

II JORNADAS NACIONALES ESPACIO, MEMORIA, IDENTIDAD

Rosario, 9, 10 y 11 de Octubre de 2002

Facultad de Humanidades y Artes
Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales
Universidad Nacional de Rosario

Rosas y el debate religioso en Buenos Aires (1831-1835)

Roberto Di Stefano¹

Introducción

En la primera mitad de la década de 1830 se producen cambios importantes tanto en la política porteña como en el gobierno de la diócesis de Buenos Aires. Entre ambos planos existen vínculos que me propongo destacar en esta ponencia. El más obvio es que cualquier cambio en el gobierno eclesiástico debía contar con el acuerdo del gobierno provincial en virtud del ejercicio del patronato, de manera que cualquier modificación comportaba la toma de decisiones y eventualmente la discusión en el seno del Estado provincial: la legislatura, el poder ejecutivo —el gobernador y sus ministros— y la fiscalía del Estado. Menos evidente es que entre el proceso político y el religioso existen paralelismos que no han sido aún puestos de relieve por la historiografía². En líneas generales, el proceso político provincial conduce de un régimen representativo basado en un sufragio amplio y directo y en la competencia internotabiliar a un régimen unanímista controlado por el poder ejecutivo³. Paralelamente, el gobierno eclesiástico es trasladado del Senado del Clero, que desde 1812 gobernaba la diócesis por medio de sucesivos vicarios electos por los capitulares, a las manos de monseñor Mariano Medrano, designado por la Santa Sede primero obispo de Aulón *in partibus infidelium* (1829), luego Vicario Apostólico (1830) y finalmente obispo residencial (1832). En ambos casos se pasa de un gobierno colegiado a otro en el que la colegialidad queda relegada y se prioriza la autoridad del gobernador en un caso y del obispo en el otro. En ambos procesos, además, este proceso comporta un debate entre diversas concepciones de la representación y de la naturaleza de la soberanía y del gobierno, en el Estado provincial y en la Iglesia. En esta ponencia me propongo explorar los paralelismos y los cruces entre dos debates que en última instancia refieren a problemas comunes, tales como el ejercicio de la autoridad, las formas de representación y la naturaleza del poder.

¹ Universidad de Buenos Aires-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas. Domicilio particular: Garro 3029 (1243) Capital Federal. Teléfono: (011) 4941-0788. Dirección electrónica: rdistefano@maziel.com.ar.

² El estudio más específico sobre este período de las relaciones entre el Estado provincial porteño y su Iglesia es A. Tonda, *Mariano Medrano. Su nombramiento de Vicario Apostólico en Buenos Aires*, Santa Fe, Librería Castellví, 1971.

³ M. Ternavasio, “Hacia un régimen de unanimidad. Política y elecciones en Buenos Aires, 1828-1850”, en H. Sabato (Coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica, 1999, págs. 119-141.

Eclesiología y política en el siglo XIX

A partir de la Restauración, la Iglesia Católica recupera posiciones y se lanza a la búsqueda de un sitio en la nueva configuración geopolítica europea y mundial, acelerando el proceso de centralización disciplinaria, doctrinaria y dogmática conocido con el nombre de “romanización” y proponiendo cada vez con mayor énfasis su carácter de “societas perfecta”, es decir, su autocomprensión en términos de una sociedad que posee fines propios, específicos, y cuenta con los medios necesarios para alcanzarlos, con total independencia de cualquier autoridad externa y de otra “sociedad perfecta” que posee medios y fines diferentes a los suyos: el Estado. De tal manera, la Iglesia reforzaba una imagen de sí misma que la presentaba como una entidad equivalente al (y diferente del) Estado, aunque dirigida a la consecución de fines espirituales y por lo tanto más elevados⁴.

Esta posición ponía en primer plano la voluntad de independencia respecto de los Estados (lo que implicaba el abandono o la condena del galicanismo y de otras formas de sujeción, como el josefinismo en el espacio austríaco y el regalismo en el mundo ibérico) y a la vez postulaba la idea de que la Iglesia tenía, en los países católicos, un cierto ascendiente moral sobre el poder político (y el derecho a verlo reconocido) en virtud de la superioridad de su meta, la salvación eterna de los hombres. La metáfora del alma y el cuerpo servía aún para ilustrar la jerarquía entre poder temporal y poder espiritual.

Esta toma de posiciones lleva naturalmente a roces y conflictos con los Estados, y en el caso de las repúblicas hispanoamericanas a una obstinada reticencia a reconocerles la herencia del derecho de patronato que habían ejercido los reyes de España sobre las Iglesias de Indias. En contrapartida, en hispanoamérica la resistencia a esta nueva ofensiva de centralización por parte de Roma reúne a lo que queda de la generación colonial educada en el regalismo e influenciada por diversas corrientes de pensamiento reformista dieciochesco con grupos que en el terreno político defienden la supremacía del Estado en formación, ven en Roma un factor de atraso y proponen formas de gobierno colegiadas y modelos de representación basados en la ampliación del universo de electores.

En Buenos Aires estos sectores observan que el Papa es no sólo la cabeza visible de la Iglesia católica, sino además un soberano que como tal gobierna territorios y pueblos y mantiene relaciones diplomáticas con las demás potencias del mundo; un soberano, por lo demás, que no ha reconocido la independencia de las provincias argentinas, como en cambio lo han hecho otras naciones de Europa y América. En el ámbito eclesiástico es fuerte la convicción de que el papado avanza desde hace siglos sobre la autonomía de las Iglesias y que ha aprovechado para expandir su poder el clima propicio de la Restauración, de esa reacción política que, eliminado Napoleón, ha intentado recuperar y fortalecer los poderes tradicionales y establecer una renovada alianza entre el trono y el altar. Este es, en

⁴ La bibliografía es muy amplia. Puede verse la ya vieja síntesis de Y. Congar, « L'ecclésiologie de la révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité », *Revue des Sciences Religieuses* XXXIV (1960), págs. 77-114 y la más reciente de H. Pottmeyer, « Ultramontanismo ed ecclesiologia », *Cristianesimo nella Storia* 12 (1991), págs. 527-552, así como otros trabajos reunidos en el mismo número de esta revista, dedicado enteramente al tema.

términos muy generales, el cuadro político y teológico en el que se desarrollan los acontecimientos y debates que me propongo analizar.

El debate religioso en Buenos Aires en los primeros años '30

El proceso de romanización suele ser analizado desde la perspectiva de la Santa Sede y mucho menos frecuentemente desde la óptica de las Iglesias periféricas. Desde este otro punto de vista la historiografía está llamada a investigar las modalidades que en cada caso asumió el proceso de desarticulación de los mecanismos de funcionamiento eclesiástico con que se buscó transferir poder disciplinario, doctrinario y simbólico hacia el centro romano. Este tema es importante también para la historia política, porque se relaciona con la formación del Estado: las relaciones con una Iglesia como la Católica, en esta época, comporta no sólo problemas de índole cultural o espiritual, sino cuestiones mucho más tangibles, desde el momento que la Iglesia ejerce jurisdicción objetiva en temas tan delicados y cruciales como son, por ejemplo, los jurídicos. Es en los tribunales eclesiásticos que se dirimen temas tan importantes para la vida social como los matrimonios, los divorcios, ciertos procesos sucesorios y otros no menos significativos.

Cabe pensar como hipótesis que, por parte de Roma, en buena medida la romanización pasaba por desactivar (o al menos debilitar) los vínculos de las instituciones eclesiásticas con las familias y las redes sociales locales, que constituían el tejido sobre el que se asentaba buena parte del funcionamiento de las instituciones eclesiásticas coloniales. En las sociedades de antiguo régimen, y en el caso que nos ocupa en la sociedad colonial, la vinculación entre el funcionamiento de las instituciones eclesiásticas y las estrategias de las familias y las redes sociales era estrechísima. La romanización habrá de producir una escisión que separe ambos niveles, con el resultado de echar las bases para la construcción de una Iglesia más “institucional” o, dicho en términos más brutales, más clerical. Naturalmente, esa absorción de poder no se produjo sin suscitar resistencias por parte de quienes se vieron progresivamente marginados de esas formas tradicionales de control y participación en diferentes ámbitos de la vida eclesiástica que ahora se desguazaban, trátase de sectores del clero o de redes sociales que incluían clérigos, religiosos, religiosas y laicos. Una de las características de este conflicto entre centro y periferia eclesiásticas es el ambivalente papel que desempeña la Santa Sede desde el momento en que funciona en él, por decirlo en pocas palabras, como juez y parte: la capacidad de coerción que posee en razón de su primado de jurisdicción sobre las demás Iglesias, su poder de veto respecto de las iniciativas de las Iglesias locales, su monopolio casi absoluto de ciertas atribuciones fundamentales como la consagración de obispos, su amplísima experiencia política y diplomática, su control de las instancias definitivas de apelación en los conflictos, su prioridad en tanto que agente emisor de discursos religiosos en el interior del catolicismo... son todos elementos que fácilmente permiten entender que las posibilidades de enfrentarse a ella con éxito eran escasas a menos que se optase por la ruptura, un fantasma que recorrió el mundo eclesiástico iberoamericano en esos años, especialmente en Brasil, pero que como es notorio no se materializó⁵.

⁵ Sobre la situación iberoamericana y especialmente la brasileña es útil la información que aporta A. Tonda en su “Teólogos y canonistas en la correspondencia de los nuncios en Sudamérica entre 1813 y 1845”, *Revista de Historia del Derecho* N° 8 (1980), págs. 397- 441.

En el período 1831-1835 se produce en Buenos Aires una aceleración de ese proceso de expropiación que pone las bases para la construcción de una Iglesia de nuevo cuño que por comodidad y provisoriamente podemos llamar “romana”, así como una intensificación de los poco fructuosos tentativos de resistencia que contrapusieron los afectados, enfrentados por otra parte al rosismo políticamente. Hipótesis central de esta ponencia es que el grupo que acompañó a Rosas en su primer gobierno y durante el interregno en que gobernaron la provincia Balcarce, Viamonte y Maza, infligió de consuno con la Santa Sede un golpe decisivo a aquellos que también por comodidad denominaremos “reformistas” (de hecho, en su mayoría fueron defensores más o menos convencidos de la reforma eclesiástica de 1822), con lo que los primeros lograron desarticular instancias y mecanismos de gobierno propios de la Iglesia colonial y echar las bases para la construcción de esa Iglesia “romana” que, curiosamente, se adaptaba mejor a una sociedad crecientemente diversificada también en el plano religioso. De hecho, los cambios introducidos coadyuvaron a “institucionalizar” la Iglesia y vincularla más al Estado en formación, al tiempo que se la separaba progresivamente del control que ejercían sobre algunas de sus instancias las redes sociales⁶. En este sentido, Rosas y su grupo se adecuan mal a la idea de “restauración” del catolicismo colonial: si es cierto que en estos años se intentó un reforzamiento de las instituciones eclesiásticas dedicadas a la pastoral y que se dio marcha atrás con algunas de las medidas implementadas en el período rivadaviano; si es cierto también que fueron reprimidas algunas manifestaciones públicas de disidencia religiosa y se controló la circulación de libros, estampas y otros impresos considerados escandalosos o impíos, el grupo rosista operó eficazmente para minar concepciones reformistas de la organización eclesiástica que, introducidas en los últimos decenios del período colonial, habían cristalizado en el experimento rivadaviano. Con todo, tampoco puede buscarse con éxito en la política religiosa de Rosas la antítesis de la de Rivadavia, como a menudo se ha hecho, según puede colegirse del hecho de que el Restaurador de las Leyes nunca derogó la ley de reforma eclesiástica.

En efecto, puede decirse que la reforma de Rivadavia plasma jurídicamente un estado de cosas, pero la política religiosa del gobierno de Rodríguez introduce menos novedades que la posterior operación que efectúa el rosismo: en 1822 se consolida una de las posibles evoluciones que la vida eclesiástica podía experimentar dentro de las coordenadas establecidas por el reformismo borbónico; la reforma se complementó con algunas innovaciones aportadas por la tradición revolucionaria europea de los últimos decenios, claro, pero la lógica que sustentó la reforma se encontraba cuanto menos *in nuce* en varias de las tendencias en que se declinaba el pensamiento religioso dieciochesco. Rosas, como se ha dicho, no deroga nunca la ley de reforma eclesiástica, aunque en su entorno abundan las críticas a ella y no le hubiese resultado difícil hacerlo. No lo hizo porque podía lograr lo que se proponía sin modificar una ley provincial que tenía la virtud de proveerle el cuadro jurídico capaz de obstaculizar o al menos filtrar las intervenciones del poder romano que

⁶ Puede leerse en esta misma óptica la decisión de restituir en 1830 a los párrocos la administración de las rentas de fábrica, que el grupo rivadaviano había puesto en manos de síndicos propuestos por los fieles y por el párroco y confirmados por el gobierno. Véase *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires, 1827-1830*, Buenos Aires, Imprenta del Estado, s/f., “Pliego adicional al Numero 2° del libro 9° del Registro Oficial”.

considerase inconvenientes. La ley de reforma daba a Rosas los instrumentos necesarios para controlar las instituciones y el personal eclesiástico y tamizar las pretensiones de Roma a través de las “leyes de la provincia”.

Sin embargo, era preciso introducir algunas modificaciones que sin alterar la letra de la ley posibilitaran la transferencia de poder de la sociedad y de la Iglesia porteña hacia el Estado en formación y la Santa Sede, aliados tácticamente para desactivar el gobierno del Senado del Clero y destruir la lógica de funcionamiento de la Iglesia colonial. El punto vital era justamente el Senado del Clero, pieza clave de la ingeniería eclesiástica rivadaviana desde el momento que toda ella se basaba en la convicción de que la jurisdicción eclesiástica ordinaria residía en el pueblo cristiano y en su clero. Por eso transformaron el antiguo cabildo en “Senado Eclesiástico” o “Senado del Clero”, preparando a la Iglesia porteña para funcionar eventualmente sin concurso de la Santa Sede y por ende, en principio, sin obispo. El título que se le dio al cabildo reformado es ya significativo, porque apela a las tradiciones que veían justamente en los canónigos una suerte de “senado” o aristocracia del clero local, más que un cuerpo dedicado a colaborar con el obispo en su gestión. Se colocaba de tal modo en el vértice de la Iglesia porteña un organismo colegiado representante del clero y del pueblo cristiano, tal como en la política provincial se instituía una legislatura de representantes del pueblo porteño que tenía la facultad de elegir al gobernador.

La concepción en uno y otro caso es muy similar: el organismo colegiado que representa al pueblo es depositario de la jurisdicción, que la delega a su vez en un ejecutivo obligado a rendirle cuenta de sus actos (el gobernador en el caso de la legislatura, el vicario capitular en el caso del Senado Eclesiástico en sede vacante). La revolución había introducido el régimen representativo en la política y en la Iglesia, con dos obvias diferencias: la primera es que en el caso del Senado Eclesiástico la elección de los canónigos no residía en el pueblo sino en el Estado provincial, que promovía a las sillas capitulares a los eclesiásticos que consideraba dignos de ellas, en función de diversas consideraciones entre las cuales no menores eran las políticas; la segunda es que existía en este caso un actor externo con el que en algún momento sería necesario hacer cuentas, la Santa Sede. Esta concepción “republicana” de la Iglesia no era, ya lo he dicho, exclusiva de los rivadavianos. Más aún, existen indicios, aunque todavía aislados, que nos hablan de una cierta recepción de estas ideas en sectores ajenos a la élite porteña: tenemos un ejemplo en Entre Ríos, donde en 1818 los vecinos de Paraná eligieron a su propio párroco en ausencia del que había sido nombrado desde Buenos Aires y había huido por motivos políticos, vecinos que en 1824 decidieron además, en asamblea, volver a dedicar la iglesia matriz a la antigua patrona, Nuestra Señora del Rosario, que en la década de 1810 había sido sustituida por Santa Rosa de Lima, “patrona de la revolución americana”⁷.

A partir del primer gobierno de Rosas el grupo que lo acompaña se propone desandar este camino reformista de raíces borbónicas y transferir a la Santa Sede y al Estado provincial buena parte del control de la vida eclesiástica que hasta entonces ejercían el Senado del Clero y sectores de la élite. En realidad es necesario distinguir el grupo que circunda a

⁷ C. B. Pérez Colman, *Paraná 1810-1860. Los primeros cincuenta años de la vida nacional*, Rosario, 1946, págs. 274-278 y 288-289.

Rosas –Tomás Manuel Anchorena, Victorio García de Zúñiga, Felipe Arana, Manuel V. Maza, entre los más notables- de Rosas mismo, quien se mostraba más interesado en conservar el control del discurso religioso y de las actividades del clero y de los fieles que en cuestiones de carácter eclesiológico que, en cambio, preocupaban mucho a sus allegados. El grupo de notables que lo acompaña comparte con Rosas la idea de que la “pacificación” de la provincia depende de la resolución de la cuestión religiosa abierta con la reforma, en la medida en que las innovaciones introducidas –y sobre todo la destitución de Mariano Medrano en 1822 de su cargo de vicario capitular por haberse opuesto a la reforma- han generado recelos en sectores de la sociedad acerca de la legitimidad del nuevo estado de cosas. Pero no se trata de un grupo homogéneo en sus posiciones religiosas, como revela una carta que Victorio García de Zúñiga escribe a Rosas en junio de 1833 sobre sus diferencias a ese respecto con Manuel Vicente Maza, carta en la que pide a Rosas, que está en plena campaña del desierto, que intervenga para mediar, dada la centralidad del problema en el momento político que vive la provincia⁸. Este grupo de notables se articula en estos años a una red crecientemente poderosa en la Iglesia porteña, que incluye a los obispos Medrano y Escalada, al capellán de la Casa de Ejercicios Mateo Blanco, al canónigo Saturnino Seguro, a las monjas capuchinas y a otros clérigos y religiosos⁹.

La acción de estos sectores que secundan a Rosas y que lo instan a ocuparse de la resolución del conflicto que se suscita en el interior de la Iglesia entre la Santa Sede y el Senado del Clero, lleva a la desarticulación, entre 1831 y 1835, del cuadro institucional en que había cristalizado la reforma de 1822. La primera cuestión que se presenta es la del nombramiento de Medrano, primero como obispo de Aulón *in partibus infidelium* (7 de octubre de 1829), luego como Vicario Apostólico (10 de marzo de 1830) y finalmente como obispo diocesano (2 de julio de 1832). Recordemos brevemente los hechos: cuando el 8 de octubre de 1829 el gobernador Viamonte solicitó a la Santa Sede la designación de un obispo, al menos en calidad de *in partibus infidelium*, se sugirieron dos candidatos: el deán Dr. Diego Estanislao Zavaleta en primer lugar, y en segundo el Dr. Mariano Medrano, cura de La Piedad y Delegado Apostólico por nombramiento secreto otorgado por el Vicario Apostólico Juan Muzi en 1825. Era claro para el gobierno que la Santa Sede iba a elegir a Medrano y a rechazar al candidato de los sectores reformistas, antiguos propulsores y entonces herederos del ideario rivadaviano, pero el gobierno se veía obligado a proponer en primer lugar a Zavaleta porque era la primera dignidad de la Iglesia en sede vacante. Como era previsible la Santa Sede nombró a Medrano obispo *in partibus infidelium* sin que se produjeran fuertes reacciones por sus adversarios, que veían sin embargo con aprensión cuanto estaba sucediendo: la segunda vista del fiscal Agrelo de 11 de diciembre de 1830 se

⁸ Por ejemplo, AGN X 24-8-2, “Secretaría de Rosas 1833”, carta del 6 de junio de 1833 de Victorio García de Zúñiga a Rosas. Buenos Aires. “Hay alguna discrepancia entre las opiniones de nro dn M.l Vicente y las mías respecto al deslinde de las potestades eclesiastica y civil, y es de suma necesidad que las uniformemos; el dice que soi mui papista, pero sino me engaño el declina en jansenista que es punto menos que Lutherano [...] y mucho me temo qe aquellas sean mas fuertes quando lleguen las bulas del Sor Medrano y del Dr Escalada; V. sabe quanto puede perjudicar esto á la causa de la religion especialm.te estando los animos hoy dia en un grado extraordinario de exaltacion y dispuestos á romper todos los respetos y consideraciones qe se deben al pastor universal y Cabeza visible de nra Iglesia el pontifice Romano: por todo ello ruego á V. Sor D. Juan Manuel con el mayor encarecim.to le haga a nro Manuel alguna insinuacion amistosa...”

⁹ Una serie de cartas conservadas en AGN X 24-8-2, “Secretaría de Rosas, 1833”, permite reconstruir al menos en parte esta red.

limitó a disponer que Medrano entregase la documentación pontificia para que fuera traducida y recibiera el *exequatur* del gobierno antes de hacer uso de sus facultades, y que se le hiciese pronunciar “un juramento solemne [...] de guardar y cumplir y hacer guardar, cumplir y ejecutar todas las leyes, estatutos, usos, costumbres, regalías y preeminencias de la Nación y sus Iglesias, y los derechos del patronato y protección que el Gobierno tiene sobre ellas, sin derogar ni consentir que se deroguen ni perjudiquen por otra cualquiera persona, de cualquier clase y dignidad que sea, en todo ni en parte, ni bajo pretexto alguno...”¹⁰

El problema se suscitó cuando Medrano, con el nombramiento de Vicario Apostólico en mano, solicitó que se le entregara el gobierno de la diócesis. El Senado del Clero se negó a cederle la jurisdicción e hizo todo lo posible en sede judicial para evitarlo, aduciendo que el obispo de Aulón estaba llamado a ejercer en la diócesis un mero “ministerio de caridad”: “... el Ill.º Vicario apostolico destinado á esta Diocesi por S.S.; lo ha sido solo para ejercer à su nombre, è investido con sus facultades pontificias un ministerio de caridad, proporcionando á estos Fieles remedios, y gracias espirituales, de que tienen tanta necesidad, despues de una larga vacante, y de la incomunicacion, en qe han estado por tantos años con el Gefe de la Iglesia: mas no para gobernarla, y ejercer en ella la jurisdiccion ordinaria.”¹¹

No es éste el lugar para analizar los extensos escritos que ambas partes presentaron para defender sus propias posiciones. Lo que importa es advertir qué estaba en juego para las dos formas de entender y vivir el catolicismo que se enfrentaron en este período por la hegemonía dentro de la Iglesia porteña. Por un lado se presentaba una cuestión eclesiológica: la jurisdicción de la diócesis había vuelto con la revolución a su “depositario natural”, el pueblo y el clero representados por el Senado Eclesiástico, y era discutible el derecho de la Santa Sede a disponer de esa jurisdicción sin acuerdo y consentimiento del Senado y del gobierno provincial en calidad de patrono. Una vez entregado el gobierno al Vicario Apostólico, delegado del Papa, la Santa Sede vería expedito el camino para introducir reformas en la disciplina y para hacer valer sus puntos de vista en materia doctrinaria. Esto se verificaba, por otra parte, en un contexto internacional de pugna entre Roma y varias otras Iglesias locales por el control de la jurisdicción y la supremacía ideológica. En el caso porteño existía además un problema político delicado en relación a la independencia del Estado porteño que se estaba formando: la soberanía de ese Estado, que desde los años de hegemonía rivadaviana intentaba eliminar los obstáculos externos e internos que se presentaban a su consolidación, se encontraba ahora con que una potencia extranjera que no reconocía la independencia de las Provincias Unidas -la Santa Sede- y que avanzaba en su pretensión de nombrar, sin intervención del gobierno, a uno de sus funcionarios (el obispo era considerado tal en el esquema patronal), dotado de peligrosas facultades legislativas y judiciales. El tema de la justicia es fundamental en todo este debate, porque se vincula estrechamente al ejercicio de la soberanía y consecuentemente a

¹⁰ “Segunda vista fiscal” del 11 de diciembre de 1830, *Memorial Ajustado...*, 2ª ed., Buenos Aires, Imprenta de La Tribuna Nacional, 1886, págs. 51-52.

¹¹ AGN IX 31-9-6. Justicia Leg. 56. Exp. 1637 [1831]: “Primera Instancia del Venerable Senado del Clero sobre la posesion del Vic.º Apostolico, exigiendo saber si era pa gobernar la Iglesia, ó solo P. reconocim.to del tal Vic.º Apostolico”, f. 8v.

la cuestión del patronato. No por casualidad en 1832 se debate en la Legislatura un proyecto que había quedado archivado desde tiempos de Dorrego y que trata justamente de los tribunales de apelación eclesiásticos. Recordemos que cuestiones tan importantes para la sociedad como los matrimonios y los divorcios, por ejemplo, pero también muchos de los testamentos y sucesiones, se dirimían en los tribunales eclesiásticos. Este es uno de los motivos por los que los contemporáneos no se cansaban de repetir que los problemas eclesiásticos (disciplinarios y teológicos) eran de gran importancia para la vida social e incluso para la política. Como por ejemplo José Valentín Gómez, quien señalaba en 1834 “el íntimo enlace que tienen en él [en el país, RD] las prácticas de la disciplina eclesiástica con sus instituciones sociales”¹², aludiendo a los varios niveles en que la religión incidía en aspectos “materiales” de la vida argentina. En el debate en la Legislatura se discutió si era razonable que, siguiendo las prescripciones del derecho eclesiástico, la apelación a las sentencias pronunciadas en Buenos Aires se llevaran ante el metropolitano de Charcas, en definitiva un “juez extranjero”¹³.

La resistencia del Senado del Clero, como se sabe, fue doblegada por Rosas el 23 de marzo de 1831 con un decreto que imponía al Senado el traspaso de la jurisdicción ordinaria al Vicario Apostólico. Digamos de paso que en aquella ocasión, en efecto, la decisión tomada por el gobierno no fue considerada por el “partido ultramontano” (ni por los historiadores eclesiásticos luego) una “intromisión” del poder civil contra la independencia de la Iglesia, sino una “muy oportuna intervención”. En abril, en efecto, el nuncio en Río de Janeiro escribía a Medrano exultante: “Escribiendo esta he recibido otra carta vuestra de 25 de Febrero con otra de nuestro mui querido Escalada; por ella veo las dificultades presentadas al Gobierno por ese Cabildo contra el pleno ejercicio de vuestra jurisdiccion. Confio en la firmeza del Gobierno que ellas quedaran removidas. Pero si para su absoluta extincion se requiriese una declaracion mia que explicando el Brebe Pontificio declare que la plena jurisdiccion os esta concedida, quedando el Cabildo sin ninguna facultad, estoi pronto á embiarosla, siempre que juzgues que será recibida por el Cabildo con la debida submision”¹⁴.

Un último intento realizó el Senado Eclesiástico para morigerar el impacto del nombramiento de Medrano en la vida pública porteña, y eligió para hacerlo el terreno simbólico: en abril los canónigos representaron al gobierno explicando que en su calidad de obispo *in partibus infidelium* designado por el Papa para gobernar la diócesis “provisoriamente”, Medrano no estaba formalmente “desposado” con la Iglesia de Buenos Aires y por lo tanto no correspondía que ostentase en la liturgia pontifical la totalidad de las insignias episcopales. Los canónigos no querían concederle el uso del dosel, del báculo y del trono, es decir, los símbolos del pleno poder de jurisdicción sobre la Iglesia. El debate se tornó entonces feroz, porque Medrano se daba cuenta del alcance de las pretensiones capitulares, que buscaban presentarlo en público sentado en un faldistorio y desprovisto de

¹² J. V. Gómez, “Dictamen del Dr. ...” en *Memorial Ajustado...*, cit., pág. 302.

¹³ *Diario de sesiones de la H. Junta de Representantes de la Provincia de Buenos Aires*, Tomo 13°, sin datos de edición, véanse los números 270 del 1/VI/32; 271 del 6/VI/32; 272 del 13/VI/32; 273 del 20/VI/32; 274 del 2/VII/32 y 275 del 11/VII/32.

¹⁴ AGN VII 3-1-2, Leg. 192 “Papeles de monseñor Medrano” [Archivo del doctor Juan Ángel Farini] “Traducción de la Carta latina escrita por el Sor Nuncio de S.S. en el Janeiro al Señor Obispo Dn Mariano Medrano”, 7 de abril de 1831.

las insignias del poder: del báculo, símbolo del ejercicio pastoral, y del dosel, que pone de resalto su dignidad de príncipe de la Iglesia¹⁵. Pero también este tentativo fracasa, y Medrano obtiene el 24 de marzo de 1834 el pase para la bula de 2 de julio de 1832 que lo proclamaba obispo residencial de Buenos Aires. El Senado Eclesiástico y los grupos reformistas a él ligados habían sido derrotados por el acuerdo entre dos poderes que se estaban consolidando: la Santa Sede y el Estado porteño.

El Memorial Ajustado

El decreto del ejecutivo provincial otorgando el pase a la bula de Medrano se promulgó mientras se intensificaban en Buenos Aires las controversias en torno al tema del patronato y a la naturaleza de la jurisdicción eclesiástica. Dada la virulencia que iba adquiriendo el debate, que como vimos traía aparejados problemas de índole muy variada –a nivel político, jurídico, económico, diplomático, etcétera-, se resolvió consultar a un grupo de destacados juristas y teólogos acerca de catorce proposiciones propuestas por la fiscalía del Estado que ejercía el Dr. Pedro Agrelo. A lo largo del mes de marzo de 1834 fueron llegando las respuestas escritas –al principio se había pensado en una discusión presencial, pero se optó por la alternativa de solicitar las opiniones escritas por temor a posibles episodios tumultuosos-, pero, antes de que fuesen leídas y procesadas, el gobierno de Viamonte promulgaba el decreto que resolvía definitivamente la cuestión en favor de Medrano. Analizar algunas de las respuestas en cuanto a uno de sus niveles puede darnos una idea de los términos de la controversia y de sus vinculaciones con la política rioplatense. Se trata de la cuestión de la naturaleza de la jurisdicción eclesiástica, tema central que subyace a todo este problema, y que se ha de analizar aquí brevísimamente en cuatro de las respuestas a las proposiciones del *Memorial*, dos de ellas “reformistas” y dos “ultramontanas”: las elevadas por José Valentín Gómez, Diego Estanislao Zavaleta, Felipe Arana y Tomás Manuel de Anchorena.

A la cuestión de cuál es el origen de la jurisdicción eclesiástica o, en otras palabras, a la de quién es el depositario individual o colectivo de esa jurisdicción, que nace de los mandatos de Jesucristo a propagar el Evangelio por todo el orbe, convertir a las gentes y pacer las ovejas de su rebaño, los dos grupos que representan Gómez y Zavaleta por un lado y Arana y Anchorena por el otro ofrecen respuestas bastante diferentes y en algunos puntos incompatibles. Gómez opina que Jesucristo estableció una religión a la que convocó a todos los pueblos sin apelar a ningún tipo de coacción para acercarlos a ella. Tan atrayente era ese mensaje, alega, que los pueblos acorrieron a abrazarlo. Así, “una vez dado este paso, la religión cristiana con sus dogmas y ritos les perteneció; mas exacto: fué 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 comprometérselos en ningún sentido”. En consecuencia los pueblos poseían el derecho natural, inherente por lo tanto a la soberanía, de elegir a sus pastores. Luego,

¹⁵ AGN X 4-9-1. “Culto. Obispo Medrano. Nombramiento de obispo de Aulon en el Sr. Dr. Mariano Medrano. Iden Vic.º Capitular por el Sr. Muzi. Id. de Vic.º Apostolico por S.S. Su consagracion. Y el pase y exequatur pedido sobre todo. Cuaderno N° 1”, escrito del Senado del Clero de 13 de abril de 1831, ff. 48-54. Es curioso notar que una lectura etimológica permite afirmar que el Senado trata de mostrar a Medrano como un “imbécil”. En efecto, el vocablo deriva del latín tardío “imbecillum”, que a su vez proviene de “imbecillum”, sin bastón, débil.

continúa, se delegó este derecho en los cabildos eclesiásticos, como en Alemania, o en los príncipes, como en Inglaterra, Francia y España. Ahora bien, cuando los pueblos reasumen la soberanía, como ocurrió en América con la revolución, reasumen el ejercicio de sus derechos naturales entre los que se incluyen los de carácter religioso. Por eso los pueblos americanos, a través de sus representantes, tienen la facultad de presentar a sus pastores, lo que implica el nombramiento y la designación resolutive de un solo candidato, cosa muy distinta a rogar y postular a uno o varios sujetos para que Roma elija y nombre uno¹⁶. También Zavaleta sostiene el “origen popular” del derecho de nominación: “...desde el mismo establecimiento de la Iglesia de Jesu-Cristo, á todo el pueblo cristiano correspondió el derecho de elegir los obispos y demas Ministros sagrados”. Luego ese derecho fue delegado en los reyes, que lo ejercieron “como cabezas de esa sociedad civil que era tambien una Iglesia nacional”¹⁷.

Si bien no entra en la cuestión con la misma claridad que sus adversarios Gómez y Zavaleta, el dictamen de Felipe Arana revela que en su opinión Jesucristo concedió la jurisdicción sobre la Iglesia directamente a la jerarquía y en particular al pontífice romano. Significativa es la cita que trae del Concilio de Florencia a este propósito: “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 gobernandi universalem ecclesiam á domino nostro Jesu-Christo plenam potestatem traditam esse.” (bastardillas nuestras). De tal modo que no existe en los Estados católicos más que una forma de patronato inherente a la soberanía: el que Arana denomina “patronato general”, que impone al gobierno dos deberes (significativamente el futuro ministro de relaciones exteriores no reconoce al Estado derechos, sino deberes): el de resistir un nombramiento inadecuado y “suplicar” a la Santa Sede por su revisión y por la designación de un candidato acorde con las necesidades de la sociedad y el de conocer todo lo que hace a las manifestaciones exteriores del culto, otorgando o negando oportunamente el *exequatur*. Cualquier otra prerrogativa debe ser concedida por la Santa Sede a partir de la celebración de un concordato, en vista del cual invita al gobierno a entablar negociaciones con Roma¹⁸.

Más interesante es el dictamen de Tomás Manuel de Anchorena, porque propone una lectura histórica en cierto sentido más cercana a la de Gómez y Zavaleta, aunque adaptada a su posición ultramontana y a las necesidades políticas del rosismo: si bien no alude a la soberanía eclesiástica popular en los términos en que lo hacen sus contendientes, concede que en la tarda antigüedad y en la temprana Edad Media los príncipes y los nobles “tomaban parte” en las elecciones de obispos para otorgar el consentimiento en nombre del pueblo. Más tarde se habría afirmado la costumbre de que participara un solo seglar en nombre del pueblo -el príncipe- para evitar los continuos disturbios que se producían en ellas, y en el siglo XII se fue reservando la elección a los cabildos eclesiásticos, quedando de tal manera excluidos los demás sacerdotes. Esta medida se tomó como respuesta a los abusos de los príncipes, que trataron de investir por sí solos a los obispos. A partir de entonces la Iglesia trata de defender una libertad que Anchorena entiende como

¹⁶ El dictamen de Gómez, ya citado, en *Memorial Ajustado...*, cit., págs. 291-318.

¹⁷ El dictamen de Zavaleta en *Memorial Ajustado...*, cit., págs. 318-330.

¹⁸ El dictamen de Arana en *Memorial Ajustado...*, cit., págs. 338-353.

independencia eclesiástica respecto del poder civil. A partir del siglo XII, entonces, los obispos fueron elegidos por los cabildos, pero a causa de las discordias y los alborotos de los legos, que intentaban incidir en la decisión de los electores, la Santa Sede se reservó finalmente a sí misma las colaciones episcopales, ejerciendo desde entonces los príncipes sólo el derecho de presentación en aquellos casos en que tal derecho les hubiese sido concedido por Roma. Hay que distinguir además, propone Anchorena, el consentimiento de la mera presencia en las elecciones. En la Iglesia primitiva no tenía el pueblo el derecho al previo asenso o expreso consentimiento, sino a lo sumo a presenciar la elección. El derecho al asenso fue concedido por la Iglesia por razones de conveniencia y fue ejercido por los príncipes, no por el pueblo. Y si así lo dispuso la Santa Sede fue para evitar las “disensiones y disturbios” que el pueblo suscitaba en las elecciones: los príncipes podían obligar a todos los fieles a respetar las deliberaciones y reconocer a los candidatos que resultaban electos. De tal modo, inherente a la soberanía no es elegir a los obispos, sino proteger la religión del Estado y a la Iglesia. En virtud de esta protección se han considerado los príncipes con facultad para no admitir a pastores no bien vistos por el pueblo, pero el derecho de patronato deriva de títulos especiales “que toman su valor del derecho canónico ó por privilegios, que han obtenido [los gobiernos, RD] de la Silla Apostólica”¹⁹.

Este rápido repaso por las posturas de estos cuatro doctores opinantes nos permite establecer algunos paralelismos y entrecruzamientos que todavía en la década de 1830 vinculan la política y la religión en las provincias argentinas. Gómez y Zavaleta, quizás identificados más sólidamente con el sistema representativo impuesto en Buenos Aires luego de 1821 que con las vicisitudes del partido unitario, ven en las dos sociedades –la religiosa y la temporal- el origen del poder de que sus respectivos representantes serán investidos para gobernarlas. En Arana y Anchorena el acento está puesto en la necesidad de que dos potencias de diferente naturaleza, una espiritual y otra temporal, acuerden la forma de coexistir a partir del reconocimiento, por parte de la segunda, de la potestad absoluta de la primera en el terreno religioso. El poder eclesiástico tiene para ellos muy poco que ver con el pueblo cristiano: nace de una jurisdicción que el fundador del cristianismo ha concedido a la jerarquía de la Iglesia y que en particular ha depositado en Pedro y en sus sucesores. Aquí las diferentes competencias de esos dos poderes son más claras que en las exposiciones de los reformistas: la Iglesia y el Estado son, para Anchorena y para Arana, entidades de naturaleza distinta y por ende no deben confundirse, aunque sí apoyarse mutuamente en aras del orden social y espiritual de los gobernados. Se trata entonces de una alianza de poderes de diferente índole, no de los derechos políticos y religiosos de una sociedad que es al mismo tiempo una Iglesia, como se entienden en los discursos de Zavaleta y Gómez los vinculados al ejercicio del patronato. En este sentido, aunque parezca paradójal, la posición de los “ultramontanos” podría considerarse más “moderna” que la de los “reformistas”, en el sentido de que se adecua mejor a las exigencias de una sociedad crecientemente secularizada.

Interesante también es, en el discurso de Anchorena, la recurrente referencia a los desórdenes que en la historia eclesiástica habrían llevado a los príncipes y a la jerarquía eclesiástica a concentrar progresivamente el poder de nominación, reduciendo el número de

¹⁹ El dictamen de Anchorena en *Memorial Ajustado...*, cit., pág. 368-411.

los electores, excluyendo a los laicos y limitando a los cabildos eclesiásticos la participación del clero. El argumento parece reflejar su diagnóstico respecto del proceso político que vive la provincia de Buenos Aires, donde el rosismo tiende a circunscribir los debates y a partir de 1835 intentará directamente silenciarlos con el establecimiento de un régimen unanimista. No es casual que en la provincia como en la Iglesia Rosas neutralice los órganos colegiados de gobierno (la Legislatura y el Senado Eclesiástico) para concentrar el poder decisonal en círculos mucho más reducidos, que en última instancia quedarán crecientemente sometidos a su control.

Epílogo

Náufragos de las derrotas políticas de la década de 1820, Gómez y Zavaleta parecen comprender que en el terreno eclesiástico también las cartas que les tocan vienen mal barajadas. En el *Memorial* el primero es pesimista ante la posibilidad de disputar a la Santa Sede la prerrogativa de instituir y confirmar obispos (“sobre este particular es de mármol la doctrina y política de Roma”, dirá); Zavaleta, por su parte, suspira de nostalgia por una Iglesia en la que se requería la participación popular para convalidar las elecciones de sus pastores y que lamentablemente ya es historia (“¡Ojalá hubiera subsistido, y aún subsistiera esta disciplina!”). Y agrega desencantado: “Por desgracia es una verdad, que todo poder procura siempre estender cuanto puede la esfera de su autoridad: y no siempre han formado la excepcion de esta regla los Romanos Pontífices...”

Rosas colabora con la Santa Sede en la derrota del Senado Eclesiástico, pero en breve quedará claro que su objetivo primero al secundar el proceso de centralización eclesiástica es obtener una herramienta para alcanzar sus propios fines. De esta visión instrumental nacerán los futuros conflictos con Roma, con monseñor Escalada, con los jesuitas y con otras figuras del clero. El nombramiento de Medrano resultó un triunfo importante para la estrategia de Rosas, porque le permitió controlar la Iglesia porteña sin la mediación de un Senado del Clero cuyas principales figuras le eran hostiles y que de cualquier manera constituía una instancia colegiada –y por ende insegura- de gobierno. El nombramiento le reportó además otras utilidades: Medrano era obispo de una diócesis que comprendía provincias con las que las relaciones por momentos eran tensas o violentas, como Santa Fe y Corrientes. Y se verificaba respecto de ellas, aunque invertido, el mismo problema que se ventilaba en 1832 en la Legislatura de Buenos Aires en relación a la competencia del metropolitano de Charcas como instancia de apelación: los fieles correntinos, entrerrianos y santafecinos debían acudir a Medrano para resolver problemas jurídicos referidos, por ejemplo, a causas de divorcio o patrimoniales (en el caso de que hubiera de por medio beneficios de patronato laical, como por ejemplo capellanías)²⁰. El patronato no implicaba

²⁰ Por este motivo es que, por ejemplo, a principios de marzo de 1831, cuando Medrano ha sido ya aceptado por el gobierno de Buenos Aires como Vicario Apostólico, la Legislatura de Corrientes autoriza al Poder Ejecutivo, por medio de la ley N° 290, a gestionar el establecimiento de un vicario foráneo en la provincia. Véase el *Registro Oficial de la Provincia de Corrientes*, Tomo III, Años 1831-1837, Corrientes, Imprenta del Estado, 1929, págs. 21-22. Allí se pide que el vicario que se nombre cuente con facultades “un poco mas extensivas de las que se han conferido al delegado que actualmente se tiene en la provincia, como para que pueda oír demandas verbalmente y por escrito, tanto en lo civil como en lo criminal, contra el clero y párrocos de la provincia, a excepción de aquellas causas que sean de mayor gravedad, para poder entender en las

solamente el nombramiento de los pastores, sino el control de otros resortes que afectaban directamente el funcionamiento de la sociedad. Así, recortadas las facultades de gobierno del Senado, Rosas logra a través de Medrano un poderoso elemento de control sobre la población porteña y de presión sobre provincias que constituían reales o potenciales adversarios. Las provincias de la diócesis se apresuraron a saludar el nombramiento de Medrano, tras no haber sido en ningún momento consultadas en relación al mismo, e invitaron al prelado a visitar a las feligresías y a ejercer su ministerio pastoral²¹. Sin embargo, Medrano nunca saldrá del territorio de Buenos Aires. Es verdad que la edad y los achaques obstaculizaban sus movimientos, pero en la diócesis hubo desde 1832 un segundo obispo joven y sano, monseñor Escalada, que tampoco visitó las provincias. No es difícil percibir la mano de Rosas detrás de estas -sólo aparentes- negligencias.

causas matrimoniales, concluyendolas, dispensar impedimentos y proclamas con causas justas y otras que sean de voluntad del ordinario, sin perjuicio de la jurisdicción ordinaria que ejerce en toda la diócesis.”

²¹ Véase las cartas de los gobernadores de Entre Ríos y de Corrientes en *El Lucero* N° 428 del 5 de marzo de 1831. El diario agrega que el gobernador de Santa Fe ha manifestado anteriormente los mismos sentimientos, pero no se ha encontrado hasta ahora la carta.