

NOTAS SOBRE LA RELIGION COLONIAL

De todas las manifestaciones de la vida colonial en la América Hispana, las motivadas por la creencia religiosa adquieren un relieve extraordinario, pudiendo decirse—sin hipérbole—que la vida religiosa se manifiesta aquí invasora y tentacular, absorbiendo con mayor o menor fuerza todas las restantes actividades de la masa. Este juicio no podría ser alterado aún en presencia de aquellas secciones del territorio americano que, por su primitiva pobreza, no ofrecieron a la expansión religiosa el cuadro de magnificencia y de sensualidad que la acompaña en otros países, pues hasta en la débil colonia del Plata, al clarear el siglo XIX, iba a poder afirmarse, como lo hizo *El Telégrafo Mercantil*, que “casi toda la historia de estas provincias, semejante a la del pueblo de Israel, no es otra cosa que la historia de nuestra religión”. Si el argumento del proselitismo religioso, en parte inspirador de la conquista, no permitiese prescindir de probanzas para ratificar dicho juicio, estaría de inmediato, para certificarlo, la estupenda creación del imperio jesuítico.

Al pasar de una raza a otra, y de un medio físico a otro diverso, la religión—como las restantes instituciones españolas—sufrió en América la consiguiente refracción; y desde luego, cabe afirmar que en ese trasiego no ganaron la pureza del dogma ni la austeridad de las costumbres: el contacto con las rudimentarias estructuras sociales del aborígen y del negro, la mezcla con sus

groseras supersticiones, los estímulos del clima y la ausencia de contrapesos sociales iban a traer la paralela degeneración de la doctrina y de la moral del catolicismo peninsular, ya empobrecidas por la metamorfosis resultante de las infiltraciones semíticas y musulmanas en el temperamento del pueblo español.

El estudio metódico del factor religioso en la vida colonial tiene pues que examinar el fenómeno capitalísimo de lo que llamo “la refracción americana del catolicismo”; y para ello, partir de las notas raigales del misticismo español, esto es, de los caracteres persistentes y remotos de su idiosincrasia religiosa; concretar la obra de los acontecimientos históricos que atenúan, exaltan o conservan tales características en el momento que se considera, y fijar, finalmente, los factores que contribuyen a polarizar las instituciones religiosas, así concebidas y realizadas por el espíritu español, al pasar al suelo americano, en un medio físico diverso y en contacto con las razas aborígenes. El plan no puede ser otro, y las presentes notas sólo tienden a allegar un leve aporte a la difícil empresa que ha de tentar a otros espíritus estudiosos.

Los materiales no son hasta ahora abundantes, por lo menos para llegar a la síntesis integral que se persigue; pero alivia un tanto la tarea el hecho de tratarse de manifestaciones colectivas de fisonomía genérica, pues exceptuados dos o tres rasgos diferenciales—válidos sólo para la región argentina—el analista descubre en todas partes, al considerar estos fenómenos, construcciones de idéntica arquitectura, sobre las cuales las fuerzas sociales primarias: instintos y sentimientos, han ido obrando de la misma manera, y dejado un sello de sugerente uniformidad.

Sin arriesgarse a desatar otra vez los enfoscados problemas que suscitaba hace veinte años la llamada “psicología de los pueblos”—en sus relaciones con el tema étnico—se puede sin peligro aludir a la idiosincrasia religiosa de la raza hispana, cuyas típicas modalidades aparecen al través de la historia con tan acentuado

relieve, formando también la base psicológica del futuro desenvolvimiento de las creencias en la América española.

¿Qué es entonces lo esencial de esa idiosincrasia, cuál el sello *idiomático*, por así decirlo (recordando el alcance etimológico del vocablo) de la religiosidad peninsular? “Chassez le naturel, il revient au galop”, decía Destouches. Y lo natural en el alma española, lo clásico, lo persistente en ella, en la faz que consideramos, reside en la aguda intolerancia del peninsular, acompañada del firme respeto por las manifestaciones exteriores del culto, o —más brevemente— en el fanatismo y en el ritualismo. Ambos rasgos irreductibles—tanto por el lado positivo del ardiente proselitismo como por el negativo de la impermeabilidad a la heterodoxia—han llevado al dogma de la *religiosidad española*, de que se vanagloriaba Menéndez y Pelayo (1); pero la verdad parece ser otra. Cuando al través del cúmulo de sucesos y episodios producidos por la ardorosa unilateralidad del creyente español se llega a las fuerzas psicológicas subyacentes, se advierte la *arreligiosidad* esencial de la masa. “El español es por su esencia arreligioso, dice el marqués de Dosfuentes. Todos los textos de los autores véteros, de griegos y de latinos están conformes para esta aseveración. Los iberos no tenían religión. Algunos de entre sus grupos—los galaicos—eran tenidos por francamente ateos. Los demás tenían la idea de un ser supremo, al cual no daban ni aún nombre. No había en Iberia sacerdocio ninguno. Inútilmente Menéndez y Pelayo buscó los rastros de una religión ibera”. (2). Esto, que aún referido a los tiempos remotos de la historia de España no carece de significado—se corrobora decisivamente en el trans-

(1) “Sinteticemos en concisa fórmula—dice en el *Discurso preliminar* de los *Heterodoxos*—el pensamiento capital de esta obra: El genio español es eminentemente católico; la heterodoxia es entre nosotros accidente y ráfaga pasajera”.

(2) Marqués de Dosfuentes: *El alma nacional*; prólogo de Max Nórdau; Madrid, 1915, p. 99.

curso de su vida cuando se comprueba esa misma ausencia de he-rejías que—lejos de comportar, como parece creerlo el eminente crítico citado, hondura de fe y caudal de fuerzas místicas—de-nota sequedad interior, despreocupación por el fondo de los pro-blemas religiosos.

En última instancia, la religión no es más que el desarrollo del sentido de lo infinito—una elevación sobre la realidad—que conduce a la espiritualización del *ser* y del *deber*; y si algo se muestra más claro en la evolución psicológica del pueblo español es la incapacidad para alcanzar esa delicada disposición que per-mite elevarse sobre la realidad, sin deformarla. Del mismo modo que la filosofía española carece de elemento metafísico o dogmá-tico, y tiene un sello fuertemente moral, orientándose hacia la acción por un instinto realista de las cosas, la religión repite esta característica: aparta de la meditación y lleva a los actos; es po-bre en la metafísica, en la faz del *ser*, y rica en la ética, en la faz del *deber*, invadiendo todas las manifestaciones de la vida social. “En sociedades tales—piensa Unamuno—el más íntimo lazo so-cial es la religión, y con ella una moral *externa, de lex*, de mandato que engendra casuismo y *métodos* para ganar el cielo. De todos los países católicos acaso haya sido el más católico nuestra España castiza” (1). Con esto adquiere su tono justo la tesis de Menén-dez Pelayo, desenvuelta entre alardes de erudición, con cerrado optimismo de creyente.

Producto de la vida común, la religión sufriría en España el influjo del clima psicológico, ese algo irreductible que—por ejem-plo—permite distinguir entre el catolicismo de España, el de Ita-lia y el de Francia, y respecto del cual, si no cabe aplicar las obs-curas lucubraciones de los etno-antropólogos en torno del concepto de “raza”, procede admitir la capitalización del enorme caudal de experiencias colectivas, resultante del esfuerzo de adaptación al medio. Con toda evidencia, la exaltación religiosa del español es

(1) Unamuno: *Ensayos*, I, 143; Madrid, 1916.

el producto de la fusión de su anárquico *individualismo*, de su categórica afirmación de sí mismo, con su *realismo* atropellado y rudo, que le hace desoír las voces interiores, los misteriosos llamados de la intuición, para lanzarse a la vida exterior, vocinglera y sensual. El español ama su religión como ama todo lo suyo: con pasión intolerante y agresiva. “Mi religión, por ser mía, es la mejor”, parecería pensar, asomando—como no podía menos de ocurrir—la clásica arrogancia conquistadora.

Por otra parte, su necesidad de *sensaciones ásperas y punzantes*, que Taine definía como el estado predilecto del espíritu español (1), le hace incapaz de los matices, del medio-tono emocional, y a esta rudeza sentimental replica una rigidez mental que excluye la duda, ese medio-tono del intelecto, y que le lleva a apoderarse de una idea y servirla con tesón y con bravura. En esa misma rudeza y simplicidad sentimental, en ese atropellado realismo, radica el *ritualismo* gongórico de la religión, que así se aparta de la fe interior como de las buenas obras para caer en el *psitacismo*, ahogada la facultad de lo infinito y de lo invisible por el enervamiento de los sentidos.

Si el misticismo, según Plotino, consiste en ver a ojos cerrados, ver con los ojos del alma mientras están cerrados los del cuerpo, el fanatismo consiste en obrar sin el sentido cabal de las circunstancias, en un total abandono a la creencia absorbente, cuyo triunfo se persigue como en un ensueño febril. La cristalización política del fanatismo español fué la unidad religiosa, cuyos episodios culminantes: expulsión de los judíos, conversión obligatoria de los mudéjares y establecimiento de la inquisición—trajeron—inútil parece recordarlo—el estancamiento de las energías nacionales, favoreciendo el cesarismo, que había de alcanzar su fastigio bajo los Borbones. Aquí, en la lucha del poder civil con la iglesia, y en las conmociones originadas por el jansenismo y las influencias

(1) Taine: *Derniers essais de critique et d'histoire* I, 17; 4a. edic. París, 1909.

literarias transpirenaicas halla su germen la irreligiosidad que dió fisonomía al siglo XVIII—al que principalmente estas notas aluden—sin alterar, sin embargo, el firme impulso ortodoxo de la masa, profundamente encauzada en las tradiciones de la iglesia.

El absolutismo de los Borbones—más agudo aún que el de los Austria—reencendió las querellas regalistas de Carlos I y de Felipe II, y ello, junto con la educación “a la francesa” de la clase directora—muchos de cuyos miembros recibieron instrucción en colegios de París y algunos hasta mantuvieron más tarde relaciones con Voltaire y Rousseau—, y con la creciente malquerencia a los jesuitas, produjo el tumulto de los conflictos religiosos que en toda esta época se advierte. Un nuevo concepto de la tolerancia—o mejor, de la intolerancia—fué abriendo camino en la conciencia social española; y si esta fuerza recién advenida fué tenida en jaque por las tradicionalistas y seculares no dejó de influir en las modalidades del fenómeno que—conforme a la conocida “ley de la refracción de las imitaciones”—llamo “la refracción americana del catolicismo” en el siglo XVIII, operada y proseguida en un medio físico y étnico diversos. Ese nuevo concepto, traído por el mayor rigor del regalismo, pasó realmente a la vida social de las colonias, moldeada a imagen y semejanza de la de la metrópoli, y penetrada del ritualismo y del fanatismo religiosos, cuyos perniciosos efectos atenuó.

Bajo la capa del respeto a las ideas directrices de la política de los reyes, en punto a ortodoxia, un nuevo espíritu se advertía, en nada extraño al soplo innovador y hasta rebelde de la ideología francesa. “Aparentemente—señala Altamira y Crevea—el siglo XVIII no presenta ninguna variante esencial con respecto a los siglos anteriores, en cuanto a la persecución de la herejía y al ideal de la unidad religiosa. Sigue ésta proclamada en las leyes generales y en la intención de los poderes públicos; continúa la Inquisición formando procesos, condenando herejes y publicando índices expurgatorios, y el brazo secular ayudándola en esta tarea;

pero en el fondo, el espíritu de la época ha variado; no hay ya el rigor de otros tiempos; no se concibe como posible una política análoga a la de Felipe II en los Países Bajos, en punto a la intransigencia religiosa; no se considera como absolutamente vitanda la comunicación con los herejes o sospechosos de herejía... y hasta el clero mismo, o por lo menos, muchos de sus miembros españoles y la propia Inquisición ceden, se ablandan y transigen más o menos conscientemente con cosas que en los siglos pasados hubieran sido rechazadas sin la menor vacilación". (1) Con todo, era evidente que una circunstancia accidental, como el mayor absolutismo de los Borbones, no iba a determinar como por ensalmo el despertar de la conciencia social, aletargada por siglos de opresión de ministros, *gobillas* e inquisidores. La nación entera vibraba todavía bajo el recuerdo del debate promovido en el siglo precedente, acerca del misterio de la *Inmaculada* (2), y el propio Macanaz—famosa víctima de la inquisición, de la categoría de los Ensenada, Aranda, Floridablanca, Campomanes y Jovellanos,—había hallado ocasión de exteriorizar la pureza de su fe sustituyendo en la universidad de Salamanca "los antiguos y tumultuosos *víttores* de los estudiantes con un rosario que iban cantando por las calles, en loor de la Santísima Virgen, cuando ocurría elección de rector u otro suceso análogo". (3)

La vida nacional languidecía—más que en la fiebre de belicoso misticismo que caracterizó el período de la hegemonía, en el colapso monástico que sirve de distintivo a éste;—y la fórmula de vida que un ministro español ideaba para los americanos, a saber: la teología como estudio y la ganadería como industria, habría po-

(1) Altamira y Crevea: *Historia de España y de la civilización española*, IV, 245.

(2) Las cortes españolas juraron en 1621 sostener el dogma de la Concepción *limpísima* de María; y lo mismo se verificó posteriormente por diversos cabildos argentinos: el de Córdoba, en 1656 y el de Salta en 1658.

(3) Menéndez y Pelayo: *Historia de los heterodoxos*, III, 46.

dido servir como síntesis de los ideales de civilización en la Península, todavía simplificada en el sentido de asignar la teología como remate único de los dos senderos del estudio y de la industria. “De esta suerte, anota el historiador del reinado de Carlos III, hubo en España 9000 conventos y 70.000 frailes; 32.000 de ellos dominicos y franciscanos: sólo en los obispados de Pamplona y de Calahorra 24.000 clérigos seculares; y eran frailes, monjas, eclesiásticos, beatas, ermitaños, miembros de la Orden Tercera y personas de voto de castidad la cuarta y aún la tercera parte de los españoles” (1), proporción que agravaría el volteriano D. Tomás de Iriarte en el epigrama alusivo a los que.

llorando duelos
 con su vida ermitaña
 poseen todo el reino de los cielos
 y dos terceras partes del de España.

Nadie ignora cuanto influyó esta absorción por la iglesia de las mejores energías sociales en el retroceso o estancamiento de la cultura y de la economía del reino. El propio Menéndez y Pelayo, al enumerar las causas de la decadencia, señala “el excesivo número de religiosos de ambos sexos” (2) o sea el parasitismo eclesiástico, que insumía ingentes riquezas, contra cuyo abuso se hicieron oír voces autorizadas. “Vanamente aconsejaron personas religiosas y condecoradas, a los eclesiásticos seculares y regulares, que se impusieran ellos mismos la reforma, desprendiéndose de bienes raíces, por lo que apretaba la necesidad del reino, y para que los políticos no censuraran su riqueza, dañosa a la modestia y a las demás buenas costumbres, y fomentadora de la ambición e indisciplina. Muy posteriormente a tan sinceras y mesuradas amonestaciones continuaron los eclesiásticos aumentando sus bienes hasta a la cabecera de los moribundos, y mereciendo la nota de he-

(1) Ferrer del Río: *Historia del reinado de Carlos III*, I, 80.

(2) Menéndez y Pelayo: *La ciencia española*, II, 83; Madrid, 1887.

redípetas, y ocasionando la despoblación de los lugares con la extinción de las familias”. (1).

La conquista de América, cuyo triple objetivo en lo político, social e individual consistía en el ensanche de los dominios de la corona, en la divulgación de la fe católica y en el fácil logro de la riqueza, mantuvo las causas de empobrecimiento del catolicismo actuantes en la metrópoli, acentuándolas al principio por circunstancias emergentes de la empresa misma, y luego por la estabilización de un orden de cosas poco o nada propicio al florecimiento de las virtudes.

Proceso esencialmente imitativo el de la instauración de dogmas y normas de religión en una raza vencida—en cuya mentalidad habían de sufrir una primera polarización—para juzgar los resultados de la instauración del catolicismo en las colonias españolas y decidir hasta qué grado degeneró, hay que atender al procedimiento por el cual aquella empresa se cumplió, esto es, distinguir la imitación *por coacción* de la imitación *por persuasión*, sin omitir el factor permanente en el trasiego de las culturas, o sea la distancia mental que separaba a las razas en contacto, una de las cuales—la dominante—al mezclarse con la otra, no mantendría indemne la pureza de su credo. Esto como antecedente ineludible para la exacta comprensión de la influencia del factor religioso en la vida colonial, durante el siglo XVIII.

La evangelización del aborigen requería, para alcanzar la madurez de sus frutos, un ambiente de alta honestidad, de inteligente perseverancia, de persuasiva humanidad, y desgraciadamente todo esto faltó con frecuencia. Si miradas en conjunto las “entradas” espirituales de los evangelizadores por breñas, selvas y frágiles suelos forman una estupenda página en la historia de la energía humana, y la obra cotidiana de los misioneros comporta, por sus relieves heroicos, la realización del milagro con que cada in-

(1) Ferrer del Río: Ob. cit. I, 86.

dividuo de las órdenes soñaba para ilustrar los fastos de sus respectivas religiones, no hay duda, a su vez, de que los pobres resultados que se obtuvieron en la cristianización de los naturales de América, en general, y de los del país argentino en particular se explican tanto por la inmensa distancia psico-social de las razas en contacto—factor permanente, según se dijo—cuanto por los abusos que originaba la rudeza del conquistador y la fácil solería del doctrinero, trocado el celo de los tiempos iniciales en la aguzada codicia o simple tibieza de los posteriores. A este factor alusivo al método o manera de transmitir la enseñanza, vino a unirse más tarde una causa accidental: la expulsión de los jesuitas, cuya proteica actividad y sagaz comportamiento—a la par que despertaba la emulación de las demás órdenes—merecía el elogio de los escritores de la época. (1).

Imitación “por persuasión” o “por coacción”, esto es, sugerida por la palabra o impuesta por la espada, ambas variantes del proceso de instauración católica en las Indias vinieron a parar en el resultado común de la degeneración del catolicismo,—ya empujado por el temperamento arrogante y rudo del pueblo español— toda vez que desmayó muy luego el entusiasmo proselitista de los primeros misioneros y que la obra del soldado parecía un viviente desmentido a las promesas de la palabra cristiana. La mente infantil del aborigen ¿comprendería de un modo siquiera rudimen-

(1) El historiador Ferrer del Río (Ob. cit. I, 441) dice: “Únicamente los regulares de la Compañía de Jesús (merced a los hermanos que de continuo les iban de Europa y a la facultad de expulsar de su seno a los que alteraban la pureza del instituto) se singularizaban por la pureza de las costumbres, por el arte de atraer a la cultura a los indios, y de mantenerlos en infancia perpetua, de enriquecerse con el sudor de ellos sin arruinarlos, y de oprimirlos con una coyunda aparentemente no muy pesada. Con alusión a los institutos religiosos decía un proverbio americano: “Los jesuitas van a una y los demás a uña”. Todos los autores católicos y protestantes exceptúan a los jesuitas cuando hablan de la conducta escandalosa de las comunidades monásticas en el Nuevo Mundo”.

tario las abstracciones dogmática alusivas a la Trinidad o a la Concepción, o el significado teológico de los sacramentos? A pesar de la tenacidad y del ingenio de los eclesiásticos, es lo cierto que las predicaciones apenas dejaban rastros eficaces en el espíritu de los neófitos. La superficialidad con que solía inculcarse la enseñanza, así religiosa como elemental, no provenía sólo del número, a veces desmesurado, de los indígenas sometidos, y de la escasez de religiosos, lo que obligaba a frangollar conversiones colectivas, sino que—como se vió al principio de la campaña—tal superficialidad había llegado a cohonestarse con alardes de mojigata cavilosidad, ligados a la creencia en la malignidad omnipresente del demonio: “La doctrina es bueno que se sepa, pero el leer y escribir muy dañoso, como el diablo... Porque el indio por agora no tenía necesidad sino de saber el Paternoster, Ave María, Credo, Salve y Mandamientos, y esto sin aclaraciones, glosas ni exposiciones de doctores *ni saber ni distinguir la Trinidad...*” había aconsejado un funcionario de Méjico al monarca (1). Valía tanto como preconizar el *psitacismo*; y el indio—al acomodarse inconscientemente a las prácticas de la nueva fe—anticipó su adaptación al ambiente ceremonioso y rutinario que en definitiva prevalecería.

Dentro de la generalidad del proceso precedente, cabe también lo que corresponde a la evolución particular del cristianismo entre los grupos autóctonos del país argentino, donde el nuevo credo dejó casi intacto el fondo de las supersticiones ancestrales, modificando sólo prácticas o costumbres inconciliables con el espíritu cristiano, como lo observa Ambrosetti. (2). Si es cierto que uno de los rasgos diferenciadores de la colonización española en el Río de la Plata fué la relativa escasez del elemento indígena que intervino en el conflicto de las razas, no lo es menos que otro

(1) Cit. por el Marqués de Lema: *La Iglesia en la América española*, pág. 33, p. 1892.

(2) Ambrosetti: *Supersticiones y leyendas*, pág. 145, edic. 1917.

de los caracteres especiales de la vida religiosa en el Plata fué la penuria de sacerdotes y de operarios evangélicos, (1) explicándose de este modo el poco fruto de las predicaciones, confiada a veces a hombres sin aptitudes. Así lo reconocería, a fines del siglo XVIII, el obispo Moscoso, de Córdoba, cuando enterado “del lamentable estado en que se hallaba la doctrina y las costumbres de indios que la componen, en quienes muy distante de advertirse que el árbol de la fe haya tomado algún progreso, después de casi un siglo de su establecimiento, apenas se perciben algunos débiles brotes, muy fáciles de secarse”, (2) renovó severas instrucciones acerca de la enseñanza que impartían los doctrineros.

Y es que en la colonia platense, no obstante la pobreza del culto y de las ceremonias—rasgo también especial—cundió como implacable infección el formalismo inerte y vistoso de la iglesia, cuya invasora floración de trópico sofocaba los tímidos impulsos de la vida interior. En él halló refugio la psiquis impresionable del indígena, atraída por las fiestas y ritos pintorescos. Por lo demás,—en la faz intelectual del fenómeno religioso,—si el bajo nivel de su inteligencia le hizo inaccesible a los misterios de la fe y a la trascendencia dogmática de los sacramentos católicos, en el aspecto ético su indolencia y su fatalismo proverbiales le mantuvieron amarrado a sus dos vicios capitales: la embriaguez y la lujuria. La miseria metafísica del indio cristianizado se completó con su desamparo moral, pues no supo hallar en la nueva doctrina los resortes de la reeducación elemental que debía apaciguar el libre juego de los instintos. Ni siquiera lo contuvo el temor al demonio, —del que los misioneros creían sacar tanto partido— ya que a las

(1) No quiere decirse con esto que la población conventual río-platense fuese escasa: Levillier, en *Orígenes argentinos* (pág. 104) recuerda que en 1770 Buenos Aires tenía 20.000 almas y 700 eclesiásticos, y en Córdoba existían 7 iglesias y 6 conventos.

(2) Documento inserto en el libro del P. Liqueno: *Fray Fernando de Trejo y Sanabria*, I, 175.

efusiones del amor a Dios no llegaría con el ejemplo de la áspera hostilidad entre los hombres blancos y de éstos para con él mismo.

Hay detalles reveladores de la insuficiente educación que los naturales recibieron de la raza dominante, por vía de la religión. Es de creer, por ejemplo, que los misioneros enseñasen a los neófitos el respeto a la propia vida, la abnegada conformidad con las miserias de la existencia terrena; y sin embargo, el suicidio entre los indígenas y los negros—también sometidos a evangelización—fué cosa frecuente en la colonia, hasta el extremo de preocupar a las autoridades de la iglesia. En la *Vida del padre Muriel*, publicada por la Universidad de Córdoba, se relata el suicidio de un esclavo de la Compañía de Jesús, a consecuencia del castigo que le impuso un hermano, y añade el autor de la biografía que tales suicidios “*son harto frecuentes en la América, entre los esclavos díscolos*” (1). El fenómeno llevó al eclesiástico Benito María de Moxo a dedicarle una concienzuda memoria con el título de *Disertación sobre el suicidio*, en la que estudia las características de los suicidios en América y en Europa con observaciones que acaso no habría desdeñado para su conocido libro el eminente y malogrado Durkheim. Señala dos rasgos diferenciales: el primero, que “en Europa abundan los suicidios en las grandes ciudades, son raros en las aldeas y lugares pequeños, mientras que en América son rarísimos en las ciudades y no dejan de verse en cuando en cuando en los yermos y en los páramos; segundo, que en Europa se mataban los ambiciosos cortesanos, los ciudadanos cultos y los metafísicos (sic) que presumen de más sagaces e ilustrados, mientras que en América se matan sólo los sencillos pastores de los Andes, los groseros labradores de las Pampas y toscos peones de las minas”. (2). El fenómeno, cuya causa atribuye a la melancolía del indio y cuya terapéutica sería la flagelación “para ejercitar los

(1) Ob. cit., pág. 195.

(2) Moxo: *Cartas mejicanas*; pág. 310; Génova. El autor fué arzobispo de La Plata.

sentidos'', tendría raíces más profundas; pero por referirse cabalmente a las razas inferiores sometidas a la europea trae una nueva prueba del influjo superficial que en ellas ejerció la predicación del cristianismo.

No fué mejor la suerte del credo católico al penetrar en la psicología infantil y tornadiza del negro. Procedentes de la región comprendida desde el Senegal hasta el Congo, los negros infiltraron en la colonia sus supersticiones nativas mediante la intervención que en el hogar del blanco tuvieron, al influir en la educación de los niños. Sensuales y despreocupados, frívolos y fetichistas trajeron del Africa su culto por los espíritus, mezclado con vagas reminiscencias de cristianismo y de mahometismo, sobre un firme fondo de fatalismo. Los portúgueses, en efecto, habían introducido en el Congo los dogmas católicos, en el siglo XV; pero cuando el imperio del Congo se dividió, los negros tornaron a la idolatría. Mayores rastros había dejado la predicación evangélica en el Senegal, si bien asimismo degeneró por obra del ambiente y de los contactos con otros pueblos convertidos al mahometismo. (1). Esas lejanas enseñanzas—cuyos restos perduraban en el espíritu del negro—y la índole apacible de la raza, facilitaron la adaptación a las nuevas prácticas: logrado el ritmo de la religiosidad exterior, el celo eclesiástico se apartó del "bozal" para consagrarse al americano.

El temor al demonio constituyó una de las preocupaciones del negro, sin llegar empero a refrenar sus groseros instintos, lo que puede atribuirse al fatalismo de una condenación original y divina en que creía. De ambos sentimientos hay constancia en los relatos de viajeros, insertos en libros de la época. "La mayor parte de los negros (de la Costa de Oro) cree, se dice, que el hombre fué creado por una araña llamada *Anancio*, y los que miran a Dios como el único creador sostienen que en el origen él creó los

(1) Julio Noé: *La religión en la sociedad argentina a fines del siglo XVIII*, pág. 17.

blancos y los negros; que después de haber considerado su obra, hizo a estas dos clases de creaturas regalos: saber, oro y el conocimiento de las artes; que los negros, al tener permiso de elegirse decidieron por el oro y dejaron a los blancos las artes, la lectura y la escritura; que Dios consintió en su elección; pero que irritado por la avaricia de los negros declaró que serían los esclavos de los blancos, sin esperanzas de cambiar su situación. Se encuentra cantidad de negros que hacen profesión de creer en dos dioses: el uno blanco, al que llaman *Bossum y Jongu-Mon*, es decir, “el buen-hombre”, y se imaginan que es el dios de los europeos; el otro, negro, al que llaman, según los portugueses *Demonio* o *Diablo*. Atribuyen a este último toda clase de maldades y tiemblan a su solo nombre”. (1).

Semejante concepto de un pecado original exclusivo de la raza hizo a los negros humildes y resignados, sobrellevando con jovialidad las contrariedades—nunca excesivas en el Río de la Plata—del trato que los blancos les dieron. Además, el miedo al diablo fué, por así decirlo, un miedo a su intervención terrenal, ya que de los premios y castigos ultraterrenos apenas si guardaban débil idea. Persuadidos de su inferioridad frente al blanco, no es maravilla que se sintiesen impotentes para llegar hasta la Divinidad, contentándose con adorar sus fetiches, ya en su forma primitiva, ya en la de imágenes del culto católico. “Están persuadidos de que existe un Ser del cual ha salido el universo y que merece, por lo tanto, ser preferido a los fetiches, que son sus criaturas; mas no le hacen objeto de sus oraciones ni de sus sacrificios. Este gran Dios—dicen—está demasiado alto para ocuparse de la situación de ellos. Ha confiado el gobierno del mundo a los fetiches, que son potencias subordinadas a las que los negros deben dirigirse. En fin, parece evidente, como Loyer observa más ampliamente, que ellos toman a los fetiches como substancias mate-

(1) *Parallèle des religions*, I, 734. París, 1792.

riales, revestidas por el Ser Supremo de ciertas virtudes en provecho del género humano”. (1). Bien se advierte aquí cuán fácilmente se mezclaría la superstición del africano con las prácticas y creencias de la iglesia romana.

A diferencia de lo que ocurrió con el aborigen cristianizado, que al recibir los nuevos dogmas los empobreció unilateralmente, la degeneración del cristianismo inculcado a los negros se cumplió por un doble cauce, pues los efectos del contubernio religioso se reflejaron a su vez en el hogar del blanco, del que los esclavos formaban la parte más numerosa y no la menos influyente si se atiende a la intervención que tomaron en el cuidado y educación de los niños. A las clásicas narraciones y leyendas supersticiosas, matizadas por las travesuras del *mandinga*,—el diabólico personaje introducido por la fantasía del bozal y ennoblecido en los salones del rico de la colonia,—cuyos orígenes ha rastreado Granada en su meritorio libro sobre las supersticiones rio-platenses—uniéronse las sugerencias de una moral complaciente y hasta pervertida, que no podía dejar de corroer los espíritus infantiles, bien escudada tras la astuta obediencia del esclavo a las normas y preceptos rituales.

El catolicismo del europeo no sólo sufrió en América la refracción que trajeron los contactos étnicos, esto es, el cruzamiento de las culturas paralelo al proceso de la “química de las razas”, sino la que produjo el medio físico diverso. El aislamiento de los pobladores, dispersados en regiones inmensas, el misterio de una naturaleza desconocida y gigantesca, la conciencia medrosa del peligro que acecha, complicaron su facultad de lo invisible, enturbando la limpidez del dogma con el animismo y la hechicería en que habían de parar las creencias que recibió el mestizo de las campañas. Por lo demás, la fe del blanco no fué nunca muy viva: “Los eriollos americanos en lo común tienen una fe muerta en todos los asuntos de Religión y servicio del Rey”. decía el

(1) *Histoire générale des voyages*; t. V, pág. 375. La Haye, 1748.

gobernador Campero hablando de la relajación del Tucumán (1); y es de creer que ni los codiciosos funcionarios ni los oscuros aventureros peninsulares—soldados, prófugos, marmitones, barberos y gente de la hez—que huían del asfixiante despotismo de la monarquía tras el oro liberador, llegarían a estas playas para cuidar mejor el negocio de la salud de la conciencia y de la salvación del alma.

Unióse a los agentes anteriores, para empobrecer la religión, el consabido desdén por el trabajo, la constitucional imprevisión española que al agravarse con la generosidad de la tierra hizo esperar todo de la Providencia, fomentando la milagrería pedigrüña. En contraste con lo que ocurrió en la colonización de los Estados Unidos, donde la religión idealizaba la rudeza del trabajo y era socorro para la acción, en la América española se complicó con los restantes factores de educación y de medio que permitieron hurtar el cuerpo al esfuerzo, mecanizando en incesantes peticiones la comunicación con la divinidad. Para todos los inconvenientes de la vida las miserables ciudades de la colonia multiplicaban los abogados intercesores, sea mediante el sorteo—lo que evitaba resentimientos celestiales y dejaba al Señor en la plenitud de sus atribuciones de juez supremo,—sea mediante la propuesta de algún fervoroso cabildante, que pregonaba las excelencias, virtudes y beneficios del propuesto. Buenos Aires tenía su patrono en San Martín y abogados menores en los santos Sabino y Bonifacio. En Córdoba, los santos Sebastián y Roque eran abogados contra la peste; San Pedro Mártir protegía contra rayos y truenos “bendiciéndose ramos en su día para esparcirlos por las sementeras y campos por donde fueran las tempestades (2); para la invasión de la langosta, tuvieron los vecinos a los santos Tiburcio y Valeriano (3); en 1685, el cabildo decide que por ser muy conveniente

(1) *Archivo General de Indias*, estante 122, cajón 5, leg. 2.

(2) *Archivo Municipal de Córdoba*; V, 429; VI, 182.

(3) *Ib. id.* VII, 121.

contener las plagas y calamidades que se habían desarrollado en la ciudad “se ocurra a la Divina Misericordia de Dios Nuestro Señor, y para ello, multiplicar intercesores de sus gloriosos santos”, jurando y votando la fiesta de San Francisco Javier; cien años más tarde, el alcalde de primer voto recordó que esa fiesta no se celebraba desde la expulsión de los jesuítas, y pidió que se adoptasen medidas (1). También se reverenciaba a Nuestra Señora de Nieva como protectora celestial contra las furiosas tormentas; a San Pedro Nolasco contra las inundaciones; contra las langostas, a Santa Teresa, contra la sequía a Nuestra Señora del Rosario... (2). Los divinos abogados aparecen y desaparecen como los mandatarios que los cabildos utilizaban para sus representaciones ante el monarca, o se van gastando como se gastan los caudillos políticos, o son suplantados por vice-patronos, más activos y celosos que los titulares: A veces, hasta las influencias ideológicas del momento decidían de la permanencia de un patrono; y si cuando soplaban los aires de la Enciclopedia y amenazaba la Revolución, el catolicismo español no vaciló en mostrarse duro con los sacerdotes franceses que se refugiaron en la Península, creyéndolos endemoniados y antropófagos, prohibiéndoseles entrar en Madrid, confesar a españoles, predicar y enseñar, la misma causa genérica: el odio a “los libertinos” de la Enciclopedia, determinó que el patrono de la ciudad de San Luis—que ostentaba su título de rey de Francia—fuese alguna vez reemplazado sin miramientos por el españolísimo San Vicente Ferrer (3).

Todo esto revela una atmósfera de obscurantismo y de sensualidad, una indigencia de vida interior que habría sido fatal en la evolución de la colonia si no estuviese compensada con el culto por otros valores morales de hondas raíces en el temperamento de la raza: el honor, la lealtad, el coraje y la cortesía. Y es que la

(1) *Archivo de Gobierno*, t. VII, exp. 13.

(2) *Archivo de Gobierno*, t. XVI, exp. 14.

(3) J. W. Gez: *Historia de la provincia de San Luis*.

religión, aún en la metrópoli, estaba contaminada del áspero realismo que, según se vió, define una de las notas singulares de la psicología española. Era, para decirlo con Taine, “una emoción de la carne y de la sangre, una alucinación del cerebro, una explosión de la ferocidad nativa”. (1). Parecería que, rotas las barreras de la metafísica teológica popular, una misma corriente de sonambulismo místico hubiese establecido entre ambos mundos—el visible y el invisible—un equilibrio de vasos comunicantes, mezclando los seres y las cosas divinos con las cosas y los seres humanos.

Ello se advertía en detalles sugerentes. En la España de fines del siglo XVII—que describe Mme. D’Aulnoy, durante la representación de un auto, Jesús quiere entrar en la orden de los caballeros de Alcántara, y, no pudiendo ser admitido a causa de su origen humilde, se consuela fundando la orden de Cristo. (2). En Lima, a principios del siglo inmediato, los santos se visitaban ceremoniosamente, como príncipes cristianos: “... diez hombres—dice un viajero prolijo—llevaban la estatua de Santo Domingo, que venía a visitar a su amigo San Francisco; estaba adornado con ricas telas de oro, y brillaba por las estrellitas de oropel que lo cubrían, para que fuese visto desde lejos... Ante la puerta del Palacio ambos se cumplimentaron...” (3); todo esto en medio de una caterva de fieles, en la que destacaban los gigantones blanco, negro, mulato e indio, y la clásica tarasca, representación del demonio humillado. Fiestas semejantes fueron usuales en el Río de la Plata. En Córdoba, los papeles del Cabildo aluden a las danzas en la catedral, y en otras ciudades también se verificaban (4). A la vez, mientras el mundo se satura de milagros y las biogra-

(1) Taine: *Derniers essais de critique et d'histoire*, I, 29; 4a. edic. París, 1909.

(2) Taine: *Ob. cit.*, pág. 30.

(3) Frézier: *Relation du voyage de la Mer du Sud*; París, 1716; pág. 183.

(4) Cervera: *Historia de Santa Fe*, I, 56.

fías de personajes eclesiásticos se matizan con episodios maravillosos, los reyes son divinizados. “Ellos son como unos dioses en la tierra y participan en cierto modo de la independencia divina”, enseñaba el obispo San Alberto de Córdoba (1). Satanás, en medio de todo, se humaniza, y si los misioneros le habían tratado, según la frase de Groussac, con “la brusquedad familiar que gasta un polizonte con un criminal reincidente” (2), en las ciudades le burlan sujetándolo a las miserias de este mundo:

Aunque le pese al demonio
 Y reviente Satanás
 Alabemus a María
 Sin pecado original.
 El demonio está muy mal
 Y no tiene mejoría
 Porque no puede turbar
 La devoción a María.

se cantaba en la ciudad de los Reyes, cuando Frézier la visitó.

La ataraxia de los bienaventurados, la dichosa plenitud de los espíritus tocados por la gracia divina, el goce tranquilo de la comunicación con la Divinidad parecían inaccesibles a la sensibilidad religiosa de la raza española, ávida de sensaciones fuertes, de imágenes de relieves netos y vigorosos, de representaciones dominadas por la nota de lo truculento, con su cortejo de visiones formidolosas, para contener el alma, pronta a despeñarse en el pecado, y morigerar las costumbres. Fray Pedro Malón de Chaité, —el célebre agustino, cuya *Conversión de la Magdalena* se imprimió en 1596—al condenar el lujo de los trajes femeninos de la época ha dejado una página de valor psicológico documental, por el

(1) Cit. por Korn: *Las influencias filosóficas en la evolución nacional*, en “Anales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales”, Bs. As. 1914, pág. 361.

(2) Groussac: *Estudios de historia argentina*, pág. 50.

realismo vigoroso de las imágenes que evoca, las más ajustadas al temperamento de la raza: “Entrad por esas iglesias y templos sagrados; veréis los retablos llenos de las historias de los santos; veréis a una parte pintado un San Lorenzo, atado, tendido sobre unas parrillas, y que debajo salen unas llamas cárdenas, que parece que aún de verlas pintadas ponen miedo; los verdugos, con unas hocas de hierro que las atizan, otros soplando con unos fuelles para avivarlas; parécese aquella generosa carne quemada y tostada con el fuego, y que se entreabren las entrañas y andan las llamas devastando y buscando los senos de aquel pecho jamás rendido; está cayendo la grosura que apaga parte del fuego en que se quema. Veréis en otro tablero pintado un San Bartolomé desnudo, atado, tendido sobre una mesa y que lo están desollando vivo. A otro lado un San Esteban que le apedrean; tópanse las piedras en el camino, el rostro sangriento, la cabeza, abierta, que mueve a compasión a quien le mira, y él arrodillado, orando por los verdugos que le matan. Veréis en otra parte un San Pedro colgado de una cruz, un Bautista descabezado, y al fin, muchas muertes de santos, y por remate, en lo alto, un Cristo en una cruz, desnudo, hecho un piélago de sangre, abierto el cuerpo a azotes, el rostro hinchado, los ojos quebrados, la boca denegrida, las entrañas alanceadas, hecho un retrato de muerte”. Estas imágenes del santoral dominaron también en la iconografía de la colonia, con más las frecuentes alegorías del demonio y de la muerte,—y es de suponer que no contribuyeran a despertar el buen gusto en el arte ni a estimular la delicadeza de la sensibilidad religiosa. Al contrario: unidas a los Cristos que agonizan en medio de los alaridos de la muchedumbre, a los Judas apuñaleados a las puertas de las iglesias, a las evocaciones de ultratumbra y a tantas manifestaciones congéneres de la teatralidad eclesiástica, usuales en España y en las colonias, estimularon el desarrollo de la religiosidad inferior, penetrada del temor al demonio y a los castigos infernales, y

alimentaron la innata dureza del conquistador y de sus descendientes. (1).'

El *psitacismo* religioso, el formulismo maquinal y frío, el rito que se complica como la urdimbre de una tela suntuosa dieron a la colonia uno de sus rasgos más significativos, si bien en la sociedad argentina—privada de una casta capitalista asentada sobre la explotación de las minas—faltó al cuadro el marco de esplendor que en otras secciones lo rodeó, pues las festividades religiosas solían fracasar ante la pobreza de los vecinos, imposibilitados a las veces de exhibirse con el decoro que constituía una de sus primeras preocupaciones. El rasgo tiene, sin embargo,—como los otros—valor general, y conduce al aserto de que en la colonia no hubo verdadero misticismo. “Me hallo muy lejos de pensar, con el autor de la vida del beato Toribio, que dice que *tiene traza el Perú de dar más santos al cielo que ha dado plata a la tierra*; la virtud pareceme aún más frecuente entre los seculares que entre los monjes y los eclesiásticos”, escribía el sagaz Frezier; y, sin duda, su observación valdría para todo el resto de la América Meridional, donde apenas tres nombres: Rosa de Lima (Isabel Flores), Mariana de Jesús Flores y Paredes—llamada “la azucena de Quito”—y el andaluz Francisco Sánchez Solano alcanzaron a destacarse de entre la turba de condecorados con milagros, revelaciones, éxtasis, raptos y resplandores. Se ha dicho ingeniosamente que la religión es al misticismo lo que el amor reglado por el matrimonio es al amor libre y apasionado; y esta proporción—aplicada a la sociedad de la colonia,—hace ver cuán inconciliables resultaban allí las efusiones del misticismo con la hosti-

(1) En *Recuerdos de Provincia*, Sarmiento—cuya autoridad en asuntos históricos no está exenta de peligros—habla de los “recursos” eclesiásticos usuales en su adolescencia, citando entre otros, el de la pluma representativa del alma de un condenado, dejada caer desde el púlpito por el predicador, en medio del terror de los feligreses, atribuyéndolos nada menos que a D. Ignacio de Castro Barros. V. pág. 223 de libro citado, edic. de 1916.

lidad, la desconfianza y la intolerancia que en todas partes germinaban.

Reveláronse con claridad las taras substanciales de ese estado de cosas cuando se trató de contener la corrupción de costumbres en el siglo XVIII. Las referencias de los archivos al desarreglo de las costumbres, abundan en cualquiera de las secciones del vasto imperio de las Indias, pues se trataba de un fenómeno general al que no fué extraño el decaimiento de las creencias religiosas en la masa, y que invadió aún los dominios conventuales. En su lucha secular contra el mundo, el demonio y la carne, la iglesia no pudo anotar muchos ni brillantes éxitos en América y, a las veces, hasta vió caer a sus pastores víctimas de las asechanzas del lobo infernal, oculto—con vulpina astucia—tras la silueta de alguna “chola” picante. Quienquiera que sin propósito de enfrascarse en la rebusca de antecedentes acerca de un punto tan debatido se atenga sólo a los sumarios de los libros de esta época, que tratan de América hallará suficientes indicios de semejante retroceso moral. Así, en el *índice* de las ahora conocidísimas *Noticias secretas de América*, por Jorge Juan y Antonio de Ulloa, se lee en la palabra “fandango”,—nombre del famoso baile popular en el Perú: “Desórdenes que causan estas danzas; se hacen en las casas de los frailes. Se celebran con estos bailes las tomas de hábito y las misas nuevas”; y ya en el texto, el capítulo VIII de la segunda parte expone la conducta desarreglada del estado eclesiástico en todo el Perú, haciéndose constar en la nota al pie de la página 500 (edic. de Londres, 1826) que “esta vida licenciosa de los religiosos no es peculiar a los de Quito, mas se extiende por lo alto del Perú hasta los llanos de la Plata”.

Y no se trata de exageraciones interesadas, pues el hecho, amén de la abundante documentación pertinente, se halla reconocido por eclesiásticos contemporáneos desapasionados y probos. Aludiendo al estado de las órdenes religiosas en el Ecuador, un eminente historiador eclesiástico señala que “el número de religiosos

en aquel tiempo era muy considerable, pues sólo en Quito se llegaron a contar 1000 frailes; pero la observancia regular estuvo tan decaída que, siendo los conventos casas edificadas con el único propósito de dar gloria a Dios mediante la práctica de los consejos evangélicos, se transformaron en ocasión de escándalo público y de ruina de la moral en la desgraciada colonia” (1). Con referencia a Chile, un autor hace notar que “los documentos oficiales de la moralidad de la época colonial no pueden ser más deplorables; y tanto más—añade—cuanto que aquellos tiempos eran de eximia piedad y gazmoñería, y que con relación a la población el número de los conventos y sus pobladores ocupaban una desmesurada extensión”; “los conventos—dice antes—llegaron a formar criaderos de ociosidad”, detallándose luego algunos procesos de sacerdotes bigardos, sobre cuyos episodios culminantes pone su tul de decoro el latín confidente de la iglesia. (2).

En el Río de la Plata las cosas no ofrecían un aspecto mejor. Ya se sabe que una real orden, en 1774, encargaba al gobernador de Buenos Aires reprimir el escandaloso desarreglo de las costumbres. El gobernador Campero, en 1765, quejábbase amargamente de la moralidad de la provincia de Tucumán: “Hallé este gobierno lleno de relajación, particularmente en punto de sensualidad y juegos, llegando a tanto el desorden que no estaban exentas de él las mujeres, amaneciendo en el juego entre los hombres con notable escándalo y ruina de sus casas...” (3). El capuchino Junqueras habla del gran número de amancebados que ha advertido en el arzobispado de Lima y en los obispados de Buenos Aires, la Paz, Arequipa y Santiago de Chile y “hace una pintura bien horrorosa de los abusos que ha notado en los monasterios de monjas, donde reinan todos los defectos que nacen de la dema-

(1) F. González Suárez: *Historia general de la República del Ecuador*; t. IV, 443, Quito, 1893.

(2) Fuenzalida: *Historia del desarrollo intelectual de Chile*, pág. 321.

(3) *Archivo General de Indias*: Estante 122, cajón 5, leg. 2.

siada desigualdad de la fortuna: tiene su asiento el orgullo y la miseria: se comercia hasta con las pasiones, y de todo se cuida excepto de la observancia de las reglas y de las virtudes monásticas” (1); las fiestas religiosas mismas servían de capa al pecado: “Ciertas costumbres de devoción nocturna para velar el Santísimo Sacramento descubierta dieron margen a escándalos de que las autoridades episcopales no pudieron desentenderse”. (2). El obispo Moscoso, de Córdoba, prohíbe en 1792, bajo pena de excomunión, que se hagan funciones nocturnas en las iglesias, por que “el Padre de las Tinieblas, nuestro común enemigo, escoge las sombras de la noche para ejercitar su espíritu tentador... por cuyo medio se han visto más de una vez mezcladas las prácticas de devoción con los actos más irreverentes y escandalosos...” (3); al finalizar el siglo, don Ambrosio Funes se lamenta del estado moral de Córdoba, de la multitud de delincuentes y ladrones y de la “corrupción del otro sexo en su lujo y en sus lubricidades...” (4). Esta descomposición moral, contra la que nada podía el celo de los preladados, era el anuncio infalible de la crisis social que no tardaría en producirse.

Si las relaciones entre la religión y las costumbres de la colonia hispano-americana han sido casi siempre bien estudiadas, no ha ocurrido lo mismo con las existentes entre la religión y la economía, esfera donde los documentos no son todavía abundantes. Parécenos, sin embargo, que ésta ha de constituir la nota más interesante de la futura sociología colonial, pues se trata de las vinculaciones de los dos factores más importantes de la vida social, el uno—la religión—que obra como fuerza conservatriz y tiende

(1) Informe del fiscal sobre una representación del P. Junqueras; 1788: *Archivo General de Indias*, estante 141, cajón 3, leg. 16.

(2) Fuenzalida: *Ob. cit.* pág. 317.

(3) *Archivo de Gobierno*, Córdoba, t. XV, exp. 5.

(4) Cit. por el P. Cabrera: *Cultura y beneficencia durante la colonia*, I, 328.

al inmovilismo social; el otro—la economía—que actúa como agente de innovaciones y da el tono del progreso social, fuera de que—como se dijo al principio—el factor religioso en la colonia se muestra invasor y tentacular, e importa por lo mismo considerar hasta qué punto absorbió las energías económicas de la masa, o en qué sentido las modificó. Así podrá apreciarse, al mismo tiempo, la siempre debatida influencia social de las órdenes religiosas que se establecieron en América, esto es, cuál fué la riqueza de esas órdenes y qué parte de ellas tornó al pueblo en instituciones de cultura y de beneficencia. No es posible omitir esta relación cuando del tema se trata, pues la inteligente política monástica consistió precisamente en aprovechar del común sin suscitar grandes quejas (1), y en rivalizar entre sí las órdenes a los ojos del soberano, que se desembarazaba con gusto del cumplimiento de algunos de sus principales deberes para con la colonia, delegándolos en las congregaciones.

No siempre, sin embargo, tal política se contuvo en los límites impuestos por las circunstancias, y las reclamaciones y protestas que levantó la inconsiderada codicia de los curas en su trato con el indígena, en aquellas regiones donde el conflicto de las razas se definió por el predominio del aborigen, o la arbitraria extensión de los privilegios del clero respecto de las clases laboriosas, en las comarcas reputadas pobres por su falta de minas, no tuvieron poca parte en el descontento colectivo que preparaba la ruptura estructural en el organismo de la colonia.

Desde luego, rasgo capitalísimo de la religión colonial fué el carácter *propiciatorio del culto*, en lo cual seguía la corriente metropolitana, encauzada en impulsos nativos de la raza. El eminente sociólogo español, señor Sales y Ferré—que señala esta nota psicológica—observa con exactitud todo lo que de utilitario y

(1) “Manía común a todas las comunidades de América fué la inmoderada codicia de bienes terrenos; pero ninguna llegó a acumular tantos como los jesuitas”, dice el Ilmo González Suárez (*Ob. cit.* IV, 436).

de egoísta encierra esta especie de seguro de bienaventuranza: “El creyente sacrifica a Dios una pequeñísima parte de su felicidad presente, no por amor, sino a cambio de la dicha eterna con que presume que Dios le ha de premiar en la otra vida; y todavía para imponerse este sacrificio, es menester que el factor económico no apremie, es decir, que la ofrenda no prive al devoto de ninguno de sus gustos”. (1). Desgraciadamente, en América ocurría que, no por propia voluntad, sino por la codiciosa sugestión del doctrinero, le privaba de lo indispensable para la vida. El libro casi clásico de Depons sobre la Venezuela del siglo XVIII prueba que allí, como ocurrió en todas partes, el fervor de que llegaban poseídos a las Indias los religiosos de las distintas órdenes se contaminaba muy pronto con la especulación y el cálculo que ya veían triunfantes entre sus cofrades, al amparo de la credulidad de las razas inferiores y de la impotencia o complicidad de los empleados del rey. Las artimañas y añagazas de que se valían los curas de indios, a pesar del rigor de la letra prohibitiva, son harto conocidos, y no merecerían recordarse si no ayudasen a integrar una modalidad característica del culto: “Les está prohibido—dice aquel autor—exigir nada a los indios por la administración de los sacramentos ni por ninguna otra función eclesiástica”, disposición no infringida de un modo directo; “pero su espíritu es francamente eludido por la venta que les hacen, al mil por ciento de beneficio, de rosarios, escapularios y pequeñas imágenes de vírgenes y de santos; el pobre indio está siempre amenazado de la cólera de Dios hasta que haya comprado todo lo que el misionero tiene para vender” (2). Por su parte, un corregidor de Cuenca, después de elogiar fuertemente a los padres de la Compañía de Jesús, exclama con ingenuo aspaviento: “¡Qué funciones no inventa la idea de un cura para sacarle las

(1) Sales y Ferré: *Problemas sociales*, pág. 28; Madrid, 1911.

(2) Depons: *Voyage a la partie orientale de la Terre Ferme*, etc; II, 138.

entrañas! ¡Qué pendones! ¡Qué fiestas! ¡Qué priostasgos! Continuamente los gravan más de lo que permite la equidad, extendiendo su arbitrio fuera de los límites que les prescribe la razón, y si alguna vez lo reprueban, castigan como agravio la desobediencia... (1). De este modo, el formalismo ritual, que cuando llega a predominar, comporta empobrecimiento de la religiosidad, aparecería como el vistoso andamiaje de una fábrica de explotación parasitaria.

El poder económico del clero provenía especialmente de las donaciones, mandas pías, construcciones de iglesias, derechos de velación y entierro, venta de objetos del culto, venta de indulgencias, derechos especiales, y tantas otras formas de subvención u obvención, legales o no, reveladoras del estado de sobresaturación eclesiástica a que había llegado el ambiente social de la colonia. “Cuando uno se privaba de la felicidad de relegarse a un convento, se reparaba esta falta de homenaje a la divinidad dejando sus bienes a los monasterios: dinero, casas, tierras, todo era aplicado a esta obra piadosa, sin la cual el camino del cielo se encontraba obstruído”, anota Depons, con fina ironía. Un testamento sin legado a favor de algún convento era prueba cierta de ateísmo y de eterna condenación del alma. A las veces—por un gesto de magnífica piedad—se llegaba a crear por disposiciones de última voluntad una especie de servicio doméstico para las vírgenes y santos, *legando* mulatas jóvenes que, subordinadas al respectivo capellán, tenían por misión ocuparse del aseo de los oratorios y del cuidado de la ropa de los santos y del altar. (2)

En comarcas pobres y semi-desiertas como fueron las del Río de la Plata, los derechos usuales que percibían los eclesiásticos gravaron extraordinariamente a los pobladores, siempre quejosos de

(1) *Relación histórica, política y moral de la ciudad de Cuenca*, inserta en el tomo 11 de la “Colección de libros raros o curiosos que tratan de América”; Madrid, 1894.

(2) *Archivo de Tribunales*, Córdoba, Reg. 1.º de Hipotecas, 1782.

su “inopia”, como entonces se decía, colmada por redoblados abusos. Desde el siglo XVI circularon en América reales cédulas enderezadas a moderar los exorbitantes derechos que cobraba el clero por los actos más simples de la vida; pero el mal persistía bien corrido ya el siglo XVIII. (1). En la *Representación* antes citada, del P. Junqueras, éste atribuye la causa de los amancebamientos que denuncia a la dificultad de contraer matrimonio, tanto por la pobreza de las mujeres como “por los subidos derechos de licencia y velación”, cuya reducción propone. En el memorial que presentó al rey don Silvestre Fernández Valdivieso y Arbizú, en nombre del cabildo de Córdoba del Tucumán, en 1731, después de pintar con vivos colores la decadencia de la antes floreciente ciudad y de ponderar la enorme deuda de 500.000 pesos que sobre ella pesaba, a favor de los conventos locales, colocados en trance de mendicidad—hace un largo relato de las arbitrariedades con que se percibían los derechos del clero: los párrocos cobraban un tercio más de lo establecido; mientras en Buenos Aires se pagaba treinta y dos pesos por entierro mayor, en Córdoba se exigía sesenta, corriendo en la misma proporción lo demás, hasta el extremo de que “excede de mil pesos el funeral de cualquier vecino (por moderado que sea), resultando de esto disminución grande en los caudales, y la ruina de los que carecen de ellos”, por lo cual los vecinos “viendo el desamparo en que quedan las familias con el exceso de estos derechos y precisados para su contribución a enajenarse de los esclavos que habían de contribuirles con su personal trabajo y cultivo de las tierras al preciso sustento, procuran también por esta causa mejorarse de te-

(1) En la *Historia eclesiástica del Río de la Plata* por Carbia (II, 191) relatando los conflictos entre el obispo Malvar y Pinto y su Cabildo, se insertan párrafos de la exposición que éste presentó al virrey, donde se puntualizaba “cuánto ha tiranizado (el obispo) a sus diocesanos en la exacción de derechos”.

rreno, yéndose a otras jurisdicciones” (1). Apréciense así la trascendencia de este detalle de la vida económica colonial en el incremento de la población de las ciudades, débiles nucleolos de civilización para aquellas primitivas estructuras sociales: obstaculizados los matrimonios por los subidos derechos, todavía éstos determinaban la forzosa enajenación de esclavos y aún la despoblación de los lugares, sin que—según costumbre—se cumpliesen las cédulas reales que ordenaban a los obispos la reducción de los aranceles (2), ni las que autorizaban el pago en frutos de los derechos eclesiásticos, por la escasez de la plata en reales entre los vecinos.

Agotadas las fuentes de la riqueza común, la mendicidad tomó un carácter institucional. Si bien el número de eclesiásticos fué generalmente excesivo en todas las colonias españolas, la desproporción era algo menor en el Río de la Plata, tanto por la falta de grandes riquezas que permitiesen el cómodo apartamiento en el claustro, como por la ausencia de seminarios. A pesar de esto, las cargas eclesiásticas solían arrancar a labios insospechables razonadas protestas. Los vecindarios, además del gasto no pequeño que imponía la construcción de iglesias y de los subidos derechos del clero, quejábanse de la imprudente frecuencia con que se veían acosados por pedidos de limosnas y ayudas, ventas de bulas e indulgencias, venta de objetos piadosos, etc. En un informe ele-

(1) *Archivo general de Indias*: estante 76, cajón 1, leg. 37.

(2) Aludiendo a la vida religiosa de la antigua Catamarca, el presbítero Soprano dice: (pág. 173 de la *La virgen del Valle y la conquista del antiguo Tucumán* 1889): “Desde 1802 hasta 1805 aparecen 7 presbíteros empleados el día nono de la fiesta. Mizas rezadas y cantadas abundaban todo el año. Y el cura, desde 1749, por una misa cantada con vigilia, para los cofrades difuntos, entre plata y cera, cobraba 21 pesos, suma que entonces equivalía a cien nacionales de hoy. Eran gordas, pues, las propinas; y así no es extraño que se produjeran cambios tan frecuentes en los primeros puestos. El hombre es hombre y sólo Dios es santo”.

vado al rey, el obispo Moscoso dejaba constancia de la triste condición de los pueblos y de los conventos en el interior del país, al finalizar el siglo, y de los males emergentes de la flaqueza de los vecindarios, obligados a mantener los conventos. Las ciudades de Santiago del Estero, la Rioja y Tucumán, con una población, respectivamente, de 4020, 3651 y 4550 habitantes contaban cada una con tres conventos, y la última, además, con un hospicio. “Para la subsistencia de estas casas no hay que buscar otros fondos que las manos de los fieles, decía el informante, porque o no los tienen, o son de tan escaso ingreso que no pueden sufragar el gasto que ellos exigen. Juzgue V. M. si será justo que 3600 individuos a quienes nada sobra, mantengan tres conventos a quienes todo les falta. La mendicidad, en estas circunstancias, viene a ser una especie de coacción porque dirigiéndose a pocos, y esos necesitados, es más de presumir influya menos en la limosna la caridad que la importunidad del ruego, el respeto del hábito y la industria de la persona. Así puntualmente sucede por lo general. No encontrando los religiosos en los conventos auxilios a sus necesidades, se extienden por los pueblos y los hostigan sin medida, al paso que no puede ser muy fructuosa una modesta y moderada solicitud entre quienes llevan como ellos con trabajo el yugo de la indigencia, procuran con rebaja de su estado captar las voluntades por medio de la llaneza incircumspecta, la dirección de conciencias y algunas veces el manejo de lo temporal. Aún esto no es bastante—termina el prelado, con energía: las funciones más augustas del sacerdocio ha sido preciso vengan a ser materia de la negociación, y que sobre los altares se viesen por interés unos dones que sólo debió poner la caridad” (1).

La sobresaturación eclesiástica del ambiente de la colonia determinaba cristalizaciones congéneres de la vanidad individual o

(1) *Mémoires y noticias para servir a la historia antigua de la R. Argentina*, compiladas y publicadas por los fundadores de la “Revista de Buenos Aires”; pág. 48; 1865.

lugareña. El número de iglesias y de conventos permitía graduar la importancia de una ciudad; la prosapia de una familia hallaba su alarde en el esplendor de bautizos, entierros y octavarios, y en la frecuencia y cuantía de los donativos piadosos; el calor religioso tenía su termómetro más exacto en las sumas que demandaban las fiestas religiosas, casi siempre de un brillo extraordinario. Innumerables son los testimonios que acreditan el derroche con que en toda la América española se celebraban las festividades del catolicismo, y en especial las del patrono, semana santa y Corpus-Christi. Los anales del Perú conservan el recuerdo del delirante boato que se gastó en las ceremonias de canonización de santa Rosa de Lima, y el autor de los *Tesoros verdaderos de Indias*—que escribió a fines del siglo XVII—dejó constancia de la riqueza del culto en los términos que siguen: “La ostentación, la grandeza con que destas parroquiales sale el Señor para darse a los enfermos no tiene ponderación, como ni las otras fiestas que se hacen al mismo Señor los domingos de los meses, alternadamente una, uno, y otra, otro; y las que a otras devociones se celebran anualmente con majestad y concursos indecibles y gastos grandes de cera (con no ser natural de aquel país) que apenas pueden creerse: no será ponderación decir que en Lima y en el Perú se gasta más cera en un mes que en Europa todo un año, en lo que toca al culto de los altares, porque acá se hace la cera y se lleva a allá a gastarla” (1). Fausto semejante no alcanzaron las festividades cristianas en las antiguas poblaciones argentinas; pero—naturalmente—se procuró celebrarlas del mejor modo posible, tendiéndose a dejar en el ánimo de la plebe cristianizada una impresión profunda de la trascendencia de los misterios de la fe, a la vez que se la atraía rompiendo la gravedad formalista y monótona de la vida cotidiana. Estas fiestas—ampliamente descriptas por prolijos publicistas—adquieren por eso un significa-

(1) Meléndez: *Tesoros verdaderos de Indias*, II, 173; Roma, 1681.

do de relieve. Tuvieron, desde luego, la virtud socializadora propia de su carácter, permitiendo, al reunir a los vecinos a menudos separados por rencillas u odios de campanario, el desenvolvimiento de lo que los sociólogos llaman “la asociación de presencia”, esto es, el instinto que nos lleva a buscar los seres y las cosas que habitualmente nos rodean; y además, dieron su parte al elemento artístico, siquiera éste revistiese las formas mezquinas que toleraba la pobreza, o las chocantes y abigarradas de la ornamentación que los jesuítas divulgaron. (1)

Ocioso fuera insistir, para completar estas ligeras notas sobre la religión colonial, acerca del aspecto más estudiado de la influencia social del clero en estas regiones, o lo que es lo mismo, del *monopolio intelectual* que ejercitaron las órdenes religiosas, monopolio que si fué útil en la realización de lo que podría llamarse el “programa mínimo” de la cultura, o sea la enseñanza primaria,—germen de todo ulterior desarrollo espiritual—no pudo alcanzar eficacia en las esferas restantes, donde la inquisición y el absolutismo —ondas peninsulares—paralizaban toda promesa de florecimiento científico, ajustando el ritmo del ejercicio mental al que dominaba en la madre patria. Tampoco interesa compulsar de nuevo las referencias comprobatorias del influjo de las órdenes religiosas en el desarrollo de las instituciones de beneficencia en la colonia: ambos aspectos se encuentran bien analizados individualmente, y sólo resta confrontar los elementos de juicio ya conocidos, con los nuevos que suministre el estudio de las relaciones entre lo religioso y lo eco-

(1) “La falta de gusto artístico era más visible todavía en la ornamentación interior de los templos, en que se gastaban sumas considerables en alhajas de plata y oro, pero chocantes por su disposición y por su trabajo. El recargo de adornos que los jesuítas habían introducido en todos sus templos, haciéndolos perder la severa sencillez que les imprimía el aspecto de grandiosidad se había propagado por todas partes”. Barros Arana, cit. por el P. Cappa: *Estudios críticos sobre la dominación española en América*, XIV, 46.

nómico, para concretar conclusiones más exactas sobre el carácter de la influencia social de la iglesia en la América de los virreyes.

La profunda transformación que venía silenciosamente preparándose en las estructuras sociales del Río de la Plata, al finalizar el siglo XVIII, iba a alcanzar al clero, cuya facilidad de adaptación al ambiente que en definitiva prevaleció—derivada tanto del monopolio intelectual que ejercía y de su posición ventajosa en el grupo, como de la conciencia de la obra común en que se hallaba tácitamente empeñado con la *élite* de los criollos—deparaba sorpresas desagradables a la corona. El propio juego de las fuerzas sociales infundió en el clero el sentimiento de la rebelión, del que ya los claustros habían comenzado a saturarse, por obra de economistas, filósofos y enciclopedistas. En cambio—contra lo que suele sostenerse—debemos creer mínimo el influjo de las doctrinas suaristas y tomistas acerca del origen del poder político, en el desenvolvimiento de la ideología revolucionaria, de pura cepa enciclopedista; pues aceptar ese influjo sería tan arbitrario, en el caso, como sostener que la divulgación de la encíclica *Rerum novarum* entre los católicos, los torna permeables a la penetración del socialismo, de honda raíz marxista. Con fisonomía semejante, ambas tendencias se nutren en fuentes doctrinarias muy diversas. “Sin duda—dice un autor—la soberanía del pueblo, entendida a la manera de Rousseau, no es precisamente la soberanía popular que reconoce Santo Tomás; lo que tiene el tomismo de prudente relatividad en este punto, tiene el *rousseauismo* de absoluto; y son las concepciones de Rousseau las que talvez han influido con mayor energía en la transformación política llevada a cabo en Francia por la revolución de 1789, y que desde Francia se ha propagado en el resto de la Europa continental” (1).

En el inmenso campo de experiencias colectivas que consti-

(1) Jacques Zeiller: *Les destinées historiques de la doctrine politique de S. Thomas*, en “*Annales de Philosophie Chrétienne*, abril 1910, París.

tuyó la América colonizada, la religión actuó como agente poderoso de dirección y de integración sociales. Por la lógica misma de las cosas históricas, debió apoyarse preferentemente en la conciencia colectiva antes que en la individual; y si su obra, por esto, no fué siempre eficaz en la orientación de la conducta de los hombres, el germen educativo que comportaba bastó para atribuirle un lugar prominente entre los factores que plasmaban la sociedad colonial. El pensamiento de Lester F. Ward, para quien la religión es la fuerza de gravitación que mantiene al mundo social en su órbita, se muestra exacto aún respecto de la sociedad colonial—masa de reacciones turbulentas y de ásperas pasiones,—dominada por el ritualismo, por la arrogancia y por el amor a la riqueza.

RAÚL A. ORGAZ
