

DE MEDIADORES COMPONEDORES A INTERMEDIARIOS BANDERIZOS: EL CLERO RURAL DE BUENOS AIRES Y LA *PAZ COMÚN* EN LAS PRIMERAS DÉCADAS DEL SIGLO XIX.¹

María Elena Barral²

Resumen

Los párrocos fueron los principales mediadores en la campaña bonaerense durante el período colonial y este papel fue primordial para el control social a falta de un poder policial bien organizado en la región. Frailes y sacerdotes seculares, a través de variadas formas de intervención social, daban legitimidad al orden colonial. Actuaron como guardianes del orden público y moral, terciaron en distinto tipo de conflictos y se convirtieron en piezas clave del funcionamiento de la monarquía y de su sostén ideológico. Este artículo busca mostrar algunos de los cambios que experimentaron los eclesiásticos en relación a este papel de mediación en los años posrevolucionarios. Una serie de transformaciones que se operaron desde la década de 1810 –y aún antes– los ubicaban en una nueva posición. Eran menos, habían perdido recursos – patrimonio territorial e institucional y fueros– y debían obedecer a un estado en construcción que centralizaba y fiscalizaba a las instituciones eclesiásticas. En ese nuevo escenario dispuesto por las reformas rivadavianas debían actuar nuevos roles y compartir –y disputar– los primeros planos con las figuras políticas en ascenso como eran los jueces de paz. Estas difíciles adaptaciones modificaron su papel de mediadores y, con frecuencia, fueron acusados de “concitar partidos” y “fomentar rivalidades”. Algunas de las herramientas que maniobraban para garantizar la “paz común” en la época colonial –capacidades judiciales, instrumentos de pacificación, entre otras– se encontrarían en otras manos en los años posrevolucionarios e inclusive los tendrían a ellos mismos como sus destinatarios.

Palabras clave: Mediadores, Parroquias rurales, Buenos Aires, Intervención eclesiástica, Conflictividad política.

Abstract

The parish priest were the main mediators in the Buenos Aires campaign during the colonial period and this rol was essential for the social control due to the lack of a well-organized police power in the region. Friars and secular priest, through a wide variety of social intervention ways gave legitimacy to the colonial order. They acted like guardians of the public and moral order, intercede different type of conflicts and became a key rol in the monarchy of its ideological support. This article aims to show some of the changes that the parish priest went through in relation to this mediating rol in the postrevolutionary time. Some changes which have taken place since 1810 –and even before- made the parish priest adopt a new position. They were fewer, they had lost resources –territory, institucional and jurisdiccional power- and they had to obey to the state in the making wich centralized and supervised the ecclesiastic institutions. In this new stage made by “rivadavianas reforms” the parish priest had to play new roles y share –and struggle for- the first positions with the new emerging characters like the peace judges. These difficult adaptations changed the rol of mediator and, often, were accused “to foment rivalries.” Some of the tools that they handled to guarantee “the common peace” at the colonial period –judicial ability, peaceful instruments, among others, would be found in the other hands in postrevolutionary years and would even had them their addressees.

Key words: Mediator, Rural parishes, Buenos Aires, ecclesiastic intervention, political conflicts.

¹ Agradezco los comentarios de Jorge Gelman y de los participantes en las Jornadas *Política y sociedad en el mundo rural, siglo XIX*, Buenos Aires, octubre de 2007.

² CONICET-UNLu, Rutas 5 y 70, Luján 6700, Provincia de Buenos Aires. E-mail: mebarral@yahoo.com

En las últimas décadas coloniales la labor de *un buen párroco* tenía un objetivo preciso: convertir a los pobladores de la campaña en feligreses, confesionalizarlos y reunirlos *bajo cruz y campana*. Cuando los eclesiásticos debieron testimoniar las acciones más relevantes durante sus administraciones resaltaron las virtudes de la caridad, la generosidad y el resguardo de la paz y la armonía así como las tareas relacionadas con el arreglo y *decencia* de los templos. Estas aptitudes y obras redundaron en la ampliación y brillo de sus curriculum y de sus carreras y favorecieron su construcción como líderes comunitarios.

Este liderazgo se construyó a partir de diversas formas de intervención social³, como lo fue, por ejemplo, el ejercicio de la justicia eclesiástica. Los párrocos en tanto jueces administraron el derecho de *asilo en sagrado*, intercedieron en disputas matrimoniales, se ocuparon de sucesiones testamentarias y batallaron para remediar *pecados públicos y escandalosos*. Si bien estas funciones judiciales fueron recortadas a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII muchos párrocos no las resignaron de un modo dócil y obediente.

Las parroquias, como sedes de poder eclesiástico, desempeñaron un papel fundante en la creación de un orden institucional rural y, durante la mayor parte del siglo XVIII los párrocos serían las únicas autoridades de un poder institucional que la gente del campo vería, quizás, en buena parte de su vida.⁴ Hacia finales del siglo XVIII, junto a los párrocos, cobraban protagonismo *las otras justicias* y así se configuraba, poco a poco, la dupla local cura-alcalde cuyas funciones se equiparaban en la convergencia de la política borbónica con el despliegue de instituciones y autoridades civiles en la campaña, lo que generaba una pugna creciente y se abría una brecha para los potenciales y efectivos enfrentamientos. Tanto los curas como los alcaldes debieron empadronar a la población de sus jurisdicciones: los curas para controlar el cumplimiento del precepto anual y los alcaldes con distintos objetivos de tipo tributario, militar o político. En las funciones judiciales que ambas autoridades desempeñaron se registran preocupaciones comunes como el control de la vagancia y la vigilancia de la moral pública. Cuando la educación elemental se establecía en el ámbito provincial como uno de los objetivos de las autoridades civiles, los curas y los alcaldes integraron las *Juntas Protectoras de escuelas* y sus acciones debían propender a la *civilización y reforma de costumbres*.

Los párrocos eran los capellanes de las cofradías que se fueron erigiendo en las parroquias rurales de Buenos Aires, la mayoría de ellas dedicadas a las *Ánimas Benditas del Purgatorio*. Según sus constituciones las juntas de cofradías no podían

³ Un análisis pormenorizado del papel de mediación de los párrocos rurales de Buenos Aires puede verse en María Elena Barral, **De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en Buenos Aires rural tardocolonial**, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.

⁴ María Elena Barral y Raúl Fradkin, "Los pueblos y la construcción de las estructuras de poder institucional en la campaña bonaerense (1785-1836)", **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"**, núm. 27, 2005, pp. 7-48.

realizarse en ausencia del capellán. Estos sacerdotes encontraron en los cofrades un grupo de auxiliares dispuestos a colaborar en distinto tipo de tareas: administrar las tierras *de la virgen o del santo*, bautizar *en caso de necesidad*, entregar limosnas y donaciones, trabajar en el arreglo de los templos o subsidiar actividades festivas en los tiempos fuertes del año litúrgico. Para los cofrades se trataba de un espacio con distintos significados: asistían a los hermanos en una *buena muerte*, participaban en las distintas celebraciones de la comunidad y servían como espacios de sociabilidad y de pertenencia de los *vecinos principales* quienes encontraban en estas hermandades espacios para su construcción como el sector de los notables locales.

¿Qué pedían los feligreses a sus párrocos? En primer lugar la asistencia religiosa a través de los sacramentos. Como mínimo, los párrocos debían celebrar misa los domingos y festivos y no dejar morir a nadie sin sacramentos.⁵ Unos sacramentos en cuyo cobro nunca debían excederse ni ser *tiránicos*.

Los feligreses calificaron a sus párrocos en sus aciertos y desaciertos, construyeron redes de relaciones que los sostuvieron y los dejaron caer, opinaron sobre sus administraciones y sobre su forma de ejercer el ministerio parroquial y su opinión les otorgó honor o los deshonró. Por sobre todo, esperaban que el pastor de almas contribuyera a la pacificación del vecindario y a su adelantamiento, que evitara las enemistades y mantuviera a su feligresía en armonía. Un buen párroco debía ser un celoso guardián del orden social.

Este trabajo busca mostrar algunos de los cambios que experimentaron los eclesiásticos en relación a su papel de mediación social en los años posrevolucionarios. Una serie de transformaciones que se operaron al menos desde la década de 1810 los ubicaban en una nueva posición. Eran menos, habían perdido recursos –patrimonio territorial e institucional y fueros– y debían obedecer a un estado en construcción que buscaba centralizar y fiscalizar a las instituciones eclesiásticas y compartir –y disputar– los primeros planos con las figuras políticas en ascenso como eran los jueces de paz y el personal militar.

De estas difíciles adaptaciones que modificaron su papel de mediadores trata este trabajo y de cómo algunas de las herramientas que maniobraban para garantizar la *paz común* –los rituales de reconciliación– en la época colonial, se encontrarían en otras manos en los años posrevolucionarios e inclusive los tendrían a ellos mismos como sus destinatarios.

Nuevos escenarios y nuevas mediaciones

Ser un buen párroco a comienzos del siglo XIX implicaba nuevos compromisos. Así en los currículum de los eclesiásticos se sumó un nuevo tipo de *servicios* como lo fue la

⁵ María Elena Barral, “¿‘Voces vagas e infundadas’? Los vecinos de Pilar y el ejercicio del ministerio parroquial, a fines del siglo XVIII.”, **Sociedad y Religión**, N° 20-21, 2000, CEIL-PIETTE/CONICET, pp. 71-106; María Elena Barral, *De sotanas ...*, op. cit., y Roberto Di Stefano, “Pastores de rústicos rebaños. Cura de almas y mundo rural en la cultura ilustrada rioplatense”, **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”**, núm. 22, 2000, pp. 7-32.

actuación durante las invasiones inglesas. Estos acontecimientos se presentaban como oportunidades inmejorables para demostrar el vasallaje, la obediencia y, cada vez más, el patriotismo. Al mismo tiempo, en este tipo de coyunturas comenzaba a asomar el liderazgo comunitario de algunos párrocos movilizando a la feligresía en defensa de la religión y de la patria. No porque sí se les ordenaba leerles *La Gazeta* a sus feligreses después de la misa.⁶ Pocos años más tarde, la revolución y las guerras de independencia, al tiempo que encumbraba a algunos y abría carreras políticas para otros, obligó a los párrocos a enfrentarse con parte de su feligresía, les exigió que tomaran partido. Y aprendieron a hacerlo.

A la crisis institucional provocada por la revolución y la guerra –que incluyó la fragmentación de las jurisdicciones eclesiásticas, las discusiones en torno a la legitimidad del ejercicio del derecho del patronato, la incomunicación con la Santa Sede, entre otros aspectos– le continuó el programa reformista rivadaviano que se proponía convertir las instituciones eclesiásticas en un segmento del estado en formación e implicó la expropiación de recursos económicos eclesiásticos orientada por esa misma política de centralización de sus instituciones, de desamortización de los recursos y de eliminación de los fueros.⁷ Estos años resultaron decisivos en el cambio del perfil de los párrocos.

Si las formas de intervención de los párrocos cambiaban, también lo estaban haciendo las áreas rurales de Buenos Aires: entre 1780 y 1833 la población se multiplicó por siete y el área ocupada aumentó unas seis veces en el mismo período.⁸ En este contexto, el cuadro de las parroquias rurales no se había modificado sustancialmente desde los primeros años del siglo XIX y el número de eclesiásticos se redujo a la mitad en los primeros años de la década de 1820 debido a la supresión de las órdenes religiosas o a la drástica limitación de su ámbito de acción. En suma, el aumento de la población y del área ocupada no se vio acompañada por un aumento equivalente de parroquias y de párrocos. Más bien sucedió algo más parecido a su reverso.

Como parte de las mismas reformas rivadavianas se multiplicaron las autoridades no religiosas. Los párrocos se vieron rodeados, en el ámbito local, de nuevas figuras –como los jueces de paz– que acumulaban protagonismo y con quienes entraban en competencia y disputaban los espacios de mediación social. Estas experiencias harían que el clero de Buenos Aires de fines de la década de 1820 y de la década de 1830 –en donde se detiene el presente estudio– ya no fuera el mismo que aquel del período tardocolonial. La necesidad de pelear por un espacio de liderazgo comunitario hasta entonces fuera de discusión, redefinieron su politización. De tal manera, al sumarse a la lucha facciosa que en esos años agitaba la campaña, el clero parroquial perdió en buena medida su capacidad para garantizar el orden.

⁶ **Registro Oficial de la República Argentina**, núm. 178, 21 de noviembre de 1810.

⁷ Sobre este proceso puede verse Roberto Di Stefano, **El púlpito y la plaza**, Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores, 2004.

⁸ Juan Carlos Garavaglia, **Pastores y labradores de Buenos Aires. Una historia agraria de la campaña bonaerense, 1700-1830**, Buenos Aires, Ediciones de la Flor-IEHS-UPO, 1999.

Varios conflictos en los que se vieron involucrados algunos párrocos hacia fines de la década de 1820 permitieron mirar ese nuevo lugar. Un lugar inestable y sujeto a las contingencias de la vida política de los pueblos bonaerenses. Algo de lo que podría dar fe Julián Faramiñán, el párroco de la Guardia de Luján, destituido en 1828 por el juez de paz del partido y un grupo de vecinos principales, y emplazado (en cuatro horas) a abandonar el partido. O podría dar testimonio del mismo Francisco de Paula Robles –en el bando opuesto en cuanto a sus alianzas y adhesiones– acusado de “simpatizar con los anarquistas” en 1829 y de generar conductas anárquicas en sus feligreses, y sobre todo en sus feligresas (a quienes alentaba a que se separaran de sus maridos...)

Estos conflictos, que se han analizado en otro trabajo⁹, se encuentran atravesados por una preocupación central: la labor del párroco en la preservación del orden social. Faramiñán en la Guardia de Luján era acusado de “concitar partidos y fomentar rivalidades”, de “desquiciar el buen orden social de esta Guardia” y de propiciar reuniones clandestinas en contra de las autoridades. A Robles, en Chascomús, se le adjudicaba “una conducta no sólo irregular sino criminal como ciudadano y como párroco.”

La campaña había cambiado y la vida política también. La vida política había incorporado nuevas figuras y también nuevos recursos: representaciones escritas, tumultos, la prensa, los levantamientos, un nuevo tipo de faccionalismo.¹⁰ Los párrocos intervenían en ella sin disimulo –de un bando u otro, como Robles o Faramiñán–, disputando espacios de poder, calificando sus acciones y descalificando las de sus enemigos con el repertorio ideológico de la época. Y lo que se estaba modificando profundamente era el modo de zanjar los conflictos. Si hacia fines del siglo XVIII los feligreses opinaron sobre la conveniencia de tal o cual candidato a párroco, luego acataban los procedimientos para la designación de las autoridades. En contraste, hacia la década de 1820 pareciera que todo podía discutirse y decidirse, y la discusión sobrepasaba, en muchas ocasiones, al conjunto de los notables locales.

El papel de los párrocos como intermediarios fue transformándose. Esa mediación se nutrió de distintos significados en función de una serie de cambios: las respuestas que los distintos gobiernos a partir de 1810 dieron al problema del patronato y al lugar de la religión y de la Iglesia en el nuevo orden post revolucionario, y el papel otorgado en estos sucesivos y diversos escenarios a los curas párrocos. Es evidente que

⁹ El análisis de estos conflictos puede verse en María Elena Barral, “Ministerio parroquial, conflictividad y politización: algunos cambios y permanencias del clero rural de Buenos Aires luego de la revolución e independencia”, en Valentina Ayrolo (comp.), **Estudios sobre clero iberoamericano, entre la independencia y el Estado-Nación**, Salta, CEPIHA-UNSA, 2006, pp. 153-178.

¹⁰ Raúl Fradkin, “Tumultos en la pampa. Una exploración de las formas de acción colectiva de la población rural de Buenos Aires durante la década de 1820”, ponencia en las **IX Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia**, Córdoba, 2003; “Bandolerismo y politización de la población rural en Buenos Aires tras la crisis de la independencia (1815-1830)”, **Nuevo Mundo. Mundos Nuevos**, París, EHESS, 2005 [en línea] <http://nuevomundo.revues.org/document309.html> [consulta: 25 de febrero de 2008] y **La historia de una montonera. Bandolerismo y caudillismo en Buenos Aires, 1826**, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2006.

al modificarse este papel se reformulaban los términos de las relaciones entre párrocos y feligreses.

Hacia fines del siglo XVIII los párrocos y sus feligreses organizaban mutuamente sus relaciones entre la tolerancia y la imposición de límites. Los primeros flexibilizaban la normativa eclesiástica para llevar a cabo una pastoral posible y los segundos hacían lo propio. Si el párroco los trataba dignamente, éstos disculpaban –y aún comprendían– sus *debilidades mundanas* y frecuentes incontinencias sexuales. En la década de 1820, luego de la aplicación de las reformas rivadavianas todo consenso parecía quebrantado y los feligreses pedían cada vez menos de lo que los párrocos conservaban de sus funciones religiosas. Las instituciones eclesiásticas ya no contaban con demasiados recursos materiales que ofrecer y eran testigos –y en ocasiones, parte– de la construcción de una nueva legitimidad política que ahora se nutría no sólo de la religión. Si en algún sentido –como dotar a la Iglesia de un presupuesto– estas reformas pueden entenderse como un *rescate* de la Iglesia¹¹ difícilmente la mayoría de los párrocos rurales acordarían con esta interpretación. Al evaluar las reformas eclesiásticas de Rivadavia –y, fundamentalmente, su impacto– deben considerarse sus alcances efectivos y sus ambigüedades al momento de aplicar la normativa.

Los párrocos rurales se beneficiaron poco o nada del presupuesto para el culto. Una simple ojeada por los presupuestos de los años post revolucionarios muestra que los fondos correspondientes al renglón del *Culto* que llegaban a las parroquias rurales además de nimios, eran excepcionales. Dentro del presupuesto del Departamento de Gobierno, los fondos destinados a *Culto* que se aplicaron a la campaña entre 1824 y 1834 se limitaban a la reparación o construcción de los templos o cementerios, a las festividades patronales de Luján o a financiar las *misiones interiores*. Sólo algunos capellanes de los fuertes más alejados, como el de Patagones, tenían su sueldo presupuestado.¹²

Así, los ingresos de los párrocos seguían proviniendo de los derechos de pie de altar y de las primicias, que, en algunos de los momentos más convulsionados, menguaron en forma considerable en el contexto de nuevas y crecientes exacciones –incluidas las levas que sustraían hombres para la producción– que la revolución y la guerra impusieron. A nivel de las parroquias y de los ingresos de los párrocos, la situación que las reformas propiciaron no sólo no había mejorado, sino que probablemente empeoró. Tampoco se materializó el objetivo de aumentar el número de parroquias –“hasta el punto que lo exija el mejor servicio del culto”¹³– que la ley contemplaba.¹⁴ El leve incremento de esos años consistió en el ingreso de los fuertes y fortines –que ya contaban con capilla y capellán castrense– a la estructura diocesana como parroquias o viceparroquias.

¹¹ Roberto Di Stéfano, *El púlpito y la plaza*, op.cit.

¹² Presupuestos de 1824 a 1834 en Archivo General de la Nación, Buenos Aires (en adelante AGN), III-40-1-1, III-40-1-3, III-40-1-5, III-40-1-7, III-40-1-9, III-40-1-11, III-40-14, III-40-2-2, III-40-2-4, III-40-2-6.

¹³ José Carlos Chiaramonte, **Ciudades, provincias, Estados: orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)**, Buenos Aires, Ariel Biblioteca del Pensamiento Argentino I, 1997, p. 459.

¹⁴ María Elena Barral, "Parroquias rurales, clero y población en Buenos Aires durante la primera mitad del siglo XIX", *Anuario del IEHS*, N° 20, Tandil, UNCPBA-IEHS, 2005, pp. 359-388.

El escenario que impulsó la política rivadaviana, por otra parte, modificó sustancialmente el papel de los párrocos en el plano local, al confiar el control social a nuevos funcionarios. Pero esta situación sólo puede verse al considerar el conjunto de la política rivadaviana.

En este contexto de aumento e inclusión de nuevas autoridades locales y de limitación de sus competencias y privilegios, los párrocos acudieron al repertorio de recursos disponibles para la lucha política: desde el conocido púlpito hasta las representaciones o tumultos, los levantamientos y la prensa y, también, la negociación de acuerdos de convivencia con sus contendientes locales. Esta dinámica que asumió la lucha política modificó los términos en que se planteaban las disputas: las peleas fueron mucho menos simbólicas y teatrales y bastante más despiadadas.

Esta situación cambiaría, en parte, con la llegada de Rosas al gobierno de Buenos Aires. En el plano eclesiástico, por un lado, Rosas continuó con el núcleo de las reformas rivadavianas cuya ley nunca derogó. Pero, al mismo tiempo, introdujo modificaciones en sentido contrario, como lo fue el recurso a los regulares y otorgó nuevos significados a ciertas instituciones como las *misiones interiores*.¹⁵ En la construcción del sistema político rosista los párrocos tenía un lugar asignado: debían convertirse en sus agentes políticos y de propaganda. En algunas parroquias esto resultó viable y en otras no. Una parte del clero parroquial estuvo lejos de poder asegurar la *paz común*, una idea que también se revestiría de nuevos sentidos.

La década de 1830 y las *hilachas* de los párrocos

Algunos episodios de la historia de Carmen de Patagones muestran las dificultades para encontrar la *paz común* en los años post revolucionarios. Entre las convulsiones más célebres de esta Comandancia Militar se encuentran la sublevación de un regimiento de pardos acaudillados por un sargento de origen español en 1815; el motín realista de 1817 contra cuyo desenlace exitoso intervino, con un papel protagónico, el conocido Julián Faramiñán –por entonces todavía fraile franciscano– además de la más recordada toma de esta plaza entre 1812 y 1814 por parte de las autoridades de Montevideo.

Esta conflictividad se debe, al menos en parte, a que Patagones fue una zona elegida para destierro o confinamiento. Los condenados tenían por cárcel al mismo pueblo y podían formar parte de la guarnición militar, cumpliendo la condena con el servicio militar. También eran destinados a trabajos públicos o al trabajo en las estancias de la región.¹⁶ Las historias del fuerte abundan en detalles acerca de la *inoperancia* o *despotismo* de los encargados de conducir la guarnición militar.

Las decisiones del Comandante político y militar de esta guarnición entre 1835 y 1836, Juan José Hernández, también merecieron la calificación de “excesivas.” El

¹⁵ María Elena Barral y Roberto Di Stéfano, “Las misiones ‘interiores’ en la campaña bonaerense entre dos siglos: de los Borbones a Rosas”, ponencia en las **XI Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia**, Tucumán, 2007.

¹⁶ Emma Nozzi, **Carmen de Patagones y una sublevación de presidiarios**, Carmen de Patagones, Museo Histórico Regional Municipal, 1967.

párroco Manuel De la Hoz fue una de las víctimas de estos “abusos de autoridad” y por ello se consideró calumniado y atropellado por el Comandante. Sin embargo el sacerdote no fue la única autoridad local a la que se enfrentó –y destituyó– Hernández. A poco de llegar el comandante removería también al juez de paz Juan José Rial, con largo arraigo en la zona y al maestro de escuela.¹⁷

Estas enérgicas medidas no se condicen con sus primeras comunicaciones con el Coronel Manuel Corvalán, edecán de Rosas, las cuales expresaban “que a mi llegada a este punto tuve que ir a paso lento para poder conocer y tomar conocimiento de dicho Establecimiento.”¹⁸ Es verdad que al mismo tiempo le había advertido sobre la desunión entre las familias y había señalado a “varios sujetos los cuales no hacían más que enredar todo el Pueblo y hacer que la marcha del Superior Gobierno no siga el más debido adelantamiento”.¹⁹ Los responsables tenían nombre y apellido: el Juez de Paz Juan José Rial y el párroco Manuel de la Hoz²⁰. Las acusaciones contra ambos combinaban muy bien los argumentos sobre la incompetencia en el ejercicio de sus funciones respectivas y el insuficiente patriotismo federal. La invectiva se completaba, por supuesto, con abundantes referencias a sus “conductas ociosas y dadas al juego.”

Cada una de estas destituciones era censurada por el Superior Gobierno –fundamentalmente por cuestiones de procedimiento– y, al mismo tiempo, ratificada en los hechos. Frente a la separación del Juez de Paz el Coronel Corvalán comunicaba al Comandante el:

*“profundo desagrado [de S.E. con respecto a esta resolución] pues V.S. no ha debido proceder a la deposición del Juez de Paz Dn Juan José Rial a pesar de su mala versación en el cumplimiento de sus deberes porque esa atribución es peculiar y exclusiva del Superior Gobierno que lo colocó en el destino y sólo esa misma autoridad podía separarlo y corregir sus extravíos”.*²¹

Desde el gobierno central desaprobaban el proceder del Comandante, lo instruían acerca de la manera correcta de proceder –“haber noticiado a S.E. con los datos y comprobantes”²²–, lo conminaban a “que en lo sucesivo se circunscriba a las esfera de sus atribuciones”²³, restituían a Rial por un mes en el juzgado de paz, luego de lo cual lo reemplazaban por Nicolás García –el candidato del Comandante– también con arraigo en la zona.

La destitución del párroco se sucedía por caminos similares y provocaba idénticas respuestas por parte del gobierno de Buenos Aires. No había transcurrido un mes de la reconvención anterior y el Comandante se conducía del mismo modo. Como

¹⁷ AGN, X-25-1-4.

¹⁸ AGN, X-25-1-4.

¹⁹ AGN, X-25-1-4.

²⁰ No se trataba de la primera ni de la última vez que la autoridad militar de Patagones deponía a un eclesiástico en funciones. En 1821 el Comandante Oyuela lo había hecho con Fr. Bartolomé Castro “en beneficio de la tranquilidad de Patagones, imputándole graves cargos de vida disoluta y excesivamente mercantilista”. Citado por Emma Nozzi, op. cit., p. 16.

²¹ AGN, X-25-1-4.

²² AGN, X-25-1-4.

²³ AGN, X-25-1-4.

lo había hecho con el juez de paz informaba que se había visto “precisado” de desterrar al cura a la Guardia Constitución por haber “trabajado constantemente en sembrar discordia en este pueblo y lo que es más acriminar a las autoridades.”²⁴

En este caso el Comandante Hernández había pasado por encima de la autoridad civil y la autoridad eclesiástica y Corvalán se lo señalaba con meridiana claridad: [Su Excelencia] “ha clasificado el procedimiento de V.S. como un hecho muy ajeno de su jurisdicción y facultades [...] cuyos defectos y transgresiones sólo corresponden al prelado diocesano y suprema autoridad corregirlas así es que V.S. en esta parte ha metido la hoz en mies ajena traspasando los límites de su autoridad y haciendo la representación que sólo corresponde al Illmo. Obispo y a S.E. en fuerza del patronato que le es inherente”.

Pasarían menos de cuatro meses para el arribo del nuevo cura a Patagones. Como en los otros episodios, las comunicaciones del gobierno de Rosas refrendaban – con la suficiente distancia de tiempo– las acciones del Comandante político y militar de Patagones: levantaban el destierro del cura, lo restituían en el cargo y Rosas, con la asistencia incondicional del Obispo para este tipo de remociones (y para cualquier medida que Rosas impusiera), decidía el reemplazo del cura Manuel de la Hoz por Pedro Luque.

En este corto período las desavenencias entre el párroco –en Patagones desde 1832– y el comandante se habían acumulado: Hernández le había negado al eclesiástico la licencia para pasar a Buenos Aires y reclamar sus sueldos atrasados; había cuestionado sus funciones como escrutador de las elecciones de la *Primera Legislatura* en enero de 1836; lo acusó de ser el autor intelectual de una nota “acriminatoria” hacia su persona escrita por un Teniente de la Guarnición y también se enfrentaron debido a si correspondía o no la sepultura en campo santo del Práctico Guillermo Whitte debido a su discutida condición de católico o protestante, entre otros muchos motivos de choque entre ambas autoridades. El Comandante no ahorraba argumentaciones para defender su correcta actuación en cada uno de estos enfrentamientos.

Sobre la licencia para pasar a Buenos Aires a reclamar sus sueldos expresa “yo le he dicho que no tengo facultades para darle pasaporte que lo que haría era avisarle a VE y que creía que con esto solo cobraría sus sueldos.”²⁵ El cadáver de Whitte, por su parte, no encontraba el descanso eterno. Tironeado entre el cura De la Hoz y el comandante Hernández pasaba de la tierra del campo santo hasta los terrenos exteriores de sus límites. Mientras el cura exigía que para su entierro en tierra bendita se presentaran testigos que pudieran asegurar que Whitte era católico, el comandante calificaba al párroco de “caprichoso” y ordenaba el entierro en el campo santo. Sólo en este punto quienes opinaron se mostraron unánimes: el Comandante traspasó una jurisdicción que no le correspondía. Por otro lado fue la única oportunidad en el rosario de peleas entre cura y comandante en que la última palabra la tuvo el obispo y no Rosas.

En el resto de los enfrentamientos decidía el Comandante. Y lo que resolvía, con frecuencia, era el destierro del insubordinado a la Guardia Constitución. El párroco

²⁴ AGN, X-25-3-2.

²⁵ AGN, X-25-1-4.

Manuel de la Hoz conoció al menos en dos oportunidades este destino en condición de desterrado. Y alguna vez llegó a suplicar el perdón “que se cortase dicho asunto y que en adelante no daría ningún motivo para que la comandancia se resintiese contra él”.²⁶

Pero ni Manuel de la Hoz cumplía con sus promesas ni el Comandante dejaba de anticiparse a las “confabulaciones” de sus enemigos locales. Una de las principales acusaciones al cura de la Hoz –y que irritaba de modo particular al Comandante– fue la de haber escrito (o al menos inspirado) una carta de un Teniente Primero de la Comandancia –Benito Vázquez– dirigida a Rosas quejándose sobre varias decisiones del Comandante. En la nota –que fue interceptada por las autoridades militares– Vázquez exponía varias cuestiones acerca del ejercicio del poder a nivel local: que el Comandante y el Juez de Paz García eran “carne y uña” (y por lo tanto no existía ninguna autoridad que pudiera recibir y dar curso a su denuncia) y que Hernández había puesto sobre él a un subalterno sólo porque era su sobrino. A lo que se agregaban otro tipo de denuncias relativas a los negocios del comandante vinculados al tráfico de la sal (el camino por donde se traficaba la sal pasaba por su campo –no habilitado para el mismo– y su habitual derrame inutilizaba la tierra) que afectaba a varios propietarios de “este desgraciado pueblo” quienes no se sumaban al reclamo simplemente porque le temían al “carácter del comandante.”

Una suerte de peritaje doméstico realizado por el Comandante lo llevaba a asegurar que el autor de esta nota era el eclesiástico. Al parecer algunas expresiones tenían ya el sello de De la Hoz (“Desagraciado Pueblo”, “Pobre Pueblo”). Sin embargo para reunir más elementos de prueba el Comandante Hernández sometía a Vázquez a un duro interrogatorio, que lo llevó a confesar la autoría de la nota por parte del párroco (una confesión que a los pocos días desconocería por haberla dado “a la fuerza”).

Las elecciones locales fueron otro motivo de disputa. El párroco como escrutador de las elecciones –y según sus dichos: “verdadero federal” que desempeñaba este cargo honorífico– no perdía la oportunidad para detallar algunos sucesos importantes que se dieron en las mismas y que podían afectar gravemente a las autoridades locales. De la Hoz se lamentaba por la escasez de votos en “un pueblo donde hay tantos que sufraguen”, una situación que podía dar lugar a siniestras interpretaciones por parte de los “enemigos del orden”. Entre quienes no habían votado el 6 de enero se encontraban nada menos que el Alcalde y su teniente, quienes descalificaron la nota y la trataron de “libelo injurioso lleno de sarcasmo”, al tiempo que intentaban justificar sus ausencias del acto electoral.²⁷ El Juez de paz no dudaba en adjudicar las decisiones del párroco –como suspender las elecciones e informar acerca de los motivos que lo llevaron a hacerlo: la escasez de votantes– a su mala fe y a su deseo de discordia “como está siempre acostumbrado a invertir su tiempo en querer

²⁶ AGN, X-25-1-4.

²⁷ Al parecer el párroco no admitió los votos de algunos ciudadanos que no podían asistir por encontrarse ocupados en la cosecha de trigo y los enviaron a través de otros; como tampoco lo fue el del alcalde que lo envió por otra persona por encontrarse enfermo. Tampoco admitió pasar las elecciones para el domingo siguiente en espera de 14 votantes que no creían llegar a tiempo y que se encontraban “en un bote desde tres leguas contra corriente y viento”, AGN, X-25-3-2.

aconsejar y dirigir a todos [...] perjudicando al buen orden y tranquilidad de este pueblo en lugar de ser más celoso en su ministerio y moral en su conducta.”²⁸

Todos estos enfrentamientos culminaron, como vimos, con el alejamiento del cura. Manuel de la Hoz partiría para Buenos Aires en el mes de agosto de 1836 en el mismo barco que llegaba su reemplazante Pedro Luque. Las relaciones debían ser verdaderamente tensas como para que Corvalán recomendara al Comandante “la buena armonía con el mencionado cura saliente al tiempo de retirarse a fin de que en nada pueda quejarse de la autoridad militar del puerto”.²⁹

La tormentosa convivencia del cura y el Comandante habilitaban esta vez al Coronel Corvalán a echar un buen sermón a Hernández en el que, por un lado, recomendaba sobre la necesidad de una “buena inteligencia” con el nuevo cura y evitar “sucesos desagradables”, al tiempo que justificaba la advertencia: “que cuando falta la prudencia por una y otra parte van poco a poco tomando cuerpo hasta llegar a un punto perjudicial al orden público, a la sana moral y a la religión Santa del estado”.³⁰

Y con una mirada algo secularizada acerca de los sacerdotes explicaba que ellos:

*“son hombres y como tales cometen las flaquezas humanas y errores, que si bien están sujetos a la corrección de sus preladados y del gobierno según los casos y su naturaleza, no por eso las autoridades locales militares y civiles de los pueblos de campaña tienen derecho a la censura pública ni privada, sí solamente a poner en noticia del gobernador de una manera reservada lo que consideren necesario a su conocimiento, esto es cuando el asunto sea grave con tendencia al orden público y a la sana moral de la religión”.*³¹

Se trataba de una puesta al día del lugar de cada uno en el orden rosista. Las autoridades locales debían limitarse a informar al Superior Gobierno, los preladados podrían intervenir sólo en los casos que les correspondiera y era Rosas quien se presentaba como el árbitro y garante del “orden público y de la sana moral de la religión”.

Pese a estas advertencias tampoco fueron buenas las relaciones entre Luque y el Comandante Juan José Hernández. Entre 1838 y 1840, una fuerte crisis del rosismo que concentraría el bloqueo francés al puerto, el levantamiento de los *Libres de Sur* y la invasión de Lavalle por el norte, el enfrentamiento cobraría dimensiones más graves. Se trataba de una coyuntura difícil, donde se dieron no pocos pasos en falso y en la cual varios curas –como sucedió también con los jueces de paz– “mostraron la hilacha” y “se les cayó la máscara de federales”.³²

²⁸ AGN, X-25-3-2.

²⁹ AGN, X-25-3-2.

³⁰ AGN, X-25-3-2.

³¹ AGN, X-25-3-2.

³² Puede verse Jorge Gelman, “Crisis y reconstrucción del orden en la campaña de Buenos Aires. Estado y sociedad en la primera mitad del siglo XIX”, **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani**, núm. 21, 2000, pp. 7-32 y Ricardo Salvatore, “Consolidación del régimen rosista (1835-1852)”, en Noemí Goldman (comp.), **Revolución, República, Confederación (1806-1852)**, tomo 3 de la **Nueva Historia Argentina**, Buenos Aires, Sudamericana, 1998, pp. 323-380.

A dos años y unos meses de la llegada de Luque a Patagones se demostrarían dos cosas: que el Comandante había aprendido la lección acerca de los procedimientos adecuados a seguir frente a funcionarios sospechados de desleales a la causa federal y que la comprensión del gobierno hacia los párrocos tenía límites muy claros.

Esta vez el Comandante informaba a Corvalán que Luque se había negado a colocar en la iglesia el retrato de Rosas. El comandante además de informar –y, esta vez, evitar las decisiones extemporáneas– proporcionaba una interpretación: el cura había obrado de esta manera “por haber estado persuadido y convencido de que SE estaba al caer”.³³ Relataba que Luque corría a averiguar las novedades acerca de este punto cuando llegaban algunas personas de Buenos Aires. Y pese a que estos individuos habían negado cualquier valoración que indicara la fragilidad del gobierno y afirmado, por el contrario, su solidez y el apoyo con que contaba por parte de toda la Confederación Argentina, el cura se permitía dudar porque “como habían sido tantas las noticias que se habían divulgado en este punto en contrario y que tanto se había hablado que estaba creído que SE estaba al caer y que pocos días serían los que podría sostenerse en el Gobierno”.³⁴

El Comandante sólo sumaba evidencias acerca de las acciones del párroco como “enemigo de la Libertad de América y de la causa nacional de la Federación”. Así, transmitía a Corvalán que en la plática del último *Te Deum* se había manifestado “de una manera desfavorable al Superior Gobierno”³⁵, como ya lo había comunicado oportunamente. Todas estas acciones, en la interpretación del comandante, buscaban acumular gestos hacia el supuesto nuevo gobierno que se avecinaba.

Este Comandante ya había sido advertido acerca de los límites de su intervención en este tipo de conflictos, que subrayaba –“no haberse mezclado en los asuntos de este cura”– cada vez que podía. Sin embargo tomó otro tipo de medidas, de su estricta competencia, que podían afectar al párroco. Así, le retiró el soldado que actuaba como asistente, aunque con esta decisión perdió un informante clave de las opiniones que vertía el párroco en distintas conversaciones, desde ya “sumamente opuestas a la causa de la Federación.”

La respuesta del Gobierno llegó en poco más de un mes y fue contundente: “se le ordena al cura que entregue la Iglesia al Juez de Paz todo lo que le corresponde bajo formal inventario.”³⁶ El Juez debía nombrar a un feligrés para que cuidara el templo y organizara el rezo del rosario y el cura, por su parte, se mantendría preso e incomunicado “hasta nueva resolución”.

Un par de meses más tarde, hacia abril del mismo año de 1839, el comandante – explotando, a estas alturas, a más no poder el sermón recibido acerca de no tomar decisiones que le correspondían al Gobierno de Buenos Aires– informaba a Corvalán que no había incluido a Luque en el indulto dispuesto para todos los confinados en Patagones por delitos políticos (en los días de regocijo por “el triunfo completo de la

³³ AGN, X-25-6-1.

³⁴ AGN, X-25-6-1.

³⁵ AGN, X-25-6-1.

³⁶ AGN, X-25-6-1.

libertad del continente americano y destrucción del tirano militar Santa Cruz”).³⁷ Las razones mostraban un procedimiento por demás puntilloso. El Comandante lo mantuvo arrestado –aunque en su casa y bajo palabra– hasta consultarlo “con SE” debido a que las órdenes recibidas sobre la prisión del cura preveían no innovar “hasta nueva resolución”. Y aquí no se ahorraba la posibilidad de caracterizarlo como “incurable enemigo de la Federación y sumamente perjudicial porque sólo aspira y cifra toda su conato en el agio comercial”.³⁸ En febrero de 1840 lo trasladaba a Fuerte Argentino donde debía esperar las órdenes del Superior Gobierno.

Ni Manuel de la Hoz, ni Pedro Luque administrarían el servicio religioso en las parroquias rurales de Buenos Aires en los subsiguientes años del gobierno rosista. Tampoco lo haría el párroco de Luján Antonio Champagnat. En efecto, Champagnat fue otro de los párrocos destituidos “por mostrar la hilacha” en el convulsionado año de 1838.³⁹ El cuestionamiento sobre la devoción federal presentaba agravantes en el caso del párroco de Luján –lo fue apenas por un año– por esos días: Champagnat era francés.

Luego de una *representación* de los vecinos y de una importante intervención del juez de paz, el párroco era destituido y desterrado. Esta destitución, a diferencia de la primera, se inscribe en un movimiento, si se quiere, más comunitario. No se trata, como en los casos de Patagones, de conflictos en el seno de las autoridades del partido, sino que abarcaba al conjunto de los vecinos de la villa. La *representación* era parte de un tipo de acción colectiva que registraba bastante arraigo en la región y que había dado no pocos buenos resultados. Junto a la demanda judicial, los tumultos y la acción de las montoneras o bandas armadas se inscribía –según Fradkin, quien ha estudiado este problema en profundidad– en “una cultura política rural configurada por la vigencia de la tradición colonial y la experiencia revolucionaria”.⁴⁰ Todas ellas expresaban –dice Fradkin– una trama, más amplia y compleja, de otros conflictos entre facciones, entre las que se pueden registrar el cuestionamiento sobre el modo de hacer cumplir determinadas disposiciones gubernamentales consideradas “abusivas” y “tiránicas”. Se trata de una concepción que arraigaba profundamente en la tradición política y cultural colonial y operó como uno de los canales de recepción del discurso de la revolución.

Los argumentos que organizan la *representación* de los vecinos contra el cura Champagnat atienden a diferentes aspectos de su actuación al frente de la parroquia: ininteligible lenguaje, codicia escandalosa, extremada incivilidad y falta de humanidad. Los vecinos no refieren a las “banderas políticas” del cura. Les alcanza con las mil y una críticas en el plano exclusivo del ejercicio del ministerio parroquial. Para el otro tipo de acusaciones –como veremos– estaba el juez de paz. Los vecinos “clamaban” por un párroco que fuera:

³⁷ AGN, X-25-7-1.

³⁸ AGN, X-25-7-1.

³⁹ Puede verse un análisis de este conflicto a propósito de la justicia en María Dolores Quaglia, “Jueces de Paz. Espectro de competencia (Luján y su Guardia 1820-1850)”, en AA.VV., **La Fuente Judicial en la Construcción de la Memoria**, La Plata, Suprema Corte de Justicia de la Provincia de Buenos Aires y UNMDP, 1999, pp. 189-221.

⁴⁰ Raúl Fradkin, “Tumultos...”, op. cit.; “Bandolerismo...”, op. cit.; y *La historia de una montonera*, op. cit.

*“capaz de administrar los consuelos de la religión cuando somos desgraciados o entibiamos en la fe, el anuncio de las verdades eternas, cuando omisos o rebeldes el castigo tan irremisible como el premio, después de la vida, la insinuación, la insistencia, el claro convencimiento sobre los misterios sagrados, mientras ella nos alumbraba [...] esta predicación que morigera las costumbres, que nos separa de las debilidades y extravíos, que nos encamina en fin a los goces perdurables que prometió Jesucristo a los buenos”.*⁴¹

Algo que Champagnat pareciera no poder proporcionar: es evidente que su español no era el mejor y esto ocasionaba un clima poco circunspecto entre los asistentes a la misa –quienes debían contener “sonrisas involuntarias”– y cuyas flaquezas descubiertas en el confesionario, a menudo, era incapaz de comprender por la misma dificultad en el manejo del idioma. Los vecinos se preguntaban, le preguntaban a Rosas y esperaban de él la decisión de reemplazar al cura francés:

*“¿Presenciamos para siempre la sonrisa involuntaria del Pueblo cuando el Señor Champagnat balbuce alguna vez en el púlpito conceptos oscuros y de que nadie puede hacer edificación ni provecho o temeremos todavía en adelante que como juez sentencie desde el asiento supremo de la confesión ignorante de la causa, que inflija castigos indebidos? [...] Nuestros hijos y domésticos, la mayor parte de nuestros convecinos pobres labradores o hacendados todos sin la ilustración requerida para poderse dirigir sin apoyo en el misterioso lugar de la penitencia ¿no deberán confiar plenamente en la cristiana y evangélica conducta de nuestro primer magistrado, de nuestro ilustre Restaurador para que sea removido un mal tan ominoso y trascendente?”.*⁴²

Según los vecinos lujanenses, Champagnat tampoco mantenía en condiciones el templo, insultaba soezmente y sin motivo a sus feligreses y negaba la hospitalidad más justa y necesaria. Siempre se sumaban otras acusaciones –como en los casos de De la Hoz y Luque– acerca de su codicia extrema y de ocuparse en tareas ajenas a su ministerio.⁴³ Así, era acusado de codicioso por cobrar aranceles exorbitantes:

*“Un cura cuyo descaro llega al punto de decir que no dejará su Iglesia hasta que no haya llenado su calesa de billetes de banco para volver rico a su tierra, este cura, decíamos no piensa naturalmente en otra cosa que en satisfacer su deseo favorito –en llenarse su calesa– mientras tanto el moho, la carcoma y la inmundicia destruyen para siempre las ropas sagradas y otros efectos de valor y estima [...] como alevoso mercader que regatea que se insinúa y que casi por compulsión arranca a su prójimo el precio de sus imprudentes instancias”.*⁴⁴

⁴¹ AGN, X-21-7-5.

⁴² AGN, X-21-7-5.

⁴³ Barrán ha encontrado para Uruguay en sus primeras décadas independientes la presencia de un clero de origen inmigratorio –repelidos de España e Italia en el contexto de las revueltas liberales y la erosión del poder temporal de la Iglesia– que parecían “aventureros en busca de Fortuna”, José Pedro Barrán, **La espiritualización de la riqueza. Catolicismo y economía en Uruguay (1730-1900)**, Montevideo, EBO, 1998, p. 106.

⁴⁴ AGN, X-21-7-5.

Salvador Aguirre, como juez de paz, acompañaba la *representación* con fervor y suplicaba la remoción del párroco en cuestión. Entre los argumentos que sumaba se encontraba “la ninguna aptitud de este eclesiástico por promover los santos intereses de la federación por ninguna de las vías que le ofrece su ministerio”.⁴⁵

Era el Juez de Paz el encargado de extenderse en este tipo de consideraciones y de mostrar las “hilachas del párroco” y las conexiones entre su condición de francés y de unitario:

*“Y entre las muchas cosas que le dijo que los franceses no tratarían con VE de ningún modo, que VE debía de ser asesinado, que toda la gente de Buenos Aires lo decía y que él había hablado con varios en los días que estuvo cuando fue el funeral de la finada Encarnación. Señor este hombre debe ser muy malo y recién va descubriendo la hilacha yo no hago más que advertir a VE este suceso por no ser responsable jamás ante VE y crea VE que cualquier cosa que yo colija se la avisaré pues conozco que todo lo que se trabaja en el día por los franceses es para sostener el partido unitario por el que nunca entraré”.*⁴⁶

Palabras santas. La destitución era casi automática. A estas alturas el orden rosista no admitía vacilaciones. En el mes de diciembre se ordenaba una investigación para recabar pruebas acerca de una discusión entre Champagnat y el cura Mariano Espinosa quien había dado el sermón del día de la patrona el 8 de diciembre. En este sermón Espinosa había exhortado a los federales y a todos los vecinos “a que coadyuvaran o tomaran una parte activa a sostener al actual Gobierno y a la causa de la Santa Federación”.⁴⁷ Al terminar la misa Champagnat había increpado al sacerdote porque, según su opinión, a un ministro no le estaba permitido “predicar ni exhortar a los fieles a que dieran la última gota de sangre por la causa de la Federación”.⁴⁸

Ninguno de estos párrocos –De la Hoz, Luque y Champagnat– integraría las filas del elenco eclesiástico de la última etapa rosista. Ser unitario –o al menos sospechado de serlo– en esta coyuntura de lucha facciosa y conflicto internacional merecía “la peor de las condenas y el ataque sin piedad”.⁴⁹ Y esto no era privativo de los párrocos. Gelman ha demostrado como en el levantamiento de los *Libres del Sur* a muchos jueces de paz y sus tenientes de los partidos del sur de la campaña también se les caería la máscara de federales.

A estas alturas era Rosas quien decidía las destituciones y las autoridades eclesiásticas –en particular el obispo Medrano– ocupaban un papel muy secundario. Como otro tipo de decisiones que afectaban a la religión y a la Iglesia era Rosas el encargado de asumirlas y de controlar su cumplimiento. También en las cuestiones vinculadas a la religión Rosas se presentaba como el árbitro y el encargado de decidir

⁴⁵ AGN, X-21-7-5.

⁴⁶ AGN, X-21-7-5.

⁴⁷ AGN, X-21-7-5.

⁴⁸ AGN, X-21-7-5.

⁴⁹ Jorge Gelman, “Rosas, la construcción del orden y la cuestión agraria en Buenos Aires. Algunas reflexiones a partir de la crisis de 1838-1841”, *Illes i Imperis*, núm. 5, 2001, p.48.

en cada caso quién estaba en mejores condiciones para preservar la *paz pública* en el contexto de un consenso fuertemente politizado entre los defensores de la Federación, el orden, la religión, la propiedad y las buenas costumbres, que excluía a todos los que representaban lo contrario, es decir a los unitarios.⁵⁰

Las instituciones eclesiásticas y los párrocos se encontrarían entonces entre las opciones posibles, pero ya no serían ni las únicas ni las más adecuadas para garantizar el orden social. Si Rosas podía optar entre estos agentes –los eclesiásticos– u otros en la construcción de ese difícil consenso en gran medida se lo debía a las reformas rivadavianas que habían transformado el lugar de las instituciones eclesiásticas. En este tránsito el papel de mediación de los párrocos se había cargado de nuevos imperativos. Se había operado un desplazamiento desde aquellos, los mediadores componedores de los años tardocoloniales, hasta estos intermediarios banderizos de los años rosistas.

Los rituales de reconciliación

Este desplazamiento de los eclesiásticos en relación a los significados de las mediaciones puede reconocerse en forma cabal a través de la práctica de los rituales de reconciliación. Se trata de una práctica administrada por los eclesiásticos en tiempos coloniales, que se iría alejando de esta gestión hasta pasar a manos de las autoridades políticas en los inicios de la década de 1830.

En la época colonial una de las formas que asumieron estos rituales fue el *Sermón de los enemigos*. Se trataba de una práctica llevada a cabo durante las *misiones interiores* que recorrieron la campaña bonaerense y otras zonas de la diócesis durante el siglo XVIII. Obispos, cabildos y párrocos encontraron en la acción de los misioneros respuestas a diferentes problemas: los prelados apelaron a ellas como un instrumento de pacificación, los cabildos las veían como una herramienta para el ordenamiento de la vida rural y los párrocos encontraban en los misioneros una ayuda para llevar a cabo las más básicas de sus tareas pastorales.

El fin principal de las misiones se orientaba a la confesión y comunión general: convertir pecadores a penitencia. Era la oportunidad para ganar Santos Jubileos o indulgencia plenaria, aunque para ello era necesario prepararse, por lo que durante varios días tenían lugar los sermones, doctrinas y penitencias. Una de las formas de preparar las confesiones era el *Sermón de los enemigos*: un ritual de reconciliación entre aquellas personas que se hallaban enemistadas. Los estudios sobre las *misiones interiores* en la península ibérica señalan este ritual como uno de los momentos más fuertes que tenía lugar los días de la misión porque suponía una preparación individual y comunitaria para la confesión y la comunión general. Era concebido como parte de una batería de dispositivos para que los “corazones enemistados” pudieran vencer el odio por las afrentas recibidas y por ello era considerado como la máxima expresión de

⁵⁰ Jorge Gelman, “Crisis...”, op. cit.

caridad. Este tipo de prácticas penitenciales, revestidas de una fuerte carga afectiva y de un carácter espectacular, buscaban corregir “desviaciones notorias”.⁵¹

Este ejercicio de la reconciliación entre vecinos debía realizarse según pasos prolijamente establecidos en el *Ceremonial de Misiones*, una suerte de manual que pautaba las actividades de los misioneros: “el que hubiese injuriado u ofendido a alguna persona, irá a buscar a su casa (o carreta) y en llegando dirá *La Paz de Dios sea en esta casa y responderán de adentro, Amen*”.⁵² Luego pediría perdón y el que lo recibía debería decir:

“*Yo le perdono, para que Dios me perdone; y si lo he ofendido en algo, perdóneme también por amor de Dios. Luego, si son Hombre, o Mujer, o Marido y Mujer, se abrazarán y si gustan pueden conversar un rato indiferentemente pero no hay que hacer a conversación las cosas que ocasionaron los disgustos, no hay que decir: Ud. tuvo la culpa, yo tenía razón. Nada. Conversen (o platiquen) sobre otros asuntos y olviden para siempre sus sentimientos*”.⁵³

Durante la década de 1820 con la disminución y casi desaparición del clero regular estas misiones dejaron de realizarse y recién retornarían a lo largo de la década de 1830 cuando, bajo el rosismo, se restauraba la orden dominica y se recibía nuevamente a los jesuitas. En ausencia de los religiosos, no obstante, se encontraron sustitutos para los rituales de reconciliación. Las características que asumirían estos sustitutos dan cuenta del nuevo lugar que las instituciones eclesíásticas ocupaban en la sociedad, de las cambiantes relaciones que los poderes gubernamentales establecían con la Iglesia y del papel que, en este contexto, desempeñaban los párrocos.

En la década de 1820, luego de las reformas de Rivadavia, se acudiría a los *Ejercicios Espirituales* cuando era necesario intervenir en algún conflicto que trascendía los límites de las comunidades. El Provisor de la diócesis, José León Banegas –a falta de obispo desde 1812 cuando fallecía Lue y Riega– promovía la reconciliación entre las partes enfrentadas y suministraba una *data* o tanda de estos *Ejercicios* (entre una semana y diez días), organizados por un Director Espiritual asistido por beatas. Según hemos podido comprobar, en algunos casos se trasladaban a los pueblos de la campaña para realizar la *data*.

Este procedimiento puede verificarse en el conflicto mencionado que involucró al párroco Faramiñán en 1828. El Provisor Banegas se había dirigido al curato para investigar “por sí mismo” el conflicto entre el cura y el juez de paz y allí ordenó la *data* de *Ejercicios* a fin de pacificar los ánimos. Los testimonios de los vecinos precisaban esta función de los *Ejercicios*: “me consta que habiendo tenido este pueblo la felicidad

⁵¹ Federico Palomo del Barrio, **Fazer dos campos escolas excelentes: los jesuitas de Evora, la misión interior y el disciplinamiento social en la época confesional (1551-1630)**, Tesis Doctoral IUE, Florencia, 2000; Francisco Rico Callado, **Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII**, Tesis Doctoral Universidad de Alicante, 2001 y Louis Châtellier, **La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne XVIe-XIXe**, París, Ed. Aubier, 1993.

⁵² “Ceremonial de las misiones del Colegio Apostólico de San Carlos del Carcarañal. Año 1792”, **Nuevo Mundo**, Instituto Teológico Francisco Fr. Luis Bolaños, 2002-2003, núm. 3-4, pp. 117-118. Resaltado en el texto

⁵³ “Ceremonial...”, op. cit. p. 118. Resaltado en el texto.

de presentarse el Director Suárez con unas siervas de Dios a dar Ejercicios que realmente los necesitaba este pueblo por las muchas desavenencias y escaso de un buen pastor”.⁵⁴

Esta tanda de *Ejercicios Espirituales* incluía un acto de reconciliación del cual el Provisor del Obispado daba testimonio:

“fue llamado una noche al cuarto del Rector Don Miguel Ignacio Suárez acompañado del finado Don Francisco González, el cura Don Julián Faramiñán y [encontró] a un individuo que arrodillándose delante del que certifica le pedía perdón con demostraciones tan patéticas que afectando vivamente trató luego de levantarlo de la actitud en que se hallaba y al verificarlo conoció era el Juez de Paz Don Julián Solveyra que solicitaba reconciliarse con el cura Don Julián Faramiñán y Don Francisco González lo que se verificó protestándose recíprocamente la cordialidad de sus afectos y el olvido de las disensiones anteriores”.⁵⁵

En este episodio el Director de los *Ejercicios Espirituales* –Miguel Suárez– era un eclesiástico aunque ya no se trataba de un religioso, sus asistentes eran beatas⁵⁶ y la máxima autoridad del obispado era el Provisor. Estas modificaciones muestran algunas de las transformaciones de las instituciones eclesiásticas: la supresión de los conventos de regulares y con ella la desaparición de algunas de las prácticas que desarrollaban como las *misiones interiores*, sustituidas al parecer por la data de *Ejercicios Espirituales*. El *Perdón de los enemigos*, por su parte, era sustituido por un acto de reconciliación entre las partes, menos formalizado, aunque con características similares. Y además el párroco se encontraba en el centro de la disputa.

Pese a estas intervenciones, la paz no llegaba ni a la Guardia de Luján ni a Luján. Es evidente que se trata de conflictos que no sólo involucraban a personas sino también a grupos y que sus motivos tampoco eran solamente personales. Los tumultos en la zona no eran nuevos. Muchos de los protagonistas reaparecerían a lo largo de la década, en su mayoría alineados del mismo modo, en las mismas facciones y muchos de los argumentos para descalificar a los adversarios se reeditaban.

Hacia 1831, durante el primer gobierno de Rosas, en la Villa de Luján volvían a enfrentarse el Juez de Paz y el párroco a propósito de la negativa del eclesiástico de sacar a la Virgen de Luján en procesión. Más allá de los motivos de unos y otros merece resaltarse que el mediador ahora era Galván, el Subinspector de Campaña. Sus argumentos en esta mediación revelan parte de los cambios entre la Iglesia y los poderes políticos que mencionaba más arriba. Su principal crítica al juez de paz atendía a haberse dirigido al diocesano y no al Gobierno “cometiendo el exceso de abrogarse

⁵⁴ AGN, X-15-3-1.

⁵⁵ AGN, X-15-3-1. El resaltado es mío.

⁵⁶ La Casa de Ejercicios Espirituales fundada por María Antonia de Paz y Figueroa continuaba desarrollando sus actividades en este período. En el período rivadaviano vivían allí 31 mujeres beatas y 16 “niñas pobres” y eran constantes las quejas por parte de las autoridades acerca de la falta de reglas en aquella casa. Agradezco este dato a Alicia Fraschina, “Limitando la eficacia del Real Decreto: María Antonia de Paz y Figueroa, beata de la Compañía, 1730-1799”, en Ricardo Cicerchia (editor), **Identidades, género y ciudadanía. Procesos históricos y cambio social en contextos multiculturales en América latina**, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2005, pp. 139-168.

atribuciones peculiares del Gobierno en quien reside el Patronato de las Iglesias y la protección del culto católico”.⁵⁷ Del párroco prácticamente se burlaba por su “impopularidad” y falta de manejo de la situación. Conforme con su mediación Galván expresaba que “ambos recibieron y, debo asegurar, que ambos confesaron simultáneamente su error y prometieron que en lo sucesivo estaban ciertos se entenderían mejor en cualquier ocurrencia”. Pese a ello se marchaba de la Villa de Luján con la satisfacción del deber cumplido e incluso manifestó: “*esta tarde he paseado y visitado algunas casas con los dos*”.⁵⁸ Se trataba de un tipo de demostración pública de concordia que replicaría en una nueva intervención en la Guardia de Luján pocos días después.

Galván anticipaba en una nota al Gobernador el desafío que se avecinaba: “Ahora quedo dando principio en esta Guardia donde las animosidades son muy antiguas y donde toda reconciliación ha sido siempre muy transitoria”.⁵⁹

El nuevo conflicto en la Guardia de Luján involucraba otra vez a su párroco. En esta oportunidad las razones del enfrentamiento se vinculaban al modo en que éste había organizado la elección de síndico de la parroquia y designado una comisión para la construcción del nuevo templo. El actual conflicto volvía a oponer a las facciones en pugna que se enfrentaban desde hacía algunos años en este poblado. Como en Luján, los dispositivos para pacificar se encontraban en manos del poder político. Elías Galván reconvenía a las partes. Al párroco le recordaba su papel en la preservación del orden social y que sus intervenciones debían mostrarse imparciales:

“que él es el pastor y que para con todos debe ser Justo y buen Padre, que de ningún modo debe tomar parte en desavenencias sino que por el contrario toda vez que asomasen lo que le corresponde es que empeñe sus funciones pastorales para cortarlas, sofocarlas, que reine la paz y que todos formen una familia”.⁶⁰

Galván volvía a retirarse satisfecho. En la carta se detenía en un momento de su mediación y exponía la satisfacción experimentada al:

*“salir inmediatamente el Comisario, el Juez de Paz y Calatayud con el que firma y dar un paseo por las principales calles de la Guardia y después de hacer una visita a los RR PP Misioneros de quienes dos y el cura estaba presente salieron acompañando al paseo que con este motivo se hizo más largo, se encaminaron para la morada del que suscribe donde se sirvió a la comitiva con café que se había preparado al efecto y se retiraron muy amigablemente comportándose de un modo muy civil en todos estos actos *los tres reconciliados*”*.⁶¹

⁵⁷ AGN, X-24-3-4.

⁵⁸ AGN, X-24-3-4. Resaltado mío.

⁵⁹ AGN, X-24-3-4.

⁶⁰ AGN, X-24-3-1

⁶¹ AGN, X-24-3-1. Resaltado mío.

Las prácticas de reconciliación transparentaban la vida política y revelaban las transformaciones de las instituciones eclesíásticas en la sociedad y de sus vínculos con los poderes gubernamentales, y los nuevos lugares de los párrocos.

Los eclesíásticos se vieron por un lado apartados –o, en el mejor de los casos, desplazados de los primeros planos– de la administración de algunas instituciones de clemencia –como el asilo en sagrado– y de los rituales de reconciliación –como el *Perdón de los enemigos* en las *misiones interiores*– al tiempo que eran parte interesada e implicada en los conflictos y, por lo tanto, destinatarios de las nuevas modalidades que asumían las prácticas de reconciliación. Pero bajo el rosismo la idea misma de perdón y reconciliación tendría límites muy precisos.

Es evidente que una ceremonia como el *Perdón de los enemigos* no podía contemplarse en la política semiótica del federalismo donde el “enemigo unitario” era representado como un traidor a la patria –y quemado como Judas en la semana santa–, un ser dominado por las fuerzas diabólicas y la encarnación misma del mal. La propia identidad federal, en esta cultura política que apelaba a distintos símbolos religiosos, se construía en oposición a ese enemigo que se nombraba y reconocía en distintos rostros y comportamientos execrables. Desde ya que no se trataba únicamente de un discurso y sobre todo, desde fines de la década de 1830 –como hemos visto en el caso de los párrocos, pero también se ha señalado para los jueces de paz y para cualquiera que atentara contra el rosismo– en el orden y consenso federal no había lugar para el enemigo y mucho menos era posible la reconciliación.

Se podría hablar de secularización de las prácticas de reconciliación si tomamos en cuenta que quiénes la gestionan eran las autoridades políticas. Sin embargo el mismo proceso puede leerse también como una forma de sacralización de la política si consideramos que se trata del régimen rosista, el cual apelaba en forma permanente a prácticas y símbolos religiosos, mientras que la identidad federal se asumía como la del buen católico.⁶²

oOo

Los párrocos se desempeñaron como mediadores en las comunidades rurales bonaerenses, pero cumplieron este papel de diferente modo a lo largo del período que este trabajo estudia. Este papel se nutrió de diversos significados y manifestó una efectividad variable –en el sentido de lograr la *paz pública*– en diferentes momentos de estos convulsionados años. Si en la época colonial los párrocos se presentaban como los guardianes del orden comunitario –y durante la mayor parte del siglo XVIII prácticamente fueron los únicos– a medida que avanzaba el siglo XIX, se sumaron a la lucha facciosa perdiendo así este lugar de custodios de la *paz común*.

⁶² Ricardo Salvatore, “Fiestas federales: representaciones de la República en el Buenos Aires rosista”, *Entrepasados*, N° 11, 1997, pp. 45-68 y Juan Carlos Garavaglia, “Escenas de la vida política en la campaña: San Antonio de Areco en una crisis del rosismo (1839-1840)”, en Juan Carlos Garavaglia, *Poder, conflicto y relaciones sociales. El Río de la Plata, XVIII-XIX*, Rosario, Homo Sapiens, 1999, pp. 157-188.

La construcción del orden rosista también traería recomposiciones entre el clero. Si los párrocos aceptaban convertirse en agentes políticos, podían permanecer. En ese caso debían vehicular las decisiones del gobierno y colaborar en la construcción de su sistema político. De lo contrario, debían partir. Así, debieron defender –más convencidos o menos acerca de sus contenidos– unas banderas políticas que excluían y demonizaban a los otros, a los enemigos. Ahora los párrocos se presentaban como intermediarios banderizos.

Rosas intentó establecer, en la medida de sus posibilidades de controlar la política local, quién estaba en mejores condiciones de garantizar la *paz pública*, que no admitía disenso ni crítica. Esto no siempre fue posible y debió enfrentarse a desafíos internos y externos. Como plantea Gelman, la construcción de este consenso fuertemente politizado “se iba generando y fortaleciendo al calor de las propias crisis políticas, es que no se asociaban los términos unitario-federal con sectores sociales”.⁶³ No sería distinta la lógica con que se acercaría a los distintos sectores o instituciones que conformaban la Iglesia de entonces. Esta Iglesia tan diversa contenía posibles aliados para casi todos. Progresivamente, y a medida que verificaba las debilidades de sus alianzas, Rosas diversificaba sus apoyos: algunos párrocos, algunos religiosos, algunos jueces de paz, los militares.

¿En qué medida los párrocos formaron parte de los recursos con los que Rosas podía contar en el proceso de construcción de un orden y de un estado? Los conflictos analizados muestran algunos de los problemas que debió enfrentar con párrocos insumisos. Otros, en cambio, se mostraron más incondicionales que Luque o Champagnat, como Martín Boneo, párroco de Flores entre 1830 y 1853 y ferviente federal. O Carlos Torres párroco de Salto también durante todo el período rosista, de quien cuenta Manuel Gálvez que cuando atentaron contra Rosas en 1841 dijo que si éste moría el pueblo cortaría la cabeza de los unitarios con cuya sangre se llenará “un hondo estanque en el que se bañaran los patriotas”.⁶⁴ Esta vehemencia también explica su separación del curato de Salto luego de Caseros.

La continuidad de la política rivadaviana que se puede verificar en los gobiernos de Rosas –al menos en el sentido de considerar a la Iglesia como un segmento del estado y a los eclesiásticos como sus funcionarios⁶⁵– habilita una comparación con lo que sabemos acerca de los jueces de paz. En efecto, como los jueces de paz y el personal militar y miliciano los párrocos ocuparon un lugar –que cambió según las coyunturas políticas de los años rosistas y según de qué párrocos se tratase– en los dispositivos de gobierno y de control social de Rosas. El lugar asignado a los párrocos en el sistema político rosista no era demasiado diferente al de los jueces de paz, al menos en algunas de sus funciones. Eran hombres –como le explicaba Corvalán al Comandante de Patagones–, agentes políticos y “funcionarios”.

Pese a estas semejanzas, también encontramos algunas especificidades en el perfil de los párrocos. A diferencia de los jueces de paz, los párrocos no se nombraban al

⁶³ Jorge Gelman, “Crisis...”, op. cit. p. 41.

⁶⁴ Manuel Gálvez, **Vida de Juan Manuel de Rosas**, Buenos Aires, Editorial Tor, 1949, p. 343.

⁶⁵ Roberto Di Stéfano, “El laberinto religioso de Juan Manuel de Rosas”, **Anuario de Estudio Americanos**, núm. 63, 2006, pp. 19-50.

inicio de cada año y en su nombramiento intervenía el obispo diocesano –aunque sin demasiada autonomía– desde su reinstalación a comienzos de la década de 1830. En el caso de los eclesiásticos sí se trataba de profesionales: habían realizado sus carreras académicas y, en algunos casos, habían alcanzado el grado de doctor. Tampoco sus funciones eran las mismas, aunque en algunos espacios de gestión local los jueces de paz y los párrocos intervenían en forma conjunta, como en la organización de los actos electorales y en la gestión de la enseñanza elemental. Otra diferencia, en absoluto secundaria y que se deriva de las anteriores, es que el universo de eclesiásticos de dónde reclutar párrocos afectos al gobierno era bastante más limitado que el correspondiente al de los jueces de paz. Por último, no todos los párrocos eran equiparables a los jueces de paz, según lo demostrado por Gelman⁶⁶, en cuanto a sus intensas relaciones con las comunidades en las que se desempeñaban como autoridades, aunque algunos de ellos –ya desde la época colonial– terminaron siendo los pastores de las comunidades que los vieron nacer. Como lo ha planteado Di Stéfano⁶⁷ este sería un aspecto que las reformas rivadavianas buscaron modificar limitando la participación de las familias –que daban sus hijos, sus tierras y sus recursos para el sostenimiento del culto– en la vida de la Iglesia. Pese a que aún no se ha estudiado en profundidad este aspecto para el período que aquí se analiza –fundamentalmente desde la década de 1820– los resultados de la reforma parecen al menos desiguales en este aspecto si tenemos en cuenta algunos ejemplos. Cuando los vecinos de Luján, a través de una *representación* y de la acción del juez de paz, destituían al párroco francés Antonio Champagnat, proponían justamente a uno de los suyos: Francisco Cortaberría, quien parece haber restituido la calma en aquel destino. Por su parte Feliciano Martínez, párroco de San Antonio de Areco entre 1830 y 1844, formaba parte de una de las familias que ocuparon los cargos políticos de este pueblo a lo largo de todo el período rosista.⁶⁸

Gelman ha mostrado que los jueces de paz conformaron un cuerpo de funcionarios muy inestable. Pese a ello puede reconocerse, dentro de las personas que llegaron a ocupar los Juzgados de campaña, un pequeño sector que tuvo la voluntad y la posibilidad de hacerlo por más tiempo (el 11,4% de los jueces) y se observa que, luego de la crisis de 1839-1840, el rosismo parece haber tenido más éxito en constituir un elenco relativamente estable de funcionarios.

¿Qué sucedía con los párrocos? Lo primero que hay que decir es que desde 1820 hasta mediados de siglo se verifican muy pocos cambios en las estructuras eclesiásticas de la campaña bonaerense. Mientras la población y el área ocupada crecían con fuerza, las parroquias aumentaban muy poco y el personal eclesiástico disminuía.⁶⁹ Pareciera que Rosas, mientras asignaba a los párrocos de las zonas más antiguas –cuando podía contar con ellos– precisas funciones en el control del orden local, en las

⁶⁶ Jorge Gelman, “Crisis...”, op. cit.

⁶⁷ Roberto Di Stéfano, *El púlpito...*, op. cit.

⁶⁸ Juan Carlos Garavaglia, “Escenas...”, op. cit.

⁶⁹ María Elena Barral, “Parroquias rurales...”, op. cit.

nuevas zonas recientemente incorporadas la columna vertebral del estado provincial se construía a partir del personal del poder institucional militar y miliciano.⁷⁰

Contamos con información sobre las gestiones parroquiales entre 1823 y 1852 para el 80% de los cargos anuales de párrocos o encargados de las parroquias.⁷¹ Se trata de 915 cargos anuales, de 196 gestiones y de 146 personas distintas.⁷² Un 80% de los años transcurridos entre 1823 y 1852 con asistencia religiosa en las parroquias rurales bonaerenses no es poco. Los aspectos cualitativos de este servicio religioso –deficiente o insuficiente– ya los hemos visto y las críticas hacia el mismo se multiplicaban. Este cálculo da un promedio de permanencia de un párroco en su cargo de 6.2 años, mientras que el de los jueces de paz era de 2.3 años. Entre 1823 y 1852 la proporción de párrocos que permanecieron en estos cargos por cinco años o más fue del 22.7%, casi el doble de lo que ha calculado Gelman para los jueces de paz (11,4%), claro que aquí es importante destacar la diferencia en cuanto a la disponibilidad de eclesiásticos para ocupar las parroquias y las dimensiones muy diferentes de los universos potenciales para reclutar jueces de paz y párrocos respectivamente. Sin embargo estos cálculos, muy aproximativos y preliminares, permiten mirar algunas evoluciones interesantes.

Entre 1838 y 1852 las gestiones parroquiales de cinco años de duración o más aumentaron de 21.4% (correspondiente al período 1823-1837) a 29.5%, mientras disminuyeron las administraciones de uno y dos años de duración respecto al primer período considerado. Aunque la disminución de la asistencia religiosa entre 1838 y 1852 con respecto al período anterior (1823-1837) es muy leve –del 81,4% al 78,1%– este dato junto al aumento de gestiones de cinco años o más podría estar indicando una evolución similar a la de los jueces de paz y compatible con el análisis de tipo cualitativo realizado a lo largo de este trabajo: se consolida un grupo de parroquias con gestiones “federales”. Con una diferencia: si no se conseguía un cura leal a la causa de la Federación –sobre todo luego de la crisis de 1838-1840– era preferible que no hubiera cura. En ese caso la parroquia podía ser atendida por un párroco vecino, mientras que el juez de paz, junto a los notables locales garantizarían una parte, al menos, de la piedad cotidiana.

Esta crisis tan severa para el gobierno de Rosas como lo fue la de 1838-1840 había fijado los límites de tolerancia. No había lugar para las ambigüedades. Ni para los jueces de paz ni para los curas. A estas alturas, si no había párrocos leales se acudiría a los religiosos y a sus *misiones interiores*. Si éstas no funcionaban los jueces de paz garantizarían la asistencia religiosa mínima y, de lo contrario, lo harían los feligreses. Como en Patagones. A la segunda destitución de un párroco en dos años, el gobierno ordenaba al juez de paz que designara a un feligrés para que rezara “el rosario todas las noches y los días de precepto en lugar de la misa, concluyendo con los padrenuestros de

⁷⁰ María Elena Barral y Raúl Fradkin, “Los pueblos...”, op. cit. y Juan Carlos Garavaglia, “La apoteosis de Leviathán: el estado de Buenos Aires durante la primera mitad del siglo XIX”, *Latin American Research Review*, vol. 38, núm. 1, 2003, pp. 135-168.

⁷¹ La diferencia al interior del período es mínima: entre 1823 y 1837 un 81,4% y entre 1838 y 1842 un 78,1%.

⁷² Se ha tomado 1823 como año de inicio por ser el comienzo de las reformas rivadavianas en sus aspectos eclesiásticos. Estos cálculos han sido realizados con información extraída de las partidas parroquiales. Agradezco a Juan Carlos Garavaglia la información de San Antonio de Areco.

costumbre y agregando otros Padre Nuestro, Ave María con Gloria Patri por el alma de la finada Heroína de la Federación Nuestra Ilustre Restauradora”⁷³.

Era preferible una parroquia sin cura o atendida más espaciadamente por el párroco vecino que mantener a un párroco poco confiable. De ninguna manera la gestión de lo religioso por parte de los feligreses era nueva, hacía tiempo que muchos vecinos colaboraban con los párrocos en la administración parroquial o los sustituían en algunas de sus tareas. Las feligresías, o al menos el grupo de los pueblerinos que acudían a la misa mayor, integraban las cofradías y bautizaban en caso de necesidad, entre otras tareas, construían su religiosidad, una *religiosidad local*, negociada: una religión en tanto práctica.⁷⁴

⁷³ AGN, X-25-6-1.

⁷⁴ Williams Christian, **Religiosidad local en la España de Felipe II**, Madrid, Nerea, 1991.