

El lugar de Américo Tonda en la historiografía religiosa argentina del siglo XX

*Miranda Lida**

Resumen

Este artículo se ocupa de explorar y definir las características generales de los aportes historiográficos de Américo Tonda a la historia religiosa argentina. En un primer apartado se describe el contexto en el cual surge la historiografía religiosa argentina, en especial, luego de las vísperas de la celebración del Centenario. Luego se analiza algunos aspectos centrales de su obra para extraer conclusiones que nos permitirán definir su lugar en la historiografía religiosa argentina.

Palabras claves: historiografía religiosa argentina - Américo Tonda

Abstract

This article is concerned with exploring and defining the general characteristics of Américo Tonda historiographical contributions to religious history Argentina. The first section describes the context in

* CONICET - Pontificia Universidad Católica Argentina. lidamirand@gmail.com

which it arises Argentina religious historiography, especially after the eve of the centennial celebration. Then analyzes some key aspects of his work to draw conclusions that will allow us to define its place in Argentina religious historiography.

Keywords: religious historiography Argentina - Américo Tonda

Fecha de recepción: 20-11-2011

Fecha de aceptación: 20-12-2011

1. Introducción

Recientemente, el historiador Roberto Di Stefano, reconocido especialista en historia religiosa en la Argentina, publicó un artículo a modo de homenaje, en honor al historiador y sacerdote Américo Tonda (1916-1984). El estudio de Di Stefano es sugerente, al menos en dos sentidos. Por un lado, porque pondera en su justo valor la obra de un historiador que hoy en día es poco leído, incluso entre los especialistas. Por otra parte, porque aparece en un contexto en el que los historiadores laicos rara vez suelen reconocer el valor de la labor historiográfica de un sacerdote. La historiografía religiosa más reciente, del último cuarto de siglo, fue escrita en su vasta mayoría por laicos quienes frecuentemente -ya sea por razones políticas, ideológicas, de formación profesional e incluso por cuestiones generacionales- han tendido a mirar con desconfianza, si no con desdén, la historiografía de la Iglesia Católica escrita por sacerdotes.

Acusada de confesional, de puramente apologética y militante, los historiadores profesionales que comenzaron a concentrar su trabajo de investigación en el estudio del pasado del catolicismo argentino, en ciertas ocasiones, tuvieron una actitud por demás recelosa hacia el sacerdote devenido historiador. En este contexto, y puesto que Di Stefano es uno de los principales exponentes de esta nueva generación de especialistas en historia religiosa, desarrollando su ca-

rrera en el último cuarto de siglo, tanto más significativo resulta que Américo Tonda sea el nombre que haya elegido para la dedicatoria de su trabajo¹.

Este artículo se ocupará de explorar y definir las características generales de los aportes historiográficos de Tonda a la historia religiosa argentina². En un primer apartado, describiremos el contexto en el cual surge la historiografía religiosa argentina, en especial, luego de las vísperas de la celebración del Centenario. Luego, analizaremos algunos aspectos centrales de la obra de Tonda para extraer conclusiones que nos permitirán definir su lugar en la historiografía religiosa argentina.

2. Los antecedentes

Los primeros atisbos por ensayar estudios de historia de la Iglesia en la Argentina se remontan a comienzos de siglo XX, en el seno de la *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires (REABA)*³. Fundada en 1900 por el entonces arzobispo de Buenos Aires Mons. Mariano Antonio Espinosa, la revista reunió desde los primeros años del siglo varios artículos que versaban en torno a temas de historia eclesiástica. Puesto que era una revista oficial de la curia, reproducía documentos pontificios y arquidiocesanos destinados al clero diocesano. En múltiples oportunidades, estos documentos se vieron acompañados por reseñas históricas que daban cuenta de sus antecedentes en el país de alguno de los problemas tratados. Así, por ejemplo, podemos mencionar un artículo del periodista católico Francisco Durá -de larga trayectoria en distintos periódicos decimonóni-

¹ROBERTO DI STEFANO, "Pensar la Iglesia: el Río de la Plata entre la Reforma y la romanización", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 19, (Pamplona, Universidad de Navarra, 2010), pp. 221-239.

²Para un bosquejo biográfico de Tonda, véase MIGUEL ÁNGEL DE MARCO, "Un notable historiador eclesiástico argentino, el canónigo doctor Américo A. Tonda", *Temas de Historia Argentina y Americana*, 10, (Buenos Aires, UCA, enero-junio de 2007), pp.13-29.

³Un marco general de este despuntar historiográfico en ROBERTO DI STEFANO, "De la teología a la historia. Un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino", *Prohistoria*, 6, (Rosario, Prohistoria Ediciones, 2002), pp. 173-202.

cos como *La Unión, La Voz de la Iglesia* y, ya entrado el siglo XX, *El Pueblo*- acerca del modo en que a lo largo del siglo XIX se abordó, desde el Estado, la cuestión de las festividades religiosas de precepto, y su reconocimiento o no como feriado civil⁴.

Por su alto valor historiográfico, puesto que incluso podría ser aprovechado con fruición por los historiadores profesionales de hoy, también es digno de destacar aquí la serie de artículos firmada por un autor -seguramente un sacerdote joven- que se oculta bajo el seudónimo de *Colodreri* y analiza, en una saga de varios ensayos, la cuestión del patronato y los problemas que produjo su desempeño a lo largo de todo un siglo de vida independiente⁵. Esta serie no sólo está bien muy bien documentada, sino que, significativamente, aborda los documentos con la cautela y el profesionalismo de un verdadero historiador. El autor analiza el modo en que a lo largo de casi un siglo se sucedieron reiterados conflictos en torno al ejercicio del patronato con las autoridades civiles.

Pero en primer lugar es necesario definir en qué consistía el patronato. En la época colonial, constituía una tradicional prerrogativa de la corona española que le permitía al monarca participar de las decisiones en torno a diversos asuntos eclesiásticos, algunos de ellos de suma importancia política y económica: ya sea el nombramiento de los clérigos en los diferentes puestos eclesiásticos, incluyendo a los obispos y arzobispos, el mantenimiento de los templos o la recolección de los diezmos, entre los principales ítems. Si este derecho parecía a primera vista colocar al rey bajo un halo de grandeza, dado que le confería un lugar muy próximo al del Papa con el cual podía llegar por momentos a confundirse -más de una vez los historiadores se han lamentado de esta confusión-, en la práctica ésta era sin embargo una imagen un tanto distorsionada de la realidad. El patronato

⁴ FRANCISCO DURÁ, "La supresión o reforma de los días de fiesta religiosa ante el Congreso de la Nación", *REABA*, (Buenos Aires, Arzobispado de Buenos Aires, 1903), pp. 548-569.

⁵ COLODRERIUS, "La nación y las provincias en relación con el ejercicio del patronato según la Constitución de la República", *REABA*, (Buenos Aires, Arzobispado de Buenos Aires, 1902), pp. 844-857; pp. 873-881 y *REABA*, pp. 621-630.

no se ejercía férreamente, y el rey no tenía completa libertad al respecto. Así como el rey necesitaba negociar permanentemente con gobernadores y virreyes los impuestos que la corona percibía de América, también negociaría con ellos en torno a las materias espirituales. Eran muchos los intereses en juego en torno a cualquier designación para un puesto eclesiástico y era necesario negociar con cada actor involucrado, ya sea el cabildo eclesiástico local, el cabildo secular, el gobernador o el virrey, entre los más importantes. Dado que las decisiones no se digitaban desde España, sino que se resolvían muchas veces a nivel local, es comprensible que el propio clero de Indias apoyara sin objeciones la vigencia del sistema de patronato. En esto consistía el patronato: era una forma de negociación que permitía que los puestos eclesiásticos se decidieran en virtud del prestigio y la influencia que los interesados tenían en la sociedad local. Tan sólo las designaciones episcopales solían quedar apartadas de este juego, dado que en ellas el peso de Roma y de la corona tendía a ser más decisivo.

Este funcionamiento continuó después de la independencia y obligó a incesantes renegociaciones, incluso con la Santa Sede. La revolución trajo consigo en el Río de la Plata un importante debate en torno al sujeto de imputación de la soberanía, según ha mostrado convincentemente José Carlos Chiaramonte: no estaba claro a quién debía adjudicársele el ejercicio legítimo de la soberanía una vez que se desmoronó la legitimidad monárquica.⁶ Y si no estaba claro quién era el nuevo soberano, tampoco podía por ende estar claro quién era el patrono -¿o patronos?- de la Iglesia. En este contexto, pues, no resulta en absoluto fructífera la pregunta de si la revolución estuvo a favor o en contra del sistema de patronato y, por extensión, de la Iglesia Católica toda. Para la revolución el problema que había que resolver era, ante todo, la consolidación del poder central, una de cuyas prerrogativas sería el patronato. Este requisito no expresaba necesari-

⁶ JOSÉ CARLOS CHIARAMONTE, *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*, (Buenos Aires, Ariel, 1997).

riamente un afán por invadir la independencia de la Iglesia, sino que más bien respondía a la urgencia por evitar que las demás instancias de poder distribuidas a lo largo del territorio rioplatense se hicieran cargo de esa misma función, en detrimento de Buenos Aires, que se arrogaba el derecho implícito a constituir la sede del poder central de todo el territorio. Porque, en efecto, la autoridad de la Junta de Gobierno no tardó en verse amenazada por los nacientes separatismos provinciales. Con ello, el derecho de patronato se vio rápidamente afectado, puesto que los gobiernos de provincia en disputa con el poder central pretendían de igual modo arrogarse el patronato. Tanto es así que las pujas entre las provincias y el poder central en torno al derecho de patronato, continuarían vigentes de hecho durante años, incluso después de 1853⁷.

Ahora bien, aquello que realiza *Colodreri* en sus artículos de la *REABA* es analizar este problema desde 1810, atravesando la época rivadaviana, la de Rosas, la unificación nacional, hasta concluir en el primer y segundo gobierno de Roca, en pleno orden conservador. Se pone de relieve sobre todo el carácter centralizador de la Constitución Nacional de 1853, que despojó a las provincias de cualquier facultad en materia de patronato, para depositarla pura y exclusivamente en las manos del poder central, al menos en principio. Esta medida, largamente celebrada por *Colodreri*, no bastó sin embargo para evitar ulteriores incidentes en torno a esta cuestión. Sus artículos subrayan en todo momento la idea de que el patronato nacional era una **garantía** para la Iglesia, y no una amenaza letal, a diferencia de lo que suele afirmar el catolicismo intransigente que sostiene, ante

⁷ MIRANDA LIDA. 2004. "Fragmentación política y fragmentación eclesiástica. La Revolución de independencia y las iglesias rioplatenses (1810-1830)", [En línea] *Revista de Indias*, 231, mayo-agosto 2004, pp. 383-404 URL: <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/.../612> y MIRANDA LIDA, "Una Iglesia a la medida del Estado: la formación de la Iglesia nacional en la Argentina (1853-1865)", *Prohistoria*, n. 10, (Rosario, Prohistoria ediciones, 2006), pp. 27-46; IGNACIO MARTÍNEZ, "De la monarquía católica a la nación republicana y federal. Soberanía y patronato en el Río de la Plata. 1753-1853", *Secuencia*, n.º 76, (México DF, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2010), pp. 15-38.

todo, las prerrogativas pontificias, sin atender a ninguna otra cuestión. Una vez asegurado el patronato en manos del poder central, esta prerrogativa quedaría a salvo de la arbitrariedad de los poderes provinciales y los caudillos, gran obstáculo a lo largo del siglo XIX para los diversos ensayos de organización nacional. Dice *Colodrerius*:

Se estableció en la Constitución de la Confederación Argentina que los asuntos religiosos fuesen atribuidos al Poder Federal, no sólo por razón de existir de hecho una sola religión en todo el territorio, sino porque el mayor peligro de perturbaciones en dichos asuntos habría de venir de la incapacidad de los gobiernos locales, de la arbitrariedad personal de los Gobernadores.⁸

Sin embargo, siquiera la Constitución nacional bastó para garantizar que esta cuestión quedara saldada. De hecho, a poco de andar, el gobierno de Urquiza admitió la legitimidad del derecho de vicepatronato, prerrogativa por la cual el poder central delegaba decisiones en los gobernadores provinciales en torno a esta materia tan delicada.⁹ Este decreto dio pábulo a que se reiteraran conflictos en torno al ejercicio del patronato, atribución crecientemente disputada entre el poder central, todavía relativamente débil en la segunda mitad del siglo XIX, y las provincias. A narrar cada uno de estos incidentes, se dedica, de hecho, *Colodrerius* en sus artículos. Todavía en fecha tan tardía como 1902 se produjeron incidentes entre la provincia de Corrientes y el gobierno nacional en torno al patronato, a raíz de las pretensiones del gobernador provincial de intervenir en torno a los asuntos eclesiásticas locales. Fueron estos incidentes, precisamente, los que motivaron a *Colodrerius* a estudiar a fondo el asunto. Y te-

⁸ REABA, (1902), pp. 875.

⁹ "Decreto del Departamento de Culto", *El Nacional Argentino*, 1 de marzo de 1855.

nemos por saldo, pues, que en la revista oficial de la curia se reconoce la vigencia del patronato como un derecho constitucional, puesto que se la ha contextualizado históricamente y se la ha explicado analizando su uso específico a lo largo de la historia argentina del siglo XIX.

No menos valiosa fue el aporte de Gustavo Franceschi en la *REABA*, que se incorporó como columnista en la revista del arzobispado alrededor de 1907. Franceschi era entonces un joven sacerdote nacido en Francia que apenas rondaba los 25 años pero ya descollaba entre sus pares por su vocación por los libros; de hecho, había pretendido seguir una carrera universitaria en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, pero el arzobispo se lo impidió, por temor a que se alejara definitivamente de la carrera sacerdotal.

Sus colaboraciones en la *REABA* contribuyeron a incrementar entre el clero su prestigio intelectual. Se destaca, en especial, un artículo que publicó en 1910, que revela su acendrada vocación por la historia argentina. En un intento por emular a Joaquín V. González que publicó su “Juicio del siglo” en *La Nación* -la tribuna más reputada del Centenario-, Franceschi hizo lo propio en la *REABA* con la publicación de un artículo donde hacía un balance de cien años de historia argentina. El tono lastimero de Franceschi por una República que se hallaba muy lejos de poder ser juzgada como “verdadera” revela el influjo de las ideas reformistas, en boga en muy amplios sectores sociales y políticos en los años que precedieron a la sanción de la Ley Sáenz Peña, de 1912.¹⁰ Su conclusión estaba lejos de ser prometedora:

¹⁰FERNANDO DEVOTO, “De nuevo el acontecimiento. Roque Sáenz Peña, la reforma electoral y el momento político de 1912”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 14, (Buenos Aires, Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, 1996), pp. 93-113; MARTÍN CASTRO, “Los católicos en el juego político conservador de comienzos del siglo XX, 1907-1912”, *Desarrollo Económico*, 49, 193, (Buenos Aires, IDES, 2009), pp. 31-60.

Creemos que no se nos desmentirá si afirmamos que desde el año 1810 hasta ahora no se ha puesto realmente en práctica el régimen democrático y que un cesarismo republicano es el que nos gobernó. [...] No nos es dificultoso confesar que preferimos mil veces los antiguos unitarios y federales con todos sus errores, pasiones y tropelías a los grupos de hoy que exhiben por enseña y nombre el de un individuo, agregándole tan sólo la terminación en *ismo*. Esta es la transformación radical que se observa en nuestra democracia entre el año de 1850 y el de 1910; entonces se dirimían las contiendas por el mando en los campos de batalla, pero existían elocuentes voces que explicaban o por mejor decir inculcaban una idea a las masas; hoy las contiendas se dirimen mediante un *do ut des* asqueroso.¹¹

La contundencia con la que expresó su incertidumbre ante la coyuntura del Centenario -una fiesta que la Argentina aspiró a celebrar con los más lujosos fastos- hizo que la Iglesia Católica buscara su vocero público en alguien menos incisivo que el Franceschi de 1910, aún demasiado joven e impetuoso, tal vez. Lo encontró en Monseñor Agustín Piaggio, sacerdote multifacético, gran orador, capellán de la Marina -llegaría a ocupar el alto puesto de Vicario General de la Armada- y, asimismo diputado conservador por la Provincia de Buenos Aires. Su candidatura como legislador se dirimió, de hecho, apenas unos meses antes de la celebración del 25 de Mayo de 1910¹². Figura pública y de muchos contactos con la elite política, Piaggio fue el sacerdote del Centenario que con más entusiasmo hilvanó la historia de la Iglesia argentina a la historia nacional, sin mostrar ningún claroscuro en su bosquejo, tan sólo ensalzando a ambas en un mismo discurso. De manera entusiasta y sin ningún matiz, afirmó

¹¹ GUSTAVO FRANCESCHI, "Cien años de República", *REABA*, (Buenos Aires, Arzobispado de Buenos Aires, 1910, pp. 404-419.

¹² "El Presbítero Agustín Piaggio", *El Pueblo*, 18 de marzo de 1910.

que la Iglesia Católica *in toto* había acompañado al movimiento revolucionario iniciado en 1810, sin problematizar siquiera qué podía entenderse por Iglesia en un momento en el que ella estaba compuesta por tan sólo tres obispados.¹³ Era una retórica puramente apologética que no reflejaba cabalmente el sentir del clero argentino del Centenario que, por cierto, era más ambiguo en su juicio acerca del momento que la Argentina estaba atravesando. De hecho, también Monseñor de Andrea, otra de las grandes figuras del clero que comenzó a hacerse notar en 1910, matizó la lectura que se hacía del momento, con su furibunda advertencia acerca del riesgo letal que entrañaban las doctrinas “disolventes” -v.g., anarquismo y socialismo- para la religión y la patria¹⁴.

Otro factor que alentó hacia el Centenario el interés por la historia eclesiástica fue la expansión de la educación católica. Si bien la ley 1420 le había puesto trabas puesto que restringió la enseñanza religiosa al horario extraescolar, no impidió la proliferación de escuelas católicas particulares, asociadas a parroquias y congregaciones. Incluso podría argüirse que su número creció sensiblemente, en especial en la primera década del siglo XX, cuando la elite política del orden conservador dio señales evidentes de benevolencia para con la Iglesia Católica.¹⁵ En este contexto, se comenzó a contemplar la introducción de la asignatura “Historia de la Iglesia argentina” en la currícula escolar. Así lo dispuso, en efecto, el episcopado en 1914, que incluyó esta asignatura como obligatoria en todos los programas de enseñanza religiosa de los colegios católicos. Y puesto que hacía falta contar con libros de texto apropiados para su dictado, no faltó, a su vez, la aparición del correspondiente manual de enseñanza obli-

¹³ AGUSTÍN PIAGGIO, *Influencia del clero en la Independencia argentina (1810-1820)*, (Barcelona, Luis Gili, 1912).

¹⁴ MONSEÑOR MIGUEL DE ANDREA, *Oración patriótica de Acción de Gracias por el éxito de las fiestas del Centenario*, (Buenos Aires, Casa Editora Alfa y Omega, 1910)

¹⁵ LILIA ANA BERTONI, “¿Estado confesional o estado laico? La disputa entre liberales y católicos en el cambio del siglo XIX al XX”, en L. A. BERTONI Y LUCIANO DE PRIVITELLO (comps.), *Conflictos en democracia. La vida política argentina entre dos siglos*, (Buenos Aires, Siglo XXI, 2009).

gatorio. La primera de estas obras tuvo por autor a Monseñor Bazán y Bustos, obispo de Paraná. Era un pequeño trabajo de poco más de 150 páginas, de lectura ágil, que abordaba los grandes temas de la historia de la Iglesia desde el período colonial hasta el momento de su escritura. No era una obra de tono apologético sino que prevalecía en todo momento la narración descriptiva de los problemas estudiados, actitud que respondía a la neta finalidad pedagógica de la obra:

Fue pues nuestra primera preocupación al elaborar aquel Plan [de estudios], insinuarnos ante personas competentes y de criterio, a fin de que quisieran enriquecer la literatura eclesiástica con un tratadito completo que, llenando las exigencias del programa, facilitase al mismo tiempo la labor de maestros y discípulos. Ante las excusas, en verdad muy atendibles, que de todas partes nos llegaron, no trepidamos un instante en tomar la pluma y hacer nosotros lo que pudiéramos, en medio de nuestras ordinarias tareas, sin preocuparnos más que del fin práctico de la obrita.¹⁶

La obra del obispo Bazán y Bustos no encontró sin embargo editor. Las grandes editoriales comerciales no consideraron que una obra así les fuera redituable, motivo por el cual el libro debió publicarse como una edición de autor, sin sello editorial a la vista, costeada seguramente por el episcopado. De las obras de historia religiosa escritas en este período, se destaca el ambicioso trabajo de Rómulo Carbia, un ensayo de gran rigurosidad académica acerca de la Iglesia en época colonial -su *Historia eclesiástica del Río de la Plata*, en dos tomos- editado en 1914 por la Editorial Alfa y Omega, de Buenos Aires. Fue la única obra de este perfil publicada en ese momento en la Argentina. Si tenemos en cuenta, además, que el texto de Piaggio mencionado anteriormente fue editado en una casa editora española, es relevante, pues, que nos detengamos a considerar la situación de la industria editorial católica en la Argentina.

¹⁶ ABEL BAZÁN Y BUSTOS, "Dos palabras por vía de prólogo", *Nociones de historia eclesiástica argentina*, (Buenos Aires, s/e, 1915), pp. 5.

En tiempos del Centenario, la única editorial católica que existía en Buenos Aires era, en efecto, Alfa y Omega, fundada en 1909 por Emilio Lamarca, uno de los patriarcas del laicado de la época, destacado intelectual y forjador del movimiento socialcristiano. La editorial, que funcionó hasta 1922, fecha de fallecimiento de su fundador, fue multifacética. Pretendió convertirse en un moderno centro de difusión de ideas de los intelectuales católicos más importantes de la época (Giuseppe Toniolo, por ejemplo). Funcionó como una casa editora y simultáneamente como librería. Asimismo, contaba con un gabinete de lectura para el público, al estilo de las bibliotecas del siglo XIX: en la librería uno podía suscribirse a las publicaciones católicas europeas más relevantes. Su continuación natural estuvo dada por los Cursos de Cultura Católica, institución que heredaría su biblioteca. Entre los títulos publicados por Alfa y Omega podemos encontrar la novela *Flor de durazno* de Hugo Wast, verdadero best-seller de la época. A su vez, la editorial de Lamarca se comprometió en la militancia, la propaganda y el activismo católico en la calle. Publicaba y vendía folletos de distribución callejera que las diversas asociaciones católicas podrían tener así al alcance de su mano. Véase cómo se los presentaba en el diario católico *El Pueblo*, poco antes de la celebración de las Pascuas de 1911:

En la casa Editorial Alfa y Omega se están editando una serie de hojas populares de catecismo a propósito para la propaganda [...] Aparecen esas hojas todos los jueves. Dada su inverosímil baratura, el mil por 70 centavos [...] esperamos todos se apresurarán a aprovecharse de esta propaganda. [...] Los niños que frecuentan el catecismo pueden convertirse fácilmente en otros tantos propagandistas, ya llevándolos a sus casas para sus familias, ya dándolos por la calle. ¡Viva pues y siempre crezca la gran cruzada del catecismo!¹⁷

¹⁷ *El Pueblo*, Buenos Aires, 12 de marzo de 1911.

El catálogo de los títulos publicados por Alfa y Omega registra gran cantidad de obras dedicadas, en efecto, a la historia de la Iglesia, en especial, con fines de divulgación: así, por ejemplo varias obras de Juan Isern sobre distintas figuras en la historia de la Compañía de Jesús y algunas obras menores que ofrecían crónicas históricas de distintos santuarios del país, fueron publicadas deliberadamente con fines de propaganda, en ocasión de alguna fiesta religiosa importante que se celebraría en ellos.¹⁸ Este tipo de literatura popular, con ribetes históricos, lejos de toda pretensión académica, inauguró una vertiente que será cultivada años después por otros historiadores, que procurarían aproximar el sacerdote al lector común, mostrando distintas facetas de personajes históricos del clero argentino que alcanzaron una connotada fama: así, por ejemplo, la biografía de Efraín Bischoff sobre el cura Brochero, o la biografía de Manuel J. Sanguinetti del padre Brasesco, carismático cura de Balvanera en la primera mitad del siglo XX. Para dar muestras del cariz popular que se le pretendía dar a estas obras, baste con dar cuenta del modo en que el libro de Sanguinetti era publicitado en el diario católico *El Pueblo*: “Un pibe de Balvanera obtiene en Roma tres doctorados”, decía el respectivo aviso publicitario¹⁹.

Aquello que se pretende destacar a través de este ejemplo es que la historiografía relativa a la Iglesia argentina tenía en la primera mitad del siglo XX plurales matices y sesgos; no se reducía plenamente a la militancia o a la diatriba político-ideológica, en abierta polémica con historiadores “liberales” o al menos laicos. Había historiadores de la Iglesia de pretensiones academicistas, que escribían enjundiosas obras que podían ser editadas por universidades laicas, como es el caso de Guillermo Furlong Cardiff quien publicó también

¹⁸ Entre otros títulos, *Apuntes históricos sobre la Virgen del Carmen de Cuyo y el convento franciscano de Mendoza*, Alfa y Omega, s/d; *Coronación de la Virgen del Carmen de Cuyo: antecedentes históricos y crónica*, (Buenos Aires, Alfa y Omega, 1914); JUAN ISERN, *El Padre Juan José Auweiler de la Compañía de Jesús*, Alfa y Omega, s/d; JUAN ISERN, *Camilo María M. Jordán de la Compañía de Jesús*, (Buenos Aires, Alfa y Omega, s/d.)

¹⁹ Aviso, *El Pueblo*, Buenos Aires, 5 de noviembre de 1953, pp. 6.

diversos títulos por la casa Peuser, una de las casas editoras más prestigiosas del país. Otros, en cambio, difundieron toda su obra prácticamente en editoriales de carácter católico, como es el caso del sacerdote salesiano Cayetano Bruno, que hizo imprimir su monumental *Historia de la Iglesia argentina* en doce tomos a través de una imprenta de su congregación. Había otros que escribían obras más modestas, en un formato editorial más económico, sacando provecho de la multiplicación de editoriales católicas que vieron la luz en la primera mitad del siglo XX: así, por ejemplo la *Historia sintética de la Iglesia* por Elena Isaac Boneo, que vendía el diario *El Pueblo* en ediciones baratas a fines de la década de 1920.

Entre las décadas de 1920 y 1950, el importante crecimiento de estudios en torno a la historia eclesiástica no será independiente, a su vez, de la expansión editorial católica que tuvo lugar en la Argentina. Cuando en la década de 1920 el diario *El Pueblo* vivió un proceso de modernización que lo llevaría a intentar competir con los diarios comerciales, no faltarían las reseñas históricas de temas de historia de la Iglesia, así como tampoco estuvieron ausentes de *Criterio*, la principal tribuna de debate católico, establecida en 1928 en Buenos Aires. Paralelamente, surgieron un sinnúmero de editoriales católicas que difundían obras originales de autores argentinos contemporáneos, traducciones de clásicos y traducciones de autores contemporáneos cuyos derechos compraban. Su expresión más elocuente fue la aparición de la Editorial Difusión, establecida por Luis Luchía Puig en 1937, que compiló las obras completas de los prestigiosos monseñores Miguel de Andrea y Gustavo Franceschi. Fue la editorial católica más exitosa de una época en la que eran cada vez más los sellos de sesgo católico: llegó a publicar cerca de cuarenta millones de ejemplares en su primera década de vida que, en buena medida, se destinaron al mercado de exportación en América Latina. Incluso logró tener subsidiarias en países vecinos y adquirir los derechos de traducción de algunas obras de Jacques Maritain, Fulton Sheen y Giovanni Papini²⁰.

²⁰ MOISÉS ÁLVAREZ LIJÓ, *Vida y obra de un editor. Luis Luchía Puig*, (Buenos Aires, Difusión- Esquíú, 1981).

Si bien el conflicto con el peronismo en 1954-55 provocó la interrupción de más de una publicación periódica y el desmantelamiento de la editorial Difusión, para 1956, cuando se celebró la Primera Exposición del Libro y la Prensa Católica, que tuvo lugar en los salones de "Gath & Chaves" de la calle Florida, el gran número de participantes dio cuenta de la vitalidad de la que todavía podía gozar, pese a todo, el universo editorial católico: participaron Apis, Barra, Club de Lectores, Canónigo Cardijn, Casa del Catequista, Claretiana, Criterio, Du Desclée de Brouwer, Difusión, Divino Maestro, Don Bosco, Ediciones del Atlántico, El Propagador Cristiano, El Pueblo, Estrada, Fides, Guadalupe, H. M. E., Heroica, Instituto Católico de Cultura, Itinerarium, Majó, Myriam, Oficina del Libro, Pezza, San Benito, San Pablo, Sta Catalina, Spiritus, Stella, El Temple y Verbum. Acompañaron, además, otras editoriales que a pesar de tener un declarado cariz comercial, solían publicar en ocasiones títulos capaces de captar al público católico: Atlántida, Emecé, Espasa-Calpe, Huemul, Lohlé, Kapelusz, Kraft, Poblet, Troquel y Peuser²¹.

Fue precisamente en este contexto de creciente diversificación y mayor pluralismo ó tanto en el universo editorial católico como entre sus intelectuales e historiadoresó que emprendería su labor historiográfica el historiador santafesino Américo Tonda.

3. Tonda historiador

Desde sus primeros trabajos, Américo Tonda escoge para su estudio figuras clave, amén de controversiales, en la historia del catolicismo argentino de la primera mitad del siglo XIX, período en el que concentrará prácticamente toda su labor historiográfica. La primera de ellas fue el deán Gregorio Funes, cuyo pensamiento fue tema de su tesis doctoral, iniciada en 1939 en la Universidad Gregoriana y concluida en la Facultad de Teología de San Miguel, donde fue presentada en 1942. La figura del deán Funes (1749-1829) solía ser leída

²¹ "Fue un éxito la muestra del pensamiento católico", *El Pueblo*, (Buenos Aires, 7 de octubre de 1956), pp. 12-13.

por la historiografía de los años treinta y cuarenta como una de las figuras más prominentes del clero de la época de la revolución. Ya sea por el hecho de pertenecer a la jerarquía eclesiástica, por ser hijo de una familia de largo arraigo en la sociedad criolla, por haber acompañado la revolución de independencia desde sus prolegómenos o por haber sido el primero en escribir su historia bajo la forma de un breve bosquejo que alcanzaría gran circulación en el Río de la Plata y en diferentes países de Europa, Funes era un personaje respetado, incluso por historiadores pertenecientes a la tradición “laica”²². Hijo del clero ilustrado, había adherido sin vacilar a la revolución de independencia y se convirtió en el ícono más destacado del clero patriota. Fue, además, un sacerdote del interior -oriundo de Córdoba-, lo cual sumaba otro motivo más para hacer que el personaje resultara atractivo. Por otra parte, su frustrada carrera eclesiástica, dado que Funes no alcanzó a convertirse en obispo -por el hecho de ser criollo, se dirá- lo convertía en el mejor exponente del clero patrio. Y era, además, un intelectual, en diálogo con grandes figuras de la época y con una obra publicada de proyección internacional, tanto es así que aparece elogiada en los relatos de los viajeros ingleses de la época que recorrieron la región.²³ En esta línea, y con una clara finalidad encomiástica, Mariano de Vedia y Mitre escribió una biografía del personaje en la que retrató un deán que podía compaginar en su persona la fe y la patria naciente, sin contradicción alguna. Esta estrecha unión del culto católico con la nación, que se encarnaba con tanta perfección en Funes, venía como anillo al dedo para un catolicismo que desde el Centenario reivindicaría con tanto énfasis su lugar en la gesta y en la historiografía de la Revolución de Mayo. Era una imagen sin equívocos ni matices.

²² En este sentido, MARIANO DE VEDIA Y MITRE, *El deán Funes en la historia argentina*, (Buenos Aires, Instituto de Enseñanza General, 1910) y MARIANO DE VEDIA Y MITRE, *El deán Funes. Su vida, su obra, su personalidad*, (Buenos Aires, Kraft, 1954)

²³ MIRANDA LIDA, *Dos ciudades y un deán. Biografía de Gregorio Funes 1749-1829*, (Buenos Aires, Eudeba, 2006).

Ahora bien, la lectura que hizo Tonda del deán Funes no coincide con la recuperación positiva del personaje que hizo la historiografía "liberal" en la primera mitad del siglo XX; más bien podría decirse que disiente cabalmente con ella. En lugar de abordar la actuación política de Funes a partir de 1810 y retratarlo como un fiel patriota, Tonda se concentró más bien en estudiar su visión de los problemas que el nuevo contexto político revolucionario trajo en la relación con la Iglesia. Tonda recortó un objeto de estudio específico en torno al pensamiento eclesiológico de Funes e hizo de él un prisma a través del cual leía la biografía y la obra del personaje. De hecho, Funes fue pieza clave en la historia de la Iglesia posrevolucionaria desde 1810: fue interpelado por la Primera Junta de gobierno para dictaminar acerca de la legitimidad del derecho de patronato; fue testigo del impacto de las guerras revolucionarias sobre la institución eclesiástica, tanto en las provincias del interior como en Buenos Aires; acompañó con prudente distancia la reforma eclesiástica emprendida por Rivadavia en 1822 y promovió la creación de vínculos con distintos obispos americanos, con la idea de alentar la formación de una Iglesia americana.

Una lectura "entre líneas" de sus ideas acerca de la Iglesia en el período, como propone Tonda, ofrece sin embargo sutiles matices que dan cuenta de aspectos que, según el autor, resultan poco encomiables. El Funes que retrata Tonda es ambiguo y se ajusta poco al papel de héroe patrio. La vara con la que Tonda analiza al célebre deán cordobés es la más inesperada: no pone en duda sus valores patrióticos ni su lealtad a la revolución de Mayo, sino que revisa y discute el modo en que Funes pensó y abordó el papel de la Iglesia local en el nuevo contexto político, tanto en lo que respecta a su relación con el poder temporal como con respecto a la Santa Sede. A través de un sutil análisis que sigue con la misma minuciosidad a lo largo de un vasto número de fuentes que abarca casi dos décadas, desde 1810 hasta 1829, Tonda termina por descubrir una serie de inconsistencias en el pensamiento teológico y eclesiológico del deán Funes que, si bien no llegan al punto de hacerlo dudar de su ortodoxia, bastan para echar un manto de duda en torno al personaje. Fue el descubrimiento de tales inconsistencias lo que lo llevó a Tonda a profundas vacila-

ciones que desembocaron en su renuencia a hacer publicar en su momento su tesis doctoral sobre Funes que, a la sazón, se publicaría recién cuarenta años después. Dispuesto al desafío, Tonda escribe:

Espíritus hay a quienes les aterra el menor amago de poner en tela de juicio sus ideas religiosas, como si ello implicara un ensañamiento de necrófagos contra próceres definitivamente puestos en el canon de los intangibles [...] No se trata de engrinaldar con mitos y laureles al sacerdote patricio, sino escudriñar honestamente su tesitura mental. La crítica malévola se ha excedido quizás con él, olvidando el ambiente de su formación y los años revueltos que le tocó vivir. Parejamente, su posterior endiosamiento hace necesario justificar y poner de relieve los reparos que a su actitud doctrinaria se formulan. El estudio de su ortodoxia no ha de sonar a un anatema o a una apología anticipada.²⁴

¿Qué tipo de inconsistencias encontró Tonda en Funes, que exigían toda la cautela por parte del historiador? Se trata de “contradicciones” en su manera de pensar la Iglesia, particularmente delicadas en un momento como el de la revolución, dado que las relaciones con la Santa Sede se vieron forzosamente afectadas. El deán Funes tuvo su primera intervención pública en 1810 cuando, en respuesta a un pedido de la Primera Junta, redactó un dictamen en torno al patronato en el nuevo orden político. El gobierno le consultó si podía considerarse legítimo este derecho, prerrogativa tradicional de los monarcas hispanos, y Funes respondió afirmativamente, si bien señaló ciertas limitaciones a su ejercicio que tenían que ver con la inestabilidad política del Río de la Plata, alterado por la guerra.²⁵ Este

²⁴ AMÉRICO TONDA, *El pensamiento teológico del deán Funes*, vol. 1, (Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 1982), pp. 13.

²⁵ “Parecer del Deán de la Iglesia de Córdoba Dr. D. Gregorio Funes referente al nuevo Gobierno establecido en la capital del Virreynato y dado en la Junta celebrada con este motivo en casa del Sr. Gobernador de esta Provincia”, *Gazeta Extraordinaria de Buenos-Ayres*, Buenos Aires, 7 de agosto de 1810 y “Dictamen del Dr. D. Gregorio Funes (sobre el ejercicio del Real Patronato)”, *Gazeta Extraordinaria de Buenos-Ayres*, Buenos Aires, 2 de octubre de 1810.

dictamen, que más tarde serviría de importante antecedente para el orden constitucional del Estado argentino, admitía sin embargo la legitimidad de un derecho que implicaba altas cuotas de “regalismo”, como suele decirse entre los sectores más intransigentes.

La polémica en torno a la interpretación de este dictamen perduró incluso en el siglo XX. En especial, el debate recrudeció en la coyuntura que se abrió en 1923, cuando el gobierno argentino presentó para el arzobispado porteño, haciendo uso del derecho de patronato, a Monseñor De Andrea, candidatura que fue rechazada por el papado. En este contexto, el patronato se convirtió en un objeto privilegiado de discusión en los ámbitos católicos y pronto los historiadores confesionales se interesaron por el dictamen de Funes de 1810.²⁶ Descubrieron así que Funes había legitimado un derecho que el Estado se atribuía, y ellos aborrecían. De ahí que la figura de Funes suscitara polémicas: Rómulo Carbia desde las páginas de *Criterio* arremetió contra la figura del deán Funes a fin de desprestigiar el conjunto de su obra, incluido el dictamen de 1810 que, sostenía, atentaba contra el papado. Pronto Carbia recibió una serie de réplicas que intentaba aminorar la condena que pesaba sobre Funes. En su descargo, por ejemplo, Enrique Martínez Paz, historiador cordobés, reclamaba que se leyera la obra de Funes teniendo en cuenta que ella había precedido tanto al *Syllabus* como al Concilio Vaticano I.²⁷ El debate en torno a Funes ponía en evidencia el modo en que los intelectuales

²⁶ A lo largo de la década de 1920 una serie de trabajos convirtió al patronato, y con ello a Funes, en un objeto de gran interés. En este sentido, FAUSTINO LEGÓN, *Doctrina y ejercicio del patronato nacional*, (Buenos Aires, Lajouanne, 1920); también pueden verse los artículos de Abel Bazán en el periódico *El Pueblo* (19, 20 y 21 de septiembre, 1926). También los debates en la Cámara de Senadores en septiembre de 1926 ña raíz del conflicto por la presentación de monseñor de Andrea- pondrán de relieve el interés que el tema despertaba, *Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores*, vol.1., Buenos Aires, 1926,

²⁷ La serie de artículos de *Criterio*: RÓMULO CARBIA, “La verdad sobre el deán Funes”, (Buenos Aires, 28 de febrero de 1929); JOSÉ IGNACIO OLMEDO, “En defensa del deán Funes”, (Buenos Aires, 18 de abril de 1929); RÓMULO D. CARBIA, “Más verdades sobre el deán Funes”, (Buenos Aires, 25 de abril de 1929); ENRIQUE MARTÍNEZ PAZ, “En defensa del deán Funes”, (Buenos Aires, 2 de mayo de 1929); JOSÉ IGNACIO OLMEDO, “Otro sí digo...en defensa del deán Funes”, (Buenos Aires, 2 de mayo de 1929).

católicos buscaban poner de relieve la primacía de Roma, contra la cual habría atentado Funes al reconocer, tal como hizo en 1810, que el patronato constituía un derecho inherente a la soberanía.

Si la interpretación de Funes en lo concerniente al patronato era polémica, más lo serían todavía otras cuestiones delicadas de política eclesiástica que se dirimieron en los años que siguieron a 1810. Entre los más importantes, mencionaremos el apoyo que el deán Funes brindó a la reforma eclesiástica rivadaviana de 1822. La sola idea de que un poder civil cualquiera postulara una reforma eclesiástica resultaba difícil de asimilar. Pero los debates más recientes que se han desarrollado en la historiografía han ayudado a explicarla. En lugar de pensar al Estado y a la Iglesia como dos entidades netamente antitéticas y enemistadas, se ha comenzado a llamar la atención acerca de las solidaridades entre ambas partes. De este modo, se advirtió que la propia Iglesia pudo sacar un provecho nada insignificante de la reforma de 1822. Si tenemos en cuenta los embates que sufrieron las instituciones eclesiásticas en la primera década revolucionaria como consecuencia de las guerras de independencia, es legítimo aventurar la hipótesis de que la reforma, lejos de haber tenido la intención de hacer de la Iglesia una entidad escuálida, se proponía robustecerla y apuntalarla. Incluso se ha argüido que, dado que esas estructuras no habían sido sólidas en el pasado, la reforma eclesiástica fue en rigor un primer paso en el largo camino hacia la “invención” de la Iglesia de la Argentina moderna.²⁸ En lugar de oponerse a la Iglesia, como sostuvieron durante décadas los católicos militantes, el Estado se presenta desde esta perspectiva como uno de los más importantes responsables de su consolidación. La reforma simplificó la intrincada madeja que componía la Iglesia colonial y modificó incluso su aspecto externo, imponiéndole una imagen de austeridad y recato.

²⁸ ROBERTO DI STEFANO, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, (Buenos Aires, Siglo XXI, 2004).

Quienes mejor se ajustaban a esta nueva imagen fueron los doctores del alto clero. Hacían de la renuncia a todo adorno ostentoso su razón de ser, dado que consideraban que rayaba con la vulgaridad y el mal gusto, propios de la plebe. Esta sensibilidad ilustrada era compartida por el deán Funes: a tal punto este último participaba de ella que no tardó en sumarse al coro de voces que repudió la visita de Juan Muzi, el delegado enviado por la Santa Sede que visitó Buenos Aires en 1824. La presencia del delegado papal provocó que la plebe urbana se movilizara espontáneamente en diversas manifestaciones de simpatía, pero no pudo encontrar el visto bueno de las cultas y refinadas -tanto como jactanciosas- élites porteñas²⁹. Funes no osaría contradecir la imagen que Buenos Aires ofrecía al visitante ocasional y al extranjero: ilustración, austeridad, poca ostentación en el culto, rechazo por el “fanatismo”. En cambio, la prensa cordobesa explicó que había venido “un Papa chiquito”, en términos fácilmente comprensibles.³⁰ A diferencia de su par cordobés, Funes se comportó como un hombre de la élite letrada que observaba con sorna el comportamiento popular. Por el hecho de apoyar la reforma, Funes resultó sospechoso de heterodoxia, incluso para sus contemporáneos más intransigentes, como es el caso de Pedro Castro Barros. Funes apoyó, incluso, una de las medidas más extremas que tomó el gobierno de Rivadavia: la supresión de las órdenes religiosas. Pero en 1823, cuando falleció el papa Pío VII, Funes escribiría un elogio fúnebre del difunto que le valió el mote de “campeón papal”.³¹ En

²⁹ “A la entrada y la salida de los templos, mientras [Muzi] va a tomar su coche, la gente del pueblo se agrupa a su alrededor besando sus manos y sus hábitos a medida que el carruaje avanza por las calles”, JOHN MURRAY FORBES, *Once años en Buenos Aires 1820-1831*, (Buenos Aires, Emecé, 1956), pp. 280.

³⁰ *El filantrópico o amigo de los hombres*, Córdoba, 13 de febrero de 1824, p. 44.

³¹ La polémica acerca del fallecimiento de Pío VII puede verse en *El Centinela*, 23 de noviembre de 1823 y *El Argos de Buenos Aires* óa cargo de Funesó, del 19 de noviembre, 3 y 11 de diciembre de 1823.

medio de la polémica, las acusaciones pasaban de un extremo a otro, sin demasiada lógica, como señaló acertadamente Américo Tonda.³²

Los años veinte encontraron a Funes en una posición delicada. Sus ideas acerca de la Iglesia lo aproximaban a los reformistas, acusados de heterodoxos por los más intransigentes, como Castro Barros. Pero al mismo tiempo, Funes no pasaba de un reformismo moderado, que no resultaba convincente. Dice Tonda al respecto:

Está claro que Funes sale en defensa del primado de jurisdicción de que se halla investido el sumo pontífice, y que lo constituye en pastor universal de la Iglesia [...] Pero a pesar de esta actitud del deán, loable por cierto, nadie dejará de notar la imprecisión de su terminología. [...] Y lo que es más, la poca coherencia que se advierte en sus escritos nos depara por momentos renglones inesperados y desconcertantes porque no se articulan ni armonizan con el sistema que ante nosotros se va dibujando.³³

A mitad de camino entre ciertas profesiones de fe ultramontana y citas de autores de moda en su época como Pierre Daunou o Juan Antonio Llorente que, sospechosos de heterodoxia, poco tienen que ver con esta misma corriente, el Funes que describe Tonda peca de inseguridad, inestabilidad en su doctrina y oscilaciones que lo llevan a una gran inconsistencia en su pensamiento teológico y eclesiológico:

³² AMÉRICO TONDA, *El Doctor Gregorio Funes y el fallecimiento de Pío VII*, (Rosario, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Rosario, UCA); también, LUIS ROBERTO ALTAMIRA, *El deán Funes y el Papa Pío VII*, (Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1952).

³³ TONDA, *El pensamiento teológico...*, vol. 1, pp. 174-175.

Despréndese de lo transcripto y lo comentado que Funes reconoce la primacía pero relega su ejercicio a una universal vigilancia, practicada en conformidad con los cánones ecuménicos. Lo que pasa de ahí es prerrogativa ilegal, abuso [...] Todo esto entiéndase en líneas generales, porque debemos tener presente el criterio inestable del deán, desde que lo oímos enunciando una tesis ultramontana de todo punto de vista inconciliable con su eclesiología. Preside, en efecto, sus escritos la ausencia de una orientación segura y una falta de equilibrio que sólo puede suministrar un claro y sólido punto de referencia doctrinario de que su teología carece. [...] Funes nunca alcanzó esta claridad y definición, sino que en los textos citados mezcla conceptos romanos con ideas galicanas.³⁴

La contundencia con la que Tonda pone en cuestión las ideas de Funes en torno a la Iglesia se explica por la importancia que le confiere a los obispos en ella, en detrimento de la propia potestad pontificia; de hecho, la propuesta de Funes para la Iglesia argentina y, por extensión, la americana giró en torno a la idea de convocar a un concilio continental, suerte de congreso eclesiástico capaz de reunir a todos los obispos americanos con el propósito de restablecer el prestigio del episcopado y del clero locales.³⁵ Se esperaba que el concilio forjaría una Iglesia acorde con los tiempos modernos; había allí pues un proyecto de Iglesia de base fuertemente conciliar. Era un proyecto sumamente ambicioso para una Hispanoamérica todavía desgarrada por las consecuencias de las guerras de independencia, de las que lentamente comenzaba a emerger. A través del concilio, las Iglesias americanas podrían encontrar una voz efectiva ante una Santa Sede por lo demás lejana e indiferente. Las misiones diplomáticas enviadas por el papado a diversos lugares de Hispanoamérica luego de las independencias rindieron pobres frutos; la Santa Sede no iba más allá de atender los problemas más urgentes e imprescindibles.

³⁴TONDA, *El pensamiento teológico...*, vol. 1, pp. 192-193.

³⁵Sus ideas acerca de la Iglesia americana se hallan en GREGORIO FUNES, *Examen crítico de los discursos sobre una constitución religiosa considerada como parte de la civil*, (Buenos Aires, Imprenta de Hallet, 1825).

Prácticamente, carecía de enviados diplomáticos en América y las pocas noticias que recibía llegaban a través de informantes no siempre del todo fiables. No es de extrañar que la obra de Funes le asignara al papado un lugar apenas tangencial en su proyecto de Iglesia. En este punto, precisamente, el pensamiento de Funes se roza con el galicanismo de manera peligrosa, según Tonda.

Los deslices de Funes, sin embargo, de alguna manera podían ser comprendidos si se contextualizaba al autor en el marco de su época, medio siglo antes de la celebración del Concilio Vaticano I. No era infrecuente, de hecho, encontrar en el clero de los tiempos de Funes ideas similares, e incluso más osadas todavía que las del deán cordobés. De ahí la importancia de emprender una investigación comparativa, que permita situar al sacerdote en el contexto intelectual del clero de su tiempo. Este fue, en efecto, el paso que no tardó en dar Américo Tonda. Sus estudios de las ideas teológicas y eclesiológicas de muchos contemporáneos de Funes contribuyeron a iluminar no sólo el pensamiento del cordobés, sino infinidad de aspectos de la historia del catolicismo de este período. Así, por ejemplo, se destaca su estudio, emprendido inmediatamente a continuación, en torno a Castro Barros, el perfecto contrapunto de Funes. No es casual que Tonda emprendiera un estudio en torno a su figura, apenas concluida su tesis en torno al deán cordobés³⁶. Castro Barros encarna la más rancia ortodoxia, tal como lo demuestra su actuación en la prensa en tiempos de la reforma rivadaviana. Rector de la Universidad de Córdoba en la década de 1820, tuvo a su disposición una imprenta con la que sacó distintas publicaciones que, en clave militante, polemizaron con los reformistas porteños y con el propio Funes, que residía en Buenos Aires.

³⁶ AMÉRICO TONDA, *Castro Barros, sus ideas*, (Buenos Aires, Academia del Plata, 1961). (La primera edición de este libro se hizo por la Universidad de Córdoba, en 1949).

Pero a pesar de su fama de cerril ultramontano, Castro Barros tampoco fue un hombre sin grises, sin matices. En la bibliografía especializada, es muy conocido un episodio que tuvo lugar en 1828 en el que Castro Barros llegó al punto de pedir la revisión de una decisión tomada por el papado que atañía a la situación de la Iglesia en el Río de la Plata. El acontecimiento consistió en que, en plena etapa de consolidación de las autonomías provinciales, las provincias de Cuyo pidieron a la Santa Sede, a través de un delegado, el reconocimiento pontificio para conformar una sede eclesiástica que agrupara las provincias cuyanas de San Juan, San Luis y Mendoza. Hasta ese momento, estas provincias dependían de la diócesis de Córdoba, provisoriamente a cargo de Castro Barros -a la sazón-, en el cargo de provisor. El papado admitió el pedido de los cuyanos y rápidamente resolvió llevar a cabo la consagración del dominico fray Justo Santa María de Oro, designándolo vicario apostólico de la provincia de Cuyo. Cabe destacar la rápida reacción de la iglesia de Córdoba, dado que Oro derivaba su autoridad directamente de la Santa Sede, y no de la sede episcopal cordobesa de la cual dependían esas provincias. Cuando en 1830 se recibió en Córdoba el breve pontificio, Castro Barros oficiaba de vicario capitular de la diócesis. Era, pues, la máxima autoridad diocesana. En signo de protesta, se dirigió a la Santa Sede, a través del nuncio Ostini, residente en Río de Janeiro, objetando el breve pontificio, pidió la suspensión del breve -por más ortodoxo y "ultramontano" que haya sido considerado Castro Barros por la historiografía religiosa- y le encomendó a Oro que gobernara las provincias de Cuyo tan sólo en nombre de la diócesis de Córdoba. No es difícil imaginar que el nuncio "hiciera oídos sordos" a tales medidas³⁷.

³⁷ Buena parte de la documentación pertinente se halla en JOSÉ ANÍBAL VERDAGUER. *Historia eclesiástica de Cuyo*, vol. 2, (Milán, Premiata Scuola Tipografica Salesiana, 1931-1932), pp. 10-42.

Conviene detenerse en el tratamiento historiográfico que Tonda le dio a este episodio, que retrata un Castro Barros dispuesto a objetar decisiones tomadas por la sede pontificia. En un artículo publicado en una revista especializada en 1948, y luego en su libro de 1949, reeditado a su vez en 1961, Tonda refuerza la idea de que, a diferencia del deán Funes y otros clérigos de su tiempo, se puede sostener que Castro Barros era un sacerdote de “incondicional sumisión a la Santa Sede”, y que el episodio mencionado no empaña en absoluto esta imagen. Fue tan sólo un “traspie”, dice Tonda, fruto de “su imaginación acicateada por sentimientos localistas y pasiones ambientales”. A pesar de que Castro Barros admitió que los breves pontificios debían recibir el visto bueno de la autoridad civil ótal potestad se la conoce con el nombre de *exequaturó*, Tonda concluye a continuación que “Castro Barros se muestra en contradicción consigo mismo; pues antes y después de esta fecha defendió con el ardor y celo en él característicos los derechos de la Iglesia contra el plácito regio”.³⁸ Así, pues, debe concluirse que ni Funes ni Castro Barros carecían de contradicciones e inconsistencias que Tonda no tardaría en sacar a la luz.

Con todo, Tonda es más condescendiente con Funes y con Castro Barros, que con otros clérigos de comienzos del siglo XIX. Por ejemplo, a Julián Segundo de Agüero y a Mariano Zavaleta, figuras conspicuas del clero porteño, los calificó lisa y llanamente de “jansenistas”, por sus ideas poco ortodoxas acerca de la Iglesia y del poder del papado, y no muy lejos de ellos se encontraría Juan Ignacio Gorriti.³⁹ Con esta acusación, contundente y sin matices, Tonda hacía referencia a una tendencia desarrollada en la eclesiología de los siglos XVII y XVIII que expresaba una concepción de la Iglesia en la cual las prerrogativas del papado aparecían refrenadas por las

³⁸ AMÉRICO TONDA, “Castro Barros y el vicariato apostólico de Cuyo”, *Estudios*, n. 431, (Buenos Aires, Academia Literaria del Plata, agosto de 1948); TONDA, *Castro Barros. Sus ideas*, pp. 135-136.

³⁹ AMÉRICO TONDA, *La eclesiología de los doctores Gorriti, Zavaleta y Agüero*, (Rosario, UCA, Monografías y ensayos, No. 19, s/f.)

de los obispos, limitando de este modo su poder en la Iglesia universal. El jansenismo difundió el mito del “cristianismo primitivo”, que suponía una concepción de la Iglesia más horizontal, menos jerárquica.⁴⁰ Mientras que Tonda es inflexible en su crítica al clero “jansenista” encarnado en estas tres últimas figuras, es sin embargo condescendiente con el deán Funes: a pesar de que por momentos coqueteó con algunas de las ideas “jansenistas”, lo hizo con reservas, de ahí no tarden en aflorar sus inconsistencias y sus contradicciones. Castro Barros, en cambio, no llegará nunca al punto de resultarle sospechoso.

4. A modo de conclusión

Así, pues, podemos concluir que el análisis comparativo que Tonda emprendió en torno al pensamiento de los principales exponentes e intelectuales del clero revolucionario le permitió comprender que los problemas que jalonaron la historia de la Iglesia en la primera mitad del siglo XIX no se reducían a una conflagración entre la Iglesia y el Estado. Los problemas que aquejaban a la Iglesia no se explican simplemente por el afán de los poderes seculares de invadir la jurisdicción eclesiástica: deben también ser explicados por un contexto en el que el clero se hallaba fuertemente imbuido de valores racionalistas e ilustrados que lo llevarían a aproximarse a ideas que lindaban peligrosamente con el jansenismo. De ahí que Tonda se interesara, también, por la formación intelectual del clero en la primera mitad del siglo XIX, como puede advertirse a través de su estudio sobre el seminario de Santa Fe, otra de sus más importantes obras de los años cincuenta.⁴¹ La historia intelectual y la historia del catoli-

⁴⁰ Acerca de las ideas jansenistas y su herencia ilustrada, véase M. COTTRET, “Aux origines du républicanisme janséniste: le mythe de l’...glise primitive et le primitivisme des Lumières”, *Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine*, T. XXXI, (París, Société d’histoire moderne et contemporaine, 1984); ANTONELLA ALIMENTO, “Il secolo dell’Unigenitus? Politica e religione in Francia nel secolo dei Lumi”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 2, (Florenca, Casa Editrice Leo Olschki, 2001).

⁴¹ AMÉRICO TONDA, *Historia del Seminario de Santa Fe*, (Santa Fe, Castellví, 1957).

cismo se entrecruzan en su trabajo, así como también la eclesiología y el derecho canónico, tal como puede advertirse desde sus primeras publicaciones a fines de la década de 1940.

En sus obras más maduras -tal es así su estudio sobre el obispo Orellana o su complejo trabajo en torno a la sinuosa relación con la Santa Sede en la primera mitad del siglo XIX- era ya un historiador avezado, poco propenso a dejarse llevar por explicaciones simples, o fórmulas meramente propagandísticas o militantes.⁴² Sus estudios no se agotaron en la mera denuncia de las intromisiones del poder temporal en materia eclesiástica, como ocurre con muchos otros historiadores confesionales de su tiempo, como por ejemplo, Cayetano Bruno. Nutriéndose de muy variados insumos, tales como la historia intelectual o del derecho, tanto civil como canónico, con todos sus tecnicismos que Tonda conocía muy bien, procuró situar a los hombres en su tiempo, mostrando sus grises. Con todos estos ingredientes, su obra se difundió, siempre, en ediciones especializadas, dirigidas a un público erudito. Sus primeros trabajos se editaron en la provincia de Santa Fe, y con el correr del tiempo llegó a Buenos Aires, donde publicaría sus más importantes títulos a través de la Academia Nacional de la Historia. Mientras que Cayetano Bruno o Furlong trabajaron para Peuser y otras grandes casas editoriales, y eran capaces, además, de polemizar con historiadores no confesionales en las columnas de la prensa periódica, Tonda se movió siempre en el terreno de los historiadores especializados, sin ningún tipo de vocación por polemizar. Su perspectiva historiográfica, volcada a explicar las cuestiones según su respectivo contexto histórico, eludía las afirmaciones tajantes y la retórica de propaganda. Revelaría así una de las más complejas y multiformes historiografías del catolicismo argentino en el siglo XX, alejada de la vocación puramente militante de aquellos historiadores confesionales que calzaron bien con el más aguerrido integrismo católico.

⁴² AMÉRICO TONDA, *La Iglesia argentina incomunicada con Roma: 1810-1858. Problemas, conflictos, soluciones*, (Santa Fe, UCA, 1965); AMÉRICO TONDA, *El obispo Orellana y la revolución*, (Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1981).