

## **Genealogía de la Tragedia Argentina**

### **Tomo II Derrumbe del orden imperial-absolutista y crisis del estado colonial (Río de la Plata-siglo XVIII).**

#### **Sección II-B Conflictividad eclesial y debilitamiento del orden clerical-regalista**

##### **Capítulo II-B-6 Conflictos entre el clero y el estado en el mundo colonial.**

###### **Índice**

- E-I Tradición historiográfica en materia de conflictos clero-estado
- E-II Sistema de frenos y contrapesos.
- E-III Control secular de funciones religiosas.
- E-IV Cuestiones de ceremonia y protocolo.
- E-V Principales fuentes de conflicto.
- E-VI Noción de orden público en materia religiosa
- E-VII Mecanismos canónicos para contrabalancear el poder de la sociedad política
- E-VIII Administración de sacramentos

###### **Introducción del capítulo II-B-6**

A los efectos de sortear el punto muerto en que ha caído la discusión acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el mundo colonial es que creemos que más allá de la discusión metafísica acerca de los orígenes del Patronato Real y del fuero eclesiástico, es preciso investigar el contenido mismo de los conflictos y antagonismos entre ambas instituciones (Fuero y Patronato), y su impacto en la estructura social colonial y en el proceso emancipador.<sup>1</sup>

Amén de la facultad de transferir el poder de confirmar o revocar elecciones concejiles, designar Villas Reales y capitales de provincia y virreinato, así como autoridades civiles y militares, otorgar licencias, administrar bienes de Temporalidades, recaudar impuestos y producir levas, a los Virreyes les cabía también el derecho de ejercer y transferir las facultades del Vice-Patronato Real, entre las cuales se destacaban los actos de administración o jurisdicción,<sup>2</sup> y los actos de honor o representación.<sup>3</sup> La subrogación o transferencia del Vice-Patronato Real de los Virreyes a los Gobernadores-Intendentes o de los Virreyes a las Reales Audiencias, y de estos a los Asesores Letrados, suscitó intensas controversias entre Cabildantes, Obispos, Gobernadores y Oidores, que iniciaron un largo historial en las relaciones entre la Iglesia y el estado. Esta subrogación o transferencia ofendía tanto a las autoridades eclesiásticas como a las profanas. A los Virreyes, por cuanto entendían que era impropio ceder a los Gobernadores-Intendentes facultades que les eran indelegables. A los Obispos, por cuánto estos últimos consideraban menoscabador que los Virreyes designaran a los Curas Párrocos, y estimaban inferior a su dignidad tener que tratar con Gobernadores-Intendentes. A los Gobernadores, por cuanto algunos de estos últimos conceptuaban contrario a su jerarquía tener que ceder a los Tenientes Asesores Letrados sus prerrogativas. Y ofendía a los Curas Párrocos, por cuanto estos últimos consideraban también por debajo de su autoridad tener que tratar con cabildantes.<sup>4</sup>

En este trabajo nos hemos propuesto indagar sólo el rol cumplido por algunas autoridades en el ejercicio del Patronato Real. En el sentido apuntado por las tesis de TePaske (1970) y Mora Mérida (1983), cabe preguntarse si los conflictos en el seno de la Iglesia, y entre ésta y el Estado, por la provisión de curatos, beneficios y canonjías,<sup>5</sup> y el usufructo del fuero eclesiástico, se hallaban o no relacionados con los procesos de estamentalización, clericalización y criollización de la sociedad colonial. Los conflictos entre la Iglesia y el Estado se manifestaban en las luchas por los ascensos, los destinos, y las capellanías y censos, las cuales reflejaban las contradicciones por la participación en la renta eclesiástica. Asimismo, nos preguntamos si estas luchas se acrecentaron durante las bonanzas mineras y comerciales, por cuanto fue durante las mismas que la metrópoli arreció con reformas destinadas a reducir el margen de autonomía de las burocracias eclesiásticas locales. En las contradicciones entre la Iglesia y el Estado colonial, estudiaremos en este trabajo los casos en que el fuero eclesiástico, y con él el clericalismo, afectaron la autonomía de los Cabildos seculares; los casos en que los Cabildos Eclesiásticos se enfrentaron a los episcopados respectivos, y los casos en que la composición étnica de las Ordenes Religiosas influyó en la actitud de los cabildos seculares, como fueron los casos de Córdoba y San Juan. Para ello hemos recogido una docena de textos de época, hallados en litigios judiciales del siglo XVIII, depositados en el Archivo General de la Nación (AGN), de Buenos Aires, en el Archivo Histórico de Córdoba (AHC) y en el Archivo Municipal de Córdoba (AMC).

Para ello nos hemos limitado a investigar el rol jugado por los estamentos en la actividad eclesiástica. La incidencia de los conflictos entre el fuero eclesiástico y los derechos del Patronato Real en la estamentalización de la sociedad colonial, variaba según que involucraren al clero regular o al secular, y según se manifestaren en el ejercicio de los actos de administración o jurisdicción, o en los actos de honor o representación. El derecho al fuero eclesiástico, contó como un verdadero privilegio personal, que alcanzaba a las autoridades de los sub-ordenes, tales como los Cabildos Eclesiásticos, los Tribunales del Santo Oficio de la Inquisición, las Cofradías y las Universidades.<sup>6</sup> A menos que las causas civiles fueren de lesa majestad, las autoridades civiles no podían intervenir en contra de dichas autoridades.<sup>7</sup> Al liberar a los miembros del clero y sus sub-ordenes de las persecuciones de los Alcaldes Ordinarios y los oficiales de Real Hacienda, y atentar contra el principio de la inamovilidad de los jueces y la integridad del comercio, el fuero eclesiástico influía en el comportamiento de los vecindarios y de los mercados de mercancías.<sup>8</sup> En este último caso, afectaba causalmente las relaciones inter-estamentales e implicaba verdaderas subordinaciones y preeminencias sociales.<sup>9</sup> Por ejemplo, el fuero eclesiástico, al igual que el fuero capitular, privaba al comercio y al mercado de mercancías del poder para cobrar gabelas y ejecutar créditos. Asimismo, el fuero eclesiástico habría dado lugar en muchos casos a: a) una intromisión en los asuntos civiles y políticos;<sup>10</sup> y b) privado al mercado de mercancías de la seguridad jurídica imprescindible para la circulación y cumplimiento de negocios y contratos.

## **E-I Tradición historiográfica en materia de conflictos clero-estado**

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el mundo colonial no han sido convenientemente estudiadas hasta el presente, habiendo la mayoría de los estudios reduciéndose a analizar la naturaleza del origen del Patronato Real y del Vice-Patronato Indiano,<sup>11</sup> en lugar de estudiar la naturaleza de los conflictos que se suscitaron entre ambas instituciones claves del pasado colonial. Por un lado, la historiografía liberal, influenciada por las teorías galicanas o regalistas,<sup>12</sup> sostenía que el Patronato o Vicariato y el Vice-Patronato eran en su origen de naturaleza laica o profana, inherente a la soberanía temporal, y por lo tanto no subrogable por el fuero eclesiástico.<sup>13</sup> Por otro lado, la historiografía

católica, adversaria del regalismo o galicanismo y partidaria de la independencia de la Iglesia y el Estado, sostenía que el Patronato y el Vice-Patronato eran en su origen de naturaleza sacra o espiritual, por estar fundados en una gracia (concesión o transferencia) pontifical, la cual era rescindible pero intransferible o no subrogable.<sup>14</sup>

Por último, la historiografía positivista, argumentó que no obstante el Patronato y el Vice-Patronato y las teorías regalistas, el Clero operó como intelectual orgánico de las clases más tradicionales, en un principio para predicar la sumisión al poder divino, y luego con las Reformas Borbónicas para predicar la sumisión a la Corona de España, impidiendo así el desarrollo de una burguesía nacional en América.<sup>15</sup> Últimamente, Guerra (1989,1990) sostuvo la necesidad de analizar en las sociedades de la modernidad absolutista no las estructuras sino la conducta de los actores sociales y políticos.<sup>16</sup> En el estudio de dichas conductas y en lo que habría constituido un antecedente inmediato de la revolución de independencia, las políticas centralizadoras y secularizadoras Borbónicas (expulsión de los Jesuitas) habrían logrado inconscientemente que los patriciados locales, representados por sus Cabildos seculares y eclesiásticos, sus Capítulos de religiosos, y sus Comandantes de Armas intensificaran la resistencia a Virreyes, Gobernadores, Corregidores (de españoles), Obispos y Oidores. Para Lavallé (1978), el antagonismo hispano-criollo vigente en el seno de las Órdenes Religiosas alimentó el nacimiento de la conciencia criolla.

En materia de fuero eclesiástico, Levaggi (1971) sostuvo que mientras el fuero fue en tiempos coloniales y hasta su subrogación por las leyes Rivadavianas de naturaleza estrictamente personal, los fueros consulares (mercantiles) y profesionales (Protomedicato) fueron de un acentuado carácter real.<sup>17</sup> Autores positivistas como García (1900) insistieron en el nocivo efecto que las corporaciones y los fueros provocaban en la sociedad civil. Pero para autores como Levaggi (1971,1977), durante la dominación Borbónica, las Reformas alcanzaron --mediante instrumentos jurídicos como los Recursos de fuerza y los derechos de presentación--<sup>18</sup> a modificar la preeminencia social engendrada por dichos fueros. Asimismo, con dichas Reformas el clero vió seriamente reducida su inmunidad personal.<sup>19</sup> Para Rivarola (1934), sólo los fueros personales (de nobleza o de etnia) otorgaban dicho tipo de preeminencia. Levaggi (1971), en tanto, sostuvo que mientras el fuero eclesiástico fué en tiempos coloniales y hasta su subrogación por las leyes Rivadavianas de naturaleza estrictamente personal, los fueros, asilos o inmunidades consulares (mercantiles) y profesionales (Protomedicato) habían sido de un acentuado carácter real.<sup>20</sup>

## **E-II El sistema de frenos y contrapesos.**

La administración colonial de la iglesia se volvió no tanto una cuestión de comando vertical del rey, el papa, o el arzobispo, sino como un sistema de frenos y contrapesos de las instituciones burocráticas autogobernadas. Cuanto más tiempo el funcionario eclesiástico permanecía en su cargo, más obvias se volvían las tendencias contradictorias de la Iglesia. Cuando el equilibrio de poder era alterado, estallaba un conflicto. Este conflicto era estimulado por la naturaleza contradictoria de la iglesia colonial, porque comprendía una subordinación antagónica a las autoridades metropolitanas (el papa, el rey, y el arzobispo), una división heterogénea del poder eclesiástico (ejecutivo, legislativo y judicial), una relación inconsistente con el estado colonial, una circulación ambivalente de una burocracia eclesiástica (la forzosa alternativa de los cargos más importantes en una provincia, entre frailes criollos y españoles), y una distribución contradictoria de los derechos de protocolo o ceremonial.<sup>21</sup>

A pesar de las políticas regalistas, la iglesia diocesana retenía el control sobre un número de importantes funciones que hipotéticamente pertenecían a la "sociedad civil": los registros de población,

las actividades civiles, la administración de justicia, la caridad, las capellanías y, último en el orden pero no en su importancia, la sanción de cambios de estado civil (matrimonio), que se convirtió en la fuente de varios conflictos.<sup>22</sup> La educación fue delegada formalmente por el obispo a principios de la década de 1620 al colegio jesuita.<sup>23</sup> Además, algunos eclesiásticos se comportaban como intelectuales tradicionales, vinculados orgánicamente con los intereses orientados hacia el mercado interno, que expresaban una ideología neo-feudal y obstaculizaban el crecimiento de una burguesía orientada hacia el mercado externo. A despecho de la afirmación de Ingenieros y de Rojas, la iglesia católica en Buenos Aires apenas pudo monopolizar la ideología o controlar la importación y circulación de libros,<sup>24</sup> debido al extendido contrabando que se encontraba en el corazón de la economía porteña.<sup>25</sup>

Mas aun, a pesar de las políticas regalistas expresadas a través de la legislación real concerniente al patronato, la Iglesia nunca perdió su autonomía institucional. La mayoría de las normas para la Iglesia Rioplatense fueron provistas por el derecho canónico y el Concilio de Trento. La Iglesia en el virreinato Peruano, al cual la diócesis del Río de la Plata pertenecía, sin embargo, también decretó su propia legislación.<sup>26</sup> El primer Concilio de Lima celebrado en 1552 contenía cuarenta constituciones relacionadas con los indígenas. La preocupación por la vida de los indios continuaron en ambos el segundo y el tercer Concilio de Lima celebrados en 1567 y 1583 --el primero convocado por el Arzobispo Loaiza y el segundo y el tercero por Santo Toribio de Mogrovejo.<sup>27</sup> Esta legislación conciliar, sin embargo, no excluía la elaboración de normas diocesanas. La diócesis del Río de la Plata decretó también su propia legislación. El sínodo de 1603 reflejaba en su carácter una copia casi exacta del primer sínodo celebrado en Tucumán en 1597, consistente principalmente en la explicitación de los decretos del Tercer Concilio de Lima.<sup>28</sup> De aquí que, la razón por la cual la autonomía institucional de la Iglesia Católica en América Latina era extremadamente relativa se debía principalmente al poder de decretar su propia legislación.

A diferencia de las sedes virreinales donde la iglesia mantenía una independencia bastante fuerte de las autoridades civiles, en las regiones periféricas, como la provincia de Tucumán donde la burocracia estatal y la sociedad civil eran más débiles, cada vez que la iglesia convocaba concilios eclesiásticos, los gobernadores (representando a la sociedad civil) eran habitualmente invitados a participar.<sup>29</sup> En la presencia que el gobernador hacía en los sínodos eclesiásticos, uno puede encontrar la razón del porqué las ordenanzas de los Gobernadores y lo producido en los sínodos se asemejaban entre sí. El sínodo del Río de la Plata de 1603 era a las Ordenanzas de Ramírez de Velazco lo que el Tercer Concilio de Lima fue para las Ordenanzas del Virrey Toledo. La complementariedad de ambas la legislación secular y eclesiástica era casi completa. El sínodo de 1603 contenía tres partes: la primer parte lidiaba con el adoctrinamiento de los indios, la segunda parte concernía a la administración de los sacramentos, y la tercera parte con los ayunos y fiestas. El sínodo estuvo hondamente preocupado con las cuestiones de los indios y el sacramento del matrimonio. Especificaba la necesidad de enseñar la doctrina en la lengua Guaraní, la obligación del encomendero de pagar al cura un peso por cada indio adoctrinado, y del residente no-encomendero a pagar medio peso.<sup>30</sup> Más luego, en 1629, un nuevo Sínodo fue celebrado en Charcas convocado por el Arzobispo Fernando Arias de Ugarte. Este particular sínodo resultó en cinco libros distribuido en 140 decretos. El primer libro lidió con el adoctrinamiento de los indios; el segundo con rituales tales como el ayuno y las fiestas; el tercero y cuarto con la burocracia eclesiástica consistente en las hermandades, los capítulos eclesiásticos, los curas regulares, seminarios, visitadores, y examinadores; y el quinto libro lidió con los crímenes tales como la idolatría, la brujería, la blasfemia y la usura.<sup>31</sup>

### **E-III El control secular de funciones religiosas.**

Debido al así llamado Patronato Real, los funcionarios civiles también retenían, el control de un

número de funciones religiosas cruciales que se volverían también la fuente de numerosos conflictos. Por ejemplo, la sociedad política (gobernadores y cabildos) era responsable de erigir iglesias, capillas, y hospitales, de autorizar el establecimiento de órdenes religiosas y la celebración de concilios provinciales, de expulsar a sacerdotes escandalosos, de recaudar los diezmos, de disponer de los espolios del obispo y de seleccionar santos particulares como patrones religiosos (los mediadores entre el pueblo y dios).<sup>32</sup> Asimismo, los residentes laicos también retenían el control de los cargos eclesiásticos, como el notario del Santo Oficio (Inquisición) o los funcionarios de la Santa Cruzada. Los principales funcionarios del Tribunal de la Santa Cruzada consistieron en el subdelegado, el oidor más antiguo de la Audiencia de Charcas, y un fiscal civil o asesor, quién era también el Tesorero, que retenía el control monopolístico de la venta de las Bulas de composición.<sup>33</sup>

Aquellos pobladores civiles que adquirirían oficios eclesiásticos aceptaban su acceso a los privilegios eclesiásticos. Este proceso de secularización de los oficios eclesiásticos de Buenos Aires también llevó a un creciente uso de los fueros eclesiásticos (inmunidades legales). El derecho al fuero era un privilegio consistente en una inmunidad con respecto al poder y la jurisdicción del fuero secular.<sup>34</sup> Tan temprano como en 1627, Juan de Vergara, notario del Santo Oficio y Tesorero de la Santa Cruzada, cuando fue arrestado por el Gobernador Céspedes, buscó asilo en los fueros eclesiásticos.<sup>35</sup> Más luego, en 1649, el Gobernador Laríz impuso un edicto ordenando que a partir de entonces "los curas no deben ser admitidos en el Fuero Real (jurisdicción secular), ni por jueces ni por Cabildos; debiendo librar, en caso de tener que intervenir en juicios, poderes a vecinos laicos sujetos al fuero real, y de ocurrir lo contrario correr el riesgo que el gobernador los declare nulos."<sup>36</sup>

Las normas para el gobierno hispano-americano colonial estaban provistas por la legislación real (las Partidas, Leyes de Toro, Fuero Real, Fuero Juzgo, cédulas reales, pragmáticas, provisiones, y asientos). El gobierno en el virreinato Peruano, sin embargo, al cual pertenecía el Río de la Plata, decretó su propia legislación. Las Ordenanzas del Virrey Toledo de 1574 fueron los primeros exponentes de la legislación Hispano-Americana.<sup>37</sup> Igualmente, en la jurisdicción del Río de la Plata, a la cual Buenos Aires pertenecía, también decretó sus propias leyes tomándolas prestado de las Ordenanzas de Toledo. Las Ordenanzas de Ramírez de Velazco en 1597, las de Hernandarias en 1603, y las de Alfaro en 1612, fueron las primeras muestras de una legislación Rioplatense.

Las Ordenanzas de los Gobernadores Ramírez de Velazco y Hernandarias prescribían los deberes de los encomenderos para construir iglesias en cada pueblo de indios; para comprar vestimenta sagrada, cera y vino, y dar la misa; emplazar una cruz alta a la entrada de cada pueblo de indios; para tener especial cuidado que sus indios tengan confesión al menos una vez al año, para ir a misa al menos cada quince días, y para ofrecer rezos cada noche; darles a sus indios adoctrinamiento, pagar al cura el estipendio estipulado por el Obispo; y no hacer trabajar a sus indios en días sábados, domingos o durante las fiestas religiosas.<sup>38</sup> Más aún, estas Ordenanzas eran para los sínodos eclesiásticos lo que las Ordenanzas del Virrey Toledo lo fueron para los Concilios de Lima. El refuerzo y solapamiento mutuo de ambas legislaciones secular y eclesiástica fue asombroso.

Sin embargo, a pesar de la complementariedad legislativa y del Patronato Real, los obispos y gobernadores no se comportaban, en una forma homogénea. Las leyes originales sobre la deportación de eclesiásticos de las Indias fueron promulgadas por primera vez con el ostensible propósito de proteger a los colonos y a los indios de los abusos que traían consigo los sacerdotes.<sup>39</sup> Ya en 1589, el Cabildo de Buenos Aires expulsó a Francisco Romano, un clérigo Franciscano, sobre la base de que había dado un mal ejemplo.<sup>40</sup> Esta represalia, sin embargo, pronto devino una de las herramientas más importantes de la sociedad civil. Por ejemplo, en 1590, el Cabildo expulsó al Obispo Alonso Guerra fundado en sus excesivas demandas con respecto a la recaudación del diezmo.<sup>41</sup>

Mientras los sacerdotes, en coalición con los corregidores, podían engañar a los indios a través de la extracción de toda suerte de diezmos eclesiásticos fraudulentos, no podían hacer lo mismo con la población blanca y mestiza. Penetrados también por lo que algunos historiadores Revisionistas atribuyeron a la influencia hebrea, los colonos de Buenos Aires, incluyendo los productores orientados hacia el mercado interno, soportaban un plan diocesano de cargas impositivas a la producción y a la propiedad. Ya en 1586, los vecinos y los Oficiales Reales se opusieron a que el Obispo Alonso Guerra impusiera el diezmo.<sup>42</sup> En forma similar, en 1617 el Cabildo se opuso al cura vicario Francisco Caballero Bazán, originario del Paraguay, por tratar de imponer un impuesto anual denominado **doctrina**, que consistía en cuatro reales por cada esclavo poseído.<sup>43</sup> Asimismo, el Cabildo se opuso a que la Iglesia gravara al poverío con excesivas limosnas para entierros durante la epidemia que golpeó a Buenos Aires en 1621.<sup>44</sup> Dieciseis años más tarde, en 1637, el Cabildo entero se opuso al nuevo Obispo Cristóbal de Aresti, del Paraguay, por tratar de decretar un tributo eclesiástico denominado **primicias** (primeros frutos) que habría gravado vacas, yeguas pollinos, lechones, y semillas.<sup>45</sup>

#### **E-IV Cuestiones de ceremonia y protocolo.**

La sociedad política y la civil también luchaban a través de gobernadores y obispos sobre de cuestiones de ceremonia y protocolo. Los gobernadores luchaban por preservar los derechos acordados a ellos por el Patronato Real y para que se les reconociera su rol en la designación de los sacerdotes.<sup>46</sup> En 1635, un conflicto surgió sobre la localización de un maderamen o enrejado dentro de la catedral. Cuando la catedral fue oficialmente fundada en 1620, durante el tiempo cuando el primer Obispo Fray Pedro de Carranza fue elegido, la reja formaba algo como una capilla cerca del altar mayor. Entre la reja y el altar anteriormente se sentaba el gobernador, representando al Rey y usando de las prerrogativas del Patronato Real. Desde que la reja fue removida y llevada al presbiterio, el gobernador y los funcionarios públicos restantes se entraron a sentar sin discriminación alguna del resto del vecindario. Estas circunstancias ofendieron las sensibilidades elitistas del Gobernador Pedro Estéban Dávila, que respondió boicoteando la misa celebrada en la catedral. Más aún, las autoridades seculares tomaron sus respectivas sillas y se mudaron a la Iglesia Franciscana.<sup>47</sup> Dos años más tarde, en 1637, el conflicto que estalló por los tributos eclesiásticos resultaron en la excomunión del Gobernador Mendo de la Cueva y Benavídez por el Obispo Cristóbal de Aresti.<sup>48</sup> Para defender sus prerrogativas del Patronato Real ahora amenazadas por la excomunión que --al disolver la obligación de vasallaje y obediencia-- debilitaba su poder para hacer cumplir la administración de justicia y llevar adelante las responsabilidades ejecutivas, el Gobernador Cueva y Benavídez amenazó con renunciar. Tres años más tarde, en 1640, el Obispo Aresti, ahora tomándose revancha de sus previos fracasos, desafió al Gobernador Cueva y Benavídez sobre la base de que estaba tratando de enlistar a los vecinos de Buenos Aires, contra su voluntad y a su propia costa, en expediciones militares que fueron principalmente usadas para cazar ganado salvaje.<sup>49</sup>

Finalmente, la sociedad civil, a través de las autoridades eclesiásticas, estuvo en desacuerdo sobre políticas económicas desempeñadas por la sociedad política. Por ejemplo, en 1606, Cristóbal de Loyola, el Obispo del Río de la Plata (tanto del Paraguay como de Buenos Aires), discrepó con el Gobernador Hernandarias sobre la correcta interpretación de la Real Orden que prohibía el tráfico con Brasil. Loyola creía que las Ordenes Reales que no respetaban el bienestar del vecindario debían ser **obedecidas pero no cumplidas**. De aquí que Loyola dedujo que Hernandarias estaba obligado a revocar la Real Orden. Loyola consideraba que la prohibición del comercio era equivalente a la ruina de la nueva ciudad.<sup>50</sup> Veinte años más tarde, en 1626, el Obispo Fray Pedro de Carranza, debido al encarcelamiento de Juan de Vergara --el líder Confederado y el mayor contrabandista y traficante de esclavos-- desafió al Gobernador Francisco de Céspedes.<sup>51</sup>

Los desacuerdos de la iglesia colonial hispanoamericana también alcanzaron el área de las relaciones iglesia diocesana/clero regular. A pesar de la frecuencia formal de la legislación eclesiástica, los funcionarios seculares y eclesiásticos generalmente se encontraban en esta época bajo la influencia de una suerte de anticlericalismo erasmiano, la ideología orgánica de cualquier burguesía mercantil moderna. Esta sátira erasmiana estaba dirigida contra vicios y abusos clericales, y hasta incluía ataques subrepticios contra varias instituciones, ceremonias y rituales de la iglesia, no deteniéndose siquiera en el dogma mismo.<sup>52</sup>

Otro reflejo de esta lucha interna era la política pública seguida por los gobernadores con respecto a la inmigración de sacerdotes extranjeros. Cuando las fuerzas orientadas hacia el mercado interno gobernaban Buenos Aires, la facción Benemérita intentaba impedir que la iglesia fuera invadida por sacerdotes españoles.<sup>53</sup> El Gobernador Hernandarias le escribió al Rey en 1617 pidiéndole que ahorrara los gastos de enviar curas españoles, que él no estimaba, y tratara de imponer curas nativos, que había traído de Asunción del Paraguay.<sup>54</sup>

### **E-V Las principales fuentes de conflicto.**

Las principales fuentes de conflicto entre el obispo y el capítulo catedralicio residían en el poder de establecer prebendas y de distribuir los ingresos de la iglesia.<sup>55</sup> Estas dos fuentes principales de la controversia, como Schwaller (1981) detalló para el caso de México, tuvieron fuertes implicaciones para la balanza del poder entre el Obispo y el Capítulo catedralicio".<sup>56</sup> Ya en 1621, mientras el Obispo Carranza estaba ausente, el Deán Zaldívar --que representaba al capítulo catedralicio-- tomó posesión de su prebenda antes de que Carranza pudiera decidir acerca del asunto, lo que creó en este último una imagen negativa. Al actuar adelantándose a la decisión de Carranza, Zaldívar socavó el poder del Obispo para designar prebendados.<sup>57</sup> Con relación a la distribución del principal ingreso de la Iglesia (el diezmo), de acuerdo con la Real Cédula de Febrero de 1541, éste debía dividirse en cuatro partes iguales, una porción para el Obispo, otra para el capítulo catedralicio, y las otras dos partes debían ser separadas más adelante en novenos, de los cuales dos debían ser reservados para la corona, tres para la construcción de iglesias y hospitales, dos para salarios de los curas, y las dos porciones restantes debían ser separadas para pagar a los dignatarios y subalternos de la diócesis.<sup>58</sup> La Bula de Erección promulgada por el Obispo Carranza, sin embargo, estableció la distribución del diezmo en tres partes --una parte para el Obispo, otra para el Capítulo, y la última tercera parte para la corona.<sup>59</sup> Considerando que el Capítulo Catedralicio de Buenos Aires estaba compuesto por cuatro prebendados, se puede concluir que cada uno de estos miembros recibía una doceava parte del diezmo total. En otras palabras, la Bula de Erección de Carranza significó que el Obispo ganaba cuatro veces lo que recibía cada uno de los otros miembros del Capítulo Catedralicio. No cabe asombrarse, esta desigual distribución del ingreso eclesiástico, a pesar de las intenciones de la Real Cédula de 1541, se transformó en una seria fuente de conflicto. Esto se debía obviamente a la corrupción del Obispo en su defensa del código establecido para la división apropiada del ingreso eclesiástico. Debido a esta voluntaria violación de la Real Cédula, el Obispo recibió \$1.838 de un total recaudado de \$6.000, en lugar de \$1.500, la cuarta porción tal como estaba previsto en la Real Cédula.<sup>60</sup>

El conflicto también afectaba las relaciones entre el clero regular y el secular. La principal fuente de conflicto entre ellos yacía en el control de las jurisdicciones eclesiásticas y la administración de sacramentos. A pesar del hecho de que los dos últimos concilios celebrados en Lima en 1583 y 1591 reforzaban el poder de los obispos, el Papa Gregorio XIV reconoció la autonomía jurisdiccional del clero regular por medio de la Bula *Quantum Animarum Cura*, decretada en 1591.<sup>61</sup> En el área del Río

de la Plata, sin embargo, debido a la escasez de población indígena, y consecuentemente, la falta de incentivo económico, el clero secular, que controlaba principalmente las poblaciones de españoles (blancos), continuó ejerciendo una suerte de hegemonía jurisdiccional. No obstante la escasez de curas en el área del Río de la Plata, el Obispo Carranza levantó objeciones a la administración de sacramentos por los clérigos Franciscanos. Específicamente, el sínodo de 1629 decretó que los curas regulares no podían administrar el bautismo.<sup>62</sup> Este decreto beneficiaba a los Jesuitas, que luego de ese año extendieron su área de influencia de una manera drástica. En este conflicto en particular, el clero regular, debido a su rol como intelectuales tradicionales, encontraron apoyo en el estamento encomendero y su facción Benemérita. Éste último necesitaba desesperadamente contrabalancear el poder del Obispo, el principal intelectual orgánico de los intereses orientados hacia el mercado externo, así como su desesperada demanda de diezmos por medio del escudo protector de las ordenes religiosas.<sup>63</sup>

Por razones similares, el principal conflicto entre órdenes religiosas ocurría entre dominicos y franciscanos. Por un lado, los dominicos, una orden religiosa que no poseía ninguna misión entre los indios, favorecía al Cabildo o, en otras palabras, a los intereses orientados hacia el mercado externo. Por otro lado, los franciscanos, una orden religiosa enteramente empeñada en las misiones indígenas, favorecía a los productores orientados hacia el mercado interno, centrado alrededor de los pocos encomenderos existentes. Los Franciscanos en Buenos Aires apoyaron al Gobernador Céspedes y a la facción Benemérita. En contraste, los Dominicos y Mercedarios, conjuntamente con el Obispo Fray Pedro de Carranza, un primo de Juan de Vergara, apoyó a la facción Confederada. Curiosamente, los Jesuitas permanecieron aparentemente neutrales.<sup>64</sup>

Los conflictos también afectaron la vida interna de las Ordenes Religiosas expresada en sus capítulos anuales. Dentro de la orden Franciscana, aquellos clérigos que disintían con el Provincial Juan de Vergara, por su alianza con el Gobernador Céspedes fueron asignados a otros destinos en las reuniones celebradas en 1628. En las reuniones siguientes celebradas en 1629 y 1630, sin embargo, nuevas autoridades Franciscanas arribaron de España y radicalmente cambiaron sus políticas respecto del Gobernador Céspedes.<sup>65</sup>

Finalmente, el conflicto también afectaba las relaciones entre el capítulo eclesiástico y el comisario del Santo Oficio de la Inquisición. El Santo Oficio, junto con los funcionarios aduaneros y los gobernadores portuarios, tenían por deber enviar sus funcionarios (comisario y notario) a inspeccionar las embarcaciones entrantes. Debiendo descubrir pasajeros no católicos (fueran ellos judíos, moros, protestantes o turcos), estos funcionarios se presentaban para obligar a regresar a los extranjeros a España. Al comisario se le pedía que ordenara una serie de preguntas concernientes a libros prohibidos. Si alguna violación de las reglas legales era encontrada, el Comisario debía encarcelar a los pasajeros ilegales y secuestrar sus libros. Cumpliendo esta tarea, el comisario se volvía uno de los más poderosos funcionarios dentro de la burocracia de la iglesia. Cuando el Obispo Carranza murió en 1632, una lucha estallo entre el Comisario del Santo Oficio Martin Martínez de Eulate, apoyado por el Gobernador Dávila, y el Capítulo Eclesiástico. A pesar de la oposición de Martínez de Eulate, el Capítulo Eclesiástico finalmente logró instalar al R.P. Gabriel de Peralta, un criollo, como Obispo provisional.<sup>66</sup>

## **E-VI La noción de orden público en materia religiosa**

La noción de orden público en tiempos coloniales tenía tres enemigos que el estado colonial no podía tolerar: herejía, idolatría, y pecado. Todos ellos iban directamente contra el orden Cristiano, que significaba ir también contra el orden social.<sup>67</sup> A diferencia de los virreinos Mexicanos y Peruanos,

sin embargo, no hubo casos de herejía o idolatría en la gobernación del Río de la Plata.<sup>68</sup> No obstante, hubo casos donde la distribución y propiedad de los escritos de algunos intelectuales Europeos fueron considerados heréticos y, consecuentemente, criminales.

Como resultado del desafío ideológico y del éxito popular de Erasmo, aún en los círculos literarios españoles, las proposiciones erasmianas fueron identificadas con la herejía y acabaron, en 1559, siendo prohibidas por el Papa Pablo IV y, en 1612, por el Índice español. A pesar de esta prohibición, algunos eruditos españoles, como Luis de Granada y Venegas del Busto, tuvieron éxito en difundir las ideas erasmianas. Ambos, el Obispo Pedro de Carranza, un fraile Carmelita influido por la Reforma Teresiana (un movimiento religioso liderado por Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz), y el cabildante Juan de Vergara, dos de los más influyentes individuos en el entourage político del Río de la Plata (que a propósito eran primos), tenían entre sus libros las obras completas de Fray Luis de Granada, incluida su famosa **Guía de Pecadores** (que de acuerdo con Marcel Bataillon tenía una clara semejanza con el **Enchiridion** de Erasmo), y que antes de ser expurgada en 1561 había sido incluida en el Index.<sup>69</sup> Además, Juan de Tapia de Vargas, un comerciante, terrateniente y político, era uno de los pocos que tomó partido a favor del Gobernador Céspedes en 1629, así como el único que trató en el siglo XVII de fomentar la manufactura local. También tenía en su biblioteca privada la "Agonía del Tránsito a la Muerte", de Venegas del Busto, que siguiendo a Bataillon, tomaba prestado capítulos enteros de la "Preparación para la Muerte" de Erasmo.<sup>70</sup> Por un lado, el Obispo Carranza estaba enteramente comprometido durante la década de 1620 con los intereses de la facción Confederada, orientada hacia el mercado externo, con la cual sus intereses burocráticos y personales se hallaban estrechamente ligados. Por otro lado, el Cabildo Eclesiástico, que gobernaba la principal iglesia de la nueva diócesis de Buenos Aires, y muy específicamente su diácono Paraguayo Francisco de Zaldívar, estaba totalmente imbuido de los intereses de la facción Benemérita, orientada hacia el mercado interno.<sup>71</sup>

De una forma similar, los comportamientos pecaminosos eran también castigados por el estado colonial. En cualquier momento en que un padre de familia usaba amenazas pecaminosas, como maldiciones y blasfemias, para intentar oponerse a un matrimonio, los tribunales eclesiásticos avanzaban sobre el mismo. Cuando en 1633, Pedro de Sayas, un encomendero, se opuso al matrimonio de su hija Juana de Sayas y Medrano amenazándola con maldiciones, el tribunal eclesiástico de Buenos Aires consideró inaceptables los medios utilizados para impedir el matrimonio. Más aún, el estado colonial legitimó las restituciones cuando los colonizadores aceptaban haber cometido pecados.

A diferencia del Perú y el Alto Perú, los registros que revelan culpabilidad en los pecados cometidos contra los indios eran muy escasos en Buenos Aires. De hecho, en solo un testamento, aunque uno muy patético, se encontró una huella de tal culpa. Una frenética confesión religiosa fue declarada en una cláusula testamentaria por una anciana mujer criolla, Ana Bautista, ella misma hija del encomendero Juan Bautista Noble. Esta cláusula expresaba su convicción acerca de la ilegitimidad de su riqueza. Doña Ana estaba mentalmente torturada por los pecados cometidos por su padre en la conquista de Tucumán y Córdoba, así como por los excesos que ella misma había tolerado en su propia encomienda. Como resultado, Doña Ana confesó sus pecados en 1635 al Padre Ortensio, quien le aconsejó que restituyera la cantidad de dinero apropiada de acuerdo a los excesos cometidos. Doña Ana evaluó los excesos en \$800, y en 1635, ordenó en su testamento que fueran dados al Cap. Marcos de Sequera, marido de su nieta Ana de Matos, para que ese dinero fuera distribuido entre sus indios.<sup>72</sup> Amén de las restituciones, los sentimientos culposos revelaban que los pecados también se expresaban a través de donaciones, legados, manumisiones, y excepciones tributarias.

## **E-VII Mecanismos canónicos para contrabalancear el poder de la sociedad política**

En forma similar, a pesar de las políticas regalistas promulgadas por la Corona española, la disciplina canónica era manipulada por algunas instituciones eclesiásticas (por ejemplo, los tribunales eclesiásticos) para contrabalancear el poder de la sociedad política. Entre ellas, las categorías más centrales, del interés de la iglesia, por la disciplina y la obediencia, eran las mayores fuentes de conflicto, y los legados hierocráticos principales de la Iglesia para interferir con la sociedad política, eran los mecanismos de excomunión y absolución.<sup>73</sup> En tres diferentes oportunidades en una década, Buenos Aires experimentó un intercambio público de medidas punitivas entre funcionarios públicos. El Obispo Carranza excomulgó al Gobernador Céspedes en 1627, y el Obispo Aresti excomulgó a ambos gobernadores Dávila y Cueva y Benavídez en 1637 y 1640.<sup>74</sup>

Estas autoridades civiles excomulgadas tenían algo en común: habían desobedecido al obispo y como resultado se los había considerado contumaces. Su expulsión no fue el resultado de denegaciones fiscales (el pago de diezmos) o de violentas actitudes contra clérigos o cómplices heréticos, sino más bien el de situarse en obstinada desobediencia a la iglesia en sus tribunales. Como resultado directo de la orden de excomunión, los gobernadores, como Céspedes, Dávila y Cueva y Benavídez, se encontraron impedidos de administrar justicia, mantener la disciplina en la milicia, retener a los delincuentes en las cárceles, y de presidir las asambleas capitulares anuales donde las nuevas autoridades eran elegidas (por lo común cada primero de enero).<sup>75</sup>

Por un privilegio excepcional, el poder de excomulgar era atributo de algunos prelados debajo del rango de obispo, tales como el diácono y el vicario. A propósito, en 1635, el Gobernador Dávila se quejó de que el Vicario General, Lucas de Sosa, impuso bajo pena de excomunión que "durante los ayunos los notarios no deben escribir, los barberos no deben afeitarse, las carretas no deben entrar ni salir de la ciudad, y que las negras e indias no deben lavar la ropa".<sup>76</sup> El poder de excomulgar, sin embargo, ya sea ejercido por obispos o por prelados inferiores, no podía ser usado indiscriminadamente. Desde que un obispo al excomulgar estaba actuando como una autoridad ordinaria, su poder de excomulgar estaba restringido exclusivamente a personas pertenecientes a su jurisdicción.

Cada vez que los obispos abusaban de su derecho de excomulgar, los gobernadores solicitaban de la Real Audiencia una real provisión **de fuerza**, un mecanismo de atajo para extender la protección real a sujetos que vivían en áreas remotas de las audiencias, con el fin de forzar al obispo la absolución correspondiente, significando esto simplemente la revocación de la sentencia. Si la Audiencia decidía que el gobernador excomulgado no se había excedido en su autoridad, entonces el obispo estaba obligado a absolverlo.<sup>77</sup> Era esta absolución la que efectivizaba la reconciliación del excomulgado con la Iglesia. Ya en 1586, el Gobernador Torres de Navarrete obtuvo de la Real Audiencia una provisión real para asegurar la absolución de la excomunión del Obispo Guerra.<sup>78</sup> De igual forma, en 1639, el Gobernador Cueva y Benavídez requirió de la Real Audiencia una provisión real que demandara una absolución del Obispo.<sup>79</sup> De esta manera, la jurisdicción eclesiástica finalmente permaneció sujeta al poder secular.

## **E-VIII La administración de sacramentos**

Luego del interés de la iglesia por la disciplina y la obediencia, central para su supervisión de la moralidad individual, venía la administración de sacramentos. Entre ellos, los sacramentos de confesión, bautismo y matrimonio eran cruciales. Para la conducta de la vida privada individual, la influencia más grande del cuidado pastoral era ejercida, de acuerdo a Max Weber, cuando el sacerdocio, facultado para distribuir gracia "divina", "... combinaba casuística ética con el sistema

racionalizado de penitencias eclesiásticas".<sup>80</sup> Entre esas penitencias, administradas por el clero en el otoño de la conquista y la colonización, la restitución (una suerte de indemnización o expiación) ocupaba un lugar central.<sup>81</sup> Considerando la pequeña cantidad de indios tributarios existentes en el área de Buenos Aires (aproximadamente unos 600 indios), sin embargo, la penitencia de restitución era aquí muy raramente administrada.<sup>82</sup>

Luego de la confesión sacramental, central para la preocupación de la Iglesia por la ética y una de las principales fuentes de los conflictos políticos, sociales y morales eran las instituciones del bautismo y del matrimonio. Como los curas se rehusaban a legitimar el fruto de relaciones sexuales con Indios que no habían sido bautizados, el bautismo devino un requisito esencial para alcanzar la "igualdad" y para incorporar los indios a la colonización española.<sup>83</sup> Tan extendido fue este requisito que las ordenes religiosas luchaban entre sí esencialmente por el derecho a ejercer este sacramento así como por el derecho de recaudar los correspondientes aranceles. Durante el final de la década de 1620, la Iglesia Diocesana de Buenos Aires levantó los impedimentos para la administración del bautismo por los Franciscanos. En el Sínodo de Charcas, de 1629, el Obispo decretó que los curas regulares no podían administrar el bautismo.<sup>84</sup> Al hacer esto, la iglesia secular retenía el control sobre las actividades de las órdenes religiosas.

El sacramento del matrimonio también devino una fuente principal de conflicto, según que la pareja casada fuere india o española.<sup>85</sup> Aunque la población que era financieramente capaz de oponerse a matrimonio en los tribunales eclesiásticos era en gran medida procedente de la elite colonial, las acciones de los tribunales eclesiásticos vinieron a fomentar la movilidad social, removiendo la tradicional estratificación social estamental. La prevención en la formación de tales constreñimientos sociales o étnicos ayudó a la elite porteña para evitar convertirse en una rígida oligarquía. Virtualmente todas las objeciones fundadas en la distancia social fueron esgrimidas por parientes blancos que se oponían al matrimonio de sus hijos con un criollo, un portugués, un mulato, o un indio. Sólo cinco casos en un total de 120 resumidos por Raúl A. Molina detallan el origen étnico de prometidas y prometidos. Tres casos se referían a varones blancos casando con mujeres indias, un caso estaba ligado a una mujer criolla forzada a casarse con un Portugués, y otro caso estaba relacionado a un varón blanco casando con una mulata.<sup>86</sup> En este sentido, las decisiones de los tribunales eclesiásticos de Buenos Aires, a diferencia de los tribunales seculares del siglo XVIII, sugieren (a pesar de la ausencia de estadísticas) una más alta contribución a la miscegenación y al matrimonio interracial. En el mismo sentido, la omnipotente presencia del capital comercial puede haber contribuido fuertemente a acelerar el matrimonio interracial. A propósito, ya en 1606, cuando el Gobernador Hernandarias trató de expulsar a los comerciantes Portugueses, el Obispo Loyola instrumentó el sacramento del matrimonio, uniendo aspirantes Portugueses con prometidas criollas para evitar su expulsión. La manipulación de la institución del matrimonio por un intermediario eclesiástico generó un duro conflicto entre la Iglesia y el Gobernador Hernandarias que fue muy pronto superado.<sup>87</sup>

La objeciones al matrimonio ocurrían también entre indios, negros, artesanos, y miembros de las castas.<sup>88</sup> Los curas rurales, por ejemplo, tenían a su cargo la responsabilidad para que los indios se casaran dentro de sus encomiendas, Los indios de las encomiendas de Baradero, Bagual o Tubichaminí, sin embargo, casaban con indios tributarios de las provincias interiores, a pesar de las normas municipales en contrario, como la que fue decretada en 1610.<sup>89</sup> Las Cofradías de artesanos también debían cuidar que las hijas de los maestros artesanos se casaran con integrantes de su mismo oficio. Cuanto más alta la casta de un artesano, sin embargo, más abierta eran las políticas de reclutamiento dentro de un oficio, y actitudes discriminatorias contra forasteros no eran practicadas. Por ejemplo, de acuerdo al testamento de Juan Jurado, emitido en 1638, una de sus hijas casó con Mateo Arnal, un zapatero; otra casó con Manuel Fonseca, un cerrajero; y la mayor caso con Manuel González, un

herrero.<sup>90</sup> En su lugar, entre los miembros de las castas más bajas, era para la ventaja de un oficio artesanal, disminuir el riesgo de fricciones inter-oficios, si el nuevo oficial artesano era conocido de los viejos maestros. Esta es la razón por la cual entre los indios que residían en Buenos Aires, los artesanos trataban de retener los yernos estimulándolos a continuar sus talleres. Por ejemplo, de acuerdo al testamento del indio sastre Miguel, emitido en 1636, su hija casó con Domingo Negreros, también un sastre.<sup>91</sup>

Desde que, de acuerdo a las regulaciones españolas, el padre sobreviviente estaba obligado a entregar en el momento del matrimonio de sus hijos cualquier herencia del padre fallecido, los padres sobrevivientes que deseaban mantener la supervisión de su herencia combatían el matrimonio de sus hijos con el fin de impedir su pérdida material correspondiente. Con el fin de combatir el matrimonio de sus hijos, los padres recurrían al uso de violencia física, a la renuencia a ceder una herencia, o a las objeciones a las diferencias económicas o étnicas entre la pareja. Cuando tenía lugar una objeción inaceptable al matrimonio, el tribunal eclesiástico juzgaba o bien ordenar el depósito, o bien conceder una dispensación de amonestaciones. El propósito de colocar una mujer, como Catalina de Enciso, María Barbosa, Ana Hernández y Rojas, o Juana de Sayas y Medrano, en depósito era para salvaguardar su derecho a elegir casarse o permanecer soltera, libre de toda coerción de sus padres. Para que un depósito tuviera lugar, Catalina de Enciso, por ejemplo, tenía que ser físicamente despojada de las manos de su padre, Pedro Rodríguez de Cabrera, de manera que pudiera ser colocada en manos de un partido neutral, la casa de Tomás Rosende. La voluntad de los funcionarios eclesiásticos de apartar a una joven de la casa de sus padres para colocarla en depósito simbolizaba, de acuerdo a Patricia Seed, un interés relativo por la libre voluntad matrimonial de la joven.<sup>92</sup>

La primera condición bajo la cual se otorgaban dispensas de prohibiciones por un tribunal eclesiástico ocurrían una vez que la joven afirmaba su voluntad de apartarse de la casa de sus padres y casar con el hombre con el cual se había fugado. Esta estrategia era claramente la respuesta a cualquier intento de impedir un matrimonio, por cuanto tenía el efecto de casar inmediatamente a la pareja.<sup>93</sup> Como consecuencia, las fugas estaban en algunos casos protegidas por las autoridades eclesiásticas. Por ley, las prohibiciones eran tres en número, cada una dispensada durante las festividades religiosas al momento de la misa mayor en un intervalo de tres semanas. Una vez que la tercera prohibición fue dispensada, el compromiso o matrimonio se lo consideraba un hecho. A menudo ocurría, sin embargo, que el novio o la novia renegaban de su promesa antes que la tercer prohibición fuera dispensada. Por ejemplo, en 1618, Luis y Alfonso Carballo, ambos barberos originarios de Lisboa, arribaron a Buenos Aires, donde se comprometieron a casarse, respectivamente, con María Hernández, una hija de Andrés Lozano de Saravia, un viejo poblador de Buenos Aires, y con Dominga Barbosa, la viuda de Mendo Álvarez, un comerciante Portugués.<sup>94</sup> Ambos Carballos, a pesar de haber obtenido la dispensa de la segunda prohibición, decidieron pedir al tribunal eclesiástico que cancelara la dispensa de la tercer prohibición. Alfonso Carballo argumentó en Julio de 1619 que se estaba yendo inmediatamente al Brasil, y Luis Carballo alegó, nueve meses después, que estaba enojado y desilusionado, que "...no había mas espacio para negociar", y que deseaba apartarse de su anterior solicitud.<sup>95</sup> Las negociaciones matrimoniales, en ese tiempo, se parecían en algunos casos a negociaciones financieras donde los sentimientos y la belleza física no jugaban ningún rol y donde un intermediario era necesario para lograr un pacto conveniente. Mientras que los dos Carballos no tenían nada que perder, sin embargo, ese no era el caso para sus ex prometidas. Por cuanto, de acuerdo con Gutiérrez, "...ser conocido que una hija había sido seducida o había perdido su virgindad significativamente alteraba su valor simbólico en las negociaciones correspondientes".<sup>96</sup> Sin embargo, uno encuentra que la amenaza de los hermanos Carballo era sólo una estratagema para lograr elevar la dote, pues más tarde ambos Carballos casaron con sus respectivas prometidas. Alfonso Carballo actuó como padrino de María Barbosa, una hija de Domingo Barbosa, y fue acusado por Juan de Sequeyra de golpear a su hijastra por estar

preñada.<sup>97</sup> En el caso de Luis Carballo, mas luego enviudo de María Hernández y contrajo segundas nupcias con Gerónima Santana.<sup>98</sup> Una vez enviudado de Gerónima Santana, Luis Carballo se mudó a la vecina Santa Fé donde aún tuvo la energía de casarse más veces, la cuarta y última con María Rodríguez, hija del Cap. Cristóbal de Basualdo y de María de Centurión.<sup>99</sup>

Aparte de ser una fuente de conflicto social, la institución del matrimonio era también una fuente de conflictos morales. El Obispo Fray Pedro de Carranza, el principal intelectual orgánico de la Iglesia, responsable de administrar el tribunal eclesiástico, conocía perfectamente bien las prescripciones del derecho canónico relativa a la moral en el matrimonio, así como la literatura que lo apoyaba. Carranza mencionó, entre los libros que donó al Prior de la Orden Carmelita, **De Sacramento Matrimoni** (1602), escrito por el Jesuita Tomás Sánchez.<sup>100</sup> El libro de Sánchez, el cual tomaba prestado del libro de Vives **Institutiones foeminae christiane** (1538), celebraba el valor moral del matrimonio cristiano contra las concupiscencias sugeridas por las novelas como **La Celestina**. El punto de vista de Vives ponía en alta estima la vida conyugal. Este énfasis en la vida conyugal era debido a la influencia de las ideas de Erasmo sobre la libre voluntad en la elección matrimonial por parte de varón y mujer.<sup>101</sup> La doctrina de Erasmo era una reacción contra la teoría de la predestinación y la responsabilidad estatal en las elecciones matrimoniales elaboradas por Lutero y Calvino.<sup>102</sup>

En los libros de Sánchez y de Vives, las objeciones al matrimonio, llamadas impedimentos, fueron extensamente detalladas. De acuerdo a sus trabajos, los impedimentos canónicos consistían en inadecuaciones generales y específicas al matrimonio. Entre las primeras estaban la edad, la impotencia, el sacerdocio, el tener otro esposo vivo, y el no ser católico. Entre las últimas estaba la consanguinidad, la afinidad, el compadrazgo (parentesco espiritual), el crimen y la deshonestidad sexual.<sup>103</sup> Desde que la coincidencia extrema y las excepciones exactas especificadas por la ley canónica eran necesarias para oponerse a un matrimonio, el número de oportunidades para los parientes de hacer uso de estas objeciones estaba acentuadamente restringido.<sup>104</sup> De 120 casos recogidos en los tribunales eclesiásticos de Buenos Aires, correspondientes al periodo 1611-33 y resumidos por Raúl A. Molina, solo cuatro casos fueron encontrados en los que fueron empleadas las objeciones para impedir un matrimonio. Un caso estuvo vinculado con la impotencia, otros dos estuvieron relacionados con la edad, y en otro caso, la excusa para la queja fue la promesa de la vocación eclesiástica.<sup>105</sup>

Una manera de casarse contra la oposición de los padres o parientes era por apelación a un tribunal eclesiástico. Durante el transcurso del siglo XVII, uno puede resumir tres principales motivos considerados como razones inaceptables para intentar impedir un matrimonio: 1) uso familiar de la violencia física; 2) rechazo familiar para otorgar una herencia; o 3) las objeciones familiares acerca de diferencias económicas o étnicas entre los eventuales contrayentes. En solo tres casos el uso de la amenaza o la violencia física fue registrado en Buenos Aires. Cuando Isabel de Encinas planeó casar con Juan Bernal en 1616, un pariente cercano se opuso al arreglo y amenazó con cometer un "acto diabólico" si tal matrimonio era consumado.<sup>106</sup> En forma semejante, en 1629, cuando Pedro Toscano intentó casarse con María Barbosa, Juan de Sequeira acusó al padrastro de María, Alfonso Carballo, de haber maltratado a su hija por estar preñada y de golpearla con un palo.<sup>107</sup> En el caso de Juana de Sayas y Medrano, que casó con Alonso Ramírez, un viudo de Luisa Villegas, como su padre Pedro de Sayas no pudo imponer su voluntad, la castigo indirectamente al darle a su otra hija la ventaja del tercio y el remanente del quinto de su herencia.<sup>108</sup> No obstante estos pocos casos, las diferentes características sociales de los victimizadores, uno comerciante (Alfonso Carballo), quien podría haber tenido una actitud mas moderna hacia el sexo y el matrimonio, y el otro un encomendero (Pedro de Sayas), ambos reaccionaron de la misma manera. Lograr un balance final para el rol desempeñado por la Iglesia respecto del sacramento del matrimonio no es una tarea sencilla. El desempeño pareciera a primera vista contradictorio. Mientras por un lado los Indios fueron impedidos de mezclarse con negros o indios

de otras encomiendas, los criollos y españoles fueron estimulados para quebrar la estratificación social estamental y las normas familiares patriarcales.

## NOTAS

<sup>1</sup> Saguier, 1984b, 491-515; y Sánchez Bella, 1989, 445.

<sup>2</sup> provisión de curatos y beneficios, declaración de sedes vacantes, administración de haciendas, censos y capellanías, cobro de oblaciones y limosnas, distribución de la renta eclesiástica, laudo en litigios eclesiásticos, concurso de canongías, designación de Diputados o vocales en las Juntas Municipales de Propios y Temporalidades, y supervisión y control de la educación superior.

<sup>3</sup> privilegios, precedencias o prerrogativas del ceremonial o protocolo religioso.

<sup>4</sup> Fisher, 1981, 52 y 59; y 1990, 640.

<sup>5</sup> Gardella, 1968, 153-160.

<sup>6</sup> para integrar el Santo Oficio de la Inquisición sus miembros debían someterse a las pruebas de la limpieza de sangre, practicadas por sus propios Alguaciles (Lewin, 1950, 91-92). Sobre el fuero universitario, ver Torremocha Hernández, 1991, 128.

<sup>7</sup> Medina, 1945, 59, cit. por Lewin, 1950, 93.

<sup>8</sup> Los miembros de las Cofradías eran inmunes a la jurisdicción civil en materia criminal (Russell-Wood, 1974, 175).

<sup>9</sup> Giddens, 1977, 274.

<sup>10</sup> Gibson, 1966, 80.

<sup>11</sup> Sobre el Real Patronato Indiano, ver Weckman, 1984, I, 383-385.

<sup>12</sup> partidarias del control estatal de la Iglesia.

<sup>13</sup> Febronio, 1770-74, 1781; Parras, 1783; Gorriti, 1836; Vigil, 1848/49; Alberdi, 1895, 279-280; López, 1883, I, 3877; y 1891, 80-83; González, 1897, 155-156; Bunge, 1913, 277-278; y Vélez Sársfield, 1919, 90-91.

<sup>14</sup> Gual, 1852; Estrada, 1871, 193-260; Ayarragaray, 1920; Carbia, 1914; y Legón, 1920.

<sup>15</sup> Justo, 1945, 145-227; Bagú, 1949, 80 y 89; Furlong, 1954, 64; y Choy, 1985, 247.

<sup>16</sup> Guerra, 1989, 673.

<sup>17</sup> Levaggi, 1971, 45.

<sup>18</sup> recurso ordinario interpuesto por un agraviado ante un juez secular contra un juez de la jurisdicción eclesiástica para que disponga que este último alce la fuerza o violencia que hace al agraviado o en su defecto provea su declinatoria (Gardella, 1968, 99-103).

<sup>19</sup> Cabral Texo, 1952, 99; Hera, 1960, 570-571; y Levaggi, 1971, 46.

<sup>20</sup> Levaggi, 1971, 45.

<sup>21</sup> Tibesar, 1982, 209.

- <sup>22</sup> Rodríguez Valencia, 1957; Shiels, 1961; y de la Hera, 1963.
- <sup>23</sup> Isern, 1936, 34-39.
- <sup>24</sup> Medina, 1899, cap. 6; Ingenieros, 19; Rojas, 1948, cap. preliminar, secc. 4; Garretón, 1933, 271-275; y Cervera, 1939, 193.
- <sup>25</sup> Torre ReveLlo, 1948, 107; y Cutolo, 1955, 134-136.
- <sup>26</sup> Ello obedecía a la corriente conciliarista en boga en la iglesia católica. Acerca del conciliarismo, ver Ullmann, 1999, 208-211.
- <sup>27</sup> Armas Medina, 1953, capítulo 9; Bruno, 1967, 180; y Rivera Pizarro, 1971, capítulo 2.
- <sup>28</sup> Levillier, 1926, 9-78.; y Ripodas Ardanaz, 1973.
- <sup>29</sup> Mateos, 1970, 327-328.
- <sup>30</sup> Carbia, 1914, 56.
- <sup>31</sup> Velasco, 1964, 88-130; y Garcia Quintanilla, 1964, 156-67.
- <sup>32</sup> ver Orgaz, 1922, 76; Carbia, 1914, 81-83; y Bruno, 1967, 125-126.
- <sup>33</sup> Una bula de composición consistía en la remisión del castigo temporal aun debido al pecado luego de la absolución sacramental, ya sea en este mundo o en el purgatorio. Prácticamente, la bula de composición se manifestaba a sí mismo como un corte en los días del castigo que debían ser cumplidos en el purgatorio (ver Martínez Reyes, 1980, 401; y Romano y Tenenti, 1971, 214. Para más detalles e interpretaciones sobre este extraño y oscuro caso, ver Vainikoff,
- <sup>34</sup> Escriche, 1863, 737.
- <sup>35</sup> Sierra, op. cit., 157.
- <sup>36</sup> Acuerdos, 10, 147-152; y Peña, 1911, 43 y 47.
- <sup>37</sup> Levillier, 1935-42.
- <sup>38</sup> Santillan, 1928, capítulo 3.
- <sup>39</sup> Acerca de las deportaciones de sacerdotes por el poder secular, ver Farriss, 1968, 48-59.
- <sup>40</sup> Carbia, 1914, 283-284.
- <sup>41</sup> Carbia, 1914, I, 45; Bruno, I, capítulo 6; y Sierra, op. cit., I, 420-423;
- <sup>42</sup> ver Bruno.
- <sup>43</sup> Acuerdos, 3, 346.
- <sup>44</sup> Acuerdos, 4, 205.
- <sup>45</sup> Acuedros, 5, 254-62.
- <sup>46</sup> Peña, 1916, 42.

<sup>47</sup> Acuerdos, 5, 124.

<sup>48</sup> Acuerdos, 5, 283-285.

<sup>49</sup> Cervera, 1907, 362-67.

<sup>50</sup> Carbia, 1914, I, 60; y Sierra, I, 539-42.

<sup>51</sup> Carbia, 1914, I, capítulo 4.

<sup>52</sup> Mariel de Ibáñez, 1946, 135; ver también Ponce, 1939.

<sup>53</sup> Olaechea Lavayén, 1977, 501.

<sup>54</sup> Olaechea Labayen, 1977, 501.

<sup>55</sup> Una vez que el primer obispo, Fray Pedro de Carranza, arribó a Buenos Aires en 1620, la Bula de Erección fue promulgada. Este documento proveyó para la formación de un capítulo catedralicio de cuatro miembros llamados prebendados. En Buenos Aires, el capítulo catedralicio consistió en solo dos rangos: las dignidades y los canónigos. Entre los anteriores estaba el diácono y el archidiacono.

<sup>56</sup> Schwaller, 1981, 655.

<sup>57</sup> Avella Chafer, 1976, 321.

<sup>58</sup> Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias, libro 1, título 16, ley 23.

<sup>59</sup> Carbia, 1914, 132.

<sup>60</sup> Torre Revello, El libro como factor, 31.

<sup>61</sup> Armas Medina, Cristianización del Perú, capítulo 17.

<sup>62</sup> Velasco, El Concilio..., 88-130.

<sup>63</sup> Bruno, 2, 151-154.

<sup>64</sup> Peña, Francisco de Cespedes..., 25.

<sup>65</sup> Bruno, 2, 151-152 y 159-160.

<sup>66</sup> Bruno, 3, 28; y Actis, 1943-44, I, 42-43; y Molina, 1961, 112-113.

<sup>67</sup> Ayala y Delgado, 1949, 426.

<sup>68</sup> Medina, 1899; 1887; y 1905.

<sup>69</sup> Kamen, 1965, 94.

<sup>70</sup> Cutolo, 1955, 105-83; y Bataillon, 1937, v.2, capítulo 11, secciones 2 y 4.

<sup>71</sup> Torre Revello, 1944, 32-33; Peña, Francisco de Cespedes, 42; y Carbia, 1914, capítulo 1.

<sup>72</sup> AGN, Sala IX, Escribanías Antiguas, v.21, f.77.

<sup>73</sup> Ullman, 1962, 300; y 1983, 109.

- <sup>74</sup> Bruno, v.2, capitulo 8; y 3, 37-40.
- <sup>75</sup> Bruno, 3, 19.
- <sup>76</sup> Bruno, 3, 30.
- <sup>77</sup> Farriss, 1968, 81; y Tibessar, 1982, 210-212.
- <sup>78</sup> Bruno, 1, 282.
- <sup>79</sup> Bruno, 3, 39.
- <sup>80</sup> Weber, 1963, 76.
- <sup>81</sup> Sobre la restitucion, ver Lohmann Villena, 1966, 21-89; y Guarda, 1973, capitulo 5, seccion 7.
- <sup>82</sup> Zinny, 1920-21, I, 109; Torre Revello, 1944, 13; Torre Revello, 1958, 229-40; Marfany, 1940, 33 y 36; y Molina, Hernandarias, 265-71.
- <sup>83</sup> Gonzalbo, 1983.
- <sup>84</sup> Velasco, op. cit., 88-130.
- <sup>85</sup> Seco Caro, 1958, y Ripodas Ardanaz, 1977.
- <sup>86</sup> Molina, 1956, casos 9, 25, 71 y 99.
- <sup>87</sup> Carbia, 1914, 1, 60.
- <sup>88</sup> Una casta era una jerarquia dentro de una estratificacion racial, la cual contemplaba la proporcion de sangre blanca, ver Roscher, 1903, 19-20.
- <sup>89</sup> Acuerdos, 2, 137.
- <sup>90</sup> AGN, v.24, f.221.
- <sup>91</sup> AGN, v.22, 172v.
- <sup>92</sup> Seed, 1980, 91.
- <sup>93</sup> Seed, 1980, 97 y 98.
- <sup>94</sup> Molina, 1956, casos 18 y 28.
- <sup>95</sup> Idem.
- <sup>96</sup> Gutierrez, 1980.
- <sup>97</sup> Molina, 1956.
- <sup>98</sup> AGN, v.27, f.186.
- <sup>99</sup> Zapata Gollan, 1969, 253.
- <sup>100</sup> Cutolo, Bibliotecas Juridicas, 144. Sobre Tomas Sanchez, SJ, ver Noonan, 1972, 31-41; y Rodriguez Molas, 1984, 38-39 y 64-66. El libro de Sanchez, en latin, tuve oportunidad de consultarlo en la seccion de libros

antiguos de la Biblioteca de la Universidad de Wisconsin, en Madison.

<sup>101</sup> Erasmo, 1518; y 1526.

<sup>102</sup> Bennassar, 1975, 148.

<sup>103</sup> Seed, 1980, 177-178.

<sup>104</sup> Seed, 1980, 191.

<sup>105</sup> Molina, 1956, 163-179.

<sup>106</sup> Ibidem, caso n.12.

<sup>107</sup> Ibidem, caso n.71.

<sup>108</sup> Ibidem, caso n.108; y AGN, v.21, f.399.