



Anuario de Historia de la Iglesia

ISSN: 1133-0104

ahig@unav.es

Universidad de Navarra

España

Di Stefano, Roberto

Pensar la Iglesia: el Río de la Plata entre la reforma y la romanización (1820-1834)

Anuario de Historia de la Iglesia, vol. 19, 2010, pp. 221-239

Universidad de Navarra

Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35514154012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Pensar la Iglesia: el Río de la Plata entre la reforma y la romanización (1820-1834)

Shaping the Church: Río de la Plata, between Reform and Romanization (1820-1834)

Roberto DI STEFANO*

CONICET. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. distefanoster@gmail.com

A Américo Tonda

Resumen: Si existe un eje articulador de los debates religiosos de la era de la revolución rioplatense, es lo que hoy llamamos eclesiología. La preocupación por los problemas eclesiológicos fue una de las varias herencias que el nuevo orden recibió del antiguo en materia político-religiosa. La generación que hizo la revolución, en parte por haberse formado en instituciones en las que esa preocupación latía con fuerza, en parte por haber debido tomar decisiones a menudo impostergables en el terreno de la política eclesiástica, hizo de la eclesiología una veta de reflexión prioritaria. En este artículo se exponen y analizan los principales filones de reflexión eclesiológica que se desplegaron entre 1820 y 1835, período en el que tres temas acapararon la atención de los católicos rioplatenses y encendieron candentes debates entre ellos: el de la reforma eclesiástica, el de la tolerancia de cultos disidentes y el de las primeras relaciones formales con la Santa Sede.

Palabras clave: Eclesiología, Revolución de independencia, Río de la Plata

Abstract: If there is an axis of the religious debates of the era of the River Plate revolution, it is what we call now ecclesiology. Concern about ecclesiological problems was one of the many legacies that the new regime received from the old with respect to political and religious matters. The generation that made the revolution saw it as an issue of main reflection, partly because it was educated in institutions in which that concern was very strong, partly because decisions were often urgent in the field of ecclesiastical politics. This article describes and analyzes the main veins of ecclesiological reflection developed between 1820 and 1835, a period during which three themes attracted the attention of Catholics in the River Plate region and incited intense debate among them: the ecclesiastical reform, the tolerance of religious dissidents and the first formal relationships with the Holy See.

Key words: Ecclesiology, Independence Revolution, Río de la Plata

* Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Argentina (Conicet), con sede en el Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani» de la Universidad de Buenos Aires.

I. EL GALICANISMO COLONIAL Y SU TRADUCCIÓN REVOLUCIONARIA

Las posturas de inspiración galicana o filojansenista arraigaron fuertemente en el Río de la Plata desde tiempos coloniales, en buena medida a causa de las condiciones en que transcurría la vida de sus Iglesias. A pesar de los esfuerzos borbónicos por consolidar el control de la monarquía sobre la región, esfuerzos que cristalizaron en la creación del virreinato en 1776, las Iglesias rioplatenses vivían buena parte del tiempo en sede vacante, controladas por las familias locales a través de los cabildos eclesiásticos. Por no citar más que el caso de Buenos Aires, digamos que el obispado permaneció un tercio de los años que corren entre 1780 y 1810 en sede vacante. La llegada de un obispo no era un acontecimiento demasiado celebrado por el clero, sobre todo cuando el prelado llegaba con entusiasmos reformistas que podían resultar molestos¹. No es de extrañar entonces que cierta literatura de sabor galicano, que fácilmente cruzaba el Atlántico en aquellas décadas al calor del reformismo borbónico, resultara atractiva y útil a la hora de discutir los derechos de la Iglesia local frente a prelados «despóticos», e incluso frente a algunas pretensiones del monarca. Así, por ejemplo, cuando el cabildo eclesiástico de Buenos Aires se enfrentó al obispo Sebastián Malvar y Pinto en la primera mitad de la década de 1780 esgrimió en su ayuda la idea de que el gobierno eclesiástico no podía ser ejercido sin el concurso del órgano de representación del clero local. En uno de los memoriales que el cabildo produjo entonces, se invitó al obispo a recordar «aquella dependencia en que según los cánones de la Iglesia está como contenida su autoridad respecto del cabildo y senado de su Iglesia, para el régimen y gobierno de su Diócesis», lo que implicaba que «... para establecer alguna cosa en su Diócesis, para corregir lo que es digno de corrección y para desarraigar los abusos que se hubieran introducido, debe proceder según el consejo del Cabildo, que es el Senado de su Iglesia...»².

Ese galicanismo colonial podía adoptar tonalidades richeristas en las que la horizontalidad eclesiástica alcanzaba singular radicalidad. En los cortos anaqueles de la «librería» de un párroco rural porteño de fines del siglo XVIII se guardaba un libro en el que se lee que los curas tienen «la gloria de suceder a los setenta y dos Discípulos, que como primeros Párrocos destinó el Soberano Maestro para promover la salvación de las almas». Los curas, se dice allí, han de ser reconocidos como «unos

¹ Para una visión general de las condiciones en que se desarrollaba la vida eclesiástica en época colonial cfr. Roberto DI STEFANO, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Siglo XXI, Buenos Aires 2004.

² Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Manuscritos de la Biblioteca Nacional, Leg. 364, ms. 6.378, «El Cavildo Ecco. al S.or Malvar sobre Antifonas y Responsorios». Un análisis más extenso puede hallarse en Roberto DI STEFANO, *Poder episcopal y poder capitular en lucha: los conflictos entre el obispo Malvar y Pinto y el cabildo eclesiástico de Buenos Aires por la cuestión de la liturgia*, en «Memoria Americana», 8 (1999) 67-82.

Sacerdotes que por su dignidad y por su estado son cooperadores de Dios, primeros Ministros del Evangelio, padres espirituales del Pueblo Cristiano, Presidentes del rebaño de Cristo, Capitanes de su milicia, Vice-gerentes de los Obispos, Jefes, Pre-pósitos y Superiores del Clero, y de la plebe». Por algo, alega el autor, Pignatelli los llamaba «*parvi Episcopi*, y Santo Tomás que siguió en muchos puntos máximas poco favorables al segundo orden, los llama sin embargo Príncipes de la Iglesia...»³.

En su versión más radical ese galicanismo colonial recordaba con nostalgia las elecciones de la Iglesia primitiva para la designación de los obispos y de otros pastores, práctica que contemporáneamente la Asamblea Nacional había reintroducido en Francia con la Constitución Civil del Clero. La idea era que en el obispo, en el clero y en el pueblo residía por derecho divino una suerte de «soberanía eclesiástica» que posteriormente la comunidad había delegado en el poder civil o la Santa Sede había expropiado. El por entonces joven clérigo Diego E. Zavaleta, que sería luego de la revolución deán de Buenos Aires y uno de los referentes máximos de esa veta de pensamiento, defendió en 1789 una tesis de derecho canónico en la que evocaba las elecciones en las que el clero y el pueblo, con la anuencia de los obispos vecinos, elegían a su propio pastor («*Jus Episcopum eligendi olim Episcopis comprovincialibus accedente Cleri Populique suffragio, competebat*» [...] «*in Electionibus multoties suffragia Populi erant dumtaxat postulativa, et informativa*»). En su opinión, los derechos y privilegios de la Iglesia local imponían un límite a las facultades de la Santa Sede y los obispos recibían su poder de jurisdicción directamente de Dios («*Jurisdictionis potestatem immediate a Deo accipiunt Episcopi*»)⁴. No hace falta insistir demasiado en que esa defensa de la autonomía de las Iglesias frente a las tendencias centralizadoras romanas contaba con el beneplácito de la monarquía, a causa de su funcionalidad a la idea de soberanía territorial independiente de cualquier poder externo.

Ese galicanismo colonial que impregnaba la cultura eclesiástica rioplatense fue de invaluable ayuda luego de la revolución, cuando confluyó con otros discursos insurgentes y adoptó nuevas connotaciones. El más urgente de los problemas a resolver luego de 1810 era justamente de carácter jurisdiccional: qué hacer con los vínculos que ataban a las instituciones eclesiásticas locales a autoridades religiosas que residían fuera del territorio controlado por Buenos Aires. A falta de mejor solución, el 4 de junio de 1813 la Asamblea decidió cortarlos: «La Asamblea general declara que el estado de las provincias unidas del Río de la Plata es independiente de toda autoridad eclesiástica, que exista fuera de su territorio, bien sea de nombramiento, ó

³ Manuel José de PALOMARES, *Idea del púlpito parroquial, y estímulo de los pastores de almas...*, Blas Román, Madrid 1791, pp. 12 y 14.

⁴ *Theses Canonicae, quas Praeside Doctore D. Basilio Antonio Rodriguez de Vida, propugnabit D. Didacus Stanislaus Zavaleta Regalis Collegii S. Caroli Collega. Illustrissimo D. D. Emmanuelli Azamor et Ramirez Meritissimo Ecclesiae Bonaerensis Pontifici dicatae* [1789], AGN IX 31-5-6, Leg. 25, expte. 722.

presentacion real»⁵. En realidad, la Asamblea no hacía sino sancionar jurídicamente una situación de hecho, creada por la crisis monárquica y por la incomunicación con la península y con la Santa Sede, con la que nunca habían mediado relaciones directas a causa del patronato regio. La Asamblea decidió sustituir todas las autoridades cuya jurisdicción se declaraba caduca «devolviendo» a los obispos sus «facultades originarias»:

«La Asamblea general ordena, que habiendo reasumido los reverendos obispos de las Provincias unidas del Río de la Plata sus primitivas facultades ordinarias; usen de ellas plenamente en sus respectivas diócesis, mientras dure la incomunicación con la Santa Sede Apostólica»⁶.

De tal manera, los conventos de las jurisdicciones de Cuyo, que hasta entonces dependían de las provincias chilenas de cada orden, quedaron sujetos a las rioplatenses; se suprimió la jurisdicción del tribunal del Santo Oficio de Lima –decisión que tuvo no sólo connotaciones políticas sino también simbólicas muy fuertes–; se crearon un curioso Comisario General de Regulares que reemplazaría a los generales de las órdenes y un Vicario General Castrense y un Comisario General de Cruzada que sustituirían a los residentes en la península⁷. Todas esas nuevas autoridades actuarían con facultades delegadas por los diocesanos, obispos o cabildos en sede vacante. En otras palabras: abrevando en el acervo galicano heredado de la colonia, la revolución «restituyó» a los obispos las facultades que en la perspectiva de esa tradición habían delegado en otras autoridades o les habían sido expropiadas por parte de Roma. Tal como los pueblos reasumían la soberanía en tanto que cuerpos políticos, como comunidades religiosas recuperaban la soberanía sobre sus Iglesias.

Esa concepción queda de manifiesto en la cuestión de la delegación de facultades por parte de los cabildos en sede vacante a los vicarios capitulares que debían gobernar la diócesis en su nombre. Los obispos elegidos en el marco del patronato indiano fueron desapareciendo del Río de la Plata: primero el de Buenos Aires, Benito de Lué y Riega, que falleció en 1812 en sospechosas circunstancias –se dijo que fue envenenado por el maestrescuela Andrés F. Ramírez–; luego el de Córdoba, Rodrigo de Orellana, que se escapó en 1817, y por último el de Salta, Nicolás Videla del Pino, que murió en 1819. Durante el gobierno de las sedes vacantes el cabildo eclesiástico elegía desde luego a su vicario, en el que delegaba ciertas facultades mientras se reservaba otras, y establecía cuánto tiempo duraría su gestión. Como órgano de

⁵ Emilio RAVIGNANI, *Asambleas Constituyentes Argentinas* (en adelante ACA), Tomo I, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires 1937, p. 47.

⁶ ACA, Tomo I, p. 50.

⁷ ACA, Tomo I, pp. 53-54.

representación del clero y del *populus christianus*, el cabildo se consideraba a sí mismo el verdadero depositario de la «soberanía eclesiástica»⁸.

Sin embargo, la idea de que las Iglesias rioplatenses podían autogobernarse con plenas facultades en virtud de la incomunicación no era compartida por todos con el mismo grado de convicción. A las propuestas de ley de los revolucionarios más radicales, los más moderados solían imponer la expresión «mientras dure la incomunicación con la silla apostólica» para subrayar el carácter excepcional de las medidas tomadas. Una cuestión sumamente delicada era la de las dispensas matrimoniales. Las elites rioplatenses eran muy reducidas, y era habitual en las familias patricias contraer matrimonio en grados que requerían especiales dispensas. Carlos III había obtenido para los obispos de Indias las facultades llamadas *vicinales* –porque se renovaban cada veinte años–, que permitían a los prelados dispensar en casi todos los grados. Aun cuando las *vicinales* no habían sido renovadas por Pío VII, los vicarios capitulares luego de 1810 siguieron dispensando alegremente, pero cuando surgía algún caso no comprendido en ellas surgían las dudas y debían declararse incompetentes. Un ejemplo lo tenemos en un caso ocurrido en Buenos Aires en 1818, que dio lugar a una consulta por parte del provisor a dos sacerdotes de tendencias eclesiológicas opuestas: el deán de Córdoba Gregorio Funes y el cura de La Piedad de Buenos Aires Mariano Medrano. Mientras Funes arguyó que el provisor detentaba todas las facultades necesarias para la dispensa, Medrano recomendó acudir a Roma vía Londres o Brasil. El provisor, finalmente, optó por dispensar con la condición de que los contrayentes acudiesen apenas les fuese posible a Roma para obtener la ratificación⁹.

II. TIEMPO DE REFORMA

El «fatídico año 20» trajo consigo la disolución del poder central, desgastado luego de un decenio de guerra que pareció interminable y derrotado por los ejércitos de los caudillos confederacionistas. Las provincias que habían formado parte del antiguo virreinato pasaron entonces a gobernarse por sí mismas como Estados soberanos. La guerra había dejado como herencia un escenario desolador al que no escapaba el «estado eclesiástico». En su desesperación, los gobiernos patrios habían vaciado las arcas diocesanas y conventuales; se habían arrancado los caños de desagüe de las viviendas privadas para hacer municiones y se habían fundido campanas para hacer cañones; los diezmos se habían transformado en una suerte de contribución voluntaria que los gobiernos civiles dispensaban *a piacere* y que las provincias chicas solían

⁸ Américo TONDA, *Las facultades de los vicarios capitulares porteños (1812-1853)*, s/e, Buenos Aires 1953.

⁹ Américo TONDA, *La eclesiología del Dr. Mariano Medrano*, Instituto de Historia de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Católica Argentina, Rosario 1983, pp. 9-13.

negar a las cabeceras episcopales; las tres sedes diocesanas estaban gobernadas por sus cabildos, el reclutamiento del clero se había desmoronado hasta casi desaparecer, los conventos –que venían decayendo desde la década de 1770– se habían en parte vaciado y por lo general reinaba en ellos una indisciplina incontrolable.

Tras meses de recurrentes caídas en el caos, la elite de Buenos Aires descubrió que el desmoronamiento de su poder la había librado de pesadas cargas. La provincia contaba con las rentas que le suministraba la aduana, a través de la cual entraba y salía buena parte de las importaciones y exportaciones de la región, y ya no tenía que hacerse cargo de la mar de problemas y atenciones que le había implicado la guerra ni tratar de gobernar, mal que bien, los inabarcables territorios del antiguo virreinato. En ese contexto, un sector de la elite animado por un inquieto espíritu reformista decidió implementar un programa modernizador general que comportaría cambios en diferentes áreas: en la organización del ejército –en parte para adaptarlo a las necesidades que dictaba la protección de la frontera indígena–, en la administración pública, en el régimen electoral, en la educación y en la Iglesia, cuya reforma se definió como «piedra angular» de todo el programa.

En buena medida la reforma eclesiástica abrevaba en el antiguo ideario galicano colonial, reformulado ahora en clave republicana y complementado con aportes de más reciente elaboración, como los salidos de las plumas de Juan Antonio Llorente, de Blanco White y de Antonio Villanueva¹⁰. Esas ideas, que la Santa Sede resucitada tras la debacle revolucionaria y la experiencia napoleónica definía con claridad creciente como heterodoxas, se adecuaban bien a las necesidades que imponía el contexto post revolucionario: expansión de la ciudadanía política, formación de organizaciones de la naciente sociedad civil, inserción de Buenos Aires en el mercado internacional liderado por Gran Bretaña a través de la expansión de la ganadería bovina, construcción del Estado. La reforma, que cuajó tras encendidos debates en la ley promulgada el 21 de diciembre de 1822 por la Legislatura provincial, constituye un hito en la historia religiosa, política y cultural argentina. Las controversias que acompañaron la sanción de la ley fracturaron el horizonte cultural hasta entonces

¹⁰ Sobre la confluencia entre republicanismo, galicanismo y jansenismo hay mucho escrito. Cfr. Bernard PLONGERON, *Theologie et politique au siècle des lumières (1770-1820)*, Droz, Geneve 1973, pp. 123-129; Mario ROSA, *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Herder, Roma 1981; Monique COTTRET, *Aux origines du républicanisme janséniste: le mythe de l'Église primitive et le primitivisme des Lumières*, en «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 31 (1984) 99-105; Daniele MENOZZI, *La società religiosa di fronte alla Rivoluzione*, en «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 9 (1992) 31-48; Carlo FANTAPPIÈ, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali. La sperimentazione istituzionale nella diocesi di Prato alla fine dell'antico regime*, Il Mulino, Bologna 1986; Bernard PLONGERON, *Nacimiento de una cristiandad republicana (1789-1801): el abate Grégoire*, en «Concilium», 221 (1989) 39-53. C. Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation, le jansenisme au XVIIIe siècle*, Gallimard, Paris 1998, especialmente pp. 552-599. Un análisis de los últimos debates en A. ALIMENTO, *Il 'secolo dell'Unigenitus'? Politica e religione in Francia nel Secolo dei Lumi*, en «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 2 (2001) 323-346.

dominante y dividieron a la elite porteña, y enseguida a las de las demás provincias, en partidos encontrados en torno al problema religioso¹¹.

En el contexto de incomunicación con la Santa Sede, que oficialmente se extendió hasta fines de la década de 1820, el sector que promovió la reforma defendió el derecho del pueblo soberano –concebido a la vez como comunidad religiosa– a reformar sus instituciones eclesiásticas de acuerdo a las necesidades de la época. Con diferentes sensibilidades y grados de radicalidad: mientras una parte del clero y de los laicos, de inspiración más moderada, pensaba la incomunicación como una situación transitoria, las figuras más radicales, entre las que se contaba el ministro de gobierno Bernardino Rivadavia, en buena medida artífice de la reforma, insistían en la idea de que las Iglesias rioplatenses tenían pleno derecho a autogobernarse con plenitud de facultades, en comunión con, pero no sujetas disciplinariamente a la Santa Sede. Así, cuando en 1821 se descubrió que era creciente el número de matrimonios que se celebraban de manera oculta porque se recelaba de las facultades del provisor para dispensar en los casos reservados, el gobierno declaró que «la autoridad eclesiástica ordinaria reintegrada en sus derechos primitivos se halla suficientemente habilitada para acordar las dispensas que demandan los cánones en esta materia»¹².

En sus ejes fundamentales la reforma conllevaba una transferencia de recursos humanos y materiales del clero regular al secular. Se buscó eliminar los conventos masculinos, se promovieron las secularizaciones de frailes y se pusieron a disposición de las parroquias bienes e instalaciones de los conventos suprimidos. La reforma implicó además la ruptura o cuanto menos el debilitamiento de los lazos que tradicionalmente vinculaban las instituciones eclesiásticas a determinadas familias de elite. Tendía a la centralización de la toma de decisiones en el ordinario diocesano, en concreto el cabildo eclesiástico, al que se rebautizó con el título republicano de Senado del Clero. Con la centralización se buscaba poner fin a la poliarquía eclesiástica colonial: la eliminación de casi todos los conventos se acompañó de la de otras jurisdicciones que se superponían a la del ordinario, como la Vicaría General Castrense, definida como «una institucion, que tanto perjudica à las ventajas de la uniformidad»¹³. La reducción a la unidad era el criterio a aplicar en todos los planos: dentro de las mismas parroquias se eliminó la coexistencia de dos curas con idénticas o paralelas jurisdicciones¹⁴.

¹¹ Jorge MYERS, *Julián Segundo de Agüero (1776-1851). Un cura borbónico en la construcción del nuevo estado*, en Nancy CALVO, Roberto DI STEFANO y K. GALLO, *Los curas de la revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, Emecé, Buenos Aires 2002, pp. 222-223.

¹² Rivadavia al provisor, 29 de setiembre de 1821, *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires*, 1821, pp. 76-77.

¹³ *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires*, 1822, decreto 750 de 1 de julio de 1822.

¹⁴ Antes aún de la reforma el Provisor Valentín Gómez se había expresado al respecto en los siguientes términos: «Bastaría la idea general de que en un cuerpo no pueden hallarse sin monstruosidad dos cabezas, para conocer que en una Parroquia no deben haber dos Parrocos con igual dignidad, igual

La transferencia de recursos en beneficio del clero secular tenía el sentido de «homogeneizar» y «nacionalizar» al clero, eliminando la estructura estamental del antiguo régimen. Los clérigos podían asimilarse mucho más fácilmente a la sociedad republicana que los religiosos siempre que se eliminara el fuero eclesiástico, medida que la ley estableció con amplio consenso de la Sala. Las órdenes religiosas eran resabios de una *fragmentación de la obediencia* que el grupo reformista juzgaba intolerable. Cada una de ellas poseía sus propios «súbditos», vinculados a la orden por lazos de obediencia sancionados por votos solemnes que impedían su asimilación a la figura del ciudadano republicano. Esa *fragmentación de la obediencia* se sustentaba en el plano simbólico en una *fragmentación devocional* que la reforma buscó eliminar también. La eliminación de los conventos comportaba el fin de la *poliarquía espiritual* del antiguo orden. El gobierno proponía centralizar la vida devocional en la catedral bajo la forma de un culto comunitario de matriz republicana. Así, no extraña que luego de la reforma la fiesta de Corpus Christi tendiese a superponerse a la de los aniversarios de la revolución¹⁵. Hasta 1821 los gastos relativos a la fiesta habían corrido por cuenta del cabildo secular. La eliminación de esa corporación, cuya jurisdicción se superponía a la del Estado provincial en formación, permitió elevar Corpus Christi al rango de «primera función del Estado»¹⁶. Consecuentemente con esa línea es la confiscación de los bienes del Santuario de Luján, que no tenían para el gobierno «mas objeto que el culto de una imagen»¹⁷. La creación del primer cementerio público, más allá de su conveniencia desde el punto de vista sanitario, apuntó a eliminar la fragmentación de los espacios de la muerte¹⁸. En fin: la reforma tendía a reducir al mínimo la pluralidad de las expresiones devocionales, sustento espiritual de las vinculaciones y obediencias que pretendía desactivar, mientras se operaba una centralización análoga de las instituciones político-administrativas.

Esa nueva Iglesia así definida quedaba sujeta al Estado provincial en formación como uno de sus segmentos: los párrocos y canónigos eran concebidos como funcionarios del Estado y los templos como oficinas públicas. La Iglesia se adaptaba al modelo de Estado republicano, que la construyó a su imagen y semejanza. La centralización se fundamentaba en una misma concepción que guiaba la estructuración

carácter, igual jurisdicción, iguales prerrogativas, y derechos. Sería menester que la investidura que le da la institución de sus beneficios los sacase de la condición común de todos los hombres, para esperar que a la larga no resultasen desavenencias, y discordias, que rompiendo los vínculos de la unión, y buena inteligencia entre los pastores, los hiciese menos recomendables o menos útiles para la Grey». AGN X 4-8-3, Culto 1822. J. V. Gómez al Ministro de Gobierno, 18 de diciembre de 1821.

¹⁵ El intercambio de cartas entre el presidente interino del Senado del Clero y el Gobernador en AGN X 4-8-4: Culto, 1823.

¹⁶ Así lo expresa Andrés F. Ramírez en carta al Ministro de Gobierno de 8 de junio de 1824, en AGN X 4-8-5. Culto 1824-1826.

¹⁷ *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires*, 1822, decreto 376 de 1 de julio de 1822.

¹⁸ *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires*, 1821, decreto 109 de 13 de diciembre de 1821.

de los poderes públicos y de la Iglesia: la distinción entre una entidad colegiada que detentaba la soberanía –la Legislatura provincial en un caso y el Senado del Clero, como se rebautizó al cabildo eclesiástico, en el otro– y un Poder Ejecutivo delegado –el gobernador y sus ministros en un caso, el provisor en el otro–¹⁹. La «soberanía» del Senado nacía del *populus christianus*, noción que reflejaba en el plano eclesiástico las ideas que sustentaban el proyecto político republicano. La centralización de la obediencia en el ordinario, en el Senado y su vicario, reflejaba la de la política provincial, que había sido allanada, por ejemplo, mediante la eliminación de los cabildos seculares de Buenos Aires y Luján. Los paralelos políticos no se detienen allí. En los *Discursos sobre una constitución religiosa considerada como parte de la civil nacional*, que Juan Antonio Llorente escribió por encargo de Manuel de Sarratea y Vicente Pazos Kanki durante su estancia en Londres en la década de 1810 y que en parte inspiró la política reformista rivadaviana, se lee que «la obligacion de obedecer al papa como gefe [sic] de la iglesia está limitada á los casos en que manda conforme á la ley general, y sin excederse de sus facultades; esto es, como administrador del poder ejecutivo, sin usurpar el legislativo que Jesucristo no le concedió...», porque «el poder legislativo quedó por disposicion de Jesucristo en el cuerpo moral de la iglesia, y no en el colegio apostólico»²⁰. Uno de los problemas era, de hecho, como transponer a la Iglesia la idea de división de poderes²¹.

Los fieles y el clero de la Iglesia porteña celebraban el culto al Ser Supremo y a la vez sus propias gestas, las libradas en la lucha por la independencia. Cuando en 1821 se decidió concluir la obra de la catedral, se emitió a la sazón un decreto cuyos considerandos aluden a la gratitud de la república hacia Dios por el triunfo sobre los realistas²². De allí que la catedral fuese engalanada para las fiestas con las banderas capturadas al enemigo. El inglés autor de *Cinco años en Buenos Aires* dejó constancia del disgusto que le producía ver que «los emblemas pacíficos de los altares» quedaban «oscurecidos por las insignias guerreras ubicadas en la parte superior de la nave. Penden del techo cerca de veinte banderas capturadas a los españoles en varias ocasiones: Montevideo, Maipú, etc. El nombre de Fernando VII está inscripto en casi todas»²³. La fachada de la catedral que se edificó en esos años, reproducción casi exacta del *Palais Bourbon* de París, le confirió la aparien-

¹⁹ Roberto DI STEFANO, *Ut unum sint. La reforma como construcción de la Iglesia (Buenos Aires, 1822-1824)*, en «Rivista di Storia del Cristianesimo», 3 (2008) 499-523. Sobre las transposiciones entre religión y política de los conceptos de soberanía y gobierno cfr. Giorgio AGAMBEN, *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires 2008, pp. 123-192.

²⁰ *Discursos sobre una constitución religiosa considerada como parte de la civil nacional por D. Juan Antonio Llorente*, Francisco Oliva, Barcelona 1837 [la 1ª ed. es de 1815], pp. 97-98.

²¹ Sobre los debates en torno a la división de poderes en el Río de la Plata cfr. Marcela TERNAVASIO, *Gobernar la revolución. Poderes en disputa en el Río de la Plata, 1810-1816*, Siglo XXI, Buenos Aires 2007.

²² *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires*, 1821, decreto N° 70 del 10 de noviembre.

²³ UN INGLÉS, *Cinco años en Buenos Aires, 1820-1825*, Hyspamérica, Buenos Aires 1986, p. 30.

cia de templo griego que con algunas modificaciones todavía ostenta²⁴. Las doce columnas que sostienen el frontis constituyen una ulterior manifestación estética de esa concepción eclesiológica galicana, en tanto representan la pluralidad de las Iglesias del orbe, en comunión entre sí y en comunión con el papa, pero jurídicamente iguales y autónomas.

Las controversias comenzaron antes de que la ley de reforma fuese promulgada. Ya en julio de 1822, cuando el gobierno emitió cinco decretos que afectaban a varias instituciones religiosas, el más importante de los cuales tocaba a los regulares, el provisor Mariano Medrano elevó a la Legislatura dos representaciones animadas por una concepción de la Iglesia muy diferente de la que predominaba en el gobierno e incluso en el cabildo eclesiástico, una de su autoría como provisor y la otra firmada por la comunidad de Santo Domingo²⁵. La estrategia era apelar a la Sala de Representantes para que obligase al Poder Ejecutivo a dar marcha atrás con los decretos. Lo que importa es que ambas representaciones insistían en que el gobierno no podía actuar sin intervención de la Santa Sede o cuanto menos de la curia local. Meses después, cuando se conoció el proyecto de reforma radical que promovía el Poder Ejecutivo, Medrano volvió a tomar la pluma y redactó una nueva y muy extensa representación. Allí decía haber inicialmente confiado en que el gobierno no exaltaría la autoridad de los obispos «con una plenitud de potestad en desmedro del primado de honor y jurisdicción que corresponde al Romano Pontífice» y en que no existían parentescos ideológicos «entre nuestras autoridades y las sectas de Jansenio, Febronio y Pereira». Per ahora veía que sí y elevaba su voz contra quienes negaban el primado papal y seguían las huellas de Focio, Enrique VIII, Federico II, la Asamblea de París, el Sínodo de Pistoya y las Cortes de Cádiz (como si fueran todos lo mismo). Acusaba a los reformadores de actuar movidos por la codicia de los bienes eclesiásticos y no por un verdadero interés en la disciplina, el culto y la pastoral. Digamos de paso que Medrano –como por lo demás la mayor parte de los antirreformistas– no se pronunció contra la reforma en sí, sino por la intervención en su diseño de la autoridad eclesiástica, sobre la base de «la absoluta independencia de la Iglesia y la de

²⁴ Sobre la política urbanística del período rivadariano cfr. Fernando ALIATA, *Cultura urbana y organización del territorio*, en *Nueva Historia Argentina*, Tomo III (Dirigido por Noemí GOLDMAN): *Revolución, república, confederación (1806-1852)*, Sudamericana, Buenos Aires 1998, pp. 226-227.

²⁵ Mariano Medrano (1767-1851) se transformó presto en un referente de los sectores antirreformistas. En 1825 Giovanni Muzi lo designó extraoficialmente vicario apostólico con todas las facultades de un vicario capitular en sede vacante, con lo que la Iglesia porteña pasó a contar con dos autoridades, una elegida por el Senado del Clero –nombre con el que la ley de reforma de diciembre de 1822 rebautizó al cabildo eclesiástico– y otra por la Santa Sede. En los años sucesivos fue designado obispo de Aulón *in partibus infidelium* (1829), vicario apostólico (1830) y por último obispo residencial de Buenos Aires (1832). Fue el primer obispo nombrado directamente por Roma luego de la revolución, tras veinte años de sede vacante. Véase Américo TONDA, *Rivadavia y Medrano. Sus actuaciones en la reforma eclesiástica*, Castellví, Santa Fe 1952.

su Supremo Jerarca, el Obispo universal de Roma [sic]». Esa independencia, decía, «es más imprescindible a la Iglesia que todas las protecciones que pueden ofrecerle las potestades de la tierra»²⁶. En otras palabras, Medrano abrazaba la idea de la Iglesia como sociedad perfecta sujeta al primado del obispo de Roma. No era el único: desde la revolución se venía conformando una opinión intransigente entre cuyos referentes más conspicuos se contaban sacerdotes –como fray Francisco de Paula Castañeda y Pedro Ignacio de Castro Barros– y laicos –como Manuel Tomás de Anchorena y Ambrosio Funes–. Ya en 1817 el ex jesuita Diego León Villafañe se refería a los innovadores en materia religiosa como «los de la otra banda» y Castro Barros reeditaba de su peculio en Buenos Aires el conocido *Discurso sobre la confirmación de los obispos*, contrario a las ideas galicanas, febronianas y jansenistas, que había visto por primera vez la luz en Cádiz en 1813²⁷.

Los debates en torno a la reforma de Buenos Aires dividieron opiniones también en las provincias. En la de San Juan, en 1825, se intentó incluso una reforma parecida que quedó trunca tras el derrocamiento del gobernador Salvador María del Carril. La celebración del Congreso constituyente de 1824-1827, que intentó reconstruir la unidad entre las provincias rioplatenses, otorgó dimensión «nacional» a la cuestión religiosa. Atizaron los debates la contemporánea irrupción en escena de la Santa Sede en 1824, con la misión encabezada por el arzobispo Giovanni Muzi, y el problema de los alcances de la tolerancia a favor de los disidentes británicos que establecía el artículo 12 del tratado de comercio firmado entre Buenos Aires y Londres en 1825. De hecho, las polémicas religiosas se transformaron en un componente no desdeñable de las disputas entre los partidos unitario y federal, que nacieron en el seno del Congreso y que combatirían durante décadas por la hegemonía política por todos los medios posibles.

Mientras galicanos e intransigentes contraponían en distintos ámbitos públicos sus opuestas concepciones eclesiológicas y ponían sobre el tapete qué hacer con Roma y con los disidentes británicos, comenzó a tomar cuerpo una opinión que podemos llamar liberal y que proponía un modelo completamente diferente. La exposición sistemática más temprana que se conoce de ella apareció en una serie de artículos que publicó *El Nacional* en 1825, casi seguramente salidos de

²⁶ El texto de la segunda representación de Medrano fue consumido por las llamas durante el incendio de la curia el 16 de junio de 1955. Tonda lo parafrasea en *Rivadavia y Medrano*, cit., pp. 81-90, en un modo en que es difícil distinguir sus palabras de las del provisor.

²⁷ La carta de Villafañe, fechada en Tucumán en septiembre de 1817 en Guillermo FURLONG, *Diego León Villafañe y sus cartas referentes a la revolución argentina*, en «Boletín de la Academia Nacional de la Historia», 31 (1960) 198. La obra reeditada por Castro Barros es *Discurso sobre la confirmación de los obispos en el qual se examina la materia por los principios canónicos que rigen en ella en todos tiempos y circunstancias y se contrae a las actuales de la península. Impreso en Cádiz en el año de 1813*, supuestamente de Pedro Inguanzo, Imprenta de la Independencia, Buenos Aires 1817.

la pluma del sacerdote Julián Segundo de Agüero²⁸. Su autor, fuera quien fuese, juzgaba legítimo considerar al catolicismo «como la religión dominante del estado» debido a la necesidad de «reconocer un hecho [...] que no se subordina a las leyes» –resuenan en esas líneas los ecos del concordato que firmaran el Imperio napoleónico y la Santa Sede en 1801–, pero proponía a la vez que el poder civil se declarase prescindente en una materia propia del ámbito de la conciencia individual. La libertad religiosa debía considerarse un derecho inalienable e imprescriptible y por ende el Estado debía limitarse a garantizar su libre ejercicio. La pertenencia a una confesión religiosa debía ser el fruto de una elección absolutamente libre del individuo, inspirada en «los consejos de su razón» y «los sentimientos de su conciencia» y orientada a «agradar a la divinidad, tal cual él la conoce o se la figura».

Así, ni el Estado debía proporcionar protección a una Iglesia en particular ni las Iglesias debían aceptarla en caso de que les fuera ofrecida. Era bien sabido que «a pretexto de dispensar a la religión una protección que ella no necesita y que le será siempre perjudicial y gravosa», los gobiernos «han empleado la fuerza y la coacción para exigir de los hombres lo que la religión sólo quiere que se deba al poder de la verdad y a la fuerza del convencimiento». El catolicismo era la única religión verdadera y la tolerancia sólo podía ser jurídica, nunca teológica; pero no era al Estado a quien correspondía afirmar esa verdad, no podía hacerlo sin incurrir en materias ajenas a su órbita²⁹. Por otra parte, la Iglesia católica no tenía nada que perder en la competencia con otras, desde el momento en que profesaba la única verdadera fe: «¿es posible que la religión católica tenga tan poco establecida y afianzada su verdad, que deba temer que la primera secta que se presente venga a arrebatarle la posesión á que tiene tantos y tan gloriosos títulos por la verdad de sus dogmas y por la pureza y santidad de su doctrina?». Por su lado, la sociedad sólo podía ganar con la tolerancia de cultos disidentes, ya que de lo contrario evitarían nuestras playas multitud de extranjeros laboriosos. El autor de los artículos era consciente de que el estado de la opinión en las provincias argentinas no era todavía permeable a sus ideas: tal vez en Buenos Aires fueran aceptadas, tal vez también en San Juan y en Mendoza, pero el resto del interior estaba muy lejos de poseer las luces necesarias para ponderar su conveniencia. En esta perspectiva la cuestión eclesiológica quedaba desplazada de la arena político-religiosa para pasar a habitar el ámbito de la sociedad civil emergente. Pero voces como las del anónimo autor de estos artículos estaban destinadas a clamar en el desierto, en un contexto de creciente politización de la cuestión religiosa.

²⁸ *El Nacional*, 6 de enero; 10 de febrero; 3, 17 y 24 de marzo; 28 de abril; 2, 16 y 23 de junio de 1825.

²⁹ La misma distinción era utilizada por Eusebio Agüero en sus *Instituciones de derecho público eclesiástico*, Imprenta de la Independencia, Buenos Aires 1828.

III. BUENOS AIRES O ROMA

Una de las razones por las que el proceso revolucionario rioplatense abrió un lapso de décadas de indefiniciones institucionales y conflictos de poderes interregionales debe buscarse en el carácter incompleto de la construcción del edificio virreinal. El Virreinato del Río de la Plata se creó tardíamente, en 1776, y en 1810 no se había dado forma todavía a su aparato institucional. Para limitarnos al terreno eclesiástico, digamos a modo de ejemplo que Buenos Aires era la única capital virreinal que no era a la vez sede metropolitana. Las diócesis en que se dividía el actual territorio argentino en 1810 –Buenos Aires, Córdoba y Salta– eran sufragáneas de Charcas, que luego de la revolución, contra todas las expectativas iniciales, quedó situada en territorio boliviano y sujeto al patronato de ese nuevo país. Ello implicaba recurrir, para las apelaciones y otras causas, a un tribunal que se encontraba en territorio extranjero. La situación recién se regularizaría con la creación del arzobispado de Buenos Aires en 1865.

No hace falta recordar, por otra parte, que los obispos en el siglo XIX entendían en multitud de causas que exceden lo que hoy constituye su ámbito específico de intervención. Así, cuando Medrano fue nombrado primero vicario apostólico y luego obispo de Buenos Aires, Roma convirtió, sin que la presentación que preveía el patronato hubiese debidamente interpuesta, a alguien que desde el punto de vista del gobierno era un mero empleado público –de convicciones irritantes– en un juez dotado de amplias facultades. Por eso es que Adolfo Saldías, al exponer las causas que llevaron a la elaboración del *Memorial Ajustado* en 1834, del que nos ocuparemos en breve, explica que la convocatoria de una junta de teólogos y canonistas se debió a que

«el Sumo Pontífice proveyó *de facto* la vicaría apostólica y obispado de la Iglesia de Buenos Aires; y delegó en éste [en Medrano] el conocimiento de causas que eran de la competencia de los tribunales de la provincia»³⁰.

Los nombramientos de Medrano y luego de Mariano Escalada como obispo auxiliar abrieron así dos puntos de fricción: el de los tribunales eclesiásticos y el del derecho que se arrogaba la Santa Sede para elegir obispos y proveer sedes vacantes sin concurso del gobierno. Mientras los galicanos reclamaban la vigencia irrestricta del patronato, la «sociedad perfecta» reivindicaba su absoluta independencia en la materia. A ello se sumaba el problema de la soberanía territorial: los galicanos no podían digerir la idea de que los ciudadanos de la nueva república debieran «mendigar justicia» en un tribunal situado en territorio extranjero, por lo que reclamaban

³⁰ Adolfo SALDÍAS, *Historia de la Confederación Argentina*, Tomo I, Eudeba, Buenos Aires 1968, p. 318.

la organización de un sistema propio de apelaciones entre las varias diócesis argentinas –que no coincidían con las soberanías territoriales de las provincias, que seguían siendo formalmente independientes– sin ninguna intromisión de la curia romana.

Entre la infinidad de implicancias que conllevaba la organización de los tribunales eclesiásticos, una era particularmente sensible en Buenos Aires, la de los matrimonios de disidentes, problema vinculado en el plano político al de la construcción de la figura del ciudadano y en el económico a la vida comercial y productiva porteña. En la medida en que los casos de matrimonios mixtos se multiplicaban, se volvía más urgente resolver el problema de las facultades de los obispos y de las «reservas» en manos del poder pontificio. Otra cuestión que urgía era la de las secularizaciones, también asociado al de la formación de la ciudadanía, porque el paso al clero secular transformaba a un «muerto civil» en relación a los derechos políticos en un ciudadano a pleno título, capaz de elegir y ser elegido para desempeñar cargos públicos.

Así, entre junio y julio de 1832 la Sala de Representantes de Buenos Aires debatió el tema de los tribunales de apelación, que cobraba urgencia debido al inminente nombramiento de Medrano como obispo residencial, que se concretó el 2 de julio³¹. Con tal nombramiento el Papa confirmaba la jurisdicción del arzobispo de Charcas en tanto que instancia de apelación³². La importancia y la urgencia de resolver de algún modo el problema eran evidentes, y la discusión pasaría por definir si el arzobispo debía considerarse o no un juez extranjero. El debate derivó en una controversia eclesiológica en el que los legisladores más «ortodoxos» se vieron en aprietos. El padre Vicente Arraga, primer orador, afirmó que «en la iglesia no hay extranjería [porque] su jurisdicción espiritual se extiende a todos los dominios del orbe cristiano», pero se vio a la vez obligado a reconocer la inconveniencia de elevar las apelaciones «a un juez extranjero, cual es el metropolitano de Charcas residente en la República de Bolivia». El canónigo Paulino Gari, rector de la Universidad, señaló «que la independencia de la provincia en lo temporal no induce innovación alguna en lo espiritual», pero admitió que «en ningún reino ni república se debe obligar a nadie a ir a litigar fuera de su territorio a un territorio extranjero». Por su parte, Bernardo Pereda negó que el metropolitano pudiese considerarse un juez extranjero, desde que su jurisdicción le había sido conferida por el Papa, pero no fue

³¹ Para no multiplicar las citas remito al entero debate: *Diario de sesiones de la H. Junta de Representantes de la Provincia de Buenos Aires*, Tomo 13°, sin datos de edición, Núm. 270 de 1 de junio de 1832; Núm. 271 de 6 de junio de 1832; Núm. 272 de 13 de junio de 1832; Núm. 273 del 20 de junio de 1832; Núm. 274 de 2 de julio de 1832 y Núm. 275 de 11 de julio de 1832.

Américo TONDA, *El proceso de secularización del dominico José Ignacio Grela*, en «Revista del Instituto de Historia del Derecho», 20 (1969) 289.

³² La bula, del 2 de julio de 1832, obra en *Memorial Ajustado de los diversos expedientes seguidos sobre la provisión de obispos en esta Iglesia de Buenos Aires...*, Imprenta de La Tribuna, Buenos Aires 1886 [la 1ª ed. es de 1834], pp. 104-105.

capaz de ofrecer una solución satisfactoria al problema. Pese a todo, esos legisladores opinaban que era preferible no innovar hasta que Roma y el Poder Ejecutivo –de un país que en los hechos no existía como tal– resolvieran qué hacer.

Roque Sáenz Peña expresó mejor que nadie la posición galicana. El arzobispo no tenía ningún derecho a ejercer su jurisdicción sobre el Río de la Plata porque «el metropolitano es precisamente el que forma la metrópoli o el estado madre en un estado independiente sin duda de los demás». En su apoyo salió a la liza el canónigo Pedro Pablo Vidal, para quien el metropolitano había perdido su jurisdicción con la separación de ambos países, desde que sus facultades se vinculaban al ejercicio de la soberanía política. Era impensable que un extranjero ejerciese potestades que incluían «hasta [el de] poner al diocesano nuestro en su silla, hasta conferir los beneficios [eclesiásticos]». La Iglesia no podía hacer desconocer los cambios impuestos por la política. La Santa Sede, en última instancia, era también «una corte extranjera, y aunque sea la corte de Roma es extranjera...».

El nudo del debate era quién detentaba el derecho de conferir la jurisdicción a los jueces. Gari, en defensa de Roma, preguntó retóricamente:

«¿Nosotros tendremos quizás autoridad para designar los jueces y decir, del provisor delegado pase al delegante, y en tercera instancia, sino fuesen conformes las dos sentencias, ocurrase ante el deán, o el soberano pontífice designe jueces con la facultad de subdelegar, o séase como fuese...?».

Sáenz Peña coincidía en que era tal la verdadera cuestión. Se trataba de definir «si Su Santidad nos dará jueces ordinarios en lo espiritual en donde se guarde esa especie de orden jurídico designado por los cánones, o esté en nosotros el concedernos ese derecho de tener jerarquía». Gari respondió afirmando que sólo del romano pontífice emanaba la jurisdicción y que en consecuencia nada podía innovarse sin «acordar con la silla apostólica». Los galicanos, por su parte, negaban que la jurisdicción radicase sólo en el Papa y proponían una transposición de la división de poderes a la Iglesia. Sáenz Peña adujo que «no son los breves de los Papas los que forman y establecen la disciplina de la iglesia [...], sino los cánones de los concilios, ya generales ya nacionales»; Juan José Cernadas opinó que la Iglesia era el modelo originario del sistema representativo y de la división de poderes: ¿los concilios generales no eran

«...unas verdaderas juntas eclesiásticas legislativas, unos Congresos representantes de la Iglesia universal, que han dictado las reglas, cánones y leyes, por las que es regida y gobernada, siendo sus decisiones altamente veneradas? La Iglesia misma nos presenta un buen ejemplo de la justicia de los principios que constituyen el Gobierno representativo».

Si el Papa no otorgaba al vicario apostólico las facultades necesarias para innovar en relación a los tribunales, quedaba el recurso de apelar a un Concilio diocesano

[sic], contraparte religiosa de la Legislatura, para que remediase «la necesidad urgente de los males, que demasiado sensibles se hacen». El canónigo Vidal respondió positivamente a la pregunta de si el poder eclesiástico podía adecuarse a los esquemas republicanos y a la división de poderes apelando a argumentos teológicos y a consideraciones históricas sobre la primitiva disciplina:

«Hasta el siglo 12 el modo de juzgar las causas era el obispo con sus diáconos: del pronunciamiento de este prelado, simple y muy conforme al evangelio, se ocurría al clero de aquella ciudad que era la segunda instancia, y si no se conformaban con él, al concilio de toda la provincia...».

Por otra parte, la jurisdicción eclesiástica era puramente espiritual; la facultad de los obispos para entender en causas contenciosas les había sido históricamente delegada por el poder civil. Era preciso distinguir entre «las causas puramente espirituales y que son del resorte de la iglesia de las que no lo son, y que sólo corresponden, como dicen los autores, por condescendencia del príncipe o del soberano; y desde que es así, el que la dio puede levantarla». La solución de la disputa se encontró en la formación de un sistema de apelaciones provisorio que excluía el recurso al arzobispo de Charcas.

Las controversias en relación a la vigencia y ejercicio del derecho de patronato, indisolublemente vinculadas a la de la naturaleza de la jurisdicción eclesiástica, se intensificaron entre 1832 y 1834. La virulencia de los debates indujo al gobierno provincial a elevar una consulta a un grupo de destacados canonistas y teólogos, eclesiásticos y laicos, en relación a un cuestionario de catorce proposiciones que elaboró la fiscalía del Estado. Hasta tal punto eran encendidas las discusiones, que el gobierno abandonó la inicial idea de reunir físicamente a los expertos y optó por pedirles que enviaran sus dictámenes por escrito. El conjunto de las respuestas, sumado a otros documentos, fue publicado en un volumen de referencia para la política religiosa argentina, de Buenos Aires primero y del Estado nacional después. Basta decir que el Congreso Nacional decidió reeditar el volumen en 1886 y que a lo largo del siglo XX su uso fue habitual en sede legislativa y judicial. Un somero análisis de cuatro de las respuestas a las catorce proposiciones permite vislumbrar las concepciones eclesiológicas en liza en los primeros años de la década de 1830. Las elevadas por los sacerdotes José Valentín Gómez y Diego Estanislao Zavaleta defendieron las posiciones galicanas, mientras las de los laicos Felipe Arana y Tomás Manuel de Anchorena argumentaron desde posturas intransigentes³³.

Gómez explicó que en la antigüedad los pueblos corrieron a abrazar el mensaje de Cristo y que «una vez dado este paso la religión cristiana con sus dogmas y ritos

³³ Los dictámenes de Gómez, Zavaleta, Arana y Anchorena en *Memorial Ajustado...*, pp. 291-318, 318-330, 338-353 y 368-411, respectivamente.

les perteneció; mas exacto: fue para ellos una propiedad, de que ninguna autoridad sobre la tierra podía despojarlos. El supremo poder de la Iglesia podría fortalecerlos en su adquisición, pero no fundarles sus derechos: y cuanto menos comprometerse-los en ningún sentido». Como propietarios a pleno título de su religión, los pueblos detentaban por derecho natural la facultad de elegir a sus pastores. Posteriormente, razones de índole práctica aconsejaron delegar el concreto ejercicio de la elección en los cabildos eclesiásticos –como en Alemania– o en los príncipes –como en Inglaterra, Francia y España–. Con la revolución los pueblos americanos habían recuperado el ejercicio de sus derechos primigenios, entre los que se contaba el de elegir a sus pastores por medio de sus representantes. Zavaleta reafirmó la idea del «origen popular» del derecho de elección de los obispos que había esbozado en su tesis de 1789: «...desde el mismo establecimiento de la Iglesia de Jesucristo, a todo el pueblo cristiano correspondió el derecho de elegir los obispos y demás ministros sagrados». Ese derecho había sido posteriormente delegado en los príncipes para que lo ejercieran «como cabezas de esa sociedad civil que era también una Iglesia nacional». De allí que el Estado tuviera pleno derecho a una prerrogativa que emanaba del mismo ejercicio de la soberanía, le gustase o no a la curia romana.

Arana, por su parte, defendió la tesis de que Jesucristo concedió la jurisdicción a la jerarquía y en especial modo al pontífice romano. Citando al Concilio de Florencia, afirmó que el sucesor de Pedro había recibido de Jesucristo mismo la plena potestad de gobierno sobre toda la Iglesia³⁴. En los estados católicos no podía existir más que una forma de patronato inherente a la soberanía, un «patronato general» que obligaba al gobierno a resistir un eventual nombramiento inadecuado, suplicando en tal caso a la Santa Sede por su revisión, y a regular las manifestaciones exteriores del culto por medio del *exequatur*. Cualquier otra prerrogativa debía ser objeto de una específica concesión de la Santa Sede, estipulada mediante la firma de un concordato. Anchorena propuso una elaborada argumentación de carácter histórico que abordaba los temas desarrollados por Gómez y Zavaleta pero en sentido contrario. En la antigüedad y en la temprana Edad Media los príncipes y los nobles «tomaban parte» en las elecciones de los obispos en nombre del pueblo. Posteriormente se había introducido la costumbre de que participara un único laico en representación del pueblo, el príncipe, para evitar los disturbios que solían producirse en los actos eleccionarios. En el siglo XII habían comenzado a reservarse la elección de los obispos los cabildos eclesiásticos, con exclusión de los laicos y del resto del clero, para poner freno a los abusos de los príncipes. A partir de entonces la Iglesia, para

³⁴ «Sanctam Apostolicam Sedem et Romanum Pontificem successorem esse Beati Petri Principis Apostolorum, et Verum Christi vicarium totiusque Ecclesiae caput, et omnium christianorum Patrem et Doctorem existere, et ipsi in Beato Petro pascendi et gubernandi universalem ecclesiam *á domino nostro Jesu-Christo plenam potestatem traditam esse*».

defender su independencia respecto del poder civil, confió a la Santa Sede las designaciones episcopales y el derecho de los príncipes quedó limitado a la presentación en los casos en que mediase una explícita concesión papal. En la primitiva Iglesia el pueblo tenía derecho a presenciar las elecciones, pero no a dar su consentimiento al candidato elegido. El derecho al consentimiento, concedido oportunamente por la Santa Sede, fue siempre ejercido por los príncipes. Si existía un «derecho» inherente a la soberanía no era el de elegir a los obispos, sino el de proteger a la Iglesia y a la religión del Estado. Los príncipes podían detentar la facultad de rechazar a los pastores que no gozaban del beneplácito del pueblo, pero el pleno derecho de patronato derivaba de títulos «que toman su valor del derecho canónico o por privilegios que han obtenido [los gobiernos] de la Silla Apostólica».

La cuestión pasaba por definir si el poder temporal y el espiritual, que unánimemente se consideraban de naturaleza distinta, podían ser separados –que no es lo mismo– y ejercidos por entidades independientes entre sí. En este sentido, la postura galicana era tributaria de concepciones antiguas de la sociedad, mientras la intransigente se adaptaba mejor a contextos marcados por la secularización. Gómez y Zavaleta veían en la sociedad, religiosa y temporal a la vez –de acuerdo a desde dónde se la mirase–, el origen de una soberanía que ejercían dos poderes distintos, pero inseparables y dependientes. Arana y Anchorena partían de la existencia de una Iglesia y de un Estado que debían apoyarse mutuamente en sus cometidos: dos entidades –y no simplemente dos poderes– de diferente naturaleza que habían de acordar formas de coexistencia sobre la base del reconocimiento de la absoluta potestad de la Iglesia en el terreno religioso. El poder eclesiástico nacía de una jurisdicción que Cristo había concedido a la jerarquía y en particular a Pedro y sus sucesores. Para Arana y Anchorena la «Iglesia» era la jerarquía y en particular la Santa Sede, no «los pueblos», no la sociedad misma.

Gómez y Zavaleta eran concientes de combatir una batalla perdida desde el comienzo. El primero creía improbable disputar a la Santa Sede la prerrogativa de instituir a los obispos –«sobre este particular es de mármol la doctrina y política de Roma», dirá–; Zavaleta evocaba con nostalgia, pero sin esperanzas de verlos resucitar, los tiempos en que a su juicio el pueblo participaba activamente en las elecciones de sus pastores: ¡Ojalá hubiera subsistido, y aún subsistiera esta disciplina!». Al Estado cabía poner algún freno a un proceso de romanización que a ojos vista se aceleraba: «por desgracia es una verdad, que todo poder procura siempre extender cuanto puede la esfera de su autoridad: y no siempre han formado la excepción de esta regla los Romanos Pontífices...».

IV. EPÍLOGO

La reforma eclesiástica porteña inició un proceso de centralización de las instituciones eclesiásticas que respondía a necesidades emergentes del proceso de construc-

ción del Estado provincial y del pasaje a un orden republicano basado –teóricamente– sobre el principio de la igualdad jurídica de los ciudadanos, pero también a las de la vida religiosa en una sociedad crecientemente secularizada y –paradójicamente– a las de la política pontificia. En principio, si bien despertó enconadas oposiciones, existía un vasto consenso en torno a la idea de que alguna reforma se debía implementar. Lo que se discutía eran las facultades del poder civil para concebirla con independencia de la curia religiosa local, del resto de las provincias que integraban la diócesis y de la Santa Sede. Si buena parte de la elite dirigente y del clero adhirió al proyecto con mayores o menores reservas, es porque el idioma de la reforma era bien conocido: dejando de lado algunas variantes no menores, era el que habían hablado hasta por los codos los Borbones en el siglo XVIII. El que la Santa Sede, resucitada en el contexto de la Restauración, estaba empezando a pronunciar, era sin dudas mucho más novedoso. Sin embargo, las coincidencias entre el proyecto reformista y el romano no deben perderse de vista: por diferentes motivos ambos propugnaban la centralización y la disciplina, el fin de la poliarquía del Antiguo Régimen, la preeminencia del ordinario diocesano por encima de las demás autoridades religiosas. La diferencia fundamental estriba en la concepción del poder religioso y de la Iglesia que animaba a ambos proyectos: mientras los reformistas defendían la noción de que el poder civil y el eclesiástico eran de naturaleza distinta pero inseparables en su ejercicio, por el hecho de que al poder soberano era inherente el derecho de patronato, los intransigentes afirmaban no sólo su carácter distinto, sino además su mutua independencia. La revolución abrió un laboratorio para experimentos institucionales de diferente tipo e intentó trasladar sus concepciones políticas al terreno eclesiástico –origen «popular» del poder religioso, división de poderes, principio de soberanía territorial–. El poder romano le opuso la solidez marmórea de su intransigencia, sabiendo que en el mediano plazo sus cartas serían las vencedoras. Progresivamente, a lo largo del trabajoso siglo XIX, el control de la vida religiosa se iría transformando en una cuestión a dirimir entre la Iglesia y el Estado contemporáneos, criaturas y a la vez agentes del proceso de secularización.