos Aires durante las lides civiles de esos años. Por otra parte, además de la reforma eclesiástica se ha sancionado en Buenos Aires una ley de tolerancia de cultos que beneficia a los incipientes núcleos de cristianos no católicos (anglicanos, presbiterianos escoceses, los primeros luteranos, docentes de origen norteamericano) y que es rechazada en el interior. En definitiva, lo que está en juego es la definición de un sujeto de derecho, el habitante o el ciudadano, que ya no habrá de identificarse automáticamente con la figura del fiel católico, como ocurría en tiempos coloniales con la categoría de súbdito del rey.

Las alternativas que esta vertiente reformista en lo político puede entonces admitir en el terreno eclesiástico son sustancialmente dos: o la radical separación de la Iglesia y el Estado, relegando a la primera a espacios en los que no interfiera con el funcionamiento global de la sociedad y la política, con lo que se produciría una separación neta entre esfera religiosa y esfera política, o la reforma de esa Iglesia para volverla compatible con la nueva sociedad, es decir, despojándola en lo posible de sus connotaciones corporativas. La sociedad de la primera mitad del siglo XIX no está preparada para la primera opción y ni siquiera son numerosos los miembros de la élite dirigente que la visualizan con claridad, por lo que la alternativa elegida es la reforma^{lxiv}. Ella ha de arremeter contra aquellos sectores de la Iglesia difícilmente adecuables al esquema de funcionamiento propuesto, en particular el clero regular. Es que los religiosos, por varios motivos, presentan los mayores obstáculos: cada orden e incluso cada convento constituye un "cuerpo" dotado de derechos particulares; además –lo hemos visto ya- sus miembros formulan un voto de obediencia a sus superiores que muy difícilmente puede compatibilizarse con la libertad de elección de que debería estar dotado un ciudadano; se los considera poco "útiles" o incluso perjudiciales para el desarrollo económico y se recela de su relativa independencia respecto de las autoridades diocesanas. El clero secular, en cambio, se adapta mucho mejor al esquema propuesto, por lo que la reforma porteña lo favorece y propugna la eliminación de los primeros o su secularización. Es por ello que Rivadavia, durante el debate en la Junta de Representantes que da lugar a la reforma, afirma que objetivo de ella ha de ser "uniformar al clero"^{lxv}. El problema central de los intentos de reforma habrá de nacer del hecho de que de todas las corporaciones coloniales, las eclesiásticas son las únicas que necesitan, para su reforma o disolución, del acuerdo de Roma, una autoridad externa al territorio controlado por la revolución. Y Roma es en esta época metrópoli religiosa, pero a la vez potencia extranjera con la que han de establecerse relaciones diplomáticas, sujetas a la vez al reconocimiento oficial de la independencia de las ex colonias americanas por parte de los Estados Pontificios.

Por otra parte, la reforma es vista como necesaria además para hacer frente a un fenómeno preocupante que testigos de entonces e historiadores del presente suelen relacionar con el estallido revolucionario: la caída de las ordenaciones sacerdotales. No vamos a extendernos aquí sobre un proceso complejo, de múltiples aristas, que hemos afrontado en un trabajo anterior^{lxvi}. Lo más interesante para nosotros es subrayar la dimensión ideal del problema, es decir, el hecho de que la crisis del clero está íntimamente relacionada con cambios en los valores y en las representaciones mentales de los padres que destinaban a sus hijos al sacerdocio en tiempos coloniales. Si antes de la revolución el sacerdocio representaba una opción clara de servicio a Dios, a la Iglesia y al monarca, en el contexto revolucionario tal certeza tiende a desdibujarse, la elección del estado clerical comienza a ser más bien un

interrogante en el contexto de una sociedad que en ciertos aspectos cambia rápida y radicalmente. La Iglesia comparte la crisis del entero aparato burocrático español, del que había formado parte, y no será fácil desligarla de su relación casi consustancial con el antiguo régimen y reformular su lugar en la sociedad surgida de la revolución. Pero la crisis eclesiástica se relaciona también con otros hechos que golpean fuertemente en el imaginario: la revolución ha estallado en una sociedad que, como vimos, es al mismo tiempo una comunidad de fieles, una Iglesia, y las complejas transformaciones que se producen luego de 1808 inciden necesariamente en la dimensión religiosa. La crisis institucional, en otras palabras, constituye un aspecto más y para nada secundario del desmantelamiento y disolución de la cristiandad hispanocolonial, y habrá de incidir de manera palpable, incluso, fuera de la dimensión estrictamente religiosa^{lxvii}.

c. Defensa y crítica de la cristiandad: federales, unitarios y románticos

Hacia 1830 se inaugura un tercer momento, signado por el fracaso de los intentos reformistas –por lo menos en cuanto a algunas de sus pretensiones- y en el plano espiritual por una sensibilidad más bien crítica de los “excesos” racionalistas de la fase anterior. Sobre la piedad “ilustrada” de cuño muratoriano tiende a prevalecer otra que por varios motivos -influjo romántico, desertión de parte de las élites europeas de las filas eclesiásticas, clima adverso a los experimentos reformistas, heredado del momento de la Restauración- se revela menos crítica de la religiosidad popular^{lxviii}. Por otra parte, los vínculos directos con Roma, establecidos a partir de la visita del delegado apostólico Giovanni Muzi en 1824 pero sobre todo a partir de 1828-1830, ya no habrán de interrumpirse, aunque hayan de atravesar momentos por demás trabajosos. Los gobiernos federales porteños, además, se muestran menos audaces que los unitarios en materia de política eclesiástica. Pero, ¿hay un verdadero giro en ella con la llegada al poder de Rosas en Buenos Aires? Cuesta afirmarlo sin más ni más, si bien existen puntos que dividen con bastante claridad las posturas religiosas de unitarios y federales y que nos revelan una vez más cuán estrechamente ligadas se encuentran las cuestiones políticas y las religiosas durante la primera mitad del siglo XIX.

Uno de los puntos cruciales se encuentra en el problema de las distintas concepciones de la naturaleza de la soberanía y por lo tanto de los sistemas de representación política, que con la revolución han pasado a primer plano^{lxix}. Los unitarios, al sostener la idea de que la soberanía es indivisible, propugnan el desmantelamiento de los obstáculos que se interponen a la definición de un único sujeto de derecho, el ciudadano, y de un principio de representación individual y no estamental. En este esquema, idealmente, los ciudadanos han de elegir a representantes que lo serán de la nación y no de “los pueblos”, que serán libres en su gestión política y no meramente “apoderados” de cuerpos que les han encomendado la defensa de mandatos imperativos. A esta concepción se corresponde, tendencialmente, la idea de división de los poderes ejercidos sobre un espacio que será “nacional” cuando las partes consientan en ello, según cuanto prescribe el derecho natural, acordando la constitución de una “nación” para mutuo beneficio. Esta postura choca con la reivindicación de los “derechos de los pueblos”, a causa de su esencial anticonfederacionismo, pero también con los de los cuerpos o estamentos que dificultan el pasaje hacia un sujeto único de derecho. Y en este último caso se encuentra ese

conglomerado de estructuras que son las Iglesias rioplatenses. Por estos motivos es que la defensa de los derechos estamentales de los "pueblos" tienden a confluír o a identificarse, en el discurso federal, con la de los que se consideran propios de la Iglesia. Ello les permite legitimar sus posturas políticas dotándolas de un discurso que cala profundo en la sensibilidad de amplios sectores de la sociedad, en particular en el interior^{lxx}.

En cuanto a las relaciones con Roma, en cambio, entre unitarios y federales encontramos sustanciales consensos, en el sentido de que ambos "partidos" coinciden en la conveniencia de postergar su oficialización. Para los primeros, porque sus proyectos reformistas no han encontrado y no encontrarán en el futuro, por parte del papado, más que oposiciones; para los federales, en cambio, porque un acuerdo con Roma implica acelerar la construcción de un poder central que por el momento no se entiende muy bien cómo compatibilizar con los derechos que defienden. Para ambos, porque está de por medio la cuestión del reconocimiento diplomático de la independencia por parte de los Estados Pontificios, obligados a no pasar por alto las actitudes que vaya asumiendo España en el mismo asunto.

A esta coincidencia se suma otra, en relación al ejercicio del patronato y por tanto al estatuto jurídico de la Iglesia, que comienza a ser visualizada como distinta del Estado pero no por ello independiente de él. Entre Rivadavia y Rosas, en este sentido, no hay mayores novedades. Revelador de una cierta continuidad en la política religiosa es el hecho de que el libro del austríaco Javier Gmeiner, fuente de las lecciones de Derecho Público Eclesiástico que dictara en los años '20 Eusebio Agüero en las aulas de la recientemente fundada Universidad de Buenos Aires, sea editado por la Imprenta del Estado en 1835 para su uso en la misma universidad^{lxxi}. De hecho, el punto más espinoso de la cuestión eclesiástica y el que produce mayor escozor en las relaciones con la Santa Sede es la reivindicación por parte de los gobiernos argentinos del derecho de patronato. Por una parte lo es porque al reasumir cada provincia, dentro del esquema pactista de la "retroversión"- el ejercicio de la soberanía, se da la situación de que dentro de una misma diócesis existan varios gobiernos civiles que pretendan ejercerlo -de hecho luego de 1830 hay catorce provincias y sólo cuatro obispados-; por otra, porque Roma no reconoce tal derecho a los gobiernos argentinos, en base a la argumentación de que la concesión papal había favorecido a los reyes en sus personas y no a la corona española. La única novedad introducida por Rosas en este punto es la visión que relaciona el control estatal sobre la Iglesia con las relaciones exteriores de la Confederación en lugar de vincularlo al ejercicio de la soberanía^{lxxii}.

Pero una alternativa sustancial al modelo que defiende la simbiosis entre la Iglesia y el Estado, en un cuadro de sujeción de la primera respecto del segundo -que ni federales ni unitarios cuestionan seriamente-, se esbozará durante el rosismo por parte de algunos de los miembros de la generación intelectual romántica del '37, activa en el exilio montevideano y chileno. La propuesta consiste en este caso en consagrar en el plano jurídico la distinción entre la esfera política y la religiosa, lo que implica reformular las modalidades de la interacción entre el Estado y la Iglesia. Se defiende la idea de una Iglesia libre de la tutela del Estado y devuelta a su antigua pureza, así como el derecho de los ciudadanos a profesar otros cultos que no atenten contra el orden social. Estas opiniones -influidas claramente por la reflexión del catolicismo liberal europeo de la época- irá abriéndose paso a lo largo del siglo hasta cristalizar parcialmente en el ordenamiento constitucional del '53. Echeverría condena decididamente la utilización política de la Iglesia por parte del Estado y destaca su importancia

como defensora del orden social y educadora de los pueblos^{lxxiii}. El modelo de Iglesia que defiende en la *Ojeada retrospectiva* encuentra su antítesis en la que denosta en *El matadero*, vale decir, aquélla identificada con la tradición católica colonial que en su opinión ha revitalizado el rosismo y que abusa de su “imperio inmaterial sobre las conciencias”^{lxxiv}. El primer Sarmiento insiste también en su desprecio por el catolicismo de raíz colonial, identificado en las páginas del *Facundo* con el espíritu que en su opinión informa a la sociedad cordobesa^{lxxv}. Los ejemplos más escandalosos de este catolicismo de matriz española se encuentran, según el sanjuanino, en ciertos episodios de las luchas políticas argentinas, en la reacción rural encabezada por los caudillos del “partido católico”. Éstos no son sino inescrupulosos manipuladores del sentimiento religioso de las masas rurales, “corrompido, encarnado en supersticiones groseras, sin instrucción, sin culto y sin convicciones”^{lxxvi}. Para el Sarmiento de esta etapa, como para Echeverría, la “verdadera” religión es vehículo de progreso moral y la Iglesia debe mantenerse ajena a las pasiones políticas. Pero son, por el momento, sólo voces que claman en el desierto.

d. El nacimiento de la Iglesia argentina

Una cuarta fase del proceso se abre con la institucionalización del país a partir de la sanción de la Constitución de 1853, acatada por Buenos Aires en 1860, y con las rápidas transformaciones que vive el país en los últimos decenios del siglo XIX. Lo que marca este momento de la vida religiosa argentina es, por un lado, el parcial abandono de la tesis de la Iglesia de Estado por parte de las élites gobernantes –sin renunciar, sin embargo, al ejercicio del patronato por parte del gobierno- y el reconocimiento jurídico de que no existe identidad entre la categoría de ciudadano, o habitante del país en construcción, y la de fiel católico. Por otra parte, es significativo el nacimiento en 1865 de la Iglesia Argentina con la elevación de Buenos Aires a sede arzobispal, con lo que se independiza a las Iglesias rioplatenses de la relación con la metropolitana de Charcas^{lxxvii}. La influencia de la generación romántica es en este período decisiva y cristaliza en el texto constitucional. En los debates de la convención se discutió si el catolicismo debía ser declarado religión del Estado y, en tal caso, cómo habría de compatibilizarse con la tolerancia de cultos de que gozaban ya los habitantes de otras confesiones.

Los proyectos presentados por Alberdi y por De Angelis preveían el reconocimiento del catolicismo como religión del Estado, y fórmulas similares proponen diputados como Pedro Alejandro Zenteno, Manuel Leiva y José Manuel Pérez, pero la mayoría de los constituyentes -incluyendo a sacerdotes como Benjamín Lavaysse y a laicos de clara adhesión a la fe católica como Zuviría- opta por la posición propuesta por la comisión redactora, que postula ambiguamente que el gobierno “sostiene” el culto católico. Los argumentos más fuertes se toman de la idea echeverriana de que el Estado, como cuerpo político, no puede asumir una determinada religión ya que “no siendo persona individual carece de conciencia propia”. El Estado, además, no es competente para afirmar que una religión es verdadera y otra no lo es, porque se estaría expidiendo en una cuestión dogmática que le es ajena. Lo dice en el debate el diputado Gorostiaga, aprovechando de paso la ocasión para señalar que no todos los habitantes de la Confederación son católicos. Sin embargo, el Estado que se va delineando en estos años no renuncia a su control sobre la Iglesia: el régimen de patronato permanece incólume en el texto constitucional y la firma de

un acuerdo con Roma queda relegada a un futuro hipotético. Las relaciones con la Santa Sede continúan y continuarán por más de un siglo en la misma nebulosa ambigüedad en que las ha colocado el estallido de la revolución, y ni siquiera el reconocimiento de la independencia argentina por parte de España y de los Estados Pontificios logrará sacarla de allí.

Un punto de llegada en el plano institucional del proceso de pasaje de la cristiandad indiana al catolicismo argentino, que hemos visto debatirse entre instancias de reforma e intentos de conservación del status tradicional de las instituciones religiosas, es la reformulación de la geografía eclesiástica en base a los parámetros del Estado nacional en formación: en 1865 el gobierno argentino obtiene la elevación de Buenos Aires a sede arzobispal, con lo que se libera definitivamente a las Iglesias rioplatenses del vínculo con la metropolitana de Charcas y se las liga directamente a Roma. Se las desliga, de tal forma, de la geografía eclesiástica de la cristiandad colonial para sujetarlas a la que controla un Estado que no reconoce una dimensión sobrenatural al poder que detenta. Las diócesis rioplatenses habrán de echar a la espalda, con el tiempo, el recuerdo de sus pasadas rebeldías, al tiempo que aprenderán a pensarse como Iglesia de los católicos argentinos. El contexto ayuda: la última generación colonial, imbuida de convicciones –o por lo menos de simpatías– tardojansenistas y galicanas, ha desaparecido físicamente, y las décadas del '60 y del '70 del siglo XIX –en el clima ultramontano y centralizador que sigue a las revoluciones del '48 y que caracteriza el pontificado de Pío IX– serán testigos de las intransigencias del *Syllabus* (1864) y de los pronunciamientos del Concilio Vaticano I (1869-1870) en favor de la infalibilidad papal *ex cathedra* y del poder de jurisdicción del obispo de Roma sobre la Iglesia universal^{lxxviii}. Aunque la construcción de esa Iglesia argentina unitaria marcada con el sello romano llevará décadas, las bases pueden considerarse establecidas: ella nace como tal bajo el signo del *Syllabus* y el Vaticano I, en un momento central del proceso de romanización: a partir de ahora es más fácil considerar a la Iglesia como un actor más dentro del escenario social y político argentino. La progresiva disolución del régimen de cristiandad ha dado lugar a una mayor diferenciación religiosa de la sociedad y simultáneamente a una mayor homogeneización de la la Iglesia, que debe empezar a considerarse una parte –mayoritaria, pero siempre parte– de la sociedad argentina, y ya no la totalidad de ella.

Epílogo

Hemos reseñado muy brevemente algunos problemas metodológicos y algunas potenciales perspectivas de investigación. Los últimos años han aportado a la historiografía argentina un cúmulo de trabajos muy valiosos sobre diversos puntos de su historia religiosa. Hemos indicado algunos, pero muchos otros han quedado en el tintero, no porque sean menos importantes, sino simplemente por razones de espacio. Creemos que sería útil avanzar en las cuatro líneas señaladas –rentas, estructuras, personal eclesiástico y laicos– en el marco de cada una de las diócesis en que se dividió el territorio hoy argentino. Ello nos permitiría establecer comparaciones entre los obispados locales entre sí y con otros de América Latina y de Europa, al tiempo que nos ofrecería una base más segura para encarar una muy extensa lista de otros temas de investigación, desde la administración de los sacramentos hasta la

predicación, desde la participación política del clero –generalmente estudiado para la época de la revolución pero no para otros momentos del siglo XIX- hasta las prácticas devocionales que a través de la experiencia religiosa de cada comunidad o por influjo de las migraciones –internas o internacionales- se fueron sedimentando en distintas áreas del país. Una visión de largo plazo de esos cuatro ítems, una idea de su evolución desde fines del siglo XVIII hasta las postrimerías de la siguiente centuria, escapa evidentemente a las posibilidades de un único investigador y no se logra en poco tiempo. Pero no cabe duda de que cuando lleguemos a ese punto comprenderemos mucho mejor cómo se fue desmantelando la cristiandad indiana para ir dejando paso a las estructuras y a las modalidades pastorales y hasta espirituales de la Iglesia argentina, por influencia de factores internos y de otros externos como la inmigración y la incidencia creciente de las orientaciones romanas.

Hemos realizado además un recorrido rápido a lo largo del proceso de disolución de la relación simbiótica entre religión y política y de ese entrelazamiento en ocasiones indisoluble entre instituciones eclesíásticas, sociedad y Estado que caracteriza al régimen de cristiandad indiano. Del período virreinal al siglo XX, el hilo conductor de la historia del catolicismo y de su Iglesia lo constituye ese lento proceso, con sus sucesivas etapas y momentos de aceleración. Con él se conjugan complejos desarrollos políticos, culturales y sociales: algunos de ellos los hemos al menos mencionado en este trabajo; otros han quedado fuera, y no sólo en este caso por motivos de espacio, sino también porque presentan grados de dificultad que no estamos aún en grado de resolver en base a los conocimientos más que fragmentarios de numerosas cuestiones, en particular en lo que hace a las décadas centrales del siglo XIX. Nos parece importante subrayar que el desmantelamiento del andamiaje eclesíástico y religioso del Antiguo Régimen no afecta sólo a la jerarquía de la Iglesia sino a la totalidad de las personas y grupos identificados con el catolicismo, a las demás confesiones religiosas que harán su aparición pública en Argentina en el siglo XIX y a la sociedad en general. Aunque parezca paradójico, es en virtud de tal proceso que se puede decir que nace ese actor de primer orden de la historia argentina que es su Iglesia Católica, en el marco de una realidad social más amplia. A lo largo de los dos siglos que separan el ciclo revolucionario iniciado en Francia de la actualidad, la alternativa de luchar por reconstituir un régimen de cristiandad o, por el contrario, de renunciar a tal utopía, habrá de signar la vida del catolicismo a todos sus niveles aunque no, claro, de manera unívoca: factores de diversa índole incidirán en el modo en que distintas personas y grupos percibirán el proceso y ensayarán posibles respuestas. Durante siglos el catolicismo funcionó en el marco de esquemas políticos, jurídicos y religiosos que fueron desguazados en el lapso de pocas décadas: las modalidades concretas de este evento epocal en Argentina son la clave de comprensión de cualquier discurso histórico sobre el cristianismo de los últimos doscientos años, y descubrirlas es hoy, a nuestro juicio, una de las tareas prioritarias de los historiadores de la Iglesia y de la religión.

¹ J. de Solórzano y Pereira, *Política indiana*, ed. M. A. Ochoa Brun, Madrid, BAE, 1972, vol. V, pág. 216.

ⁱⁱ Sobre el concepto de régimen de cristiandad puede verse la introducción de G. Ruggeri al volumen *La cattura della fine: variazioni dell'escatologia in regime di cristianità*, Genova, Marietti, 1992, compilado por el mismo autor junto a A. Gallas. Cfr. también D. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, Capítulo X: "La monarquía católica". En referencia a la relación entre régimen de cristiandad e imaginario de lo sobrenatural cfr. R. Mujica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América virreinal*, México, FCE, 1996, Cap. IV: "Angelología política de una monarquía cristiana" y J. Peire, *El taller de los espejos. Iglesia e imaginario, 1767-1815*, Buenos Aires, Claridad, 2000. Abordan tangencialmente la cuestión para Argentina J. C. Garavaglia, "El teatro del poder: ceremonias, tensiones y conflictos en el Estado colonial", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, Tercera serie, Nº 14, 1996, págs. 7-30 y T. Anzoátegui en "Órdenes normativos y prácticas socio-jurídicas. La justicia", *Nueva Historia de la Nación Argentina. Tomo II: Período español (1600-1810)*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia-Editorial Planeta, 1999, págs. 283-316.

ⁱⁱⁱ Sobre el funcionamiento concreto del patronato –marco jurídico de la cristiandad indiana– véase J. de Solórzano y Pereira, *Política Indiana, cit.*, Vol. III. También, entre otros muchos autores, A. De la Hera, *Iglesia y corona en la América española*, Madrid, Mapfre, 1992.

^{iv} G. de Real, *La ciencia del gobierno*, Barcelona, 1775, vol. I, págs. 7 y 21.

^v Interesante al respecto es la reflexión de P. Bourdieu en "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de Sociologie*, XII (1971); en pág. 307 el autor discute la definición de Durkheim «Une Église ce n'est pas simplement une confrérie sacerdotale; c'est la communauté morale formée par tous les croyants de la même foi, les fidèles comme les prêtres», señalando con agudeza los límites de una afirmación que deja de lado los procesos de diferenciación entre quienes producen y quienes son en principio sólo receptores del mensaje religioso, o las transformaciones de éste en función del desarrollo de la estructura social y la división del trabajo. Todos estos elementos determinan distintos lugares dentro de ese complejo conglomerado de espacios e instancias de decisión superpuestos que es la Iglesia Católica.

^{vi} P. Richard, *Morte das cristiandades e nascimento da Igreja*, Sao Paulo, Paulinas, 1982, pág. 9. Los subrayados pertenecen al original.

^{vii} Existen, por supuesto, realidades en las que la asimilación religiosa y por ende la incorporación a la cristiandad colonial es imperfecta, como en el caso de ciertas comunidades indígenas. Véase al respecto J. G. Durán, *Monumenta catechetica hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, Vol. I, Buenos Aires, UCA, 1984, págs. 35-36.

^{viii} R. Di Stefano, *Clero secolare e società coloniale. La diocesi di Buenos Aires nel tramonto del mondo coloniale spagnolo, 1780-1810*. Tesis doctoral leída en la Università degli Studi di Bologna en 1998, capítulo segundo.

^{ix} Interesante en referencia a estas consideraciones es el delicioso libro de G. Le Bras, *L'église et le village*, Paris, Flammarion, 1976. También T. Tackett, *Priest and Parish in Eighteenth-Century France. A Social and Political Study of the Curés in a Diocese of Dauphiné, 1750-1791*, Princeton, Princeton University Press, 1977; M. Launay, *Le bon prêtre. Le clergé rural au XIXe siècle*, Paris, Aubier, 1986 y M. Vernus, *Le presbytère et la chaumière. Curés et villageois dans l'ancienne France, XVIIe-XVIIIe siècles*, Rioz, Editions Togirix, 1987.

^x Sería interesante intentar para alguno de estos casos, si las fuentes lo permitieran, un trabajo del tipo del que realizó Giovanni Levi en *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piemontés del siglo XVII*, Madrid, Nerea, 1990, sobre la comunidad campesina de Santena, en el sentido de analizar las estructuras de parentesco, el mercado de tierras y las estrategias familiares como contexto de la dimensión religiosa y de la interacción social de clérigos y laicos, si bien en el caso de Levi lo religioso es una puerta de entrada para un estudio microhistórico.

^{xi} Sobre los estrechos vínculos entre clero y sociedad en sociedades de antiguo régimen, y en particular en referencia al papel que en ellos juegan los aspectos materiales de los beneficios eclesiásticos, vale la pena mencionar el muy interesante debate entablado en las páginas de la revista *Società e Storia* en los años '80: E. Brambilla, "Società ecclesiastica e società civile: aspetti della formazione del clero dal Cinquecento alla Restaurazione", *Società e Storia*, IV (1981), págs. 299-366; X. Toscani, "Ecclesiastici e società civile nel '700: un problema di storia sociale e religiosa (a proposito di uno studio di E. Brambilla)", *Società e storia*, V (1982), págs. 683-716; G. Greco, "Ordinazioni sacre e istituzioni ecclesiastiche nell'età moderna", *Società e Storia*, VI (1983), págs. 667-685; E. Brambilla, "Per una storia materiale delle istituzioni ecclesiastiche", *Società e Storia*, VII

(1984), págs. 395-450; también el bellissimo libro de C. Fantappiè, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali. La sperimentazione istituzionale nella diocesi di Prato alla fine dell'antico regime*, Bologna, Il Mulino, 1986, especialmente págs. 147-163 y 88-120. Sobre el caso específico de la inquisición y su profundo enraizamiento social, un tema que está concitando creciente atención, véase el reciente libro de A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, en particular págs. 180-193, y, para el caso americano, S. Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

^{xii} Un libro interesante y útil como el de A. I. Punta, *Córdoba borbónica. Persistencias coloniales en tiempo de reformas (1750-1800)*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1997, pág. 203 y ss., se refiere a “la postura de la Iglesia” en relación a la política real sobre cementerios extramuros, “en un período en que la política de la Corona cada vez le quitaba más privilegios”. La autora apoya esta última afirmación haciendo alusión a la expulsión de los jesuitas y los concilios provinciales sucesivos. Sin embargo, tanto la expulsión como los concilios y en general la política religiosa de Carlos III y Carlos IV no quitó privilegios a “la Iglesia”: el “extrañamiento” perjudicó a los jesuitas pero benefició a agustinos y dominicos en el terreno teológico, y en Córdoba permitió a los franciscanos hacerse cargo de la Universidad. La política con respecto a los regulares favoreció al clero secular. El regalismo avanzó sobre el poder de Roma pero reforzó el de los obispos españoles... No se trata simplemente de una “ofensiva regalista” contra “la Iglesia”. Más: a nuestro juicio las opiniones negativas de curas y superiores de órdenes que la autora cita respecto de los nuevos cementerios no representa una “resistencia de la Iglesia a perder el control sobre el ritual de la muerte”: no todas las autoridades eclesiásticas se pronunciaron en igual sentido sobre dicho tema en el Río de la Plata, y tampoco habrían perdido tal control: los cementerios seguirían siendo administrados por capellanes, los párrocos seguirían cobrando los derechos de sepultura y el espacio de la muerte continuaría reservado a los bautizados.

^{xiii} Numerosos casos, para la actual Argentina, en R. Di Stefano y L. Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000.

^{xiv} F.-X. Guerra, “Hacia una nueva historia política: actores sociales y actores políticos”, *Anuario IEHS*, IV, Tandil, (1989), págs. 243-264.

^{xv} Real Academia de la Historia (Madrid), Colección Mata Linares, Tomo XVIII, doc. 805: Documentos referentes al primer Sínodo Diocesano que se celebró en Buenos Aires, convocado por el Obispo Fr. Cristóbal de Mancha y Velasco en 1564 [sic: 1655], ff. 256-346.

^{xvi} Real Academia de la Historia (Madrid), Colección Mata Linares, Tomo V, doc. 311, ff. 232-270: “Papeles sobre si, transferido un obispo a otra iglesia, hay inmediatamente vacante de la primera o hay que esperar la orden y bula, con motivo de ser promovido D. Sebastián Malvar y Pinto al Arzobispado de Santiago de Galicia”. Buenos Aires, 18 de agosto a 27 de septiembre de 1783. La cita en ff. 252v-253

^{xvii} Estos temas concentran la atención del Grupo “Religión y Sociedad en la Argentina contemporánea”, dirigido por S. Bianchi y L. A. Romero, con sede en el Instituto Ravignani (UBA). Se han ocupado del período de la década del '30 y del primer peronismo, entre otros valiosos investigadores, L. Caimari en *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel, 1994 y L. Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Bernal, UNQUI, 1996. El último autor ha escrito además *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1943-1946*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.

^{xviii} C. Mayo, *Los betlemitas en Buenos Aires: convento, economía y sociedad (1748-1822)*, Sevilla, 1991; J. Troisi Melean, “Mercedarios, franciscanos y dominicos en el Río de la Plata. Estructura etaria, procedencia geográfica y patrones de carrera. Fines del período colonial”, *Estudios-Investigaciones*, N° 22, La Plata, 1995, págs. 37-65. Sobre el clero secular véase C. García Belsunce, “Los clérigos como agentes de la Administración en el derecho indiano y patrio”, en *Una ventana al pasado*, Rosario, Instituto de Historia Política Argentina, 1994, y R. Di Stefano “Abundancia de clérigos, escasez de párrocos: las contradicciones del reclutamiento del clero secular en el Río de la Plata (1770-1840)”, *Boletín del Instituto Ravignani*, N° 16-17 (1998); del mismo autor, “Entre Dios y el César: Iglesia, sociedad y Estado en Buenos Aires, de las reformas borbónicas a la revolución de independencia”,

Latin American Research Review, Volume 35, Number 2 (2000), págs. 130-159. Un panorama más completo del reclutamiento, formación y carreras del clero secular porteño en *Clero secolare e società coloniale...*, cit. También C. Guerrero Soriano, "El trabajo de un párroco en la diócesis del Río de la Plata (1700-1800)", *Investigaciones y Ensayos*, N° 44, (1994), págs. 273-301. El período de la guerra de independencia ha merecido la atención de F. Iglesias, "A Collective Biography of the Río de la Plata clergy, 1806-1827", *Latin American Research Review*, Vol. 33, N° 2, (1998), págs. 166-183. De las rentas capellánicas del clero también se ha interesado E. Saguier en varios trabajos de los que señalaremos sólo "El reclutamiento y promoción eclesiástica en el Río de la Plata colonial", *Revista de Historia de América*, N° 118 (1994), págs. 83-138. Sobre el episcopado en el período colonial se ha escrito poco, por lo que nos limitaremos a señalar D. Rípodas Ardanaz, *El obispo Azamor y Ramírez. Tradición cristiana y modernidad*, Buenos Aires, UBA, 1982. La figura de Mariano Medrano, el primer obispo porteño del período independiente, fue analizada por A. Tonda en, por ejemplo, *La eclesiología del Dr. Mariano Medrano*, Rosario, 1983. El mismo autor realizó un trabajo bien documentado sobre el obispo de Córdoba Orellana, *El obispo Orellana y la revolución*, Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 1981. Para una imagen colectiva del episcopado de las décadas posteriores a la caída del Rosas véase S. Bianchi, "La conformación de la Iglesia Católica...", cit.

^{xix} Por ejemplo, los de G. Braccio, "Para mejor servir a Dios. El oficio de ser monja", en F. Devoto y M. Madero (Comps.), *Historia de la Vida Privada en la Argentina*, T° I, País Antiguo. De la colonia a 1870, Buenos Aires, Taurus, 1999, y los de A. Frascina, por ejemplo "Los conventos de clausura en el Buenos Aires colonial: un nuevo espacio para las mujeres", *Revista de Historia Bonaerense*, IV, 13 (1997).

^{xx} Sobre objetos religiosos de uso cotidiano puede verse D. Rípodas Ardanaz (Dir.), *Imaginería y piedad privada en el interior del Virreinato rioplatense*, Buenos Aires, Prhisco-Conicet, 1996, así como el volumen de N. R. Porro Girardi y E. R. Barbero, *Lo suntuario en la vida cotidiana del Buenos Aires virreinal. De lo material a lo espiritual*, Buenos Aires, Prhisco-Conicet, 1994. Sobre cofradías y terceras órdenes cfr. por ejemplo A. M. González Fasani en *Religiosidad y élites porteñas: la Cofradía de la Limpia Concepción en Buenos Aires a principios del siglo XVII*, Buenos Aires, La Academia, 1996. M. E. Barral se ocupa de la cofradía de un pueblo de la campaña porteña en "Iglesia, poder y parentesco en el mundo rural colonial. La cofradía de Ánimas Benditas del Purgatorio, Pilar, 1774", *Cuadernos de Trabajo*, Universidad Nacional de Luján, N° 10 (1998). La misma autora abordó la religiosidad popular en el mundo rural porteño en "Limosneros de la Virgen, cuestores y cuestaciones: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del XIX", *Boletín del Instituto Ravignani*, N° 18 (1998), mientras G. Caretta e I. Zacca se han ocupado de las percepciones colectivas entorno al problema de la muerte en el Noroeste en "Los espacios para la muerte en Salta a fines del período colonial", ponencia presentada a las *VI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Santa Rosa, 1997. Buenos resultados cabe esperar de investigaciones en curso sobre otros aspectos de la religiosidad colonial y su relación con la historia social, como la que lleva adelante P. Fogelman sobre el culto de la Virgen de Luján en el siglo XVII.

^{xxi} J. M. Mariluz Urquijo ofrece un buen panorama del espectro ideológico renovador de mediados del siglo XVIII en "Clima intelectual rioplatense de mediados del setecientos. Los límites del poder real", estudio preliminar al libro de J. B. Maziel, *De la justicia del tratado de límites de 1750*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1988. El tema de la Ilustración fue abordado con gran rigor conceptual por J. C. Chiaramonte en varios estudios, entre ellos *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el virreinal*, Buenos Aires, Puntosur, 1989 y los primeros capítulos del libro *Ciudades, provincias, Estados: orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*, Buenos Aires, Ariel,

1998. Al tema de la educación superior colonial y de la primera mitad del siglo XIX, ligada estrechamente a la vida eclesiástica, se han dedicado recientemente R. Di Stefano en "Magistri clericorum. Estudios eclesiásticos e identidades sacerdotales en Buenos Aires a fines de la época colonial", *Anuario IEHS*, N° 12 (1997), M. Baldó Lacomba en "La Universidad de Córdoba ante la ilustración (1767-1810)", en AAVV, *Universidades españolas y americanas*, Valencia, 1987; V. Rustán, "La Real Universidad de San Carlos y Nuestra Señora de Monserrat. Su fundación" (incluido en el mismo volumen) y C. A. Lértora Mendoza, *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Análisis de cursos manuscritos*, Buenos Aires, 1979. Véase también a este respecto B. Siebzeher, *La universidad americana y la ilustración. Autoridad y conocimiento en Nueva España y el Río de la Plata*, Madrid, Mapfre, 1994.

^{xxii} Sobre Nueva España existe un núcleo copioso de trabajos, entre los que nos limitaremos a citar, como los más específicos y/o recientes, M. P. Costeloe, *Church Wealth in Mexico, 1800-1856*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967; J. F. Schwaller, *Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México. Ingresos eclesiásticos y finanzas de la Iglesia, 1523-1600*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990 y G. Von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España: siglo XVIII*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1994. Existen además estudios para algunas diócesis particulares, como la michoacana: D. A. Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994 -el Capítulo III de la Tercera Parte está referido a las rentas del obispado- y O. Mazin Gómez, *El cabildo de Valladolid de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, en el que se presta particular importancia a la cuestión.

^{xxiii} Por ejemplo C. Mayo, *Los betlemitas en Buenos Aires... cit.*; el único estudio sobre las prácticas "financieras" de los conventos porteños lo debemos a C. Mayo y a J. Peire: "Iglesia y crédito colonial: la política crediticia de los conventos de Buenos Aires (1767-1810)", *Revista de Historia de América*, N° 112 (1991). J. Peire ha profundizado esta perspectiva, que rehúsa concebir a los conventos como instituciones aisladas del medio social. De este autor puede verse "La manipulación de los capítulos provinciales, las élites y el imaginario socio-político colonial tardío", *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo L, N° 1 (1993) y, más en general, el tercer capítulo de su libro *El taller de los espejos...*, *cit.* Para el caso de los jesuitas contamos con el ya clásico libro de M. Mörner, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Paidós, 1968, y bastantes estudios sobre las misiones guaraníes, que por motivos de espacio no citaremos aquí, al igual que los numerosos artículos que han aparecido sobre propiedades rurales eclesiásticas rioplatenses.

^{xxiv} F. Avellá Cháfer, "La situación económica del clero secular de Buenos Aires durante los siglos XVII y XVIII" (*IE*, N°s 29 y 30, 1980 y 1981, págs 295-318 y 283-310 respectivamente); A. Tonda, "Sueldos del clero en la era emancipadora" (*Revista Eclesiástica de Santa Fe*, N°s 5 y 6, 1956);

^{xxv} J. P. Barrán, *La espiritualización de la riqueza. Catolicismo y economía en Uruguay: 1730-1900*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1998.

^{xxvi} R. Di Stefano, "Dinero, poder y religión: el problema de la distribución de los diezmos en la diócesis de Buenos Aires (1776-1820)", en prensa en *Quinto Sol*.

^{xxvii} Véase en particular A. Levaggi, *Las capellanías en Argentina: estudio histórico-jurídico*, Buenos Aires, 1992, y "La desamortización eclesiástica en el virreinato del Río de la Plata", *Revista de Historia de América*, N° 102, 1986.

^{xxviii} N. T. Auza, "Los recursos económicos de la Iglesia hasta 1853. Antecedentes del presupuesto de culto", *Revista Histórica*, N° 8 (1981).

^{xxix} E. Udaondo, *Antecedentes del presupuesto del culto en la República Argentina*, Buenos Aires, 1949.

^{xxx} G. Gallardo, "La venta de los bienes eclesiásticos en Buenos Aires", *Archivum*, 3/2 (1945-1959).

^{xxxi} M. E. Barral, "Limosneros de la Virgen. cuestores y cuestaciones: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del XIX", *Boletín del Instituto Ravignani*, N° 18 (1998).

^{xxxii} Además de algunos datos aportados por Udaondo en el ya citado *Antecedentes del presupuesto de culto...*, *cit.*, algunas obras traen datos parciales de su evolución para períodos específicos como por ejemplo L. Caimari en *Perón y la Iglesia Católica... cit.*, págs. 125-129.

^{xxxiii} Interesante entre otros es el siguiente testimonio de un jesuita de tiempos de Rosas sobre los sacerdotes porteños: “ademas de la suma Pobreza à q.e habian sido reducidos por las revoluciones pasadas, apenas habia quien abrazase un estado q.e se miraba con suma indiferencia y aun desprecio. Poca aficion y menos oportunidad para cultivar los estudios Eclesiasticos, gran dificultad en hallar la subsistencia temporal, escasa proteccion y sobrado trabajo en una Ciudad donde florecia el comercio, y à costa de poco trabajo ofrecia riqueza y reputacion; habian reducido al clero à un estado de abatimiento q.e los mas principales se avergonzaban de pertenecer a él.” Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma). Argentino-Chilensis 1001-II, 3: “Relatio anonyma De annis 1836-1839”, f. 5.

^{xxxiv} Citamos como ejemplo algunos trabajos significativos, como la clásica obra de G. Le Bras, modelo para muchas de las sucesivas, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, en varios tomos, el primero editado en Tournai en 1964; del mismo autor, su exquisito libro *L'église et le village*, Paris, Flammarion, 1976; para España, entre varias obras, podemos citar M. Barrio Gozalo, *Estudio socio-económico de la Iglesia de Segovia en el siglo XVIII*, Segovia, Publicaciones de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Segovia, 1982; sobre la dimensión espiritual de ls estructurs eclesiásticas, S. Boesch Gajano y L. Scaraffia (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990; Ph. Boutry, en *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986, ofrece un modelo de trabajo que sería muy útil imitar, mientras E. Brambilla, en « Per una storia materiale delle istituzioni ecclesiastiche », *Società e Storia*, VII (1984), 395-450 , se ocupa dela dimensión más estrictamente socio-económica del reclutamiento del clero y del acceso a los beneficios eclesiásticos; para el sur italiano es destacable A. Cestaro, *Strutture ecclesiastiche e società nel Mezzogiorno. Studi e ricerche dal XV al XIX secolo*, Napoli, Ferraro, 1978. Y la lista podría extenderse mucho más.

^{xxxv} Por ejemplo, E. Udaondo, *Reseña histórica del templo de Nuestra Señora del Pilar (Recoleta)*, Buenos Aires, 1918; F. Actis, *Historia de la parroquia de San Isidro (1730-1930)*, Buenos Aires, 1930; N. Fasolino, “Antecedentes históricos de la parroquia de Nuestra Señora de Balvanera de Buenos Aires”, *Archivum*, 4/2 (1960), 661-670 y otros trabajos.

^{xxxvi} Por ejemplo: L. García de Loydi, “El cabildo eclesiástico de Buenos Aires – Su gravitación en la Independencia Nacional”, *Cuarto Congreso Internacional de Historia de América*, T. V, Buenos Aires, 1966, págs. 205-229; A. Tonda, *Las facultades de los vicarios capitulares porteños (1812-1853)*, Buenos Aires, 1953.

^{xxxvii} Ejemplos de lo que puede y debiera hacerse los encontramos en varios trabajos sobre el caso específico de un cabildo novohispano: O. Mazín Gómez, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996; cfr. también lo escrito por D. Brading en *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, FCE, 1994, en especial la tercera parte.

^{xxxviii} La bibliografía europea es interminable, por lo que nos limitaremos a dar algunos ejemplos. Para el caso italiano existe una buena y reciente síntesis: M. Guasco, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1997. Una visión general para el siglo XVIII en D. Julia, “Il prete” en M. Vovelle (a cura di), *L'uomo dell'Illuminismo*, Milano, CDE spa, 1992, págs. 399-443.

^{xxxix} D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, Buenos Aires, CEAL, 1979, pág. 152.

^{xl} F. Houtart, “La vocation au sacerdoce comme perception collective de valeurs”, *Archives de Sociologie des Religions*, 16 (1963), 39-43 ; J. Dominique, « La crise des vocations, essai d'analyse historique », *Les Etudes*, 326 (1967) 249-251; L. Pérouas, « Le nombre de vocations sacerdotales est-il un critère valable en sociologie religieuse historique aux XVIIe et XVIIIe siècles ?, *Actes du LXXXVIIe Congrès National des Sociétés Savantes (Poitiers, 1962), París, 1963, págs. 35-40*. Para el caso del Río de la Plata véase R. Di Stefano, “Abundancia de clérigos...”, *cit.*

^{xli} S. Bianchi, “La conformación de la Iglesia Católica...”, *cit.*, págs. 27 y ss.

^{xlii} Sobre los vascos, N. Siegrist de Gentile, “Notas sobre la religiosidad y transmisión cultural de devociones de los vasconavarros en la Ciudad de Buenos Aires: 1731-1878”, *Vasconia. Cuadernos de Historia y Geografía*, 27 (1998) y Ó. Álvarez Gila, Euskal Herria y el aporte europeo a la Iglesia en el Río de la Plata, Vitoria-Gasteiz, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1999. Sobre los sacerdotes irlandeses, J. C. Korol e H. Sabato, *Cómo fue la inmigración irlandesa en Argentina*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1981. Anteriormente se ocupó del tema en varios trabajos mons. Santiago Ussher, por ejemplo *Los capellanes irlandeses en la colectividad hiberno-argentina durante el siglo XIX*, Buenos Aires, 1954.

^{xliii} Interesantes sugerencias metodológicas para afrontar este tipo de cuestiones en “La storia della pietà: fonti e metodi di ricerca”, *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, n.s., 10 (1976) págs. 265-327, donde el autor ofrece los aspectos metodológicos de *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, París, 1973. Recientemente y en relación a América se ha realizado un gran aporte gracias a los trabajos reunidos en el volumen colectivo *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Universidad Iberoamericana, 1997, coordinado por C. Gracia Ayluardo y M.- Ramos Medina. Los estudios escasean para el siglo XIX.

^{xliv} Puede verse sobre este punto las por demás interesantes reflexiones de G. Miccoli en “Problemi e aspetti della storiografia sulla Chiesa contemporanea” en *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto Chiesa-società nell’età contemporanea*, Casale Monferato, Marietti, 1985, págs. 1-16.

^{xlv} Por ejemplo en la carta de P. I. De Castro Barros a E. D. Fabrini, Montevideo, 19 de junio de 1838, Archivo Segreto Vaticano, Archivo della Nunziatura del Brasile, Fascicolo 276.

^{xlvi} Véase por ejemplo el artículo “A la Tribuna” en el periódico *La Relijion* de Buenos Aires del 5 de setiembre de 1857, págs. 25-27.

^{xlvii} Según Mario Rosa, “Il ritorno alle fonti della vita ecclesiale e il mito della Chiesa primitiva e della ‘venerabile antichità’ finiscono non di rado col confondersi con un perentorio richiamo illuministico alle origini, con un quasi biologico processo di ringiovanimento dai “presenti” tempi di decadenza e vecchiezza. [...] Si mira così a rompere con la fissità controriformistica per modellare un nuovo volto della Chiesa, nella sostanza consapevole del suo passato, autonoma a livello diocesano e nelle materie disciplinari e liturgiche, liberata dal peso del vertice tridentino e inserita, secondo le parole di Van Espen, “nell’ordine naturale dello Stato”, al servizio del popolo cristiano, privada cioè de ogni superflua ricchezza e di ogni dispendioso apparato, “intelligibile” per tutti, vale a dire resa semplice nei riti e purificada da inutili devozioni e da ogni tendenza al miracolismo e al misticismo. Cfr. M. Rosa, *Politica e religione nel '700 europeo*, Firenze, Sansoni, 1974, pp. 21-22.

^{xlviii} “Los Obispos reciben de Dios e inmediatamente, la potestad de jurisdicción, y en sus Diócesis son los jueces ordinarios”, enseñaba el profesor de Derecho Canónico de los Reales Estudios, Antonio Basilio Rodríguez de Vida, según la tesis defendida en 1789 por uno de sus alumnos, de destacada actuación en el proceso revolucionario rioplatense, el futuro Deán Zavaleta. Cfr. A. Tonda, *La eclesiología de los doctores Gorriti, Zavaleta y Agüero*, Rosario, U.C.A., 1981, pág. 23. También O. Cutolo, “El primer profesor de Derecho Canónico en Buenos Aires: Dr. Antonio Basilio Rodríguez de Vida”, *Archivum*, III:2 (1945-1959), págs. 264-277, en particular pág. 274.

^{xlix} Un intento local de reforma de los regulares por parte del cabildo de Buenos Aires en 1775 en *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires...*, Serie III, Tomo IV, años 1774-1776, págs. 454-471.

¹ Su obra *Della regolata devozione de' cristiani...* fue publicada en español en 1763, 1776, 1783 y 1790.

^{li} En ámbito hispano la crítica antisupersticiosa se inspira particularmente en la obra de Benito Feijóo. Véase, por ejemplo, en su *Teatro Crítico Universal* los artículos “Voz del pueblo”, Tomo I, Discurso I; “Astrología judiciaria y almanaques”, Tomo I, Discurso VIII; “Uso de la mágica”, Tomo II, Discurso V y “Milagros supuestos”, Tomo III, Discurso VI. Véase también, en las *Cartas Eruditas y Curiosas*, “Sobre la multitud de milagros”, Tomo I, Carta XLIII y “Examen de milagros”, Tomo II, Carta XI.

^{lii} Real Academia de la Historia (Madrid), Tomo XXX, doc. 1233: “Concilio Provincial de la Plata, primero que desde el año 1774 hasta el 1778 celebraron en la misma ciudad de La Plata, capital de la Provincia, D. Pedro Miguel de Argandoña, Arzobispo de ella, y lo acabó D. Francisco Ramón de Hervoso, su sucesor, bajo los Pontificados de Clemente XIV y Pío VI y reinando en España Carlos III”, ff. 153v-154.

^{liii} M. Sánchez, *Recuerdos del Buenos Aires virreynal*, Buenos Aires, ENE, 1953, págs. 41-55. Descripción de los velorios de párvulos en págs. 54-55. Dice el provisor de Buenos Aires en 1802: “En el día ha tomado este mal mucho incremento; porque los dichos entierros, que se dicen de angelitos, van acompañados de hachas encendidas y de una música que, por todas las calles hasta que llega a la iglesia, va recogiendo gentes de todos sexos y clases, que hacen más lucida la función con cohetes, y una ridícula algazara tanto más extraña en un pueblo culto y capital de un virreinato”, Archivo del Convento de Santo Domingo de Buenos Aires,* Notas oficiales eclesiásticas y civiles, T. 1 (1726-1916), Doc. 14.

^{liv} Puede pensarse además en una paradoja que se suma a las tantas del siglo XVIII religioso local: la teatralidad del barroco, sus exteriorizaciones y sus fastos, su gusto casi sensual por la imagen, comienzan a dejar de ser meramente sueños en el Río de la Plata mientras en el orbe católico cobra fuerza una severa crítica de ellos. Cfr. R. Di Stefano, "Pastores de rústicos rebaños. Cura de almas y mundo rural en la cultura ilustrada rioplatense", ponencia presentada a la Segunda Jornada de Debate de la Red de Estudios Rurales y del Programa de Estudios Rurales, "Iglesia y religiosidad en el mundo rural", Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani", UBA, el 11 de agosto de 2000.

^{lv} Fr. Rafael de Vélez, *Apología del Altar y del Trono*, Madrid, Cano, 1818, T. I, pág. 54.

^{lvi} J.C. Chiaramonte, *Ciudades, provincias, Estados...*, cit., doc. N° 51 b), pág. 463.

^{lvii} Archivio di Stato (Roma). Amministrazione Camerale del Patrimonio ex gesuitico. Patrimonio ex gesuitico busta 201, fascicolo 1.

^{lviii} B. Plongeron, *Theologie et politique au siècle des lumières (1770-1820)*, Genève, Droz, 1973, págs. 123-129.

^{lix} Nos referimos a las "librerías" de mons. Lue, obispo de Buenos Aires, y la de mons. Orellana, obispo de Córdoba. Cfr. J. P. Grenón, "Dos bibliotecas episcopales de la época de la Revolución", *Archivum*, V (1961), págs. 263-274. El inventario de la de Lue en AGN IX 13-8-10, "Inventario de los bienes del obispo Lue y Riega. 1812".

^{lx} Con respecto a 1830 como punto de llegada del siglo XVIII religioso en Europa puede verse, entre otros estudios, B. Plongeron, "Recherches sur l' "Aufklärung" catolique en Europe Occidentale (1770-1830)", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, XVI (1969), 555-605. Sobre religión y proceso revolucionario en Europa existe una bibliografía muy extensa. Nos permitimos señalar algunos aportes significativos y/o recientes: AAVV, *Pratiques religieuses dans l'Europe revolutionnaire (1770-1820)*, Actes du Colloque, Chantilly, 27-29 novembre 1986, París, 1988; D. Menozzi, "Regime di cristianità e rivoluzione borghese. La Chiesa bolognese nel triennio giacobino", *Cristianesimo nella storia*, III (1982), págs. 103-136, y bajo la dirección del mismo autor, *Chiesa italiana e rivoluzione francese*, Bologna, 1990. Un trabajo clásico es el de B. Plongeron, *Conscience religieuse en Révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française*, París, 1969, de particular interés son los capítulos II y III. En relación al ideario jansenista que entronca con la revolución, M. Cottret, "Aux origines du républicanisme janséniste: le mythe de l'Église primitive et le primitivisme des lumières", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, XXXI (1984), 99-115.

^{lxi} Es interesante señalar que esta decisión, que la historiografía católica ha interpretado a menudo como un exceso de la Junta revolucionaria, en realidad parte de un marco conceptual impuesto por los Borbones: la idea de que el patronato es inherente a la soberanía y no simplemente una conceción pontificia nace en el siglo XVII y se instala definitivamente en el XVIII. Véase al respecto A. De la Hera, *Iglesia y corona...*, cit., cap. VII: "El regio patronato indiano". Como es bien sabido, el reglamento de la Junta del 30 de mayo de 1810 estableció que las cuestiones relativas al patronato se habrían de dirigir en el futuro a la Junta como se hacía precedentemente con los virreyes, y el 30 de octubre el deán Funes y Juan Luis Aguirre se pronunciaron por la opinión de que el patronato era inherente a la soberanía al ser consultados por el gobierno.

^{lxii} Sobre la política religiosa de las Cortes cfr. I. Villapadierna, "El jansenismo español y las Cortes de Cádiz" en AAVV, *Nuove ricerche sul giansenismo*, Roma, 1954, E. Appolis, *Les jansénistes espagnols*, Bordeaux, Sobodi, 1966, Cap. IX: "Les tentatives jansénistes aux Cortes Revolutionnaires (1808-1823). Un aporte más general y reciente es el de M. Revuelta González, "La Iglesia española ante la crisis del Antiguo Régimen (1803-33)", en R. García Villoslada (Dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, BAC, 1979, Cap. III: "La revolución política española frente a la Iglesia".

^{lxiii} La síntesis más reciente en relación a la reforma eclesiástica porteña en R. Di Stefano y L. Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina...*, cit., págs. 206 y ss.

^{lxiv} La resistencia a abandonar la idea de la religión de Estado, natural en una sociedad en la que el régimen de cristiandad se encuentra en proceso de disolución pero en buena medida vigente, se manifiesta a cada paso en los debates parlamentarios referidos al tema y en los sucesivos intentos de organización institucional del país, aún en la segunda mitad del siglo XIX. Cfr. A. Levaggi, "Notas sobre el tratamiento de la religión católica por el derecho argentino (1853-1900)", *Archivum*, XVI, 1994, págs. 205-220. También R. Di Stefano y L. Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina...*, cit., segunda parte.

^{lxv} *Diario de Sesiones de la Junta de Representantes de la Provincia de Buenos Aires*, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, s/f, pág. 4, sesión del 1 de mayo de 1822.

^{lxvi} R. Di Stefano, "Abundancia de clérigos, escasez de párrocos: las contradicciones del reclutamiento del clero secular en el Río de la Plata (1770-1840)", *Boletín del Instituto Ravignani*, 3a. serie, Números 16 y 17 (2do. semestre de 1997 y 1ro. de 1998), págs. 33-59.

^{lxvii} Véase a este respecto el trabajo de J. Mateo, "Bastardos y concubinas. La ilegitimidad conyugal y filial en la frontera pampeana bonaerense (Lobos, 1810-1869)", *Boletín del Instituto Ravignani*, N° 13 (1996) pp. 7-33. El autor señala que en la década del '20 se produce un fuerte aumento de la ilegitimidad, que en nuestra opinión está relacionado con las dificultades de la Iglesia para mantener la relación entre sacerdotes y número de feligreses en el campo.

^{lxviii} Sobre el nuevo clima y su incidencia en la vida del clero cfr. G. Miccoli, "'Vescovo e re del suo popolo'. La figura del prete curato fra modello tridentino e risposta controrivoluzionaria", *Storia d'Italia*, Annali 9, "La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea, Torino, Einaudi, 1986, págs. 883-928. Un panorama general del proceso español en M. Revuelta González, "La Iglesia española...", *cit.*, Cap. VI: "La Iglesia durante la década realista (1823-33)".

^{lxix} Cfr. J. C. Chiaramonte, *Ciudades, provincias, Estados...*, *cit.*, Segunda parte, Cap. II: "Continuidad y transformación en la cultura política rioplatense".

^{lxx} Cfr. el capítulo "Whites and Blacks, Masons and Christians: Ethnicity and Religion in the Political Identity of the Federal Rebels" de la tesis doctoral de A. De la Fuente, *Caudillo and Gaucho Politics in the Argentine State-Formation Process: La Rioja, 1853-1870*, Michigan, State University of New York, 1996.

^{lxxi} En referencia al curso de E. Agüero puede verse J. C. Chiaramonte, *Ciudades, provincias, Estados...* *cit.*, págs. 193 y ss. y 473-480; también V. Cutolo, *Eusebio Agüero. Su actuación en la cátedra de Derecho Canónico en la Universidad de Buenos Aires y las Instituciones de Derecho Público Eclesiástico*, Santa Fe, 1951; sobre la dimensión eclesiológica del curso cfr. A. Tonda, *La eclesiología de los doctores Gorriti, Zavaleta y Agüero...*, *cit.*, especialmente págs. 52-61. El texto de Gmeiner habría sido introducido en el Río de la Plata, según, Tonda, por Valentín Gómez, cfr. págs. 54-55, nota 12. La edición a que nos referimos es *Institutiones juris ecclesiastici. Xmeineri Xaverii. Methodo scientifica adornatae*, Buenos Aires, Ex Typographia Reipublicae, 1835, 2 vols.

^{lxxii} Así lo decide Rosas en un famoso decreto de 1837. Véase al respecto R. Di Stefano y L. Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina...*, *cit.*, pág. 265. Reveladora al respecto es la carta que Rosas escribe a Ibarra en 28 de febrero del mismo año y que se conserva en el AGN, X 25-3-6, Secretaría de Rosas. Parte de la misma fue reproducida por J. C. Zuretti, *Nueva Historia Eclesiástica Argentina*, Buenos Aires, Itinerarium, 1972, págs. 479-487. El problema del patronato, como se sabe, no será resuelto hasta 1966; el espacio disponible y la consideración de la paciencia del lector nos inhiben de extendernos en este punto. Para una visión reciente y sintética del tema cfr. A. Levaggi, "Notas sobre el tratamiento de la religión católica por el derecho argentino (1853-1900)", *Archivum*, XVI, 1994, págs. 205-220.

^{lxxiii} E. Echeverría, *La cautiva. El matadero. Ojeada retrospectiva*, Buenos Aires, CEAL, 1979, págs. 104-108. Puede verse sobre este tema el capítulo III, "Ideas sobre religión" de la obra de T. Halperín Donghi, *El pensamiento de Echeverría*, Buenos Aires, Sudamericana, 1951.

^{lxxiv} E. Echeverría, *La cautiva. El matadero. Ojeada retrospectiva...*, *cit.*, pág. 71.

^{lxxv} D. F. Sarmiento, *Facundo*, Buenos Aires, CEAL, 1979, págs. 102-104.

^{lxxvi} D. F. Sarmiento, *Facundo...* *cit.*, págs. 126 y 35. Un ulterior testimonio del rechazo de Sarmiento a la confusión entre religión y política puede hallarse en sus juicios sobre Pío IX, a quien dice haber entrevistado en 1847 durante sus viajes por Europa, África y Estados Unidos. Sarmiento, como otros cristianos de la época, ve en este papa recién llegado al solio pontificio una figura que habrá de acercar las orientaciones de la Iglesia al ideario liberal. Sus esperanzas se verán frustradas luego de los acontecimientos de 1848. Años más tarde tal desilusión se expresará en sus pronunciamientos contra uno de los documentos más célebres emanados del pontificado romano en tiempos de Pío IX, el Syllabus. Cfr. D. F. Sarmiento, *Viajes*, Vol. II, Buenos Aires, Hachette, 1957, págs. 176 y ss.

^{lxxvii} S. Bianchi, "La conformación de la Iglesia Católica...", *cit.*, pág. 19.

^{lxxviii} Una panorámica general en G. Martina, *Pío IX (1867-1878)*, Roma, 1990.