

NOTAS Y DEBATES

Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *HISTORIA DE LA IGLESIA ARGENTINA. DESDE LA CONQUISTA HASTA FINES DEL SIGLO XX*, Buenos Aires, Mondadori-Grijalbo, 2000, 604 páginas.

La excelente *Historia de la Iglesia Argentina* que nos ofrecen Roberto Di Stefano y Loris Zanatta es síntoma de una preocupación relativamente novedosa entre los historiadores académicos: acercar al público culto no especializado los hallazgos de investigaciones que rara vez trascienden los circuitos de las revistas profesionales o los muros de los claustros universitarios. Estamos ante un libro bien concebido, que evita expresamente las trampas ideológicas tan propias de este género histórico-ecclesiástico. Y éste no es un dato menor, ya que los estudios históricos sobre la Iglesia argentina han estado tan profundamente marcados por la relación personal de cada autor con el mundo católico que parecían incapaces de sustraerse a la lógica misma del mundo estudiado. De ahí que el tema haya estado tan cruzado por discusiones territoriales aburridamente previsibles: los de "adentro" reclamando para sí la llave exclusiva de los secretos de un universo propio y compitiendo entre ellos por imponer versiones del pasado afines a su agenda dentro del mundo eclesiástico; los de "afuera" denunciando las innumerables barbaridades que la Iglesia ha deparado a la historia argentina. Defender territorios y repartir culpas pueden ser ejercicios necesarios –algunos han sido urgentes–, pero no constituyen un campo historiográfico en sí. Tuvimos que esperar quince años de profesionalización del trabajo histórico, y de decantación de mucha polvareda ideológica, para que emergiera una verdadera área de estudios sobre la Iglesia y el catolicismo argentinos, con la constitución de grandes temas, debates e hipótesis articuladas. Y también para empezar a aceptar que ni los católicos tienen el código secreto de la percepción, ni los académicos anticlericales el del rigor científico. Que las historias de la Iglesia son buenas o malas, y no legítimas o ilegítimas –como diría Duke Ellington: *if it sounds good, it is good*–, y poco importa lo demás. La competencia con la que el libro que nos convoca nos pone al tanto del estado del conocimiento sobre cinco siglos de la Iglesia argentina, haciendo justicia a su diversidad y articulándola con otros debates ya instalados, habla de la entrada definitiva de la Iglesia y el catolicismo en el centro de la historiografía argentina. Eso, y la voluntad de traer esta novedad a un público extendido, justifican una celebración.

En realidad, dicha voluntad de divulgación es más manifiesta en la sección a cargo de Di Stefano, cuya decisión de dedicar buena parte de su texto a precisiones terminológicas tiene una evidente intención didáctica que bien podría haber llamado "introducción", "manual" o "diccionario básico" de la historia de la Iglesia argentina. Los lectores no especialistas están también implícitos en la prosa de excelente ritmo con la que el autor recorre su tramo del proyecto: de la conquista a 1865. Cada afirmación general es ilustrada mediante ejemplos jugosos, referencias literarias o retazos de fuentes primarias seleccionados con perspicacia y humor. Se trata de una elección expresiva que se adapta especialmente a uno de los ejes de la primera parte: la reconstrucción del universo mental y las prácticas del catolicismo colonial. Uno de los aportes más valiosos de la obra reside, justamente, en la síntesis del estado del conocimiento sobre los rasgos socioculturales de la primera cristiandad "argentina", aquella que coincidía con la sociedad toda y que, por lo tanto, era partícipe de la enorme diversidad de sus prácticas. En un fresco salpicado de reminiscencias antropológicas, Di Stefano saca gran provecho de su buen ojo para el detalle revelador y traza un retrato de la cristiandad colonial que recuerda, en su concepción, a la descripción de la sociedad rural francesa decimonónica que hiciera Eugen Weber en *Peasants into Frenchmen*.

Más que un tema cerrado, el retrato de la cristiandad colonial aparece como una puerta de entrada hacia interrogaciones más amplias, ya que la historia de los elementos religiosos de una sociedad inmersa en la cultura católica coincide en muchos puntos con la historia de esta sociedad a secas. El acierto de elegir a la Iglesia como lente a través de la cual ver a toda la sociedad colonial es particularmente notable en el contexto de la larga ignorancia en la que nuestra historiografía mantuvo a esa institución y a sus prácticas. Así, rasgos de la economía colonial, códigos sociales y universos culturales de la sociedad —la ilustración rioplatense y la revolución misma, para dar los ejemplos más obvios— muestran dimensiones hasta ahora poco conocidas.

La amplitud del universo de análisis, así como los aspectos socioculturales, pasan a segundo plano en la sección a cargo de Loris Zanatta, a quien ya conocemos por sus sólidos trabajos sobre la Iglesia de la primera mitad del siglo XX. Parte del cambio de foco está inscrito en el tema mismo: la sociedad de fines del siglo XIX, y más aun la del XX, han dejado de coincidir con su universo religioso. Una nueva dimensión se introduce en la historia: la de la relación de la Iglesia con el "otro" amenazante constituido por el Estado y la sociedad secularizados de la era moderna. Por eso, la historia que escribe Zanatta contiene mucho más sobre recelos, estrategias y políticas institucionales que la anterior. Es, en gran medida, la historia del largo camino, plagado de marchas y contramarchas, de la recuperación después de la desintegración institucional y simbólica iniciadas con la revolución de 1810. Es, también, la historia del eterno retorno al "mito de la nación católica", concepto clave de éste y otros trabajos de Zanatta que articula la historia de la Iglesia contemporánea en torno de la concepción y planificación de una gran revancha histórica. Una revancha contada, además, con un tono y un léxico ("obsesiva", "reconquista", "recuperación") que tiñe al texto de cierta urgencia. Curiosamente, es en esta sección sobre la Iglesia contempo-

ránea, inserta en la sociedad moderna y secular, en donde uno siente cierta sensación de encierro. La sociedad que no participa de los designios eclesiásticos parece lejos de la historia de este universo paralelo, de este proyecto de "contra-sociedad" modelado en torno de una mítica nación católica.

Tal vez no sea casual que las dos partes de esta obra inviten a análisis separados. Es que en realidad se trata de dos libros, divididos no sólo por cronología sino también por numerosas áreas temáticas diferentes. Por supuesto, todo trabajo de síntesis plantea dilemas con respecto a los temas que se incluyen y los que se excluyen, decisiones que los autores han justificado muy razonablemente. No voy a pegar el "tiro fácil" del dato faltante o el personaje ausente en un libro que cubre un período de cinco siglos lo más parejamente que permite la historiografía. Pero se trata, justamente, de una historiografía muy despareja. El renacimiento de los estudios históricos sobre la Iglesia, que en el mundo académico es más bien un *nacimiento*, ha tenido una concentración temática y cronológica desigual, con grandes avances en algunas áreas y muy poco movimiento en otras: un síntoma de la importancia de este mal es que a lo largo de la narración los autores van trazando un mapa del territorio ignoto que espera a investigadores futuros. En su mejor expresión, esta historiografía ha tenido sesgos temáticos que aparecen claramente representados en el libro: el giro económico, social y cultural de la parte colonial refleja los aportes de la historiografía del período, como lo hace la impronta político-ideológica de la sección contemporánea. Ambas perspectivas son valiosas, claro, pero se hablan poco entre sí. Los temas planteados por Di Stefano –la articulación del catolicismo en la cultura, las diferenciaciones regionales, las idiosincrasias de la profesión clerical, por ejemplo– no tienen continuidad en la sección siguiente, centrada en estrategias institucionales, guerras ideológicas y relaciones Iglesia-Estado. Y éste no es un detalle sin consecuencias. Para nombrar sólo una: un planteo sobre el lugar de la religión en la sociedad argentina secular y moderna, sobre los múltiples ingredientes religiosos (o antirreligiosos) de la sociedad "de afuera", es como mínimo relevante al tema de la recepción del "mito de la nación católica" por parte de la nación "no (militantemente) católica".

Como sabemos, la historia de la Iglesia ha estado plagada de estereotipos populares –institución "poderosa", "reaccionaria", "aliada de la oligarquía", etc.–, al punto de que una historia del anticlericalismo argentino tendría que acompañar indisolublemente el florecimiento de los estudios sobre el catolicismo. Por suerte, este libro proporciona una buena síntesis de la evidencia que la historiografía ha brindado para comparar estas y otras imágenes con la evidencia empírica. Así, el poder y la riqueza intrínsecos a la Iglesia son inapelablemente relegados a la categoría de mito gracias a una reconstrucción (ésta sí, de larga duración) que muestra a una institución congénitamente marcada por la marginalidad geográfica, la falta de recursos y personal, y la constante preocupación de la jerarquía para entrenar al clero. La etiqueta de "reaccionaria" parece inadecuada para estudiar la ilustración católica tardocolonial, pero perfectamente adecuada para comprender la visión católica del mundo desde fines del siglo XIX. ¿Y la oligarquía? Es curioso que en un libro tan completo haya pocas refe-

rencias a las relaciones entre la Iglesia y los sectores sociales. La relación con el mundo “de afuera” es, por encima de todo, con el Estado. Y la relación de las elites socioeconómicas con la Iglesia y la religión parece resistirse al encasillamiento: no encontramos ni los enemigos acérrimos que sugiere una lectura superficial de las batallas decimonónicas en torno de la secularización, ni los incondicionales aliados de la Iglesia que hallamos en otros países latinoamericanos –el Estado, siempre el Estado, aparece como el interlocutor por definición, la fuente por excelencia de la buena o mala salud institucional–.

LILA CAIMARI
UNQ/Conicet

LOS PLIEGUES DE LA UNIDAD MULTIPLICE

Por motivos de espacio, he diseñado una estrategia para justipreciar los méritos de este libro, verdadero *capolavoro* de Di Stefano y Zanatta. Trataré de contrastar algunos temas que yo he estudiado con algunos que aquí están enunciados o tienen relación con ellos, y procuraré avanzar en nuestra comprensión de la temática que gira alrededor del libro, intentando mostrar lo que veo en mis fuentes. Concretamente, hay dos grandes grupos de asuntos que, desde mi perspectiva, guardan una relación estrecha con aquellos centrales que plantea Di Stefano. Éstos son el de la secularización y el de la revolución. Aunque me parece que ellos merecen un espacio de debate más amplio, aprovecharé para incoarlos aquí, mediando esta ocasión.

El primer gran grupo porta como insignia el de “secularización”. Pero antes de introducirse en él, sería preciso pensar, tal como lo hace Chartier para Francia, con motivo de la Revolución Francesa: ¿América era cristiana de manera que pudiera más tarde ser “secularizada”? Pienso que Di Stefano se apresura al hablar de “régimen de unanimidad religiosa”, aunque quiero aclarar que esta expresión me parece rotundamente acertada para hacer entender al lector la noción de unidad entre Estado-Sociedad e Iglesia que imperaba en la gente en la época colonial, es decir, la concepción de que debía existir un reino que, por vocación divina, reuniera en un solo contexto sociocultural y político los principios cristianos. Es éste, desde este otro costado, uno de los aciertos más grandes del libro.

Sin embargo, desde una perspectiva etnohistórica, es preciso aclarar (para lo cual hay que disponer del espacio necesario, condición con que no cuenta Di Stefano) que este abordaje no resuelve bien el problema de la religiosidad indígena y de los negros. Y cuanto más atrás se vaya en el tiempo colonial más claramente se percibe esto: un ejemplo es la Visita de Sonqo en el siglo XVI, en la que el visitador encuentra aldeas donde más del 80% de los indios no son cristianos, y están bajo la jurisdicción espa-

ñola. A esto habría que agregar el problema de a cuál cristianismo se convirtieron los indios, problema que, por ejemplo, estudian Platt o Rivière, desde otra óptica, para el área andina, donde se ve un cristianismo aparentemente alternativo o, para decirlo de otra manera, se percibe un sistema de representaciones por lo menos indianizado, donde la maraña de símbolos y significados torna difícil diagnosticar una cristianización clara. Algo parecido indica Gruzinski para México. En el área del Río de la Plata las cosas no son menos confusas. Las visitas ad limina de los obispos en el siglo XVII siguen manifestando preocupación en este sentido. En todo caso, ¿las representaciones culturales-religiosas de los grupos indígenas y de los negros que están en el espacio rioplatense –que son numerosos, quién lo duda– son las mismas que las de los blancos?

No obstante esto, lo que dice el autor es esencialmente verdadero en los términos en los cuales él lo entiende y en el campo de emergencia de su propio discurso: la historia de una institución como la Iglesia y, por ello, en el mundo que él elige como relevante dentro de ésta: el mundo blanco. En este sentido, el Río de la Plata es –al menos formalmente– cristiano, aunque sería bueno aclarar que en él no existía “una” sociedad, sino “sociedades”, como después “espacios públicos”. Lo que cabría aclarar es que la *intención* era la de constituir un régimen de unanimidad religiosa, pero que fuera de la sociedad blanca, y cuanto más lejos, más difícil se hacía este intento. Y un Moro, un Vitoria, un Las Casas, un Montaigne se habían mostrado escépticos acerca de que los valores cristianos “hayan de estar engarzados en un sistema sociocultural que sea una unidad sociopolítica”.¹

Pero fuera de esta aclaración –la de que hoy se piensa que en el mundo indígena la evangelización tuvo un resultado ambiguo–, la “christianitas” –como dice el autor– verdadera no sólo en el sentido formal del término –el mundo de los bautizados– sino en el de la *pax* cristiana, que precedía casi siempre a la misma cristianización, y en el “mundo” interactivo que ella generaba. Esta *christianitas*, sin embargo, no se mantuvo inalterable durante toda la época colonial, aun cuando se desarrollara en un régimen de unanimidad religiosa, cristalizada en un Concilio de Trento idealizado. No fue igual en Hernandarias que en el obispo Azamor o en Manuel Belgrano. El autor lo intuye cuando expresa que hubo modificaciones sutiles pero importantes en este “régimen”, al advertir, a partir de 1805, la merma de las ordenaciones sacerdotales y el desprestigio de la carrera de clérigo como figura icónica.

Desde “mis” fuentes esto último es sumamente importante, pero se inicia mucho antes. El primero que lo expresó historiográficamente fue Michel de Certeau. A partir del siglo XVII, con el surgimiento de las monarquías, las prácticas religiosas comenzaron a girar en torno de “formalidades” (criterios) cada vez más seculares, más al servicio de la monarquía, ya que era la única capaz de garantizar la paz pública por encima de las luchas entre las distintas religiones, en el contexto francés.

¹ Jacinto Choza, *Los otros humanismos*, Pamplona, 1994, p. 98.

Este proceso que Chartier, recogiendo a De Certeau, marca para Francia a partir del siglo XVI, en el Río de la Plata no solamente se ve en las bibliotecas de las décadas de 1770 y 1780 –y, por supuesto, en las posteriores–, sino también en el auge y caída de las cofradías y hermandades, con su correlato necrológico: a fines del siglo XVIII los hermanos se peleaban por ser enterrados en el convento, y después de 1800, quizás con más fuerza aún diez años más tarde, los terciarios pedían ser enterrados en “cementerio público”; algunos aclaraban “católico” (pero señalando “público”), algo que tan sólo veinte años antes hubiera sido impensable. Es evidente que hubo un cambio en la geografía sacra, quizás muy sutil para nosotros, que sugiere también una transferencia, en los vivos, de las viejas a las nuevas formas de sociabilidad: he ahí, por ejemplo, la fuerza del proceso de secularización.

A esto hay que sumar el ejercicio de la crítica ilustrada que muchas bibliotecas presentan en su primera fase en la década del setenta y del ochenta del siglo XVIII, que se filtra con libros “piadosos”, con las obras de Feijóo, los sermones de Fleuri y otros, y también con libros de ciencias experimentales que acreditan la crisis de la escuela peripatética en el Río de la Plata, aunque no alcanzan para hacer avanzar de una manera omnímoda el eclecticismo. Aparentemente, Potamón de Alejandría no dejó nada escrito, con lo que deberíamos inferir que pensarse ecléctico significaría pensar el mundo teológico, por un lado, y el mundo empírico, por el otro, con la laguna de la filosofía en el medio.

Pero lo que parece evidente es que después de 1800 la ilustración corre pareja con la secularización, al incluir la práctica de la crítica global de la situación, que se pone de manifiesto claramente en la deposición de Sobremonte, el motín de Álzaga y el cabildo abierto del 22 de mayo. Los votos de un Argerich, de un Seguí, de un Escalada, de un Pedro García e incluso de aquellos que votaron a favor del virrey con un voto bien articulado, como Ignacio de Rezával, estaban en condiciones de ejercer una “crítica” global sobre la situación y ya no les bastaba el lugar común (que todos habían leído en el Catecismo, especialmente el de Bossuet, sobre todo las mujeres, a quienes lamentablemente se deja fuera de este problema, a pesar de que ellas estaban presentes en las tertulias y transmitían estas ideas a sus hijos) de que el rey era la imagen viva del Dios, el ViceDios [sic]. Incluso Rezával no habla del rey: habla de la “nación”. Nadie, excepto Escalada, que votó en contra del virrey, se refirió a que estaban tratando un problema “sagrado”: el de la autoridad política.

De hecho, los asistentes al sermón del 25 de mayo de 1814 de Pantaleón García –quien había dicho en otro sermón frente a la Audiencia, antes de las invasiones inglesas, que el rey participaba del dominio divino– escucharon del mismo orador, aparentemente sin pestañear, que el rey era un traidor. Y ahora es cuando me pregunto: ¿este cambio indudable de la conciencia cristiana bajo el peso de una crítica cada vez más mordaz, que acaso es capaz de “leer” en la revolución “la” Revolución en forma tan rápida y contundente sin disparar un tiro, es, desde el lado de la *christianitas*, sólo una crisis en el sistema beneficiario, o una Iglesia “en ebullición” por sus propias tensiones?

Sin duda las tensiones internas de la Iglesia eran penosas, como lo demuestra con solidez Di Stefano: sin duda el sistema benefical no alcanzaba a cubrir las pretensiones de una sociedad recientemente enriquecida y ávida de promoción laboral, pero lo que parece ineludible es que esta *christianitas* se inclinaba por la Revolución, en los primeros años, no para dividir su conciencia cristiana de la civil, sino precisamente para salvar al régimen de unanimidad religiosa, puesto que era una cuestión de identidad, y la nueva identidad nacional no había surgido aún: aceptar a España hubiera sido traicionar a España, tal como decía un pasquín que se encontró entre los papeles de Pueyrredón cuando éste fue atrapado en Montevideo. América debía unirse y reconstituir el cuerpo del Estado en uno plenamente americano, primeramente por motivos de identidad religiosa (y esto que sigue también es importante para el tema religioso, dramáticamente importante), pero también por motivos de negocios: de lo contrario, los comerciantes herejes pronto convertirían a los americanos en sus “jornaleros”.

Existía una integración vertical entre religión y negocios —de la cual necesitamos desesperadamente un estudio que elimine arqueológicamente las sucesivas capas historiográficas de prejuicios que se han ido acumulando—, lo que ayudará a entender —algo de lo que se ocupa el autor— por qué muchos de los aspectos de las reformas rivadavianas ya estaban presentes en la década del setenta del siglo XVIII. Porque buena parte de la sociedad que *constituía* la Iglesia, y que estaba detrás y aun adentro de ella (uno de los aciertos más contundentes del libro), no soportaba ya sus hipotecas, sus dotes a las monjas, que enseñaban a las “niñas” una moral relajada, sus esclavos haraganes, sus sermones fatuos a las mujeres que se tornaban cada vez más desprejuiciadas, y muchas otras gabelas que ya eran “leídas” como anacrónicas; y esto, por terciarios y de primer rango, no por ateos.

Este “peso” de la conciencia cristiana ya se puede ver en su correlato en las bibliotecas de un Azamor o un Maziel, en los últimos decenios del siglo XVIII, aun cuando sus dueños no hubieran leído esos libros o los hubieran adquirido posteriormente. Ellos ya tenían los autores ilustrados, aunque algunos de éstos ya habían ingresado con los jesuitas, escondidos al lado de algún tratado de cirugía, quizás en alemán; Wolff, por ejemplo, que sería posteriormente el interlocutor de Kant.

Ya en el siglo XIX, el análisis de la biblioteca de terciarios votantes en el cabildo abierto permite decir no que ellos votaron según habían leído, sino que las prácticas —que quizás llegaron antes que las lecturas— tuvieron su correlato “teórico”, y que aquéllas confirman que existió en ellos un espacio de preocupaciones que resolvía el problema “eclesiástico” de la secularización en la suerte de la monarquía española, y que permite suponer que cuando llegó el momento, dichos votantes estaban en posesión de una masa crítica de determinado discurso que les permitió ir comprendiendo progresivamente lo que pasaba, y leer en el sermón de Funes para los funerales de Carlos III el proemio de un nuevo “pacto”, tal como lo hizo el deán Zavaleta en su sermón de 1810, según lo indica Halperin.

Con todo esto quiero señalar –y sólo señalar, porque repito que el libro que nos ocupa es una historia de la Iglesia en la Argentina y no de la conciencia cristiana– que si “la” Iglesia (que, coincidiendo con el autor, como actor político es una abstracción historiográfica) se “plegó” a la Revolución, fue, como dice Di Stefano, porque estaba surcada por tensiones. Pero la principal de esas tensiones era que sus integrantes –todos– no podían seguir aceptando la política religiosa de Estado “ilustrada” (no tanto un Estado absoluto como el de Anderson, pero tampoco un Estado medieval como el de Schaub. Guerra –quien elude estratégicamente una lectura teológica del absolutismo–, Hespanha, Clavero y otros, por cuanto una “dominación” en el sentido teológico, que abarcaba todos los sentidos, era necesariamente reconocida, por necesariamente legítima),² según la cual la religión puramente observada era la llave, el vínculo para mantener la sumisión de América, al mismo tiempo que se decía que el rey era el ViceDios, pero éste se aliaba a la Francia regicida.

Aquí es donde es preciso enfatizar que los clérigos –que el mismo cuerpo estatal iba promocionando, muchos de ellos criollos– ya no podían seguir sosteniendo la “misma” pureza de la fe a cambio de la *pax* cristiana, precisamente porque ésta, pilar de la “unanimidad de régimen”, no le era garantizada sobre todo después de la invasión napoleónica. Nada fue como antes, en realidad, después de las revoluciones norteamericana y francesa. Pero además de los clérigos, que parecen acaparar todo el campo fáctico en el libro, estaban todos los demás, que también eran cristianos, y muchos de ellos tuvieron participación en la deposición de Sobremonte y en el motín de Álzaga, que dividió a la capital del virreinato; y en el Cabildo abierto del 22 de mayo fueron decisivos.

Pero si esto fue así, era que ya existía un número significativo de gente que podía “leer” en la realidad política global, que el pacto tenía una ida y vuelta, ya fuera en su versión escolástica o más moderna, o en algún híbrido intermedio. La crítica ilustrada local de la realidad se volvió en ese momento una mirada identitaria americanista, en un intento de evitar la fragmentación enfatizando la “constitución”, uno de cuyos pilares fundamentales era la religión. Ésta es, me parece, la preocupación y la tensión de “la” Iglesia y de los cristianos, antes de que esa mirada se perdiera en el inevitable estallido fragmentario, que es importante tener en cuenta antes de hacer derivar el ciclo revolucionario de las tensiones “internas” de la Iglesia, sin soslayarlas, naturalmente, para pasar después a la división de lo que antes era unidad. Sintéticamente: para comprender la “división” es necesario comprender la multiplicidad en la

² Cfr. para este debate crucial, donde el tema de la Iglesia es central, Bartolomé Clavero, “Debates historiográficos en la historia de las instituciones políticas”, en Massimo Montanari *et al.*, *Problemas actuales de la Historia*, Salamanca, 1994, y Consuelo Maqueda Abreu, *Estado, Iglesia e Inquisición en Indias. Un permanente conflicto*, Madrid, 2000, Introducción. La perspectiva que tomamos aquí se acerca a la de un Kantorowicz, aun con todo su lastre metodológico arcaico de la primera mitad de siglo XX, que separaba las grandes ideas del resto de la realidad social. Cfr. Ernst Kantorowicz, *Mysteries of state, an absolutist concept and its late Mediaeval origins*, Chicago, 1952.

unidad, como bien lo dice el autor, antes de que esa unidad múltiple se transforme en fragmentación.

Pienso que la exposición de estas ideas, muchas de ellas confirmadas por el libro, deja abierto un espacio de reflexión que puede resultar útil para todos.

JAIME PEIRE
UnLu-UnTref-Conicet

ACERCA DE LA HISTORIA ECLESIASTICA: DEBATES, PERSPECTIVAS Y PROBLEMAS DE INVESTIGACIÓN

Es necesario dar la bienvenida al libro de Roberto Di Stefano y Loris Zanatta. Constituye un sólido trabajo de elaboración y de síntesis que cubre una notable ausencia historiográfica. Su importancia radica, en primer lugar, en sus contenidos, que demuestran los avances realizados sobre el tema en las dos últimas décadas dentro del ámbito académico. Es una excelente puesta a punto de los resultados alcanzados. En este sentido, el extenso comentario bibliográfico –con alguna omisión sin duda involuntaria– resulta de particular utilidad.

Sin embargo, el texto también es importante por sus “vacíos”, que muestran –como los mismos autores reconocen– muchos aspectos poco indagados y que señalan la ausencia de trabajos monográficos sobre cuestiones puntuales y específicas. Estos “vacíos” son explícitos acerca de los desniveles de la producción y de los temas y cuestiones sobre los que debería avanzar la investigación historiográfica. Pero, además, se trata de un libro que no sólo abre interrogantes para profundizar su indagación, sino que, a pesar de ser un texto de difusión dirigido a un público más amplio que el universitario, plantea –ya sea por expresión o por omisión– problemas, ideas y conceptos que es necesario abrir al debate. Y a ellos quiero referirme.

La historiografía sobre temas eclesiásticos fue, durante mucho tiempo, una historiografía en la que predominaron los autores católicos vinculados orgánicamente a las estructuras de la Iglesia. Es cierto que esta producción fue percibida muchas veces, desde el campo académico, como de una sospechosa complicidad con su propio objeto de estudio. Es cierto también que la multiplicación de trabajos en ámbitos “laicos” fue considerada por los autores religiosos como una invasión indebida en un terreno que les era propio, mientras se lanzaban acusaciones, más o menos directas, sobre la incapacidad de comprensión de aquellos que eran colocados “afuera”. Pero el problema es mucho más complejo que una cerrada defensa de áreas e intereses.

Es, por un lado, una cuestión epistemológica. A veces pareciera que la distancia crítica necesaria en el dominio de la historia (o de las ciencias sociales) resulta más difícil de lograr frente a los objetos religiosos o a las instituciones que los producen,

administran y otorgan significado. Según Pierre Bourdieu, esta dificultad se encuentra ligada a la misma naturaleza del objeto de estudio, y a la particular relación con las creencias que caracterizan al campo religioso. Bourdieu se refiere a la sociología, pero sus observaciones también pueden alcanzar a la historia y a las ciencias sociales en general. “El campo religioso es, como todos los campos, un universo de creencias, pero en el cual el problema es la creencia. La creencia que la institución organiza (creencia en Dios, en el dogma, etc.) tiende a marcar la creencia en la institución, el *obsequium*, y todos los intereses ligados a la reproducción de la institución”. Es la misma religión el obstáculo que se opone a la “racionalización crítica”. En síntesis, según Bourdieu, las creencias religiosas tienen una capacidad de imposición superior a las otras “creencias” que actúan en otros campos sociales. De este modo, es muy difícil hacer otra cosa más que una “ciencia edificante, abocada a servir de fundamento a una religiosidad intelectual que permita acumular los provechos de la lucidez científica y los provechos de la fidelidad religiosa”.³

Sin embargo, es cierto que el ámbito académico, definido por los procedimientos, reglas y métodos del oficio y por el reconocimiento entre pares, incluye a católicos cuyas convicciones personales no parecen afectar los resultados de su producción.⁴ De allí que sea necesario, tal vez, diferenciar no entre “laicos” (término de gran ambigüedad) y “católicos”, como hace Roberto Di Stefano, sino entre quienes son miembros de la comunidad académica y entre quienes son, primordialmente, actores de la institución eclesiástica. De este modo, se advierte que “los circuitos paralelos e incommunicados” que deplora Di Stefano se deben, más que a prejuicios y desconfianzas personales, a los diferentes objetivos que los guían. Desde esta perspectiva, para los actores de la institución eclesiástica, la “invasión” académica es percibida como la destrucción de su objeto, una radical desacralización de los fines de su trabajo.

Pero los motivos de la fractura quizá no sean sólo epistemológicos. Tal vez pueda haber otras causas. Para encontrarlas hay que remontarse a pocas décadas atrás: al contexto político en el que el campo académico comenzó a abrirse a problemas —como el estudio de la religión y la sociedad en la Argentina contemporánea— anteriormente desconocidos o denegados. La democratización en las universidades y en los institutos de investigación, por ejemplo, creó un clima de pluralidad ideológica que fue poco favorable para un integrismo que aspiraba a transformar a la religión en el principio organizador de la sociedad, de sus prácticas y de sus saberes.

³ Pierre Bourdieu: “Sociologues de la croyance et croyances de sociologues”. *Archives de sciences sociales des religions*, 63, 1, janvier-mars 1987, pp. 155-161.

⁴ Algunos, quizá, debieron imponerse límites. Se puede citar, por ejemplo, el rechazo de George Le Bras —a pesar de celebrar la independencia de la aproximación no religiosa a los fenómenos religiosos— a que los fundamentos mismos de las creencias cristianas fueran sometidos a la crítica, su explícita negativa a que los contenidos de la fe y el dogma fueran considerados objeto de la sociología. Danièle Hervieu-Léger: *La Religion pour Mémoire*. Paris, Cerf, 1993. Otro ejemplo puede encontrarse en las notables tensiones internas del libro del etnólogo y sacerdote Maurice Gruau: *L'Homme rituel. Anthropologie du rituel catholique français*. Paris, Métailié, 1999.

De un modo u otro, es indudable el peso del catolicismo en nuestra conformación cultural⁵ y en las representaciones que forman parte del “sentido común” de una sociedad que incluye a católicos y no católicos, ateos y agnósticos. Y esto exige a todos un proceso de objetivación. Es necesario revisar visiones excesivamente esencialistas del cristianismo (y del catolicismo) que subyacen en distintos contextos. La cuestión se me plantea ante la referencia que hace Di Stefano sobre la resignificación de los elementos religiosos indígenas que los eclesiásticos “no pudieron suprimir”. ¿No es acaso el mismo cristianismo una síntesis de elementos de distinta procedencia⁶ que se redefinieron (y se redefinen constantemente) de acuerdo con distintos momentos y necesidades, en un proceso de muy larga duración? Lo mismo podría señalarse para el carácter “milenario” atribuido a la Iglesia católica. Desde los comienzos de la constitución de lo que habría de llamarse cristianismo, a partir de la expulsión de algunas sectas reformistas de la sinagoga, hasta el catolicismo contemporáneo, ¿cuál es la línea de continuidad que puede trazarse más allá de la “creencia”? Rupturas, redefiniciones, nuevas formulaciones, constantes evoluciones de la ideología y de la práctica ritual, construcciones y deconstrucciones que incluso abarcan la idea de trascendencia,⁷ contextos históricos y culturales diferentes señalan múltiples fracturas que predominan sobre la continuidad. En este sentido, sería tal vez necesario profundizar sobre la misma historicidad del catolicismo, analizar la realidad de ese pretendido carácter “milenario” o la unidad de su “mensaje”. En síntesis, se hace necesario revisar las imágenes y representaciones que la tradición católica elabora sobre sí misma y que han pasado a formar parte del “sentido común”.

El texto de Di Stefano describe con mucha sutileza el proceso que comúnmente se ha definido como de “secularización”. El término fue puesto en revisión dentro de la sociología de las religiones (especialmente católica), con el objetivo de marcar sus límites.⁸ Pero también es necesario establecer los límites de esos límites. Ciertamente la religión no desapareció, pero es indudable la pérdida del dominio eclesiástico sobre el cuerpo social y político. Y la separación –como bien señala Di Stefano– “entre lo público y lo privado” colocó al catolicismo en “otro lugar”. El problema está lejos de quedar cerrado y exige, fundamentalmente, investigaciones empíricas. Las ideas religiosas de la “generación del 37” y las ambigüedades del romanticismo (¿concepto a ser revisado?) requieren una mayor profundización. Lo mismo puede agregarse para las ideas religiosas que subyacen, con sus ambivalencias y contradicciones, en

⁵ Por ejemplo, no es muy diferente la estructuración de las instituciones académicas, con sus claustros de fuerte espíritu corporativo, clientelismos, nexos y formas de sociabilidad, de la estructuración de la institución eclesiástica. Al respecto, ver el concepto de “actores de tipo antiguo”, François-Xavier Guerra, “Hacia una nueva historia política: actores sociales y actores políticos”, *Anuario del IEHS*, 4, 1989.

⁶ Ver Adriana Destro y Mauro Pesce: *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi dal Vangelo di Giovanni*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

⁷ Ver, por ejemplo, Jean Delumeau, *Que reste-t-il du paradis?*, París, Fayard, 2000.

⁸ Danièle Hervieu-Léger: *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, París, Cerf, 1986.

los textos constitucionales; para las ideas del liberalismo y para esa concepción volteriana de la religión que acompañaba el elegante indiferentismo de los varones de la elite. Y también deben profundizarse los contenidos de ese catolicismo “liberal” (o del que Émile Poulat define como “catolicismo burgués”) que marcó el tono de una época. Incluso los efectos de la feminización de la religión sobre las mismas estructuras eclesiásticas.

Pero no se trata sólo de indagar las ideas, sino también las actitudes y conductas, la trama social en la que se inserta la religión. Como se ha reconocido, no es suficiente marcar los límites del proceso de secularización, sino que es necesario analizar las estructuras y la dinámica de las creencias y los comportamientos religiosos dentro de este proceso.⁹ Indudablemente, las estructuras de la Iglesia también acusaron el cambio de posición. Pero su reacción no sólo fue la intransigencia militante frente al “mundo moderno”. Se hace necesario, por lo tanto, analizar la lógica de su recomposición y los mismos conflictos y dilemas que la sacudieron en su interior.

Y todo esto tuvo su propio tiempo, en períodos que hay que articular en su coherencia interna. No siempre las decisiones “desde arriba” tuvieron las respuestas esperadas “desde abajo”, y retrasaron los ritmos. Es cierto, como lo señala Di Stefano, que la Iglesia intentó imponer una “religión de los sentimientos”: una religión de origen rural y popular, sobre la cual durante mucho tiempo habían rondado las sospechas de escasa ortodoxia, y que apelaba fundamentalmente a la afectividad. Era una religión que había perdido su rigorismo, presidida por el amable Dios de los jesuitas, con un ciclo de puertas abiertas para todos. Pero los ejes de esta nueva religión —como los controvertidos rituales que conformaban los “cultos” mariano y al Sagrado Corazón de Jesús— no siempre fueron aceptados y la “religión de los sentimientos” tardó en transformarse en la religión de todos los católicos. Las insistencias del arzobispo de Buenos Aires —que intentaba evitar la fragmentación del catolicismo en la religión de los “simples” y en la religión de los “intelectuales”—, todavía en la década de 1940, sobre la práctica de los ritos al Sagrado Corazón denunciaban tácitamente las resistencias.¹⁰

Los “vacíos” de investigación se advierten, sobre todo, en el desnivel entre las dos principales secciones del texto. En la introducción, los autores habían señalado su intención de superar la “visión sesgada” de los trabajos centrados en la dimensión institucional de la Iglesia y que privilegian su papel como actor político. Pero el objetivo parece cumplirse logradamente en la primera parte, donde la Iglesia y la religión se muestran integradas en la complejidad del juego social y político. No ocurre lo mismo en la segunda parte, donde la narración de los hechos y la interpretación de las ideas retoma marcadamente un eje institucional, mientras se desvanece la articulación con el contexto social. A lo sumo, “la sociedad”, los grupos sociales y sus conflictos

⁹ Danièle Hervieu-Léger: *La Religion...*, p. 9

¹⁰ Las resistencias también se dieron en la Iglesia universal. En 1952, el papa Pío XII todavía debía insistir en una encíclica sobre la legitimidad del culto al Sagrado Corazón.

aparecen como un telón de fondo, según un enfoque convencional que no incorpora las últimas perspectivas.

En este sentido, la segunda parte del libro muestra la necesidad de construir una "historia social" del catolicismo. Es importante continuar con la línea de investigación, iniciada por Luis Alberto Romero¹¹ en el nivel de las bases parroquiales, que permite advertir la compleja y ambigua relación entre catolicismo y sociedad. Una historia social de la misma conformación eclesiástica permitirá además matizar afirmaciones como la de Loris Zanatta que atribuye a los obispos un "origen social elevado", olvidando que el personal eclesiástico (obispos incluidos) fue reclutado mayoritariamente entre los pobres de la "gente decente", primero, y luego entre los sectores populares (sobre todo rurales) de origen inmigratorio. Para todos ellos, la Iglesia constituyó una vía de ascenso social, una efectiva "carrera abierta al talento."

En la segunda parte también permanece ausente una cuestión que en la primera aparece planteada: el papel de la Iglesia en tanto "administradora de lo sagrado". Es cierto que puede tratarse a la Iglesia—al decir de Antonio Gramsci— como un partido político, por sus estructuras ideológicas y modos de funcionamiento. Pero es necesario recuperar el análisis de su función específica, la administración de lo sagrado, que constituye su principal nexo con el cuerpo social. Este aspecto ha sido dejado en manos de la antropología y de la sociología, pero se trata de una cuestión que la historiografía tiene que recuperar. En síntesis, los "vacíos" de la investigación no se refieren exclusivamente a temas o períodos, sino también a problemas y enfoques.

También se plantea la cuestión de las "fuentes". La necesidad de contrastar el discurso eclesiástico, tanto con sus propias contradicciones o coherencias internas como con documentación de otra procedencia, resulta evidente. Es una de las más obvias reglas del oficio. Pero a veces parece necesario "descleralizar" nuestros propios textos. La pertinacia en la "iniciativa" papal con respecto a la creación del Arzobispado de Buenos Aires, ¿puede sostenerse con tal vigor frente a la documentación del Estado argentino? El impacto de las congregaciones religiosas europeas, ¿no tendría que matizarse frente a los muchos conflictos planteados?¹² La insistencia en el éxito de la Acción Católica basada en un triunfalista discurso eclesiástico, ¿puede mantenerse sin matices frente a las resistencias, lentitud y dificultades de su constitución, sin tener en cuenta sus conflictos y tensiones internas y, fundamentalmente, lo efímero de sus logros?

Investigaciones puntuales deberían tal vez esclarecer algunas cuestiones como el proceso de "romanización" de la Iglesia argentina, explicando su lógica y su ritmo.

¹¹ Luis Alberto Romero, "Nueva Pompeya, libros y catecismo", en Leandro H. Gutiérrez y Luis A. Romero, *Sectores populares, cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra*. Buenos Aires, Sudamericana, 1995.

¹² Devoto, por ejemplo, marca los límites del triunfalista discurso eclesiástico contrastándolo con el contexto social. Fernando J. Devoto, "Catolicismo y anticlericalismo en un barrio italiano de Buenos Aires (la Boca) en la segunda mitad del siglo XIX". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 14, 1990.

¿Hasta qué punto las resoluciones del Concilio Latinoamericano (1899) no constituyeron sólo un conjunto de buenas intenciones cuya aceptación y aplicación implicó muchas dificultades? Aun avanzado el siglo XX, los informes de las “visitas” episcopales y las insistentes instrucciones al clero muestran hasta qué grado las prácticas estaban lejos de ajustarse a las normas. El establecimiento del “Día del Papa”, ¿puede ser considerado un signo de acatamiento al poder papal sin confrontarlo con las resistencias de los católicos –incluso entre los sectores más adinerados– a contribuir con el “óbolo” de San Pedro?

Preguntas como las anteriores pueden multiplicarse. Pero quiero detenerme particularmente en una cuestión: el Congreso Eucarístico Internacional de 1934 presentado –de acuerdo con las fuentes eclesásticas– como revelador del “arraigo del sentimiento católico” en la Argentina. Indudablemente es difícil medir la magnitud del arraigo de los sentimientos, pero lo cierto es que, pese a las intenciones de la Iglesia, el fenómeno no volvió a repetirse y en el discurso eclesástico el Congreso Eucarístico quedó como un punto de referencia siempre invocado, pero fundamentalmente añorado. Ante la multitud que acudió a actos y ritos en una representación que confundía al catolicismo con la nacionalidad, sin duda hay muchas preguntas que todavía quedan sin respuesta.

Planteo sólo algunas. Por ejemplo, dentro de las “nuevas clases medias”, ¿cuáles fueron los cambios de actitudes y valores que concurrieron con la estabilidad e incluso el ascenso social? ¿Cuáles fueron los signos que asumía la respetabilidad social alcanzada? ¿Cuáles fueron los significados que se atribuyeron a la religión? Indudablemente el “éxito” del Congreso Eucarístico, que sobrepasó las mismas expectativas eclesásticas, no habla necesariamente –o, por lo menos, no totalmente– de religión. Se hace necesario analizar la multiplicidad de los elementos que lo explican, más allá de las evaluaciones clericales. El Congreso Eucarístico fue publicitado por el tenor Tito Schippa y la soprano Lily Pons (ambos de gran popularidad en ese momento) al término de una función, desde el escenario del Teatro Colón, claro símbolo de la consagración social. El diario *La Prensa* no dudó en presentarlo como un momento clave: más allá de sus contenidos católicos, el hecho era relevante, ya que la Argentina iba a quedar expuesta ante los ojos del mundo y debía mostrar su grandeza (a veces se olvidan las exposiciones que acompañaron al Congreso). Buenos Aires iba a ser el espacio de una inusual actividad que tenía proyección internacional, y la revista *Para Ti* indicaba a su público femenino cuál era la última moda que en dicha ocasión se podía lucir. En síntesis, el Congreso Eucarístico fue acto religioso, fue la representación del catolicismo y la nacionalidad, pero también fue una “fiesta” que se desarrolló de acuerdo con su propia lógica y asumió muchos significados. Fue una fiesta que la Iglesia pudo organizar e instrumentar, una fiesta que mostró a una religión triunfante pero que también recogió otros valores y aspiraciones, distintas experiencias y expectativas.

Resulta indudable que el conflicto con el peronismo confirmó a la Iglesia católica en su posición de actor imprescindible dentro del proceso político. Sin embargo, es

necesario indagar con mayores matices algunas cuestiones. ¿Es posible olvidar el papel desempeñado dentro del gobierno de Aramburu por sectores laicistas –y algunos fuertemente anticlericales– que tenían en el almirante Rojas su figura más visible? Es cierto también que el conflicto con el peronismo significó una profunda crisis para el catolicismo, incluso dentro de los cuadros eclesiásticos. Pero también es preciso plantearse otras vertientes de esta crisis que desde casi una década antes se esbozaban en la Iglesia. La crisis de la Acción Católica ya se planteaba –como lo señala Loris Zanatta– desde mediados de la década del cuarenta. Pero la crisis afectaba no sólo a los “laicos” sino también al clero. Era, como lo lamentaba el cardenal Copello hacia 1950, la “crisis de la obediencia”.

Ya en los años cincuenta, entre ciertos sectores del clero –sobre todo jóvenes, aunque la fractura no fue necesariamente generacional– se planteaban duras críticas a un ritual calificado de vacío y formalista, al empleo de un latín que carecía de significado, a la falta de un debate teológico, a las limitaciones de la formación recibida. Y esto no sólo en los ambientes intelectuales del Seminario, sino también en los ámbitos de sociabilidad de los simples curas de parroquia que debían enfrentar insuperables dificultades y que se sentían cada vez más distantes de la vida cotidiana de su feligresía. En este sentido, la sexualidad no era un problema menor. En algunos círculos, incluso, se comenzaba a poner en tela de juicio la obligatoriedad del celibato sacerdotal. El éxodo que empezó a registrarse a partir de 1957 en las congregaciones femeninas es otro dato que no se puede obviar.

Aunque la jerarquía episcopal prefería ignorarlos, la Iglesia argentina también participaba de muchos de los problemas que conmovían a la Iglesia universal, problemas que el Concilio Vaticano II (quizá no tan sorprendentemente convocado) intentó recoger y encauzar, además de señalar sus límites. En síntesis, el clima previo, así como los debates y resoluciones del Concilio, no cayeron sobre una tabla rasa. Si pudieron provocar, como señala Zanatta, un “terremoto”, fue precisamente por los fermentos y los conflictos que, desde hacía varios años, ya conmovían a la Iglesia argentina. El Concilio fracturó las cúpulas, pero fundamentalmente significó para muchos la legitimación de la “crisis de la obediencia”.

Quedan todavía preguntas. ¿Es posible distinguir a través de las rupturas algunas continuidades? La primavera renovadora de la Iglesia argentina –efímera como toda primavera– buscaba una renovación teológica, cambiar una “pastoral” (el término es empleado por los autores) religiosa por una “pastoral” social. El objetivo de los militantes era “mezclarse” con el mundo moderno, acercarse a los pobres, asumir los problemas de los desheredados. El paradigma lo constituyó, como dice Zanatta, el Movimiento de Curas para el Tercer Mundo. Pero el “compromiso”, ¿no implicaba la voluntad de fundar un nuevo “orden cristiano”? ¿No implicaba también la voluntad de transformar a la religión –eso sí, a través de distintos contenidos– en el principio fundante de la sociedad? ¿No pueden percibirse en sus discursos, pero también en sus actitudes y valores implícitos, los rasgos de un nuevo integrismo (más simpático tal vez, pero integrismo al fin)? Quizá en estas continuidades, en la permanencia de cier-

tos núcleos “duros” por debajo de la transformación ideológica y práctica, puede encontrarse la coherencia de algunos supuestos virajes individuales —e incluso colectivos— percibidos como contradictorios o, al menos oportunistas.

Y una última cuestión. Para justificar la validez de su libro —innecesariamente, ya que el texto vale por sus méritos intrínsecos— los autores se refieren, en las últimas líneas de la introducción (y Di Stefano en el epílogo), al peso de la Iglesia católica en la Argentina de nuestros tiempos. Introducen así otro problema que es necesario discutir. Es cierto que la Iglesia desempeña un papel indudablemente relevante como interlocutor del Estado. Tiene, como ha dicho Luis Alberto Romero, poder de *lobby*. Puede poseer el prestigio que los autores le atribuyen. Puede incluso cumplir un importante papel en el campo de la asistencia social, espacio ganado ante la estrechez estatal. Sin embargo, también son indudables sus pérdidas. Ha perdido el control sobre los cuerpos. Pero su pérdida fundamental concierne a su función primordial: la administración de lo sagrado. Es cierto que las religiones parecen renacer. Se insiste sobre “la vuelta” de los jóvenes a la práctica ritual. Pero frente a estas expresiones, junto con el integrismo que intenta imponer al catolicismo como el fundamento de la sociedad, el campo religioso también parece diluirse. Sus límites se desvanecen y la religión se vuelve multiforme.¹³ La Iglesia debe enfrentarse y adaptarse dificultosamente a nuevas (y no tan nuevas) expresiones de lo sagrado que le son ajenas y duramente competitivas. Su peso es el de un grupo de presión en el ámbito institucional y político, pero poco puede hacer más allá: ha perdido el monopolio al que aspiraba sobre “la salvación de las almas”. El hecho de que los edificios públicos muestren “símbolos religiosos católicos” habla más de la capacidad de la Iglesia para actuar sobre los aparatos de Estado que de la influencia del catolicismo sobre una sociedad que dista de ajustar sus conductas y aspiraciones a los requerimientos eclesiásticos y cuyo alejamiento de la práctica ritual es constatada (con preocupación) por los mismos actores de la Iglesia.

SUSANA BIANCHI
IHES-Universidad Nacional del Centro

¹³ Resultan pertinentes para la Argentina, trabajos como los de R.W. Coles, “Football as a ‘surrogate’ religion?”, *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 8, Londres, 1975, y M. Auge: “Football. De l’histoire sociale à l’anthropologie religieuse”, *Le Débat*, 19, février 1982, o —para citar algún otro dentro de una abundante bibliografía— M.C. Pouchelle, “Sentiments religieux et show-business, Claude François, objet de dévotion populaire”, Schmitt, J.H. (ed.), *Les Saints et les Stars*, Paris, Beauchesnes, 1983.

Escribir en un solo volumen una historia de la Iglesia después de que el padre Cayetano Bruno dedicara al tema doce tomos es un desafío del que los autores salen airo-sos. Ningún aspecto del pasado de la Iglesia ha quedado excluido del texto y del análisis. Me limitaré a comentar la primera parte, la que corresponde a la Iglesia colonial, por serme más familiar.

Así se examinan los endeble comienzos de la Iglesia en el siglo XVI, sus relaciones con el Estado, su inserción en la economía colonial, la extracción social del clero regular y secular. Los autores también prestan atención de la conquista espiritual, especialmente la experiencia jesuítica con los guaraníes. La acción de la Iglesia en la educación colonial, principalmente en el plano universitario, y el mundo ideológico de los clérigos completan ese cuadro.

Pero, ¿hubo algo así como la Iglesia colonial? Como bien afirman los autores, la Iglesia anterior a la romanización carecía de unidad y centralización. Era una constelación de grupos, sectores e instituciones no siempre bien avenidos. ¿Se puede llamar a ese conjunto heterogéneo Iglesia? Sí, siempre que se tenga en cuenta la complejidad de su intrincada conformación interna. Yo me atrevería a afirmar que la colonial era una verdadera iglesia imperial y hasta por momentos una iglesia "nacional" hispanoamericana en el marco de un Estado confesional que vigila y controla la vida institucional de aquélla.

El Río de la Plata fue hasta el siglo XVIII una zona marginal del Imperio español y su Iglesia, como consecuencia de ello, fue también marginal, sobre todo en el siglo XVI y parte de la centuria siguiente. Una región marginal que, como tal, recibe una escasa presencia de inmigrantes y, por ende, de sacerdotes; sacerdotes que, como planteó James Lockhart, deben ser mirados como inmigrantes, por lo menos en los albores de la colonización de nuestro territorio.

Las páginas destinadas a estudiar el clero aportan datos de singular importancia, destacándose el tramo en que se habla del clero secular, sobre el que sabíamos muy poco o nada. En su enfoque sobre éste, los autores descubren aspectos que ya había advertido Paul Ganster en su tesis doctoral sobre el clero peruano, atraído por Lima y caracterizado por el anhelo de ocupar las parroquias más cercanas a la capital virreinal. La ciudad de Buenos Aires era la preferida por el clero, y los frailes que pasaban por un convento porteño tenían un futuro en la conducción de la Orden, como bien lo probó Jorge Troisi. Los legajos referidos a las órdenes religiosas en archivos abundan en quejas y negativas a ocupar destinos oscuros en el interior. Un fraile se quejaba de lo húmedo que era el convento de La Rioja. Mal cubiertas, las parroquias rurales lo-graron, sin embrago, cristianizar la pampa. En efecto, la voz de la Iglesia se dejó sentir en la campaña de Buenos Aires. Muchas parejas informales terminaron casándose ante el altar. Al entrar a un rancho en plena pampa, el que llega rara vez deja de decir su "ave María Purísima". Un gaucho herido de muerte clama por un sacerdote que le dé la extremaunción. El impacto de la Iglesia, vía diezmo y primicias sobre los pro-

ductores rurales, no ha sido estudiado. En el Canadá francés, por ejemplo, los *curés* se apropiaban de una parte nada desdeñable de la producción campesina.

¿Había entrado el clero en una profunda crisis a fines del siglo XVIII o eran aquellas transgresiones más de lo mismo, un estado crónico en el seno de la vida eclesiástica? Curas con barraganas, ausencia de disciplina aun en el seno de los conventos no faltan en toda la historia de la Iglesia, pero la magnitud de las transgresiones del clero virreinal, “la falta de amor a la celda”, según la opinión de un provincial mercedario, era algo muy extendido y la caída de ingresantes a las ordenes algo marcado, sobre todo entre los betlemitas y mercedarios. Hay, para mí, una caída en las vocaciones sacerdotales sobre el filo de la Revolución de Mayo. Pululaban en nuestros conventos de los últimos lustros del coloniaje deslenguados, atrevidos, rebeldes frailes castañedas que se ignoran. Para mí hay una clara relación entre la crisis eclesiástica y la actitud de algunos sacerdotes en la Revolución. La politización del clero fue la última aventura de una Iglesia en crisis.

Hay otro punto que compartimos con los autores; es el referido al surgimiento de la piedad ilustrada. En efecto, a fines del siglo XVIII la piedad ilustrada estaba ganando camino en una sociedad que estaba dejando atrás la sensibilidad barroca. Así, los dominicos consideraban “ridículas” las aparatosas procesiones de los franciscanos.

Los autores aluden sucintamente al rol económico de la Iglesia colonial y coincidimos con ellos. La pregunta que queda abierta es cuál fue la contribución de la Iglesia al advenimiento del capitalismo vernáculo, cuál fue el papel del crédito en la expansión de la economía. En nuestro trabajo sobre la política crediticia del convento de San Francisco de Salta en las postrimerías del orden colonial comprobamos que los destinatarios de los censos eran los grandes y medianos hacendados del valle de Lerma, el valle Calchaquí y la frontera. El resto del crédito fue asignado a comerciantes sin tierras en Salta. El punto clave es determinar qué uso hicieron de los capitales recibidos en préstamos, si los invirtieron en sus empresas o prefirieron destinar el dinero a financiar sus vidas rumbosas.

Concluyendo, el libro de Di Stefano y Zanatta es una síntesis abarcadora, actualizada y lúcida del pasado de la Iglesia argentina, que vale la pena para quien quiera introducirse en el tema.

CARLOS MAYO
Universidad Nacional de La Plata