


REVISTA DE LIBROS

Dossier: *El abrazo reformador*

Ayrolo, Valentina: *El abrazo reformador. Las reformas eclesiásticas en tiempos de construcción estatal. Córdoba y Cuyo en el concierto iberoamericano (1813-1840)*, Rosario, Prohistoria, 2017.

Jaime Peire

CONICET / Universidad Nacional de Tres de Febrero / Universidad Nacional de Luján
jaimepeire@yahoo.com.ar

Abrazo Reformador: ¿Principio del fin de la Historia?

La publicación de *El abrazo reformador* de Valentina Ayrolo repone la discusión en torno a varios temas inquietantes no sólo para los historiadores, los antropólogos, los sociólogos o cualquier intelectual o persona que ejerza el intelecto y que se pregunte por la realidad social y cultural de hoy: involucra abordar el pasado de la Iglesia católica como institución; del cúmulo de realidades que están alrededor de ella; del fenómeno religioso en general y de su evolución en la sociedad contemporánea. En concreto surgen los interrogantes acerca de la configuración, del significado y del recorrido de la Iglesia tardo colonial, de la revolucionaria que la heredó y de su brumosa —hasta ahora— trayectoria posterior.

Implica entonces preguntarse acerca de ello en un momento de cambio clave para comprender y explicar qué es lo que “nos” está pasando ahora: no sólo a nuestra sociedad sino análo-

gamente al conjunto de muchas sociedades de la ecúmene —casi todas de un modo u otro— y poder atenuar o acaso conjurar —si esto fuera posible— la incertidumbre actual de la proyección de la realidad que interesa e inquieta. Con esto quiero decir que el objeto de estudio que la autora se propone —aunque uno no fuera creyente, con mayor razón aún el ateo militante— difícilmente escapa al frío escrutinio.

Aunque el libro dice en su título que se abocará al período 1813-1840 tal cosa está en el plano del ejercicio de la modestia —algo que quienes conocemos a la autora sabemos y que no es frecuente en este medio de una competitividad a veces obligatoriamente darwinista— porque es claro que el objetivo de este nuevo y rico trabajo suyo pretende estudiar e invita a hacerlo, un cambio socio-cultural y por ello institucional que abarca un arco temporal mucho más amplio acerca de *las reformas eclesiásticas en tiempos de construcción estatal. Córdoba y Cuyo en el concierto iberoamericano* que es el subtítulo del volumen.

En primer lugar el libro supone un estudio sobre el conjunto de las reformas eclesiásticas —dejando de lado el mundo protestante poco pertinente todavía en el período y en el área que se propone estudiar— presentando un cuadro de la totalidad de las reformas en el mundo católico y después mirando cómo ellas son desplegadas en el Río de la Plata ajustando el foco sobre las Iglesias mencionadas en el subtítulo.

Esta estrategia supone interrogar el cambio en Córdoba y Cuyo en el marco de la totalidad rioplatense que lo interpelaba y que no sólo no está ausente del libro sino que podría decirse es el espejo que Ayrolo utiliza para establecer una reveladora comparación en el seno de una aún mayor: el cuadro comparativo que muestra el despliegue de las “acciones” reformadoras no sólo en las Iglesias rioplatenses sino también en las de Bolivia, Paraguay y Perú (p. 40) es una lección de cómo cualquier estudio serio de la realidad socio-cultural e institucional de este período (a partir del enfoque de Castoriadis se puede ver que estos aspectos se imbrican unos a otros) debe ser mirado en el marco del “concierto iberoamericano” o de una mirada más global si se quiere realizar un análisis de tales fenómenos de cambio.

Seguramente alguien más preparado que yo trazará un análisis más encuadrado de *El abrazo reformador*. Por ser la ocasión especial y conocer a la autora desde hace ya bastante tiempo y

también su rica trayectoria me centraré en algunos temas que considero nodales que hacen al enfoque de esta nueva propuesta, último eslabón reciente de un despliegue de ideas más amplias y que dialogan en profundidad con estos puntos que considero esenciales.

Debo señalar primeramente que cuando hablamos de Iglesia —y de su reforma— hay que subrayar que no es lo mismo (o no es la misma Iglesia) hablar —por ejemplo— de México que de Buenos Aires o de Córdoba. Un obispo de México gozaba de una renta que estaba en torno a los 60.000 pesos y uno de Buenos Aires en torno a las 6.000 en el momento tardocolonial. Entonces la reforma de la Iglesia de México tenía un significado distinto que la de Buenos Aires o de Córdoba. Los bienes de unos y de otros no eran equivalentes: el impacto de su amortización tampoco y por tanto la resistencia a ella —y a los cambios o reformas— también era diferente; no significaban lo mismo en el constructo social, económico y político del que se tratare.

Pero el problema no sólo estribaba en los bienes materiales y su gran importancia: la conformación de las Iglesias era quizá diferente. Pero la relación entre clero secular y clero regular sin embargo —me parece— tenía un carácter similar aunque no conozco un estudio comparativo del peso específico del clero regular y de su significado dentro de las Iglesias iberoamericanas en contraste con el secular. Este tema ha sido más objeto de estudio en el siglo XVI.

Es por eso que el estudio del clero regular que tiene especial calado en este volumen es significativo tomado en *scorzo* en el proceso de secularización: él parece ser como una rémora del Antiguo Régimen que se resistía al cambio y que fue el primero en sufrirlo comenzando por la “escandalosa” expulsión de los jesuitas cuyas tierras —que sabemos con las más numerosas plantillas de esclavos y de extensión siempre enorme— pasaron a manos de los notables de cada lugar por poco dinero. Eso significó un cambio (que provocaría sin duda una modificación de fuerzas a veces no suficientemente subrayado) que impulsó a la Corona a seguir por ese camino: intentó una reforma general de todas las órdenes religiosas que fue un resonante fracaso luego de treinta años de idas y venidas. Esta Reforma anticipaba en algunos aspectos muchas medidas que las posteriores intentarían también.

Esta machacona insistencia en la reforma del clero regular —para la reforma del clero secular se ordenó y se celebraron Concilios provinciales en cada Archidiócesis— no era fruto de un ca-

pricho. Está por verse si ella provocó un colapso del clero regular o más bien ello se debió al marasmo previo de las órdenes regulares... debido quizás al cambio en la sociedad y la cultura que se dio entre 1770 y 1850 —para poner fechas siempre un poco arbitrarias pero que se parecen a las del *Diccionario político y social del mundo político iberoamericano* dirigido por Javier Fernández Sebastián— del que la Revolución francesa es un buen ejemplo.

Dicho de otra forma —tal como parece plantearse el libro— lo que estaba sucediendo era que había una secularización que cada vez hacía menos pertinente lo que las órdenes religiosas significaban o parecían. Era este un pliegue religioso —pero en definitiva social, dada la importancia de la religión en la cohesión social de las comunidades del Antiguo Régimen— incómodo a algunas elites de una sociedad cuya conformación política tendía a la homogeneización ya desde hacía siglos y por lo tanto a la eliminación o desgaste de cualquier “pliegue” que cayera fuera del control de la Monarquía (que era en cierta medida controlable para esas elites en el juego de fuerzas en despliegue) o del posterior Estado-nación —o Estados provinciales—.

Esta secularización suponía en el caso específico de los regulares una modificación no menor porque estaba relacionado con su inserción en la economía laica¹. Los censos o préstamos hipotecarios y todo el resto de lastres con que especialmente el clero regular conformaba una economía barroca abigarrada, integrada verticalmente con el resto de los negocios de cada región y del “sistema” económico.

Se trata de una sociedad que ya no tenía la misma confianza en ellos —los religiosos y en general lo religioso— pero que sin embargo conservaba esa pesada rémora en donde lo espiritual —que en buena medida implica decir para este período lo cultural— estaba diríase incrustado en la base misma de lo material: pero esta realidad estaba dejando de serlo así en el modo de representarse el mundo de la vida y el mundo social.

El sistema cultural —que modulaba los significados— ya no admitía ese desacople del sistema social —que asignaba las funciones y por lo tanto también la jerarquía de los actores y grupos sociales— que le imponía deberes y pesadas gabelas que no le interesaban y cuyo sentido e

1 Aunque “inserción” es una palabra un tanto equívoca que sugiere que la Iglesia viene “de afuera” y a veces supone un marco teórico funcionalista un tanto acrítico. Pero priorizo su función explicativa.

importancia se le escapaban —a su juicio— junto con el dinero y la posibilidad de hacer más dinero.

Sistema social y sistema cultural (que serían uno en definitiva): el modo en que una sociedad se mira, se configura asignando funciones y se reformula dialogando consigo misma. Ella había registrado mucho antes ya que esos censos que inmovilizaban el sistema inmobiliario porque las propiedades estaban encadenadas a la Iglesia eran insostenibles, especialmente los censos irredimibles.

Es decir que este sistema económico omniabarcativo barroco estaba perdiendo su significado aceleradamente en una sociedad que despuntaba los sentidos de la ilustración y consideraba toda esa red de censos, obras pías, capellanías y otras figuras de la economía barroca religiosa una herencia odiosa e insostenible y que debía ser modificada junto con el conjunto de los otros significados (la libertad y sus derivados quizás el más importante) instituyendo esos nuevos significados en dispositivos civiles y eclesiásticos más específicos y distinguidos: separados.

Así las cosas, Ayrolo insiste en el marco de deterioro material y anímico —si se me permite el término— de los conventos que tuvieron en las secularizaciones de los religiosos una interpretación que sus fuentes —ricas y diversas— le presentan. Ejemplifica en la boca de un mismo actor de la orden dominica, José Ignacio Grela: “No hay, Señor, convento en la provincia (dominica) que pueda alimentar seis religiosos, que son por lo común quienes lo sirven: exceptuando los de Córdoba, Mendoza y San Juan que aunque tienen mayor número que los otros tan poco menos que a parecer por los efectos consiguientes a una conmoción política de doce años que ha arruinado hasta las granjas, que les proporcionaba una escasa subsistencia ” (p. 129-130, cita 19) ².

El problema radicaba en la muerte del sistema económico por los censos “perdidos” que mantenían a los religiosos que arrastraba centurias a veces (sic). Llegó un momento en que ya no había nadie que los solventase porque a nadie le interesaba enrolarse en esa red de significados pero también de dinero momificado: los conventos terminaban por quedar desfinanciados. Entonces el próximo paso para el que habilita el trabajo de Ayrolo aquí, dada su fertilidad, sería un

2 Esto lo trata Ayrolo cuando está analizando las secularizaciones de los religiosos en el espacio y período que estudia: toda una metáfora de un mundo que parece venirse abajo.

historiador económico que mirara cómo ese sistema se fue cayendo más despacio o más rápido y otros que hicieran historia socio-cultural que miraran cómo se caía —o se resemantizaba— la red de significados en torno a esa economía barroca tan particular: ¿se recuperó la economía conventual en particular —y la eclesiástica en general— o el proceso de secularización fue acelerando su paso triunfal y teleológico hacia una sociedad de-progreso-sin-fin que fuera sustituyendo a la Iglesia por la estructura estatal (Gauchet) y el dogma por la Ideología?

Mientras tanto lo que se había producido era —como dice la autora con acierto— que el proceso de reforma había producido una gran confusión: este caso concreto que cita proviene de las provincias cuyanas:

Como mencionamos algunos [religiosos] vagaban por los campos pidiendo limosna sin permiso, otros “desnudados” de su hábito pasaban por seculares. Muchos aprovechando la situación ambigua, dejaron de cumplir las funciones que le habían sido asignadas y otros se aprovecharon del descontrol para gravar con más tareas a los que sí las cumplían (p. 114). Los franciscanos —por caso cita Ayrolo a Troisi Melean— habían pasado de ser un importante actor social a luchar por su supervivencia (p. 114, nota 37).

La Autora nos brinda una explicación más amplia —una explicación-marco— de las que estamos acostumbrados a ver de esta situación que por cierto era bastante similar en toda Iberoamérica:

para 1825 el grado de desarticulación y decadencia de las Órdenes no parece hija de reformas sino más bien de los avatares propios de la vida político-administrativa de los territorios donde estaban insertos los monasterios. Las reformas parecen agravar la situación (p. 97).

Entre los factores que habrían contribuido a este agravamiento que Ayrolo menciona no son menos importantes la Revolución y la guerra de independencia tanto como la dislocación de las jurisdicciones civiles y eclesiásticas que convertían en ingobernable y caótica la situación desde el ángulo eclesiástico, si agregamos las pluriseculares prácticas regalistas (p. 97).

Las secularizaciones que la Autora estudia de cerca —caso por caso en el de los religiosos secularizados por Giovanni Muzzi, el enviado papal— sirven para mostrar la naturaleza de una crisis y la hacen disponible al análisis: esa crisis es también la de una sociedad en transformación que Ayrolo —perceptiva— señala que no se produjo en todos lados de igual forma y eso repercutió en porqué en el Río de la Plata se diera de esa manera: habría sido un “abrazo” reformador.

Los cambios de mediados del siglo XVIII, la crisis del siglo XIX que la Iglesia sufrió —como la sociedad— por la guerra de la Independencia y las guerras civiles no le dieron respiro a nadie: pero la Iglesia venía atravesada por el proceso de secularización. Eso no es un secreto para nadie.

Pero la cuestión es cómo el diálogo profundo que había entre la sociedad eclesiástica con la civil —de la sociedad consigo misma si se quiere, ese mirarse en el espejo y preguntarse por quién es uno y qué cosa es cada uno— ese diálogo de mutua interdependencia trató y tuvo que ser reformulado: qué era y cómo incidía en la sociedad la Iglesia, según qué cosa era y cómo iba cambiando (y según quién definía los cambios) la sociedad y con ella todo el resto del mundo (de la vida, el mundo vital que nos interpela y nos moviliza).

Esto que trato de decir puede parecer un poco abstracto. Pero imaginemos un *paterfamilias* de élite del siglo XVIII. Casi todos deseaban que sus hijos o hijas ingresaran a un convento o al clero secular: les daba prestigio y eso era importante en una sociedad estamental. Quizás tan importante como casarlas (o casar a los hijos) con hijos de familias ricas y prestigiosas. También hay que mencionar el acceso al crédito “blando” que las órdenes religiosas otorgaban y que el tener un miembro de la familia en una de ellas o en varias podría facilitar en muchos casos.

Tener hijas monjas daba prestigio e influencia, y era barato: las dotes de las monjas como se sabe eran de menor valor que el resto de las dotes de las hijas casaderas. Al mismo tiempo eran un destino deseable para las niñas al parecer, aunque esto traía no pocos conflictos. Pero el metabolismo social los asimilaba. En el caso de los hijos eran destinados o aceptaban el sacerdocio o ingresar a determinada/s orden/es religiosa/s, y los que ingresaban al clero secular —como a la milicia o al comercio— también obtenían prestigio, no estamos ante un simple ornamento. La Iglesia no era un simple ornamento: tenía una función legitimadora indiscutida y una influencia innegable de ordenamiento social elemental.

Las vocaciones sacerdotales como ruta de vida asignada deseable para los hijos y que ellos aceptaban; las donaciones a los conventos que éstos devolvían a la sociedad en forma de censos, (créditos hipotecarios); las obras pías, las capellanías y otras variantes de esas hipotecas algunas irrevocables; la pertenencia a terceras órdenes y cofradías, la costumbre de morir con el hábito de tal o cual santo de tal o cual orden significaba un prestigio puesto en juego en la etiqueta mental barroca y en la vida misma.

Todo ello junto con la piedad religiosa que en definitiva estaba pensada para ser la cohesión de la sociedad se vio conmovido cuando la ilustración y la piedad ilustrada se deslizaron silenciosamente por la sociedad. Y junto con ellos esa piedad jansenizante con su espíritu de austeridad afín a otro tipo de negocios. Todo este nuevo cúmulo de significados del diálogo entre sociedad civil y eclesiástica cuyo diseño se sustentaba en una misma base social común cambió: pero no lo hizo rápido; ni sin que tuviera un alto costo en su propia estabilidad. Esos cambios plantean grandes interrogantes al historiador, que la autora intenta contestar.

La respuesta de Ayrolo a esto es penetrante: no hay una respuesta clara porque el caso rioplatense es particular (como cada espacio lo es). La respuesta es en realidad otra pregunta, como todas las buenas respuestas. Este proceso no terminó en una separación entre Estado e Iglesia: la “Reforma” ¿fue —entonces— un fracaso?, ¿fue —acaso— “incompleta”?, se pregunta. La autora no lo considera así: “También podría haber otra explicación que nos lleve a pensar en plural. En cómo partiendo de una matriz común, europea, se fueron adecuando, inventando, descubriendo distintos itinerarios de inclusión en el mundo. Ese punto, el de los recorridos, es el que propone el más interesante de los desafíos al investigador” (p. 159).

Ahí detiene su andar Ayrolo: pero no nosotros. En el capítulo III se nos dan algunas pistas de cómo sigue esta historia cuando se afirma —no sin razón— que salvo el caso de María Elena Barral no se han estudiado las secuelas o efectos de la Reforma: pero sí se ha tratado de descifrar su intención. Sin tratar de ser exhaustivos este “recorrido” —que Ayrolo señala— no describiría la acción —digamos si se nos permite— de las formas estatales o del Estado como un salvavidas (Di Stéfano), ni tampoco como un salvavidas de plomo (Barral). Ni como “socios incómodos” (Troisi Melean).

El problema no es que esas caracterizaciones no sean adecuadas: Ayrolo lo afronta de otra manera porque —precisamente— está mirando un “recorrido”, una evolución, quizás más abarcativa en el tiempo. La Corona, después el Estado o los Estados provinciales intentan una reforma abrazando a una Iglesia que ya pareciera que no puede sostenerse; se cae: no resiste los embates de la secularización y la hostilidad de la/s guerra/s y de la modernización.

Pero es un abrazo —que ya comienza en la ofensiva tardocolonial— que lo ayuda a auto-constituirse como Estado que se da las propias leyes: que se auto-constituye como autónomo, entonces, apoyándose al mismo tiempo en la Iglesia y volviéndose cada vez más tautológico: auto-

mía y tautología que sería la historia de cómo el Estado reemplaza a la Iglesia (campeona de la heteronomía y de la heterología) en el comando de la realidad política, social y económica.

Este es un proceso que —sin embargo— aún está lejos de terminar, por eso se necesita esa mirada más abarcativa, ese recorrido, para ser planteado cabalmente: ¿qué pasaría si el proceso terminara por ejemplo en algo distópico para nosotros como lo plantean provocativamente —para dar ejemplos de ficción pero significativos a disposición de todas las fortunas— el libro *Sumisión* de Michel Houellebecq o la serie *The Handmaid's Tale* con finales contrarios al que los relatos del desarrollo social suele plantear?: fuerzas que se enfrentan a la idea de una sociedad secularizada y sus derivados como la emancipación de la mujer aparecen triunfantes en un mundo post-apocalíptico?

Qué pasaría si lo que vemos ahora —entonces— no es el fruto de un proceso lineal de secularización hacia el triunfo lisa y llanamente del progreso que elimina toda disponibilidad de una realidad más allá: secularización no es sinónimo de desacralización, palabra que no se usa en el texto. No estoy tratando de convertir los buenos en los malos o al revés. Estoy tratando de decir que para Ayrolo —como para cualquier historiador serio— la historia no es algo acerca de buenos y malos y no es lineal. Y que el método elegido para estudiar el elenco de Reformas en las diócesis de Córdoba y Cuyo entre 1813 y 1840 puede sugerir que acaso haya más cosas que no vemos porque lo estamos viendo como una película de Hollywood: el “feliz” triunfo del “bien” sobre el mal; y puede que fuera más complicado.

Ese abrazo es también —por último, a mi juicio— una metáfora del propio “recorrido” profesional de Valentina Ayrolo ahora en la plenitud de su producción historiográfica. Es el “abrazo” que todo profesional tiene con sus fuentes, en su soledad frente a ellas: y no estoy hablando del “mal de archivo”. Me refiero a la relación de doble dirección que las fuentes nos plantean: primero de distancia con ellas. Ayrolo muestra una gran profesionalidad al no mezclar sus pareceres personales con ellas: para construir un observatorio con la neutralidad (imposible) que el mundo subluar nos permite. Pero en segundo lugar —y más difícil a veces— la pasión. Dentro de esa distancia abrazamos las fuentes que nos hablan de un pasado que amamos a través de ellas —discúlpeleme — apasionadamente como amamos y abrazamos nuestra profesión: en unos momentos en que ello hace falta tanto como el ejemplo de esa pasión para las generaciones de historiadores que vienen.