2. HISTORIOGRAFÍA

APUNTES HISTORIOGRÁFICOS PARA EL ESTUDIO DEL CLERO RIOPLATENSE

ÓSCAR ÁLVAREZ GILA

1. *El clero extranjero en Hispanoamérica y el Río de la Plata*

a) *La falta de clero en Hispanoamérica*

La falta crónica de un clero autóctono numeroso y, por tanto, la necesidad de importarlo de otros países, ha sido una de las características más relevantes de la Iglesia hispanoamericana contemporánea, que diferencia radicalmente esta región del otro gran pilar del catolicismo mundial —Europa—. Tal situación hunde sus raíces en los siglos de dominio español en el continente; durante más de trescientos años, la corona había asumido, entre sus obligaciones, el proveer de personal para la evangelización del Nuevo Mundo, que tuvo su plasmación práctica en constantes envíos de misioneros desde España para la conversión y atención de los indígenas[1]. Bien es cierto que en las zonas ya cristianizadas surgió desde temprano una Iglesia criolla no misional, pero junto a las cada vez más numerosas vocaciones americanas siempre existió una fuerte presencia de clérigos procedentes de Europa, que llegaban con la facilidad que otorgaba a este movimiento la pertenencia a una única y común estructura política estatal.

Con la independencia y emancipación de la América española se ponía fin a esta corriente secular, pero sólo en determinados aspectos. La Iglesia hispanoamericana acabó, tras los difíciles años post-independentistas[2], en una situación si cabe peor en el terreno que nos ocupa:

---

1. En su excelente obra: BORGES MORÁN, Pedro, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, 1977. Igualmente, la monumental obra de CASTRO SEOANE, J., *Avimiento y catálogo de misioneros de las diversas órdenes misioneras*, publicado en la revista «Missionalia Hispanica» entre 1957 y 1977.

2. PERBAL, A. y BLANC, J., *Les missions d'Amérique*, en DELACROIX, S. (ed.), *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, Paris, 1959, IV, pp. 170-172.

el personal —escaso— de que disponía. Se impuso, por tanto, la necesidad de recurrir nuevamente de modo masivo a los aportes ultramarinos, pero sin limitarse ya a España: son los años en que viejos misioneros andinos recorren Francia e Italia en busca de voluntarios para levantar de la ruina las misiones indígenas de aquellos países.

Es evidente que este nuevo movimiento, aunque de algún modo puede ser tomado como heredero del colonial, era cualitativamente diferente a aquél. Ya no se realizaba en el seno de una monarquía común preocupada por su correcto y fluido funcionamiento; se había convertido en un proceso internacional, que no se encontraría en lo sucesivo, por lo general, con las mismas facilidades y protección que antaño. Y sin embargo, será a partir de este momento, y a lo largo de casi siglo y medio, cuando la presencia religiosa europea en América —y, significativamente la española— adquirirá en términos cuantitativos y cualitativos unos niveles que superan en mucho los mayores que pudieran haberse alcanzado a lo largo de los tres siglos de dominio español en el continente.

b) *El impacto de la inmigración en la iglesia del Río de la Plata*

Esta situación, que en algunos casos llegó hasta la casi dependencia, fue aún más acusadamente visible en los llamados «países nuevos» o de fuerte inmigración —fundamentalmente, en el Cono Sur americano—, donde se unió a la problemática general otra más específica o peculiar, derivada de la existencia del proceso inmigratorio masivo, especialmente en los países ribereños del Río de la Plata, Argentina y Uruguay.

La Iglesia Católica no podía quedar libre de la influencia de este importante fenómeno de la inmigración. De hecho, también la propia estructura eclesiástica de Argentina y Uruguay sufrió muy fuertemente —muy posiblemente, como ninguna otra institución— el impacto del movimiento inmigratorio. De este modo, a los problemas comunes con las iglesias de otros países hermanos del continente —la falta de clero nativo y el descenso en el nivel de vocaciones criollas tras la independencia, el problema residual de las misiones indígenas [en Patagonia y Chaco], la pretensión de los nuevos gobernantes de arrogarse el «patronato republicano» y el acoso de las fuerzas liberales—, venía a añadirse en el Río de la Plata todo un conjunto de nuevas preocupaciones, derivadas del impacto de la inmigración masiva. En primer lugar, el debate político ligado al favorecimiento de la inmigración como medio para modernizar el país, había convertido *la libertad de cultos* en axioma de

los nuevos estados —refrendado en sus Constituciones—; una jerarquía acostumbrada al proteccionismo oficial inherente al Real Patronato, se enfrentaba de este modo a la pérdida de su posición de exclusividad y a la presencia —a veces, fomentada desde esas mismas instituciones oficiales— de inmigrantes de otros credos cristianos, e incluso no cristianos[3]. En segundo lugar las oleadas procedentes de Europa suponían a la Iglesia un constante *aumento en el número de fieles* que quedaba a su cuidado espiritual junto con la población anterior, con el esfuerzo añadido de tener que ofertar ahora su pastoral a personas pertenecientes a toda una variedad de culturas y lenguas diferentes, lo que ofrecía problemas añadidos a tal necesidad.

La respuesta, como institución jerárquica, consistió en *apoyarse en personal también extranjero* como medio para poder desarrollar la asistencia específica a sus compatriotas y cubrir, de paso, todas las otras necesidades pastorales de la población general: un personal polivalente, que sirviera como base para cubrir los huecos que la debilidad de clero nacional no podía abarcar.

2. *Visiones desde la historiografía*

Sin embargo, la historiografía que se ha acercado al estudio de la iglesia hispanoamericana, y rioplatense, en los dos últimos siglos no ha dedicado, en términos generales, una gran atención a este aspecto particular de su devenir, a pesar de la importante presencia que el elemento extranjero tuvo en el clero de la iglesia del continente y de la indudable influencia que —aunque sólo fuera por su número— tuvo que ejercer en su desarrollo.

En el terreno del movimiento migratorio ultramarino hacia América —imagen, para el conjunto de la sociedad, de lo que el aporte de clero extranjero supone para la Iglesia—, ya en 1960 F. Thistlewaite[4] había señalado la necesidad de romper la estricta parcelación entre los

3. Cfr. las interesantes apreciaciones globales realizadas por Alfonso ESPONERA CERDÁN (*La inmigración y la Iglesia en Argentina a fines del siglo XIX*, en «Teología», Buenos Aires, 20 [1983] 197-221), y completadas por Luigi FAVERO (*El impacto de la inmigración masiva sobre las estructuras de la Iglesia en el Cono Sur*, «Cuadernos del Milenio», Buenos Aires, 4 [1992] 97-103).

4. THISTLEWAITE, F., *Migration for Europe Overseas in the Nineteenth and Twentieth Centuries, IX Congrès International des Sciences Historiques. Rapports*, Estocolmo 1960, pp. 32-60.

autores «europeos», centrados en exceso en el proceso de expulsión, y los «americanos», por lo general proclives a obviar el decurso de todo lo procedente de Europa —fueran ideas, pensamientos o personas— con anterioridad a su llegada al país. La denuncia de Thistlewaite fue prontamente recogida y subsanada, y marcó un cambio de rumbo en los análisis[5] —del que hoy somos, en buena medida, herederos—.

a) *Visión general*

Pero difícilmente ha podido haberse dado en la historiografía de la iglesia hispanoamericana una renovación de planteamientos en estos términos, ya que, si algo ha caracterizado hasta fechas recientes a la historiografía de la Iglesia contemporánea en el conjunto de Iberoamérica ha sido su escasez, como así lo han puesto de relieve la práctica totalidad de los autores actuales que se han acercado a este tema —de cuyos exponentes más recientes cabe citar a Hans Joachim König[6], Quintín Aldea[7], Rosa María Martínez de Codes[8], Antón M. Pazos[9] o Eduardo Cárdenas[10]—. Ya H. J. König señalaba en 1988 el estado de abandono de los estudios sobre los dos últimos siglos de historia del catolicismo en el Nuevo Mundo, frente a la relativa abundancia de trabajos, temas y enfoques metodológicos aplicados a la época española[11].

Una revisión a las obras generales sobre la materia, revelaba una situación nada halagüeña: desde la inexistencia de referencias contemporáneas en algunos de los grandes manuales clásicos de historia eclesial iberoamericana[12], hasta la tendencia a liquidar en breves capítulos este

5. R. ROMANO destaca la progresiva desaparición en la historiografía americanista europea actual de su antes marcado eurocentrismo: *Quelques considérations sur l'américanisme européen. A propos du Septième Congrès de l'AHILA.*, en «Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas», Colonia, 24 (1987) 36.

6. Muy interesantes apreciaciones en *La Iglesia en la época contemporánea*, en *Balance de la historiografía sobre Iberoamérica (1945-1988)*, EUNSA, Pamplona 1989, pp. 711-743.

7. Publicó con E. CÁRDENAS el tomo X —complementario— de la edición española del *Manual de Historia de la Iglesia*, dirigido por E. JEDIN, *La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina*, Herder, Barcelona 1987.

8. *La Iglesia Católica en la América independiente. Siglo XIX*, Mapfre, Madrid 1992.

9. *La Iglesia en la América del IV Centenario*, Mapfre, Madrid 1992.

10. *La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX*, Mapfre, Madrid 1992.

11. *La Iglesia en la época...*, cit., p. 712.

12. En especial, en la obra bipartita de L. LOPETEGUI, F. ZUBILLAGA y A. de EGAÑA, que marcaba su limitación ya desde su título: *Historia de la Iglesia en la América Española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, BAC, Madrid 1965-1966, 2 vols.

período[13], a pesar de la complejidad que supone reunir tantas experiencias diferentes como estados surgieron con la Independencia.

b) *La Iglesia en el Río de la Plata*

Este panorama general se hace extensivo a los países del Río de la Plata. Así, como señala Margarita Rodríguez Ximénez, «no existen muchos estudios y aún sigue faltando una verdadera historia»[14] sobre la Iglesia en Uruguay. De hecho, a pesar de sus indudables méritos, la obra colectiva *La Iglesia en el Uruguay*[15], dirigida por Juan Villegas, no pasa de ser un primer paso en su conocimiento, aún incompleto.

En Argentina la situación en ciertamente diferente, si bien la historia eclesiástica no ha sido especialmente pujante. Destacan, no obstante, dos obras generales. Por una parte, se halla la monumental *Historia de la Iglesia en la Argentina*, por el salesiano Cayetano Bruno, que es una referencia imprescindible para cualquier trabajo sobre historia eclesiástica argentina hasta 1900. Por otra parte, tenemos la obra de Juan Carlos Zuretti (*Nueva Historia Eclesiástica Argentina*[16]): aunque es anterior en el tiempo y rezuma cierto aire de manual, tiene no obstante interés por su intento interpretativo, bien que parcial[17]. Además, diversos campos específicos de la actividad eclesial en Argentina han merecido una atención particular, como los inicios de la pastoral social[18], la formación eclesiástica, y otros.

Sobre esta base de debilidad productiva en lo historiográfico —que recientemente está siendo subsanada—, un aspecto presente en la totali-

13. H. G. König (*La Iglesia en la época...*, cit., p. 712) pone como ejemplo los capítulos dedicados a la «iglesia latinoamericana» en diversos manuales e historias generales de la Iglesia, concretamente las de A. FLICHE y V. MARTIN (*Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1936..., 24 vols) y de L. J. ROGIER y R. AUBERT (*Nouvelle Histoire de l'Église*, París, 1958, 5 vols).

14. *En los albores de la iglesia uruguaya: la relación «ad limina» (1888) del obispo de Montevideo Inocencio María Yéregui*, en «Quinto Centenario», 16 (1990) 55.

15. Montevideo 1978. Fue publicada por el Instituto Teológico del Uruguay, como indica en subtítulo, como *Libro conmemorativo en el primer centenario de la erección del obispado de Montevideo, primero en el Uruguay.*

16. Buenos Aires 1972. Es ampliación de su obra: *Historia Eclesiástica Argentina*, Buenos Aires 1945.

17. Es de destacar que, aun siendo una obra bien documentada, carece de aparato crítico, que la hubiera hecho aún más atractiva.

18. Al punto, recordar la obra cuatripartita de Néstor T. AUZA, *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo Argentino*, Ed. Docencia-Don Bosco-Guadalupe, Buenos Aires 1987.

dad de los resúmenes históricos citados es la mención a esa secular falta de clero nativo —a la vez, según muchas interpretaciones, causa y consecuencia de la debilidad estructural de la institución eclesial en Iberoamérica—, especialmente desde el serio estudio al respecto que realizara Werner Promper en 1965[19]. Esta falta se vio contrarrestada en toda Iberoamérica, como hemos señalado, mediante la importación de clero extranjero, que durante la mayor parte del período fue de procedencia europea. Además, en Argentina y Uruguay, esta multinacionalidad del clero que trabajaba en sus respectivas iglesias se acentuaba, debido a la propia existencia de la corriente inmigratoria, que propiciaba la entrada en sus filas de más elementos de procedencia cultural foránea por muy diversas vías[20]. En 1895, el 60% de los sacerdotes residentes en Argentina eran extranjeros[21].

Sin embargo, paradójicamente, frente a esta profusión de datos, es posible apreciar una falta de análisis específicos sobre la presencia, actuación e influencia del clero extranjero *en cuanto que extranjero* en la actividad y desarrollo —tanto interno como externo— de la Iglesia Católica, tanto en el Río de la Plata como en la práctica totalidad de los países sudamericanos[22]. Resulta evidente que el hecho de no ser natural del país una buena parte del clero «nacional» ha de tener sus implicaciones en el accionar de la Iglesia. Lamentablemente, no ha tenido el eco que merecía un interesante artículo de Manuel Cuenca Toribio (de 1972[23]), en el que señalaba esta presencia de clero extranjero (que él define como «cooperación») como uno de los factores a tener en cuenta en cualquier historia eclesial iberoamericana que se precie

19. *Priesternot in Lateinamerika*, Lovaina 1965. Son interesantes las apreciaciones que en su momento realizara A. TIBESAR sobre el libro de Promper, en *The shortage of priests in Latin America. A historical evaluation of Werner Promper's «Priesternot in Lateinamerika»*, en «The Americas», 22 (1966) 413-420. Buena parte de la bibliografía al respecto, no obstante, ha procedido más que de estudios históricos, de reflexiones sociológicas preocupadas por el presente.

20. Se superponían aquí la presencia de sacerdotes inmigrantes, con las vocaciones surgidas de entre los inmigrantes —bien de los mismos europeos instalados en el país, bien de sus descendientes en primer grado, culturalmente todavía a caballo entre ambos lados del océano—.

21. FARRELL, Gerardo T., *Iglesia y Pueblo en Argentina (1860-1974)*, Buenos Aires 1976, p. 62.

22. Así, H. J. König, por ejemplo, ha apuntado la posible influencia de «actividades de clérigos extranjeros» en la renovación que vivió la iglesia iberoamericana en los años alrededor del Concilio Vaticano II (*La Iglesia en la época...*, cit., p. 725).

23. CUENCA TORIBIO, M., *Notas para el estudio de la Iglesia sur-americana durante los pontificados de León XIII y Pío X*, en «Anuario de Estudios Americanos», 29 (1972) 557-573, p. 560.

—y denunciaba el silencio de la historiografía al respecto[24]—. Sigue así siendo «uno de los temas poco explorados»[25], incluso en una región como el Río de la Plata, donde más tempranamente se constata la llegada de clero europeo no español tras los difíciles años posteriores a la Independencia[26].

De hecho, hay que tener en cuenta que la afluencia de clero extranjero no fue percibida en conjunto, por los pensadores y jerarcas de las Iglesias de Argentina y Uruguay —y de los otros países sudamericanos que lo recibían—, como un hecho ni excepcional ni problemático, que acaparara su atención y reflexión. En todo caso, sólo una parte —siempre minoritaria— de este clero, cuya movilidad se debía a razones muy distintas al celo pastoral[27], fue capaz de suscitar la prevención de numerosos obispos iberoamericanos, que apareció reflejada en sus escritos. Así, A. M. Pazos señala cómo ha podido observar, al estudiar la documentación enviada por estos obispos al Vaticano, que «prácticamente todos los datos que hay sobre clérigos europeos emigrados espontáneamente (..) eran muy negativos»[28]. De hecho, los primeros decretos emanados de la Santa Sede referidos al paso de sacerdotes italianos y europeos hacia América del Sur tenían como objetivo regular duramente las condiciones de los candidatos que deseaban realizar tal viaje[29].

Quizá por esa razón, ha sido este aspecto concreto el que ha merecido un mayor detenimiento de la historiografía, en detrimento de una visión más global de la presencia, aportes y problemas del clero

24. CUENCA TORIBIO, M., *Notas para el...*, p. 560.

25. SIEGRIST DE GENTILE, N. L., *Sacerdotes extranjeros y argentinos en el censo de la ciudad de Buenos Aires de 1855*, en AUZA, N. T. y FAVERO, L. (eds.), *Iglesia e Inmigración*, Buenos Aires 1991, pp. 153-176.

26. De hecho, uno de los pocos estudios sobre la Iglesia argentina que ha integrado este aspecto, es el realizado por Carlos Alberto MAYO (*Los betlemitas en Buenos Aires. Convento, economía y sociedad [1748-1822]*, Sevilla 1991). Mayo, en su análisis sociológico de los religiosos de esta orden hospitalaria que actúan en la capital virreinal, toma en cuenta la variable del origen geográfico (peninsular/criollo) como una más a tener en cuenta en el estudio de la organización interna de la propia orden (pp. 50-53).

27. Hay toda una gradación, desde el sacerdote que optaba por trasladarse a América en busca de mejores perspectivas para poder ejercer su ministerio —que la abundancia vocacional de su tierra dificultaba—, hasta indeseables rebotados de país en país, convertidos en auténticos *mercenarios de los sacramentos.*

28. *La Iglesia en la América...*, cit., p. 312.

29. Entre otros, los documentos pontificios: Circular a los Ordinarios de Italia y América [27 julio 1899]; Decreto *Clericos Peregrinos* [14 noviembre 1903]; Motu proprio *De Catholicorum Emigratione* [15 agosto 1912].

extranjero[30]. En este contexto, por tanto, difícilmente podemos pretender hallar cualquier referencia —desde este punto de vista metodológico— a la presencia y labor en el Río de la Plata de clero originario de Europa; la excepción más notable en este punto la tenemos en el estudio —parcial— de la atención espiritual por parte del clero europeo a sus connacionales emigrados, por ser el aspecto en que más fácilmente puede hallarse una relación directa entre la procedencia geográfica y la actividad pastoral desarrollada por estos aportes a la iglesia rioplatense.

3. *Vías de investigación*

De este modo, quedan en el aire numerosas preguntas por contestar, y a las que creemos es inexcusable hacer frente en futuros estudios.

En primer lugar, desconocemos cuántos religiosos europeos vinieron, cuándo lo hicieron, con qué ritmo y por qué razones lo hicieron. En este sentido, desconocemos hasta qué punto estos sacerdotes y religiosos eran «misioneros» o «emigrantes»; es decir, tendríamos que dilucidar si llegaban a América enviados en un proceso de expansión geográfica de su grupo eclesial de pertenencia —y, en muchos casos, imbuidos o altamente influenciados por el ideal misionero que tanta difusión ha tenido en los dos últimos siglos en la iglesia europea—, o si por el contrario llegaban *motu proprio* insertos en el proceso general de emigración europea a América por razones similares o equiparables a migrantes de otras «categorías profesionales» —bien acompañando a familiares en su instalación ultramarina, bien buscando en las diócesis americanas un puesto acorde a su capacitación con más facilidad que en sus lugares de origen más saturados de clero—. Esta labor de dilucidación se vuelve especialmente interesante en el caso de los religiosos y sacerdotes españoles, ya que esta iglesia tuvo, por razones históricas y de afinidad cultural, a Hispanoamérica como campo natural de expansión misionera durante los años de oro del misionerismo contemporáneo.

30. No obstante, recientemente se ha comenzado a variar esta situación. En especial es de destacar la obra de Antón M. Pazos (*La Iglesia en la América...*) que, en el apartado dedicado al clero extranjero, a pesar de dedicar gran atención a los «mercenarios» (p. 313), reconoce que en ocasiones el clero secular extranjero que llegó a determinados países americanos (como Haití o Uruguay) tuvo un aporte positivo.

Igualmente no sabemos cuáles fueron los modelos culturales y eclesiales que habían recibido antes de su llegada a América, ni de qué modo se realizó su adaptación —con qué pautas lo hicieron y frente a qué problemas tuvieron que enfrentarse, de modificación de sus prácticas o incluso de rechazo—. Así, concretamente, falta todavía por analizarse cuál fue la reacción frente a este aporte religioso de una sociedad de acogida que —no olvidemos— había sido cristianizada de antiguo y se mantuvo predominantemente católica; por ejemplo, sabemos de indicios de reacciones episódicas nacionalistas e incluso xenófobas por parte de sus propios compañeros americanos, como las que conocieron los franciscanos vascos en Bolivia y Paraguay a mediados del siglo XX. Incluso la ideología política, en un país que mantenía oficialmente una política de puertas abiertas a la inmigración como Argentina, hacía paradójicamente hincapié en la necesidad recurrente de un clero «nacional».

Finalmente, sería bueno determinar hasta qué punto actuó este clero extranjero como un factor de cambio en el seno de la iglesia de acogida —en cuanto a todas esas ideas, modelos y pautas de acción eclesial que pudieran importar con ellos de las sociedades de donde procedían—. Así por ejemplo, si se han constatado las influencias de los movimientos obreros europeos en Argentina y los modos de importación de su ideología y organización —y se hace mención a a todo ello, ya casi como un tópico—, por igual razón sería muy interesante rastrear este mismo proceso en los inicios de la pastoral obrera, como bien ha estudiado Néstor Tomás Auza, que contemporáneamente se implanta[31].

No ha de olvidarse tampoco la más estudiada actuación de los eclesiásticos foráneos con sus colectividades compatriotas inmigrantes; tratando de sobreponer el estado de nuestros conocimientos a la mera descripción —no exenta de regodeo nacionalista— que ha caracterizado en buena medida el grueso de la producción historiográfica. En este as-

31. Llega a darse el caso de que es la propia jerarquía americana la que llama al clero extranjero para que haga de introductor de nuevas pastorales especializadas en sus diócesis. Un ejemplo, que tenemos estudiado, es el del sacerdote secular vasco Tiburcio de Ispizua, exiliado a Argentina en 1940 a raíz de la guerra civil española. Durante muchos años había actuado en el País Vasco como promotor y consiliario de sindicatos católicos —concretamente de *Euzko Nekazari Bazkuna*, que agrupaba a agricultores—. Entre 1937 y 1940, ya en el exilio, bebió de las fuentes de las J.O.C. en Bélgica; y fue finalmente llamado a Salta por su arzobispo, que necesitaba un sacerdote especializado en pastoral obrera para instalar esta asociación en su arquidiócesis. ISPIZUA, Tiburcio, *Odisea del clero vasco exiliado*, Bilbao 1985.

pecto, los avances promovidos por los recientes seminarios sobre «Iglesia e Inmigración» ofrecen un camino serio y fructífero en este avance.

Actualmente, por nuestra parte nos hallamos estudiando todos estos aspectos, centrando nuestra atención en el ejemplo concreto de una de las regiones europeas con mayores índices vocacionales y de mayor aporte porcentual al clero americano: los religiosos de ambos sexos y los sacerdotes originarios de Euskal Herria, su cuantificación y su actuación específica en la iglesia rioplatense entre 1835 y 1965. Las presentes reflexiones provienen, en gran medida, de este trabajo de investigación actualmente en curso.

Óscar Álvarez Gila
Departamento de Historia de América
Universidad de País Vasco
Marqués de Murrieta s/n
E-01008 Vitoria-Gasteiz