

REFORMA ECLESIAÍSTICA Y TOLERANCIA DE CULTOS EN CUYO. DEBATES A TRAVÉS DE LA PRENSA*

*Ecclesiastical reform and religious tolerance in Cuyo.
Discussions through the press*

Julián J. Feroni**

Resumen

La intención del trabajo es analizar la discusión entre algunos periódicos reformistas y anti reformistas durante las disputas ocasionadas por la reforma de regulares en las provincias de Mendoza y San Juan y la sanción de la tolerancia de cultos en la última provincia. Se intentará observar cuáles fueron los argumentos utilizados para defender cada una de las posturas. Esta investigación pretende contribuir al estudio de la cuestión religiosa como parte de la transformación en los modos de discutir y pensar lo político durante el siglo XIX.

<Reforma de regulares> <Tolerancia> <Prensa> <Cuyo>

Abstract

This article analyzes the dialogue between some reformist and anti reformist newspapers from the provinces of Mendoza and San Juan, during the discussion of the reform of the regular clergy and the approval of religious tolerance in San Juan. It aims to describe the arguments that support each position, and to contribute to the study of religious issues, as part of the transformation on the ways of discussing and thinking politics during the 19th century.

<Regular reform> <Tolerance> <Press > <Cuyo>

Recibido: 10/11/2014 // Aceptado: 04/06/2015

* Una primera versión de este trabajo fue presentado en las Jornadas Interescuelas de Historia realizadas en Mendoza. Agradezco a Valentina Ayrolo y los evaluadores de Folia Histórica del Nordeste por los comentarios y sugerencias.

** U.N.R. – Conicet. julianferoni@gmail.com

Introducción

Luego de la caída del Directorio, en 1820, comenzó el proceso de construcción de poderes provinciales autónomos que pretendieron ejercer su jurisdicción sobre las ciudades y su entorno rural a través de instituciones de gobierno de tipo republicano. Durante este proceso de institucionalización los gobiernos de Buenos Aires, Mendoza y San Juan pusieron en práctica algunas medidas que, por un lado, propusieron transformar las instituciones eclesiásticas junto con las políticas, y por el otro, en algunos casos, intentaron modificar la relación entre religión católica y cuerpo social al permitir la existencia e incluso la manifestación pública de otras confesiones. El impacto reformista se dejó sentir de modo diferente en cada provincia: en Buenos Aires, durante la *Feliz Experiencia*, se reformó al clero regular secularizando a parte de sus miembros y posteriormente se sancionó la libertad religiosa. En Mendoza y San Juan se llevó adelante una reforma de las órdenes regulares similar a la porteña. Además, la provincia sanjuanina estableció una tolerancia de cultos no sólo para los súbitos de la Monarquía Británica, como había sancionado el Congreso Nacional Constituyente reunido en Buenos Aires a finales de 1824, sino para el conjunto de los ciudadanos¹. En estas regiones, las discusiones sobre la reforma del clero regular y la tolerancia religiosa tomaron un cariz público desconocido hasta ese momento. En Buenos Aires, la Sala de Representantes se convirtió en escenario de arduos debates (Calvo, 2001; Di Stefano, 2008). En San Juan, la sanción de la tolerancia religiosa como un derecho de todos los habitantes de la provincia fue uno de los principales argumentos que utilizaron quienes destituyeron al gobernador Salvador María del Carril en 1825. Una realidad diferente vivió la provincia de Córdoba. En la jurisdicción cordobesa, sin sancionarse una ley de reforma, se produjeron cambios en la esfera eclesiástica. Los diferentes gobiernos de turno apelaron a diversas herramientas disponibles, como la ley de obispos dictada por la Asamblea del Año XIII, o la negociación y las intervenciones puntuales, para adecuar la estructura eclesiástica a las nuevas necesidades del estado provincial (Ayrolo, 2010). Las elites gobernantes siguieron pensando a la religión como el pilar que unía las bases del cuerpo social y gran parte de

¹ Este congreso se reunió con la intención de organizar constitucionalmente al futuro país y sesionó en la ciudad de Buenos Aires entre diciembre de 1824 y agosto de 1827. La coyuntura internacional aceleró su apertura: la guerra con el Imperio de Brasil por la Banda Oriental y el posible reconocimiento de la Independencia por Gran Bretaña. En el marco de estas negociaciones se firmó el Tratado de Amistad con Gran Bretaña que incluyó un artículo sobre la tolerancia religiosa. Se trató de un beneficio exclusivo para los súbitos de su majestad británica que no incluyó al resto de la población. El artículo, sancionado en 1825, estuvo delimitado por las circunstancias políticas. Más que una declaración de principios, la medida pareció estar pensada para favorecer la instalación de comerciantes del Reino Unido y obtener de este país el reconocimiento de la independencia. Sobre el Congreso ver Halperín Donghi (2010); para las discusiones sobre la tolerancia de cultos Calvo (2004).

los miembros de la Iglesia actuaron como funcionarios y custodios morales del nuevo orden (Ayrolo, 2007).

Discutidas casi de forma contemporánea en el Río de la Plata, la reforma eclesiástica y la tolerancia de cultos apuntan a cuestiones diferentes, aunque entrelazadas. La primera, fundamentalmente, hace a la intervención del poder temporal en el gobierno de la Iglesia con la intención de adaptar el lugar de las instituciones eclesiásticas y sus ministros a la nueva realidad política, económica y social. Esto contaba con el antecedente de las “reformas borbónicas”, a través de las cuales la corona intentó centralizar el poder. En lo eclesiástico, apuntaron a beneficiar al clero secular por sobre el regular y a fortalecer el poder regio. Las reformas implementadas en el siglo XIX compartieron parte del ideal borbónico: buscaron eliminar la autonomía de las órdenes y sujetarlas al poder diocesano, suprimir los fueros y desamortizar tierras y bienes, entre lo más importante. Por su parte, la discusión sobre la tolerancia religiosa hace a la definición de los límites entre comunidad religiosa y comunidad política y a la forma de introducir el pluralismo religioso. En su definición más limitada, “tolerar” implica una valoración negativa, aceptar el “error”.

La tolerancia religiosa, hija de la reforma protestante y las guerras de religión, es un acto político por el cual la autoridad civil reconoce a un culto como verdadero pero permite profesar otros como una concesión y no como un derecho. Esta forma de tolerancia como concesión fue modificada en la segunda mitad del siglo XVII bajo la influencia de las ideas iusnaturalistas que entendían la libertad religiosa como parte de la libertad de conciencia del individuo sobre la cual es inadmisibles cualquier intromisión. De esta forma, ya no solamente se “tolera el error” sino que se respetan los derechos individuales de los ciudadanos. La Monarquía Española nunca paso de la primera definición y sólo en determinadas ocasiones se aplicó la tolerancia. Los estados hispanoamericanos del siglo XIX, en general, continuaron protegiendo una religión y aceptando la tolerancia en el primer sentido².

Tanto las reformas eclesiásticas, como la implementación de diferentes formas de tolerancia o libertad religiosa suelen ser analizadas como parte del proceso de secularización que, acelerado luego de la revolución, conllevó a un cambio en la relación de la religión y sus instituciones con el mundo “moderno”. Lejos de una interpretación clásica, entendemos la secularización como la diferenciación y recomposición tanto de la esfera eclesiástica como de la civil y no como la retracción de la religión del espacio público. Asumimos que este proceso no es ni necesario ni irreversible y afecta múltiples dimensiones. Aquí

² Sobre las discusiones de tolerancia en el Río de la Plata ver: Calvo (2004). Para una visión más amplia sobre América Latina Di Stefano (2010).

haremos foco en el nivel de laicización, que hace referencia principalmente a la diferenciación institucional, en la cual la religión se convierte en una institución más, junto con otras, y pierde su pretensión globalizante³.

La prensa periódica acompañó este proceso de cambios institucionales y fue uno de los órganos de difusión no sólo de noticias sobre las reformas sino también de ideas sobre la religión. Inclusive, muchos periódicos sólo se publicaron para discutir cuestiones religiosas. La reproducción en la prensa de estos debates actuó como un motor para la consolidación y expansión territorial de las publicaciones, lo que provocó un punto de inflexión entre la primera década revolucionaria y la de 1820. Durante el primer período, pese a la falta de recursos materiales para su desarrollo, la revolución convirtió a la prensa en una herramienta política fundamental. Se puede afirmar que la prensa política nació con la emancipación y se convirtió en la vocera de las ideas y de los actos del nuevo gobierno. En esta primera década, el desarrollo de las publicaciones periódicas osciló entre las iniciativas por instaurar e incentivar el debate público y la necesidad de las autoridades de controlar posibles desbordes de esa incipiente opinión (Goldman, 2000; Calvo, 2008). A partir de 1820, la prensa conoció un período de consolidación y expansión, desarrollándose en gran parte del territorio rioplatense. A las funciones pedagógico-doctrinarias e informativas le sumó nuevas temáticas que ampliaron el debate. Entre ellas, las discusiones sobre las reformas eclesiásticas en las provincias de Buenos Aires, Mendoza y San Juan. Las élites letradas locales comenzaron una comunicación e interrelación a través de diferentes vínculos intelectuales, políticos y personales que atravesaron los límites provinciales. Este proceso permitió la conformación de un espacio público de alcance “nacional” (Molina, 2005: 137-217). De esta forma, los periódicos reflejaron noticias que ocurrían en otras provincias adhiriendo o rechazando lo ocurrido. Este escenario se vio amplificado por las discusiones que se suscitaban en torno al Congreso Nacional Constituyente de 1824-27. Las deliberaciones acerca de la tolerancia de cultos alcanzaron un punto álgido en el marco de la firma del Tratado de Amistad con Gran Bretaña.

La intención de este trabajo es acercarnos al diálogo entre algunos periódicos reformistas y anti reformistas durante las disputas ocasionadas por la reforma de regulares en las provincias de Mendoza y San Juan y la sanción de la tolerancia de cultos en la última provincia. Centraremos nuestro análisis sobre los argumentos que los contemporáneos desplegaron en los periódicos y no sobre las reformas en sí mismas, algo que ya ha sido realizado por la historiografía tradicional para estos espacios⁴. Creemos que las ideas desplegadas

³ Dentro de la extensa bibliografía me limité señalar a Casanova (1999) Martín (2005) Dobbelaere (1994).

⁴ Miguel Ángel Virgillito analizó, en sentido amplio, la discusión sobre la tolerancia en el pensamiento de

en los periódicos durante la etapa reformista no siempre se presentaron de forma homogénea. Los argumentos utilizados para defender cada una de las posturas no respondieron a una sola manera de entender la relación entre Iglesia, estado y sociedad y sus referencias podían cambiar de acuerdo al tópico de la discusión. En la práctica, los periódicos de uno y otro bando combinaron diferentes ideas según la coyuntura. Intentaremos demostrar que, por lo menos a nivel discursivo, se aceptó una diferenciación entre gobierno civil y eclesiástico y la discusión se centró en dilucidar si era potestad del estado o la Iglesia realizar una reforma de las instituciones eclesiásticas. En cambio, durante el período que abordamos, fue más difícil pensar una distinción entre comunidad política y comunidad de fieles. Cuando por momentos se logró plasmar esta idea se generaron graves conflictos, como ocurrió luego de la sanción de la tolerancia de cultos en San Juan. De esta forma, pretendemos aportar al estudio de la cuestión religiosa como parte de la transformación en los modos de discutir y pensar lo político.

El contexto reformista rioplatense e hispanoamericano

Desde la ruptura con la metrópoli, los gobiernos revolucionarios debieron hacer frente a innumerables problemas para gobernar sus iglesias: la incomunicación no sólo con el monarca, patrono de estas tierras, sino también con el arzobispado de Charcas y con Roma, la muerte de los obispos, la crisis de las rentas, entre los más destacados. Para resolver estos inconvenientes apelaron, la mayoría de las veces, a la tradición regalista heredada de la corona. Este panorama se volvió más complejo en 1820 con el surgimiento de los estados provinciales. Caído el poder central, las autoridades provinciales debieron reacomodar el aparato institucional heredado a una nueva realidad. Dentro de estos cambios se tornaba imprescindible adecuar las antiguas instituciones eclesiásticas⁵. Roberto Di Stefano estudió, para el caso bonaerense, cómo se modificó la relación entre las instituciones eclesiásticas, la sociedad, el poder civil y la Santa Sede luego de la revolución de 1810. Según Di Stefano, las posibilidades para enfrentar al problema de qué hacer con la religión se apoyaban en tres formas de concebir la organización de la Iglesia, el poder temporal y sus relaciones mutuas. La respuesta galicana defendía el desarrollo de “Iglesias locales” y buscaba una autonomía

la ilustración del periodismo mendocino, tomando como fuente solamente los periódicos que estaban a favor de estas ideas. Ver Virgillito (1989). Sobre las leyes de reforma remitimos a dos obras ya clásicas Verdaguer (1931,1932); Bruno (1971).

⁵ Valentina Ayrolo analizó los problemas en los que se vio inmersa la estructura eclesiástica del ex Virreinato del Río de la Plata luego del estallido revolucionario y la imagen creada en Roma gracias a los informes provenientes del territorio americano y la visita realizada por Monseñor Muzi en 1824. Ver Ayrolo (1996). Ignacio Martínez estudió los conflictos jurisdiccionales, eclesiásticos y civiles, que se produjeron luego de la revolución en el Río de la Plata durante el período 1810-1865, haciendo foco en el ejercicio del patronato. Ver Martínez (2013)

respecto de Roma. Veía en el clero secular y el cabildo de la catedral sus órganos de gobierno naturales. Pese a las variantes internas, era muy importante para los seguidores de esta corriente defender los derechos y privilegios de la Iglesia local en materia jurisdiccional frente a la Santa Sede. La propuesta intransigente, en contraposición a la galicana, no adhería a la idea de una configuración plural de las Iglesias y se negaba a admitir la sujeción del poder religioso al civil. Se oponía a todo derecho de la autoridad temporal para tomar decisiones sobre el ámbito espiritual y reivindicaba para la Iglesia y especialmente para su cabeza visible, el Papa, la facultad plena de legislar y juzgar a sus feligreses. El poder civil y el religioso eran diferentes, aunque el primero debía proteger al segundo. Así, la respuesta intransigente tuvo una mayor cercanía con la idea moderna de diferenciación de esferas que la propuesta galicana. Por último, la respuesta liberal defendía la distinción de la esfera religiosa y política y el principio de libertad, o al menos una amplia tolerancia, para aquellos cultos que no provocaran alteraciones en la sociedad. La religión era una elección racional y de conciencia absolutamente libre de cada individuo. El estado debía abstenerse de proteger cualquier confesionalidad religiosa y pronunciarse en materias de religión (Di Stefano, 2004: 155-177).

La legislatura de Buenos Aires sancionó una ley de reforma del clero en diciembre de 1822 que se basó, principalmente, en la corriente galicana con alguna concesión a la liberal en materia de tolerancia religiosa. Sobre los regulares, estableció la cantidad de religiosos que podían tener cada casa. Suprimió sólo la casa de los hospitalarios betlemitas y las menores de las demás órdenes. La disciplina de los regulares pasó a ser controlada por el diocesano. Las propiedades de las casas suprimidas pasarían a manos del estado y, mientras durase la incomunicación con Roma, el gobernador del obispado sería el encargado de la secularización de los religiosos. Se creó un ítem en el presupuesto estatal para sostener las actividades del culto y de la pastoral en reemplazo del diezmo, que fue suprimido. Por mucho tiempo, existieron dos formas de interpretar estas medidas: una sostenía que eran un acto de avasallamiento del estado frente a la Iglesia y otra, en cambio, las presentó como un ajuste necesario de la Iglesia a la vida republicana independiente⁶. Actualmente, algunos acuerdan que la ley de 1822 fue una respuesta a la crisis posrevolucionaria de las instituciones

⁶ A riesgo de ser esquemáticos podemos mencionar dentro del primer grupo a Frizzi de Longoni, H. (1947). *Rivadavia y la reforma eclesiástica*, Buenos Aires; Gallardo, G. (1962). *La política religiosa de Rivadavia*, Teoría, Buenos Aires; Bruno, C. (1971); *Historia de la iglesia en Argentina*, V. VIII, Buenos Aires, Don Bosco. En contraposición a estas ideas Roberto Di Stefano interpretó las reformas como una forma de reducir la poliarquía de las instituciones eclesiásticas coloniales dando por resultado el nacimiento de una institución centralizada, la "Iglesia", al mismo tiempo que se construían las bases del estado provincial. Ver Di Stefano (2004).

eclesiásticas y, al mismo tiempo, la culminación del programa reformista borbónico (Di Stefano, 2008). Otros trabajos amplían la mirada y advierten que estas medidas no beneficiaron a todos por igual. Para los párrocos rurales significaron un “salvavidas de plomo” ya que el presupuesto de culto no mejoró la situación de los curas de campaña y subordinó a los párrocos a la figura de los nuevos jueces de paz (Barral, 2009).

Si este es el contexto rioplatense, el proceso de secularización también estaba haciendo mella en otras regiones hispanoamericanas, con sus propios ritmos y realidades. Para esta época existieron ensayos reformistas en Chile, Perú y México. La continuidad de cierta matriz borbónica y el intento de centralización de la Iglesia es un rasgo común, aunque adaptado a la nueva realidad republicana.⁷ En Chile, en 1818, O’Higgins decretó una reforma de regulares con la intención de enclaustrar a los frailes, limitar el número de religiosos y fortalecer la autoridad episcopal. Finalmente, en 1824 el clero regular quedó bajo la dirección del diocesano. La reforma buscó reforzar la autoridad del ordinario de la iglesia chilena y la figura patronal (Enríquez, 2011). En Perú, en 1826, se decretó la confiscación de las propiedades de los conventos que tuvieran como mínimo ocho integrantes, se prohibió la entrada a menores de 25 años y se entregó la administración de los bienes conventuales a un ecónomo supervisado por el obispo. Analizando la reforma desde el norte del Perú, Hernández García llegó a la conclusión que el objetivo principal fue fortalecer el poder del obispo y desamortizar los bienes eclesiásticos en favor del erario público (Hernández García, 2011) En México, si bien se tomaron algunas medidas en 1833, las principales leyes “liberales” contra el clero se sancionaron entre 1855 y 1861⁸. Al mismo tiempo los países hispanoamericanos fueron sancionando medidas que ayudaron a introducir el pluralismo religioso. O’Higgins permitió en Chile la creación de una capilla anglicana en Valparaíso en 1819, a la que se sumaron dos en 1830 y el McKay School en 1857. En Venezuela, en 1834, con el objetivo de fomentar la inmigración se estableció la tolerancia religiosa y la Confederación Centroamericana garantizó la libertad de cultos en 1842. Una mayor apertura

⁷ La compilación de Cervantes, Enríquez y Aguirre *Tradicón y Reforma en la Iglesia Hispanoamericana* ofrece una visión de conjunto de las iglesias hispanoamericanas entre 1750 y 1840. Respecto a las reformas posteriores a la revolución los artículos acuerdan que significaron un fortalecimiento del poder civil y en gran parte fueron una continuidad de la política borbónica. Ver Cervantes, Enríquez y Aguirre (2011).

⁸ En 1833 se prohibió a las órdenes religiosas traspasar sus bienes sin aprobación del gobierno, se eliminó la coacción civil para el cobro de diezmos y se proveyó de personal a las parroquias vacantes. Cancelada parte de esta reforma en 1834, a partir de 1855 se dictaron nuevas leyes que suprimieron el fuero eclesiástico, desamortizaron los bienes de las comunidades religiosas y, finalmente, la Constitución de 1857 aunque evitó proclamar la libertad de cultos no declaró la exclusividad de la religión católica. Ver Rosas Salas (2012).

hacia otras confesionalidades se produjo en la segunda mitad del siglo XIX, a raíz de la apertura al mercado mundial y la inmigración (Di Stefano, 2010).

A favor y en contra de las reformas de regulares cuyana

La Junta de Representantes de San Juan sancionó, el 25 de junio de 1823, la ley de reforma de regulares. Comprendió un total de siete artículos que definieron el funcionamiento interno de cada una de las órdenes. Se estableció que las casas monásticas quedaban sujetas a la jurisdicción del Ordinario. Se instituyó el número de religiosos que podían tener los claustros, que eran como máximo catorce y como mínimo diez. El incumplimiento de esta disposición era motivo de cierre de la orden quedando sus temporalidades en manos del gobierno provincial. Se prohibió a los regulares vivir fuera de sus conventos y los que quedaran sin convento, para permanecer en la provincia, debían secularizarse. Las temporalidades del convento debían pasar a manos de un síndico nombrado por el poder civil. Por último, se prohibió que “Ningún prelado local podrá dar el hábito de su Orden a ciudadano alguno que no sea mayor de edad, y sin previo conocimiento del gobierno” (Verdaguer, 1931: 961-962). Estas disposiciones desencadenaron el cierre de los tres conventos que existían en San Juan: mercedarios, agustinos y dominicos (Bruno, Tomo VIII 1971: 507-509).

Por su parte, la Sala de Representantes de Mendoza sancionó una ley de reforma de regulares el 15 de julio de 1823. El 27 de septiembre del mismo año el provisor de la diócesis de Córdoba dio el auto a dicha ley que, entre otras cosas, estableció: que nadie podía recibir el hábito sin haber cumplido veintidós años y que los conventos de agustinos, mercedarios y betlemitas ya no dependían de sus provinciales, pasando a la órbita del Ordinario de la Diócesis (Verdaguer, 1931: 956-957). En un principio, dominicos y franciscanos quedaron bajo la autoridad de sus provinciales residentes en la provincia mediterránea. Sin embargo, en noviembre de 1825, por decreto, pasaron a la jurisdicción del provisor (Bruno, Tomo VIII 1971: 509-514). Poco antes, en abril de 1825, el gobierno suprimió el convento de los agustinos y declaró que sus bienes pasaban a formar parte de los fondos públicos.

El contexto interprovincial parecía el propicio para embarcarse en una política reformista. Desde lo estrictamente político, caído el poder central, la Intendencia de Cuyo se dividió en tres provincias autónomas, Mendoza, San Juan y San Luis, aunque siempre con intenciones latentes de unión⁹. En los reacomodamientos de poder que significó la caída del directorio la provincia de Buenos Aires contaba con muchas ventajas sobre el resto. De esta forma, la antigua capital virreinal buscó aliados para enfrentarse a su rival del momento: Córdoba. Con relaciones fluidas con Santa Fe y predominio

⁹ Entre 1821 y 1834 existieron, por lo menos, cuatro intentos para recrear la “antigua provincia” de Cuyo. En 1821 se redactó el “Reglamento Provisional de Gobierno para los Pueblos de Cuyo”. Posteriormente, el 22 de agosto de 1822, se celebró el Pacto de San Miguel de las Lagunas. El 1° de abril de 1827, representante de las tres provincias, firmaron el Tratado de Huanacache (que en lo religioso estableció la unión de las tres provincias bajo la religión católica) La última propuesta de unión fue presentada en la legislatura mendocina en 1834. Ver Bransboin, (2012).

sobre Entre Ríos, la provincia de Buenos Aires buscó, primero en Mendoza y luego en San Juan un equilibrio de poder que le permitiera enfrentar a su rival mediterránea. A comienzos de 1820 el frente andino, bajo la figura dominante de Facundo Quiroga, se convirtió en un aliado de Buenos Aires ante las intenciones de hegemonía política de Córdoba. Las autoridades de Mendoza y San Juan fueron constantemente halagadas por sus pares porteñas (Halperín Donghi, 2010: 191-241). En este marco de relaciones, ya vimos como la legislatura de Buenos Aires sancionó una reforma del clero en 1822. A continuación nos centraremos en el debate de la prensa sobre las reformas cuyanas.

Nos acercamos a la discusión desde las páginas de *El Observador Eclesiástico* y *El Eco de los Andes*. El primero fue un periódico chileno redactado por fray Tadeo Silva¹⁰, reimpresso en Córdoba por Pedro Ignacio de Castro Barros.¹¹ Se imprimieron 26 números entre junio de 1823 y noviembre de 1824. Castro Barros decidió reeditar el periódico motivado por la reforma eclesiástica que se había puesto en práctica en Buenos Aires y San Juan. En el prólogo a la edición cordobesa del periódico trasandino, Castro Barros sostenía que la reforma podía ser útil tanto al estado como a la iglesia siempre y cuando se realizara conforme al espíritu de los cánones y no que se disfrazara con el nombre de reforma lo que él consideraba una destrucción de la Iglesia.¹² Por su parte, *El Eco de los Andes* fue publicado en la provincia de Mendoza. Durante la primera etapa salieron 61 números entre septiembre de 1824 y diciembre de 1825. Según Juan Draghi Lucero, no existen dudas que sus responsables eran anticlericales y enemigos de los frailes. En el plano político *El Eco* fue considerado un órgano no confesado del partido liberal, defensor de la política del gobernador Juan de Dios Correas y eminentemente rivadaviano en el ámbito nacional (Draghi Lucero, 1943). Los redactores de este periódico se asumieron como liberales, laicistas, unitarios y preocupados por la superación intelectual de sus escritos.¹³

En las páginas iniciales del *Observador Eclesiástico* se elogió al conjunto de reformas que buscaban la felicidad en la economía, las artes, la industria comercial, la política, la milicia, la agricultura, las ciencias naturales, la legislación y cualquier otro rubro que fuera benéfico para los pueblos que transitaban por el siglo de las luces (Castro Barros, 1824: 5). También se apoyó la intención de reformar algunos ítems de la esfera eclesiástica:

...en esta época de regeneración una pluma que estendiendo

¹⁰ Nacido en Santiago de Chile en 1776, este dominico abrazó la causa de la independencia chilena y colaboró en los inicios con las autoridades revolucionarias. En sus intervenciones como escritor o editor, Silva expresó un pensamiento antiliberal de inspiración religiosa que, sin embargo, no le prohibió reivindicar ciertos valores ilustrados como la educación y la ilusión por el progreso. Ver Betancourt Castillo (2011)

¹¹ En todos los casos citaremos la versión reimpressa en Córdoba del año 1824.

¹² Hemerografía: 1801-1826, *Biblioteca de Mayo*, Tomo X, periodismo, Senado de la nación, Bs. As., 1960. p. 9998.

¹³ Los redactores del *Eco de los Andes* fueron: Juan Gualberto Godoy, fundador, auxiliado por Francisco Borja Correas, Lisandro Calle y José Salinas. Según Jorge Oviedo, este grupo defendía los principios del libre pensamiento, el enciclopedismo francés y la posición laicista. Ver Oviedo (2010)

sus observaciones a todos los ramos de la policía eclesiástica, propusiese reformas útiles para remediar algunos abusos introducidos en estas materias, que no siendo invariables como el dogma, son susceptibles de las vicisitudes de las cosas humanas. Esto es lo que yo emprendo en el actual periódico, pues estoy persuadido que nuestra reforma no sólo ha de abrazar los objetivos civiles sino también los eclesiásticos... (Castro Barros, 1824: 6)

Es claro que el diario no se opuso a una reforma eclesiástica. En referencia a las órdenes regulares, las páginas del periódico reproducían la conformidad de que se llevase adelante una “reforma canónica y metódica” con la finalidad de restituir el “fervor primitivo de esos cuerpos” (Castro Barros, 1824: 5). Las intenciones de llevar adelante una reforma de regulares no se discutió en el periódico. Lo que sí entró en discusión fue quién tenía la competencia para sancionar la reforma eclesiástica y sobre qué ideas se sustentaban tales cambios. En sus notas a la edición cordobesa, Castro Barros denunció que Buenos Aires y San Juan no proponían una reforma sino una destrucción total de las comunidades religiosas (Castro Barros, 1824: 65). Posteriormente, en el mismo periódico se planteó una interrogante crucial del período reformista: “¿pueden las potestades seculares ingerirse en punto de disciplina eclesiástica; ó es esta una atribucion propia y esclusiva de solo los Pastores y Prelados?” (Castro Barros, 1824: 70-71).

Siguiendo la discusión sobre la reforma de regulares, en las páginas de *El Observador Eclesiástico* se distinguió entre cuestiones de dogma, que eran las “verdades” reveladas en las sagradas escrituras y las enseñanzas que dejó Jesucristo, y de disciplina, que eran “...las reglas, ritos, leyes, ceremonias, preceptos, instituciones y medios establecidos para hacer florecer la piedad...” (Castro Barros, 1824: 71). Pese a esta diferenciación, para *El Observador* ningún gobierno civil tenía la potestad para declarar dogmas de fe e interpretar las escrituras así como tampoco “ninguna potestad temporal tiene algún derecho para variar las leyes, las instituciones, los decretos de la Iglesia ni aun con pretesto de reforma” (Castro Barros, 1824: 71-72). Estos argumentos buscaron, por lo menos, limitar a la autoridad eclesiástica el gobierno de las Iglesias: “Tan independiente es la Iglesia de la potestad civil en sus dogmas, en sus leyes, en sus institutos y en sus ritos, como lo es un estado civil respecto de otro. Ella no tiene necesidad de ninguna potestad secular para gobernarse, regirse y reformarse...” (Castro Barros, 1824: 73). Para *El Observador* la potestad civil “...tiene por objeto las materias civiles y políticas, así como la autoridad eclesiástica tiene por objeto las materias eclesiásticas.” (Castro Barros, 1824: 74). Pese a esto, desde el periódico chileno se apoyaba la mutua cooperación entre ambos poderes para garantizar el orden en la sociedad y se transmitía que “El Estado no debe hacer otra cosa que proteger las leyes de la Iglesia, y no introducirse á reformarlas...” (Castro Barros, 1824: 78). Estas ideas que negaban cualquier derecho al gobierno civil para tomar decisiones sobre temas eclesiásticos, sea

en cuestiones de dogma o de disciplina, y que al mismo tiempo buscaban la protección de la religión por parte del estado fueron adoptadas por los sectores intransigentes. Éstos plantearon la independencia de gobierno entre lo religioso y lo civil aunque siguieron pensando que comunidad política y religiosa coincidían. Por lo tanto, el estado debía prestar su capacidad coercitiva para proteger las leyes de la Iglesia.

El Observador sumó a la defensa de la independencia de gobierno de la Iglesia argumentos que reconocían que ciertas atribuciones debían seguir siendo potestad exclusiva de la Santa Sede. Principalmente la definición sobre quién tenía la facultad para secularizar a los miembros del clero regular que decidieran pasarse al clero diocesano: "...los Obispos ni por el bien de la paz, ni por respeto alguno temporal, ni aun por lo que se llama epiqueya, puede secularizar á los regulares sin comision expresa de la Silla Apostólica" (Castro Barros, 1824: 111). Para *el Observador* fue desde el concilio de Trento que "...uno de los casos reservados á la potestad pontificia por las leyes generales, por el uso comun de la Iglesia y por decretos repetidos de la santa silla, es la secularización de regulares." (Castro Barros, 1824: 122) De esta forma, *El Observador* incorporó ideas que defendían la potestad del Papa sobre las Iglesias de todo el mundo.¹⁴ La secularización de los regulares era una de las atribuciones reservadas a la Santa Sede que no podían reclamar ni las autoridades civiles ni eclesiásticas locales. El periódico tampoco dejó abierta la posibilidad de utilizar un instrumento legal como la epiqueya que hubiese permitido suspender la obediencia de la ley.¹⁵

Para *El Eco de los Andes* también la autoridad temporal y la espiritual eran dos poderes separados: "La autoridad civil es la que exclusivamente debe disponer de lo temporal asi como la autoridad Eclesiastica debe disponer exclusivamente de lo espiritual. Estas dos potestades no deben jamas pasar los límites de su jurisdiccion ni mezclarse una en la otra".¹⁶ Posteriormente, desde *El Eco* se hizo pública una disputa que enfrentó a los religiosos mendocinos con el gobierno de la provincia por el pago de impuestos. Con otros argumentos se defendió la facultad del gobierno para disponer de los bienes temporales de las Iglesias:

1ra. Que los gobiernos pueden imponer tributos sobre los bienes de las Iglesias. 2do. Que los bienes llamados de las Iglesias son y pertenecen a la comunidad de la sociedad. 3ra. Que los Gobiernos tienen facultad para tomar estos bienes. Y disponer de ellos. 4ta. Que las Iglesias ò comunidades religio-

¹⁴ Ignacio Martínez analizó la transición del discurso intransigente hacia posiciones ultramontanas en el espacio rioplatense. Para Martínez la defensa de los derechos del Papa a gobernar las Iglesias de todo el mundo se fue imponiendo en el Río de la Plata como respuesta a las políticas de los gobiernos civiles y a la aparición de representantes de la Santa Sede, primero en la misión Muzi y luego en la nunciatura en Río de Janeiro. Ver Martínez (2012).

¹⁵ La epiqueya era un instrumento legal que permitía suspender o alterar el vigor de la ley en ciertos casos particulares con el propósito de resguardar el imperio de la justicia. Sobre el uso de la epiqueya en el Río de la Plata ver: Martínez (2007).

¹⁶ *El Eco de los Andes* Nº 42, 31-VI-1825, p. 3.

sas no pueden hacer resistencia a la entrega de estos bienes por que no son suyos.¹⁷

Cuando los eclesiásticos quisieron enfrentarse a estas disposiciones utilizando en su defensa los decretos tridentinos que negaban al poder civil la facultad de legislar sobre asuntos eclesiásticos (argumento que vimos en las páginas del *Observador Eclesiástico*), los redactores del *Eco* decidieron separar las cuestiones de dogma de las de gobierno. Para este periódico las decisiones tomadas en los concilios sólo eran infalibles en “cuanto conciernen à aquellos objetos que la Iglesia deduce del deposito de la rebelacion, (...) la de los sacramentos, el número de estos, las disposiciones y formas de administrarlos.”¹⁸ Por lo tanto, “la Iglesia no tiene el privilegio de la infalibilidad en los puntos de disciplina puramente exterior y en las cosas temporales ni tiene infalibilidad ni autoridad.”¹⁹ Esta distinción le permitió apoyar la política reformista del gobierno. A la hora de defender el manejo de los bienes temporales de la Iglesia por parte del estado provincial apeló a otros argumentos que tampoco eran nuevos. Desde el periódico mendocino se sostuvo que los bienes eclesiásticos no pertenecían ni a la “Iglesia” ni a las comunidades religiosas. Retomando una tradición regalista, se defendía que los bienes temporales formaban parte de la jurisdicción civil y, por lo tanto, el estado provincial podía disponer de ellos. No obstante, desde *El Eco de los Andes* nunca se propuso la protección de la religión por parte de la autoridad civil. En cambio, se sostenía que a

la autoridad civil no le viene utilidad, bentaja, ni honor alguno en mezclarse en la autoridad de la Iglesia, porque se miraría como un acto de despotismo y de arbitrariedad ensanchar la esfera de su poder é introducirlos en materias inconecsas y ajenas de su jurisdicción (...) lejos de adquirir alguna reputación se atraeria la indignacion y el menosprecio de todos los hombres.²⁰

Advertimos en este caso una mayor distinción entre los ámbitos de gobierno de la autoridad civil y religiosa y no encontramos que el periódico haya defendido la construcción de una Iglesia al servicio del estado, como había ocurrido en Buenos Aires con las reformas rivadavianas (Di Stefano, 2008). Quizás en este punto se aproximó más a lo que Roberto Di Stefano definió como “respuesta liberal”, ideas que según este autor tuvieron un mayor desarrollo con la generación del '37 (Di Stefano, 2004). Argumentos más cercanos a la propuesta liberal aparecieron en este periódico para

¹⁷ *El Eco de los Andes* N° 42, 31-VI-1825, p. 4.

¹⁸ *El Eco de los Andes*, N° 43, 7-VIII-1825, p. 3.

¹⁹ *El Eco de los Andes*, N° 43, 7-VIII-1825, p. 3 y 4.

²⁰ *El Eco de los Andes*, N°45, 28-VIII-1825, p. 2.

defender la tolerancia de cultos sancionada en San Juan en 1825. Hecho que reflejaremos a continuación.

Carta de Mayo y tolerancia de cultos: repercusiones en la prensa

El 15 de julio de 1825 el gobierno de San Juan promulgó la *Carta de Mayo*. Para este momento el frente andino estaba aliado con la provincia de Buenos Aires. En el caso específico de San Juan, el gobernador, Salvador María del Carril, comulgaba con las ideas de Bernardino Rivadavia, quien intentó hegemonizar el Congreso Nacional de 1824/27 (Halperín Donghi, 2010: 191-241). Por lo tanto, el entorno parecía favorable para aprobar una serie de medidas que podían ser rubricadas luego a nivel nacional. Según Del Carril, las disposiciones que se encontraban en la Carta de Mayo tenían el propósito de allanarle el camino al soberano Congreso reunido en Buenos Aires que se proponía la dificultosa tarea de dar una organización al país. Este mensaje trasladó el gobernador a la Sala de Representantes en el momento previo a sancionarse la Carta de Mayo (Fernández, 1919: 66).

De los 22 artículos de esta ley fundamental, el 16 y 17 se dedicaron específicamente a la religión. El primero estableció que “La religión santa católica, apostólica, romana, universal en la provincia, se adopta voluntaria, espontánea y gustosamente como su religión dominante” (Ramos, 1914: 252). De esta forma, la *Carta* no sólo se abstuvo de declarar a la religión católica como la oficial del estado, sino que además dispuso que “Ningún ciudadano o extranjero, asociación del país o extranjera, podrá ser turbada en el ejercicio público de su religión cualquiera que profesare, con tal que los que la ejerciten paguen y costeen a sus propias expensas su culto” (Ramos, 1914: 252). Sin embargo, los artículos 18, 19 y 20 exigieron que la persona al frente del poder ejecutivo profesara la religión católica, apostólica y romana y que las dos terceras partes de la legislatura compartieran la misma confesionalidad. Otro dato importante fue la supresión de los fueros, incluido el eclesiástico.²¹ Así, cada ciudadano podía adoptar su religión de forma libre y voluntaria, no se reconoció ninguna religión verdadera y el estado no protegió ninguna fe religiosa como había ocurrido en la fallida Constitución de 1819 y sucedería con la promulgada en 1826. Y, a diferencia de la tolerancia otorgada a los súbditos británicos a inicios de 1825, en San Juan el derecho se otorgó a todos los “ciudadanos y extranjeros”.²² Diez días después de que entrara en vigencia la ley, el gobernador sanjuanino fue depuesto por una revuelta. La oposición a la Carta de Mayo fue uno de los argumentos que se esgrimieron para destituir a Del Carril.

Las discusiones sobre la tolerancia de cultos dividieron las opiniones en la prensa. En este caso, analizaremos los argumentos favorables desde las páginas del *Defensor de la Carta de Mayo*, periódico sanjuanino, y del *Eco de los Andes*. Pondremos en discusión estas ideas con lo expuesto en *La Impugnación a la Tolerancia de Cultos*

²¹ Artículo 12 “Delante de la ley, todo hombre es igual, sin distinción, fuero ni privilegio. Ella debe proteger a todos con los mismos medios, y castigar a todos los culpables igualmente.” (Ramos, 1914: 252)

²² Al momento de sancionarse la Carta de Mayo en San Juan sólo habitaban la provincia dos disidentes, ambos casados en matrimonio católico, ver Virgillito (1989: 130).

y *El Cristiano Viejo*, publicaciones impresas en la provincia de Córdoba.²³ Los dos únicos números del *Defensor de la Carta de Mayo* se publicaron el 29 de junio de 1825 y 14 de julio del mismo año, días previos a la sanción de la carta. *El Defensor* fue el primer periódico de la provincia de San Juan y su redactor fue el gobernador Salvador María del Carril. Apoyó la política oficial y defendió la actitud reformista del gobierno. El primer número respondió a *La Impugnación a la Tolerancia de Cultos*, publicación hecha en Córdoba bajo la pluma de Pedro Ignacio de Castro Barros con el objetivo de denunciar la tolerancia de cultos. Este folleto atacó al gobernador Del Carril por haber introducido el sistema liberal y la reforma eclesiástica, a semejanza de lo que había ocurrido en Buenos Aires (Zinny, 1868: 181-182). Los dos números del periódico sanjuanino hicieron expresa referencia a los ataques perpetrados por el presbítero riojano. Por su parte, *El Cristiano Viejo* también se encargó de discutir la tolerancia. Fue redactado por Justo Rodríguez entre los años 1825 y 1826 y salía cada 15 días en formato de cartas (Zinny, 1868: 110). Estas publicaciones editadas en Córdoba pueden incluirse, junto con el *Observador Eclesiástico*, dentro de la llamada “prensa intransigente” de la década del ’20. Este tipo de prensa reaccionó de forma inmediata frente a la política de reforma de regulares y tolerancia religiosa que se discutían en Buenos Aires y San Juan. Los redactores de estos periódicos insistían en que detrás de la tolerancia estaba la mano negra de la moderna filosofía cuyo antecedente más peligroso había sido el protestantismo. Además, mencionaban el peligro de que una vez sancionada la tolerancia se haría presente el indiferentismo, eliminando a la religión de la sociedad y sumiendo a ésta en la anarquía (Martínez, 2012).

Primero analizaremos los argumentos de los periódicos que apoyaron la tolerancia de cultos para luego ver la reacción de la prensa que se opuso a estas ideas. El primer número de *El Defensor...* contestó directamente al *Impugnador* por su oposición a la tolerancia de cultos. Acusó al folleto cordobés de fomentar conflictos en nombre de la religión católica y sacó a relucir buena parte del discurso anticlerical del momento.²⁴ Las “ideas ilustradas” de las que se consideraba portavoz se oponían, según sus redactores, a los pensamientos de los fanáticos que en nombre de “*La intolerancia de cultos ha[n] causado la persecucion de los hombres*”²⁵ provocando la muerte a millones de personas en todo el mundo. A través de las páginas de *El Defensor* se expresaba que sancionar la tolerancia de cultos no significaba oponerse a la religión católica. Para este periódico “... *la religion donde és intolerante, no és por lo regular un sentimiento; se practica por*

²³ El desarrollo de la prensa periódica en la provincia de Córdoba durante su autonomía provincial fue analizado por Valentina Ayrolo. La autora destaca los numerosos periódicos que surgieron en la década de 1820 aunque esto no sea indicador de que funcionaban como formadores de opinión y canales de discusión. En un primer período (1820-1829) fueron difusores de las ideas y acción del gobierno. Para los años 1824-1826, existió una gran circulación, impresión y reimpresión de periódicos en la provincia mediterránea. En este contexto la prensa cordobesa consolidó una unidad de sentimientos que defendía la religión católica y el federalismo frente a las experiencias modernizadoras que estaban viviendo las provincias de Buenos Aires, Mendoza y San Juan y al giro unitario que había tomado el Congreso Constituyente. Ver Ayrolo (2005-2006).

²⁴ Sobre los tópicos principales del discurso anticlerical durante el siglo XIX ver Di Stefano (2010).

²⁵ *El Defensor de la Carta de Mayo*, N° 1, 29-VI-1825, p. 2.

habito (...) corrompe a los hombres por que fomenta el odio á los que no profesan las mismas opiniones...".²⁶ Desde sus columnas, se defendió la tolerancia religiosa desde un punto de vista político. Para el *Defensor* había que admitir a los representantes de las demás naciones "...bajo la garantía que sus opiniones religiosas, sus cultos y sus ritos seran tolerados, exigiendo de ellos el debido decoro, y respeto de nuestra Religion Santa, declarada la dominante del Pais por el artículo 16 de la citada Ley fundamental".²⁷ Lo que se ponía en discusión era la capacidad del gobierno provincial para promover la convivencia de distintas confesiones. Los argumentos hacían foco en que el estado debía garantizar la elección libre del culto por parte de los ciudadanos como cualquier otro derecho sin entrar a definir el carácter verdadero de ninguna religión. En este punto podemos advertir que los redactores de *El Defensor* comenzaban a distinguir entre fiel y ciudadano. Al mismo tiempo, el periódico sanjuanino se enfrentó a los modelos de autoridad clásicos o escolásticos, como la apelación a las sagradas escrituras o la doctrina de los padres fundadores de la Iglesia. Contestó a las acusaciones de Castro Barros del siguiente modo:

... és un error creer que un escrito ó discurso en que se hallen esparcidos con pródiga parsimonia los nombre venerables *del Papa, la Religion, los concilios, tres o cuatro latines y ochen-ta apellidos de santos con su tal cual de las epistolas de Sn. Pablo*, se hade creer misteriosamente sin examen y respetar su contenido por esta sola razon".²⁸

Para *El Defensor*, este tipo de argumentos era obsoleto porque "... la reflexion há penetrado á todas las clases de la sociedad, y la influencia de las ideas del siglo ilustrado mas ó menos á todos los pueblos...".²⁹ Así, se oponía el uso de la razón ilustrada que permitía la emancipación de los hombres frente a los fundamentos de una verdad revelada. Para este periódico, se debía permitir el uso de esa "razón" para decidir inclusive qué religión profesar.

Los argumentos que aparecieron en las páginas de *El Eco de los Andes* definían que la tolerancia no era otra cosa que el respeto que se debe tener por cualquier pensamiento ajeno.³⁰ Las ideas que reprodujo *El Eco* eran que "Dios mismo es el autor de toda tolerancia, porque al pensamiento no se le puede imponer trabas...".³¹ Desde el periódico mendocino se explicaba que siempre habían existido varias religiones debido

²⁶ *El Defensor de la Carta de Mayo*, Nº 1, 29-VI-1825, p. 1. Cursiva en el original.

²⁷ *El Defensor de la Carta de Mayo*, Nº 2, 14-VII-1825, p. 8.

²⁸ *El Defensor de la Carta de Mayo*, Nº 1, 29-VI-1825, p. 3. Cursiva en el original.

²⁹ *El Defensor de la Carta de Mayo*, Nº 1, 29-VI-1825, p. 3.

³⁰ Miguel Ángel Virgillito analizó la discusión sobre la "tolerancia" en *El Eco de Los Andes*. Para este autor "la tolerancia en asuntos religiosos y en materia de opiniones se vincula con la transformación política, social y económica" defendida por los redactores del periódico y resistida por la "dirigencia tradicional" con el argumento de que al modificar la religión peligraría la cohesión social. Ver Virgillito (1989).

³¹ *El Eco de los Andes*, Nº 21, 27-II-1825. p. 1.

a la diversidad de los espíritus que Dios había creado. Por lo tanto, tolerar la voluntad de Dios era tolerar la diversidad de religiones. En números posteriores se insistió que “Dios mismo es el autor de la tolerancia, por que él protege igualmente á todos los hombre sin distincion de su culto”.³² Respondiendo a los presagios de que la tolerancia traería el desorden social desde el *Eco* se expuso que “...cuando se vea que los que profesan una religión diferente a la nuestra, son buenos padres de familia (...) cuando se les vea condolerse de las desgracias de sus semejantes, cumplir con exactitud los deberes de hombre, y de ciudadanos se conocera que puede uno ser honrado, y justo sin ser ortodoxo”.³³ Estas líneas parecen trazar un límite entre la figura del fiel y del ciudadano. Con esta distinción era posible sostener que la religión pasaba a ser una decisión del fuero íntimo de las personas y no materia de estado. De esta forma, la adopción de qué religión profesar aparece como un derecho más de los que debe asegurar y proporcionar el estado. Podemos arriesgar que esta definición se basó sobre principios iusnaturalistas de la política que establecen que la libertad religiosa forma parte de la libertad de conciencia que constituye al individuo y que, a partir del siglo XVII, fue pensada como un derecho natural.³⁴ Por lo demás, los argumentos del periódico mendocino se asemejaron mucho a los utilizados por el *Defensor de la Carta de Mayo* con el mismo fin: la tolerancia de cultos era hija de las luces y la libertad y sólo aquellos fanáticos de la religión católica podían oponerse ante tamaño beneficio para el pueblo.

Por su parte, los argumentos utilizados por Castro Barros en *La Impugnación a la Tolerancia de Cultos* siguieron una línea opuesta. El sacerdote riojano rechazaba la tolerancia no sólo desde un punto de vista político, su rechazo también buscaba preservar el carácter “verdadero” de la fe. Para Castro Barros no se debía permitir ningún “falso culto”. Desde el folleto cordobés reclamó la defensa de la religión católica por parte del estado. Su primera observación fue advertir sobre los peligros morales que iba a producir en la sociedad la ley de tolerancia. Para Castro Barros la tolerancia era “opuesta no solo á la moral si no tambien á la sociedad misma: es en una palabra una ley tiranica que directamente incita á la desercion de la fé y religion...” (Castro Barros, 1825: 3). El presbítero argumentó que toda ley debía estar “acomodada al lugar y al tiempo: San Juan es católico en todas sus partes ¿que razon podrá haber tan imperiosa para hacerlo protestante como sucederia en la mayor parte admitiendo la tolerancia de cultos?” (Castro Barros, 1825: 6). En palabras de Castro Barros, “Visto y probado que la ley de tolerancia de cultos es opuesta é incompatible con la sana moral que prescribe la religion nos resta hacer ver que tambien se opone á la civil del estado” (Castro Barros, 1825: 9). Una vez que definió a la tolerancia como un peligro para la sociedad, opuesta a la ley civil del estado, Castro Barros expresó sus ideas sobre la protección de la religión por parte del gobierno:

³² *El Eco de los Andes*, N° 30, 8-V-1825. p. 1.

³³ *El Eco de los Andes*, N° 30, 8-V-1825, p. 2.

³⁴ En 1689 John Locke publicó *Carta de la Tolerancia* que condensó las bases de esta nueva doctrina que separaba al gobierno civil, cuya potestad es externa, de la religión como fuero interno de la conciencia. Ver Calvo (2004).

No hay duda de que la religion es el fundamento de la sociedad, y quitada esta no hay verdadera asociacion. Esta sociedad está vinculada á una obligacion entre el que gobierna y el pueblo, con la que se crea este estrechado á respetar las leyes (...) es claro que la religion sola puede cimentar esta mutua obligacion comprometiendose uno y otro por el juramento a observarla, trayendo por testigo á Dios... (Castro Barros, 1825: 10)

En este fragmento encontramos argumentos que resaltan la importancia de la religión para el buen funcionamiento de la sociedad. Según Castro Barros, la religión era una garantía de respeto de la ley tanto para gobernantes como para gobernados, ya que Dios era testigo de todo pacto. Por lo tanto, el estado debía observar y cuidar la religión católica para de esa forma conservar el orden social y político. Sus palabras sonaban muy contundentes: “No nos cansemos: protejan la religion en que hemos nacido, y lo contrario será la mayor impolítica. Entónces se verá resplandecer el órden tan deseado (...) mientras no se haga asi hemos de ir de abismo en abismo y todo se ha de malograr” (Castro Barros, 1825: 13). El sacerdote riojano también diferenció entre dos clases de tolerancia: la teológica y la civil.³⁵ Para Castro Barros, aún en el segundo caso se “debe poner de acuerdo con el romano pontífice, de cuya sola autoridad es dispensar en la *disciplina*, ó las leyes de la universal Iglesia” (Castro Barros, 1825: 22). En este punto se ubicó en las antípodas de los defensores de la tradición regalista y siguió defendiendo que la única autoridad que podía decidir sobre cuestiones de dogma o doctrina eclesiástica era el obispo romano. De más está decir que su postura no admitía ninguna de las formas de tolerancia porque la “...América del Sud (...) es católica en todos sus pueblos y con sola esta religion, puede consultar á la tranquilidad interior, y seguridad exterior de sus estados” (Castro Barros, 1825: 22). Según el sacerdote sobraban los ejemplos “Para demostrar cuanto es en estos la necesidad de una religion, que debe ser la única verdadera y cuanta las energia de los cristianos para defenderla en su doctrina, y disciplina...” (Castro Barros, 1825: 22). Castro Barros luchó para que los principios religiosos fueran parte de la ley civil buscando la protección del estado frente a cualquier ataque perpetrado contra la “única religión verdadera”.

Los argumentos del *Cristiano Viejo* permiten ver otras cosas. A través de sus páginas se aceptó la presencia de creyentes de otras religiones a los que el gobierno “...no les puede estorbar el culto externo pribado o domestico”.³⁶ Estas ideas no eran

³⁵ Se trata de una distinción entre una “tolerancia dogmática”, la cual es inadmisibile porque afecta los principios mismos de la religión y una “tolerancia civil” que es potestad de los gobiernos otorgar o no. Incluso para aquellos que defendían la tolerancia religiosa, la primera era inaceptable. En el caso de quienes se oponen también a la segunda, como Castro Barros, lo hacen introduciendo la cuestión del “culto falso” y pregonando por la protección estatal de la religión. Nancy Calvo abordó la distinción entre una tolerancia civil y otra dogmática en el contexto del Congreso Nacional Constituyente reunido en 1824 a través de la traducción del texto de Pierre Daunou, *Ensayo sobre las garantías individuales*, realizada por Gregorio Funes. Ver Calvo (2004).

³⁶ *El Cristiano Viejo*. Nº 3, 17-VI-1825, p. 24.

nuevas, la Asamblea del Año XIII había declarado una forma elemental de tolerancia que prohibió perseguir a los ciudadanos por sus opiniones privadas en materia de religión (Calvo, 2004: 6). Desde *El Cristiano* también se reconoció "...que el hombre tiene una libertad absoluta é ilimitada para opinar en materia de religion y adoptar aquella creencia que su razon le muestre como verdadera..."³⁷ Sin embargo, esto no era "... prueba que el hombre tenga un derecho para el ejercicio público de su culto..."³⁸ Para el periódico cordobés "*Ningún gobierno católico puede tolerar un culto falso, porque este sea el que fuere en todos los pueblos católicos ataca al orden público y es antisocial.*"³⁹ Nuevamente, la defensa del orden social sirvió como argumento para oponerse a la tolerancia de cultos. La intolerancia defendida desde las páginas del *Cristiano Viejo* también compartía lo sostenido por Castro Barros y otros defensores de la religión: no podía permitirse ningún otro culto porque eran "falsos" y significaba un peligro para el conjunto de la sociedad. Según estos argumentos, se convertía en una obligación de los estados proteger el culto público de la religión católica y prohibir la tolerancia porque ésta ayudaba a mantener el orden social. El poder civil debía cuidar la religión...

Para defenderla de los insultos de sus enemigos, para sostenerla cuando la fuerza quiere arrearla [sic] de un pueblo que la profesa y ama, para auxiliar á sus ministros cuando va á países infieles á usar de sus armas de la persuacion y el convencimiento, y para otros muchos casos semejantes sirve á la religion la proteccion y amparo de las potestades soberanas, y no creo que haya hombre que usando de su razon no conozca esto.⁴⁰

Si desde *El Cristiano Viejo* se reconoció el culto de otras religiones en el ámbito privado también se utilizaron argumentos que excedían lo religioso. Para demostrar que la tolerancia de cultos era una amenaza al orden social sus explicaciones no tomaban como referencia las "...autoridades de santos padres, concilios y escritura sagrada. (...) Se los probaré con sentencias de filósofos antiguos, de quienes se glorian ser discípulos y sucesores..."⁴¹ Así, utilizó un lenguaje más "secularizado" a la hora de discutir con sus oponentes. Recordemos que una de las denuncias del *Defensor de la Carta de Mayo* era precisamente que ni el Papa, los concilios ni ningún santo tenían la autoridad suficiente para decidir sobre el lugar de la religión en la sociedad. *El Cristiano Viejo* tomó nota de esto y se opuso a la tolerancia citando a los mismos filósofos que sus oponentes. Para 1825 el lento proceso de secularización que la revolución no inició pero sí aceleró estaba haciendo mella en la sociedad rioplatense. El reemplazo de los argumentos religiosos para debatir la tolerancia es un signo de estos cambios (Martínez, 2012).

³⁷ *El Cristiano Viejo*. Nº 2, 17-V-1825, p. 13.

³⁸ *El Cristiano Viejo*. Nº 2, 17-V-1825, p. 13.

³⁹ *El Cristiano Viejo*. Nº 2, 17-V-1825, p. 10, cursiva en el original.

⁴⁰ *El Cristiano Viejo*. Nº 7, 8-X-1825, p. 76.

⁴¹ *El Cristiano Viejo*. Nº 4, 17-VII-1825, p. 33.

Conclusión

En este trabajo hemos analizado los argumentos utilizados por los periódicos reformistas y anti reformistas durante las disputas ocasionadas por la reforma de regulares en Mendoza y San Juan y la sanción de la tolerancia de cultos en esta última provincia. Si retomamos el esquema de Di Stefano, podemos concluir que tanto unos como otros apelaron a diferentes formas de entender la relación entre Iglesia, estado y sociedad. En la pragmática discursiva de los periódicos, las ideas galicanas, liberales e intransigentes se combinaron y los argumentos fueron cambiando dependiendo si se discutía la reforma de regulares o la tolerancia de cultos. Inclusive, en algunos casos, ideas similares se utilizaron para sostener posturas diferentes.

El Eco de los Andes defendió la reforma de regulares y la tolerancia de cultos, aunque no siempre con los mismos argumentos. Primero marcó una división entre las cuestiones de gobierno y de dogma de la iglesia. Así, apoyó la decisión del poder civil de reformar las órdenes regulares. Como fue señalado para Buenos Aires (Di Stefano y Zanatta 2000; Calvo, 2001), en este punto se puede apreciar una herencia del pensamiento reformista borbónico dieciochesco. En el mismo contexto reformista, para justificar el manejo de los bienes temporales de los regulares por parte del gobierno civil, la estrategia de *El Eco* fue apelar, también, a un conjunto de ideas de tradición regalista: los bienes de los religiosos pertenecían a la comunidad y el gobierno podía disponer de ellos porque habían si dotados por el poder temporal. No obstante, cuando se discutió la tolerancia de cultos los periódicos cuyanos corrieron un poco más el límite y sus argumentos incorporaron otras ideas. Tanto para *El Eco de los Andes* como para *El Defensor de la Carta de Mayo* la tolerancia no era una gracia otorgada por el estado sino una elección racional de los habitantes de San Juan que el gobierno provincial debía garantizar. Creemos que estos argumentos se acercaban más a un ideario liberal de división de esferas en el que la religión pasa a ser del fuero interno de las personas. Para estos periódicos, la distinción entre el fiel y el ciudadano comenzaba a hacerse más visible. A lo largo del siglo XIX, los posicionamientos “liberales” podían moverse entre el modelo galicano y el estrictamente liberal sin ningún tipo de contradicciones. Si en el plano de la sociedad política (relaciones Iglesia-estado) se piensa la religión en términos galicanos, solía hacerse en términos liberales cuando se trataba de la sociedad civil (Di Stefano, 2010).

Por su parte, en los periódicos que se opusieron la reforma de regulares y la tolerancia de cultos tampoco percibimos una argumentación homogénea. *El Observador Eclesiástico* también distinguió entre cuestiones de dogma y de disciplina pero, a diferencia del *Eco de los Andes*, denunció que la reforma de regulares era una intromisión del poder civil en los asuntos de la iglesia. Con la intención de evitar el desorden social y proteger a la “única religión verdadera” Castro Barros pidió la protección de la religión por parte del estado. Inclusive, sostenía que los principios religiosos debían seguir formando parte de la legislación civil y que la tolerancia de cultos traería el caos social. *El Cristiano Viejo* también estuvo de acuerdo en proteger a la religión católica aunque aceptó la tolerancia privada de cultos. Este periódico advirtió

que ya no era posible oponerse a la elección personal de la religión sino únicamente impedir su culto público. Esto era una señal de que los tiempos estaban cambiando. Otro hecho que alejó al *Cristiano Viejo* de Castro Barros fue que utilizó argumentos que iban más allá de lo religioso para oponerse a la tolerancia de cultos y discutió en los mismos términos que sus oponentes.

El proceso de secularización acelerado por la revolución permitió el desarrollo y difusión de nuevas ideas, y otras no tanto, sobre la relación entre Iglesia, estado y sociedad. A partir de la década del '20 parecía factible proponer una distinción entre gobierno civil y eclesiástico. En nuestro caso vimos cómo los periódicos reformistas y anti reformistas sostuvieron esta idea. La diferencia era si el estado podía intervenir en los asuntos de la Iglesia para reformarla o si ésta era independiente del poder civil. Fue más difícil en este período establecer una distinción entre Iglesia como comunidad de fieles y estado como comunidad política. Cuando por momentos se logró plasmar esta idea se generaron graves conflictos, como ocurrió luego de la sanción de la tolerancia de cultos en San Juan. Las discusiones en los periódicos que abordamos nos permiten advertir ciertas transformaciones políticas y culturales en marcha y trazar un horizonte de los posibles cambios que el proceso de secularización abría en el Río de la Plata. Pensar y discutir el lugar de la religión y sus instituciones fue un ingrediente importante, aunque no el único, del proceso de construcción estatal durante el siglo XIX.

Referencias bibliográficas

- Ayrola, V. 2005/2006. "Noticias sobre la opinión y la prensa periódica en la Provincia autónoma de Córdoba: 1820-1852." En: *Quinto Sol 9/10*, Instituto de Estudios Socio-Históricos, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa, pp. 13- 46.
- Ayrola, V. 2007. *Funcionarios de Dios y de la República. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*, Buenos Aires, Biblos.
- Ayrola, V. 2010. "La Reforma sin reforma. La estructura eclesiástica de Córdoba del Tucumán en la primera mitad del siglo XIX". En: *Jahrbush fur geschichte Lateinamerikas*, Austria, Böhlau Verlag, pp. 273 – 273.
- Ayrola, V. 1996 "Una nueva lectura de los informes de la misión Muzi: la Santa Sede y la Iglesia de las Provincias Unidas" en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani 14*, pp. 31-60.
- Barral, M. E. 2009. "Un salvavidas de plomo. Los curas rurales de Buenos Aires y la reforma eclesiástica de 1822." En: *Prohistoria 13*, pp. 51-68.
- Betancourt Castillo, F. 2011. "Ilustración, monaquismo y pensamiento político durante la independencia. Fray Tadeo Silva, polemista dominico", En: TORRES TORRES, E. (coord.) *Los dominicos insurgentes y realistas, de México al Río de la Plata*, México, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas - Miguel Ángel Porrúa, pp. 547-577.
- Bransboin, H. 2012. *Mendoza Confederal. El ejercicio de la soberanía mendocina en torno a la Confederación Argentina. 1831-1852*. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

- Bruno, C. 1971. *Historia de la iglesia en Argentina*, V. VIII, Buenos Aires, Don Bosco.
- Calvo, N. 2001. “Cuando se trata de la civilización del clero. Principios y motivaciones del debate sobre la reforma eclesiástica porteña de 1822”. En: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera serie, Nº 24, 2º semestre.
- Calvo, N. 2004. “Lo Sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república rioplatense.”. En: *Andes*, Nº 15, Universidad Nacional de Salta.
- Calvo, N. 2008. “Voces en pugna. Prensa política y religión en los orígenes de la República Argentina”. En: *Hispania Sacra*, LX 122, pp. 575-596.
- Casanova, J. 1999. “Religiones públicas y privadas”. En: Auyero, J. (ed.) *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*. Buenos Aires, Universidad de Quilmes, pp. 115-61.
- Di Stefano, R. 2004. *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Di Stefano, R. 2008. “Ut unum sint. La reforma como construcción de la Iglesia (Buenos Aires, 1822-1824)”. En: *Revista di Storia del Cristianesimo*, Brescia Morcelliana, pp. 499 – 523.
- Di Stefano, R. 2010. *Ovejas Negra: Historia de los anticlericales argentinos*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Di Stefano, R. y Zanatta, L. 2000. *Historia de la Iglesia argentina.*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori.
- Di Stefano, R. 2010. “Tolerancia e intolerancia en la historia religiosa de América Latina”, en I. A. Manoel y S. Ramos de Andrade (Orgs.), *Tolerância e intolerância nas manifestações religiosas*, Franca: Unesp-FHDSS, pp. 19-55.
- Dobbelaere, K. 1994. *Secularización: un concepto Multi-dimensional*, Universidad Iberoamericana, México.
- Enríquez, L. 2011. “Los regulares y la independencia de Chile” “Los regulares y la independencia de Chile”, en: Enríquez, Cervantes y Aguirre (Coords.) *Tradición y reforma en la Iglesia Hispanoamericana 1750-1840*, Puebla, ICSyH-BUAP, IISUE-UNAM, Centro de Estudios Bicentenario, 2011, pp. 49-81.
- Fernández, J. 1919. *Historia de San Juan*, Bueno Aires, A. Kapelusz y Cia., Editores.
- Goldman, N. 2000. “Libertad de imprenta, opinión pública y debate constitucional en el Río de la Plata (1810-1827)”. En: *Prismas. Revista de historia intelectual*, Nº 4, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 9-20.
- Halperín Donghi, T. 2010. *De la revolución de independencia a la confederación rosista*, 2ª ed. 2ª reimp, Buenos Aires, Paidós.
- Hernández García, E. 2011 “Hacia el control del clero piurano: la reforma de regulares de 1826 en el norte de Perú”, en Francisco Cervantes, Enríquez y Aguirre (Coord.) *Tradición y Reforma en la Iglesia hispanoamericana, 1750-1840*, Puebla, ICSyH-BUAP, IISUE-UNAM, Centro de Estudios Bicentenario, pp. 83-111.
- Martin, D. 2005. “The Secularization Issue: Prospect and Retrospect”. En: *The British Journal of Sociology*, Vol. 42, Nº 3, Sep. 1991, pp. 465-474.

- Martínez, I. 2007. “Desobediencias leales y legalidades insurgentes. Discusiones en torno a las atribuciones de los poderes civiles y eclesiásticos en el Río de la Plata. 1810-1817”, como parte del dossier “Religión, sociedad y política (siglos XVI-XIX)”. En: *Itinerarios, Anuario del CEEMI*, Rosario, Año 1, N° 1, pp. 171-197.
- Martínez, I. 2012. “Prensa intransigente y discurso ultramontano en el Río de la Plata: entre la disputa facciosa y la construcción de la Iglesia romana. 1820-1850”. En: *VII Jornadas de Historia Política*, Tandil.
- Martínez, I. 2013. *Una Nación para la Iglesia Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.
- Molina, E. 2005. “Opinión pública y libertad de imprenta durante los de consolidación de las estructuras provinciales y el congreso de 1834”. En: *Revista de Historia del Derecho*, N° 33.
- Oviedo, J. E. 2010. *El periodismo en Mendoza*, Buenos Aires, Academia Nacional de Periodismo.
- Ramos, J. P. 1914-1916. *El derecho público de las provincias argentinas con el texto de las constituciones sancionadas entre los años 1819 y 1913*, Buenos Aires, Fac. de Derecho y Cs. Sociales.
- Rosas Salas, S. 2012. “De la República católica al Estado laico: Iglesia, Estado y secularización en México, 1824-1914”, *Lusitania Sacra*, 2ª S. 25, Lisboa, pp. 227-244.
- Verdaguer, J. 1931. *Historia eclesiástica de Cuyo*, Tomo I, Milán, Premiato Scuola Tipográfica Salesiana.
- Virgillito, M. A. 1989. “La tolerancia en el pensamiento de la ilustración en el periodismo de Mendoza”. En *Anuario de filosofía argentina y americana*, Vol. 6, Cuyo.
- Zinny, A. 1868. *Efemeridografía Argireparquiótica*, Buenos Aires, Imprenta y librería de Mayo.

Periódicos

- El Defensor de la Carta de Mayo*. Museo Mitre.
- El Eco de los Andes*. Reproducción facsimilar (1943), Mendoza, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional de Cuyo, Precedido de un estudio de Juan Draghi Lucero.
- Impugnación a la tolerancia de cultos*; Córdoba, Imprenta de la Universidad, 14 junio de 1825.
- El Cristiano Viejo*, Córdoba, Imprenta de la Universidad, 1825.
- El Observador eclesiástico de Chile*, Córdoba, Imprenta de la Universidad, 1824.