



Andes

ISSN: 0327-1676

saramata@unsa.edu.ar

Universidad Nacional de Salta  
Argentina

Calvo, Nancy

Lo sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república  
rioplatense

Andes, núm. 15, 2004, p. 0

Universidad Nacional de Salta  
Salta, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12701505>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

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

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

## LO SAGRADO Y LO PROFANO. TOLERANCIA RELIGIOSA Y CIUDADANÍA POLÍTICA EN LOS ORÍGENES DE LA REPÚBLICA RIOPLATENSE <sup>1</sup>

Nancy Calvo\*

Entre los muchos asuntos que agitaron las aguas poco serenas del exvirreinato rioplatense, la cuestión de la tolerancia religiosa ocupó un lugar en el debate político, durante las primeras décadas del siglo XIX. La necesidad de los nuevos estados sudamericanos de lograr el reconocimiento de su independencia encontró en el interés comercial británico un aliado de primer orden e introdujo, por el lado de la economía y las relaciones diplomáticas, la espinosa cuestión de las relaciones entre los cristianos de diferentes confesiones. En este marco, fue la firma del Tratado de Comercio y Amistad con Gran Bretaña la circunstancia que habilitó el tema en la complicada agenda del Congreso Constituyente, en 1825. Específicamente, se trataba de establecer cuál sería el espacio de libertad del que podrían gozar los protestantes en un Estado que se declaraba uniformemente católico.

La cuestión no revestía el dramatismo que había tenido en el pasado para las sociedades de Europa Occidental. En principio, razones que podrían considerarse más bien formales impulsaban el tratamiento de un asunto que en la práctica no había generado mayores conflictos. La creciente presencia y el progresivo arraigo de comerciantes de origen británico, llegados desde 1806, resultan un buen indicio en ese sentido<sup>2</sup>. Sin embargo, éste es sólo un registro, el menos traumático, del problema de la tolerancia que, como tal, tiene diferentes aristas.

¿Qué implica promover, admitir o rechazar la tolerancia religiosa en el marco de la discusión constitucional de 1825? Las razones religiosas y políticas se funden en un debate en el cual "la verdad", consagrada por el dogma religioso, se confronta o se concilia -al menos para una parte de la opinión católica- con la libertad de conciencia, sustento de la libertad individual que pregonan las corrientes racionalistas, ilustradas y liberales. Las posiciones en pugna en el Congreso Constituyente y en la prensa del momento, alumbran un aspecto central del llamado proceso de secularización, es decir, de diferenciación y emancipación de la esfera política con respecto a la religiosa<sup>3</sup>. En tal sentido, aquel debate remite a un tema clave en el proceso de construcción de la ciudadanía -deseable o posible- a principios del siglo XIX<sup>4</sup>. Dicho de otro modo, si en el régimen colonial ser miembro de la iglesia y súbdito de la monarquía es ser uno y el mismo, cómo se separan ambos universos; cómo se definen ámbitos de competencia específicos y diferenciados para cada uno de estos órdenes, cuál es el camino, si lo hay, hacia el reconocimiento de la autonomía del individuo tanto en el plano religioso como en el político<sup>5</sup>.

Las posiciones político-religiosas en pugna encuentran su fundamento en la tradición cristiana de la cultura occidental, y en particular en sus variantes católicas, aunque también responden a razones de orden práctico en la complicada situación política de las Provincias Unidas, luego de la independencia. En primer lugar, vamos a

---

\* Universidad Nacional de Quilmes.

establecer sintéticamente cuáles han sido los sentidos atribuibles al principio de la tolerancia religiosa en el origen de los modernos estados nacionales. En segundo término, nos ocuparemos de las Cortes de Cádiz, por su condición de referente o modelo para Hispanoamérica, durante los primeros años de la independencia. Luego, vamos a analizar cómo se trató la cuestión en los primeros amagues constitucionales rioplatenses y; finalmente, el debate de 1825, el punto más alto en la consideración pública del tema durante la primera mitad del siglo XIX. Podemos anticipar que así como a través de esta discusión se perciben los alcances y los límites en el tránsito a una sociedad más secularizada, también es claro que la cuestión religiosa que enmarca este debate, se suma a los motivos de desconfianza y a las diferencias de distinto orden, que impiden alcanzar un acuerdo estable entre las provincias para constituir un Estado Central.

### **1.- La tolerancia entre la necesidad y la libertad en los orígenes del estado moderno**

Desde el momento en que el catolicismo se convirtió en la religión oficial del Imperio Romano la Iglesia ligó sus intereses a los del poder civil y, entre otras consecuencias, aceptó progresivamente las persecuciones que antes rechazaba y de las cuales los primeros cristianos habían sido víctimas. A lo largo de la Edad Media, la condición de cristiano se equiparó a la de miembro de la sociedad. Tanto la potestad espiritual como la temporal se ocuparon de asegurar la vigencia de los criterios de inclusión en la comunidad. La intolerancia fue el resultado teórico y práctico de esta asociación entre *la cruz y la espada*. El catolicismo se consagró como la verdadera fe y el pensamiento católico fue moldeado durante siglos por las doctrinas que afirmaban su exclusiva razón<sup>6</sup>.

Como es sabido, el Renacimiento cultural y la Reforma protestante pusieron en crisis este universo. La noción de tolerancia religiosa surgió por aquellos años y es en sí misma expresión de la simbiosis entre el mundo político y el confesional que van a permanecer fuertemente unidos. Tolerar es una decisión política que implica una relación de desigualdad. Un acto de poder<sup>7</sup>. Tanto en los estados protestantes como en los católicos se trata simplemente de aceptar el "error" que no se puede suprimir y, de ese modo, admitir la presencia del "otro". De allí deriva uno de los sentidos del principio de la tolerancia religiosa: es una concesión otorgada desde el poder y la verdad.

Otro sentido nace, sin embargo, como consecuencia de la ruptura epistemológica y espiritual que da comienzo a la mentada modernidad<sup>8</sup>. A través del principio de la tolerancia, la libertad de conciencia interpela a las sociedades cristianas de occidente y va abriendo el camino a la libertad individual en medio de un complicado proceso de construcción política y de desarrollo de las ideas que **no es ni lineal ni progresivo**. Varía según la época y el lugar aunque los términos del problema parecen rondar siempre en torno a los mismos ejes: la relación entre el poder público y la religión, y el lugar que allí le cabe a la libertad del hombre.

La historia política que da cuenta de este despliegue es conocida. La ruptura de la unidad religiosa y la consolidación del campo protestante desatan un prolongado enfrentamiento. Las llamadas "Guerras de religión" son expresión de la intolerancia pero crean a la vez la necesidad de establecer la paz en las unidades territoriales de los nacientes estados. En las iniciativas que aparecieron en Francia, Alemania y los Países

Bajos durante aquellos años la tolerancia se justificó por razones prácticas más que por la pretensión de alcanzar cierto consenso religioso o, menos aún, de garantizar un derecho. En Francia *El Edicto de Nantes (1598)* consagró el éxito *Les politiques* y aseguró la paz por algún tiempo -aunque fue paulatinamente derogado hasta su total revocación en 1685. En el Imperio, la *Paz de Augsburgo (1555)* y la *Paz de Westfalia (1648)* consagraron el principio *cuius regio, eius religio* por el cual se reconocía al gobernante secular el derecho de establecer la religión de su territorio. Se impone la soberanía del príncipe aún sobre el interés religioso. Igualmente, bajo estas condiciones, se fue extendiendo la **tolerancia civil** -es decir, el fin de las persecuciones a otros cristianos- en la región alemana como antes en Francia<sup>9</sup>.

Lo que tienen en común estos pactos es que la tolerancia religiosa se admite sólo como una concesión de la autoridad política. La tolerancia es una gracia que depende de la voluntad del poder y no un derecho reconocido a los súbditos. El monarca es la fuente originaria de los derechos y libertades de los súbditos y decide, en base a las circunstancias o a los dictados de la conveniencia, qué y cómo tolerar. La misma lógica explica la revocación de estas resoluciones como sucedió en Francia. Desde la perspectiva de la secularización, antes apuntada, es la razón de estado la que se impone sobre la religiosa y va desplazando el eje desde la pretensión de sostener la verdad de los dogmas a la necesidad política de evitar el costo del disenso<sup>10</sup>

En la segunda mitad del siglo XVII, aunque no desaparece ni en la teoría ni en la práctica la tolerancia así entendida, irá desplegándose un nuevo sentido. El concepto adquiere sus bases iusnaturalistas. Si bien se sigue hablando de tolerancia es la libertad religiosa, como parte de la libertad de conciencia que constituye al individuo, la que comienza a ser pensada como un derecho natural, reconocible a cada hombre en su condición de ser racional. Derecho natural inalienable, es decir, anterior a todo contrato, la libertad de conciencia se incorpora al ideario liberal y es promovida en forma práctica a través de la libertad de culto, de prensa y de expresión en general.

Locke constituye un hito fundamental. La *Carta de la Tolerancia (1689)* condensa las bases de una nueva doctrina. El filósofo inglés separa el gobierno civil, cuya potestad es externa, de la religión como cosa privada que afecta a la conciencia individual y sobre la cual ninguna coerción es admisible. Ni el Estado debe intervenir, puesto que no se trata de un ámbito de su competencia, ni la Iglesia que es una *asociación voluntaria* de hombres unidos por acuerdo mutuo, con el fin de rendir culto público Dios<sup>11</sup>. El individualismo ético lo lleva a sostener la autonomía del sujeto en cuestiones de conciencia. En este plano la intolerancia no sólo es inadmisiblesino también ineficaz. Al mismo tiempo, no se trata de ateísmo ni de indiferencia. El objeto de la religión es “regular la vida de los hombres de acuerdo con las normas de la virtud y la piedad”<sup>12</sup> para lo cual, la creencia religiosa requiere de aprobación consciente, “la fe no es fe si no se cree”<sup>13</sup>. Por su parte, el poder político debe preservar los intereses civiles lo cual impone ciertos límites a la tolerancia lockeana. De ella son excluidos aquellos grupos cuyas creencias son opuestas a los derechos de la comunidad, es decir, que hacen peligrar la tolerancia misma<sup>14</sup>.

La Ilustración francesa del siglo XVIII reafirma los criterios racionalistas. El alegato de Voltaire en su *Tratado de la Tolerancia (1762)* es en primer lugar una crítica al “espíritu dogmático” de la religión católica aunque esto no significa promover la ausencia de religión, “*el hombre necesita siempre un freno*”. Aún la superstición y las

ideas falsas son preferibles al ateísmo. “*Donde hay establecida una sociedad, es necesaria una religión. Las leyes velan sobre los crímenes conocidos y la religión sobre los secretos*”<sup>15</sup>. La religión tiene una función moral más que espiritual que tiñe de utilitarismo los asuntos religiosos. El deísmo de Voltaire facilita esta mirada que sin propiciar la indiferencia, al desechar toda certeza por vía de la razón, tiende un puente al escepticismo<sup>16</sup>.

## 2. -La intolerancia católica española en tiempos de reforma.

La monarquía católica española se encargó de poner sordina a estas ideas. Los reyes de España como patronos de sus iglesias, asumieron la responsabilidad de mantener la pureza de la fe y custodiar los sagrados dogmas del catolicismo. Para esta tarea contaron con la decidida acción del Tribunal de la Inquisición que tenía amplia jurisdicción sobre los súbditos de la corona. Los aires renovadores del reinado de Carlos III desplazaron al Tribunal, al tiempo que se multiplicaban los amagues reformistas y los discursos ilustrados, junto a las corrientes críticas de la Iglesia romana, pero con Carlos IV, luego del vendaval desatado por la Revolución de 1789, los sectores más conservadores recuperaron posiciones. Sin abandonar el marco regalista que caracterizó la política de los monarcas católicos, en especial durante el siglo XVIII, se reforzó el compromiso entre el trono y el altar. El régimen de unanimidad se mantuvo impidiendo la contaminación y, hasta cierto punto los posibles desvíos aunque, como iban a mostrar los acontecimientos, ya era tarde. La crisis de la monarquía y especialmente, la conquista napoleónica profundizó la división entre unos y otros, mientras que la lucha contra la ocupación adquirió connotaciones fuertemente religiosas. La resistencia antifrancesa, liderada por la Junta Central, se nutrió de una amalgama compuesta por la defensa del territorio, del rey cautivo y de la Iglesia Católica. Esa unidad fue reforzada como contrapartida de los intentos de reforma religiosa de José Bonaparte, quien encontró apoyo en un reducido círculo de admiradores de la política francesa<sup>17</sup>.

Con este trasfondo, las Cortes de Cádiz al tiempo que emprenden el primer ensayo Constitucional del reino, muestran el peso de la opinión intransigente en materia de tolerancia. El artículo doce de la Constitución, debatido en setiembre de 1811, establece para la religión católica la condición de religión oficial, protegida y **exclusiva a perpetuidad**<sup>18</sup>. Esta última condición fue impulsada no sólo por los ultramontanos como el obispo Iguanzo sino también por Joaquín Lorenzo Villanueva, un sacerdote de los llamados jansenistas, conocido por sus posiciones "heterodoxas" en materia eclesiástica<sup>19</sup>. Villanueva argumenta a favor de la exclusividad y la perpetuidad de la religión católica porque ella debe ser tenida por ley fundamental, es decir, base del edificio legislativo sin la cual carecerían de fuerza las leyes humanas. Por tanto, según su opinión, quien no profesase la religión oficial no debía ser tenido por español ni gozar de los derechos de tal<sup>20</sup>. Se trata de una definición de la ciudadanía nacional en las antípodas del individualismo liberal. La organización política del estado no tiene aquí por finalidad resguardar la libertad individual sino establecer el orden legítimo en el cual las leyes humanas deben ser obedecidas. En tal sentido, no se admite la total autonomía de la esfera política. La noción católica de libertad que informa estos principios no presupone la absoluta libertad de conciencia sino más bien el libre albedrío por el cual el hombre puede obedecer o no la ley natural de cuyo origen divino dependen las leyes positivas. En este caso, la Constitución<sup>21</sup>.

En el mismo sentido, Francisco Martínez Marina en el *Discurso sobre el origen de la Monarquía* que sirve de prólogo a la *Teoría de las Cortes* (1813) afirma el fundamento divino del orden humano y hace depender de él tanto la igualdad natural como la desigualdad política que justifica la obediencia<sup>22</sup>. Martínez Marina, ejemplo del esfuerzo por conciliar la tendencia constitucionalista, popularizada por el pensamiento liberal de la época, con la tradición española en la que arraigan las "antiguas libertades" es, al mismo tiempo, un buen ejemplo de la distancia que separa ambas tradiciones. En la sociedad que sirve de base a su reflexión se privilegian los lazos comunitarios por encima de toda forma de interés individual. "Delante de esta ley, así como en el acatamiento de su divino autor, todos los hombres son iguales, todos hermanos y miembros de la gran familia de que Dios es el común padre. **Ninguno está autorizado para romper los lazos de esta fraternidad** ni para obrar contra los intereses y derechos de sus miembros"<sup>23</sup>. De ahí que, en última instancia, el deber del hombre católico primará sobre el ciudadano<sup>24</sup>. La creencia religiosa se liga a la existencia misma de la sociedad por encima de toda forma de individualismo. Estas nociones se convierten en un motivo recurrente del pensamiento político católico opuesto a la tolerancia<sup>25</sup>.

Se alzan en contra voces aisladas, alejadas del centro de la escena como la de Blanco White, quien se destaca antes por lo excepcional de su trayectoria que por su influencia entre los liberales españoles. El singular personaje radicado en Londres pasa, por aquellos años, de sacerdote católico a miembro de la Iglesia anglicana y de defensor del jacobinismo francés a admirador y propagandista del régimen moderado inglés. Él describe el drama político de España en clave de intolerancia. Desde las páginas de *El Español* (1810-1814) y apoyándose en su propia biografía encuentra en la ausencia de tolerancia la causa principal para la proliferación de ideas radicales que, en su opinión, serían desechadas por absurdas en un marco de libertad. Más aún, la intolerancia admitida por las Cortes le resulta no sólo incompatible con cualquier otra forma de libertad que se proclamase, sino también, y por lo mismo, la causa de la segura ruina del constitucionalismo y de la prolongación de las luchas civiles en España. La supresión del Tribunal de la Inquisición no alcanza a compensar sus sombríos pronósticos<sup>26</sup>.

Así, si bien el legado Constitucional de las Cortes no se agota en el artículo 12, el aplastante triunfo legislativo de la intolerancia que en él se consagra puede ser explicado no sólo por el peso de los factores coyunturales mencionados más arriba sino también por el predicamento de esas doctrinas que hacían depender la organización política del estado del fundamento divino del orden natural. Este triunfo muestra a su vez la impotencia de quienes, como el diputado Argüelles, aceptan resignados un "error" que, por otra parte, es juzgado inevitable<sup>27</sup>. Las profundas conmociones que atraviesa la sociedad española y la incertidumbre con respecto al futuro seguramente no están ausentes de las preocupaciones de los legisladores de Cádiz que sostienen, ya por convencimiento ya por necesidad, el principio de la unanimidad religiosa. ¿Cuánto de estas ideas y estos lenguajes se expresa en las asambleas constituyentes del nuevo estado rioplatense?

### **3.- La religión del estado y la tolerancia posible de 1810 a 1824.**

La experiencia de las Cortes, como es sabido, es un referente contemporáneo del primer intento constitucional en el Río de la Plata. Sin embargo, también otras

influencias y, más precisamente, otros propósitos orientan el rumbo de la Asamblea del año XIII, al menos en materia de tolerancia.

La necesidad de los primeros gobiernos de estrechar vínculos con los extranjeros introdujo, de modo indirecto, el problema de la tolerancia. La presencia creciente de comerciantes y diplomáticos ingleses y norteamericanos y el interés de las elites criollas por lograr el reconocimiento y la ayuda económica de las únicas naciones que parecían dispuestas a abrir sus puertas al nuevo mundo rebelde explica, antes que otros motivos, el porque de la cuestión en los primeros años. Es decir, a simple vista lo que está en el primer plano no es el debate político que acompaña inexorablemente a la cuestión, ni los problemas confesionales que podían afectar la convivencia, sino otro modo tal vez menos dramático de la "razón de Estado". Sin embargo, los discursos en pugna van más allá de las razones prácticas. Entre sus pliegues es posible descubrir el alcance de las transformaciones políticas y culturales en marcha. ¿Hasta qué punto es posible pensar un orden político desligado de la esfera religiosa en las primeras décadas del siglo XIX? ¿Cómo se pasa de un universo en el cual el fiel y el ciudadano son concebidos como dimensiones de una identidad única a otro en el que la conciencia individual es soberana en el ámbito privado y se expresa libremente en el espacio público, separando "lo que es de Dios de lo que es del César"? La tolerancia religiosa es sólo uno de los múltiples aspectos de este problema cuyas expresiones institucionales son variadas<sup>28</sup>. Desde las primeras asambleas legislativas la cuestión se presenta de modo más o menos directo.

La Asamblea del año XIII, declaró la independencia en materia eclesiástica<sup>29</sup>. Apartados de España, aunque con la mirada puesta en las Cortes; en un clima local marcado por la influencia "modernizante" de la Logia Lautaro y en un contexto internacional permeable a las ideas liberales, los legisladores del año XIII establecieron una forma elemental de tolerancia que consistía en la prohibición de perseguir a los individuos por sus **opiniones privadas** en materia de religión. Un antecedente es el proyecto de Constitución, que no pasó de tal, encomendado al Dr Chorroarín en 1812 - por aquel entonces miembro de la Junta Protectora de la Libertad de Imprenta- con vistas a la reunión de la próxima Asamblea. En su artículo tercero sostenía que "ningún habitante podía ser molestado en sus bienes y en su persona por sus opiniones religiosas con tal que no altere el orden público y respete las leyes piadosas del Estado"<sup>30</sup>. Ni el proyecto ni lo sancionado por la Asamblea alcanzaban a garantizar la práctica de otros cultos aunque se admitía, como criterio general, común a todos los habitantes, la existencia de un espacio privado donde reinaba la libertad de opinión, lo cual constituyó el primer reconocimiento oficial de esta índole. La predisposición favorable del poder civil a garantizar al menos cierta forma de tolerancia se aprecia también en intentos parciales como el proyecto presentado por el Triunvirato en abril de 1813 para promover la actividad minera. En él se propone expresamente que los extranjeros y sus dependientes "*podrán adorar a Dios dentro de sus casas privadamente, según sus costumbres*"<sup>31</sup>. El objetivo era, claramente, ofrecer ciertas garantías a los extranjeros residentes de religión protestante cuya presencia se multiplicaba. Pero eso no es todo. La determinación de declarar extinguida la jurisdicción del Tribunal de la Inquisición de Lima adquiere significación como "gesto" en el sentido de crear un espacio de libertad de conciencia. Se trata de una decisión cuyo impacto es fundamentalmente simbólico puesto que en el Río de la Plata la institución no constituía un problema para la época<sup>32</sup>. El ejemplo de las Cortes de Cádiz estaba presente aunque en materia de tolerancia la Asamblea iba más allá: al

reconocer un espacio de libertad privado, fuera del alcance de la coacción estatal, admitía indirectamente, la existencia de otros cultos.

Igualmente, si como ha afirmado Rómulo Carbia en aquella Asamblea “el espíritu de tolerancia comenzó a capear”, no conviene exagerar la amplitud de lo tolerado<sup>33</sup>. Otra dimensión del problema se presentó en torno a la cuestión de la libertad de expresión. La Junta Protectora de la Libertad de Imprenta, establecida en 1811, debía “custodiar” la libertad concedida pero para las obras de carácter religioso se mantuvo explícitamente la censura previa eclesiástica<sup>34</sup>. Así, las “opiniones privadas” en materia de religión se mantuvieron apartadas del espacio público. La preocupación por los llamados abusos de la libertad de expresión se mantuvo vigente e inspiró distintas formas de intervención del poder político<sup>35</sup>. Además, no habría que subestimar cierta concepción común a las élites políticas e intelectuales hispanoamericanas: la opinión pública invocada como origen y fundamento del sistema representativo siguió siendo una noción difícil de precisar y sobre todo de emancipar del ideal ilustrado según el cual la razón -una e indivisible- era el único y verdadero sostén de la opinión aceptable<sup>36</sup>.

Los vientos de Restauración que soplaban desde la Europa de la Santa Alianza, así como el cambio parcial de los elencos de gobierno, expresaron cierto reflujo que se plasmó, durante el régimen del Directorio, en el Estatuto Provisorio de 1815 y en la fallida Constitución de 1819. El primero no admitía expresamente la autonomía de las opiniones privadas que habían quedado a salvo en 1813 y agregaba al carácter de religión oficial del catolicismo la *obligación de todo hombre de respetar el culto público y la religión del Estado*. El Reglamento Provisorio, aprobado dos años después por el Congreso de Tucumán, establecía que la infracción de esa disposición sería penada como un *delito contra las leyes fundamentales de la nación*. Este carácter de ley fundamental que, como vimos, justificaba la intolerancia de las Cortes de Cádiz, otorgaba a la religión oficial un sentido constitutivo del orden político que, por lo mismo, dejaba escaso margen a la libertad de conciencia y de opinión. En efecto, la Constitución de 1819 en su artículo primero establecía: "*La Religión Católica Apostólica Romana es la religión del Estado. El gobierno le debe la **más eficaz y poderosa protección** y los habitantes del territorio todo respeto, cualquiera que sean sus opiniones privadas*". Así, si bien se admite un espacio de libertad privado, a resguardo de los poderes públicos, el énfasis está puesto en el respeto a la religión oficial que adquiere rango de ley constitucional. La novedad, que no es tal, es la expresa declaración de que el gobierno se compromete a *protegerla*.

Tal protección, debatida en el futuro, tiene sus raíces en el regalismo heredado de la colonia y asumido con naturalidad por los gobiernos criollos. Formalmente, además, la vigencia del régimen de patronato otorga coherencia a esta disposición constitucional. Las autoridades civiles intervienen en la designación de las dignidades eclesiásticas y en la elección de los provisores y desde el punto de vista jurídico y administrativo se mantienen, por largo tiempo, múltiples espacios "compartidos"<sup>37</sup>. En la práctica, la colaboración de los cabildos eclesiásticos con los distintos gobiernos, la responsabilidad de la administración estatal en la incierta recolección y asignación de los diezmos y la intensa participación de los sacerdotes en las instituciones políticas ponen en evidencia que la separación entre “Iglesia y Estado” no existe como horizonte inmediato. En tales circunstancias, no sorprende que el Congreso donde participan, como era habitual, un gran número de sacerdotes de diferentes regiones y

tendencias, establezca un marco legal de protección para el catolicismo en un Estado oficialmente católico. La protección al culto, alentada y justificada por sectores de la Iglesia que comulgan con el regalismo y con las ideas galicanas, facilita la injerencia estatal en las cuestiones eclesiásticas y, como tal, es una prerrogativa que las autoridades civiles no querrán abandonar fácilmente.

Por otra parte, el creciente número de impresos en circulación, durante la década del veinte, permite proponer algo así como una agenda de asuntos de interés o sobre los cuales se aspira a atraer el interés. La tolerancia religiosa es, sin duda, uno de esos asuntos. En aquellos años, luego de una accidentada trayectoria, llega a la ciudad de Buenos Aires la obra de Juan Antonio Llorente *Discursos sobre una Constitución Religiosa considerada como parte de la Civil Nacional*<sup>38</sup>. Éste sacerdote español de tendencia galicana, emigrado de España por su colaboración con el rey José Bonaparte, sostiene en sus *Discursos*, la conveniencia de que los estados tengan una religión nacional “*porque los vínculos religiosos fortifican la unión cordial de los miembros del cuerpo político con su respectiva cabeza y entre sí mismos*”<sup>39</sup>, pero en el artículo primero de su proyecto de constitución civil del clero aclara que no deben admitirse las persecuciones puesto que “*nadie debe ser compelido contra su propio convencimiento*”. Sus argumentos remiten al mítico modelo de la Iglesia primitiva: la “tolerancia exterior” es la naturaleza del cristianismo, de acuerdo con el mensaje de Jesús y con la historia de los primeros siglos, de donde derivan las únicas leyes legítimas que los católicos deben respetar.

Llorente se preocupa principalmente por el lugar de la Iglesia y del clero en el marco de una nación moderna. Allí inscribe el fundamento de su noción de tolerancia. Distinto, aunque no contradictorio, es el propósito de Pierre Daunou cuya obra *Ensayo sobre las Garantías Individuales* apareció en Buenos Aires un año después. El texto es un tratado contra el despotismo. Se propone precisar los límites y las “barreras” del poder ante los derechos del ciudadano<sup>40</sup>. La traducción del texto, realizada por el Deán Funes a instancias de Bernardino Rivadavia, se vincula a la preocupación del flamante ministro de gobierno por promover la edición de textos tanto con fines educativos y como de doctrina o propaganda política. Entre las opiniones de Daunou la que más fama logró, tanto entre los contemporáneos como en la historiografía posterior, fue la referida a la tolerancia de cultos y especialmente la crítica que el propio Gregorio Funes le hace en la nota octava de su traducción<sup>41</sup>. Daunou es partidario de la más completa tolerancia en nombre de una efectiva libertad de conciencia “*una condición general, honorable e irrevocable de la asociación política*” junto a la cual pretende establecer la exclusiva verdad del catolicismo: “*El homenaje debido a la verdadera religión es el de distinguirla como la única que nada tiene que temer de la discusión libre*”<sup>42</sup>. Veremos reaparecer estos argumentos durante el congreso de 1824. Funes se aparta de ésta perspectiva. En cambio, expone una doctrina común a buena parte de los católicos dispuestos a admitir la tolerancia aunque menos preocupados por conciliar el catolicismo con el ideario liberal. Se trata de la clásica distinción entre *tolerancia dogmática* y *tolerancia civil*. La primera, resulta inadmisibles porque afecta “la misma esencia de la Iglesia” cuya doctrina es “divina, santa e inmutable” y debe ser celosamente custodiada por sus legítimos intérpretes, es decir, los pastores de la Iglesia. La segunda, en cambio, es potestad de los gobiernos. Él recomienda su vigencia -como ya lo había hecho antes<sup>43</sup>- elogiando el “grado de perfección” alcanzado por las naciones europeas que admiten este principio. Sin embargo, Funes contempla ciertos

límites a la tolerancia civil que, como veremos, tendrán relevancia en el debate de 1825 como fundamentos para oponerse a su aprobación<sup>44</sup>.

La aparición de estas obras coincide en Buenos Aires con una intensa proliferación de periódicos. Entre ellos *El Centinela*, alineado con el oficialismo, publica en 1823 una extensa nota titulada "Tolerancia". En ella se comenta el ejemplo de Persia, en donde "*un príncipe asiático, despótico y musulmán*" ha ganado en ilustración "*a un estado americano, libre y cristiano*" convocando a los europeos a poblar sus tierras con la promesa del libre ejercicio de sus cultos; también el más cercano ejemplo de Brasil donde, con iguales propósitos, se debate en la asamblea la libertad de cultos, con el apoyo explícito del obispo. El redactor de la nota -no identificado- afirma, sobre la situación local, "*...no nos parece bastante a remover toda dificultad la tolerancia de hecho, o más bien el espíritu condescendiente de todas las clases del país que es bien reconocido por cuantos extranjeros arriban a nuestras playas: creemos que es necesario algo más, y que para este algo más urge que se empiece a pensar el modo de proporcionarlo a fin de facilitar cuanto antes una emigración que está clamorosamente llamándola la prosperidad del país,*"<sup>45</sup>

El tema está instalado, al menos en Buenos Aires. El momento, sin embargo, se presenta tan apropiado como difícil. Los gestos diplomáticos de acercamiento son una condición para el reconocimiento de la independencia por parte de Gran Bretaña. La aceptación legal de la tolerancia religiosa constituye uno de esos gestos. Pero, al mismo tiempo, el clima político está signado por la adhesión o el rechazo que produce dentro y fuera de Buenos Aires, la reforma eclesiástica iniciada en 1822. La provincia de Córdoba y en particular el presbítero Castro Barros lidera la oposición al reformismo porteño lanzando, desde la Imprenta de la Universidad, periódicos que rechazan las novedades de la diócesis vecina<sup>46</sup>. El Congreso Constituyente en el cual el debate sobre la tolerancia parece inevitable no puede prescindir de este entorno.

#### **4.- Libertad, verdad y tolerancia en el Congreso Constituyente de 1824**

La convocatoria a un nuevo Congreso, impulsada desde Buenos Aires se justificaba, al menos formalmente, por la renovada "voluntad de unión" de los estados provinciales. El momento, el modo y en gran medida los tiempos de su desarrollo estuvieron, sin embargo, determinados por la coyuntura internacional. Las negociaciones con Gran Bretaña, el fracaso del ensayo liberal español inaugurado en 1820 y la situación de la Banda Oriental ocupada por el Imperio de Brasil, apuraron el inicio de la asamblea. La gravedad de estos acontecimientos, cuando aún no estaba concluida la guerra de Independencia en Sudamérica, puso fin prematuramente a la misión que el deán Diego Zavaleta había emprendido, como "embajador" de Buenos Aires ante las provincias del interior. El propósito de su delegación era múltiple: en lo inmediato se trataba de conocer las opiniones de los gobernadores ante un posible acuerdo de paz con España. Al mismo tiempo, se pretendía preparar el terreno para una nueva reunión de las provincias cuyas situaciones políticas e institucionales variaban, pero que -quizás con la excepción de San Juan y Mendoza- tenían en común la desconfianza hacia Buenos Aires. No es una referencia insignificante que la tarea le fuera encomendada a un sacerdote prestigioso, residente en Buenos Aires pero nacido en Tucumán donde conservaba fuertes lazos familiares que podían facilitar el diálogo. En realidad, poco más de diez años de marcha forzada, desde el inicio de la revolución, alimentaban las suspicacias mutuas que iban a recorrer casi sin tregua las

deliberaciones de la asamblea. En los años veinte, además de las diferencias acerca de cómo debía organizarse el estado o más bien cuál debía ser la relación entre la nación y las provincias, la cuestión religiosa se hallaba entre los motivos más firmes de desconfianza. Como se ha dicho, la reforma del clero porteño y sus secuelas fueron el telón de fondo al tratar el tema de la tolerancia religiosa.

### **La religión protegida**

En las sesiones preparatorias, no por casualidad el primer tema que provoca opiniones encontradas es el de la religión. Al tratar sobre el juramento que han de hacer los representantes, se debate una fórmula que propone, junto al compromiso de cumplir con las obligaciones del cargo y la obligación de defender la libertad, la independencia y la forma republicana de gobierno la **necesidad de proteger la religión católica**, sobre lo cual la fallida Constitución de 1819 presentaba, como hemos visto, un antecedente

La discusión denota, en primer lugar, la "sensibilidad" del momento. Mientras algunos diputados, como Carriego y Mansilla, representantes por Entre Ríos, sostienen la necesidad de posponer, hasta el momento de tratar el texto constitucional, las definiciones sobre la religión, Funes -quién, si no ha variado su posición al menos a cambiado sus alianzas<sup>47</sup>-, portavoz de la disidencia religiosa de su provincia, insiste en que se debe hacer una clara manifestación del propósito de defender la fe católica para disipar todo temor y "*alarma contra el congreso*"<sup>48</sup>.

Sin avanzar argumentos a favor o en contra de la mentada protección Mansilla plantea los términos formales del problema, "*No sería extraño que al hablar de la religión del estado, y sancionar la católica, se sancionase también la libertad de los cultos, circunstancia que a mi juicio podía demandar contradicción con el artículo en cuestión. Diré más sin embargo que no es de esperarse que ningún diputado traiga instrucciones para sancionar otra religión que la católica; pero debe de estar a lo que puede ser, y he aquí una razón más para esperar el tratar de esta materia, cuando se hable de la constitución*"<sup>49</sup>

Dos elementos se presentan en esta intervención. Por un lado, la hipotética sanción de la libertad de culto. Lo cual significa que, aunque remotamente, esa posibilidad es considerada por algunos. Por otro lado, se afirma el común consentimiento católico de los representantes y, por ende, de los representados, ya se trate de "el pueblo" o de "los pueblos", como se verá más adelante. Ese constituye el punto de partida. Es decir, es dentro de ese universo compartido que se van a presentar matices, diferencias y aún posturas irreconciliables.

Así, el deán de Córdoba, insistiendo en la necesidad de proteger a la religión católica, no niega que la libertad de cultos pueda debatirse luego, puesto que, en la fórmula propuesta "*no se dice que ésta sea la única y exclusiva que debe profesarse*". En efecto, la protección del Estado a la religión oficial no es incompatible con la tolerancia de otros cultos. Si lo es, en cambio, con cierta pretensión de igualdad entre los distintos cultos o con la neutralidad del Estado en materia de religión que se correspondería con una noción más plena de la libertad individual. Al respecto, el propio Funes no deja lugar a dudas. Ante la sugerencia de que el sólo hecho de jurar sobre el libro sagrado alcanza para testimoniar la fe, responde.

*"(...) aunque ponga la mano sobre el evangelio podré jurar lo mismo que un hereje, porque los protestantes también admiten el juramento sobre los evangelios. Los que vamos a formar este congreso somos católicos, y de ningún modo debemos equivocarnos con los protestantes en este acto; y por eso es necesario que demos una expresión acerca de la religión que no hace ningún protestante."*<sup>50</sup>

En lo relativo a la protección del Estado al culto católico Julián Segundo de Agüero ofrece un argumento que está en las antípodas de Funes. Su punto de partida es el reconocimiento del catolicismo como "religión del estado" pero, en su caso, esto no remite a una imposición ni a la necesidad de otorgar protección oficial. El sentido atribuido a tal reconocimiento está en sintonía con aquellos que opinan, como Llorente en sus *Discursos*, que la existencia de una religión común es una ventaja que refuerza los lazos políticos de la sociedad. Por tanto, sostiene

*"Por mi parte estoy convencido de una verdad, y es que la religión de nada necesita menos que de la protección del gobierno; porque seguramente nunca prosperará, como positivamente **nunca ha prosperado más que cuando ha sido dejada a si misma, a la eficacia de su doctrina, y a los ejemplos de los que la profesaron**; así como ninguna cosa ha abierto llagas más profundas a la religión que la protección, que naturalmente o con estudio, se han propuesto dispensarle los gobiernos; y yo para la religión católica no quiero protección ni como ciudadano ni como ministro de ella"*<sup>51</sup>.

No deja de ser llamativo que quien postula tal rechazo a la injerencia del gobierno en los asuntos religiosos sea uno de los más activos sostenedores de la reforma eclesiástica porteña, de cuya impronta regalista no puede dudarse. De todos modos, más allá de las razones que podrían justificar este giro, los argumentos de Agüero en contra de la protección del estado son amplificados en las páginas de *El Nacional*, entre cuyos redactores se encuentra<sup>52</sup>. Según el periódico, la condición de religión dominante u oficial otorgada al catolicismo no es más que el reconocimiento de un hecho, describe a la comunidad. No tiene, o más bien no puede tener, el carácter de una prescripción. Es decir, tal declaración "lo único que hace es reconocer un hecho que no se subordina a las leyes", sólo depende de la libre elección de los hombres. De ahí que, no existe contradicción entre el reconocimiento de una religión oficial y el rechazo a una protección que "se vende siempre a muy caro precio"<sup>53</sup>. El artículo abunda sobre las ventajas que debería esperar el catolicismo de la estricta prescindencia del poder político en el plano religioso. Vocero de una opinión emergente, que evoca la propuesta de Daunou citada más arriba, procura dar cabida en la tradición católica a las ideas liberales y, por tanto, se esfuerza por conjugar fe y razón para dejar a salvo la verdad dogmática que no está en discusión. La estrategia consiste en promover la idea de que el valor irresistible de la verdad, en este caso contenida en el mensaje católico, no necesita más que del libre ejercicio de la razón individual.

*"(...)¿cuáles fueron las armas que (su divino fundador) quiso se empleasen para triunfar de la resistencia del mundo, ganar los corazones de los hombres, y forzar sus entendimientos, dejando ilesos los derechos de su libertad? **La razón sola, y el convencimiento** apoyados en esa multitud admirable de motivos, que demuestran la evidente*

*credibilidad de sus dogmas; de esos dogmas que a pesar de ser superiores a los débiles alcances de nuestra razón la arrastran irresistiblemente. No quiso jesucristo que tuviesen parte en esta misión gloriosa las potestades de la tierra:(...)La religión, pues, lo único que exige de la autoridad temporal es que la deje marchar libremente por la senda, que le trazó su divino fundador, y que deje a los hombres en plena libertad para oír su penetrante voz, y seguir el impulso de su conciencia"*<sup>54</sup>

La recurrente imagen de la Iglesia primitiva -tópico común a las corrientes reformistas del catolicismo dieciochesco- es el fundamento de esta versión liberal. De todos modos, el potente capital de aquel mito de los orígenes no es fácilmente cedido por los contendientes. Con propósitos opuestos Funes apela a la Iglesia de los primeros siglos para dar forma a una respuesta que no deja de ser algo amañada<sup>55</sup>. Según el deán de Córdoba, justamente porque se han perdido las virtudes de aquella época es que en el presente la religión necesita protección. Fiel a su impronta borbónica rescata la acción benefactora del poder civil. El modelo es "*el Gran Constantino*" cuya política sirvió para que "*el vuelo*" de la fe cristiana se extendiese por todas partes. Luego, las costumbres se habrían corrompido, "*los legisladores quisieron hacer de la religión una máscara para sus vicios*". Sin embargo, de allí no deduce la necesidad de independizar a la religión de la influencia de "los legisladores". Por el contrario, ante lo que llama la corrupción de los tiempos presentes "*la religión necesita una protección del gobierno, y si no la tiene, faltándole la de la virtud, muy pocos progresos hará entre los pueblos*"<sup>56</sup>.

Otra perspectiva es aportada por el diputado Manuel Antonio de Castro. Un buen ejemplo del "liberalismo moderado" de raíz ilustrada, que no sólo no reniega del regalismo sino que encuentra en él un modo de encausar la religión en el sentido deseado<sup>57</sup>.

*"Partiendo del principio de que la religión católica es un objeto de la libre aceptación de los pueblos, y de la tolerancia del gobierno, se pueden deducir consecuencias muy seguras para nuestro caso. Yo no trato ni debo mirar esta cuestión como representante del pueblo en su aspecto teológico, sino político. La principal consecuencia es que si una pequeña porción de ciudadanos del país hubiese adoptado y observado la religión, se llamaría solamente tolerada, pero desde que vino a ser la religión de toda o casi toda la nación, ya no es solamente tolerada sino recibida. Es ya de hecho la religión del pueblo. Desde entonces tiene una relación con el orden social y civil, y el poder nacional se ve en la necesidad de segundar el voto general y tomar sobre sí las cargas del estado temporal de la religión; de proveer a las necesidades de sus templos y de sus ministros y de hacer de ella una de sus instituciones sociales. Desde entonces la religión recibe una existencia civil y legal, pero una existencia que debe ser determinada y sancionada por la ley, para saber si la religión es exclusiva, si es dominante o si es tolerante, para evitar en una palabra (...) que se coloque un tigre en el altar del cordero; y fijar la existencia legal de la religión, que de hecho no puede dudarse"*<sup>58</sup>

Como se ve, para Castro, el gobierno debe garantizar la libertad de conciencia y, al mismo tiempo, proteger la religión mayoritaria. Es decir, el Estado sostiene el culto

católico y a sus ministros y regula legalmente la existencia civil de la religión, lo cual entre otras cosas permite apartar el "fanatismo" o, dicho de otro modo, evitar la intolerancia. Nada se dice sobre la exclusividad ni la verdad contenida en el mensaje religioso. Tolerancia civil y aún libertad de cultos son compatibles con la protección a la "religión del pueblo", cuya "relación con el orden social y civil" la convierte en "una de sus instituciones sociales". Independientemente del poder persuasivo de sus argumentos, el modo en que Castro encara el problema de la protección será el que a la larga se imponga. Al parecer, más allá de alguna voz aislada, existe cierto consenso entre las élites dirigentes -común por aquellos años en latinoamérica- en torno a la pretensión de que los gobiernos no resignen su control sobre la religión y su capacidad de intervenir en una institución de cuyo potencial moral y simbólico nadie duda y que conserva, aún por mucho tiempo, competencias normativas y judiciales amplias. La larga vigencia del patronato es un ejemplo de ello.

### **El sujeto de la soberanía y el alcance de las leyes sobre religión**

Los asuntos religiosos que se ventilan en el Congreso desde el comienzo no podrán sustraerse al problema que afecta no sólo las deliberaciones sino, aún más importante, la futura organización del Estado. Se trata de las diferentes posturas en torno a cómo se concibe el sujeto en que habrá de recaer la soberanía del nuevo Estado. Es decir, ¿la representación constitucional corresponde a la Nación, única e indivisible o, en cambio, es de cada uno de los estados provinciales?, ¿los diputados son delegados de "los pueblos", entidades colectivas a las que ha retrovertido la soberanía, una vez disuelto el poder central, o actúan en calidad de representantes de "el pueblo"; abstracción que evoca la existencia de una Nación compuesta por la asociación de individuos libres y jurídicamente iguales? En este sentido, Valentín Gómez afirma

*"... los diputados incorporados a esta lugar después de haber canjeado sus poderes, son esencialmente, diputados nacionales: desde entonces ejercen una autoridad general y su representación es del mismo carácter. Los intereses generales deben tener siempre preferencia sin dejar de consultar los intereses particulares de provincia;"<sup>59</sup>.*

Sin embargo, como es sabido, no existe consenso en este punto.

Juan Ignacio Gorriti, por su parte, advierte que *los pueblos* -universalmente católicos y que "*observan con prudencia esa ley en todos sus actos*"- no han otorgado mandato a los representantes para deliberar sobre la religión<sup>60</sup>. Su intervención refleja, por un lado, el malestar de algunas provincias del interior, "*Es preciso no disimular las cosas que sabemos: se sospecha, se teme, se recela y de varios modos se nos han manifestado esos recelos, de que a la religión católica se le preparaba un golpe*"<sup>61</sup>. Pero, al mismo tiempo, alerta sobre los límites institucionales de una discusión que, en sentido estricto, aún no ha comenzado. ¿En qué marco la tolerancia religiosa puede convertirse en ley de la futura Constitución? Gorriti subraya algo que será confirmando con el correr de las sesiones: algunos diputados traen a la asamblea poderes, con mandato expreso de las legislaturas provinciales, que impiden o limitan su libre deliberación en torno a este tema.

Así, el diputado Acevedo, representante por Catamarca, presenta un poder que no lo autoriza a permanecer en el recinto cuando se traten leyes que afecten la

disciplina de la Iglesia y especialmente el "tolerantismo"<sup>62</sup>. Otro caso es el del presbítero Amenabar, de la provincia de Santa Fe, cuyo mandato le exige resguardar la más absoluta protección y exclusividad del culto católico, sin admitir innovación en cuanto a su disciplina y procurando que el nuevo orden establezca relaciones con la silla apostólica<sup>63</sup>. Al deán Funes se le asignan instrucciones que son esencialmente iguales a las del santafesino pero sus propias objeciones -políticas y canónicas- modifican el mandato de la legislatura cordobesa o al menos precisan la posición que él, como representante, está dispuesto a asumir. Para el deán la exclusividad del culto no forma parte de las verdades dogmáticas sino de los derechos de la soberanía del Estado. Lo mismo corresponde a su juicio para las cuestiones que hacen a la disciplina exterior de la Iglesia. Por tanto, el Congreso como expresión soberana está en su derecho de deliberar sobre estos temas. Su compromiso, en cambio, es hacer valer la soberanía de su provincia no admitiendo decisiones que comprometan el status de la religión fijado por las leyes locales<sup>64</sup>.

Aunque la existencia de estas restricciones no deja mucho margen a la posibilidad de sancionar una ley que establezca la tolerancia religiosa en todo el territorio y para todos los habitantes, en lo inmediato, el mandato imperativo es rechazado. Al incorporarse a la asamblea constituyente los diputados se comprometen a respetar el pacto de unión y varias voces se pronuncian a favor de la "voluntad general", representada en ese cuerpo legislativo, con independencia de las limitaciones impuestas por las disidencias provinciales<sup>65</sup>. Al mismo tiempo, la Ley Fundamental aprobada en enero de 1825 es el paraguas bajo el cual se protege la potestad de los estados provinciales. Por ella las provincias se rigen por sus propias instituciones hasta tanto se sancione la Constitución y conservan el derecho de aceptar o rechazar las disposiciones del Congreso Nacional. Como es sabido, aunque este marco jurídico en un principio facilitó los acuerdos no alcanzó para superar la distancia entre dos modos diferentes y a la larga incompatibles de concebir la representación.

### **El Tratado con Gran Bretaña y la tolerancia limitada**

La firma del Tratado era una de las prioridades en la agenda política del Congreso, al menos para el gobierno porteño que se hallaba en tratativas diplomáticas con el Reino Unido desde el año anterior. El creciente interés comercial de los círculos londinenses corría en paralelo con una situación internacional más favorable al reconocimiento de la independencia de las Provincias Unidas por parte del gobierno británico. Los escollos a este objetivo buscado por las elites dirigentes rioplatenses, se hallaban justamente en la imposibilidad de mostrar, a los ojos de las autoridades inglesas, "un" gobierno capaz de garantizar el cumplimiento de los acuerdos. De ahí, que el Congreso asumiera la responsabilidad de crear condiciones aceptables para el gobierno británico, entre las cuales se encontraba el reconocimiento de la libertad religiosa para los súbditos de la corona, que engrosaban la colonia inglesa del Río del Plata<sup>66</sup>.

Justamente, el artículo que resultó más controvertido fue el referido a la tolerancia religiosa. Durante el mes de febrero de 1825, mientras transcurrían las sesiones secretas dedicadas a debatir el acuerdo, la correspondencia entre Bustos y Funes muestra que la provincia mediterránea está en pie de guerra ante lo que considera un reclamo inapropiado del cónsul Parish, "...*se corre que el plenipotenciario de S.M.B.*

*pide la tolerancia de cultos y que es enseñado por varios de ese pueblo y que esto es venir a imponer la ley...<sup>67</sup>.*

El artículo 12 del Tratado en discusión establecía:

*“los súbditos de S.M.B. residentes en las Provincias Unidas del Río de la Plata, no serán inquietados, ni perseguidos, ni molestados por razón de su religión; más gozarán de una perfecta libertad de conciencia en ellas, celebrando el oficio Divino ya dentro de sus propias casas o en sus propias y particulares Iglesias o Capillas, las que estarán facultados para edificar y mantener en los sitios convenientes que sean aprobados por el gobierno de las dichas Provincias Unidas, también será permitido enterrar a los súbditos de SMB que murieran en territorio de las dichas Provincias Unidas en sus propios cementerios que podrán del mismo modo libremente establecer y mantener”. Iguales condiciones se reconocen a los ciudadanos de las Provincias Unidas “en conformidad con el sistema de tolerancia establecido en los dominios de su Majestad”<sup>68</sup>.*

La discusión sobre la tolerancia en este contexto restringe de por sí sus alcances. No es general. Se trata de un beneficio exclusivo para los súbditos de la corona británica y no implica, por tanto, el efectivo reconocimiento del derecho de todos los habitantes a ejercer su libertad individual en materia de religión. Por el contrario, se justifica como una *gracia* otorgada por el gobierno de las Provincias Unidas para un caso particular<sup>69</sup>. Además, en el plano legal, la vigencia de la Ley fundamental constituye un límite para la imposición del acuerdo a los estados provinciales que mantienen la vigencia de sus propias leyes y, como hemos visto, se niegan a admitir cualquier forma de tolerancia. Esta restricción permite la aprobación casi unánime del artículo 12, en la certeza de que no compromete a los estados que se oponen.<sup>70</sup> En definitiva, lo aprobado beneficia sólo a los ingleses protestantes residentes en Buenos Aires donde, de hecho, se encuentran la mayoría de los interesados. Un dato que no es pasado por alto en las deliberaciones.

De todos modos, los retazos del debate de los cuales disponemos a través de las actas de las sesiones secretas, muestran diferentes voces que marcan una ruptura con el orden heredado. En principio, a diferencia de aquellas posturas unanimistas que hacían depender el orden político y la ciudadanía del fundamento religioso de la sociedad - como hemos visto por ejemplo en las Cortes de de Cádiz- aquí se presentan argumentos más acordes con la visión liberal “...los artículos de constitución relativos a Religión en sentido alguno pueden reputarse leyes fundamentales: que ellos no hacen más que declarar un hecho, ni podían hacer otra cosa, sino atacando los derechos del hombre, naturalmente libre para darse la Religión que le acomode”<sup>71</sup>. El Nacional afirma, en el mismo sentido, “..., si la elección de religión, y de creencia pertenece exclusivamente al individuo, y ninguna relación tiene, ni con el establecimiento ni con la conservación de la sociedad, es visto que los gobiernos constituidos únicamente para sostener los vínculos de asociación(...), no tienen título alguno que los autorice a prescribir a los pueblos que presiden, la elección y ejercicio de una determinada religión”<sup>72</sup> Según el periódico, aún cuando los hombres por ignorancia o efecto de una mala educación elijan una religión “que no sea la verdadera”, “(...) no hay sobre la tierra quien pueda presentar un título para constituirse juez de un error semejante”<sup>73</sup>.

Tales opiniones suponen la separación e independencia del orden político y la existencia de un ciudadano que, en tanto ser racional, goza plenamente de su libertad de elección. Sin embargo, tal supuesto no pasa de ser la expresión de cierto horizonte teórico que no tiene traducción, al menos inmediata, en la arena política local. En ella las cosas son, por el momento, diferentes. La estrechez de la tolerancia establecida como gracia y no como derecho se justifica por “*el común sentimiento*” de los diputados acerca del impacto que un alcance general o mayor podría tener entre la población: “*las provincias no estaban lo bastante preparadas, (...) ni formada la opinión para admitir sin repugnancia, ni aún sin riesgo de inquietudes religiosas una novedad, que podría graduarse como contraria a la religión que habían mamado con la leche*”<sup>74</sup>.

Los pueblos, que formalmente conforman la ciudadanía de la república, son percibidos como un límite para el pleno ejercicio de la libertad. La “*mala dirección de la opinión general*” se interpone a la reconocida “*utilidad*” de “*dejar en tanta libertad la conciencia de los hombres como la palabra*”. En su lugar aparece la preocupación más propiamente ilustrada de elevar la educación de los pueblos, “*prevenir sus inquietudes, y el vicio, o mala dirección de la opinión general*”<sup>75</sup>

Funes, sin negar que en el pasado había abrazado la causa de la tolerancia, se encuentra entre quienes esgrime como argumento en contra la falta de madurez del pueblo para “*aceptar esta novedad*”. Los vaivenes del deán se reflejan claramente en el hecho de que tanto la prensa favorable a la tolerancia como la opositora lo citan, como autoridad, para avalar sus respectivas opiniones<sup>76</sup>. Su posición, sin embargo, merece algún comentario. Ya en la famosa nota octava él sugiere algunas condiciones que resultan, en cierto modo, un puente para su negativa, en 1825. Allí, si bien promueve la tolerancia civil sostiene que ella sólo debe establecerse cuando resulta un medio necesario para alcanzar la paz:

*“ Es demasiado grande la ventaja de que ciudadanos unidos por las mismas leyes y el mismo interés político lo sean también por el mismo culto, a fin de que el santo nudo de la religión estreche a todos de un mismo modo, y que los principios de educación se fortifiquen por la autoridad del ejemplo. Nada le quedaría entonces al gobierno en que apoyar su tolerancia”*<sup>77</sup>.

Es esta una opinión común a otros autores católicos, anteriores y contemporáneos de Funes. En el siglo XVI, Juan Bodino, miembro de *Les politiques*, escribió “*Cuando la religión es aceptada por común consentimiento, no debe tolerarse que se discuta, porque de la discusión se pasa a la duda. Representa una gran impiedad poner en duda aquello que todos deben tener por intangible y cierto (...) Por ello es de suma importancia que cosa tan sagrada como la religión no sea menospreciada ni puesta en duda mediante disputas, pues de ello depende la rutina de la república*” En el Río de la Plata, a principios del siglo XIX así opinaba, por ejemplo, el sacerdote y polémico profesor de filosofía Juan Manuel Fernández de Agüero<sup>78</sup>. En esta línea, puede reconocerse el valor atribuido a la uniformidad religiosa, al menos por algunos, como auxiliar irrenunciable del orden y de la pretendida unidad en la complicada arena política que circundaba al Congreso Constituyente. En definitiva, quienes sostienen este punto de vista entienden la tolerancia como un asunto exclusivo del poder civil. El deán de Córdoba cierra su discurso afirmando que de haber disposición favorable en la

mayoría de las provincias para admitir la tolerancia "*otro sería su sentir*" pero añade, aún en ese caso, debe mantenerse la limitación en cuanto a las provincias que, como Córdoba, no la admiten por sus leyes fundamentales<sup>79</sup>.

Sin duda, un tema que acecha el debate es el de la relación entre tolerancia de cultos y verdad. Ya hemos visto, al respecto, los esfuerzos del periódico El Nacional por conciliar el libre ejercicio de la razón individual con el carácter exclusivo de la verdad establecida por el dogma católico. Los defensores de la tolerancia -y aún quienes como Funes se oponen circunstancialmente- separan con precisión la tolerancia civil de la teológica para admitir sólo la primera. Eusebio Agüero en sus Instituciones de Derecho Público Eclesiástico analiza con precisión esta diferencia. Para el primer caso, sostiene, "*Todo gobierno debe ser constitucionalmente tolerante respecto de toda religión o secta cuyas máximas estén de acuerdo con la moral pública*". En otras palabras, no corresponde al poder civil pronunciarse por "*la verdad de una o muchas religiones, ni profesar sus dogmas*". De ahí que se admita la tolerancia absoluta o libertad de cultos, cuando existe un tratamiento igualitario para todas las religiones o la imperfecta cuando se reconoce una religión de Estado, y se sostiene el culto y a sus ministros. En cambio, el segundo caso, es decir, la tolerancia teológica, es inaceptable: "*la iglesia católica es por sus principios y por su naturaleza intolerante, ..., no reconoce ni puede reconocer la verdad de otra fe ni la santidad de otra doctrina*". He aquí el principio que resguarda la unidad de la fe, de la doctrina y la divinidad de la Iglesia, y lo que la distingue de los protestantes, cuya tolerancia dogmática, traducida en el principio del libre examen, muestra a los ojos de este "catedrático de cánones" "*el carácter indeleble del error*"<sup>80</sup>.

En la otra vereda Castro Barros es un ejemplo notable de quienes, en nombre de la verdad contenida en el mensaje católico, no admiten ninguna forma de tolerancia más que como producto de una "*imperiosa necesidad*". La diferencia de fondo es que para el sacerdote riojano la necesidad en cuestión es la que nace del peligro para la propia religión. La premisa que subyace a esta posición es que los derechos de la Iglesia son precedentes y sus fines superiores a los de la sociedad civil, por tanto, no se subordinan a ésta y no deben ser entorpecidos por ella, sino al contrario, los gobiernos civiles deben servirla. Este es el nudo central de su pensamiento, opuesto tanto al de Eusebio Agüero como al de Gregorio Funes, y al de tantos otros. De ahí también que, en las antípodas de quienes defienden las prerrogativas del poder civil, para Castro Barros la decisión de tolerar otros cultos requiere de la consulta a la Santa Sede, única responsable de la disciplina eclesiástica<sup>81</sup>. La idea de Iglesia como "sociedad perfecta" -independiente y autosuficiente- que anima esta posición implica romper con la tradición regalista y apostar a un modelo opuesto al que irradia desde Buenos Aires por aquellos años<sup>82</sup>. Para el rector de la Universidad de Córdoba, en Sudamérica no puede admitirse otro culto "*sin un máximo crimen teológico y político*", puesto que, todos profesan "*el culto católico romano*", único verdadero. Afirma sin medias tintas "*tolerar es sufrir*". Así, desechada la tolerancia civil por injustificada pero además, a su juicio, por peligrosa y sospechosa de herejía "*atentas las circunstancias de nuestros pueblos y lugares, de los tiempos presentes y de las personas que lo hacen*", acepta "*la de personas*", es decir, las creencias privadas, por razones de "*comercio y amistad*", sin que nadie pueda "*dogmatizar contra la religión del país ni edificar templos*". Desde la prensa de combate, Castro Barros crítica tanto a los defensores de la tolerancia civil, porque confunden al pueblo haciéndole creer que los sacerdotes que resisten la tolerancia quieren impedirles el comercio con otras naciones, como a quienes están más cerca de una efectiva libertad de cultos "*porque creen que todas las religiones son*

*buenas sin exceptuar la Judía y la Mahometana. Esos son secuaces del impío (Voltaire)*"<sup>83</sup>.

Con este abanico de posiciones en juego, de momento, la solución alcanzada en el plano legal es la que expresa el artículo 12 del Tratado con Gran Bretaña y las limitaciones de su aplicación; es decir, la tolerancia de cultos beneficia sólo a los ingleses protestantes, radicados en aquellas provincias que no lo impiden por sus leyes fundamentales. Vale la pena escuchar, una vez más, la voz de *El Nacional* que, luego de batallar durante varios números en favor de la tolerancia y aún de la libertad de cultos se pronuncia a favor de postergar su declaración, "*La opinión pues aún no está formada: por lo mismo la prudencia aconseja que se espere el momento oportuno para establecer por ley en nuestro estado, lo que es sin duda conforme a razón y a sus más preciosos intereses*"<sup>84</sup>

Poco más de un año después, en setiembre de 1826, entra en debate el proyecto de Constitución Nacional que terminará consagrando el régimen unitario. En lo que respecta a la religión, el artículo tercero establece que ésta es la "*Católica Apostólica Romana, a la que prestará siempre la más eficaz y decidida protección y sus habitantes el mayor respeto sean cuales fueren sus opiniones religiosas*".

El artículo, similar al que se había establecido en la frustrada constitución de 1819, deja a salvo la tolerancia otorgada a los protestantes ingleses pero a diferencia de la anterior Constitución las opiniones en debate, en el nuevo contexto, oscilan desde la oposición a aceptar que el Estado declare su preferencia confesional hasta la afirmación más tajante del carácter exclusivo del catolicismo. En el primer caso el diputado Paso insiste sobre la inconveniencia de establecer un artículo constitucional tocante a la religión por no ser este un tema de la Constitución política del Estado. Más audaz y solitaria es la postura del diputado Ugarteche que rechaza la concesión legal de un "privilegio" al catolicismo porque atenta contra la igualdad de cultos y, por tanto, contra la libertad de pensamiento. En el otro extremo, el diputado Galisteo, de la provincia de Santa Fe insiste en proponer el carácter exclusivo de la religión oficial "con total exclusión de otros cultos".

Valentín Gómez -retomando la línea argumental del diputado Castro en la discusión sobre el juramento- se opone a ambos extremos en defensa del artículo oficial, finalmente aprobado. Sostiene, por un lado, que la condición mayoritaria de la religión católica le da derecho a ser protegida y, por otro, que tal protección es compatible con la tolerancia reconocida a los protestantes por el Tratado con Gran Bretaña.<sup>85</sup> El valor de la religión para el orden social queda asegurado con palabras que conservan alguna reminiscencia de Locke.

*"(...) a pesar de todo el derecho de pensamiento y de toda la libertad que pueda pretenderse, no deberá jamás permitirse en nuestro país el ateísmo ni ninguna otra secta de aquellas que desconocen la moral del evangelio y corrompen a los hombres, porque estas son esencialmente opuestas al fin de la sociedad (...) La opinión exterior no se introduce en lo sagrado del interior del corazón; pero lo que en orden interior se llama culto, las acciones están sometida a las leyes sociales"*<sup>86</sup>

## Epílogo

En América Latina, las ex-colonias españolas recorrieron el conflictivo proceso de formación de los estados nacionales procurando dar forma a nuevas instituciones que, de un modo u otro, intervinieran en un universo amalgamado por la religión católica. A grandes rasgos, se puede decir que los cambios políticos, junto a las transformaciones sociales y culturales del siglo, alentaron el desplazamiento de la religión del lugar omnipresente que ostentaba durante la colonia hacia un espacio delimitado, especializado y cada vez más mediatizado por el reconocimiento de la libertad individual como fundamento de la organización social. En el Río de la Plata, durante las primeras décadas siglo XIX la tolerancia, y aún la libertad de cultos, se debatió en clave constitucional por iniciativa de los grupos ilustrados, seducidos al menos en parte por el discurso liberal de la época, aunque existían entre ellos, distintos matices. Sin duda, este era un paso necesario para precisar los alcances de una siempre invocada ciudadanía republicana pero, en la práctica, las razón inmediata de su incorporación en un agenda política de por sí muy cargada fue la búsqueda de un acuerdo diplomático y comercial con Gran Bretaña. En 1825, la tolerancia chocó con resistencias de distinto orden. En el plano religioso la opinión compartida sobre el carácter exclusivo de la verdad expresada en el dogma dio lugar a diferentes posiciones desde la intransigencia de Castro Barros hasta la defensa del juicio individual, libre y racional como único camino hacia la verdad, tal como lo sostiene el periódico *El Nacional*, promoviendo, la libertad de conciencia En última instancia, se discute el lugar del poder civil como custodio o no de esa verdad y la conveniencia de dar cabida a otros "falsos cultos" en una sociedad en la que "todos son católicos". En el plano más estrictamente político se oponen quienes defienden el valor de la uniformidad religiosa como elemento de orden, así como los que advierten sobre la supuesta inmadurez de los pueblos o privilegian el derecho soberano de las provincias a regirse por sus propias instituciones.

Como contrapartida, precisamente por ese derecho, en octubre del mismo año en que el Congreso admitía una tolerancia parcial e inspirada en razones prácticas, la Sala de Representantes de la Provincia de Buenos Aires establecía la libertad de cultos en su territorio. El proyecto, firmado por el gobernador Las Heras y su ministro Manuel J. García, decía en su único artículo "Es inviolable en el territorio de la provincia el derecho que todo hombre tiene para dar culto a la divinidad, según su conciencia.". En sus considerandos oponiendo al poder nacido de la fuerza "las luces que disiparon las sombras" se critica la noción de tolerancia en nombre de una libertad "de pensar y obrar" que los gobiernos han estado siempre obligados a proteger. En el mismo año la provincia de San Juan establecía también la libertad de cultos, aunque con escaso éxito.

Aún cuando está fuera de discusión el paraguas común de la religión católica y el carácter único de la verdad que la sostiene existen distintas opiniones, diferentes entornos, premisas incompatibles. Entre ellas, algunas voces que se dejan oír marcan la diferencia entre los fundamentos del régimen de cristiandad, en el cual no era posible separar al fiel del súbdito y un horizonte en el cual se puede pensar la ciudadanía desde la autonomía relativa del orden político y a partir del supuesto amplio de la libertad individual. Claro, que no se trata de un recorrido simple ni lineal. Además, la dimensión religiosa es, en ese sentido, sólo una más.

## Citas y Notas

<sup>1</sup> Una versión anterior de este trabajo fue presentada en las IX Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Córdoba . 24 al 26 de Setiembre del 2003. Deseo agradecer los comentarios y sugerencias de Lila Caimari, José Zanca, Miranda Lida y Roberto Di Stefano.

<sup>2</sup> En 1822 la comunidad británica en Buenos Aires tenía 3500 habitantes. Daniel Monti *Presencia del Protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*. Editorial Aurora. Bs.As. 1969- p47. Cfr. Un Inglés *Cinco años en Buenos Aires 1820-1825*. Hispamérica 1986 p134

<sup>3</sup> Entendemos secularización no como declinación o progresiva desaparición de la religión, ni tampoco como privatización, en el sentido de abandono del espacio público. Designamos con este concepto el largo proceso histórico de diferenciación, desplazamiento y especialización de lo religioso en un ámbito específico en el contexto de una sociedad caracterizada por la existencia de diferentes esferas de actividad y con un horizonte de realización secular. Cfr J. Casanova *Oltre la secolarizzazione, Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*. Edit Il Mulino, Bologna ,2000 pp21-75

<sup>4</sup> Distintos aspectos del problema han sido tratados por la historiografía del período. Entre los ejemplos destacados: H Sabato (Coord.) *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. FCE/CM, México,1999 -especialmente la primera parte-. M.Ternavasio, *La revolución del voto*, Siglo XXI, Bs As. 2001; O. Cansanello, *De súbditos a Ciudadanos. Ensayo sobre las libertades en los orígenes Republicanos Buenos Aires 1810-1852*. Edit. Imago Mundi, Bs As., 2003.

<sup>5</sup> Sobre la definición del régimen de cristiandad colonial se pueden consultar R. Di Stefano, "Entre Dios y el Cesar: Iglesia, Estado y Sociedad en Buenos Aires, de las reformas borbónicas a la revolución de Independencia" *LARR*. Vol 35 N°2 /2000

<sup>6</sup> Según Santo Tomas "Entre los infieles hay quienes nunca aceptaron la fe como los gentiles o los judíos: Estos de ninguna manera deben ser forzados a creer, ya que creer es acto de voluntad. No obstante, si se cuenta con los medios para ello, deben ser forzados por lo fieles a no poner obstáculos a la fe (...). Hay, en cambio, infieles que en algún tiempo recibieron la fe y conservan aún cierta profesión de la misma, como los herejes o cualquier otro tipo de apóstata. Este tipo de infieles deben ser forzados incluso físicamente, a cumplir con lo que prometieron y a mantener lo que una vez aceptaron" *Suma de Teología III Tratado de la fe-* cuestión 10 - art.8. Madrid, BAC, 2 edic. p117

<sup>7</sup> M. Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*. Paidós, Barcelona- Bs.As.- México, 1998 Cap. 4 - p 65

<sup>8</sup> Cfr. Q.Skinner *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, FCE, México, 1993 (1º edic. en inglés 1978) T I El Renacimiento, p238 y ss

<sup>9</sup> Cfr H. Kamen, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Alianza, Madrid, 1987

<sup>10</sup> J Casanova, *Oltre...* ob. cit. p42

<sup>11</sup> J. Locke *Carta...* op.cit. p 13. La idea de la iglesia no como institución divina sino como asociación voluntaria (presente también en las "sectas" perseguidas por los protestantes "ortodoxos") implica el reconocimiento de la autonomía individual también en la esfera religiosa.

<sup>12</sup> J Locke *Carta sobre la Tolerancia*, op.cit. p4.

<sup>13</sup> J Locke *Carta...*, op.cit. p10

<sup>14</sup> La tolerancia Lockeana excluye a los católicos cuyas concepciones dogmáticas no los obligan con los otros a quienes consideran herejes y porque se someten a un soberano extranjero; también a los ateos puesto que negar a Dios supone disolver los fundamentos de la vida política "promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana no pueden tener poder sobre un ateo" *Carta...* op.cit p57

<sup>15</sup> Voltaire, *Tratado de la tolerancia*. Crítica, Barcelona,1992 p111

<sup>16</sup> M.Canto-Sperber "Tolerancia, neutralidad y pluralismo en la tradición liberal". En Academia Universal de las culturas, Barcelona,2002 p77

<sup>17</sup> El rey francés recibió el apoyo de algunos personajes conocidos por su apego al regalismo y a las ideas reformistas en materia eclesiástica, que proliferaron en el siglo XVIII. Es caso, entre otros, del ex-secretario de estado Urquijo o del consejero Juan Antonio Llorente. M.Revuelta González "La Iglesia española bajo la crisis del Antiguo Régimen (1808-1833)" cap II. En V. Ortí, *Historia de la Iglesia en España* , BAC Madrid, 1979. Vol.5 pp 17-18

<sup>18</sup> La Constitución consagra la división de poderes en un régimen de Monarquía Constitucional con voto censitario. En su artículo12 establece "*La religión de la nación española es y será perpetuamente la Católica, Apostólica, Romana, única verdadera. La nación la protege por las leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra*".

<sup>19</sup> M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Espasa Calpe-Argentina , 1951, Vol VII pp86 y ss

<sup>20</sup> M.Revuelta González ob.cit. p42

---

<sup>21</sup> Las obras de Villanueva tales como su *Catecismo del Estado según los principios de la religión* (1793) o *Las angélicas fuentes o el Tomista en las Cortes (Cádiz 1811)* son un ejemplo acabado del pensamiento político católico que subordina el orden político a los preceptos religiosos. Según el obispo "no le basta a la ley civil ser expresión de la voluntad del legislador, sino que además debe ser justa y ordenada al bien común de la sociedad para quien se sanciona". La vara de esa justicia no es otra que el Evangelio. Citado en J.M Portillo, *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España 1780-1812*, Madrid, CEC,1983 p334

<sup>22</sup> "Dios quiso también ser legislador de los hombres, no para oprimirlos sino para asegurar su vida, sus derechos, sus preeminencias y su libertad. La ley divina, la ley natural, llamada así porque se encamina a proteger y conservar las prerrogativas naturales del hombre, y porque precede a todas las convenciones y al establecimiento de las sociedades y de las leyes positivas e instituciones políticas, no empee a la libertad e independencia de las criaturas racionales, antes por el contrario la guarece y la defiende. Ley eterna, inmutable, fuente de toda justicia, modelo de todas las leyes, base sobre que estriban los derechos del hombre, y sin la cual sería imposible que hubiese enlace, orden ni concierto entre los seres inteligentes. F. Martínez Marina *Discurso sobre el origen de la Monarquía y sobre la Naturaleza del gobierno Español* Edición digital basada en la de José Antonio Maravall, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988, pp. 79-169.

<sup>23</sup> F.Martínez Marina, *Ibidem*. La negrita es nuestra

<sup>24</sup> "El hombre libre no siempre puede hacer lo que las leyes positivas no prohíben, pues hay muchas cosas y acciones toleradas y positivas por la ley política que reprueban y condenan la razón y la moral" F. Martínez Marina, *ibidem*

<sup>25</sup> Un caso emblemático es Felicité de Lamennais; sacerdote francés que pasa del pensamiento ultramontano al intento de conciliar, durante los años treinta del siglo XIX, catolicismo y socialismo. En este pasaje Lamennais conserva la misma oposición hacia el individualismo liberal. La unidad de la fe garantiza la existencia del vínculo comunitario que la tolerancia tiende a disolver. Cfr. D. Roldán "Reaccionarios, doctrinarios y liberales y el debate sobre la tolerancia" en M.V.Grillo (comp.) *Tradicionalismo y fascismo europeo*, EUDEBA,1999 pp13-34

<sup>26</sup> E. Varela Bravo, Blanco White, "La tolerancia y las Cortes de Cádiz". *Cuadernos Hispanoamericanos* N° 460, Madrid, 1988 pp91-103

<sup>27</sup> M Revuelta González, *ob.cit.* p43

<sup>28</sup> R. Di Stefano *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Siglo XXI, 2004. En este trabajo se aborda el tema referido desde distintas dimensiones, atendiendo tanto a lo político como a lo económico y lo jurídico.

<sup>29</sup> La Asamblea desligó a las instituciones religiosas de las Provincias Unidas de las autoridades residentes fuera del territorio, constituidas por nombramiento o presentación real; es decir, los superiores de las órdenes religiosas y el nuncio apostólico de Madrid. La potestad de ejercer el patronato quedó en manos del nuevo poder central aunque su espacio de aplicación no fue fácil de establecer en consonancia con las dificultades para precisar el origen y las formas de la nueva soberanía.

<sup>30</sup> El clérigo Chorroarín estuvo acompañado en esta tarea por H.Vieytes, V. Gómez y Agrelo. En J.M. Gutierrez , *Noticias Históricas sobre el origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires 1868*, Edit.UNQuilmes, Buenos Aires, 1998. p516

<sup>31</sup> E. Ravignani, *Asambleas Constituyentes Argentinas*, Bs As. 1939 TI p37/38. En adelante **ACA**

<sup>32</sup> R Di Stefano, R /L.Zanatta *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XIX*. Grijalbo, Buenos Aires, 2000 pp 202-203

<sup>33</sup> R.Carbia, *La Revolución de Mayo y la Iglesia*, Editorial Huarpes, Bs. As., 1945 p70

<sup>34</sup> N.Goldman, "Libertad de imprenta, opinión pública y debate constitucional en el Río de la Plata (1810-1827) en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, N° 4, 2000. p10

<sup>35</sup> En Buenos Aires la Sala de Representantes volvería a debatir el tema de los límites a la libertad de prensa en el contexto del debate sobre la Reforma Eclesiástica. Los periódicos del padre Castañeda y la respuesta poco decorosa de El Lobera del Año 20 actualizaron la discusión sobre la censura previa. Entre otros, los clérigos Diego Zavaleta , Julián Segundo de Agüero y Valentín Gómez presentaron una propuesta provisoria -hasta que se estableciera una ley definitiva- en la cual una comisión nombrada por el gobierno debía autorizar la publicación de todo escrito. La propuesta no prosperó. El debate, prolongado por varias sesiones, se interrumpió para comenzar el tratamiento de la ley de Reforma del Clero. *Diario de Sesiones de la Junta de Representantes de la Provincia de Buenos Aires*, Imprenta de la Independencia. 1822. 9 de Setiembre y ss

<sup>36</sup> Para un análisis de la relación entre opinión pública e Ilustración ver R.Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Gedisa, Barcelona, 1995, cap 2

---

<sup>37</sup> Un ámbito paradigmático en ese sentido es el de la aplicación de justicia y la regulación de la vida familiar. Cfr. R Di Stefano *El púlpito...* op.cit. pp218-232

<sup>38</sup> El texto reconoce su origen en los contactos de Sarratea y Pazos Silva con Llorente, emigrado en París a mediados de la década de 1810. El plan era imprimir su obra en Buenos Aires -adonde llegó el manuscrito en 1817- y luego enviar las utilidades al autor. Pazos trató de conseguir suscriptores desde su periódico *La Crónica Argentina* pero el plan se frustró. A principios de 1821 la obra llegó al puerto de Buenos Aires en una pequeña tirada por iniciativa directa de su autor. *Noticias de los Negocios de Llorente en Buenos Aires* En G.Gallardo *La política religiosa de Rivadavia*. Ediciones Teoría, Buenos Aires, 1962 Apéndice documental N°1 pp275

<sup>39</sup> *Discursos sobre una Constitución Religiosa considerada como parte de la Civil Nacional su autor un americano*. Los da a luz D Juan Antonio Llorente. edición aumentada. Burdeos. Imprenta de D.Pedro Beaume. 1821 p3

<sup>40</sup> Pierre C. F. Daunou *Ensayo sobre las garantías individuales que reclama el estado actual de la sociedad*. Traducido del francés al castellano por el Dr D Gregorio Funes Deán de la Santa Iglesia de Córdoba, Buenos Aires, Imprenta de Expósitos 1822. P. Daunou fue un sacerdote que se comprometió con la causa de la Revolución Francesa en la cual participó como miembro de la Asamblea Constituyente.

<sup>41</sup> Desde el periódico El Nacional N° 23 del 26 de mayo de 1825 (pp403-405), que cita en extenso la nota octava, pasando por los *Recuerdos de Provincia* de Sarmiento, muchos trabajos posteriores sobre el deán Funes mencionan el contenido de la nota 8°. Entre los más clásicos G. Furlong *Bio-Bibliografía del Deán Funes*, Córdoba, 1939 y A.Tonda "El Deán Funes y La Tolerancia de cultos" en *ARCHIVUM* T1:2,Buenos Aires, 1943.

<sup>42</sup> P. Daunou ob.cit pp 91-94

<sup>43</sup> En 1816 cuando Funes escribe su *Ensayo sobre la Historia Civil de Buenos Aires, Tucumán y el Paraguay* compara el atraso español con el progreso generado por el comercio entre los ingleses y en ese contexto opina a favor de admitir la tolerancia. Imprenta Bonaerense, 1856, segunda edición p300

<sup>44</sup> P.Daunou ob cit. Nota Octava de Gregorio Funes pp185-197

<sup>45</sup> El Centinela N°67, 2-11-1823, pp265-267

<sup>46</sup> La actividad periodística de Castro Barros se plasmó en *El Observador eclesiástico* -de Chile- (reed.1824), y el *Pensador político religioso de Chile* (reed1825-1827) ambos reeditados por la Imprenta de la Universidad de Córdoba. De esa imprenta, a su cargo, también salieron *El Intolerante* (1825), *Cristiano Viejo* (1825), *El grito del solitario* (1825). Todos comprometidos con el combate contra la tolerancia de cultos.

<sup>47</sup> Durante la Reforma porteña el Deán Funes participó activamente en la campaña a su favor. Pertenecen a su pluma varios artículos en el periódico *El Centinela*, promoviendo la supresión definitiva del clero regular, durante el año 1822, y en *El Argos de Buenos Aires*, en los primeros meses de 1823. En este momento se halla en la vereda opuesta a Castro Barros que desde la prensa cordobesa denuncia con duros calificativos y argumentos canónicos "ortodoxos" la política eclesiástica seguida en Buenos Aires. Una investigación exhaustiva sobre Funes M.Lida "Gregorio Funes y las Iglesias rioplatense, del Antiguo Régimen a la Revolución" Tesis doctoral. Universidad Di Tella. 2003

<sup>48</sup> ACA Sesiones preparatorias 10 de diciembre de 1824. p905

<sup>49</sup> ACA Ibídem, p905

<sup>50</sup> ACA Ibídem , p906

<sup>51</sup> ACA Ibídem , p906 La negrita es nuestra.

<sup>52</sup> Sobre las ideas de Julián S. de Agüero: J.Myers, "Julián Segundo de Agüero (1776-1851). Un cura borbónico en la construcción del nuevo estado", En N .Calvo, R. Di Stefano, K Gallo (coord.)Los Curas de la Revolución. Vida de eclesiásticos en los orígenes de la Nación. EMECE, Buenos Aires, 2002 pp201-246

<sup>53</sup> *El Nacional*, apodado el periódico ministerial por su función de fogonero de las políticas del grupo rivadaviano, fue editado entre el 23 de diciembre de 1824 y el 30 de marzo de 1826 y estuvo a cargo de Valentín Alsina, JM García y Julián Segundo de Agüero. A la tolerancia religiosa le dedica un extenso artículo, desarrollado a lo largo de varios números, que probablemente se deba a la pluma de Agüero. N° 9 17-2-1825 p126 y p200

<sup>54</sup> El Nacional N°27, 23 e junio1825, pp473-475, la negrita es nuestra.

<sup>55</sup> Como sostiene M. Lida la interpretación de la Iglesia primitiva en que se apoya Funes no es la de los apóstoles y la pureza de las costumbres originales sino la de los antiguos concilios y la institucionalización que sigue a su reconocimiento como religión de Estado. En "Gregorio Funes y las Iglesias rioplatenses, del Antiguo Régimen a la Revolución". Tesis doctoral Inédita. Universidad Di Tella. 2003

<sup>56</sup> ACA Ibídem , p907

- 
- <sup>57</sup> Armas Asín, F. *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, Siglo XIX.* Pontificia Universidad Católica del Perú/Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas" Lima 1998. El autor denomina liberales moderados a la tendencia predominante entre los dirigentes de la época de la independencia que no cuestionan la tradición regalista. p19
- <sup>58</sup> ACA Ibídem p908-909
- <sup>59</sup> ACA. Tomo 1 p932 Es la respuesta a Funes en la discusión sobre el reglamento de la Asamblea, ante la objeción de que la provincia cuyo diputado ocupara la presidencia del cuerpo vería achicada su representación en caso de no poder votar,
- <sup>60</sup> La relación de Gorriti con el grupo rivadaviano y con el propio Rivadavia no es lineal. Cfr. N.Goldman "Juan Igancio Gorriti (1766-1842) Republicanismo e ilustración católica en la Revolución" En N.Calvo, R.Di Stefano, K.Gallo *Los curas de la Revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación.* EMECÉ, 2002 pp59-81
- <sup>61</sup> ACA. Ibídem , p908
- <sup>62</sup> ACA Sesión del 9 de marzo de 1825 p1198
- <sup>63</sup> ACA sesión del 28 de abril de 1825 p1267
- <sup>64</sup> AGN Sala VII MBN Leg 174 piezas 486 y462
- <sup>65</sup> Por ejemplo el diputado Manuel Antonio de Castro, al discutir las instrucciones de Amenabar, sostiene "...el pueblo cuando elige representantes, no los elige instruyéndolos de lo que deben hacer, porque no pueden hacerlo. Los elige como compromisarios de sus provincias para que según su saber y providad, opinen, discutan y sancionen lo que mejor crean conveniente par la felicidad de la nación" ACA sesión del 9 de marzo de 1825 p1201
- <sup>66</sup> Gallo, K De la invasión al reconocimiento Gran Bretaña y el Río de la Plata 1806-1826 pp 231-234. Ferns, H.S Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX, Ediciones .Solar, Buenos Aires, 4º edición 1984 pp119-139
- <sup>67</sup> AGN, Sala VII- MBN Leg 174, pieza 491, 20/2/ 1825 y pieza 468 28/2/1825
- <sup>68</sup> ACA Conferencias Secretas, 15 de febrero de 1825 p1275
- <sup>69</sup> ACA Ibídem , p1275
- <sup>70</sup> Los votos negativos fueron tres: el diputado Mena de Santiago del Estero, Gorriti de Salta y Funes por no haber obtenido una declaración expresa de que el tratado dejaba a salvo la Ley fundamental. ACA Ibídem. p1276
- <sup>71</sup> ACA Ibídem, p1276.
- <sup>72</sup> El Nacional N°11, 3 de marzo de 1825 p199
- <sup>73</sup> Ibidem.
- <sup>74</sup> ACA Ibídem , pp 1275/1276. También G. Funes Sala VII Legajo 359. Pieza 6251
- <sup>75</sup> ACA Ibídem , p1276
- <sup>76</sup> *El Nacional* cita en extenso la nota octava para impugnar al *Intolerante* de Casto Barros, quien a su vez toma a Funes como ejemplo. N° 23/ 26 de mayo de 1825 pp403-405. Cfr. A.Tonda op cit.
- <sup>77</sup> Daunou Ensayo.....op.cit. p187
- <sup>78</sup> Bodino en *Los seis libros de la República* IV, 7, (1576) Citado por P. Bravo Gala en la introducción a la edición española de la *Carta sobre la Tolerancia de John Locke.* Tecnos, Madrid, 1985, p XIX Fernández de Agüero en J.M Gutiérrez *Origen y desarrollo de la Enseñanza Pública superior en Buenos Aires.* UNQ,1998 p145
- <sup>79</sup> Funes, G, AGN Sala VII Leg 359 Pieza 6251
- <sup>80</sup> Agüero, Eusebio, *Instituciones de Derecho Público Eclesiástico*, Buenos Aires 1828. pp 243-252. Este libro es prácticamente una reproducción de la obra del canonista austriaco Javier Gmeiner. Se editó como manual de lecciones de Derecho canónico impartidas por Agüero en La Universidad de Buenos Aires.
- <sup>81</sup> Comentario a la nota 8º de la traducción de Funes al texto de Daunou. En *El pensador político religioso de Chile* , reimpresso por Castro Barros, nº2, Córdoba, 1825. Citado por Tonda A. Castro Barros , sus ideas, Academia del Plata, Buenos Aires,1961, pp217-221
- <sup>82</sup> Cfr. Di Stefano; R *El púlpito*....pp167-172
- <sup>83</sup> Castro Barros, P. Nota del editor *El Observador eclesiástico de Chile*(1823) reeditado en Córdoba 1824 p39
- <sup>84</sup> El Nacional N° 27, 23 de junio de 1825 pp476
- <sup>85</sup> ACA Sesiones de 11 y 13 de septiembre pp590/613
- <sup>86</sup> ACA Sesión del 13 de septiembre de 1826 p604

---

**Lo sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república rioplatense.**

***Resumen***

En este artículo se aborda la cuestión de la tolerancia religiosa en tanto aspecto de las relaciones entre el estado y la religión que afecta el modo en que se concibe la libertad individual y el fundamento de la ciudadanía política. En principio se analizan los sentidos atribuibles a la noción de tolerancia en la cultura cristiana occidental. Luego, el caso español a principios del siglo XIX, dado su influjo en el mundo hispanoamericano y, finalmente, los primeros ensayos constitucionales rioplatenses, especialmente, la década del veinte cuando el tema es abordado de modo explícito en algunos artículos de la prensa, en ciertos textos que circularon sobre todo en Buenos Aires y en el debate que se suscita en 1825, con motivo de la firma del Tratado de Comercio y Amistad con Gran Bretaña, en el marco del Congreso Constituyente.

**Palabras claves:** Tolerancia religiosa – Ciudadanía - Congresos Constituyentes-Religión de estado, Tratado con Gran Bretaña

*Nancy Calvo*

**The Sacred and the Profane. Religious Tolerance and Political Citizenship in the Origins of the Republic in the River Plate Area.**

***Abstract***

This paper intends to analyse the issue of religious tolerance in order to illuminate an angle of the relationship between State and religion, that of the influence of religious tolerance on concepts such as individual liberty and political citizenship. The study begins with an overview of the notion of tolerance in the Christian Western culture and in nineteenth-century Spain to focus on the River Plate first constitutional attempts in the decade of 1820. Throughout those years, the issue was broadly debated in newspapers and articles that circulated in Buenos Aires. In 1825, it was specifically discussed in the constitutional convention when the River Plate authorities and the British government signed a Treaty of Commerce and Friendship.

**Key words:** Religious tolerance – Citizenship - Constitutional conventions - State religion.

*Nancy Calvo*