

Sostener el culto. Estado, clero y religiosidad en Buenos Aires, 1822-1852

Supporting worship. State, clergy and religiosity in Buenos Aires, 1822-1852

María Elena Barral

CONICET- Universidad Nacional de Luján

Jesús Binetti

Universidad Nacional de Luján

Resumen

Historiográficamente, el estudio de la creación del presupuesto de culto fue considerado partiendo de dos interpretaciones básicas: la primera insistió en la ruptura que trajeron aparejadas las reformas rivadavianas y la consecuente necesidad de compensar a la Iglesia por los bienes expropiados; la segunda subrayó la ineludible continuidad republicana de una forma de sostenimiento que reconocía su origen en el régimen de patronato.

En esta presentación alteramos el orden en el que tradicionalmente fue tratada la cuestión. En primer término, abordamos el destino concreto que durante sus primeros treinta años tuvieron los fondos asignados, para formular luego algunas reflexiones respecto a la pertinencia de cada modelo. Para ello, articulamos el análisis sobre dos de los ejes que movilizaron la evolución del presupuesto de culto: el clero y la religiosidad pública, entendida especialmente en relación al calendario festivo.

El periodo tratado transparenta muchos de los cambios que los sucesivos gobiernos bonaerenses introdujeron en las políticas de sus antecesores. A lo largo del abordaje tratamos de desentrañar las manifestaciones presupuestarias de esas transformaciones. Al finalizar, dejamos algunas observaciones, muy preliminares, respecto a la vinculación entre lo registrado en el presupuesto y el complejo y paradójico fenómeno secularizador.

Summary

Historiographically, the study of the creation of the budget for worship has considered two basic interpretations: the first emphasised the rupture that paved rivadavian reforms brought and the consequent need to compensate the Church for the expropriated property; the second stressed the continuity of inevitable republican support for the Church, whose recognized origin is in the system of patronage.

This paper alters the order in which the issue is traditionally treated. First addressed is the specific destination of funds assigned during its initial thirty years. Then some thoughts are given concerning the relevance of each model. This is accomplished with articulation of analysis on two of the axes that mobilized the evolutions of the budget for worship: the clergy and public religiosity, understood, especially in relation to the festive calendar. The treaty period reveals many of the changes that successive governments of Buenos Aires introduced to the policies of their predecessors. Throughout this approach, attempt is made to try to unravel how the budget manifested these transformations. Finally, some very preliminary comments are offered regarding the link between what is in the budget of record and the complex and paradoxical secularizing phenomenon.

Palabras claves: presupuesto de culto, religiosidad católica, siglo XIX, secularización, clero bonaerense.

Keywords: budget for worship, catholic religiosity, nineteenth century, secularization, clergy of Buenos Aires.

Introducción

Para la historia decimonónica, el estudio del presupuesto de culto suele relacionarse con la idea de reparación, de resarcimiento, de indemnización. De tal forma, al asumir los gastos para el sostenimiento de la religión –o las religiones– los gobiernos estaban saldando antiguas “deudas” jugándose con ello nuevos proyectos de Estado y de Iglesia y nuevas formas de concebir y diseñar sus vínculos.

Así lo entendieron en el caso argentino –más precisamente bonaerense– muchos de quienes estudiaron su desarrollo desde 1822. Entre ellos, Enrique Udaondo (1949) quien ligó la existencia misma del presupuesto a la idea de deuda –del Estado hacia la Iglesia– y el “deber sagrado” de cancelarla. Al comienzo de su libro expresaba ese argumento con extrema claridad: “[el presupuesto] no es más que una reintegración en mínima proporción de los bienes de la Iglesia que pasaron al Estado”. Más adelante explicaba las razones: “Durante la actuación ministerial de Bernardino Rivadavia (...) el Estado se incautó y despojó violentamente a la Iglesia de multitud de propiedades y establecimientos que le pertenecían. Al privarla de una fuente de recursos ha contraído la obligación moral y de justicia, y el compromiso solemne de subvencionarla y de indemnizarla...” (Udaondo, 1949: 15).

Parece claro que en esta lectura se concibe la creación del presupuesto de culto como una derivación directa de la supresión del diezmo y la desamortización de los bienes que hasta la promulgación de la ley de reforma del clero, de 1822, financiaban a una parte de la Iglesia. En su forma básica, esa interpretación se observa con frecuencia en medios católicos. Otros abordajes, sin embargo, parten de un registro distinto. Si bien no objetan la posible incorporación de renglones específicos como medio de resarcimiento, ven el sostenimiento de la religión independiente de aquella coyuntura. En esas lecturas la causa principal se vincula con la vigencia del derecho de patronato que, en la época de la reforma, no se encontraba seriamente cuestionado. En otros términos: consideran virtualmente inconcebible, por entonces, la idea de separación de Iglesia y Estado y la interrupción del sostén estatal a la religión católica (Di Stefano, 2010).

En otros espacios también es posible reconocer la tesis del presupuesto de culto o cultos -el plural no señala una diferencia secundaria- como compensación. En Francia, por ejemplo, se originó dos décadas antes que en Buenos Aires, mientras se negociaba el Concordato de 1801 (Cousin, Cubells y Moulinas, 1989). El aporte estatal -vigente hasta la ley de separación de Iglesia y Estado de 1905- fue concebido, al menos por algunos sectores, como contraparte de la nacionalización de los bienes eclesiásticos iniciada en noviembre de 1789, tras la aprobación del decreto propuesto por Mirabeau.¹ Un estudio de 1859 sobre el “budget” de cultos en Francia expresaba con este argumento la noción de reparación: el reconocimiento de Roma del carácter irrevocable de la venta de los bienes nacionales comprometía a Napoleón a garantizar un tratamiento y un sostenimiento razonable a obispos y párrocos.

A pesar de algunas similitudes, los contrastes entre el caso francés y el bonaerense son numerosos. La principal diferencia a resaltar se asocia al hecho de que el presupuesto galo sostenía diversos cultos además del católico: protestante, judío y, en las colonias, musulmán. Las diferencias entre los montos asignados a uno y otro serán amplias y ostensibles. Aunque, una vez más, una de las causas esgrimidas nos devuelve a la idea de compensación: en Francia, no sólo la distancia en el número de fieles justificaba la disparidad de recursos otorgados, sino también la nacionalización de bienes que había sufrido la Iglesia.

Esta contribución busca analizar algunos aspectos de las tres primeras décadas de existencia del presupuesto de culto bonaerense: su evolución, su distribución al interior de las instituciones y cargos religiosos; y su vinculación con el financiamiento de las fiestas públicas. De manera complementaria, el procesamiento y análisis de ciertos datos permitirá considerar la pertinencia de la tesis del presupuesto como compensación.

Siguiendo algunos abordajes previos, articulamos sobre tres ejes la presentación (Barral, 2009a; Binetti, 2009). La primera parte procura indagar las transformaciones que durante el lapso considerado se fueron acumulando sobre el presupuesto de culto. El periodo cubre la totalidad de la etapa rosista, permitiendo observar los eventuales cambios que Rosas -siempre sospechado de motivar una suerte de reflujo modernizador- trajo en la relación entre el Estado y la Iglesia (Di Stefano, 2006).

¹ En estos términos los católicos defendían la continuidad del presupuesto durante los debates de 1905, al momento de discutirse su eliminación (Langlois, 2007).

La segunda parte analiza la distribución de los recursos asignados, procurando identificar los sectores del clero favorecidos por el presupuesto estatal de aquellos no alcanzados por la supuesta “mano salvadora” del estado. En la última, por su parte, damos cuenta de la organización básica del calendario festivo de Buenos Aires al momento de producirse la reforma. Procuramos desentrañar luego las motivaciones y consecuencias mediatas e inmediatas de los cambios. Para ello -y concurrendo con algunos trabajos previos-² el análisis se centra en el destino que tuvieron los recursos públicos, diferenciando las festividades que “sobrevivieron” de aquellas que presupuestariamente desaparecieron.

A modo de conclusión, dejamos algunas reflexiones muy iniciales en torno al problema de la laicización y secularización. El derrotero que durante tres décadas tuvo el catolicismo en los dos aspectos enunciados –su estructura institucional y una parte importante de sus prácticas colectivas– parece habilitar el intento, más allá de ser obligadamente somero y esquemático. De hecho, muchas de las críticas que desde la década de 1980 se lanzaron contra la teoría tradicional de la secularización (Habermas, 2008) formalizada por algunos autores ya clásicos (Berger, 1969; Luckmann, 1973), son susceptibles de articularse con la base empírica que reconstruimos; comenzando por la negación de la supuesta irreversibilidad del fenómeno. De la misma manera, también procuramos vincular las observaciones con algunos de los elementos comunes a los actuales paradigmas; entre ellos, el de la diferenciación de esferas (Sánchez, 2008; Hervieu-Léger, 2010).

Con matices y partiendo de acercamiento en muchos casos disímiles, la mayoría de los abordajes historiográficos recientes entienden que las reformas rivadavianas implicaron un cambio de escenario en el cual la institución eclesiástica debió redefinir sus prerrogativas frente a un poder político y una sociedad que dejó de confundirse con ella (Di Stefano, 2008). En esta dirección, no sólo parece de interés observar la forma en que la Iglesia comenzó a identificarse en un dominio institucional propio, sino también reconocer el “umbral” que alcanzó en esa diferenciación hacia mediados del siglo XIX.

² Para el caso porteño existen algunos trabajos descriptivos sumamente longevos como el de José Torre Revello (1940). Afortunadamente el tópico fue recuperado no hace mucho tiempo por la historia académica, dando algunas obras que pueden considerarse modélicas. Entre ellas, merecen nombrarse los abordajes de Juan Carlos Garavaglia, (2000; 2001), Ricardo Salvatore (1996), Genevieve Verdo (2006) y Fernando Gómez (2010).

Ciertamente no estaríamos adelantando ningún corolario al afirmar que la existencia misma de un presupuesto destinado al culto señala tanto los avances como los límites de las tendencias laicizadoras del periodo.³

La documentación analizada tiene la virtud de estar completa, permitiendo registrar la cuestión a lo largo de un amplio espacio temporal. Pero, a pesar de su evidente riqueza, la fuente fue objeto de escasos tratamientos.⁴ Específicamente, se trata de los Libros Mayores y Manuales de la Caja de Buenos Aires –desde 1828, Contaduría- donde se consignaban los montos destinados a los diferentes gastos del culto. Durante los años comprendidos por este trabajo, esos ítems integraron el Departamento de Gobierno.

Por lo general, los Manuales detallan con algo más de precisión la información registrada en los Mayores; aunque existen a su vez dos fuentes –los Documentos del Manual y las Rendiciones de Cuenta- donde se pormenorizan y cualifican los datos cuantitativos. Pero no sólo lo que explícitamente manifiestan estos documentos abre la posibilidad de analizar el catolicismo. Tanto lo que dicen como lo que callan ofrecen información valiosa para pensar distintos órdenes de problemas. Entre ellos, podemos enumerar: las políticas religiosas de los gobiernos bonaerenses posteriores a la década revolucionaria; la búsqueda del lugar del clero en la construcción de un nuevo orden; la modulación del complejo festivo en función de las restantes transformaciones; la cercanía o lejanía de las políticas religiosas en relación a los modelos eclesiológicos vigentes; y la subordinación de su ortodoxia a las necesidades coyunturales.

Los recursos dados por el estado buscaron modelar distintos tipos de relación con el clero y las instituciones católicas. Del mismo modo, procuraron establecer y controlar las expresiones religiosas en el espacio público. Pero ni la religión ni sus prácticas se agotaron en esas cuestiones. Y poco nos dice el presupuesto acerca de lo que quedaba fuera de su alcance. Su estudio pone así un límite que abre, a su vez, la posibilidad de analizar otras formas de financiamiento. Probablemente esas modalidades de sostenimiento nos di-

³ Al referirnos a los términos laicidad o laicización no lo hacemos en el sentido en que una difundida corriente que tiene, entre otros, a Jean Baubérot (2005) y Roberto Blancarte (2006) como referentes lo hace. En nuestro caso, mantenemos el uso coloquial -y la polisemia- del concepto, asimilándolo a la secularización.

⁴ La afirmación vale para el uso historiográfico general que se le dio a esos documentos. De hecho, limitándonos al presupuesto de culto, sólo Néstor Auza (1981), además de Udaondo, abordó su tratamiento.

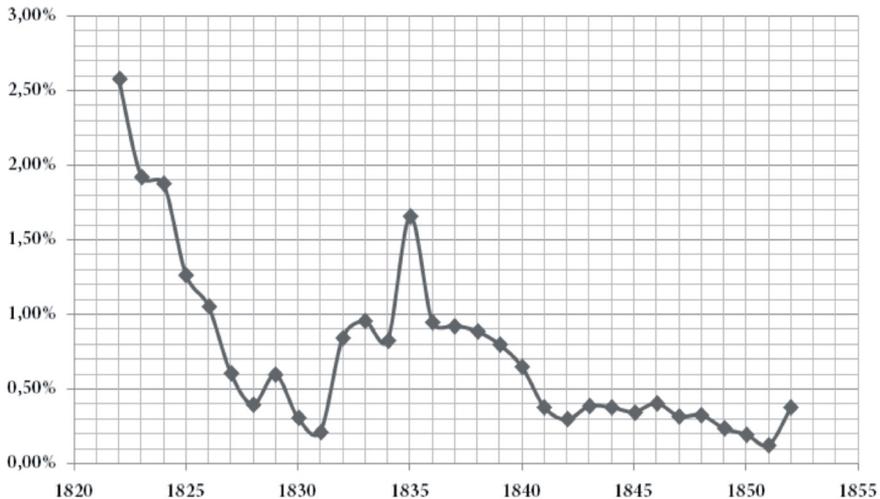
gan mucho más sobre ciertos aspectos del catolicismo que la información desprendida de lo presupuestado.

Con distinto nivel de profundidad, todos esos puntos serán planteados y considerados a lo largo del abordaje.

La evolución del presupuesto de culto en el gasto total

Para comenzar el análisis de los recursos asignados al culto elaboramos la Figura 1. En ella exponemos la evolución de su porcentaje dentro del presupuesto total de la provincia. Los quiebres que se observan expresan, a su manera, distintos procesos; aunque se vinculan por igual con la gestión de recursos realizadas. Esas diversas -y no siempre coherentes- políticas de asignación de fondos transparentan, en primer lugar, las decisiones y oscilaciones de las diferentes autoridades frente al desafío de organizar un orden factible.

Figura 1. Evolución del presupuesto de culto bonaerense como porcentaje del total, 1822-1852



Fuente: elaboración propia a partir de los Libros Mayores de 1823 a 1852 (AGN, X-13-2-8; III-39-5-30; III-40-1-1; III-40-1-3; III-40-1-5; III-40-1-7; III, 40-1-9; III-40-1-14; III-40-1-16; III-40-2-2; III-40-2-4; III-40-2-6; III-40-2-8; III-40-2-10; III-40-2-12; III-40-2-14; III-40-3-2; III-40-3-4; III-40-3-6; III-40-3-8; III-40-3-10, III-40-4-1, III-40-4-3, III-40-4-5; III-40-4-7; III-40-4-9, III-40-4-13, III-40-5-2, III-4-5-4).

La tendencia general llevó a una disminución relativa del presupuesto de culto. Sólo unas pocas oscilaciones tuvo a lo largo del periodo en el que pasó del 2,58% inicial al 0,38% final. Los porcentajes son magros si los comparamos con otros casos. En Francia, por ejemplo, comenzó siendo el 4% del total, para reducirse al 1% un siglo después. En Buenos Aires disminuyó a casi la séptima parte en tres décadas.

En términos amplios, entonces, existe una progresiva desinversión en lo relativo al gasto religioso. Sin embargo, es útil detenerse en los dos momentos de mayor asignación de recursos: se trata de dos circunstancias que tuvieron, en cierto sentido, pretensiones fundacionales. El primer momento es el comienzo de la aplicación de la ley de reforma del clero que dio origen, justamente, al presupuesto. El segundo, es coincidente con el arranque del segundo gobierno de Rosas.

La política rivadaviana buscaba fundar un tipo de vínculo entre las instituciones seculares y religiosas, y entre éstas y el conjunto de la sociedad. El momento “rosista” conservó muchas de las normas reformistas, pero tomó otras que siguieron direcciones en apariencia contradictorias. Las medidas de Rosas en relación a las órdenes religiosas, por ejemplo, fueron caracterizadas como un laberinto. Si bien, por un lado, no derogó la ley que suprimía las órdenes religiosas; por el otro, buscó favorecer la reinstalación de jesuitas y dominicos (Di Stefano, 2006).

A comienzos de la década de 1820, los poderes gubernamentales imaginaron dispositivos de control social y territorial que incluían a los curatos y a los párrocos como agentes locales del estado. Pero la creación de los juzgados de paz -una de las piezas claves de las reformas rivadavianas- implicó para los párrocos una nueva fuente de competencia en términos de liderazgo comunitario. Como contrapartida, los propios juzgados tomaron como base las antiguas jurisdicciones parroquiales, reforzando ese tipo de matriz en la conformación del nuevo orden político-institucional. A su vez, se suprimió el fuero personal del clero y se buscó aumentar el número de curatos “hasta el punto que lo exija el mejor servicio del culto.”⁵

No casualmente, a mediados de la década de 1830 la curva asciende. Entre otras cuestiones, el aumento en la asignación de fondos se relacionó -otra vez- con una apuesta a las parroquias como espacio para la generación de lealtades. En esa búsqueda, el presupuesto rosista destinó recursos para reconstruir los templos de la zona norte de la campaña y regularizar los sueldos

⁵ “Ley de reforma eclesiástica”, reproducida por José Carlos Chiaramonte (1997: 459).

de los capellanes castrenses. Algunos pasajes de sus cartas con el provisor muestran el papel que Rosas pretendía asignarle a los párrocos en su ingeniería política. Ya en los inicios de su primer gobierno, así pontificaba a Medrano: “Estimule usted por Dios a esos santos padres para que sirvan a su patria ahora que deben ser venerados como ministros del culto.”⁶

Pero el impulso no duró demasiado, ni en términos de autoridades ni de estructuras. Durante esos años, por ejemplo, las parroquias y viceparroquias pasaron de 30 a 35. La exigua diferencia se correspondió con la erección de curatos en la nueva frontera, revelando una muy tímida presencia eclesiástica en su proceso colonizador. Tal como si Rosas asignara a los párrocos de las zonas antiguas precisas funciones en el control del orden local, pero las reservara para el poder militar y miliciano en las recientemente incorporadas. Si, como pensamos, desde fines del siglo XVII y a lo largo de la siguiente centuria, las estructuras eclesiásticas tuvieron un papel fundante en los procesos de estructuración social e institucional, durante este período la situación fue completamente opuesta. En los pueblos de la nueva frontera, la Iglesia instaló sus parroquias tardíamente: para la década de 1830 sólo cuatro de los catorce poblados contaban con sedes parroquiales o viceparroquiales.

La construcción del orden rosista también implicó ciertas recomposiciones en el clero. Si los párrocos aceptaban convertirse en agentes políticos, permanecían en el cargo. En ese caso, debían vehicular las decisiones de las autoridades y colaborar con el sistema de gobierno. De lo contrario, debían abandonarlo. Rosas intentó establecer –en función de sus posibilidades de control– quiénes estaban en mejor condición de garantizar la paz pública local, sin admitir disensos ni crítica. Esto no siempre fue posible, debiendo enfrentarse a ciertos desafíos internos y externos. No fue distinta la lógica con la que se acercó a los restantes sectores e instituciones que conformaban la Iglesia. Esa Iglesia –tan diversa– contenía eventuales aliados para casi todo. Progresivamente, y a medida que verificó las debilidades de sus alianzas, Rosas diversificó sus apoyos: algunos párrocos, algunos religiosos, algunos jueces de paz, los militares (Barral, 2009b).

Los años finales del rosismo señalan la menor participación del culto dentro del presupuesto. Hasta 1848 los gastos representaron más del 0,3%. Pero en 1849 descendieron a 0,24%; al año siguiente bajaron a 0,2%; y en 1851 alcanzaron un mínimo 0,13%. Aunque, en este caso, el fenómeno se vio exa-

⁶ Citado por Adolfo Saldías (1951: 276).

cerbado por el aumento de los gastos del Departamento de Guerra, a causa de los despliegues necesarios para el enfrentamiento con Urquiza.

No deja de resultar de interés observar que el congelamiento del gasto de culto se dio en forma paralela a la consolidación del régimen (Gelman, 2000). En cierto sentido puede considerarse el fenómeno en relación al fuerte aumento que evidenció tras su caída:⁷ como si el clero fuera un factor de poder lo suficientemente fuerte aún como para “merecer” ser cooptado, aunque su capacidad de influir sobre las decisiones políticas estuviera marcadamente limitada. De hecho, a pesar de los cambios de gobierno de las tres décadas consideradas, en todos se mantuvo la tendencia a destinar la mayor parte del presupuesto de culto a lo que hemos denominado “instituciones de gestión urbana” (Barral, 2009a). Dentro de ellas, como veremos, incluimos a la Curia Eclesiástica y al Senado del Clero, que concentraba a la totalidad del alto clero de la ciudad y la diócesis.

La distribución del presupuesto destinado al culto

La Figura 2 resume la distribución de lo efectivamente gastado en culto entre 1823 y 1852. A los fines del análisis, agrupamos las erogaciones en tres destinos:

a. *Las instituciones de gestión urbanas*: se trata de algunos gastos permanentes que se verifican cada año como el de la Curia Eclesiástica -provisor u obispo, secretario, fiscal, escribientes y portero- y el Senado del Clero -presidente, dignidades, canónigos, diáconos y subdiáconos, empleados y capellanes de coro- o las capellanías de misas. Aquí se incluye el pago de pensiones a los regulares secularizados y exclaustrados, aunque otras veces se asignan en el renglón Pensiones.

b. Dentro del grupo *Templos y culto ciudad* incluimos gastos permanentes para algunas fiestas -Santa Clara, San Pedro Nolasco y la Virgen de la Merced- y el mantenimiento del culto en los templos de Santo Domingo y La Merced. También registramos allí los gastos excepcionales -como los recursos destinados a la obra de la Catedral, voluminosos entre 1825 y 1832; la compostura de templos; las oraciones fúnebres; y los sermones de las celebraciones.

⁷ Después de Caseros, se aumentó en forma considerable el monto destinado al sostenimiento de la mayoría de los renglones de culto. Las cifras hablan por sí solas: se pasó de los 102040\$ con 4 reales de 1851 a 271881\$ con 5 reales y ½, un año más tarde: un aumento del 166 %. En 1853, con la totalidad del año en manos de los nuevos gobernantes, se llegó a 325656\$ con 4 reales y ½. El crecimiento respecto al último año de gobierno de Rosas alcanzó entonces a 219 %. En relación al presupuesto total, en 1853 representó el 0,31%, un año después el 0,55% y, en 1855, el 0,95%. A partir de esa fecha, el porcentaje tiende a estabilizarse nuevamente.

c. Dentro del rubro *Templos y culto campaña*, los únicos gastos constantes a lo largo del período fueron la fiesta de la Inmaculada Concepción, en Luján, y el sostenimiento del culto y los templos de frontera -Rojas, Chascomús, Monte, Azul y Patagones. Muy ocasionalmente se socorría en los gastos de parroquias no fronterizas, como San Fernando o San Nicolás.⁸

Figura 2: Distribución del Presupuesto de Culto, 1823-1852
(expresado en porcentajes)

Años/Destino de los fondos	1823	1824	1825	1826	1827	1828	1829	1830	1831	1832
Instituciones de gestión urbanas	92,9	89,4	38,8	32	34,1	61,5	66,6	60,8	82,9	74,7
Templos y culto ciudad	5,6	3,2	39,8	54,3	64,7	14,7	26,1	22,9	1,9	17,6
Templos y culto campaña	1,5	7,3	21,3	13,7	1,2	23,8	7,3	16,3	1,2	7,7

Años/Destino de los fondos	1833	1834	1835	1836	1837	1838	1839	1840	1841	1842
Instituciones de gestión urbanas	66,4	80,4	55,6	57,1	55,7	59,8	50,7	51,4	53,5	53,8
Templos y culto ciudad	17	9,7	12,9	22,3	30,8	19,1	24	21,5	19,1	29,5
Templos y culto campaña	16,6	9,9	10,1	-	12,8	-	-	-	0,3	-
Sin diferenciar ciud. y camp.	-	-	21,4	20,6	0,7	21,1	25,3	27,1	27,1	16,7

⁸ Existieron otras vías a través de las cuales el presupuesto sostuvo el mantenimiento del culto en la campaña: las pensiones a los religiosos secularizados y las capellanías “fuera de la ciudad” que desde la reformas comenzó a pagar el estado. Durante los primeros años posteriores a la reforma, fundamentalmente 1825 y 1826, la documentación informa sobre 56 religiosos secularizados que cobraban una pensión anual de 100 pesos. Del total de los secularizados, dieciocho prestaron servicios en la campaña, en su mayoría como tenientes cura en parroquias de frontera. En el segundo caso se trata de capellanías que se ejecutan “fuera de la ciudad”, también en la frontera -Magdalena, Monte, Ranchos, Chascomús Salto y Rojas- y que, según los casos, implican de 400 a 150 pesos anuales. Estas capellanías representan el 12% del total de ciudad y campaña. Sumando los gastos de las pensiones a secularizados destinados a la campaña y las capellanías que paga el Estado, la parte del presupuesto de la campaña sólo aumenta entre un 3% y un 4% en los años posteriores a la reforma, con lo cual no se alteran sustancialmente los porcentajes de la Figura 1.

Años/Destino de los fondos	1843	1844	1845	1846	1847	1848	1849	1850	1851	1852
Instituciones de gestión urbanas	40	48,44	50,2	50,6	46,6	48,8	47,5	43,6	34,9	83,9
Templos y culto ciudad	42,4	33,9	30,5	34,9	39,7	37,3	37,7	42	44,2	16,7
Templos y culto campaña	0,3	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Sin diferenciar ciudad y campaña	17,4	17,7	19,4	14,5	13,7	13,9	14,9	14,4	20,9	0,4

Fuentes: Elaboración propia a partir de los Libros Mayores de 1823 a 1852 (AGN, X-13-2-8; III-39-5-30; III-40-1-1; III-40-1-3; III-40-1-5; III-40-1-7; III, 40-1-9; III-40-1-14; III-40-1-16; III-40-2-2; III-40-2-4; III-40-2-6; III-40-2-8; III-40-2-10; III-40-2-12; III-40-2-14; III-40-3-2; III-40-3-4; III-40-3-6; III-40-3-8; III-40-3-10; III-40-4-1, III-40-4-3, III-40-4-5; III-40-4-7; III-40-4-9, III-40-4-13, III-40-5-2, III-4-5-4). Y Libros Manuales de 1823-1852 (III-39-5-20; III-39-5-21; III-40-1-2; III-40-1-4; III-40-1-6; III-40-1-8; III-40-1-10; III-40-1-13; III-40-1-15; III-40-2-3; III-40-2-5; III-40-2-7; III-40-2-9; III-40-2-11; III-40-2-13; III-40-3-1; III-40-3-3; III-40-3-5; III-40-3-7, III-40-3-9, III-40-3-11, III-40-4-2, III-40-4-4, III-40-4-6, III-40-4-8; III-40-4-10, III-40-4-12, 3-40-5-1, 3-40-5-3).

Como se desprende de los datos, la distribución de los recursos estatales no alteró sustancialmente el patrón dispuesto antiguamente por el diezmo. Si el impuesto decimal era consumido en la ciudad cabecera del obispado -donde residían las altas dignidades del clero- el recorrido de la distribución del presupuesto de culto transita el mismo itinerario. En ambos casos los fondos sostuvieron a las instituciones de gestión eclesiásticas con sede en la capital. En los últimos años del rosismo, las parroquias urbanas obtuvieron el mayor porcentaje de recursos. Los curas rurales, en contraste, siguieron dependiendo de la dadivosidad de sus feligreses.

A los últimos las reformas los van a afectar en, al menos, otros dos sentidos. Por un lado, el conjunto de sacerdotes de la campaña sintió la supresión de los regulares, disminuyendo fuertemente su número. Con ello, se estancó en los últimos veinte años considerados la red parroquial. Por otro lado, ciertas transformaciones que en apariencia no se relacionaban con el ámbito eclesiástico -como la instalación de los jueces de paz- modificaron profundamente la posición de los párrocos en sus jurisdicciones.

El estudio de los presupuestos de los años 1823-1852 muestra que los fondos que llegaron a las parroquias rurales, además de escasos, fueron excepcionales. Los recursos destinados a la campaña a partir de 1823 se limitaron a

la reparación o construcción de templos y cementerios, a la festividad patronal de Luján o a financiar las “misiones interiores”. Sólo algunos capellanes de los fuertes más alejados tuvieron un salario presupuestado. Así, mientras el tesoro tomaba a su cargo la retribución del alto clero de la ciudad, la mayoría de los párrocos -en especial los rurales- seguían dependiendo de las primicias y los derechos de pie de altar pagados por sus feligreses. Para peor, en algunos de los momentos más convulsionados, esos ingresos menguaron de forma considerable en función de las crecientes exacciones dispuestas por el estado.

El contexto propiciado por las reformas no sólo no mejoró la situación de las parroquias y sus responsables, sino que probablemente la empeoró. No se materializó el objetivo de aumentar el número de curatos “hasta el punto que lo exija el mejor servicio del culto” que la ley contemplaba. El leve incremento en el número de parroquias y viceparroquias de esos años consistió, en rigor, en el ingreso de los fuertes y fortines -que ya contaban con capilla y capellán castrense- a la estructura diocesana (Barral, 2005).

A tal punto el presupuesto oficial se desentendió del sostenimiento del culto en la cada vez más amplia campaña que en los últimos años ni siquiera se registraron recursos específicos para los curatos rurales.⁹ Como se desprende de la Figura 2 hay una tendencia a unir los gastos de los de la ciudad con los de la campaña. Es dificultoso despejar la parte rural de esa suma. Pero en el Registro Estadístico del Estado de Buenos Aires¹⁰ comenzaron a publicarse, algunos años después del periodo tratado, los diferentes presupuestos. En 1858 se describió el “Auxilio a algunos curas de la ciudad y de la campaña”, detallando las parroquias contempladas.¹¹ Una vez más se constata que los montos más significativos se dirigieron a las zonas de frontera. Los fondos destinados a las

⁹ Sería necesario realizar una estimación de la distribución de los gastos de culto a lo largo de por lo menos un siglo a fin de evaluar cambios en la asignación de recursos en función del tipo de actividad desempeñada. El caso francés, uno de los más y mejor estudiados, puede verse que, en primer lugar, todo el clero -en el caso católico: obispos, párrocos y vicarios- estaban contemplados en el presupuesto. El análisis del presupuesto durante el siglo de su existencia muestra, sin embargo variaciones según el sector del clero que se “beneficia” más en cada momento político: si durante el Imperio se favoreció más los párrocos y se sumaban recursos a la formación del clero a través de los Seminarios; en los años de la Restauración se beneficia a los obispos y capellanes y a los religiosos pertenecientes a la nobleza legitimista (Langlois, 2007).

¹⁰ *Registro Estadístico del Estado de Buenos Aires*, Tomo II, Buenos Aires, Imprenta de la Tribuna, 1859.

¹¹ Estas son: Quilmes, San Fernando, Rojas-Junín, San Antonio de Areco, San Andrés de Giles, Monte, Tandil, Magdalena, Ensenada, Azul, Bragado, 25 de mayo, Patagones y Bahía Blanca.

áreas de antiguo asentamiento fueron mínimos, quedando sin financiación la parte núcleo de los curatos que organizaba la red parroquial.¹²

Otro modo de financiar desde el estado esas sedes eclesiásticas provino de disposiciones en mayor o menor grado coyunturales. En distintas oportunidades –1831, 1832 y 1840– desde el gobierno provincial se enviaron circulares a los jueces de paz ordenando “que las multas tomadas a los pulperos por infracciones sean destinadas a los templos de campaña.”¹³ Se trató de una forma de sostenimiento –especialmente de los edificios religiosos– que quizá haya sido mucho más habitual de lo que sugiere la documentación.

Aún así parece claro que los gastos destinados al financiamiento del culto parroquial, urbano o rural, reposó cada vez más en las feligresías. El presupuesto da la pista de la presencia de fuentes de financiamiento no “budgetizadas”. Algunas de ellas provenían del periodo colonial-como las primicias y los derechos de pie de altar-sin ser modificadas por la política rivadaviana. En ese contexto, la continuidad de la limosna jugó un papel ineludible. Distintas contabilidades parroquiales muestran su importancia en vísperas de las reformas. En Pilar, por ejemplo, el libro de fábrica de 1821 y 1822 consigna -además de los ingresos provenientes de la administración de sacramentos- las limosnas recaudadas: en la puerta de la iglesia, en las procesiones, para velas de la Virgen, para la cera del Jueves Santo y para la adoración de la Cruz.¹⁴ Otras veces aparece mencionada, explícitamente, la contribución de algún notable local, como: “12 pesos dados por Dn. Manuel Montauto para los gastos de Semana Santa”. O, por el contrario, se aluden a las circunstancias que motivaron el donativo sin especificar a los benefactores. Así, en las cuentas del curato de San Isidro, el cura anotaba en 1815: “este año me auxiliaron los vecinos con sesenta pesos dados en cantidades menores, para el costo de la función del Santo Patrono.”¹⁵

Ese modo de financiamiento organizó un tipo de vínculo con los sacerdotes parroquiales muy diferente a otros escenarios donde los curas o capellanes contaban con un sueldo establecido en el presupuesto. En esos contextos, los particulares –vecinos y feligreses– no intervinieron en el sostenimiento

¹² Entre otros: San Isidro, Morón, San Nicolás, Chascomús, Santos Lugares, Lobos, Cañada de la Cruz, Pilar, Luján, Ranchos, San Vicente, Navarro, Dolores, Cañuelas, Las Conchas, Guardia de Luján, Baradero, San Pedro, Arrecifes, San Nicolás, Fortín de Areco, Salto y Pergamino.

¹³ AGN, X-24-4-3, exp. 338, 339 y 610; X-24-7-3, exp. 295-297 y 365 y X-25-7-5, exp. 307.

¹⁴ Archivo Parroquial de Pilar, *Libro de Fábrica*.

¹⁵ Archivo General de la Nación (AGN), 10-4-7-6.

del párroco, ni su apoyo resultó determinante para el desarrollo de la religiosidad local. Ligado a esto, existe otro tipo de información relevante a la hora de pensar la intervención de los actores que sostuvieron el culto. Cómo se financió, por ejemplo, la vida religiosa de las comunidades bonaerenses en uno de sus principales registros: las fiestas.

4. El financiamiento de las celebraciones

A lo largo de las tres décadas analizadas, el calendario festivo se vio modificado por diferentes razones. Especialmente, por la supresión de las celebraciones asociadas a la monarquía española y por la eliminación de otras que resultaban ineficaces para utilizar en la dinámica política local y regional. Con ello se pudo reducir el espacio celebratorio, sin dejar de incorporar a la lista de festividades aquellas que sí resultaban políticamente lucrativas (Barral, 2009c).

Como en los otros aspectos abordados, el presupuesto de culto transparente tanto como esconde algunos de esos cambios. Las celebraciones que comenzaron a sostenerse a partir de 1822 guardan una estrecha relación con la “ortodoxia” litúrgica. El hecho puede parecer obvio en la medida que estamos analizando, justamente, los fondos destinados al culto católico. Pero, aún así, ni siempre ni en todos los casos su incorporación expresa el sentido “religioso” que tuvieron. En primer lugar, y como veremos, muchas de las conmemoraciones presupuestadas están disociadas del despliegue festivo que implicaban. San Pedro Nolasco, por ejemplo, tuvo en la etapa colonial cierta relevancia en los círculos más cercanos a los mercedarios; pero, por esos años, los \$ 1000 que anualmente tenía asignados superaban con creces sus necesidades celebratorias. De hecho no hay evidencias de la conmemoración, más allá de la función de iglesia de rigor.

Parece claro, por lo mismo, que sostener la fiesta fue un medio para colaborar con el templo de La Merced y sus sacerdotes, forzosamente secularizados. Como contrapartida, el presupuesto “se queda corto” en otros casos. Los recursos consignados para la celebración del 25 de Mayo o el 9 de Julio se limitan, generalmente, a los arreglos de las iglesias y al pago de los oradores sagrados. Muy poco nos dice el documento de los restantes gastos que eran los que le conferían a esas fiestas su alto grado de participación social. Peor aún, en ciertas oportunidades ni siquiera aparecen consignados fondos -aunque sean mínimos- para el sostenimiento de otras celebraciones popu-

lares. Eso acontece con algunas de las religiosas -como San Martín o Corpus, financiadas en contadas excepciones- o con las Fiestas Federales que, pese a su evidente carácter cívico, solían incluir funciones de iglesia.

La resolución a esas limitaciones de la fuente se encuentran en dos lugares: fuera del presupuesto -y del estado- con lo cual la mirada debería inclinarse hacia las comunidades locales o de fieles; o fuera de “culto”, pero dentro de otros renglones del presupuesto. En este último caso, los recursos pueden aparecer asentados con su finalidad explícitamente expuesta o escondidos en gastos generales sin mayor especificación. Al igual que con lo anteriormente tratado, también en este caso procuraremos dar respuestas, al menos parciales, a esas cuestiones.

Como hemos visto a lo largo del texto, muchos aspectos de las reformas rivadavianas afectaron la vida religiosa sin apuntar directamente a esa esfera. Las formas de financiamiento de las fiestas no estuvo al margen de esa situación. La disolución de los dos cabildos bonaerenses -el de Buenos Aires y Luján- provocó, por ejemplo, el fin de los principales sostenedores y organizadores de festividades religiosas. Algunas de ellas no sólo dependían materialmente de los cuerpos capitulares: su entramado simbólico se vinculaba tan estrechamente con ellos que dejaron de celebrarse casi mecánicamente tras la supresión.

En igual sentido, la desamortización de los recursos capellánicos significó el desfinanciamiento no sólo de los sacerdotes que dependían de ellos, sino también de muchas celebraciones. La tradicional modalidad crediticia se estructuraba en torno a un patrón-dador del crédito- que prestaba una suma determinada de dinero, de corriente, a una tasa del 5% anual. Los intereses cancelados por el tomador del préstamo no los recibía el acreedor, sino que se destinaban a solventar una actividad religiosa, conocida como la carga de la capellanía. Esa actividad estaba en muchas ocasiones ligada a la piedad mortuoria -como costear las misas por el alma de un difunto, generalmente, familiar del patrón capellánico- aunque en otras se aplicaba al sostenimiento de alguna festividad del calendario litúrgico. En cualquier caso, los principales beneficiarios del mecanismo eran los sacerdotes, muchos de los cuales no sólo subsistían gracias a los recursos así generados, sino que habían podido ordenarse por contar con ellos (Di Stefano, 1997-1998).

La desamortización de esos capitales no implicó, formalmente, la supresión de las rentas que generaban. El gobierno procedió a su apropiación comprometiendo a abonar los intereses correspondientes. Sin embargo, el clero capellánico no tardó en comprobar que el estado era bastante más incumpli-

dor que los deudores particulares. Para peor, cuando pagaba, lo hacía con la devaluada moneda de curso forzoso, siendo que las obligaciones se habían contraído en pesos fuertes.

El calendario litúrgico bonaerense, como el de cualquier otra región del orbe católico, era una amalgama de festividades generales y particulares. Aunque la mayoría de las celebraciones locales eran fiestas de la Iglesia “universal”, resignificadas regionalmente. Como vimos, las más importantes eran sostenidas y organizadas por los cuerpos capitulares. En la Figura 3, consignamos las articuladas desde el cabildo porteño, señalando entre paréntesis la fecha en que se estipuló o reorganizó su celebración. En la restante columna damos cuenta del monto asignado a su realización. En la mayoría de los casos se trata de las cifras presupuestadas, las que no siempre reflejaban su costo real. Corpus Christi, por ejemplo, solía insumir entre un 30 y un 50% más que los \$ 300 preasignados. Aunque el cotejo entre los diferentes montos sí es un correcto reflejo de la relevancia relativa que tenían.

Figura 3. Festividades sostenidas por el cabildo porteño.

CELEBRACIÓN	MONTO
Corpus Christi	300 \$*
San Martín	200 \$*
San Simón y San Judas	40 \$*
San Bonifacio y San Sabino (1774)	50 \$*
Voto por explosión del almacén de pólvora (1780)	50 \$*
Santísima Trinidad (1787)	75 \$**
Función de Desagravio (1805)	50 \$***
Santa Clara (1806)	100 \$***
Nueva jura a la Santísima Trinidad (1806)	110 \$***
Voto a la Virgen del Rosario (1807)	150 \$***
Santa Rosa (1816)	130 \$***

* Según consta en el presupuesto de la Junta de Propios y Arbitrio del año 1785. Cf. AGN-AECBA., serie III, tomo VII, pp. 586-587.

** La festividad -que honraba el nombre de la ciudad, aunque ya por entonces pocos lo recordaban- había sido jurada por el Cabildo a fines del siglo XVI. Tras décadas de “olvido” comienza a ser sostenida nuevamente pedido de Gregorio Ramos Mejía, quien descubre la omisión tras la reorganización del archivo capitular. Cf. AGN-AECBA., serie III, tomo VIII, p. 205.

*** Función de desagravio: la cifra que damos es estimativa, ya que al momento de comprometerse a sostenerla los cabildantes evitan establecer un monto fijo. De todas formas, por ejemplo, en 1808 se destinó 52 \$ con 5 reales y, en 1813, 48 \$ con 5 reales. Cf. AGN-AECBA.,

serie IV, tomo III, p. 383; y AGN-AECBA., serie IV, tomo V, p. 709. Santa Clara: Cf. AGN-AECBA., serie IV, tomo II, pp. 270, 647, 648 y 652; en 1808 se eleva su monto a 150 \$, Cf. AGN-AECBA., serie IV, tomo III, p. 273. Nueva jura a la Santísima Trinidad: el compromiso asumido en 1787 de destinar 75 \$ anuales para esta celebración evidentemente no se sostuvo por mucho tiempo pues ya en los primeros años del nuevo siglo se sostenía únicamente con los 150 \$ que producían una capellanía particular de 3000 \$. En 1806 dentro las acciones de agradecimiento por el triunfo frente a los británicos, el Cabildo volvió a comprometerse con la festividad. En esta oportunidad, no se presupuesta ninguna cifra en particular, sino que se alude “a la necesaria” para, sumada a la que rendía la capellanía, darle mayor “lustre” a la ceremonia. Los 110 \$ que contabilizamos corresponden a los erogados en 1807. Cf. AGN-AECBA., serie IV, tomo II, pp. 258, 261 y 578. Voto a la Virgen del Rosario: el monto que consignamos se estipula en 1808. Cf. AGN-AECBA., serie IV, tomo III, pp. 356-357. Santa Rosa: en este caso, la cifra también es estimativa y la tomamos en base a lo que destina el Cabildo en su primera celebración: 128 \$ con 2 reales. Cf. AGN-AECBA., serie IV, tomo VII, pp. 595 y 600.

Como puede observarse, las festividades que implicaban las mayores erogaciones eran las comúnmente más importantes en cualquier ciudad hispana: su patrón -San Martín de Tours- y Corpus Christi. Al igual que ellas, también provenía de la etapa colonial temprana, 1611, la conmemoración de los apóstoles Simón y Judas -el “bueno”, también conocido como Tadeo- tenidos, en Buenos Aires, como protectores de las actividades pecuarias. Aunque fueron jurados por primera vez el 21 de noviembre de 1611 contra la plaga de hormigas y ratones. Las restantes eran advocaciones votadas en diferentes circunstancias como San Bonifacio y San Sabino, jurados por primera vez en 1692 contra la plaga de hormigas y roedores; la Función del 19 de diciembre, a causa de resultar indemne la ciudad tras la explosión de uno de sus polvorines en 1779; la conmemoración del verdadero título de la ciudad, la Santísima Trinidad; una festividad vinculada al inicio de la dinastía borbónica en España -la Función de Desagravio- en principio sostenida por una capellanía; tres celebraciones originadas como votos o acciones de gracia con motivo de las invasiones inglesas; y Santa Rosa, jurada como patrona de la independencia, aunque en las diócesis sudamericanas era de doble precepto desde la canonización.

Además de correr con los gastos de esas celebraciones, el cuerpo capitular debía “velar” por las necesidades coyunturales de la ciudad y su área de influencia. Por lo general lo hacía a través de novenas de rogativa. Las causas por las cuales podía solicitarse el “divino auxilio” eran numerosas, pero -dadas las características de la región- las de mayor frecuencia estaban motivadas por la sequía. De todas formas, a partir de las invasiones inglesas, crecie-

ron exponencialmente las realizadas por cuestiones políticas y militares. De mediar la “celestial asistencia” era casi de obligación corresponder la ayuda brindada con una acción de gracias, organizada también por los capitulares.

En forma similar a lo señalado por Lempérière(1994) para México, la movilización de esos recursos tradicionales sumado al control de las imágenes religiosas y sus festividades no eran ajenos a la legitimidad política e institucional del cabildo. De hecho, gran parte de su autoridad reposaba en los dominios religiosos que controlaba. El propio despliegue celebratorio, además, daba lugar a una escenificación de jerarquías en la que los cabildantes solían reservarse para sí los mejores espacios.¹⁶

Como apuntamos en un abordaje previo (Binetti, 2009), la irrupción del proceso revolucionario lejos de significar el abandono de esas prácticas, las multiplicó al ritmo de la inestabilidad propia del contexto. Hasta su disolución –e independientemente de los conflictos que lo atravesaron (Del Valle, 2006; Ternavasio, 2007: 89-98)– el cuerpo capitular mantuvo bajo su control la organización de las conmemoraciones. Si bien su supresión se dio dentro de un amplio contexto reformista, el gobierno bonaerense obtuvo de ella un provecho que, quizá, no haya sido ajeno a la decisión final: a partir de 1822, el estado provincial pudo apropiarse de los dominios culturales y simbólicos que manejaba la institución.

La utilización de los mecanismos celebratorios dejados por el cabildo -comenzando por la movilización social que implicaban- se dio, paradójicamente, en un contexto plagado de referentes y tendencias que abogaban por la progresiva desacralización del espacio público. El entredicho, no pudo resolverse en esos años. En “El Argos”, por ejemplo, quedó una riquísima colección de llamados de atención –y lamentos– por la escasa “neutralidad” y secularidad de los funcionarios del estado al momento de organizar o participar de las fiestas.

Pero la contradicción entre el ideario reformista y las prácticas celebratorias se trasluce con claridad sólo durante un par de años. Ya hacia finales de la experiencia rivadaviana parece existir una aceptación acrítica de la realidad, con sus logros -que los hubo (Aliata, 2006)- y sus limitaciones. Como correlato, a partir de la década de 1830, las autoridades que se sucedieron en el gobierno de Buenos Aires tuvieron menos perturbaciones a la hora de usar y reutilizar los festejos. A su manera, y también por lo que omite, el presupuesto de culto expre-

¹⁶ Sobre los conflictos que se producían con motivo de esas ceremonias y esas “ocupaciones” del espacio, puede verse, aunque se refiere a un periodo anterior Fernando Urquiza (1993).

sa ese derrotero. En la Figura 4 consignamos las festividades sostenidas en forma directa por el estado provincial entre 1822 y 1852, dividiéndolas por cuatrienios.

**Figura 4. Festividades religiosas sostenidas por el presupuesto bonaerense.
Frecuencia con las que aparecen entre 1822 y 1853.**

	1822	1826	1830	1834	1838	1842	1846	1850
	1825	1829	1833	1837	1841	1845	1849	1853
Función de Iglesia del 25/5	1	-	1	2	2	4	4	4
Santa Clara	3	4	3	4	3	4	4	4
Nuestra Sra. de Luján	3	4	3	1	3	1	-	-
Corpus Christi	1	-	-	-	-	-	-	-
San José	1	1	1	-	-	-	-	-
Nuestra Sra. de la Merced	-	3	2	4	3	4	4	2
San Pedro Nolasco	-	3	2	4	4	4	4	2
Santísima Trinidad	-	1	-	-	1	-	-	-
San Juan	-	1	-	-	-	-	-	-
Santa Rosa	-	-	2	-	-	-	-	-
Jueves Santo*	-	-	1	1	4	4	4	4
Virgen del Rosario**	-	-	-	1	-	-	-	-
San Martín	-	-	-	1	-	-	-	-
Función de Iglesia del 9/7	-	-	-	1	2	4	4	4
San Pedro	-	-	-	-	1	-	-	-
Semana Santa	-	-	-	-	-	3	4	2
San Ignacio	-	-	-	-	-	3	4	3

Fuentes: Elaboración propia a partir de Libros Manuales de 1822 a 1853, con excepción de 1823. Cf. AGN III-39-5-20; III-39-5-21; III-40-1-2; III-40-1-4; III-40-1-6; III-40-1-8; III-40-1-10; III-40-1-13; III-40-1-15; III-40-2-3; III-40-2-5; III-40-2-7; III-40-2-9; III-40-2-11; III-40-2-13; III-40-3-1; III-40-3-3; III-40-3-5; III-40-3-7; III-40-3-9; III-40-3-11; III-40-4-2; III-40-4-4; III-40-4-6; III-40-4-8; III-40-4-10; III-40-4-12; III-40-5-1; III-40-5-3; III-40-5-5; III-40-5-6).

* A excepción de la primera fecha consignada, de 1832, en la que se pagó el sermón de ese día, los gastos del Jueves Santo corresponden a la limosna de los sagrarios. Se trataba de 1000 \$ que el gobierno repartía entre las iglesias de la ciudad y la campaña.

** En este caso, no se trató de la festividad canónica de la Virgen del 7 de octubre, sino de la conmemoración del voto realizado con motivo de la segunda invasión inglesa. Si bien tuvo lugar el 5 de julio de 1807, la celebración se transformó en movable. Se realizaba el primer domingo de julio de cada año.

Es muy probable que el estado haya financiado algunas celebraciones más que las apuntadas, pero, al haber sido contabilizadas junto a gastos generales, se ocultaron de nuestra vista. De todas formas, es casi seguro que el elenco

fue el que consignamos. Con lo cual, en caso de existir alguna limitación en la reconstrucción de la información se expresaría en la frecuencia con la que se conmemoraron, y no en la existencia de festividades no registradas. Vale agregar que su sostenimiento insumió un porcentaje ínfimo del presupuesto de culto -en ningún caso superior al 8%- y que, aún así, en los años de crisis solían anularse o unificarse algunas de ellas. Esto aconteció, por ejemplo, durante el primer gobierno de Rosas en el que se realizó una función de Iglesia única para las fiestas del 25 de Mayo y el 9 de Julio.¹⁷

La comparación entre las festividades financiadas desde 1823 y las solventadas por el cabildo señala cambios significativos. Mientras que las fiestas capitulares remontaban su origen -en todos los casos- a “actos de fe” exteriorizado en un voto solemne, las presupuestadas fueron, en su mayoría, producto de la contraprestación dada por la incautación de los bienes eclesiásticos.

Muy pocas escaparon a esa regla: Santa Clara, que se mantuvo algunos años como un relicto de la proto independencia ya que conmemoraba, en rigor, la reconquista de Buenos Aires; las celebraciones de Semana Santa, útiles durante el rosismo por la utilización política que propiciaba, especialmente, durante la “quema del Judas”; y las funciones del 25 de Mayo y 9 de Julio.

En estas dos últimas festividades se manifiesta con claridad la diferenciación de esferas que acelera la década revolucionaria. En ambos casos, los componentes sagrados fueron una parte ineludible de las celebraciones, pero no se confundieron ni con el santoral ni con alguna otra advocación. El contraste con las conmemoraciones surgidas tras las invasiones inglesas es evidente. En esa oportunidad, los cabildantes no proyectaron celebrar ni el 12 de agosto ni el 5 de julio la simple liberación de Buenos Aires: optaron por investir los festejos de un origen sagrado, indiferenciándolos de Santa Clara y la Virgen del Rosario. Con los sucesos de la revolución no sólo no aconteció eso, sino que hasta la propia Santa Rosa de Lima -jurada como patrona de la independencia- fue con los años desvinculándose de la conmemoración para caer directamente en el olvido a mediados de siglo.

En los años inaugurales del presupuesto de culto, además de Santa Clara, se conservó, un solo año, Corpus Christi. A este par de fiestas se agregó la función

¹⁷ *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires*. Imprenta del Estado, Buenos Aires, 1829: 10. *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires*. Imprenta del Estado, Buenos Aires, 1830, Decreto n° 88.

de Iglesia del 25 de Mayo que, con anterioridad, era parcialmente sostenida por el cabildo. Las novedades se limitaron a la celebración de San José y Nuestra Señora de Luján.¹⁸ La introducción de ambas en el presupuesto fue una derivación directa de las reformas: la primera se financiaba con los recursos de una capellanía desamortizada por el estado y, la segunda, con el producto de los bienes incautados por el gobierno a la parroquia lujanense. Aunque esta última también era la celebración principal del suprimido cabildo local, razón por la cual -y quizá involuntariamente-su sostenimiento sucedió al anterior auspicio.

El exiguo número de celebraciones financiadas en comparación con las que regularmente organizaban los cabildos, señala una de las particularidades -y "éxitos"- de la política rivadaviana. Algunas celebraciones -como la "función de la pólvora" o la de "desagravio"- dejaron de realizarse. Pero la mayoría continuó conmemorándose. Si no se visualizan en el presupuesto es, simplemente, porque recayó en la comunidad de fieles su sostenimiento. Con lo cual -y limitándonos a esa dimensión de la vida religiosa-puede observarse cierta separación entre la esfera estatal y la confesional, en la medida que el estado pudo dejar en manos de la sociedad lo que antes muchos consideraban parte de sus obligaciones.

Durante el gobierno de Rosas prevaleció un criterio similar al "rivadaviano". La mayoría de las fiestas que atravesaron la etapa rosista se vinculan con estructuras o instituciones eclesiásticas directamente perjudicadas por las reformas. Así, la débil compensación inicial se vio acrecentada tras su llegada al poder. Las primeras festividades sostenidas fueron la de Nuestra Señora de la Merced y la de San Pedro Nolasco. Desde 1826 ambas recibían ciertas contribuciones, pero recién en 1830 se presupuestaron los 1000 \$ que mantuvieron hasta fines del periodo. No casualmente, ese año el viejo templo de los mercedarios se transformó en la sede parroquial de Catedral al Norte (Brunet, 1973), perdiendo la orden toda injerencia sobre el mismo. En igual sentido, la celebración de San Ignacio comenzó a ser financiada por el gobierno tras la "segunda expulsión" de los jesuitas (Castagnino, 1970), decretada en 1841.

Las fiestas que se incorporaron al presupuesto durante el rosismo se limitaron a las de las órdenes suprimidas o expulsadas. Y, como vimos, parecen haber actuado como un subsidio encubierto al sostenimiento de los templos o de los religiosos que, aún después de secularizados, residían en ellos. Difícil,

¹⁸ Por estos años, y hasta fines del siglo XIX, la festividad se confundía con la Inmaculada Concepción. Justamente, se celebraba el 8 de diciembre.

por la misma razón, colegir el gran despliegue festivo de esos años sólo de los datos que nos ofrece el presupuesto de culto: muchas de las celebraciones ni fueron litúrgicas ni estuvieron regularmente presupuestadas.

Aún así, otros renglones y otras fuentes pueden complementar lo que se desprende de “culto”. La función de iglesia del 9 de Julio fue, por ejemplo, la derivación casi obvia de la instauración de la conmemoración como jornada de doble precepto.¹⁹ El hecho fue aprovechado entonces para introducir una larga serie de celebraciones conocidas como “Fiestas Julias”; similar en muchos aspectos a las “Mayas” que -dada su impronta rivadaviana- debían eclipsarse (Barral, 2009b; Gómez, 2010). Pero antes de su instauración definitiva ya se vislumbran algunos de los mecanismos que usaría el rosismo. Una de las formas de acrecentar el interés en la fiesta, por ejemplo, fue organizar suertes para que participen las viudas de los soldados muertos por la independencia. Así, en 1830, se destinaron \$ 6000 para dar 12 premios de \$ 500 a sortear el 9 de Julio entre quienes se hubieran inscripto previamente. Pero esa información no se desprende de ningún renglón del presupuesto, sino del Registro Oficial de la Provincia.²⁰

Poco tiempo después de las Fiestas Julias, las autoridades bonaerenses comenzaron a organizar las “Federales”. Según Salvatore (1996), al apelar a formas de entendimiento religiosas y festivas, el rosismo continuó con las celebraciones surgidas de la post independencia. Con ellas, instaló una nueva pedagogía de gobierno, resemantizando la retórica de la revolución. Pero, más allá de los cuantiosos elementos sacros que tuvieron los festejos, no se pudo ocultar la insuperable limitación que tenía la instrumentación del culto a Rosas: la propia sacralización soterradamente indicaba que, por su propia naturaleza, no era sagrado. De la misma manera, el gobierno recurrió y se apropió de mitos y tradiciones acendradas en la cultura local, como las quemadas de Judas y las sanjuanadas que, en 1834, debieron restituirse por presión popular (Barral y Binetti, 2012).

Otra vez, sólo escudriñando detenidamente en el presupuesto aparecen algunas de las modalidades utilizadas. En 1848, por ejemplo, se consignaron en Eventuales de Gobiernos “\$ 2330 al oficial Cajero del Parque para pagar ocho

¹⁹ *Registro Oficial de la República Argentina*, Tomo II, 1822-1852, Imprenta “La República”, Buenos Aires, 1879, n° 2648.

²⁰ *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires*. Imprenta del Estado, Buenos Aires, 1830, Decreto n° 99.

Judas Salvages Unitarios.²¹ Pese a la extrema sobriedad del asiento contable, la nota deja entrever algunas de las características de los muñecos. El parque al que se refiere era el de artillería, en la actual Plaza Lavalle: allí se hacían porque era de uso rellenarlos con pólvora y cohetes de estruendo.²² En 1850 se repitió el asiento. Claro que de igual forma se confeccionaron en otros años, pero nada vuelve a decirnos el presupuesto. Casi con seguridad porque el gasto se “ocultó” entre los amplios fondos que el Departamento de Guerra destinaba al Parque.

5. Palabras finales

En contraste con otros objetos de investigación que parecen situados en un pasado, sino remoto, cuanto menos muy lejano –como las cofradías o los entierros intramuros, por nombrar sólo algunos de los tratados por la historia eclesiástica- el análisis del financiamiento estatal del catolicismo en Argentina es un dato del presente²³. A pesar de esa trascendencia, el análisis del presupuesto del culto desde 1822 hasta la actualidad es una tarea pendiente.

Igualmente, es posible reconocer algunas constantes entre el momento inicial y el presente. La más obvia es que, tanto ayer como hoy, sólo se sostiene al culto católico. La normativa vigente²⁴ muestra que –como en las décadas centrales del siglo XIX- el reparto de los recursos beneficia a los extremos del contingente clerical y sus instituciones: las altas autoridades, por un lado, y los curas de frontera, por el otro.

Al inicio de este trabajo formulamos un conjunto de inquietudes frente al presupuesto de culto. Tras haber visto algunas de las características de sus primeras tres décadas de existencia, sólo pueden responderse de manera parcial. Como contrapartida, la reconstrucción realizada permite organizar en forma

²¹ AGN, III-40-4-9.

²² Aún hoy en una de las pocas quemaduras que sobreviven –la de Luján- es habitual llenar al Judas con petardos que explotan a medida que arde. Puede verse Fradkin (2000) y Salvatore (1996).

²³ En contraste, por ejemplo en Francia –uno de los pocos casos bien estudiados- es posible tomar el entero siglo XIX (de 1803 a 1905) para evaluar en qué medida fueron sostenidos los diferentes cultos y los cambios en la asignación de recursos económicos que se pueden reconocer en estos cien años (el importante soporte a los obispos, los párrocos y el capítulo de Saint Denis en el momento inicial “concordatario”; el sostén aumentado al bajo clero y a los seminaristas en el Imperio y la gran ampliación de recursos para el culto católico que supuso la Restauración). Cf. Langlois (2007).

²⁴ Puede consultarse en: <http://www.cancilleria.gov.ar/es/normativa-vigente>. Consultado el 1/10/2014.

más completa una serie de reflexiones en torno a una cuestión manifestada en su enorme complejidad y que resulta extremadamente paradójal: la secularización y su opuesto -la sacralización- conviven en la mayoría de los análisis que hemos acometido.

Dado el problema que reconoce, la primera paradoja, en orden de magnitud, podría formularse retóricamente de la siguiente manera: ¿Cómo pudo ser secularizadora una reforma que obligó al estado a sostener a la Iglesia? O, más precisamente: ¿cómo pudo ser secularizadora una reforma que obligó al estado a sostener únicamente al culto católico? No es la primera vez que se expone esa inquietud. Pero la mayoría de las respuestas previas se organizaron sobre la base de otras derivas documentales y no sobre el análisis de la fuente que, en principio, parece más apropiada: el presupuesto de culto.

La búsqueda, por parte del estado, de delimitar institucionalmente a la Iglesia -eliminando la poliarquía barroca y controlando el margen de acción de instituciones y agentes (Di Stefano, 2004)- encontró en la instrumentación de los aportes al culto una de sus concreciones. Pero quizá convenga no perder de vista el hecho de que su origen se inscribió dentro de la instauración de un presupuesto del que nunca representó más del 2,6%. De recuperar uno de los elementos clásicos de la teoría de la secularización -la racionalización (Tschannen, 1991)-resulta claro que el catolicismo no podía quedar al margen de una política racionalizadora que procuró materializarse en todos los órdenes organizativos.

El “no podía” quizá se relacione con la herencia del patronato imposible de desatender por el naciente estado bonaerense (Di Stefano, 2010). Pero esa racionalización sólo alcanzó a segmentos puntuales del clero y las instituciones religiosas. En ese marco -además de algunas vías de financiamiento estatal, coyunturales y no presupuestadas-en las feligresías de la ciudad y la campaña se apoyó el sostenimiento de la religión. La reforma quedó a mitad de camino en su intento de escindir a los agentes religiosos de la sociedad. Así los sectores no financiados persistieron “atados” a un entramado social encargado de afrontar los gastos cotidianos del culto.

En este punto, otra de las cuestiones analizadas como manifestación del fenómeno secularizador -la “desregulación institucional de lo religioso”- vuelve a presentarse con toda su carga paradójal. Es más, la misma crisis revolucionaria con el quiebre de obediencias y jurisdicciones generó tales desajustes en las regulaciones que sólo pudo reorganizarse la gestión de lo religioso recurriendo a las normas más antiguas.

Los cambios en el complejo festivo se entroncan con estas problemáticas en la medida que disminuyeron las fiestas religiosas, se financiaron sólo algunas y se incorporaron al calendario las fiestas cívicas, que integraron en su guión abundantes elementos religiosos. Pero los cambios no fueron del todo novedosos. Ya durante esa suerte de protorracionalización ordenada por los Borbones, las celebraciones se habían visto alteradas. No casualmente, una de las mayores transformaciones se produjo durante la reorganización de la junta de propios y arbitrios del cabildo porteño. En esas circunstancias, recayó en Gregorio Ramos Mejía la responsabilidad de investigar aquello qué debía conmemorarse y sus razones. A pesar de la contrariedad con la que inició la tarea²⁵ las sorpresas con las que se encontró no fueron menores; confirmando, así, que algún tipo de regularización y control era necesaria.²⁶

Por supuesto que el inicio del periodo post independiente acrecentó la necesidad de regular el complejo festivo. Así la modulación del calendario estuvo subordinado, en sus grandes trazos, a los acontecimientos político-militares locales y regionales; a los nuevos rituales cívicos organizados a partir de modelos antiguos, pero eficaces, para instalar legitimidades; y también a las políticas de reparación a los “damnificados” por las expropiaciones rivadavianas. Bajo el rosismo, además, el propio complejo fue utilizado-y transformado- para crear o recrear el “parecer unánime” que exigía el régimen (González Bernaldo de Quirós, 2008: 232).

El presupuesto de culto muestra, desde un registro particular, las respuestas -parciales, acotadas, contradictorias- formuladas por los gobiernos bonaerenses posteriores a la década revolucionaria. Los modelos eclesiológicos disponibles en esas coyunturas debieron adaptarse a las exigencias de la vida política y dejaron en el camino buena parte de su búsqueda preformativa. En el caso de Rivadavia el presupuesto “se quedó corto”. Lo que no financió el estado debieron sostenerlo los particulares. Con ello se modeló un vínculo de extrema dependencia entre pastores y feligreses -sobre todo de los primeros hacia los segundos- que, justamente, era lo que la reforma quería evitar al momento de pensar a los clérigos como funcionarios de la república.

²⁵ La fundamentación de los festejos fue una exigencia del virrey para autorizar o no las erogaciones necesarios para realizarlos.

²⁶ AGN-AECBA., serie III, tomo VII, pp. 586-587. Y: AGN-AECBA., serie III, tomo VIII, p. 205.

Con Rosas esa dependencia se reforzó y amplió, hacia abajo y hacia arriba. Fue el orden político en construcción quien decidió las formas y los agentes que ejercerían el ministerio. Por esta razón fortaleció la presencia de capellanes castrenses con sueldo; destinó recursos con fines religiosos a las zonas más conflictivas, como, en su momento, a la campaña norte; restauró a dominicos y jesuitas; y financió las misiones interiores, particularmente las de 1837 y 1838.

Muchos de los cambios registrados transparentan el nuevo espacio que las elites políticas reservaron para la Iglesia luego de la revolución. Ese flamante lugar, en la medida que recortaba los ámbitos de acción de los eclesiásticos y diseñaba políticas de subordinación, puede anunciar un incipiente o “latente” proceso secularizador.²⁷

Referencias documentales y bibliográficas

Fuentes inéditas

Archivo Parroquial de Pilar: Libro de Fábrica.

Archivo General de la Nación: X-4-7-6; X-13-2-8; X-24-4-3, exp. 338-339 y 610; X-24-7-3, exp. 295-297 y 365; X-25-7-5, exp. 307; III-39-5-30; III-40-1-1; III-40-1-3; III-40-1-5; III-40-1-7; III, 40-1-9; III-40-1-14; III-40-1-16; III-40-2-2; III-40-2-4; III-40-2-6; III-40-2-8; III-40-2-10; III-40-2-12; III-40-2-14; III-40-3-2; III-40-3-4; III-40-3-6; III-40-3-8; III-40-3-10, III-40-4-1, III-40-4-3, III-40-4-5; III-40-4-7; III-40-4-9, III-40-4-13, III-40-5-2, III-4-5-4; III-39-5-20; III-39-5-21; III-40-1-2; III-40-1-4; III-40-1-6; III-40-1-8; III-40-1-10; III-40-1-13; III-40-1-15; III-40-2-3; III-40-2-5; III-40-2-7; III-40-2-9; III-40-2-11; III-40-2-13; III-40-3-1; III-40-3-3; III-40-3-5; III-40-3-7, III-40-3-9, III-40-3-11, III-40-4-2, III-40-4-4, III-40-4-6, III-40-4-8; III-40-4-10, III-40-4-12, 3-40-5-1, 3-40-5-3.

Fuentes editas

Registro Oficial del Estado de Buenos Aires, 1822-1852.

²⁷ Hacemos uso aquí de la noción de Dobbelaere (1994) de “secularización latente”. Por definición esta fue previa a la “secularización manifiesta” pensada en tanto resultado de una política modernizadora deliberada. En este caso, el concepto es asimilable a la idea de laicización entendida como diferenciación institucional -entre estado e Iglesia- junto a la absorción, por parte del primero, de las funciones que antes pertenecían a la esfera religiosa.

Registro Oficial de la República Argentina, 1822-1852.

Registro Estadístico del Estado de Buenos Aires, 1856-1860.

Archivo General de la Nación-Acuerdos del Extinto Cabildo de Buenos Aires: serie III, tomo VII, pp. 586-587; serie III, tomo VIII, p. 205; serie III, tomo VII, pp. 586-587; serie III, tomo VIII, p. 205; serie IV, tomo III, p. 383; serie IV, tomo V, p. 709; serie IV, tomo II, pp. 270, 647, 648 y 652; serie IV, tomo III, p. 273; serie IV, tomo II, pp. 258, 261 y 578; serie IV, tomo III, pp. 356-357; serie IV, tomo VII, pp. 595 y 600.

Bibliografía

ALIATA, Fernando (2006) *La ciudad regular. Arquitectura, programas e instituciones en el Buenos Aires posrevolucionario, 1821-1835*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo.

AUZA, Néstor (1981) “Los recursos económicos de la Iglesia hasta 1853. Antecedentes del presupuesto de culto”. *Revista Histórica*, n° 8, Buenos Aires, pp. 3-28.

BARRAL, María Elena (2005) “Parroquias rurales, clero y población en Buenos Aires durante la primera mitad del siglo XIX”. *Anuario del IEHS*, n° 20, Tandil, UNCPBA-IEHS, pp. 359-388.

___ (2009a) “Un salvavidas de plomo. Los curas rurales de Buenos Aires y la reforma eclesíastica de 1822”. *Prohistoria*, n° 13, Rosario, pp. 51-68.

___ (2009b) “De mediadores componedores a intermediarios banderizos: el clero rural de Buenos Aires y la “paz común” en las primeras décadas del siglo XIX”. *Anuario del IEHS*, n° 23, Tandil, UNICEN-IEHS, pp. 151-174.

___ (2009c) “El calendario festivo en Buenos Aires rural en las primeras décadas del siglo XIX”. *Cuadernos de Trabajo del Centro de Investigaciones Históricas*, n° 14, Lanús, Depto. de Humanidades y Artes-UNLa.

BARRAL, María Elena y BINETTI, Jesús (2012) “Las formas de la religiosidad católica: algunos desplazamientos en la primera mitad del siglo XIX”. Ayrolo, Valentina; Barral, María Elena y Di Stefano, Roberto (coords.), *Catolicismo y secularización. Argentina, primera mitad del siglo XIX*, Buenos Aires, Biblos, pp. 67-91.

BAUBÉROT, Jean (2005) *Historia de la laicidad francesa*. Toluca, El Colegio Mexiquense.

BERGER, Peter (1971) *El dosel sagrado*. Buenos Aires, Amorrortu.

- BINETTI, Jesús (2009) “Una religiosidad alterada. El impacto de los cambios sociales y políticos en las ceremonias religiosas de Buenos Aires, 1771-1821”, ponencia presentada a las *XII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia*, Universidad Nacional del Comahue, Bariloche.
- BLANCARTE, Roberto (2006) “Laicidad: la construcción de un concepto de validez universal”. Néstor Da Costa (comp.), *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, Montevideo, CLAEH, pp. 43-48.
- BRUNET, José (1973) *Los mercedarios en la Argentina y el convento grande de San Ramón de Buenos Aires*. Buenos Aires, Orden de la Merced.
- CASTAGNINO, Raúl (1970) *Rosas y los jesuita*. Buenos Aires, Pleamar.
- CHIARAMONTE, José Carlos (1997) *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*. Buenos Aires, Ariel.
- COUSIN, Bernard; CUBELLS, Monique et MOULINAS, René (1989) *La pique et la croix. Histoire religieuse de la Révolution française*. Paris, Centurion.
- DEL VALLE, Laura (2006) “Geografía política y espacios de poder: Acciones y reacciones del Cabildo porteño en la época tardocolonial (1776-1810)”. Hilda Zapico (coord.). *De prácticas, comportamientos y formas de representación en Buenos Aires (s. XVII-XIX)*. Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, pp. 23-48.
- DI STEFANO, Roberto (1997/98) “Abundancia de clérigos, escasez de párrocos: las contradicciones del reclutamiento del clero secular en el Río de la Plata (1770-1840)”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, n° 16/17, Buenos Aires, UBA, pp. 33-59.
- ___ (2004) *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía a la república rosista*. Buenos Aires, Siglos XXI.
- ___ (2006) “El laberinto religioso de Juan Manuel de Rosas”. *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 63, Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos-CSIC, pp. 19-50.
- ___ (2008) “Ut unum sint. La reforma como construcción de la Iglesia (Buenos Aires, 1822-1824)”. *Rivista di Storia del Cristianesimo*, n° 3, Brescia, Morcelliana, pp. 499-523.
- ___ (2010) “En torno del presupuesto de culto y sus raíces históricas”, *Revista Criterio*, n° 2366, Buenos Aires.
- DOBBELAERE, Karel (1994) *Secularización, un concepto multi-dimensional*. México, Universidad Iberoamericana.

- FRADKIN, Raúl (coord., 2000), "Historia, memoria y tradición: la fiesta de la quema del Judas en Luján", en *Cuadernos de Trabajo*, n° 17, Luján, UNLu, pp. 13-153.
- GARAVAGLIA, Juan Carlos (2000) "A la nación por la fiesta: las Fiestas Mayas en el origen de la nación en el Plata". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, n° 22, Buenos Aires, UBA, pp. 73-100.
- ___ (2001) "Del Corpus a los Toros: fiesta, ritual y sociedad en el Río de la Plata colonial", *Anuario del IEHS*, n° 16, Tandil: UNCPBA-IEHS, pp. 391-420;
- ___ (2002) "Buenos Aires y Salta en rito cívico: la revolución y las fiestas mayas". *Andes*, n° 13, Universidad Nacional de Salta, Salta, pp.173-212.
- GELMAN, Jorge (2000) "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*, n° 21, Buenos Aires, UBA, pp. 7-32.
- GÓMEZ, Fernando (2010) *La construcción de legitimidad en el Buenos Aires posrevolucionario. El papel de las Fiestas Mayas (1811-1851)*. Tesis de Licenciatura, UBA.
- GONZÁLEZ BERNALDO de QUIRÓS, Pilar (2008) *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*. Buenos Aires, FCE.
- HABERMAS, Jürgen (2008) "El resurgimiento de la religión: un reto para la comprensión de la modernidad". *Diánoia*, vol. 53, n° 60, México, UNAM, pp. 3-20.
- HERVIEU-LEGER, Danièle (2010) "Sécularisation". Azria, Régine et Hervieu-Léger, Danièle, *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, pp. 1151-1158.
- LANGLOIS, Claude (2007) "La mise en œuvre du culte catholique (1801-1835)", en Jean-Michel Leniaud (dir.), *Le budget des cultes*, Paris, École des Chartres, pp. 61-76.
- LEMPÉRIÈRE, Annick (1994) "¿Nación moderna o república barroca? México, 1823-1857", en Francois Guerra y Mónica Quijada (comp.), *Imaginar la nación*, Cuadernos de Historia Latinoamericana, n° 2, Münster-Hamburg, AHILA, pp. 135-177.
- LUCKMANN, Thomas (1973) *La religión invisible*. Salamanca, Sígueme.
- SALDÍAS, Adolfo (1951) *Historia de la Confederación Argentina*. Buenos Aires, El Ateneo.

- SALVATORE, Ricardo (1996) “Fiestas federales: representaciones de la República en el Buenos Aires rosista”. *Entre pasados*, nº 11, Buenos Aires, pp. 45-68.
- SÁNCHEZ, Valeriano Esteban (2008) “La secularización en entredicho: la revisión de un clásico de la sociología”, en VV.AA. *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, pp. 299-319.
- TERNAVASIO, Marcela (2007) *Gobernar la revolución. Poderes en disputa en el Río de la Plata, 1810-1816*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- TORRE REVELLO, José (1940) “Fiestas y costumbres”, en Ricardo Levene (dir.), *Historia de la Nación Argentina (desde los orígenes hasta la organización definitiva en 1862)*, vol. 4, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, El Ateneo, pp. 409-420.
- TSCHANNEN, Oliver (1991) “The secularization paradigm: a systematization”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 30, nº4, SSSR, Indianapolis, pp. 395-415.
- UDAONDO, Enrique (1949) *Antecedentes del Presupuesto de Culto en la República Argentina*, Buenos Aires.
- URQUIZA, Fernando (1993) “Etiquetas y conflictos: el obispo, el virrey y el Cabildo en el Río de la Plata en la segunda mitad del siglo XVIII”. *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 50, nº 1, CSIC, Madrid, pp. 55-100.
- VERDO, Genevieve (2006) *L'indépendance argentine en treizième et dix-neuvième siècles (1808-1821)*. Paris, Publications de la Sorbonne.

Páginas web

<http://www.cancilleria.gov.ar/es/normativa-vigente>

Enviado: setiembre de 2014.

Aceptado: octubre de 2014