

Élites, clero e instituciones eclesiásticas en el Río de la Plata (1767-1835)

Roberto Di Stefano¹

En este trabajo me propongo presentar, en sus lineamientos generales, las modalidades de articulación de las familias de élite con las instituciones eclesiásticas en el Río de la Plata entre los siglos XVIII y XIX, un tema en el que los vínculos de índole religiosa se encuentran indisolublemente ligados a otros de carácter social, cultural, económico y político. La naturaleza de esos vínculos, las modalidades que asumieron y los significados inscriptos en ellos han sido abordados en anteriores trabajos de mi autoría, aunque no de manera específica, sino más bien como parte de esquemas argumentativos orientados a dar cuenta de problemas más generales². Espacialmente mi reflexión quedará limitada a la diócesis de Buenos Aires, escenario hasta el momento de todas mis investigaciones. De manera que es fundamentalmente a ese espacio al que me refiero con la expresión “Río de la Plata”, si bien muchas de mis afirmaciones corresponden a universos espaciales o conceptuales más amplios, como el mundo hispano, la cristiandad católica o las llamadas sociedades de antiguo régimen. Quizás sea necesario advertir al lector que mi ámbito de reflexión es fundamentalmente la historia religiosa, y que no me he ocupado de encarar estudios sobre el vasto y complejo tema de las élites, categoría que ha dado lugar a extensos debates³. Mi utilización del concepto refiere simplemente a esos “grupos minoritarios que ocupan un lugar superior en la sociedad y /.../ se arrojan el derecho de reglar asuntos comunes por el hecho de su nacimiento, de su cultura, de sus méritos o de su riqueza”⁴. En cuanto a las razones por las que prefiero utilizar la expresión “instituciones eclesiásticas” en lugar del clásico “Iglesia colonial” u otros equivalentes, espero que quedarán claras en las páginas que siguen.

1. Las sociedades hispanoamericanas de fines del período colonial viven en régimen de cristiandad, lo que equivale a decir que el impacto del proceso de secularización que en Europa está transformando radicalmente las relaciones entre sociedad, poder civil y poder religioso desde por lo menos el siglo XVII no ha incidido aún decisivamente sobre ellas constituyendo esferas relativamente autónomas y diferenciadas para la religión y la

¹ Instituto “Ravignani” (UBA)-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas. Domicilio particular: Garro 3029 (1243) Capital Federal. Teléfono: (011) 4941-0788. Dirección electrónica: rdistefano@maziel.com.ar

² Aspectos parciales de los problemas planteados aquí han sido desarrollados en mis artículos “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; “Entre Dios y el César: el clero secular rioplatense de las reformas borbónicas a la Revolución de Independencia”, *Latin American Research Review*, Volume 35, Number 2 (2000), págs. 130-159, y en los primeros capítulos del volumen *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000, cuya autoría comparto con Loris Zanatta.

³ Cfr. por ejemplo el dossier que a propósito de este tema se ha publicado en *Anuario IEHS* 16 (2001), págs. 55-177. También los trabajos sobre familias de élite, redes y estrategias familiares de Z. Moutoukias, en particular “Réseaux personnels et autorité coloniale: les négociants de Buenos Aires au XVIIIe siècle”, *Annales E.S.C.* 4-5 (juillet-octobre 1992), págs. 889-915. Cfr. también el volumen de B. Bragoni: *Los hijos de la revolución. Familia, negocios y poder en Mendoza en el siglo XIX*, Buenos Aires, Taurus, 1999.

⁴ M. Ferrari, “La categoría ‘élites’ como herramienta conceptual: de la discusión a la aplicación”, presentación al ya citado dossier aparecido en *Anuario IEHS* 16 (2001), págs. 55-57.

política⁵. La expresión “régimen de cristiandad” o su equivalente “régimen de unanimidad religiosa”, utilizado en los trabajos de muchos otros historiadores, constituye un modelo todavía operativo, creo, para comprender conceptualmente una sociedad que no ha sido todavía transformada de manera significativa por ese proceso, en marcha también en el mundo hispano. En pocas palabras podemos decir que régimen de cristiandad es aquel que identifica el conjunto de la sociedad con la grey cristiana y en el que, en consecuencia, las autoridades civiles y las religiosas ejercen su potestad sobre la totalidad del cuerpo social - si bien en planos teóricamente distintos-, en un marco que se supone de mutuo reconocimiento y colaboración⁶. “Régimen de cristiandad” no es equivalente entonces a “sociedad cristiana”, categoría que conlleva la suposición de que quienes conforman esa sociedad adhieren de modo inequívoco y homogéneo a la fe predicada por la jerarquía eclesiástica⁷. Se trata entonces antes de una prescripción que de un imaginario religioso compartido, aunque ambos niveles se encuentren indisolublemente ligados: si bien la base de las creencias colectivas era el catolicismo, esa adhesión inequívoca y homogénea a la fe que numerosos historiadores han dado por sentada constituía más bien un desideratum, como bien sabían las autoridades religiosas que trataron -a menudo en vano- de desarraigar “errores”, “idolatrías”, “abusos” y otras prácticas religiosas poco o nada ortodoxas.

En cuanto a las autoridades civiles y religiosas, en el siglo XVII Solórzano y Pereira describió las relaciones que las unían diciendo que "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..."⁸ Y Gaspar de Real, en el contexto de mayor diferenciación de esferas de la segunda mitad del siglo XVIII, se refiere a ellas del siguiente modo:

“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 a nuestro bien particular, tenemos otros exteriores, que miran a la Iglesia, y al

⁵ Entiendo aquí por secularización el proceso de separación de la esfera religiosa de las demás manifestaciones de la vida social. Para una definición más precisa del concepto remito al lector a J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, Il Mulino, 2000, especialmente págs. 21-75 y para una visión global del fenómeno a R. Rémond, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

⁶ Sobre el concepto de régimen de cristiandad puede verse, entre otras muchas obras, G. Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto Chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferato, Marietti, 1985; también 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. Véase asimismo 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, N° 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.

⁷ Sobre el mito de la sociedad cristiana y su supuesta “descristianización” véase J. Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Labor, 1973, págs. 196-198 y capítulos IV y V.

⁸ J. de Solórzano y Pereira, *Política indiana*, ed. M. A. Ochoa Brun, Madrid, BAE, 1972, vol. V, pág. 216.

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 es el principal medio de la conservacion de los Estados: el Gobierno por su parte protege à la Religion; como miembro que es 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.”⁹

Para Real la religión y el gobierno tienen el común objetivo de lograr la “utilidad” de los súbditos/fieles y colaboran entre sí estrechamente en ese sentido: la religión provee del “cemento” que mantiene unido el cuerpo social –el “Estado”, en palabras de Real- y el gobierno se hace cargo de la “policía exterior” que comprende la obediencia de los preceptos religiosos –lo que se llama comúnmente “fuero externo”- en beneficio de la religión, de la monarquía y de los hombres mismos. Los reinos hispanos son formalmente una porción de la cristiandad sometida a la autoridad del Sumo Pontífice romano, que ha delegado en los monarcas fundamentales atribuciones que les permiten intervenir en el plano disciplinario e incluso en el doctrinario en todos sus dominios, aunque muy particularmente en las Indias en virtud del patronato regio¹⁰.

En este contexto no tiene todavía sentido hablar de “Estado” e “Iglesia”, conceptos cuya utilización conlleva la idea de dos poderes centralizados y más diferenciados entre sí que los que encontramos en el siglo XVIII hispano¹¹. El andamiaje jurídico civil comprende un conjunto bastante amplio de jurisdicciones (virreyes, audiencias, gobernadores intendentes, cabildos, ejército, entre otras) y lo mismo ocurre con el religioso (obispos, cabildos de las catedrales, órdenes religiosas, inquisición, vicarías castrenses, entre otras). En otras palabras, no se verifica la existencia de un Estado que ha logrado imponer su soberanía sobre un territorio y una sociedad. En el siglo XVIII, en el mejor de los casos, tenemos no más que progresos –aunque significativos- en ese sentido, mientras persiste buena parte del carácter “poliárquico” del antiguo régimen. Algo análogo ocurre cuando hablamos de “Iglesia”: la expresión sugiere un poder unívoco, incluso una institución, y como veremos no es el caso de la llamada “Iglesia colonial”, también ella poliárquica, atravesada por el ejercicio de jurisdicciones paralelas y a veces superpuestas. Cuando Juan de Vergara fue encarcelado por el gobernador Céspedes del Castillo en el siglo XVII y el obispo Carranza lo puso en libertad, reclamaban al reo para juzgarlo tres autoridades: el gobernador, el Comisario del Santo Oficio y el de la Santa Cruzada¹². Estamos ante una sociedad en la que el gobierno se ejerce y la

⁹ G. de Real, *La ciencia del gobierno*, Barcelona, 1775, vol. I, págs. 7 y 21.

¹⁰ A. de la Hera, *Iglesia y corona en la América española*, Madrid, Mapfre, 1992, 175-193 y 337-459.

¹¹ Se han utilizado abundantemente los conceptos de “Estado” e “Iglesia” en referencia al período colonial del siglo XIX en adelante, en trabajos no por ello carentes de valor. Para dar sólo algunos ejemplos: R. Zorraquín Becú, *La organización judicial argentina en el período hispánico*, Buenos Aires, Librería del Plata, 1952, cap. V: “Tribunales eclesiásticos”, págs. 113-141. Más recientemente Susan Socolow, *Los mercaderes del Buenos Aires virreinal: familia y comercio*, Buenos Aires, De la Flor, 1991 [1ª ed. en inglés de 1978], cap. V: “Participación religiosa”, págs. 111-127; P. Castañeda, “La Iglesia y el Estado”, en *Historia General de España y América*, Tomo XI-2, Madrid, Rialp, 1989, págs. 512-521, entre otros.

¹² Trae el caso R. Zorraquín Becú, *La organización judicial...*, cit., pág. 117, n. 12.

justicia se imparte a través de diversas autoridades civiles y variadas autoridades religiosas, si bien a fines del período colonial la corona ha avanzado mucho en la imposición de su autoridad en detrimento de las instancias de gobierno y justicia intermedias y/o delegadas, y no sólo en el de la Iglesia¹³.

2. Veamos rápidamente cómo está organizada la Iglesia porteña, cómo está estructurado su sistema benefical y con qué recursos materiales y humanos cuenta en las últimas décadas de dominio colonial¹⁴. Situada en un rincón apartado del imperio español, hasta la segunda mitad del siglo XVIII la diócesis refleja su marginalidad en la escualidez de sus estructuras y en la escasa consistencia -numérica y cultural- de su clero. Los jesuitas conformaron hasta la expulsión en 1768 el núcleo más dinámico y numeroso de ese clero, seguidos por las demás órdenes presentes en el territorio: dominicos, franciscanos, betlemitas y mercedarios, familias religiosas cuyos conventos cordobeses –sede en algunos casos de las autoridades provinciales- suelen poseer mayor peso económico y poder decisional que los porteños. Pero la expulsión de los jesuitas, luego de un instante en que los dominicos suponen ser los mayores beneficiados por ella, redundó en ventajas más bien para los franciscanos -que reciben la administración de la Universidad de Córdoba, la más cercana a Buenos Aires- y para el hasta entonces diminuto clero secular de la diócesis porteña, que irá creciendo cuantitativamente y en relación a su poder y prestigio como estamento.

El obispado abarca entonces las jurisdicciones de Buenos Aires, la Banda Oriental, Santa Fe, Corrientes, Entre Ríos y una parte de las antiguas misiones de los guaraníes en el extremo norte, en la frontera con la diócesis de Paraguay y con las posesiones portuguesas. Cada una de las jurisdicciones cuenta con una iglesia matriz, a la vez cabecera receptora de diezmos, y con una serie de estructuras que atienden a las poblaciones en la campaña: parroquias, vice-parroquias, capillas y oratorios privados transformados en públicos mediante la autorización para celebrar el culto a puertas abiertas en beneficio de la población establecida en las cercanías. Estas estructuras se van creando en la medida en que

¹³ No era infrecuente que el obispo sucediera o reemplazara al virrey en casos de necesidad o que se pidiera al obispo informes sobre el desempeño de un magistrado civil, incluso de un gobernador, como ocurrió en Buenos Aires en 1677. Véase R. Zorraquín Becú, *La organización judicial...*, cit., pág. 116, n. 9.

¹⁴ “Sistema benefical” es el conjunto jerarquizado de beneficios eclesiásticos, entre los que se cuentan el episcopal, las canonjías, las parroquias, las sacristanías y las capellanías entre otros. “Beneficio” es, en palabras pobres, la compensación material por el ejercicio de un “oficio”. Véase la voz “Beneficium” del diccionario de L. Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica juridica et moralis*, Lugduni, 1766. Una obra clásica de referencia es G. Le Bras, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident, I: Prolégomènes*, Paris, 1955. El desarrollo del concepto en sociedades de antiguo régimen es muy amplio. Véanse los siguientes útiles estudios: L. Chatellier, “Elementi di una sociologia del beneficio”, en C. Russo (a cura di), *Società, Chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime*, Napoli, 1976, págs. 87 y ss.; 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. 98-163; A. Cestaro, “Le strutture ecclesiastiche del Mezzogiorno dal Cinquecento all'età contemporanea”, *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa* 7-8 (1975). Un debate interesantísimo en el que se debatieron posturas teóricas y metodológicas tuvo lugar en las páginas de la revista *Società e Storia* en los años '80: E. Brambilla, Elena, “Società ecclesiastica e società civile: aspetti della formazione del clero dal Cinquecento alla Restaurazione”, *Società e storia* IV (1981), págs. 299-366; Toscani, Xenio: “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; E. Brambilla, “Per una storia materiale delle istituzioni ecclesiastiche”, *Società e Storia* VII (1984), págs. 395-450 y G. Greco, “Ordinazioni sacre e istituzioni ecclesiastiche nell'età moderna”, *Società e Storia* VI (1983), págs. 667-685.

la presencia de pobladores lo requiere, de modo que la sociedad de frontera rioplatense constituye en el plano religioso una “Iglesia de frontera”, aspecto esencial de la vida eclesiástica a tener en cuenta para comprender una serie de problemas y tensiones que la atraviesan y que no son de ninguna manera secundarios. Suelen ser esos mismos pobladores los que piden a las autoridades civiles y eclesiásticas la presencia estable de un párroco para la atención de sus necesidades espirituales y la administración de los sacramentos. Pero como muy a menudo se hallan establecidos en áreas de reciente colonización, resulta difícil entonces garantizar a la parroquia y al cura los medios materiales necesarios para su manutención. De tal modo se presenta una contradicción entre las necesidades de los pobladores y las posibilidades de las autoridades civiles y eclesiásticas para satisfacerlas, en particular porque la abrumadora mayoría de los sacerdotes proviene de familias “decentes” de la capital del virreinato y no están muy dispuestos a trasladarse a zonas, alejadas, inseguras y pobres.

La situación ha de cambiar en la medida en que las áreas de nueva población prosperen, en particular en aquellos casos en que las condiciones del mercado y las distancias respecto de la ciudad permiten el desarrollo de la agricultura, dado que es esta actividad y no la ganadería la que redundará en renta parroquial. Los ingresos de la Iglesia se componen de los diezmos, las primicias, las propiedades fundiarias, las donaciones y las fundaciones de capellanías, patrimonios, obras y memorias pías. Los dos primeros ítems corresponden a imposiciones sobre la producción, pero de los diezmos se benefician sólo la corona y las autoridades diocesanas (obispo, cabildo eclesiástico), algunas estructuras con sede en la capital (el seminario, los hospitales) y algunos de los párrocos (los de la catedral y las iglesias matrices). Los demás sacerdotes que ejercen la cura de almas viven de las primicias y de los derechos de estola, y ambos ítems varían según la producción predominante: las primicias porque se deducen de la agricultura y no de la ganadería; los emolumentos porque dependen de la densidad del poblamiento, mayor en las áreas agrícolas y de propiedad más dividida.

Por eso es que a partir de la década de 1770, cuando se verifican nuevas erecciones de parroquias, conseguir párrocos para la campaña se transforma en un problema. Además de expandirse la frontera están apareciendo en la ciudad interesantes oportunidades de empleo relacionadas con la creación del virreinato –se requieren capellanes para el virrey, para las tropas, para los hospitales, el colegio, etc.- y con el aumento del número de capellanías, vinculado a la expansión económica que favorece a la región¹⁵. Pero esa misma expansión demográfica y económica conlleva otros fenómenos. Uno es el aumento de las incorporaciones al clero secular de vástagos de “familias decentes” que buscan “hallar estado” y lo encuentran en el clero porque sus padres están en condiciones de pagarles los estudios y a veces, además, de fundarles una capellanía para que se ordenen in sacris. El clero regular como veremos tiende a perder espacios y el secular aumenta sus efectivos notablemente. Así, en las últimas décadas coloniales algunas parroquias del campo poco apetecibles son ocupadas por sacerdotes jóvenes que no encuentran un mejor empleo o complementan con la actividad parroquial los cortos dineros que les otorga la capellanía familiar, mientras otras se han

¹⁵ Sobre este proceso cfr. mis trabajos “Entre Dios y el César...”, cit., y “Pastores de rústicos rebaños. Cura de almas y mundo rural en la cultura ilustrada rioplatense”, *Boletín del Instituto Ravignani* N° 22 (2000), págs. 7-32.”

enriquecido lo suficiente como para empezar a ofrecer pingües beneficios, en particular las de próspera actividad agrícola como San Isidro o Nuestra Señora del Buen Viaje. De tal manera, a fines del período colonial ya no hay casi parroquias vacantes en la diócesis, como puede corroborarse a través de las actas de la visita pastoral de mons. Lué y Riega y del informe sobre curatos de 1805¹⁶.

El problema del reclutamiento del clero reaparece luego de la revolución: son muchos los sacerdotes que encaran la “carrera de la revolución” como congresales, capellanes militares, bibliotecarios, o que resultan víctimas de las purgas revolucionarias, a lo que se suma una caída en las incorporaciones que se verifica desde los primeros años del siglo y el impacto de la expansión ganadera que se inicia en la década de 1820 en la campaña porteña, que conlleva la fundación de nuevos pueblos y consecuentemente de nuevas parroquias. Las ordenaciones caen y los sacerdotes envejecen y mueren, mientras la población crece y aumenta la proporción de feligreses por cura, con lo que la atención pastoral y el control del párroco sobre ellos se vuelve crecientemente dificultosa, especialmente en zonas de frontera¹⁷. Es importante señalar que el fenómeno de la caída de las ordenaciones no se explica porque fuera imposible o muy difícil estudiar, como han propuesto algunos autores, o porque el atractivo económico del ingreso al clero se haya esfumado -como sugiere el superior de los jesuitas en 1837-, o como resultado de la reforma rivadaviana -como sostenía en esos mismos años el círculo político-eclesiástico que lideraban Rosas y el obispo Medrano-. Las razones, más profundas, se vinculan como veremos con la crisis de las formas de percepción y de participación en la vida religiosa vigentes en el período colonial y con la dificultad de encontrar para la Iglesia un lugar adecuado en el contexto político y cultural inaugurado por la revolución¹⁸.

Si volvemos la vista hacia los regulares vemos que, como he señalado más arriba, en el último tercio del siglo están perdiendo prestigio y espacios. Ello ocurre en parte por influencia de las ideas ilustradas, por la vigencia de un clima adverso a valores como la obediencia, la vida comunitaria, la inmovilización de bienes y recursos o las prácticas religiosas que se juzgan improductivas. Las órdenes religiosas masculinas presentes en la diócesis corresponden a varias ramas de la amplia familia franciscana –conventuales, recoletos, misioneros de

¹⁶ E. G. Stoffel, *Documentos inéditos de la Santa Visita Pastoral del Obispado del Río de la Plata, 1803 y 1805*, Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe, 1992; el censo de parroquias de la diócesis –que no comprende las iglesias no parroquiales, como capillas, oratorios, ayudas de parroquia ni capellanías militares, en *Archivo General de la República Argentina*. Publicación dirigida por Adolfo Carranza. Período de la Independencia. Año 1810-Segunda Serie-Tomo V, Buenos Aires, Kraft, 1896, págs. 120-127.

¹⁷ Véase a este respecto el caso de Lobos en 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) págs. 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.

¹⁸ Así se expresa el superior de los jesuitas al respecto: “Porq.e ademas de la suma Pobreza à q.e habian sido reducidos [los sacerdotes, RD] 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 Ecclesiasticos, 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, Argentino-Chilensis 1001-II, 3: “Relatio anonyma De annis 1836-1839”*, f. 5.

Propaganda Fide-, a los dominicos, los mercedarios y los betlemitas. En la ciudad de Buenos Aires hay además dos monasterios de clausura femeninos, el de las clarisas (de espiritualidad franciscana) y las catalinas (de inspiración dominica), que parecen haber sufrido menos las adversidades del momento reformista borbónico. El declive de las órdenes mendicantes masculinas es perceptible en la disminución del número de efectivos en los últimos decenios coloniales. Los franciscanos eran 450 en 1786, 410 en 1791, 406 en 1801 y 357 hacia 1810; los mercedarios eran 259 en 1764, 220 en 1792 y 222 en 1796, y entre los dominicos y los betlemitas se verifica también una disminución numérica significativa¹⁹. Ese clima adverso hacia ellos que caracteriza el reinado de Carlos III se manifiesta en 1775 en una serie de conflictos virulentos que se suscitaron entre el cabildo de Buenos Aires y las órdenes regulares presentes en la ciudad. El cabildo acusó entonces a los religiosos de incurrir en graves excesos y propuso a la corona la puesta en marcha de una reforma del tipo de las que estaban siendo ejecutadas en algunos países europeos por aquellos mismos años. Para el cabildo no había relación entre el “excecivo numero de Religiosos que conservan las Comunidades de regulares que hai en esta Ciud.d” y los cuantiosos recursos con que contaban (“con dificultad se hallará finca en la Ciudad que no sea tributaria del censo impuesto en ella, ya sea a favor de los regulares, ó del Combento de Monxas”) y la utilidad del servicio pastoral que ofrecían (se los ha visto, decían los cabildantes, “negarse muchas veces á Salir (principalmente de noche) á confessar los emfermos, sinó son terceros de su religion”²⁰).

En el período colonial tardío encontramos además en los núcleos urbanos rioplatenses un número importante de asociaciones religiosas integradas por diferentes categorías de personas y orientadas a la realización de diferentes actividades culturales, pastorales y sociales. Me refiero a las cofradías y terceras órdenes. Las cofradías son asociaciones que persiguen finalidades de diversa índole, entre ellas la realización de actividades devocionales - la veneración de una imagen, la adoración del Santísimo Sacramento o la organización de ejercicios y pláticas espirituales-, las prestaciones de servicios de carácter litúrgico o caritativo -el alumbrado del Sagrario, la sepultura de pobres, la organización de la fiesta del santo patrono- y la intercesión espiritual por determinadas necesidades -por ejemplo las almas del purgatorio-. A esas finalidades principales y explícitas se agregan casi siempre otras que hacen al bienestar espiritual y material de los miembros y que no siempre se consignan en las constituciones cofradiales²¹. Las órdenes terceras, en cambio, son asociaciones vinculadas espiritual y orgánicamente a una orden religiosa que posee además las ramas masculina y femenina. Órdenes terceras y cofradías incluían a una porción significativa de los habitantes de las ciudades coloniales. Para tener una idea aproximada, en el siglo XVIII en Buenos Aires

¹⁹ 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”, en AAVV, *Iglesia, Sociedad y Economía*, Serie Estudios/Investigaciones N° 22, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1995, pág. 43.

²⁰ Los franciscanos, según denunciaba el cabildo secular en 1775, poseían 59.921 pesos “de Censos repartidos entre Sesenta, y quatro sugetos que les contribuien todos los años con dos mil novecientos cinquenta y un ps. de reditos un pie de altar que lo les vaxa annualmente de diez mil ps y muchos ha passado de doce”, “Capítulos de reformas que urge efectuar en las órdenes monásticas, a que se alude en los acuerdos de 19 y 25 de agosto [de 1775, RD]”, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, Serie III, Tomo V, Libro XXXVIII, años 1774-1775, pág. 467. El texto abunda en datos sobre la riqueza controlada por los conventos.

²¹ Sobre estas asociaciones religiosas existe una bibliografía muy amplia. Una síntesis del caso rioplatense en R. Di Stefano, “Orígenes del movimiento asociativo: de las cofradías coloniales al auge mutualista”, en Elba Luna y Élica Cecconi (Coord.), *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina, 1776-1990*, Buenos Aires, Gadis, 2002, págs. 23-97.

funcionaban unas 35 -la mayoría con sede en la ciudad-, la más numerosa de las cuales era muy probablemente la orden tercera franciscana, que en 1756, en momentos en que en la ciudad se contaban unos 12.000 habitantes, poseía unos 1.100 miembros, todos “españoles o hijos del país de buen origen” que habían informado limpieza de sangre, vida y costumbres²².

3. Vistas desde la sociedad y en particular desde las élites, las instituciones eclesiásticas se nos revelan como ámbitos de participación de las familias en la vida religiosa y como espacios de conformación de relaciones a partir de las cuales esa élite se conforma y reproduce. Las élites rioplatenses no establecieron una “alianza con la Iglesia”, como propone Socolow, porque las alianzas se establecen entre elementos diferentes, mientras la llamada “Iglesia colonial” no había desarrollado todavía un perfil institucional desvinculado de la sociedad misma. En cierta medida y en varios sentidos las instituciones eclesiásticas coloniales pertenecen a la sociedad: han nacido de su propia iniciativa y subsisten gracias a ella. No tienen existencia independientemente de quienes las han creado y las sostienen con recursos materiales y humanos. La gran mayoría de las instituciones eclesiásticas tuvieron origen en iniciativas de la sociedad y en particular de las élites. Por ejemplo, la fundación de oratorios en parajes apartados suele seguir un itinerario que termina convirtiéndolos en parroquias cuando ha aumentado suficientemente la población. A partir de un oratorio privado como el que existe en tantas casas coloniales se obtiene el permiso del ordinario de la diócesis para celebrar a puertas abiertas y en muchos casos esos oratorios públicos son la base de la erección de futuras ayudas de parroquia, vice-parroquias y parroquias. Las familias que “detentan” esos oratorios, a menudo complementados con una capellanía de patronato laico que es servida por un pariente, continúan desarrollando un control fundamental sobre el beneficio aún luego de que la diócesis haya erigido formalmente la parroquia. A principios del siglo XIX en la parroquia de Cañada de la Cruz se reconoce como patrona de ella a Lorenza Pabon, viuda de Francisco de Casco, a quien el obispo pide que se le recuerden las “pensiones imprescindibles del dro. honorario de los Patronos afalta de rentas y caudales de las fabricas de las Igl.as”, es decir, el deber de mantener en buenas condiciones las instalaciones y proveerlas de todo lo necesario para el culto y la pastoral²³.

Las familias controlan además las capellanías que se sirven en los altares de esos templos y de ellas salen los clérigos que las sirven. Estos mismos clérigos, una vez formada la parroquia, suelen convertirse en sus párrocos, porque viven en la zona y tanto al obispo como a la comunidad les resulta cómodo y sencillo que sirvan el curato una vez que se ha formado. Pero no sólo los sacerdotes de la familia encuentran su lugar en la parroquia en formación: los laicos hallarán la forma de insertarse a través de los cargos de síndicos, mayordomos y notarios parroquiales, además de integrar las cofradías que se forman en el ámbito de la parroquia y en las que suelen ocupar lugares de preeminencia. En esas cofradías las reglas de admisión suelen ser lo suficientemente estrictas en cuanto a la exigencia de pureza de sangre y

²² E. Udaondo, *Crónica Histórica de la Venerable Orden Tercera de San Francisco*, Buenos Aires, 1920, pág. 35; N. L. Siegrist de Gentile, “Filiación religiosa de la familia San Ginés-Rodríguez de Vida con la Orden Tercera de San Francisco. Algunos otros aspectos de los ascendientes de Manuel Saturnino de San Ginés, primer cura de San Fernando”, *Boletín del Instituto de Estudios Históricos de San Fernando de Buena Vista* N° 6 (1997), págs. 51-67.

²³ E. G. Stoffel, *Documentos inéditos...*, cit., págs. 23-24. Francisco Casco vendió los terrenos en los que se estableció el poblado de Capilla del Señor en la Cañada de la Cruz, que se formó en torno a su oratorio luego convertido en parroquia. Su testamentaría en AGN Sucesiones 5343 [1792].

otros requisitos como para “filtrar” las incorporaciones permitiendo sólo las de los individuos pertenecientes a la élite²⁴. Como en el caso de otras instituciones religiosas, también esas cofradías son ámbitos de constitución y reproducción de grupos sociales y también en ellas los lazos de solidaridad se activan oportunamente en favor de sus miembros y benefactores. De tal manera, el nacimiento y la subsistencia de los beneficios eclesiásticos están muy a menudo vinculados a las vicisitudes de una determinada familia. El santuario de Luján estuvo durante decenios controlado por las familias Bejarano y Maqueda: el presbítero Carlos Bejarano fue capellán del santuario desde 1746 hasta su muerte acaecida en mayo de 1775. En vida Bejarano se preocupó por favorecer a su hermana, María Josefa Bejarano de Maqueda, y a sus dos hijos, los futuros presbíteros Gabriel José y Felipe José Maqueda, para que pudieran estudiar, ingresar al clero y «heredar» el servicio del santuario, a cuyo servicio los sorprendió a ambos la muerte²⁵. La cantidad de testimonios que atestiguan esta suerte de control familiar sobre instituciones eclesiásticas es abrumadora y la tentación de multiplicar los ejemplos es grande. Me limito a señalar el último: Cuando el provisor de la diócesis Francisco Tubau y Sala justifica el nombramiento del presbítero Manuel Alberti –futuro vocal de la Primera Junta– como director espiritual de la Casa de Ejercicios en 1801, señala entre sus “prendas” el “cuasi patronato que se le debe considerar por haberse su finado padre desapropiado de media cuadra de tierras a beneficio de la obra pía y haber vendido la otra media a la misma obra pía por unos precios muy equitativos”; y cuando los feligreses de la Concepción piden a Alberti como párroco, esgrimen también ellos el argumento de que el padre ha sido benefactor de la parroquia²⁶.

Otro de los mecanismos a través de los cuales la sociedad “hace suyas” las instituciones religiosas es la provisión del personal eclesiástico. El clero se reproduce a partir de la

²⁴ Al parecer las cofradías fueron cediendo el paso en las últimas décadas del siglo XVIII a las terceras órdenes. En opinión de S. Socolow y de G. Reid Andrews la identificación de las cofradías con el mundo del trabajo manual y con el de los negros habría favorecido el traspaso de las familias de élite a asociaciones que como las terceras órdenes resultaban más exclusivas y prestigiosas. Lo curioso es que paralelamente se produce, en Buenos Aires al menos, un creciente deterioro del prestigio de las familias religiosas de las que las terceras órdenes constituyen una rama. Es un tema que debe ser estudiado más a fondo. Cfr. Socolow, *Los mercaderes...*, cit., págs. 120-122; G. Reid Andrews, *Los afroargentinos de Buenos Aires*, Buenos Aires, Ed. de la Flor, 1989, págs. 167-171.

²⁵ Cfr. J. M. Salvaire, *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su culto, su santuario y su pueblo*, Buenos Aires, 1932, vol. I, pág. 230. La copia del testamento que he consultado no revela, como dice el P. Salvaire, que Bejarano dejó la mitad de sus bienes a su hermana y a sus sobrinos. En ella, luego de deducir algunas donaciones menores, el remanente los deja al Santuario de Luján y a una sobrina, María Justina Maqueda. Pero ello no quita que el sacerdote haya sido sumamente generoso con los dos jóvenes clérigos, que aparecen heredando sus muchos libros y el quinto de los bienes –con el mandato de distribuirlo “à beneficio de su alma”– y realmente lo sucedieron en el servicio de la capellanía del Santuario y de la parroquia, Gabriel primero y Felipe después. Cfr. AGN Sucesiones 4305, Testamentaría del presbítero Carlos Joé Bejarano [1775]. Gabriel, a la muerte de su tío, fue además de capellán de la Virgen cura párroco interino. Ejecutó además su testamento en calidad de albacea junto al gran mercader Juan de Lezica y Torrezuri, que le debía al difunto \$ 519,6 plata (Bejarano era acreedor de otras varias personas, entre ellas el padre provincial dominico). Lezica es otro personaje nodal de la vida eclesiástica del siglo XVIII: fundador de la Villa de Luján, fue nombrado fundador, bienhechor y síndico del Santuario a cargo de la fábrica con todas las inmunidades inherentes al cargo por el obispo de Buenos Aires. Fue también benefactor del convento de Santo Domingo de Buenos Aires, y su hija casó con Francisco de Seguro, de manera que fue uno de los abuelos del célebre presbítero Saturnino. Cfr. E. Udaondo, *Diccionario biográfico colonial argentino*, Buenos Aires, Huarpes, 1945, pág. 840 y J. M. Salvaire, *Historia de Nuestra Señora...*, cit., Vol. I, pag. 211.

²⁶ C. M. Gelly y Obes, *Manuel Alberti, el presbítero de la revolución*, Buenos Aires, 1960, págs. 13 y 16.

incorporación de los vástagos de esas familias y el ritmo de las ordenaciones está más o menos determinado por ellas en función de factores devocionales y materiales que se articulan en función de estrategias familiares orientadas a garantizar la cohesión y la reproducción de las relaciones de poder y del patrimonio. Esas estrategias prevén frecuentemente la incorporación al clero de alguno de los vástagos del clan, con relativa independencia respecto de sus inclinaciones o preferencias personales. Una carta de 1839 de un sacerdote porteño a su primo también sacerdote ilustra con bastante claridad el modo en que la familia “orientaba” al clero a uno de sus hijos:

“Atribuye V. mi bocacion al sacerdocio à un verdadero llamam.to de la Providencia y puedo lisongearme con la conviccion de q.e es asi. Sabe V. bien, q.e yo fui educado p.a Eclesiastico [...] me acuerdo muy bien, digo, q.e fue precisam.te entonces [durante los años más álgidos de la revolución, RD] cuando di à mi familia el gran pesar, de manifestar mi terminante resolucion de no tomar la carrera à q.e me destinaban...”²⁷

El “llamamiento de la Providencia” no está contrapuesto a la decisión familiar de “orientarlo” al clero educándolo de manera particular para ello. La voluntad del individuo no está anulada, pero la resolución de no cumplir con el mandato de la familia debe superar la resistencia del “inmenso pesar” que provoca. Hay otros testimonios que confirman esta práctica, entre ellos denuncias como las del cabildo secular de 1775, a las que ya he aludido, en las que se acusa a los conventos de aprovecharse de la ingenuidad de los padres para reclutar a sus hijos aún infantes²⁸. De los datos disponibles emerge además que no daba lo mismo que cualquier hijo ingresara al clero, ni era indistinto que se incorporara a una de las órdenes religiosas o al clero secular: la elección del primogénito se explica tanto por razones devocionales como en función de estrategias orientadas a preservar la cohesión familiar y reducir el riesgo de situaciones de indefensión e indigencia. “Me darás el primogénito de tus hijos”, ordena Yahvé a los israelitas en el libro del Éxodo, y la normativa se reitera en otros pasajes de la Escritura²⁹. Es bien conocida por los antropólogos la práctica de estructurar la familia a partir del primogénito, presente en variadas culturas. En el caso del clero secular del Río de la Plata, en más del 50 por ciento de los casos para los que cuento con datos el sacerdote es el primer hijo varón hábil para ejercer el ministerio. Es decir: o bien es el primogénito en absoluto o lo preceden sólo mujeres o hermanos cuyo ingreso al clero se encontraba vedado por los cánones por diferentes motivos. De los trece hijos del comerciante Domingo Belgrano Pérez, los primeros cinco fueron mujeres y por lo menos las primeras cuatro se casaron con otros mercaderes que contribuyeron a extender las redes mercantiles del padre. Pero el primer hijo varón, Domingo Estanislao, ingresó al clero secular y llegó a chantre en el cabildo eclesiástico³⁰. El comerciante Martín de Altolaquirre no tuvo ningún hijo clérigo porque el mayor se negó explícitamente a ingresar al clero³¹. El primogénito varón –aunque tercer hijo– del acaudalado

²⁷ Carta de E. J. Moreno a T. Echavarri del 19 de junio de 1839. AGN Sucesiones 5592, Testamentaria de T. Echavarri, ff. 69-69v.

²⁸ “Capítulos de reformas...”, cit., pág. 454.

²⁹ Cfr. Éxodo 22, 28; Deuteronomio 26, 1-11; Números 18, 13-15.

³⁰ Sobre los hijos de Belgrano cfr. J. Gelman, *De mercachifle a gran comerciante: los caminos del ascenso en el Río de la Plata colonial*, Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía, 1996, especialmente pág. 142.

³¹ Cfr. Z. Moutoukias, « Réseaux personnels et autorité coloniale... », cit., pág. 906.

comerciante Francisco Segurola fue el famoso presbítero Saturnino³². El canónigo Miguel José de Riglos y el obispo Mariano Medrano fueron terceros hijos varones, pero en la práctica primogénitos, porque sus hermanos mayores fallecieron víctimas de enfermedades infantiles³³.

Siendo el mayor de los varones, el sacerdote podía eventualmente sustituir al padre fallecido y asumía la responsabilidad de defender los derechos de la familia y ayudar a sus hermanos a “ganar estado”, una preocupación constante en una sociedad que preveía que cada cual ocupara un espacio definido socialmente y sujeto a particulares derechos y obligaciones. El mismo Medrano, vástago de una familia “noble” pero empobrecida como consecuencia de la participación de su padre en el “partido” jesuítico y de su deceso siendo todavía joven, escribe a la península en 1809 para tratar de poner remedio a sus infortunios. En la carta se declara

“...hijo de un vasallo vuestro, que os sirvió con fidelidad [y que]... no me dejó por herencia, sino una buena, y christiana educacion; y desde su temprana muerte, me concidere Padre de once hermanos, que recién comensaban á formarse. Tres de ellos que se inclynaban á las armas, los coloqué en los Regimientos veteranos de esta Capital, y dos fueron muertos en su defensa, en la invasion del General Withelock.”³⁴

La conversión de Medrano en “padre sustituto” de sus hermanos menores es moneda corriente en el clero secular porteño y de modo particular en relación a los miembros más desprotegidos de la familia, especialmente las mujeres. Son numerosos los casos en que el clérigo dota a una hermana para mejorar sus chances de contraer un matrimonio al menos razonable, así como la tendencia a ejercer una especie de “avunculado” en favor de sus hijos. Las capellanías fundadas por sacerdotes están casi unánimemente destinadas a los hijos de sus hermanas, lo que garantiza a los sobrinos la inserción en el clero sin necesidad de invertir en nuevos títulos de ordenación que habrían significado la inmovilización de una parte del patrimonio³⁵. Se mejoraba de esta manera la posición social de la hermana y sus posibilidades de contraer nupcias con individuos de su rango. Por eso es que en 1749 el presbítero Marcos Rodríguez de Figueroa establece, al fundar una capellanía en favor de los hijos de su hermana, que “el patronato de esto recayga en mis parientes; primero en los que deciendan de Hermanas y despues en los que descíendan de Hermanos”³⁶. Si la hermana es aún soltera, la capellanía forma parte no desdeñable de la dote, y con el correr de los años, en caso de viudez prematura,

³² Sobre Segurola cfr. H. Fernández Burzaco, *Aportes biogenealógicos para un padrón de habitantes del Río de la Plata*, Buenos Aires, Edición del autor, 1987, Vol. VI, voz “Segurola, Don Francisco de”.

³³ H. Fernández Burzaco, *Aportes biogenealógicos...*, cit., Vol. III, voz “Riglos, Miguel José de” y Vol. IV, voz “Medrano y de la Plaza, Pedro”. Riglos además tenía una hermana mayor. Sobre Medrano cfr. además K. Gallo, “Mariano Medrano (1767-1851). El azaroso itinerario del primer obispo criollo porteño”, en N. Calvo, R. Di Stefano y K. Gallo (Coord.), *Los curas de la revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, Buenos Aires, Emecé, 2002, pág. 121.

³⁴ Carta de Mariano Medrano al monarca, 14 de octubre de 1809, *Documentos relativos á los antecedentes de la independencia de la República Argentina. Asuntos Eclesiásticos*, Buenos Aires, 1912, pág. 52.

³⁵ Título de ordenación era un beneficio eclesiástico –parroquia, capellanía, patrimonio u otro– que por decisión del Concilio de Trento era insoslayable para la ordenación sacerdotal. Se buscaba de este modo terminar con el problema del clero vagante, indigente, mendicante, que abundaba en Europa, así como con el del ejercicio de actividades que se consideraban indignas de los clérigos. Cfr. al respecto M. Guasco, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento ad oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1997, págs. 14-19.

³⁶ AGN Sucesiones 8130, Testamentaría del presbítero Marcos Rodríguez de Figueroa [1749].

el ingreso al clero del hijo representa una solución al problema de ayudarla a “ganar estado”: el presbítero Juan Manuel Zabala, al testar en 1824, declara que “para ordenarme fundé una capellania eclesiástica y perpetua sobre mi casa con el capital de tres mil pesos cuya obtencion y gose tanto en el patronato como de la capellania reservo para mis sobrinas /.../, sus hijos y descendientes”³⁷. O sea que el patronato y los réditos de la capellanía son heredados por mujeres, que canónicamente no podrían usufructuarlas. Aunque veremos más adelante que en realidad sí podían, gracias a una lógica que utilizaba la normatividad canónica adaptándola a las necesidades de la familia.

Esa fuerte relación de los sacerdotes con los miembros femeninos de la familia parece reflejarse también en las elecciones de convivencia: son numerosos los clérigos que comparten la vivienda con sus madres viudas y/o con hermanas viudas o solteras, como es posible verificar fácilmente a través de los censos que relevan separadamente las unidades habitacionales. Recordemos la relación de los presbíteros Bejarano y Zabala con sus hermanas y sobrinos varones, a los que “ayudan” a entrar al clero. Se establecen así cadenas de tíos y sobrinos que pueblan el clero rioplatense: el presbítero Marcos Rodríguez de Figueroa fue tío materno de los presbíteros Francisco y Luján Cosío y Terán (hermanos), que fueron tíos maternos a su vez de los presbíteros Miguel Antonio Escudero, Francisco Antonio López y Cosío y Melchor López y Cosío (hermanos) y Vicente Arroyo. Este “clan sacerdotal” incluye además a otros clérigos y religiosos como los presbíteros Juan Jacinto González y Miguel González (hermanos), Pedro José Denis, Manuel de Oro y José Antonio de Oro (hermanos), Bernardo de la Colina, el clérigo de menores Pedro Nolasco Estéfani y Millán, el presbítero Basilio Millán y el mercedario fray Pedro Pascual Zevicos. A través del usufructo de capellanías que transitan a través de las mujeres de la familia este clan maneja una masa de dinero que asciende a decenas de miles de pesos y tiene una presencia determinante en varios curatos de la ciudad y de la campaña, en particular San Nicolás de la ciudad, San Nicolás y Rosario de los Arroyos, donde se desempeñan como curas párrocos, tenientes curas, capellanes, ayudantes y excusadores³⁸. Esa función protectora que ejerce el clérigo en relación a su familia desprotegida tuvo tal fuerza en la sociedad rioplatense que llegó a ser tenida en cuenta a la hora de asignar cargos en la diócesis: en 1770, al presentar ternas de candidatos para dos beneficios simples recientemente creados en la iglesia matriz de Santa Fe, el obispo Antonio de la Torre asigna los primeros lugares a partir de la consideración de que “... los mas miserables [de los candidatos] son los expresados Casal, y Rios, que se halla con Madre Viuda, y una mui superficial Renta: son los mas humildes, y por lo mismo mas acomodados para principiari la Residencia de estos nuevos Simples Beneficios.”³⁹ Y Vicente Arroyo cuenta con el favor del mismo obispo para ocupar el curato del Pilar en virtud de que es “...muy acreedor a la compasión por el crecido número de seis hermanas solteras y huérfanas, de todas edades, que únicamente dependen de su abrigo, habiendo sido criadas con alguna conveniencia”⁴⁰.

³⁷ AGN Sucesiones 8780, Testamentaría del pbro. Juan Manuel Zabala, 1824, f. 3.

³⁸ AGN Sucesiones 8130, Testamentaría del presbítero Marcos Rodríguez de Figueroa, cit..

³⁹ AGN IX 6-7-4. Obispado de Buenos Aires. Carta de Mons. Antonio de la Torre al gobernador del 15 de agosto de 1770, sobre la provisión de dos beneficios simples erigidos en la matriz de Santa Fe.

⁴⁰ Cfr. F. Avellá Cháfer, *Diccionario biográfico del clero secular de Buenos Aires*, Tomo I: 1580-1900, Buenos Aires, 1983, voz respectiva. Se trata de una carta de mons. De la Torre al virrey Vértiz del 22 de febrero de 1772. Los casos podrían multiplicarse: por ejemplo, el pbro. Gregorio Tadeo Llanos, en carta fechada en Buenos Aires el 15 de julio de 1788, solicitaba que se le asignase la capellanía de frontera de

Para que esas estrategia estrategias familiares funcionen es preciso que el destino del primogénito sea el clero secular. Es que el clérigo, al no estar sujeto a los votos de obediencia y pobreza que pronuncian los regulares, puede administrar libremente los bienes familiares y testar llegado el momento. Esta característica había favorecido antes de 1767 el ingreso a la Compañía de Jesús, que siendo una familia de regulares lo era en forma muy particular en ese sentido (y en otros): los jesuitas también podían poseer bienes propios y testar, por lo que podemos sospechar que este tipo de estrategias favoreció hasta la expulsión el reclutamiento de los jesuitas y luego se reformuló en favor del clero secular. El clérigo por un lado sigue siendo miembro de su familia a pleno título e incluso puede seguir habitando con ella, pero al mismo tiempo carece de descendencia propia a la que dedicar sus esfuerzos y preocupaciones preferentemente, de manera que reúne las condiciones óptimas para garantizar la protección de sus hermanos menores, o necesitados de ayuda por el motivo que sea, y lo mismo puede decirse respecto de su madre viuda. Entre esas condiciones no es secundario el hecho de que cuenta con el suficiente grado de instrucción como para “representar” a la familia jurídicamente y con el prestigio y los contactos que le provee la pertenencia al orden clerical. Por otra parte, el prestigio del clero secular es en términos generales superior al del regular, desde el momento en que el ingreso a las órdenes está más allanado para jóvenes “decentes pero pobres”: la educación en el convento es gratuita y los religiosos no necesitan contar con títulos de órdenes para ser ordenados in sacris. Y si además se cuenta con buenos contactos en la península puede ser que el hijo clérigo acceda a alguno de los beneficios más codiciados de la diócesis, los del cabildo eclesiástico, cerrados a los regulares.

No son pocos los ejemplos con los que contamos para ilustrar ese entramado en que se articulan los intereses de las familias y los de las instituciones eclesiásticas a través de la circulación de recursos humanos y materiales. Uno es el de la familia García de Zúñiga, transplantada al Río de la Plata por Alonso García de Zúñiga, importante agente real y mercader del siglo XVIII. Alonso nació en Alcalá del Río en 1690 y se avecindó en 1730 en Buenos Aires, donde contrajo matrimonio con Juana Lizola y Escobar. Fue regidor perpetuo del cabildo de Buenos Aires y poseyó importantes propiedades rurales en Santa Fe y en la Banda Oriental, las que junto a sus demás bienes dieron forma a una cuantiosa fortuna considerada entre las primeras de la región. Pedro José, su cuarto hijo pero primer varón, ingresó al clero secular. Otro de sus vástagos, Juan Francisco, fue militar además de hacendado, y se dedicó a multiplicar los bienes familiares: poseía en sus estancias grandes rebaños y numerosos esclavos. Juan Francisco casó con Francisca Warnes en 1777 y del matrimonio nacieron 15 hijos, de los cuales otro Pedro José, bautizado en 1780, ingresó al clero secular, mientras dos de sus hermanas abrazaron la vida monástica: fueron, en efecto, fundadoras del monasterio de monjas salesias de Montevideo, ciudad donde la familia residió durante muchos años. Otra de las hijas de Alonso, Ana Jacoba, casó con Manuel Antonio Warnes, hermano de Francisca. Los Warnes eran descendientes de una familia irlandesa que antes de llegar al Río de la Plata se había afincado temporariamente en Cartagena de Indias. En 1748 Manuel Antonio había contraído ya primeras nupcias con María Josefa Arraez, de la que tuvo abundante prole, incluso un hijo sacerdote residente en Charcas. De su unión con Ana

Ranchos alegando que "... haciendo presente como se alla con una pobre Madre yHermana, y en la necesidad de procurarles su Sustento porlos medios mas licitos q.e le proporcione su estado...". AGN IX 12-9-7, Solicitudes civiles, f. 166.

Jacoba nació otro sacerdote, también primogénito, Manuel José Warnes, bautizado en 1766 como ahijado del presbítero Pedro García de Zúñiga, su tío. Sucesivos matrimonios unieron a la familia García de Zúñiga con otras de la élite: una de las hijas de Juan Francisco, Clara, fue la esposa de Tomás M. de Anchorena, actor de primera línea en la política y en la vida eclesiástica de la primera mitad del siglo XIX⁴¹. La familia García de Zúñiga, emparentada con los Maziel, siguió generando sacerdotes seculares hasta bien entrado el siglo: en 1823 en Montevideo nació José Gabriel, quien a partir de su ordenación en 1845 fue docente, capellán militar, cura párroco y canónigo de Buenos Aires hasta su muerte en 1884⁴². Agreguemos que el presbítero Pedro José, hijo de Alonso García de Zúñiga y fallecido en 1800, funcionó como se esperaba de él a la muerte de su padre: en 1771 compró una estancia en Gualeguaychú para mantener a su hermana viuda Bárbara y a sus sobrinos; dejó \$ 4.000 para sostener a otra de sus hermanas, Juana, y fundó una capellanía cuyo patrono fue en principio su albacea y hermano Juan Francisco⁴³.

Otro caso es el de la familia Maziel, emparentada con la anterior, pródiga en clérigos y religiosos y vinculada a otros varios apellidos de lustre de la Banda Oriental, Santa Fe, Corrientes y Buenos Aires, así como benefactora y patrona de diferentes instituciones eclesiásticas. El célebre canónigo Juan Baltasar Maziel, primogénito, era primo hermano del presbítero Francisco Javier Dicio y Zamudio -que llegó a deán de la catedral de Buenos Aires- y éste, a su vez, lo era del presbítero José Francisco Acosta y Sereno, heredero y albacea testamentario de su tío, que le dejó una buena capellanía en calidad de patrono y primer beneficiario. Los tentáculos de la familia abrazan también al clero regular: José Francisco era hermano de un mercedario, fray Pedro Nolasco, mientras su tío Dicio y Zamudio tenía un hermano franciscano, fray Luis, que llegó a ser Guardián del convento de Buenos Aires. El padre del canónigo, que ocupó cargos de primera línea en el cabildo de Santa Fe y en las milicias correntinas, fue notario del Santo Oficio -su hijo sería años después comisario- y benefactor de varias instituciones eclesiásticas. Se dice que invirtió buena parte de su fortuna en la construcción de una nueva iglesia matriz desde los mismos cimientos y fue patrono del convento de Santo Domingo, para cuya comunidad “construyó un edificio que substituyó las míseras celdas de barro y paja en que se albergaban los frailes, y dotó al templo de un bello retablo y piezas de plata labrada destinadas al culto”. A su muerte, acaecida en 1764, fue enterrado con hábito de la orden en una sepultura que había reservado en el convento, “conducido hasta la puerta de la iglesia con la cruz de la parroquia y clero de esta vecindad vestido de sobrepellices”⁴⁴. Los Maziel y los Dicio y Zamudio estaban además emparentados con los Cosío, una familia perteneciente al “clan” de los Cosío y Terán que he presentado más arriba, linaje generoso en ofrecer hijos al clero y relacionado con varias instituciones religiosas⁴⁵. Dicio y Zamudio era además pariente de los Echagüe, uno de cuyos

⁴¹ Sobre estas familias puede verse R. Campos, *Las grandes familias patricias rioplatenses. Los García de Zúñiga y los Warnes*, Montevideo, 1948; algunos datos se encuentran en L. E. Azarola Gil, *Los Maciel en la historia del Plata*, Buenos Aires, 1940, págs. 189-193.

⁴² Cfr. la voz respectiva en F. Avellá Cháfer, *Diccionario...*, cit.

⁴³ AGN Sucesiones 5899, Testamentaría de Pedro José García de Zúñiga [1800]. Pedro, además de sacerdote, fue un importante hacendado y productor y comerciante de cueros y ganado en pie.

⁴⁴ La información y las citas provienen de L. E. Azarola Gil, *Los Maciel...*, cit., pág. 114.

⁴⁵ H. Fernández de Burzaco, *Aportes biogenealógicos...*, cit., Vol. II, voz “Cosío y Terán, Mateo”.

miembros, José Gregorio, era su sobrino y en calidad de tal fue beneficiado por el deán con una capellanía⁴⁶.

No quiero dejar de hacer alusión, por último, a los Rodríguez de Vida. Francisco Rodríguez de Vida era andaluz, había nacido en 1704, y antes de residir en Buenos Aires, en tiempos del gobernador Zavala, fue comandante de tropas en el Paraguay. En 1744 aparece censado en Buenos Aires como dueño de varias propiedades urbanas, y en 1747 lo encontramos como alcalde de segundo voto del cabildo de Buenos Aires. A partir de entonces ocupó diversos cargos en la administración colonial y en la Iglesia: fue Alguacil Mayor del Santo Oficio de Lima y procurador y síndico del convento franciscano y del monasterio de las capuchinas en Buenos Aires. De su matrimonio con la cordobesa americana Josefa Navarro nacieron varios hijos, el tercero de los cuales -pero primer varón- fue el famoso Antonio Basilio Rodríguez de Vida, de memorable actividad en la Iglesia porteña durante las últimas décadas del dominio español. Antonio Basilio fue docente y deán del cabildo eclesiástico, capellán real y Comisario del Santo Oficio, y estaba ligado por lazos de parentesco a varios sacerdotes seculares: su hermana Francisca Javiera contrajo matrimonio con el acaudalado comerciante Manuel Alfonso de San Ginés, vizcaíno, a quien los padres de la novia (y de Antonio Basilio) pagaron la friolera de \$ 22.000 como dote. En su casamiento estaba presente otro de los más importantes comerciantes de la época, Juan de Lezica y Torrezuri, de actuación relevante en varias instituciones religiosas, como el Santuario de Luján y el convento de Santo Domingo. En 1768 de esta unión nació el presbítero Manuel de San Ginés, primer varón, y su padrino fue otro Rodríguez de Vida, Félix. Otro de los hermanos de Antonio Basilio, Francisco Javier, casó con María Josefa de los Dolores de Roo, hermana de los presbíteros José Manuel y Cayetano⁴⁷. Vemos también aquí que un entramado de lazos de parentesco vincula a miembros del clero secular entre sí y con instituciones eclesiásticas como el Santo Oficio, el cabildo eclesiástico, las capellanías reales y el colegio real, además de con varias parroquias. A veces el parentesco entre los sacerdotes y por lo tanto la extensión de los tentáculos familiares y eclesiásticos no es evidente: los presbíteros Juan Nepomuceno Sola, Antonio Sáenz, Ramón Anchoris y Pedro Marcos Saraza, a pesar de sus diferentes apellidos paternos, estaban emparentados entre sí por vía materna⁴⁸.

4. Como es claro a partir de los ejemplos expuestos, entre los mecanismos utilizados para estructurar ese conjunto de estrategias destacan las fundaciones de capellanías, engranajes

⁴⁶ AGN Sucesiones 8780, Testamentaria de F. J. Dicado y Zamudio [1814]. Véase también AGN, Tribunales Administrativos, Leg. 19.619. Cfr. también F. Avellá Cháfer, *Diccionario...*, cit. Otros datos sobre Dicado en R. de Labougle, "Un sacerdote realista en 1810: el doctor don Francisco Xavier de Dicado y Zamudio", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* 42 (1969), págs. 231-241, especialmente pág. 240.

⁴⁷ Sobre Antonio Basilio Rodríguez de Vida puede consultarse, además de las voces correspondientes de los diccionarios biográficos, el trabajo de O. Cutolo, "El primer profesor de Derecho Canónico en Buenos Aires: Dr. Antonio Basilio Rodríguez de Vida", *Archivum*, 3-2 (1945-1959), pp. 269-277. Sobre Lezica y Torrezuri y más en general sobre la vida religiosa de los vasconavarros y su generalizada participación en la orden tercera franciscana véase 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* 27 (1998) págs. 43-51.

⁴⁸ La madre de Sola, Juana de Inda, era hija de Petrona Martínez Tirado, la de Sáenz era Francisca Javiera Saraza y Tirado, y hermano de ésta era el pbro. Saraza, tío por lo tanto de Sáenz. Ramón Anchoris, por último, era hijo de Magdalena Sola, hermana del presbítero Juan Nepomuceno.

importantes para lograr la preservación y distribución del patrimonio familiar⁴⁹. Fundar una capellanía significaba, en principio, solucionar o al menos empezar a solucionar el problema de cómo colocar a un hijo varón en un lugar socialmente reconocido y respetado, otorgándole el indispensable título de ordenación para ingresar al clero. La alternativa habría sido acceder por concurso a una parroquia, pero es claro que los principiantes sólo podían aspirar a las menos interesantes de las que componían el sistema benefical diocesano, y de cualquier manera concursos para ocuparlas no había todos los años. Para maximizar el recurso suele estipularse en el documento fundacional que el primer capellán debe ceder el beneficio a otro miembro de la familia cuando logre alcanzar un destino conveniente dentro del sistema benefical de la diócesis, de manera que otro de los hijos o algún sobrino puede entrar al servicio de la capellanía que el primero deja. De esta manera se soluciona el problema no de uno, sino de dos o más miembros de la familia, al tiempo que se incrementa el lustre del apellido y se favorece a la Iglesia con nuevos “operarios evangélicos”. No es todo: además la capellanía puede servir como una especie de seguro al que se recurre en casos de necesidad de los fundadores y/o patronos. Hay casos documentados en los que los réditos son cedidos por el capellán a quien ejerce el patronato del beneficio, y otros en que no se los cobra nunca y la capellanía se incorpora al patrimonio familiar como una fuente de ingresos más. En tales casos se convierte en beneficio meramente nominal, porque el “principal” nunca sale del ámbito de la familia. El caso de la fundada por el comerciante Domingo Gomensoro, padre del presbítero Tomás Javier, ilustra muy bien el uso que en algunos casos cumplía la capellanía, uso que no reportaba beneficios económicos sólo al sacerdote. Cuando testa en 1815 don Domingo explica que “por no haber encontrado capellanía alguna [para que se ordenara in sacris Tomás Javier, RD], a pesar de las diligencias practicadas, me vi en presición de fundar y establecer una capellanía lega de dos mil pesos de principal [y l]a asegure sobre la casa que tengo en esta ciudad...” y agrega: “Declaro, que en todo el tiempo corrido desde la fundacion de la precitada capellanía a la fecha, ni mi hijo el Presbitero Dn Tomas me ha pedido los cien pesos anuales de reditos ni yo se los he satisfecho de modo alguno, /.../ atendiendo al estado de pobreza en que me hallo, cargado de familia y a otras consideraciones /.../ y la de que ha logrado por este arbitrio los beneficios de cura /.../ espero que en esta parte tome el temperamento de caridad /.../debiendose estar sobre todo, a lo que resuelva dicho mi hijo, con respecto a los intereses que le son devidos y no pagados /.../.”⁵⁰ Recapitulemos: Domingo Gomensoro, para que su primogénito varón pueda ordenarse, busca infructuosamente una capellanía entre parientes, amigos y conocidos, pero no la encuentra. Se ve obligado a fundar una a título de la cual su hijo se ordena, pero sin percibir los réditos jamás. Domingo es a la vez patrono y censatario: se presta a sí mismo el dinero del principal y se compromete a pagar los réditos, pero su hijo no los necesita y no se los reclama. La capellanía se reduce en este caso a una ficción, lo que no impide que a su título otros hijos, nietos y descendientes puedan usarla para entrar al clero, con lo que se resuelve el problema de ayudar a los jóvenes a “ganar estado” y a la vez se acrecienta el “lustre” de la familia. En estos casos en que el dinero prestado genera réditos que no son cobrados por el sacerdote sino por el fundador/patrono, la capellanía suele hacer las veces de una suerte de seguro de ancianidad. El patrono puede mantener la capellanía vacante y cumplir

⁴⁹ Sobre este tema véase la obra de A. Levaggi, *Las capellanías en Argentina: estudio histórico-jurídico*, Buenos Aires, 1992. La bibliografía es también en este caso muy amplia. Me limito a citar la breve síntesis de J. Pro Ruiz, “Las capellanías: familia, Iglesia y propiedad en el Antiguo Régimen”, *Hispania Sacra* 41 (1989), págs. 585-602, que aporta el marco jurídico y social de algunos de los problemas que aquí trabajo.

⁵⁰ AGN Sucesiones 5912, Testamentaría de Domingo Gomensoro, 1815, f. 3.

con la “carga” pagando a un sacerdote para que celebre las misas con una parte de los réditos, mientras conserva la diferencia. En suma: la capellanía es un bien que permite estructurar estrategias en favor de diferentes miembros del linaje, a comenzar por quienes detentan el patronato y pueden utilizar la fundación de diferentes maneras.

Para ilustrar el peso patrimonial de las capellanías podemos recurrir nuevamente al caso excepcional del fundador del “clan” Cosío y Terán, el presbítero Marcos Rodríguez de Figueroa. Este sacerdote favoreció en sus últimos años a su hermana María creando una capellanía para su hijo Francisco y estableciendo en el testamento que Ana Margarita -otra hija de María- pasase a habitar en su casa “a fin de que salga del barrio en que está”, poco digno de una persona de su rango. La preocupación por los miembros femeninos de la familia induce a Rodríguez de Figueroa a favorecer con el patronato de las varias capellanías que funda a los descendientes de sus hermanas en primer lugar y sólo en su defecto a los de los hermanos. También en este caso la cláusula que obliga a ceder la capellanía una vez obtenido un beneficio más redituable conduce a la institución de una especie de “fábrica” de clérigos. Y los sobrinos que no acceden a las capellanías no por ello tienen motivos para quejarse, porque el tío les deja sumas de dinero prácticamente a todos los hijos de sus hermanas⁵¹. El servicio de las capellanías de Rodríguez de Figueroa favorece a un amplio grupo de clérigos emparentados entre sí, desde mediados del siglo XVIII hasta las décadas centrales de la centuria siguiente: aún en la década de 1830 se disputa por ellas judicialmente. Además, algunos de los sacerdotes que se beneficiaron con ellas se constituyeron a su vez en fundadores de otras: Francisco de Cosío y Terán al testar “separó” de sus bienes una pequeña fortuna para crear los principales de cuatro nuevas capellanías de dos mil pesos cada una, cuyo sobrino y albacea el presbítero Miguel Antonio Escudero quedaba obligado a fundar⁵². Por otra parte, el caso de Rodríguez de Figueroa demuestra que una capellanía puede servir para estrechar vínculos útiles con las instituciones eclesiásticas: en 1736, bastante antes de morir dejando fortunas en principales capellánicos, el sacerdote fundó una de \$ 2.000 en favor de las monjas capuchinas con la condición de que el primer capellán del monasterio fuera su sobrino dilecto, Francisco de Cosío y Terán⁵³.

5. Una de las funciones que cumplen las instituciones eclesiásticas en el plano material es la de reproducir y salvaguardar el espacio social de que goza la élite. Las instituciones redistribuyen recursos y los parientes y amigos sacerdotes, religiosos o religiosas constituyen canales eficaces de comunicación entre las redes parentales y las instancias institucionales. Uno de esos canales es el concesión y recepción de créditos. Aunque en los últimos años se ha redimensionado la relevancia del crédito eclesiástico en el mundo iberoamericano –por lo que hace al espacio novohispano los trabajos de Greenow han destacado la creciente importancia de los mercaderes como oferentes-, la proporción que habría conservado la Iglesia incluso en los períodos más tardíos no parece desdeñable. En un contexto crónicamente aquejado de

⁵¹ El testamento de Marcos Rodríguez de Figueroa está en AGN Sucesiones 8130 [1749]. Allí se afirma en una de las cláusulas que “... las Cinco Capell.s que dispuso se fundassen de pral. de dos mil pesos para que sirviesen de títulos de or.s sacros a los sobrinos que siguiesen con el t.po el estado clerical hasta tanto tuviessen otro beneficio ecles.co...” Y en otra pide “...que se impongan mil pesos a réditos para que con ellos pueda darsele letras a un niño llamado Marcos, hijo de doña Josefa de Cosío y Terán, mi sobrino, y se siguiere el estado clerical se le impongan en capellania”.

⁵² E. G. Stoffel, *Documentos inéditos...*, cit., pág. 17.

⁵³ F. Avellá Cháfer, *Diccionario...*, cit., pág. 156.

escasez de circulante, la Iglesia dispone en mayor medida que los mercaderes de dinero contante y sonante para prestar, mientras aquéllos parecen haber privilegiado la concesión de mercaderías al fiado, más que de créditos en efectivo⁵⁴. Jaime Peire y Carlos Mayo se han ocupado del tema en relación a los conventos porteños, en los que detectaron una suerte de actitud “capitalista” en cuanto a la política de “inversiones”. Al caso cordobés ha prestado atención Élide Tedesco, en varios trabajos que ponen en evidencia las fluctuaciones de la oferta crediticia eclesiástica -no sólo conventual- y una tendencia a la disminución de su peso global que se torna evidente en las primeras décadas del siglo XIX⁵⁵. También María Elena Barral ha subrayado la entidad del flujo de recursos económicos que se movilizan en el seno de las instituciones eclesiásticas a través de mecanismos como las donaciones y la limosna y que suelen convertirse luego en préstamos⁵⁶. Sin embargo, ha sostenido también que las decisiones de carácter económico de las instituciones que ha estudiado responden a una lógica que prioriza más bien la estabilidad de los ingresos -para garantizar la continuidad de los servicios culturales y pastorales- que las posibilidades de ganancias mayores en negocios riesgosos, con lo que ha puesto en cuestión las hipótesis avanzadas por Mayo y Peire años atrás⁵⁷.

Sea como fuere, no parecen caber dudas de que el crédito eclesiástico era una de las formas más importantes a que se echaba mano para financiar actividades mercantiles y productivas, y que el acceso al mismo resultaba más sencillo a quienes habían sido capaces de establecer contactos eficaces con las instituciones que lo otorgaban. Éstas son muy numerosas: los patronos de capellanías, algunas cofradías y terceras órdenes, los conventos, las parroquias y la misma catedral suelen prestar dinero a “individuos de confianza”⁵⁸. La circulación del crédito eclesiástico era amplia geográficamente y excedía las fronteras de las diócesis: sabemos que algunos comerciantes de Buenos Aires recibían créditos de Córdoba y viceversa⁵⁹. En relación a las capellanías, el número creciente de fundaciones en las últimas décadas del período colonial pone en circulación una cantidad de dinero que no podemos cuantificar aún, pero que sin lugar a dudas no es nada desdeñable. En el caso de los conventos, parroquias y otras estructuras de gestión eclesiástica, el patrimonio disponible se amplía por sucesivas donaciones al tiempo que no se disgrega por motivos de herencia: las generaciones de frailes y de párrocos se suceden sin que se verifique el proceso de fragmentación que afecta

⁵⁴ J. Gelman, *De mercachifle...*, cit., págs. 14-15.

⁵⁵ C. Mayo y J. Peire: “Iglesia y crédito colonial: la política crediticia de los conventos de Buenos Aires (1767-1810)”, *Revista de Historia de América* 112 (1991), págs. 147-157; É. Tedesco, “Iglesia y Crédito: los cambios de fines del período borbónico y de las primeras décadas independientes”, en P. Vagliante y G. Vidal (compiladores) *Por la Señal de la Cruz. Iglesia y Sociedad en Córdoba, siglos XVI-XX*, Córdoba, Ferreira Editor, 2002, págs. 55-92. De la misma autora “El crédito de origen eclesiástico en la ciudad de Córdoba, 1800-1830”, *Cuadernos de Historia* 4 (2001), págs. 239-276.

⁵⁶ 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), págs. 7-30.

⁵⁷ M. E. Barral, “La Iglesia en la sociedad y economía de la campaña bonaerense. El hospicio mercedario de San Ramón de las Conchas. (1779-1821)”, *Cuadernos de Historia Regional*, N° 19, Universidad Nacional de Luján, 1996, págs. 95-135.

⁵⁸ La fábrica de la matriz de Santa Fe tiene dinero prestado a censo en 1803, como revela la visita de Lué: véase Stoffel, *Documentos inéditos...*, cit, pág. 2; los préstamos de la catedral en 1821 aparecen inventariados en AGN 4-8-2, Culto 1818-1821; sobre los conventos véase C. Mayo y J. Peire, “Iglesia y crédito colonial...”, cit.

⁵⁹ J. Gelman, *De mercachifle...*, cit., pág. 19; A. Levaggi, “La desamortización eclesiástica en el Virreinato del Río de la Plata”, *Revista de Historia de América* 102 (1986), págs. 38-40.

a los patrimonios acumulados en la sociedad laica cuando desaparece el jefe de familia. Se trata además de un proceso de acumulación incrementado por donaciones que, más allá de la piedad que las inspira, amplía las posibilidades del donante de ver retribuida su generosidad por la concesión de diferentes beneficios materiales y espirituales. Así por ejemplo, colocar un hijo en el clero regular carece de las ventajas que hemos señalado en el caso del clero secular, pero comporta otras tal vez no inferiores, entre ellas el estrechamiento de los lazos entre el convento y la familia que le ha “donado” un hijo, lo que puede redundar potencialmente en acceso a préstamos desgajados del patrimonio de la comunidad, alimentado incesantemente por las donaciones de otras familias. Así, el convento concentra recursos de distintos clanes a los que prefiere a la hora de prestar parte de un patrimonio destinado en última instancia a la reproducción de la comunidad, a la celebración del culto, al despliegue de actividades pastorales y misioneras. Un patrimonio espiritualizado, pero no por ello menos palpable y concreto.

6. Al clero secular y a las órdenes no accede simplemente quien lo desea. Las disposiciones canónicas vigentes y las leyes de Indias recortan con bastante claridad los contornos raciales, culturales y sociales de corporaciones eclesiásticas que son parte de una sociedad estamental. Esos límites no generan conflictos cuando el impedimento es claro, sino en los casos en que resultan insuficientes para sancionar las diferencias: la mayor parte de la sociedad no tiene ninguna duda de que se encuentra excluida a priori del clero secular y de las órdenes por motivos raciales, sociales, económicos y jurídicos. En principio quedan descartados de la adscripción al personal eclesiástico los hijos ilegítimos, los negros, los indios y las castas; en segundo lugar, los que cargan con el baldón de no ser cristianos viejos o haber sido penados por la Inquisición en sus personas o en las de sus antepasados conocidos; siguen por supuesto los analfabetos y aquellos a quienes sus familias no pueden costearles los estudios superiores. Éstos son particularmente caros y extensos, a comenzar por el hecho de que una parte del período de formación debe dedicarse a aprender suficientemente la gramática latina, porque es en ese idioma litúrgico y teológico que se imparten los contenidos de las demás disciplinas. Más allá de las restricciones económicas, las tres instituciones más importantes para la formación del clero rioplatense en época colonial son muy claras en cuanto a sus criterios de admisión. El primer rector del seminario de Buenos Aires, Pedro Antonio Picasarri, en las constituciones que redacta para el establecimiento en 1784 establece que sólo serán admitidos los hijos legítimos, y que en la provisión de becas serán preferidos “en igualdad de meritos los hijos y descendientes de los descubridores, y pacificadores y pobladores de estas provincias; gente honrada de buenas esperanzas y respetos”. Es cierto sin embargo que han de ser aceptados los hijos de los oficiales mecánicos, que las últimas pragmáticas reales declaran personas de honra, y que las becas dotadas serán gozadas por los vástagos de familias pobres. Pero se trata por supuesto de candidatos que a pesar de ser pobres son “honrados”⁶⁰. Las constituciones de Vértiz para el Colegio San Carlos promulgadas en 1783 son más rígidas aún: se admitirán sólo candidatos que sean hijos legítimos y “christianos viejos, limpios de toda macula y raza de Moros, y Judios, y recién convertidos á nuestra Santa fé catholica, y que no tienen su origen de Penitenciados por el santo oficio, ni que hayan ellos, ó sus Padres tenido oficios infames, y qe assimismo antes, no han dado mal exemplo, ni han sido de malas

⁶⁰ “Constituciones del Real Colegio Seminario de Ntra. Señora de la Concepcion de Buenos Ayres, erigido el día 28 de Junio de 1784”, *Documentos para la Historia Argentina*, Tomo XVIII: “Cultura. La enseñanza durante la época colonial (1771-1810)”, Buenos Aires, Peuser, 1924, págs. 486-487.

costumbres, ó inclinaciones...”⁶¹ Por último, en la Universidad de Córdoba, institución nacida en el siglo XVII para la formación del clero de las áreas que conformarían desde 1776 el virreinato, se exigió el requisito de pureza de sangre hasta 1855⁶². Es cierto que a estos ámbitos de formación es necesario agregar otros: es inveterada en la Iglesia la costumbre de estudiar informalmente con el párroco y luego presentarse a ser examinado por el obispo pidiendo la ordenación. Esta costumbre estaba muy difundida en sectores de bajos recursos, en particular rurales, destinados a ocupar los escalones más humildes del clero parroquial en los peores beneficios. Pero la regla es que ya el mismo hecho de encarar estudios superiores, a lo largo de muchos años –generalmente algo menos de un decenio- transcurridos en instituciones muy restrictivas en cuanto a sus criterios de admisión, constituye un filtro que garantiza un clero con un perfil social bastante elevado y habla del “lustre” de la familia. Por eso los vecinos de Buenos Aires, pudiendo tener a los hijos en casa, preferían pagar la pensión del Colegio San Carlos. Colegiales (internos) y manteístas (externos) recibían las mismas enseñanzas, pero los primeros podían jactarse del lugar que ocupaban y lucir el escudo de plata con las armas del rey.

Las características del sistema benefical colonial, las disposiciones tridentinas en relación a los títulos de órdenes y la formación clerical, conducen a que el clero secular provenga de familias “decentes” y en muchos casos acaudaladas⁶³. El núcleo más importante numéricamente, alrededor de un tercio del universo para el que poseo datos, lo conforman los hijos de burócratas y militares de carrera. El segundo grupo es el de los hijos de comerciantes de diferente calibre, muchos de los cuales eran además, por supuesto, miembros del cabildo y oficiales de milicias; no es raro que además posean chacras o estancias o participen en otras inversiones, pero su actividad principal es el comercio. Hay luego un pequeño núcleo de hijos de hacendados y otro de “profesionales” -abogados, médicos, boticarios- que no alcanzan el 10 por ciento del total. No faltan, por último, los vástagos de familias de menor lustre, entre los que encontramos a los hijos de artesanos -plateros, carpinteros, horneros, escoberos- y dueños de pulperías y de tendejones, así como un par de casos de hijos de labradores que no son sin embargo pobres: uno de ellos fue en varias oportunidades miembro del cabildo de Montevideo -el padre del presbítero Pérez Castellano- y otro posee una próspera chacra que da sus frutos gracias al trabajo de siete esclavos - el padre del presbítero Mariano Perdriel⁶⁴ -.

⁶¹ “Constituciones dictadas por el virrey Vértiz, para el gobierno del Real colegio convictorio carolino”, 9 de diciembre de 1783, *Documentos...*, cit., pág. 245.

⁶² T. Halperin Donghi, *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972, pág. 57, nota 5.

⁶³ Los datos que siguen provienen de mi tesis doctoral: *Clero secolare e società coloniale. La diocesi di Buenos Aires nel tramonto del mondo coloniale spagnolo, 1780-1810*, Tesi di Dottorato in Storia Religiosa letta a l'Università degli Studi di Bologna en 1998.

⁶⁴ Los datos sobre los oficios de los padres provienen de una enorme variedad de fuentes (padrones, testamentos, diccionarios biográficos, concursos de curatos, entre otras). El del padre del presbítero Pérez Castellano lo conocemos a través de uno de sus biógrafos, el de Julián Perdriel, padre del presbítero Mariano, por medio de los padrones de 1778. Cfr. D. García Acevedo, «El Doctor José manuel Pérez Castellano. Apuntes para su biografía», *Revista Histórica* (Montevideo), Tomo I N° 1 (1907) y *Documentos para la Historia Argentina*, Vol. XI: “Territorio y población. Padrón de la Ciudad de Buenos Aires (1778)”, Buenos Aires, Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1919, pág. 488. Sobre la chacra de Perdriel véase además H. Fernández de Burzaco, *Aportes biogenealógicos...*, cit., Vol. III, voz “Perdriel, Julián”.

Hay márgenes, sin embargo, para burlar las rigideces del sistema: el “proceso de blanqueamiento” puede permitir el ingreso de algún joven de origen sospechoso, en particular si su familia está en condiciones de compensar ese defecto con otros factores que corran a su favor, como una venerable antigüedad en la zona o simplemente un status económico digno de respeto. Los conventos prevén además espacios para candidatos pobres e insuficientemente blancos: se los encuentra a menudo como hermanos legos y cumpliendo funciones de carácter operativo, como la dirección de los esclavos o el servicio de las huertas, la enfermería, la cocina o la portería. Una orden como la de los betlemitas, a pesar de poseer pautas de admisión bastante exigentes –legitimidad, cierto nivel económico, “suficiente literatura”, “vida loable”, pureza de sangre, ancestros inmaculados en cuanto a causas por judaísmo o herejía-, admite en Buenos Aires candidatos rechazados en otras familias religiosas, como la de los franciscanos⁶⁵. Esa menor rigidez -o mayor amplitud- en cuanto a las posibilidades de inserción entre los religiosos tiene sin embargo sus límites, a menudo determinados por complejos entramados de cuestiones de carácter político, económico e inclusive teológico. El aval de una alta autoridad civil o religiosa puede ser determinante a la hora de admitir una incorporación que podría dar lugar a sospechas, máxime si el candidato permite al convento estrechar vínculos con una familia bien posicionada económicamente (un individuo puede parecer más blanco de lo que es si su padre se perfila como un generoso donante). Pero dado el carácter poliárquico del mundo eclesiástico no es infrecuente que el candidato sea promovido por una autoridad y cuestionado por otra o por la comunidad misma, como ocurre en el caso del escándalo de las capuchinas⁶⁶.

7. ¿Qué conclusiones, al menos provisionarias, podemos sacar de cuanto hemos visto? Es frecuente entre los historiadores la idea de que la Iglesia es una entidad institucional separada de la sociedad, extrapolando hacia el pasado, de tal modo, características que asumiría recién en la segunda mitad del siglo XIX. Pesa en esta visión la imagen de “sociedad perfecta” que de sí misma la Iglesia elaboró y difundió sobre todo a partir de los procesos de disolución de los regímenes de cristiandad. Esa perspectiva suele acompañarse asimismo de la idea de que existió un Estado colonial, independiente y a menudo contrapuesto a la Iglesia, y una sociedad sobre la cual ese supuesto Estado y esa supuesta Iglesia ejercían su control. La llamada “Iglesia colonial”, como otras en contexto de las sociedades de antiguo régimen, es un entramado de relaciones y un conglomerado institucional poliárquico. A través de algunos casos hemos podido ver en las páginas que anteceden que las familias crean y garantizan la existencia y reproducción de las instituciones eclesiásticas dotándolas de recursos materiales y humanos, y que en contrapartida reciben de ellas bienes materiales e inmateriales. Si tenemos en cuenta que las ocupaciones de los hijos permitían a la familia incidir sobre distintos ámbitos de poder y al mismo tiempo reproducir su patrimonio material y simbólico, podemos comprender que los padres aspirasen a colocarlos en diferentes instituciones eclesiásticas, que constituirían pilares de la existencia social, de la misma manera que trataban de ubicar a otros en el comercio, en la administración, en el cabildo o en los cuerpos militares, o lograr a través de ellos –en particular de ellas- matrimonios ventajosos⁶⁷.

⁶⁵ C. A. Mayo, *Los betlemitas en Buenos Aires: convento, economía y sociedad (1748-1822)*, Sevilla, Excma. Diputación Provincial de Sevilla-Junta de Andalucía, 1991, págs. 42-43 y 47.

⁶⁶ A. Frashina, “La clausura monacal: hierofanía y espejo de la sociedad”, *Andes. Antropología e Historia* 11 (2000), págs. 209-235.

⁶⁷ La cuestión de las elecciones matrimoniales fue encarada por S. Socolow, «Cónyuges aceptables: la elección de consorte en la Argentina colonial, 1778-1810», en A. Lavrin (Coord.), *Sexualidad y matrimonio*

Las instituciones eclesiásticas son ámbitos de constitución y reproducción de diferentes grupos sociales y en particular de las élites: en ellas y a través de ellas se ponen en marcha mecanismos que buscan garantizar la estabilidad de los patrimonios familiares, regular su distribución y establecer contrapesos para eventuales situaciones de debilidad e indigencia que puedan poner en riesgo el lugar que a cada individuo toca en esa sociedad jerarquizada. Una de las preocupaciones de las élites es que ninguno de sus miembros “caiga” en situaciones o condiciones que se consideran inferiores a su rango, porque semejante desgracia acarrearía consecuencias para el grupo, unido para evitarlo en una densa red de relaciones de parentesco sanguíneo, de afinidad y ritual y por vínculos económicos, religiosos, políticos y de muchos otros tipos. Una capellanía, al permitir a un joven de familia “noble pero pobre” el ingreso al clero, puede salvarlo de “caer” por debajo del status que le corresponde. Y esa misma fundación puede solucionar el problema de varios sucesivamente, en la medida en que los que la detentan van encontrando mejores oportunidades en el sistema benefical diocesano. Algo parecido ocurre con las monjas: si no hay dote para casar convenientemente a una hija, una opción puede ser el convento. En Buenos Aires hay dos, el de las catalinas, que requiere dote, y el de las capuchinas, que no la exige. El acceso al primero, más estricto, no es sin embargo imposible para quienes no cuentan con el dinero necesario para la dote monacal: inclusive en su categoría más elevada, la de las monjas de velo negro, hay casos en que la postulante en lugar de la dote aporta a la comunidad otros bienes, como su destreza para ejecutar el órgano o el clave⁶⁸.

A partir de esta perspectiva podemos repensar fenómenos como el de la desamortización y la reforma eclesiástica que inició Rivadavia y continuó Rosas. Si las instituciones religiosas, en la medida y en los sentidos que he indicado, pertenecen a la sociedad y no son un elemento extraño y superpuesto a ella, se comprenden mejor el significado, las motivaciones y los alcances de la desamortización y de la reforma, así como las oposiciones que suscitaron en algunos sectores de las élites: estas oposiciones no nacen simple y meramente de convicciones estrictamente religiosas, que sin duda jugaron un papel fundamental, sino de la resistencia al abandono de formas ya muy cristalizadas de estructurar la reproducción de los lazos familiares, las formas de circulación y reproducción de los patrimonios y las herencias, las estrategias formuladas con el objeto de garantizar el status de la familia en una sociedad como la colonial. La desamortización primero y la reforma después significaban expropiar a las élites de bienes y de sistemas de vínculos que formaban parte de los muchos mecanismos que las habían convertido en tales y que les permitían conservar un sitio de privilegio. Significaban además favorecer la reconversión de la Iglesia –ahora sí- en una institución, en una entidad distinta de la sociedad.

En la representación del vecindario de Buenos Aires en que se suplica de la Real Cédula de amortización de 1804 se lee que “en esta América, casi no se da casa alguna desde la menor a la mayor, que no esté sujeta a ciertas pensiones de Capellanías, Censos, Patrimonios, y Obras pías, que de diferentes modos se han establecido sobre ellas”. Los firmantes concluyen que si

en la América Hispánica, siglos XVI-XVIII, México, Grijalbo, 1991, págs. 229-270.

⁶⁸ A. Fraschina, “La dote canónica en el Buenos Aires tardo-colonial: monasterios Santa Catalina de Sena y Nuestra Señora del Pilar, 1745-1810”, *Colonial Latin American Historical Review* Vol. 9 N. 1 (2000), págs. 67-102. El ejemplo citado en pág. 76.

los principales se habían de entregar según el real mandato “se hace indispensable la enajenación o venta de todas las casas de esta Ciudad, porque las unas por mucho, y las otras por poco están gravadas”⁶⁹. Pocos testimonios pueden ser más claros para entender hasta qué punto los problemas de la Iglesia lo eran también de la sociedad en su conjunto y en qué medida el proceso desamortizador y reformador iniciado por los Borbones y seguido por Rivadavia y Rosas, aunque desde distintos puntos de vista, implicaba una reformulación profunda del lugar de las instituciones religiosas en el orden social. Es éste el marco que vuelve comprensible el significado de la caída de las ordenaciones sacerdotales: indicador de un progresivo distanciamiento de las élites respecto de la vida eclesial, es caída se percibe con claridad a partir de los primeros años del siglo XIX, en coincidencia con la embestida desamortizadora borbónica. Tal embestida, en el caso de implementarse, significaba la confiscación de los principales de capellanías y otras fundaciones pías, con lo que habría de desestructurarse el sistema vigente de relaciones entre vida religiosa y orden social, al eliminarse uno de los factores que estimulaban la orientación de vástagos de las familias de élite hacia el clero. El discurso reformador en que se sustentaba la política de desamortización, ya esgrimido en Buenos Aires en ocasión de los conflictos entre el cabildo secular y los regulares en 1775, hacía hincapié en los obstáculos que el sistema beneficcional presentaba a la conformación de mercados más amplios e integrados, a la implementación de políticas fiscales más eficientes y a otras dificultades de esa índole⁷⁰. Pero dejaba de lado el hecho de que ese sistema beneficcional constituía un elemento estructurante de jerarquías sociales. La debacle en que se sumergió la corona a partir de los últimos años del siglo XVIII, sumada a las fuertes resistencias que debió enfrentar la política desamortizadora, impidieron su implementación completa en algunos virreinos y determinaron su fracaso desde el comienzo en otros, como en el de Buenos Aires.

En el caso de la Iglesia porteña la “expropiación” fue efectuada, luego de la revolución, por el Estado bonaerense, que se construye a partir de 1820, y por la Santa Sede, que en el siglo XIX refuerza sus posturas intransigentes respecto del mundo generado por la modernidad, al afirmar cada vez más categóricamente su calidad de “sociedad perfecta”, su alteridad respecto del mundo y su independencia del poder civil en todos los planos, y al concentrar como nunca hasta entonces el poder doctrinario y disciplinario en Roma. Esas dos fuerzas que a partir del fracaso de la Restauración se bifurcan luego de haber caminado largamente unidas –me refiero al poder civil y al religioso-, coinciden sin embargo, aunque por diferentes motivos, en la necesidad de despojar a la sociedad de los mecanismos a través de los cuales participaba y decidía en la vida de las instituciones que estructuran la vida eclesial. Es que esa toma de distancia, que garantiza la existencia independiente de ambas potestades y que encuentra no obstante obstinadas resistencias por parte de quienes de un lado y del otro propugnan la supremacía de una de ellas sobre su rival, conlleva la tendencia a la absorción total del control social, religioso y normativo por parte de las mismas, en el marco de un proceso altamente conflictivo de redefinición de márgenes y fronteras. En ese proceso la lógica del Estado y la lógica de la Iglesia nacientes se imponen sobre los intereses de aquellos sectores de las élites demasiado identificados con el orden antiguo, y los obligan a reformular sus estrategias. La

⁶⁹ Citado por A. Levaggi, “La desamortización...”, cit., págs. 85-86.

⁷⁰ Véase al respecto el debate entre Esteban Gascón y Julián Segundo de Agüero en la sesión de la Sala de Representantes del 16 de noviembre de 1822. Cfr. *Diario de sesiones de la H. Junta de Representantes de la Provincia de Buenos Aires*, Año 1822, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, s/f, pág. 633-634.

caída de las ordenaciones sacerdotales es indicador del hecho de que el mundo que nace, dispuesto con acuerdo de ambas partes a hacer de la Iglesia algo distinto de la sociedad misma, ha clausurado uno de los canales a través de los cuales las élites se vinculaban con “sus” instituciones eclesiásticas. La reforma, en relación a los bienes muebles e inmuebles incautados, no expropia simplemente a la Iglesia: absorbe mecanismos y canales que vehiculizan el poder eclesiástico de familias y redes. Coloca bajo su órbita de poder y bajo el control del clero secular –representado por el flamante Senado del Clero, cuyo vicario el gobierno ha encontrado el modo de elegir y destituir indirectamente- recursos y poder hasta entonces mucho más descentralizados y ampliamente dependientes de los intereses de las familias. La administración del sistema benefical se concentra ahora en el Departamento Eclesiástico dependiente del Ministerio de Hacienda. A ello se acompaña una reformulación radical del sistema benefical que establecer que correrán por cuenta del Estado los gastos relativos al culto y la pastoral, al sustento de los párrocos y la manutención de las iglesias, a los gastos de la catedral, las rentas del Senado del Clero, la financiación de la formación sacerdotal y otros ítems del mismo tenor. Por otro lado, los conventos de regulares de la provincia fueron reformados sobre la base de una ley bastante restrictiva que preveía la supresión de los que no lograsen cumplir determinadas condiciones. Se ve en los religiosos no sólo cuerpos que dificultan el pasaje a una sociedad basada sobre la igualdad jurídica de los ciudadanos o el desarrollo de la economía, sino corporaciones “que viviendo de limosnas, y contribuciones dl Pueblo, pueden hacer valer el influjo que tienen en las conciencias, mas alla de lo qe les permite su Minist.^o”⁷¹. Es decir: el hecho de que el sustento de las comunidades dependa de la sociedad y no del Estado puede dar lugar a comportamientos subversivos.

Con todo ello se operaba una nueva dislocación de las relaciones que estrechaban los vínculos entre familias de élite e instituciones eclesiásticas, uno de cuyos mecanismos consistía precisamente en la circulación de recursos materiales entre ambas esferas. “Desde el momento en que una nacion adoptaba una religion –dijo el diputado Julián Segundo de Agüero-, debía sufragar á las necesidades del culto, como á las demas de la sociedad”: así el Estado en construcción incorporaba el presupuesto de culto como uno de los ítems del gasto público y convertía en dependencias suyas instituciones que hasta entonces, como hemos visto, habían dependido en grado mucho mayor de las familias de élite. Y en el mismo sentido se puede leer la intervención de Diego E. Zavaleta ese mismo día, en la que sobre la base del mismo argumento definió a los ministros del culto como funcionarios públicos⁷². Rivadavia, en la misma línea, sostenía que las propiedades de los regulares eran producto de donaciones -de las autoridades, de corporaciones o de individuos- que habían tenido como objeto último el servicio de la sociedad, de manera que ellas “eran de la nacion, y el estado era [su] legitimo dueño”⁷³. Ese concepto abstracto de nación que maneja Rivadavia contradice las concepciones y prácticas de las familias de élite, mucho más personalizadas y si se quiere arcaicas, que habían generado y sustentado a lo largo del tiempo las instituciones eclesiásticas. En los debates en aula relacionados con la reforma sobrevuela la tensión entre la razón de Estado y

⁷¹ *Acuerdos de la Honorable Junta de Representantes, 1822*, La Plata, Provincia de Buenos Aires, Ministerio de Educación y Cultura, 1981, Acuerdo del 5 de noviembre de 1822, pág. 198.

⁷² *Diario de sesiones...*, cit., sesión del 16 de octubre de 1822, pág. 438 y 440.

⁷³ *Diario de sesiones...*, cit., sesión del 5 de noviembre de 1822, pág. 581. Cfr. también su intervención en la sesión del 16 de noviembre de 1822 al discutir el artículo 23 del proyecto, pág. 629. En el mismo sentido se expresó José V. Gómez en varias oportunidades, por ejemplo en la sesión del 16 de noviembre de 1822, pág. 636 y 638.

los intereses concretos de las familias: el artículo que ordena la expropiación de las capellanías no se aplicará a las de patronato laico, sino sólo a las pertenecientes a las comunidades religiosas que fuesen suprimidas, y Esteban Gascón ha de quejarse de que esa eliminación habrá de implicar la de las terceras órdenes y cofradías, en las que participa “la mayor parte de la población”⁷⁴.

La reforma de 1822 es sin embargo menos radical de lo que parece en relación al orden antiguo. Las concepciones que animaban al grupo rivadaviano, entre las que sobresalen el utilitarismo benthamiano y el galicanismo en boga entonces en círculos religiosos de simpatías tardo-jansenistas, si bien favorecían la desestructuración de los tradicionales vínculos que ligaban las suertes de las familias y las de las instituciones eclesiásticas, concentraban los resortes del poder religioso en el Estado naciente y en el flamante Senado del Clero, realidades ambas muy permeables aún a las influencias de las élites. Ciertamente la reforma había producido una transferencia de ese poder en beneficio de un sector de la élite más reducido, el que tenía la posibilidad de incidir en las políticas del Estado o en las decisiones del Senado Eclesiástico, pero se trataba todavía de cambios de menor entidad en comparación con los que van a introducirse en tiempos de Rosas. Éste en efecto va más allá, aunque inspirado en otra mirada –a primera vista más tosca- de la vida eclesial: durante su primer gobierno despoja al Senado del Clero de buena parte del poder, concentrado desde antiguo y reforzado por la reforma rivadaviana, para trasladarlo al círculo de notables que gira en torno al obispo Medrano y que mantiene relaciones –si bien equívocas- con la Santa Sede, nuevo actor de las vicisitudes eclesiásticas rioplatenses con el que se considera imprescindible contar en el futuro. En otras palabras: si el Restaurador, desde una perspectiva ideológica diferente, mantiene en sus lineamientos esenciales la reforma rivadaviana –a pesar de las frecuentes protestas de varios de sus colaboradores que deseaban verla derogada-, ha de facilitar la introducción en la vida eclesiástica porteña de un nuevo actor fundamental, la Santa Sede. El espacio no me permite desarrollar este tema como convendría, por lo que deberé limitarme a señalar algunos hechos: con el nombramiento de Mariano Medrano como obispo de Buenos Aires gana posiciones un grupo de laicos y sacerdotes favorable a una mayor autonomía de la Iglesia respecto de los intereses concretos de las familias de la élite, imprescindible para garantizar un control mayor por parte de las autoridades diocesanas y la Santa Sede. La concepción que se impone es la de una Iglesia –podemos empezar a hablar de ella y no ya de meras “instituciones eclesiásticas”- más clerical –en el sentido de que busca depender menos de la participación de los laicos en su vida interna- y más centralizada administrativa y políticamente, ámbito de enlace entre el poder del Estado en formación y el poder romano en proceso de consolidación.

Las decisiones de Rosas en este punto son menos ambiguas, equívocas o paradójicas que las que tomó en relación a otros asuntos eclesiásticos de importancia, como los del regreso y segunda expulsión de la Compañía de Jesús o la definición doctrinaria de la naturaleza del derecho de patronato. Bastan algunos ejemplos. En 1830 Rosas limita la participación de las familias de élite en las parroquias de campaña traspasando la administración de las rentas de

⁷⁴ *Diario de sesiones...*, cit., sesión del 9 de octubre de 1822, págs. 390-391; la intervención de Gascón en *Diario de sesiones...*, cit., sesión del 4 de noviembre de 1822, pág. *. Se refiere a la gente “decente”, claro.

fábrica de los síndicos a los párrocos⁷⁵. La construcción o reparación de los templos de campaña será asignada a comisiones nombradas por el mismo Rosas y en general presididas por el párroco y el juez de paz. La idea es que “la Casa de Dios en un pueblo católico es para todos, y de todos es prestarse a salvarla de los estragos del tiempo”: la Iglesia es de la sociedad representada por el Estado, no de las familias que solían apadrinarlas antes de la reforma⁷⁶. En 1831 el gobierno decide el traspaso de la jurisdicción de la diócesis de manos del Senado del Clero a las del obispo Medrano -designado por Roma primero obispo de Aulón *in partibus infidelium* (1829) y luego Vicario Apostólico (1830)- y su grupo⁷⁷. El alborozo de las autoridades romanas fue expresado por el nuncio en Río de Janeiro, quien escribió a Medrano exultante:

“Escribiendo esta he recibido otra carta vuestra de 25 de Febrero con otra de nuestro mui querido Escalada; por ella veo las dificultades presentadas al Gobierno por ese Cabildo contra el pleno ejercicio de vuestra jurisdicción. Confío en la firmeza del Gobierno que ellas quedaran removidas. Pero si para su absoluta extinción se requiriese una declaración que explicando el Breve Pontificio declare que la plena jurisdicción os está concedida, quedando el Cabildo sin ninguna facultad, estoy pronto a embiarosla, siempre que juzgues que será recibida por el Cabildo con la debida submisión”⁷⁸.

Como coronación del proceso Medrano será nombrado obispo residencial de Buenos Aires en 1832, sobre la base de un acuerdo entre Rosas y las autoridades pontificias que demuele la resistencia del Senado del Clero. Es decir, mientras el proceso político conduce en la provincia de un régimen representativo basado en un sufragio amplio y directo y en la competencia internotabiliar a un régimen unanimista controlado por el poder ejecutivo, el gobierno eclesiástico es trasladado, trámite la intervención del núcleo duro del rosismo y de la Santa Sede, de la órbita del Senado del Clero a la de monseñor Medrano⁷⁹. En ambos casos se pasa de un gobierno colegiado a otro en el que la colegialidad queda relegada y se prioriza la autoridad del gobernador en un caso y del obispo en el otro. A partir de entonces la clericalización de la Iglesia, la conformación de la institución eclesiástica como entidad

⁷⁵ Decreto de 26 de abril de 1830: “Se restituye la administración de los fondos de fábrica a los párrocos” de la campaña, *Registro Oficial del Gobierno de Buenos Aires*, 1827-1830, Registro Núm. 5, Lib. 9, del 1 de mayo de 1830, Decreto N° 69, Buenos Aires, Imprenta del Estado, s/f, págs. 4-5.

⁷⁶ La cita, referida a la parroquia de San Antonio de Areco, en AGN X 23-9-1, Secretaría de Rosas (1830), donde obran otros varios casos de comisiones de vecinos nombradas desde el Estado.

⁷⁷ Acuerdo del 23 de marzo de 1831: “Vicario Apostólico. Se reconoce en este carácter al Ill.mo Sr. Obispo de Aulón Dr. D. Mariano Medrano”, *Registro Oficial del Gobierno de Buenos Aires*, Libro Décimo, 1831, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, s/f, págs. 9-11. En consecuencia dejaba de gobernar el obispado el vicario del Senado del Clero. Entre este cuerpo y el obispo se suscitó un largo y encendido conflicto que he analizado en un trabajo anterior. Cfr. “Rosas y el debate religioso en Buenos Aires (1831-1835)”, ponencia presentada a la Mesa Temática “Debate intelectual, política, y religión en la construcción de identidades colectivas. Río de la Plata, primera mitad del siglo XIX”, *II Jornadas Nacionales “Espacio, memoria, identidad”*, Rosario, Universidad Nacional de Rosario, 10 de octubre de 2002.

⁷⁸ AGN VII 3-1-2, Leg. 192 “Papeles de monseñor Medrano” [Archivo del doctor Juan Ángel Farini] “Traducción de la Carta latina escrita por el Sor Nuncio de S.S. en el Janeiro al Señor Obispo Dn Mariano Medrano”, 7 de abril de 1831.

⁷⁹ Sobre el proceso político véase M. Ternavasio, “Hacia un régimen de unanimidad. Política y elecciones en Buenos Aires, 1828-1850”, en H. Sabato (Coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica, 1999, págs. 119-141.

separada de la sociedad, acelera su curso. Signo de los nuevos tiempos es que el 1 de noviembre de 1835 el obispo promulgase una “Pastoral sobre el uso del traje eclesiástico” en la que afirma que luego de haber “lamentado en silencio los abusos que progresivamente se iban introduciendo en el clero” ha decidido intervenir para obligar al uso de ese “hábito talar y decente que hoy se mira por algunos del clero con tanto desprecio”⁸⁰. A través de un signo exterior como el hábito talar se expresaba la realidad que se estaba construyendo, la de una Iglesia que había dejado de ser parte de la sociedad misma.

Buenos Aires, mayo de 2003.

⁸⁰ *Digesto eclesiástico argentino. Recopilacion de leyes, decretos, bulas, pastorales, constituciones, etc. que se refieren a la Iglesia naciona ...*, Buenos Aires, Imprenta Especial de Obras, 1880, págs. 168-171.