

**NO TODOS LOS CAMINOS CONDUCEN A ROMA.  
EL CONCORDATO IMPOSIBLE ENTRE LA  
ARGENTINA Y LA SANTA SEDE (1810-1860)**

**NOT ALL ROADS LEADS TO ROME.  
THE IMPOSSIBLE CONCORDAT BETWEEN  
ARGENTINA AND THE HOLY SEE (1810-1860)**

Roberto Di Stefano  
Universidad de Buenos Aires

**SUMARIO:** I. INTRODUCCIÓN.- II. LA SINGULARIDAD ARGENTINA.- III. LA REVOLUCIÓN, LA IGLESIA Y EL TRATAMIENTO DE LA RELIGIÓN EN LOS TEXTOS CONSTITUCIONALES.- IV. EL CONCORDATO QUE NO FUE.- V. CONCLUSIONES.-

**Resumen:** En materia religiosa Argentina presenta singularidades dentro del contexto latinoamericano. Lo revela el hecho de que, a diferencia de los demás países de la región y con la sola excepción de Costa Rica, nunca separó la Iglesia Católica y el Estado. Por otro lado, y en este caso a diferencia de Costa Rica, tampoco firmó nunca un concordato con la Santa Sede. Ello no le impidió, sin embargo, ser la cuna del primer papa nacido en el “Nuevo Mundo”. El presente artículo intenta explicar que las razones de esa aparente paradoja fueron las condiciones en que se desarrolló la vida eclesiástica en el primer medio siglo de vida independiente, el modo en que el liberalismo argentino se relacionó con la religión heredada y el celo con que defendió, a la vez, el patronato nacional y la libertad de cultos.

**Abstract:** Argentina presents a singularity, in religious matters, within the context of Latin America: unlike all other countries, with the sole exception of Costa Rica, it never separated Catholic Church and State. Furthermore, and in this case unlike Costa Rica, it never signed a concordat with the Holy See either. This did not prevent the country, however, from being the birthplace of the first pope born in the “New World”. This article attempts to explain that the reasons for this apparent paradox were the conditions in which ecclesiastical life developed in the first half century of independent life, the way in which Argentine liberalism was related to the inherited religion, and the zeal with which it defended at the same time the national patronage and religious freedom.

**Palabras clave:** Argentina-Siglo XIX-Iglesia Católica-Estado-Constituciones.

**Key Words:** Argentina-Nineteenth Century-Catholic Church-State-Constitutions.

## I. INTRODUCCIÓN

En materia religiosa la Argentina es un caso singular dentro del contexto de la América Latina. Lo revela el hecho de que, a diferencia de todos los demás países de la región, y con la sola excepción de Costa Rica, nunca separó jurídicamente la Iglesia Católica y el Estado. Por otra parte, y en este caso a diferencia de Costa Rica, tampoco firmó nunca un concordato con la Santa Sede.<sup>1</sup> Ello no fue óbice para que la Iglesia Católica argentina se convirtiese en el siglo XX en una de las dilectas del Vaticano y, en el siglo XXI, en la cuna del primer papa nacido en el “Nuevo Mundo”.

En las páginas que siguen intentaremos explicar las razones de esta aparente paradoja. En el primer párrafo nos referiremos a las condiciones en que se desarrolló la vida religiosa, en el territorio que actualmente pertenece a la República Argentina, entre la Revolución de Mayo de 1810 -puntapié inicial del proceso independentista- y la integración nacional, que se concretó sobre la base de la reforma constitucional de 1860. En el segundo acápite presentaremos el modo en que fue tratado el tema religioso a partir de la Revolución de Mayo y en los varios proyectos constitucionales -fallidos o exitosos- del mismo período. En el último nos ocuparemos de las razones por las que la firma de un concordato con la Santa Sede fue imposible hasta el “acuerdo” de 1966.

## II. LA SINGULARIDAD ARGENTINA

Desprovisto de metales preciosos y de un número consistente de indígenas susceptibles de ser sometidos al régimen de encomienda, el actual territorio argentino fue un área marginal y pobre del imperio español hasta el siglo XVIII.<sup>2</sup> Fueron también pobres y escuálidas, en consecuen-

---

<sup>1</sup> Carlos Salinas Aranedá, “Los concordatos celebrados entre la Santa Sede y los países latinoamericanos durante el siglo XIX”, *Revista de Estudios Histórico Jurídicos*, n° 35, 2013, pp. 215-254; sobre el caso argentino puede verse Juan Guillermo Durán, “Las relaciones diplomáticas entre el gobierno argentino y la Santa Sede. Notas históricas sobre un posible concordato (1853-1892)”, *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, n° XIV, 2007, pp. 131-156. Más recientemente hizo un valioso aporte Abelardo Levaggi, “Historia del concordato en la República Argentina. En torno al Acuerdo con la Santa Sede del 10 de octubre de 1966”, *Épocas. Revista de Historia*, n° 16, segundo semestre de 2017, pp. 47-136.

<sup>2</sup> Sobre los cambios económicos, sociales y políticos de la región sigue siendo de referencia el clásico libro de Tulio Halperin Donghi, *Revolución y guerra. La formación de una clase dirigente en la Argentina criolla*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972.

cia, sus instituciones eclesiásticas. La escasez de clero, la exigüidad de las rentas que proporcionaban los diezmos y los emolumentos parroquiales, así como las prolongadas vacancias de las sedes episcopales hablan elocuentemente de las condiciones modestas, a veces misérrimas, en que se desarrollaba la vida pastoral y espiritual.

Una rápida comparación con la Nueva España, a partir de un par de datos sueltos, basta para tener una idea más precisa de las dimensiones de esa pobreza eclesiástica. En 1776 los diezmos del obispado de Buenos Aires, cuya ciudad cabecera sería promovida ese mismo año a capital virreinal, eran diez veces más bajos que los de la diócesis de Puebla de los Ángeles e inferiores a las rentas de la sola provincia dominica de San Hipólito de Oaxaca. Aunque la masa decimal porteña aumentó considerablemente en los años siguientes, en 1798-1799 los diezmos del obispado de Michoacán la quintuplicaban. Esas estrecheces se reflejan en la escualidez de las instituciones eclesiásticas: mientras el cabildo eclesiástico de Oaxaca, reducido en comparación con los de otras diócesis mexicanas, estaba integrado por trece prebendados, el de Buenos Aires apenas contaba con seis. El diferente grado de atención que la Corona prestaba a la Nueva España y al Río de la Plata, otro parámetro elocuente, se observa en los períodos de sede plena y de sede vacante: mientras Buenos Aires estuvo dieciséis años sin obispo entre 1764 y 1812, Michoacán tuvo sólo cinco años de vacancia entre 1758 y 1804; mientras la sede de Córdoba del Tucumán estuvo vacante doce años entre 1764 y 1817 –más otros siete de “gobierno remoto” de uno de los obispos–, en el obispado de Guadalajara hubo sólo cuatro años de sede vacante en el período 1771-1825. En Guadalajara un obispo como fray Antonio Alcalde y Barriga llegó a gobernar veinte años (1771-1792) y su sucesor, Juan Cruz Ruiz de Cabañas y Crespo, casi treinta (1795-1824). En el Río de la Plata los gobiernos episcopales, que siempre se concretaban tras prolongados períodos de vacancia, apenas duraban cuatro o cinco años.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Los datos sobre diezmos de Buenos Aires en Roberto Di Stefano, “Dinero, poder y religión: el problema de la distribución de los diezmos en la diócesis de Buenos Aires (1776-1820)”, *Quinto Sol*, n° 4, 2000, pp. 87-115. Los novohispanos en Aristides Medina Rubio, *La iglesia y la producción agrícola en Puebla, 1540-1795*, El Colegio de México, México D. F., 1983, p. 196; Óscar Mazín Gómez, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1996, pp. 445-450; Francisco Canterla y Martín de Tovar, *La Iglesia de Oaxaca en el siglo XVIII*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1982, p. 232. Los datos de Oaxaca en Ana Carolina Ibarra, “La Iglesia Católica y el movimiento insurgente: el caso del cabildo catedral de Antequera de Oaxaca”, en Manuel Ramos Medina (Comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, Condumex, México D. F., 1998, pp. 52-53. Los porteños en Roberto Di Stefano, “Abundancia de clérigos, escasez de párrocos: las contradicciones del reclutamiento del clero secular en el Río de la Plata (1770-1840)”, *Boletín del Instituto Ravignani*, 3a. serie, n° 16 y 17, 2do. semestre de 1997 y 1ro. de 1998, pp. 33-59.

Esos rasgos sólo se comenzaron a revertir por la expansión que la economía regional experimentó durante el siglo XVIII y gracias, en buena medida, a las reformas borbónicas. Las transformaciones dieciochescas estimularon el desarrollo de las ciudades situadas en el litoral atlántico, con Buenos Aires a la cabeza. En 1776 la ciudad-puerto se transformó en una capital virreinal modesta pero pujante y se fue poblando de funcionarios y mercaderes de la península; el flujo mercantil del puerto se incrementó con la ley de comercio libre de 1778, la masa decimal del obispado aumentó también -hasta alcanzar su nivel máximo a caballo del cambio de siglo- y las instituciones eclesiásticas comenzaron a consolidarse. También se elevó el número de sacerdotes -especialmente los del clero secular- y se crearon nuevos beneficios capitulares y parroquiales. Tuvieron asimismo su período de auge los monasterios de clarisas y catalinas, florecieron los estudios de filosofía y teología y se instaló la primera imprenta en 1780. Aunque en las ciudades del interior los progresos fueron más modestos, el último tercio del siglo XVIII sería recordado en el futuro con retrospectiva nostalgia también en ellas.

De hecho, las condiciones materiales e institucionales -de la sociedad y de la Iglesia- volvieron a deteriorarse a causa de la Revolución de 1810 y la prolongada guerra de independencia, que se complicó con el estallido de contiendas civiles. Entre las invasiones inglesas de 1806-1807 y la federalización de Buenos Aires en 1880, la actual Argentina gozó de escasos períodos de paz, perturbados además por una endémica inestabilidad política e institucional. Las Provincias Unidas del Río de la Plata, único foco revolucionario superviviente al declarar su independencia en 1816, cargaron con buena parte del peso de la guerra que llevó a la derrota de las fuerzas realistas en Chile y Perú. Conflictos bélicos internacionales enfrentaron al país con el Imperio del Brasil en 1825-1828, con la Confederación peruano-boliviana en 1837-1839, con Francia e Inglaterra entre 1845 y 1850 y con Paraguay entre 1864 y 1870. Las guerras civiles fueron también recurrentes, incluso después de organizada la República Argentina en 1862.

Como parte del contexto hay que tener en cuenta, además, el escaso desarrollo demográfico y la dispersión poblacional que caracterizó a la Argentina del siglo XIX. En 1869, año en que se realizó el primer censo nacional, el territorio efectivamente colonizado albergaba apenas 1.877.490 habitantes, muy desigualmente distribuidos en un territorio gigantesco. En 1895, año del segundo censo, la población se había duplicado -en buena medida gracias a la inmigración europea-, pero la Argentina seguía siendo un país relativamente despoblado. El poblamiento fue escaso, sobre todo, en las áreas que se incorporaron tardíamente al territorio nacional, tras las campañas militares de conquista que pusieron fin al control indígena sobre lo que solía denominarse “el desierto”.

El conjunto de esos factores tuvo incidencia en la forma en que las elites -civiles y eclesiásticas- concibieron a la Iglesia Católica y en cómo pensaron las relaciones entre el poder secular y el religioso. Si la concepción ilustrada que asignaba al cura rural el papel de agente de la “civilización” gozó de tanto éxito en el Río de la Plata, fue porque se adaptaba muy bien a las necesidades de un poder secular que, antes y después de la independencia, debía hacer frente a un territorio inconmensurable -que consideraba “desierto”- y a una sociedad dispersa, altamente móvil e ingobernable. Si las ideas de cuño galicano y jansenista lograron amplia aceptación, antes y después de la independencia, fue porque los obispos rioplatenses se habían acostumbrado a funcionar autónomamente, con prolongadas sedes vacantes durante las cuales el gobierno recaía en el clero local representado por los cabildos eclesiásticos. Si la idea de la independencia del poder religioso respecto del civil tuvo tantas dificultades para opacar las ideas galicanas, se debe en buena medida a que la cultura eclesiástica criolla se conformó en las aulas borbónicas, en las que se insistía en el carácter de atributo soberano del patronato regio. Si en el Río de la Plata -sobre todo en Buenos Aires- fue raro encontrar discursos adversos a los gobiernos borbónicos después de la Revolución, es porque el clero tenía buenos motivos para recordar con nostalgia los reinados de Carlos III y Carlos IV.<sup>4</sup>

La persistencia de esas condiciones de precariedad y pobreza luego de la independencia favoreció la reproducción de esas concepciones eclesiológicas: la Iglesia como agente “civilizador”, los obispos -o los cabildos catedralicios- como depositarios, en caso de necesidad, del gobierno eclesiástico; la defensa del patronato como atributo soberano, que de “regio” se convirtió en “nacional” luego de la Revolución. Durante las primeras décadas independientes, las relaciones entre el Estado y la Iglesia -entidades, ambas, crónicamente débiles y en proceso de construcción institucional- recayeron en los miembros de una elite -civil y eclesiástica- imbuida de esas concepciones.

A lo largo del siglo XIX, sin embargo, aunque la inestabilidad política fue una constante, la economía volvió a crecer -en algunas provincias más que en otras y a partir de diferentes actividades- y la sociedad comenzó a cambiar su fisonomía. En la década de 1820 la presencia de cristianos no católicos -por entonces casi unánimemente extranjeros- puso sobre el tapete la cuestión de la tolerancia o libertad religiosa, que se estaba volviendo un tema de debate en el entero mundo atlántico. Se trataba, por supuesto, de una realidad importante sobre todo en Buenos Aires,

---

<sup>4</sup> Roberto Di Stefano, “Pastores de rústicos rebaños. Cura de almas y mundo rural en la cultura ilustrada rioplatense”, Boletín del Instituto Ravignani, 3ª Serie, n° 22, 2do semestre de 2000, pp. 7-32; Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Grijalbo-Mondadori, Buenos Aires, 2000, pp. 128-157.

ciudad puerto y activa plaza comercial: en otras capitales de provincias los protestantes brillaban por su ausencia o se contaban con los dedos de una mano. En 1825 el gobierno de Buenos Aires firmó con Inglaterra un acuerdo comercial que permitía a los súbditos británicos la celebración pública de su culto, beneficio que ese mismo año una ley de la legislatura concedió a los demás “disidentes”. Aunque en otras provincias la tolerancia tardó más en imponerse, desde 1825 el tema pasó a formar parte de la agenda de cuestiones a discutir.

No es el caso de narrar la historia religiosa argentina del siglo XIX en este breve artículo. Basta el panorama general que hemos presentado para comprender mejor por qué en las constituciones argentinas de esa centuria conviven el derecho del Estado al ejercicio del “patronato nacional” junto con el derecho de los “disidentes” a no ser “molestados por sus opiniones religiosas”; por qué la Constitución de 1853 reformada en 1860, vigente hasta hoy, les concedió a las demás religiones amplia libertad religiosa, pero no la igualdad de trato con la Iglesia Católica; por qué arraigó tan fuertemente en las elites la idea de que la civilización del país -objetivo primordial del Estado- requería -o por lo menos volvía aconsejable- el concurso del clero; por qué -volviendo a la pregunta del comienzo- la Argentina nunca separó la Iglesia Católica y el Estado, pero tampoco concretó un concordato con la Santa Sede antes de la firma del “acuerdo” de 1966. En suma, para comprender el porqué de esa singularidad argentina en materia religiosa que ya observara, con su agudeza característica, Tulio Halperin Donghi: a diferencia de sus correligionarios mexicanos, los “liberales argentinos” decimonónicos no vieron en la Iglesia un obstáculo para la construcción de la nación, sino un agente necesario para apuntalarla.<sup>5</sup> La generación romántica que en buena medida pensó y realizó la organización nacional en la segunda mitad del siglo XIX hizo suya -con pocas excepciones- la idea de que el patronato nacional era un derecho anejo a la soberanía y no una concesión pontificia, enarboló la defensa de la libertad religiosa y asoció estrechamente la tarea de “civilizar” el país a la expansión del cristianismo.<sup>6</sup> En su agenda de problemas, consecuentemente, no figuraba -como en otros países- el desmantelamiento de la Iglesia Católica como medio para vencer la inercia de un pasado que se oponía al progreso: figuraba, por el contrario, la construcción de una Iglesia Católica nacional que secundase la tarea de vencer la “barbarie” con la

---

<sup>5</sup> Tulio Halperin Donghi, “*Liberalismo argentino y liberalismo mexicano: dos destinos divergentes*”, en *El espejo de la Historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, segunda edición, Sudamericana, Buenos Aires, 1998, pp. 141-165. Del mismo autor, “*L’héritage problématique du libéralisme argentin*”, Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire, n° 11, 2005, “La question libérale en Argentine au XIXe siècle”, especialmente pp. 16-17.

<sup>6</sup> Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina*, op. cit., especialmente pp. 331-332.

“civilización” y respetase las “leyes fundamentales del país”, entre las que se contaban el patronato y la libertad de cultos.

En los próximos acápite veremos cómo estas concepciones, tan arraigadas en las elites dirigentes del país, se plasmaron en las constituciones del siglo XIX y afectaron las relaciones con Roma, obstaculizando -y a la postre imposibilitando- la firma de un concordato.

### III. LA REVOLUCIÓN, LA IGLESIA Y EL TRATAMIENTO DE LA RELIGIÓN EN LOS TEXTOS CONSTITUCIONALES

Como se sabe, los monarcas hispanos controlaban la vida eclesiástica de sus territorios americanos a través de la institución del patronato regio, cuyo frondoso corpus legal se aplicaba todo lo que lo permitían las enormes distancias, los vericuetos de una burocracia paquidérmica y la imposibilidad de gobernar sin el consenso de los actores locales. Lo que suele llamarse con notable imprecisión “Iglesia colonial” era parte del aparato de gobierno de una monarquía que, patronato mediante, definía los nombramientos para todos los beneficios y legislaba todos los aspectos de la vida eclesiástica, desde los diezmos hasta las fundaciones de conventos, desde la demarcación de las diócesis hasta las doctrinas que se podían predicar y enseñar en colegios y universidades.<sup>7</sup>

La Revolución de Mayo de 1810 reclamó el derecho a ejercer el patronato regio de la misma manera que lo habían hecho hasta entonces las autoridades nombradas en la península, es decir, el virrey y los gobernadores-intendentes. De acuerdo con una antigua tradición hispana, los revolucionarios consideraron el patronato como un derecho de la Corona y no de la persona del rey, lo que equivalía a afirmar que era inherente a la soberanía. Tres días después de la Revolución, la Junta Provisional Gubernativa ordenó que “los asuntos de Patronato” se dirigieran a ella de la misma manera que lo habían sido hasta entonces a los virreyes, “sin perjuicio de *las extensiones* a que legalmente conduzca el sucesivo estado de la Península”.<sup>8</sup> Ese mismo año, frente a una consulta de la

---

<sup>7</sup> La bibliografía sobre el patronato en Argentina es amplia y en parte será citada en las páginas que siguen. Las obras específicas clásicas son Cesáreo Chacaltana, *Patronato nacional argentino*, Imprenta de la Penitenciaría Nacional, Buenos Aires, 1885 y Faustino Legón, *Doctrina y ejercicio del patronato nacional*, Lajouane, Buenos Aires, 1928. Sobre la relación entre patronato y soberanía puede verse Ignacio Martínez, “La dimensión eclesiástica de la soberanía: nociones sobre el patronato antes y después de la Revolución de Mayo en el Río de la Plata”, en *IX Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Tucumán, 2007.

<sup>8</sup> Citado por Thomas Duve, “La cuestión religiosa en los proyectos constitucionales argentinos (1910-1829)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, n° 17, 2008, pp. 219-231, p. 223; las bastardillas son nuestras; Fernando Arlettaz, “Religiones y Estado en Argentina, entre la Constitución y el derecho internacional”, *Derecho, Estado y Religión*, vol. 3, 2017, pp. 45-76, p. 49.

Junta, Juan Luis de Aguirre y Texada y el deán de Córdoba Gregorio Funes dictaminaron que en el nuevo gobierno residía el derecho a ejercer el patronato -aunque le aconsejaron no hacerlo por prudencia- por tratarse de un atributo soberano.<sup>9</sup>

En los años siguientes, la situación política y militar exigió independizar las instituciones eclesiásticas y el clero de las autoridades residentes fuera del territorio que, precaria e inestablemente, controlaba el gobierno insurrecto. En principio se trataba de las inquisitoriales (el tribunal de Lima), militares (el vicariato general castrense), de Santa Cruzada y de las órdenes religiosas -los superiores generales y en algunos casos provinciales-. La Asamblea del año XIII declaró que "...el estado de las provincias unidas del Río de la Plata es independiente de toda autoridad eclesiástica que exista fuera de su territorio, bien sea de nombramiento, ó presentacion real", y ordenó que "...habiendo reasumido los reverendos obispos de las Provincias unidas del Rio de la Plata sus primitivas facultades ordinarias; usen de ellas plenamente en sus respectivas diocesis, mientras dura la incomunicacion con la Santa Sede Apostólica".<sup>10</sup> Si tenemos en cuenta la antigua tradición -y vocación- de autonomía del clero rioplatense, habituado a autogobernarse en situación de sede vacante, no extraña la aceptación que logró el conjunto de ideas que Américo Tonda llamó "teología de la retroversión": así como "los pueblos" habían recuperado sus derechos soberanos ante la prisión -o defección- del monarca, los obispos -y en su defecto los cabildos catedralicios- habían recuperado sus "primitivas facultades" a causa del estado de guerra y de incomunicación con la Sede Apostólica.<sup>11</sup>

A partir de 1815 la lista de autoridades extraterritoriales incluyó al arzobispo de Charcas, ciudad altooperuana que había pertenecido al virreinato del Río de la Plata y que, a causa de las adversidades militares y los acontecimientos políticos, había quedado bajo control realista primero y quedaría bajo soberanía boliviana después. Como la sede episcopal de Buenos Aires, a pesar de la elevación de la ciudad a la categoría de capital virreinal en 1776, no había llegado a ser investida del carácter de sede metropolitana, los tres obispados rioplatenses de 1810 -Buenos Aires, Córdoba y Salta- seguían siendo sufragáneos del arzobispado altooperuano, cuyo prelado, en consecuencia, era juez de apelaciones en diversas causas -ante todo matrimoniales-. Los problemas que generó esta situación se resolvieron con medidas transitorias hasta

---

<sup>9</sup> Rómulo Carbia, *La Revolución de Mayo y la Iglesia*, Huarpes, Buenos Aires, 1945, p. 69.

<sup>10</sup> Emilio Ravignani, *Asambleas Constituyentes Argentinas*, Tomo I, Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1937, pp. 47 y 50.

<sup>11</sup> Américo Tonda, *La Iglesia argentina incomunicada con Roma (1810-1858). Problemas, conflictos, soluciones*, Castellví, Santa Fe, 1965, pp. 9-21.



la creación del arzobispado de Buenos Aires en 1865. Se trataba de problemas delicados y a veces graves, dado que las elites criollas, que en algunas provincias se reducían a unos pocos apellidos, necesitaban permanentemente dispensas matrimoniales para celebrar uniones en grados en principio vedados por el derecho canónico. Que los obispos -y los cabildos eclesiásticos en sede vacante- “reasumieran sus primitivas facultades” -supuestamente delegadas a lo largo de la historia en instancias superiores, entre ellas el papa- equivalía a dotarlos de las que necesitaban para otorgar dispensas. En los discursos moderados, que fueron los que prevalecieron, esa situación extraordinaria -revolucionaria- se atemperaba con la expresión “mientras dure la incomunicación con la Silla Apostólica”.

Por otro lado, dada la identificación entre comunidad política y comunidad religiosa, para la Revolución resultó de capital importancia el control ideológico y político del clero. El gobierno apeló a los párrocos para divulgar las noticias y las ideas de la Revolución. En 1810 ordenó que los curas leyeran algún artículo de *La Gazeta de Buenos Aires* después de las misas de los domingos y demás festivos. Las resistencias, reales o potenciales, fueron rápidamente sofocadas. Aunque desde los comienzos el gobierno revolucionario contó con el apoyo de un cierto número de clérigos y frailes, no faltaron los eclesiásticos díscolos y fue necesario neutralizarlos: los sacerdotes desafectos fueron despojados de las licencias para confesar y predicar, confinados a lugares remotos o desterrados y en algunos -pocos- casos ajusticiados.<sup>12</sup> Los tres obispos designados por la Corona se mostraron poco afectos a la Revolución o no del todo confiables. El de Buenos Aires falleció -en circunstancias sospechosas- en 1812, el de Córdoba se escapó en 1817 y el de Salta falleció en prisión en 1819. Con su muerte desapareció el último obispo colonial del Río de la Plata.

En esos primeros años de la Revolución circularon varios proyectos constitucionales que presentan, con matices, ciertos puntos fundamentales en común. Entre ellos, el de declarar a la católica religión oficial, el de afirmar el derecho de patronato del gobierno y el de prohibir que se molestase a los no católicos -considerados extranjeros- por sus “opiniones religiosas”. En uno de esos proyectos figuraba también la obligación del Estado de financiar el culto, idea que evocaba la Constitución Civil del Clero de Francia de 1790 y que se incluiría en la futura constitución argentina.<sup>13</sup> El estatuto de 1815 fue el único que vedó al Poder Ejecutivo la provisión de prebendas, aclarando, sin embargo, que la restricción re-

<sup>12</sup> Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004, pp. 93-126.

<sup>13</sup> Ignacio Martínez, *Una nación para la Iglesia argentina. Construcción del Estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 2013, pp. 36-38.

giría “por ahora”.<sup>14</sup> Con diferentes coloraciones, entonces, las orientaciones políticas de la primera década se movieron dentro de ese horizonte: religión oficial, patronato y tolerancia para las “opiniones” privadas. Esos mismos principios se plasmaron en la primera constitución, sancionada en 1819. Su artículo primero afirmaba que “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, cual[es] quiera que sean sus opiniones privadas”. La constitución contenía, además, prescripciones relativas al ejercicio del patronato, como el nombramiento de los obispos y la presentación de los candidatos a los beneficios inferiores.

La constitución no llegó a implementarse a causa del derrumbe del poder central en 1820, que convirtió a cada una de las provincias en una entidad política “soberana”. En ese contexto, casi todas se dieron constituciones o estatutos que contenían cláusulas referidas a la religión y a la vida eclesiástica. Se trataba de adaptar las antiguas instituciones al nuevo orden creado por la Revolución y a las condiciones que imponía la fragmentación política. Esta situación generaba problemas, en relación con el ejercicio del patronato, a las provincias pertenecientes a obispados cuyas sedes se hallaban situadas fuera de sus territorios. En casi todos los estatutos y constituciones provinciales el catolicismo fue declarado explícitamente religión oficial, pero las diferencias menudearon en relación con cuestiones más concretas. Algunas provincias, como las de Tucumán y Corrientes, aunque no fuesen sedes diocesanas, le confirieron al Poder Ejecutivo provincial la facultad de designar a las autoridades religiosas. La de Corrientes llegó a imponer el *exequatur* a los documentos eclesiásticos provenientes de la sede episcopal de Buenos Aires, de la que dependía formalmente. Sin embargo, ninguna de esas dos constituciones mencionó el derecho de patronato. Sí lo hizo, en cambio, la de Córdoba, cuya capital era sede del obispado homónimo. La situación varió en la década siguiente, cuando las constituciones o estatutos provinciales empezaron a adjudicarles explícitamente el derecho de patronato a sus respectivos gobiernos. Así ocurrió en las cartas constitucionales, o en los proyectos fallidos, de Buenos Aires, Jujuy, Tucumán, Santiago del Estero y Córdoba. La definición del patronato como derecho inherente a la soberanía quedaba así vinculado al problema del federalismo, es decir, al deslinde de atribuciones entre los gobiernos de las provincias y el poder central.

Buenos Aires no se dio una constitución, pero sancionó la célebre ley de reforma eclesiástica de 1822, que regiría su vida eclesiástica hasta 1865 y que se transformaría en un punto de referencia obligado para el resto del país. La reforma declaró abolidos los diezmos, creó un presupuesto de culto para solventar los gastos que se pagaban previamen-

---

<sup>14</sup> Fernando Arlettaz, “Religiones y Estado...”, *op. cit.*, p. 51.

te con su producido, reformó el cabildo eclesiástico transformándolo en “Senado del clero”, abrió las puertas a la secularización masiva de religiosos al imponer restricciones a la vida conventual y expropió los bienes de las órdenes que no lograron sobrevivir a esas condiciones adversas. La ley de 1822, como ha sido observado, en cierta medida retomaba el impulso reformista borbónico, aunque aderezado con algunos principios del utilitarismo benthamiano. La reforma no fue un hecho aislado, sino la expresión local de una oleada reformista que recorrió el mundo católico atlántico en esa década de 1820, de España a Chile y de México a Buenos Aires, y que buscaba adaptar las estructuras eclesiásticas heredadas a las nuevas condiciones económicas y políticas.

Por otro lado, como vimos, el tratado comercial firmado entre Buenos Aires y Gran Bretaña de 1825 incluía una cláusula de tolerancia religiosa para los súbditos británicos, que se extendió, meses después, a todos los protestantes que habitaban la provincia. Desde entonces, la cuestión de la tolerancia se transformó en un problema central de los debates religiosos y de las relaciones entre Buenos Aires y el resto del país. El intento de “nacionalizar” el tratado comercial con Gran Bretaña por parte del congreso nacional de 1824-1827 -período durante el cual el país se reunificó para volver a disgregarse- no transformó la libertad religiosa que regía en Buenos Aires en una obligación para las demás provincias: el artículo 12 quedó restringido en su aplicación al territorio de Buenos Aires, mientras los demás gobiernos quedaron libres de adoptarlo o no. En general lo rechazaron, pero en la provincia de San Juan el gobernador Salvador María del Carril publicó una declaración de derechos, llamada “Carta de Mayo”, que concedió la libertad religiosa a todos los habitantes sin quitarle, no obstante, a la religión católica su carácter oficial. La promulgación del documento -y señaladamente la cláusula de libertad religiosa- fue decisiva en el desencadenamiento de la “revolución” que privó al gobernador de su cargo.

El siguiente texto constitucional nacional, que se elaboró en 1826 en el marco del intento de reunificación de 1824-1827, reiteró la fórmula que declaraba al catolicismo religión oficial, obligaba a la nación a prestarle “siempre la más eficaz y decidida protección” e imponía a todos los habitantes que le profesasen “el mayor respeto”, fueran cuales fueren sus “opiniones religiosas” privadas. La “nación”, como la constitución de 1819 decía del “Estado” -ambos términos funcionaban entonces como sinónimos-, tenía una religión oficial y protegida, independientemente de las “opiniones” privadas de los habitantes. Además, como el de 1819, el texto defendía el derecho de patronato del gobierno: el presidente de la República nombraría a los obispos y arzobispos a partir de una propuesta del Senado.

Religión oficial, patronato, libertad religiosa: esos tres elementos se convirtieron en los principios esenciales de las tres formas de pensar la

religión -y la secularización- que cobraron forma en esa década de 1820, al calor de los debates -locales e internacionales- que desataron el problema de las relaciones Iglesia-Estado -en Argentina, con el foco en la reforma eclesial de Buenos Aires- y el de la tolerancia o libertad religiosa. Permítasenos incurrir aquí en una breve digresión historiográfica. Demasiado a menudo los historiadores reducen el conflicto religioso latinoamericano del siglo XIX a la dicotomía catolicismo/liberalismo, haciendo propia una contraposición bipolar que en la época respondía, más que nada, a las necesidades apologéticas. Quedan así, a menudo, atrapados en la lógica de los contendientes. Hay en esa lectura, además, una confusión entre liberalismo político y liberalismo religioso que impide advertir la incompatibilidad ideológica entre quienes proponían la integración de la Iglesia y del Estado bajo el régimen de patronato y quienes postulaban, por el contrario, la neutralidad estatal en materia religiosa. Expresiones como “liberalismo regalista”, asiduamente utilizada, opacan más que iluminan la cuestión.<sup>15</sup> El “regalismo” no se vuelve “liberal” en el siglo XIX<sup>16</sup>: empieza a ser tildado de “liberalismo” por los católicos intransigentes, porque el “liberalismo” se transforma discursivamente en el enemigo del catolicismo. Distinguir analíticamente la defensa del patronato y de las “libertades de la Iglesia nacional” -postura que llamamos galicanismo- de la neutralidad religiosa del Estado en un régimen de separación jurídica

---

<sup>15</sup> Han usado el concepto varios autores en obras de primer orden, como por ejemplo Sol Serrano en su precioso libro *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2008, véanse por ejemplo las pp. 60-61. También Iván Jaksic y Sol Serrano, “*El gobierno y las libertades. La ruta del liberalismo chileno en el siglo XIX*”, Estudios Públicos, n° 118, otoño de 2010, pp. 69-105, p. 85. Ricardo Krebs establece una distinción entre “liberales” y “radicales” que a nuestro juicio no resuelve la cuestión: “[L]os liberales deseaban quebrar el poder de la Iglesia y anular su influencia sobre la sociedad. Sin embargo, entre los liberales y los radicales había posiciones distintas. Unos querían mantener la unidad de Estado e Iglesia con el fin de poder controlar al clero. [...] Otros exigían reformas más radicales y defendían la plena secularización del Estado y de la cultura y la separación del Estado y la Iglesia”. Véase Ricardo Krebs, *La Iglesia de América Latina en el siglo XIX*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2002, p. 192. Para el autor los liberales querían “mantener la unidad de Estado e Iglesia”, pero a la vez “quebrar el poder” de la segunda, mientras los radicales eran quienes defendían las concepciones separatistas. Véase también Ana María Bidegain, “*El debate religioso en torno al establecimiento de la Constitución de 1886*”, Texto y Contexto, n° 10, 1987, pp. 145-168, p. 146, donde la autora dice que en tiempos de la independencia de la Nueva Granada “[l]os liberales clérigos o laicos consideraban: o que la Iglesia debía reconocer la existencia de la nueva república y ponerse a su servicio, así como lo estuvo al régimen colonial, o debería practicarse la tolerancia religiosa, estableciéndose un régimen de separación de poderes al estilo de los Estados Unidos”. Para Bidegain los liberales creían necesario “que el Estado ejerciera un control total sobre la Iglesia” y “... ponían el acento en las reformas que tenían que ver con la Iglesia y la religión, porque consideraban la transformación de la organización tradicional y de las prácticas de la Iglesia como condición previa para realizar por completo su programa” (p. 153).

<sup>16</sup> Sol Serrano dice que el “regalismo” español “en la república se tornaba liberal”, cfr. Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República?*, op. cit., p. 38.

-posicionamiento que llamamos liberalismo- ayuda a comprender mejor cuáles eran las opciones en juego. Para los actores de la época, era la diferencia entre el régimen inglés de Iglesia nacional y el norteamericano de prescindencia estatal. En el siglo XIX, y en Argentina a partir de la década de 1820, con los debates en torno a la naturaleza del patronato y a la libertad religiosa, a esas dos posturas se sumó la que defendía las orientaciones romanas, que llamamos intransigente.<sup>17</sup>

Primera advertencia: no se trata de clasificar a los actores decimonónicos colgándoles al cuello etiquetas que los definan como “galicanos”, “liberales” o “intransigentes”. Galicanismo, liberalismo (religioso) e intransigencia son sólo categorías analíticas que nos permiten advertir qué tipo de soluciones se propusieron a los problemas religiosos de la época, en particular a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. El liberalismo (político) argentino fue liberal (en el plano religioso) en relación con la libertad de cultos, pero fue galicano en relación con el patronato y con respecto a los vínculos con Roma. Sus adversarios, los católicos más identificados con las orientaciones romanas, no se cansaron nunca de subrayar esa contradicción: quienes se jactaban de ser “liberales” defendían un sistema -el patronato- propio del Antiguo Régimen y del absolutismo. Segunda advertencia: si preferimos evitar el término “regalista” es porque en el siglo XIX se lo usaba más bien como vituperio: casi nadie se autodefinía como “regalista”, y cuando lo hacía, solía ser con ánimo provocador.<sup>18</sup> Tercera advertencia: “galicanismo” significa para nosotros la reivindicación del derecho de patronato y de las libertades de “las Iglesias argentinas” frente a un poder papal considerado absorbente y abusivo. Como dice Catherine Maire, la búsqueda de un justo medio “entre la monarchie confessionnelle espagnole et les schismes protestants”.<sup>19</sup> Es sólo en este sentido que puede hablarse de un galicanismo argentino, que vio en el patronato no -o no sólo- una manera de sujetar a la Iglesia al Estado, sino -también- la de defender las “libertades” de la Iglesia o de las Iglesias de la nación.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza*, op. cit., tercera parte.

<sup>18</sup> Sobre los orígenes del término y sus problemas en sede historiográfica véase Roberto Di Stefano, “¿De qué hablamos cuando decimos ‘Iglesia’? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico”, *Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas* (Universidad del País Vasco), n° 1 (2012), pp. 195-220.

<sup>19</sup> Catherine Maire, “*Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne: jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme*”, *Annales de l’Est, Presses Universitaires de Nancy*, 2007, pp. 13-43.

<sup>20</sup> Disentimos con la idea de la especificidad francesa del término y del concepto de “galicanismo” de Catherine Maire, cfr. “*Quelques mots piégés...*”, op. cit. (“On n’a jamais parlé del libertés de l’Église espagnole», «italienne», «anglaise» ou «allemande!»). Trató de las “libertades” de todas esas Iglesias Henri Grégoire, *Ensayo histórico sobre las libertades de la Iglesia Galicana, y de las otras del catolicismo, durante los dos últimos siglos*, Librería de la Rosa, París, 1827 [1818]. Es conocida la relación epistolar entre Grégoire y el déan Gregorio Funes, revolucionario rioplatense. La obra de Grégoire aparece citada en el *Memorial Ajustado* de 1834, monumento del galicanismo argentino reeditado en 1886 por el Congreso Nacional: cfr. *Memorial Ajustado de los diversos expedientes*

Despejados esos posibles motivos de confusión, veamos cómo se jugaron esas posturas alternativas en los debates constitucionales argentinos. La postura intransigente exigía que el catolicismo fuese declarado constitucionalmente religión oficial, pero rechazaba la institución del patronato, a la que consideraba una rémora del absolutismo. De hecho, a veces condenaba el patronato en nombre de la modernidad y de las instituciones republicanas. En este sentido, sería erróneo creer que el catolicismo intransigente propugnaba un retorno al pasado: al contrario, proponía una relación completamente nueva entre las Iglesias locales y la Santa Sede. No excluía de plano que los gobiernos pudieran ejercer algún tipo de patronato, pero sólo podían hacerlo a partir de una concesión pontificia que debían solicitar en el marco de un concordato. La postura galicana, más tradicional en varios sentidos, defendía la institución del patronato como derecho anejo a la soberanía y rechazaba de plano, en sus versiones más radicales, la firma de un concordato con la Santa Sede, que veía como una amenaza para las libertades de las Iglesias argentinas. A menudo sostenía la idea de que la Iglesia Católica había sido originalmente -y debía volver a ser- una confederación de Iglesias locales, sujeta al papa en el plano espiritual, pero no en materias disciplinarias. La postura liberal, por último, reclamaba la neutralidad religiosa del Estado como garantía para la libertad y la igualdad de todas las Iglesias, concebidas como asociaciones libres y voluntarias de creyentes.<sup>21</sup>

La constitución argentina de 1853, que tras varias reformas continúa vigente, fue el resultado de la combinación de esas tres perspectivas a partir de una negociación cuyo fruto, en realidad, no satisfizo prácticamente a nadie. El artículo segundo -aún vigente- impone al gobierno federal el deber de “sostener el culto católico”, prescripción ambigua que no complació a los intransigentes -que exigían ver al catolicismo declarado religión de Estado- ni a los liberales religiosos -que idealmente aspiraban a la neutralidad estatal-. En adelante se debatiría interminablemente si la expresión “sostener el culto” comportaba “en los hechos”

---

*seguidos sobre la provision de obispos en esta Iglesia de Buenos Aires...*, Imprenta de La Tribuna, Buenos Aires 1886 [1834], p. 50. Mario Góngora aplicó el concepto de galicanismo -junto con el de “regalismo”- a la historia religiosa latinoamericana. Véase Mario Góngora, *Estudios sobre el Galicanismo y la “Ilustración católica” en América española*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1957.

<sup>21</sup> Roberto Di Stefano, “Vino viejo en odres nuevos: las vías de la secularización en la Argentina decimonónica”, en Pedro Rújula y Javier Ramón Solans (eds.), *El desafío de la Revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)*, Comares, Granada, 2017, pp. 319-335. Santiago Pérez Zapata define también tres “modelos eclesiales” en pugna: la “Iglesia universal”, la “Iglesia nacional” y la “Iglesia libre”, cfr. Santiago Pérez Zapata, “Las ‘Iglesias’ del liberalismo y la Iglesia universal romana: el anti-catolicismo liberal y la reacción ultramontana en vísperas del Syllabus en Nueva Granada (1849-1864)”, Fuego y Raya. Revista semestral hispanoamericana de historia y política, año 9, n° 17, abril de 2019, pp. 91-192, los tres modelos en pp. 98-101.

la existencia de una religión oficial o, por el contrario, el mero deber del Estado de financiar a la Iglesia, como parece haber sido la idea de la comisión de la asamblea y como confirmó ulteriormente la Corte Suprema de Justicia.<sup>22</sup> El artículo catorce reconocía el derecho de todo habitante a profesar libremente su culto, lo que agradó a los liberales (religiosos) y disgustó a los intransigentes, que celebraron, en cambio, la obligación de pertenencia a la comunión católica impuesta al presidente y al vicepresidente de la República. Varios artículos traían disposiciones acerca del ejercicio del derecho de patronato, incluido el *exequatur* para los documentos pontificios, lo que alegró a los defensores del galicanismo, contrariados, en cambio, por el pasaje que contemplaba la futura firma de un concordato. La constitución colocaba a la Iglesia Católica en un lugar privilegiado no sólo dentro del país, sino también en el plano internacional -con su cabeza se preveía firmar en un futuro indeterminado el famoso concordato-, mientras las demás religiones e Iglesias quedaban relegadas al derecho privado. En síntesis, la constitución de 1853 afirmó a la vez la preeminencia de la religión católica -aunque no la religión de Estado-, la irrestricta libertad religiosa -pero no la igualdad de cultos- y el patronato -federal, no provincial-. Es decir: libertad con desigualdad religiosa de un Estado que se negaba tanto a adoptar una religión oficial como a conservar la neutralidad en la materia.

La constitución de 1853 fue hasta 1860 la carta magna de la Confederación Argentina, que reunía a todas las provincias salvo a la de Buenos Aires, separada por entonces del resto del país con el carácter de Estado soberano. Buenos Aires, significativamente, se dio en 1854 su propia constitución, que declaraba al catolicismo religión oficial. Curiosamente, la Buenos Aires cosmopolita y sospechosa de impiedad, en la que regía la libertad de cultos, adoptó una fórmula más agradable a los círculos intransigentes que sus hermanas del interior, supuestamente más apegadas a la tradición católica.<sup>23</sup>

En 1860 se reunió en Buenos Aires una convención constituyente orientada a realizar los ajustes de la constitución de la Confederación que permitiesen la reunificación nacional. En esa ocasión, el convencional Félix Frías propuso modificar el artículo segundo que obligaba al gobierno federal a “sostener el culto católico” para que declarase, en cambio, el catolicismo como religión de Estado. La moción fracasó por la oposición, entre otros, de Domingo Faustino Sarmiento. La convención introdujo, además, otro cambio que afectaba, en el plano doctrinario, las relaciones entre el Estado argentino y la Iglesia Católica: el nuevo artículo 33 habla-

<sup>22</sup> Fernando Arlettaz, “Religiones y Estado...”, *op. cit.*, pp. 54 y 56.

<sup>23</sup> Roberto Di Stefano, “La cuestión religiosa en el Estado de Buenos Aires”, en M. Canedo, *Un país para los porteños. La experiencia del Estado de Buenos Aires (1852-1861)*, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, 2023, pp. 475-511.

ba de “derechos y garantías [...] que nacen del principio de soberanía del pueblo y de la forma republicana de gobierno”.<sup>24</sup> El artículo, tomado de la constitución de los Estados Unidos, contradecía el principio católico del origen divino del poder, que implicaba la existencia de un derecho natural y divino anterior y superior a cualquier norma puramente humana y que reclamaba para la religión católica, y en consecuencia para la Iglesia, un papel tutelar sobre sociedades y gobiernos.<sup>25</sup> Desde el punto de vista intransigente, había una contradicción entre ese artículo y el preámbulo de la constitución, que no fue modificado y afirmaba que Dios era la “fuente de toda razón y justicia”.

Ya fray Mamerto Esquiú, en el célebre sermón que predicara en 1853 con motivo de la jura de la constitución de la Confederación, había aludido a la contradicción entre el principio del origen popular del poder y la doctrina católica: “Yo no niego que el derecho público de la sociedad moderna fija en el Pueblo la soberanía: pero la Religión me enseña, que es la soberanía de intereses, no la soberanía de autoridad; por este ó por aquel otro medio toda autoridad viene de Dios: *omnis potestas á Deo ordinata est*; y si no es Dios la razón de nuestros deberes no existen ningunos”.<sup>26</sup> “De nuestros deberes” y, podríamos agregar, de nuestros derechos. Esa “contradicción” de la constitución de 1860 fue una verdadera piedra en el zapato para el catolicismo intransigente. Cuando durante el primer gobierno peronista muchos católicos se ilusionaron con la posibilidad de una reforma constitucional que proclamase -de una vez por todas y sin más ambigüedades- al catolicismo como religión del Estado, el padre Cayetano Bruno publicó un libro con vistas a alcanzar el siempre aplazado -cuando no rechazado- concordato con la Santa Sede.<sup>27</sup> Según Bruno, para poder firmar el suspirado concordato era preciso que una nueva constitución eliminase la contradicción entre el preámbulo y el artículo 33, cuyas palabras necesitaban “ser substituídas o, por lo menos, completadas con el reconocimiento del origen divino del poder”.<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> “Sesiones de la Convención del Estado de Buenos Aires encargada del examen de la constitución federal, enero a mayo de 1860”, en Emilio Ravignani, *Asambleas constituyentes argentinas*, tomo IV: 1827-1862, Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1937, p. 772.

<sup>25</sup> Daniele Menozzi, *Iglesia y derechos humanos. Ley natural y modernidad política, de la Revolución francesa hasta nuestros días*, Pressas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2019.

<sup>26</sup> Fray Mamerto Esquiú, “Sermon pronunciado en la Iglesia Matriz de Catamarca, el 9 de Julio de 1853, con motivo de la Jura de la Constitución Nacional”, en *El padre Esquiú obispo de Córdoba. Sus sermones, Discursos, Cartas Pastorales, Oraciones Fúnebres, etc...*, tomo I, Imprenta del Comercio, Córdoba, 1883, pp. 26-27.

<sup>27</sup> Cayetano Bruno, *Bases para un concordato entre la Santa Sede y la Argentina*, Editorial Poblet, Buenos Aires, 1947.

<sup>28</sup> Cayetano Bruno, *Bases para un concordato*, *op. cit.*, pp. 193-196, la cita en esta última página.



En este apartado hemos pasado revista a los principales estatutos y constituciones argentinos de la primera mitad del siglo XIX, hasta llegar a la carta de 1853 y su reforma de 1860. A través de ese recorrido puede colegirse por qué, aunque la Argentina nunca separó la Iglesia Católica del Estado, tampoco firmó nunca un concordato con la Santa Sede. Veamos ahora cómo se desarrollaron las relaciones oficiales con Roma a partir de la Revolución.

#### IV. EL CONCORDATO QUE NO FUE

Para la mayoría de los habitantes del Río de la Plata colonial, la Santa Sede era una realidad distante; para no pocos, una referencia brumosa o inimaginada. Una anécdota jocosa lo ilustra cabalmente: Ambrosio Funes, hombre vinculado al mundo de los jesuitas expulsos, descubrió en 1787 que uno de sus domésticos rezaba cada noche “por el Baticano”. Interrogado acerca de las razones, el criado respondió que era su deber pedir a Dios por una “Nacion por convertirse”.<sup>29</sup> Si las relaciones con la principal metrópoli religiosa -Madrid- no eran precisamente muy fluidas, y cuando comenzaban a intensificarse se vieron obstaculizadas por las guerras de fines del XVIII y luego por la debacle monárquica, los contactos con Roma eran prácticamente inexistentes. En los archivos vaticanos apenas si hay huella del Río de la Plata antes de la década de 1810.<sup>30</sup>

Los registros de esa década, además, no son nada favorables al establecimiento de relaciones armoniosas. La Santa Sede, por más de un motivo, se alineó decididamente con los enemigos de la Revolución -de toda revolución- mientras los insurgentes, por su parte, fingieron desconocer el hecho. La encíclica *Etsi Longissimo* de 30 de enero de 1816, con la que Pío VII llamó a los americanos a someterse a Fernando VII, fue ignorada como inexistente en el Río de la Plata. No sólo no fue publicada: ni siquiera fue objeto de comentarios y controversias.<sup>31</sup> El 9 de julio de ese mismo año, el Congreso reunido en Tucumán declaró la indepen-

---

<sup>29</sup> Archivio di Stato di Roma. Amministrazione Camerale del Patrimonio ex gesuitico, busta 201, fascicolo 1, carta de Ambrosio Funes a Gaspar Juárez, Córdoba, 4 de diciembre de 1787, pp. 247-254: “El mercurio, y gaceta nos pondera el Consilio de Pistoya, principalmente en la adopcion de las 4 proposiciones de el Clero Galicano. Bien pueda precidir estos congresos S. Cipriano, yo aguardo la decision de el Sucesor de S. Esteban. Una de las almas que yo he nombrado ruega tpo. ha por el Baticano, sin sauer lo que significaba este nombre. Creia que que era alguna Nacion por convertirse. Hace 8 dias que la saque de esta duda, quedando admirada de inferir los violentos vaivenes, que padece lavarca de S.n Pedro”. La referencia a San Esteban (ca 200-257) es interesante, porque durante su pontificado defendió la primacia romana no sólo en materia doctrinal, sino también disciplinaria.

<sup>30</sup> Américo Tonda, *La Iglesia argentina incomunicada con Roma*, op. cit.

<sup>31</sup> Pedro de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1493-1835*, II: “Época de Bolívar. 1800-1835”, Roma/Caracas, 1959, p. 120.

dencia de las “Provincias Unidas en Sud-América” -en momentos en que eran el único foco rebelde que no había sido sofocado por los realistas- y recomendó el envío a Roma de un emisario que nunca partiría. En septiembre la Santa Sede le concedió a Fernando “el uso de ciertos bienes eclesiásticos” para equipar la expedición que intentaría someter a Buenos Aires.<sup>32</sup> La respuesta insurgente fue proporcionarle al aislamiento un sustento teórico: el congreso de 1819 apeló a la figura de la epiqueya –“interpretación benigna de la ley”- y a veces a “la voluntad presunta de Su Santidad”.<sup>33</sup> Mediante esos recursos jurídicos se gobernaron en esas primeras décadas las Iglesias rioplatenses y se fue postergando *sine die* el establecimiento de relaciones formales con Roma. Sin tomar medidas radicales, como las creaciones de diócesis y los nombramientos de obispos que realizaron otros gobiernos hispanoamericanos, los del Río de la Plata encontraron la manera de que sus Iglesias funcionaran, mal que bien, prescindiendo del papa y de la curia romana.<sup>34</sup>

Los obstáculos para el establecimiento de relaciones formales con Roma fueron allí, según el padre Leturia, el “regalismo jansenizante” y las concesiones realizadas a la tolerancia de cultos desde la ley de minería de 1813 y el Estatuto de 1815.<sup>35</sup> La situación se complicó en la década de 1820, cuando la Santa Sede comprendió que la causa del rey estaba perdida y decidió tomar contacto con las Iglesias americanas. Recordemos que en 1820 se desmoronó el poder central rioplatense y las provincias argentinas se autonomizaron como entidades políticas soberanas. En ese contexto, la reforma eclesiástica de Buenos Aires dotó a la provincia de una Iglesia “republicana”, autogobernada por el “Senado eclesiástico” -como fue rebautizado el cabildo catedralicio- y estructurada sobre la base del clero secular, dado que el regular prácticamente desapareció por las secularizaciones en masa. La principal provincia argentina entonaba a plena voz, según la expresión de Américo Tonda, “aquella música autóctona, áspera para los tiernos oídos de los romanos”.

La reforma fusionó la Iglesia al Estado en construcción, sobre la base de una identificación conceptual entre comunidad política y comunidad religiosa. Suponía que, dada la “incomunicación oficial” con la Silla Apostólica, la Iglesia local detentaba las facultades necesarias para autogobernarse, incluyendo la emisión de dispensas y otras prerrogativas que formalmente estaban reservadas a la cátedra petrina. Se

<sup>32</sup> Pedro de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, op. cit., p. 121.

<sup>33</sup> Américo Tonda, *La Iglesia argentina incomunicada con Roma*, op. cit., pp. 19-20.

<sup>34</sup> Sostuvo el padre Leturia que “hubo realmente peligro de que la independencia política [de América española] trajera consigo un cisma religioso”. Cfr. Pedro de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, op. cit., p. 65.

<sup>35</sup> Pedro de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, op. cit., pp. 65-72.

trataba de la defensa de la soberanía, concebida ahora como única e indivisible -monista- en contraposición a la pluralidad jurisdiccional del Antiguo Régimen, así como del patronato anejo a ella y de las “libertades” de la Iglesia de Buenos Aires. El gobierno de la provincia, que por ese medio había creado una Iglesia local a su imagen y semejanza, recibió con indiferencia -y hasta con cierto desdén y hostilidad- a los tres enviados pontificios que desembarcaron en Buenos Aires de camino a Chile en enero de 1824. Al año siguiente, con el acuerdo con Gran Bretaña y con la ley de octubre que extendió el beneficio de la libertad de cultos a los súbditos y ciudadanos de las demás naciones, se formalizó un segundo obstáculo a las relaciones con Roma.

Los escollos que se interponían al establecimiento de relaciones oficiales eran exactamente los que señaló el padre Leturia: el “regalismo jansenizante” -el galicanismo defensor del patronato concebido como atributo soberano- y la libertad de cultos. Ambos referían a dos problemas políticos centrales y estrechamente vinculados: la soberanía y la ciudadanía. El primero se relacionaba no sólo con la soberanía del Estado, sino también con la -discutida- soberanía de la Iglesia. El catolicismo intransigente del siglo XIX enarboló como bandera la soberanía de la Iglesia universal. Como ya vimos, no buscaba un regreso al pasado del Antiguo Régimen, al que consideraba caracterizado por el “despotismo” y el “regalismo”. Aunque sostenía ideas muy críticas de ciertos aspectos de la modernidad, se consideraba en otros sentidos moderno y en efecto lo era: el patronato constituía a sus ojos una rémora de un pasado oprobioso y debía ser reemplazado por un régimen de “libertad” que garantizara el libre ejercicio de los “derechos de la Iglesia”. Entendía a la Iglesia Católica como una entidad soberana “dentro de su propio ámbito”. Rechazaba en general la separación de la Iglesia y el Estado, pero amenazaba con preferirla a la “esclavitud” de la Iglesia que comportaba el patronato. El galicanismo no podía aceptar de ninguna manera la idea de que la Iglesia fuese soberana. Existía una única soberanía, que en la década de 1820 se concebía a la vez como política y religiosa. La ley de 1822 intentó formar una “Iglesia republicana” a partir del principio de que la reforma eclesiástica era una prerrogativa de la legislatura soberana. La Iglesia era el *populus christianus* que esa legislatura representaba en lo político.

En cuanto al segundo problema, el de la libertad de cultos, se trataba en 1820 de un problema consular. Las medidas legislativas y de gobierno daban por supuesto que los criollos eran católicos y los no católicos eran extranjeros. Sin embargo, a medida que la pluralización religiosa y cultural se profundizó, ese supuesto se fue resquebrajando. Además, la pluralización podía ser más o menos real -era más tangible en Buenos Aires que en el interior-, pero era sobre todo potencial. La “civilización” del “desierto” sólo podía lograrse por medio de una inmigración ultramarina que los

miembros de la generación romántica de 1837 soñaban que proviniese de las poblaciones “del norte de la Europa”, es decir, de la Europa protestante. De tal manera, la libertad de cultos constituía un requisito ineludible para realizar el principio que enunciara Juan Bautista Alberdi, padre de la constitución argentina: “gobernar es poblar”. La pluralización rompió con la identificación galicana entre comunidad política y comunidad religiosa: la ciudadanía ya no podría definirse en términos confesionales, porque en el mediano plazo resultaría imposible seguir identificando a los “disidentes” con los extranjeros.

Así, patronato soberano y libertad de cultos se volvieron innegociables. El primero podía postularse como garantía para la segunda y a la vez como escudo protector de “las libertades de las Iglesias” argentinas. Lo vemos en ciertos escritos de sabor galicano de Domingo Faustino Sarmiento, quien en 1856, por ejemplo, afirmó que las “libertades de la iglesia galicana [de 1682], eran en la práctica las libertades de las iglesias de Buenos Aires, como son las de todas las iglesias de la cristiandad [...]. La Iglesia católica era hasta hoy una vasta federación de iglesias, que obedecían a un jefe supremo en todas las cosas de un orden general, pero que defendían sus derechos locales contra todo avance de autoridad [de Roma]. Los concilios ecuménicos eran su Congreso, y los sínodos provinciales su Legislatura”.<sup>36</sup> Para defender esas libertades que Roma pretendía avasallar y para proteger el derecho a la libertad de conciencia, decía Sarmiento, era imprescindible el patronato. En 1868, días antes de asumir la presidencia de la República, el autor de *Facundo* afirmó que “el Patronato de las Iglesias de América [...] hace al Jefe del Estado tutor, curador y defensor de los cristianos que están bajo el imperio de nuestras leyes, contra toda imposición que no está de acuerdo con nuestras instituciones”. Entre esas “imposiciones” figuraba el rechazo papal, expresado en el *Syllabus*, a los principios de la soberanía popular y de la libertad de conciencia.<sup>37</sup> Nuevamente, la soberanía única -popular- y la libertad de cultos.

Dado el arraigo de estas ideas en las elites argentinas, no es de extrañar que fracasaran todos los intentos que se realizaron con vistas a la firma del famoso concordato. Durante las sesiones del congreso que sancionó la constitución de 1853, Pedro Zenteno propuso que, al hablar del ejercicio del derecho de patronato por parte del Poder Ejecutivo, se incluyese la frase “previo para ello un concordato con la Santa Sede”. Su

---

<sup>36</sup> El texto proviene de un artículo de Sarmiento publicado en *El Nacional* el 31 de enero de 1856, cfr. *Obras completas de Sarmiento*, tomo XXIV: “Organización del Estado de Buenos Aires”, Editorial Luz del Día, Buenos Aires, 1951, p. 314.

<sup>37</sup> *Discurso pronunciado por Domingo Faustino Sarmiento el 29 de septiembre de 1868, días antes de ocupar la presidencia de la República Argentina y en un banquete ofrecido por la masonería argentina*, Gran Logia de la Argentina de libres y aceptados masones, Buenos Aires, 1968, p. 4.

propuesta fue cuidadosamente desoída.<sup>38</sup> Sin embargo, el texto que se aprobó preveía, en dos de sus artículos, la firma de un concordato en un futuro indeterminado (artículo 64, inciso 19 y 83, inciso 14).

La misión diplomática que más se acercó a ese objetivo fue la que en 1858 encabezó Juan del Campillo, ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública de la Confederación Argentina (que no incluía todavía, recordemos, al Estado independiente de Buenos Aires). Se trataba de lograr un imposible. En palabras del presidente de la República, Justo José de Urquiza, el concordato debía concretarse “bajo las bases de Nuestra Religión y principios fundamentales de nuestra Carta Constitucional”, que como sabemos comprendían los del patronato y de la libertad de cultos. Las negociaciones naufragaron enseguida. La propuesta de la Santa Sede hablaba de la “concesión del derecho de presentación para beneficios mayores y parroquiales”, a cambio de lo cual exigía “la facultad de los obispos de examinar y censurar los libros y escritos relativos a dogmas y disciplina de la Iglesia y a la pública honestidad, y el deber del Estado de tutelar las disposiciones de los obispos en defensa de la religión. Además, la obligación de todos los establecimientos de enseñanza de conformarse a la doctrina católica y el derecho de los diocesanos de vigilar su cumplimiento. [...] La disciplina de la Iglesia sería la norma en todo aquello no regulado por el concordato”.<sup>39</sup> Meses después, Del Campillo informó al gobierno que las negociaciones estaban empantanadas y le propuso un acuerdo parcial de transición, ya que uno completo habría implicado introducir “algunas reformas en nuestra Carta”.<sup>40</sup>

Vista la imposibilidad de firmar un concordato, la vida eclesiástica argentina funcionó en adelante dentro del marco del llamado *modus vivendi*: el gobierno nacional ejercía el patronato y la Santa Sede lo desconocía. Por ejemplo, al vacar un obispado el Senado le proponía al Poder Ejecutivo la terna de candidatos prevista por la constitución, de entre los cuales el Poder Ejecutivo elegía a uno. Seguidamente, el presidente de la República le presentaba al papa el eclesiástico elegido y la Santa Sede lo nombraba sin hacer alusión alguna ni a la propuesta ni al derecho de patronato. Cuando llegaban las bulas, le Corte Suprema les otorgaba el *exequatur* lamentando la omisión del acto de la presentación en que incurrieran. Hasta el “acuerdo” de 1966 el sistema funcionó razonablemente, con la sola excepción de la negativa pontificia a nombrar como arzobispo de Buenos Aires a monseñor Miguel De Andrea en 1923.

<sup>38</sup> Abelardo Levaggi, “Historia del concordato...”, *op. cit.*, p. 60.

<sup>39</sup> Abelardo Levaggi, “Historia del concordato...”, *op. cit.*, pp. 62-63; las bastardillas son nuestras.

<sup>40</sup> Abelardo Levaggi, “Historia del concordato...”, *op. cit.*, p. 63.

## V. CONCLUSIONES

En el presente artículo hemos intentado explicar la paradoja de que la Argentina, cuna del primer papa americano y país singular en el contexto latinoamericano por el hecho de no haber separado -hasta ahora- la Iglesia Católica y el Estado, no haya logrado firmar nunca, a pesar de haberlo intentado, un concordato con la Santa Sede.

La doctrina que afirmaba que el patronato era un derecho soberano, adquirida en las aulas borbónicas y reelaborada luego de la Revolución en innumerables discursos políticos, jurídicos y teológicos, fue defendida en Argentina con -rara- coherencia a lo largo de todo el siglo XIX y buena parte del XX. Esa doctrina implicaba, desde el vamos, el rechazo de la pretensión del catolicismo intransigente de que el patronato no podía ejercerse sino a partir de una concesión pontificia realizada en el contexto de la firma de un concordato. Los varios intentos de firmar uno se estrellaron contra la misma roca: la idea de que el país no tenía por qué solicitarle a Roma un conjunto de prerrogativas -nombramientos eclesiásticos, ante todo- que le correspondían por derecho propio. El patronato respondía a la idea de que era deber del Estado la defensa de las libertades de las Iglesias argentinas respecto de eventuales atropellos de Roma y a la determinación de excluir de cualquier negociación los principios irrenunciables de su carácter soberano y de la libertad religiosa.

La tradición argentina en esta materia se mantuvo dentro de los cauces de la moderación. Desoyó cautamente los discursos radicales de quienes proponían la incompatibilidad entre el catolicismo y las instituciones republicanas, así como los de quienes postulaban la soberanía exclusiva de la Iglesia universal en materia religiosa y reclamaban una relación entre Estado e Iglesia que habría afectado la libertad de cultos. En otras palabras, desatendió parejamente a quienes reclamaban la separación de la Iglesia y el Estado y a quienes pedían la religión de Estado. En palabras de Sarmiento, los argentinos bien podían ser católicos sin renegar de la soberanía popular y de la libertad de conciencia como quería -o parecía querer- el papa del *Syllabus*.

Las razones de esa actitud deben buscarse en las condiciones en que se desarrollaron la vida política y la vida religiosa en el siglo XIX y aun en la primera mitad del XX. La agenda de quienes organizaron el país imponía en primer término la victoria de la “civilización” sobre la “barbarie”, de la sociabilidad sobre el “desierto” y del “orden” sobre la “anarquía” y sobre el “despotismo”. La “civilización”, la sociabilidad y el “orden” no podían alcanzarse sin la religión y la moral cristianas. Ese liberalismo político argentino, que en lo religioso era “liberal” en cuanto a los derechos de los no católicos y “galicano” en cuanto a las relaciones Iglesia-Estado, siempre asoció la “civilización” al cristianismo, al que veía como la religión de las sociedades cultas y avanzadas del planeta.

Para él la “civilización” requería de tres instituciones: el municipio, la escuela y el templo. El servicio del templo requería un clero que debía ponerse al servicio de la construcción de la nación y que por ende no podía formarse según los principios que negaban el patronato -la soberanía popular- y el derecho a la libertad de cultos. El patronato, entre otras cosas, consentía a los gobiernos cierto control sobre los seminarios, financiados en parte con recursos públicos. En otras palabras: el liberalismo político argentino no se puso como objetivo limitar la acción de la Iglesia, sino más bien potenciarla en la medida en que, rechazando el “fanatismo”, se pusiera al servicio de la gesta “civilizatoria” de la construcción nacional. Los conflictos con los obispos y con Roma, en lo posible rehuidos, sobrevinieron a causa de la incompatibilidad entre ciertos principios católicos innegociables y ciertos principios políticos innegociables también, aunque puede decirse que fueron irrelevantes si se los compara con los enfrentamientos violentos que tuvieron lugar en otros países católicos.

La Argentina del siglo XIX creó un sistema que en teoría combina, hasta el día de hoy, desigualdad y libertad, preeminencia de la Iglesia Católica sobre las demás comunidades religiosas y libertad para el ejercicio público de todos los cultos. Hemos visto que esa fórmula, consagrada en la Constitución de 1853/1860, no satisfizo del todo a nadie, pero bastó para conferirle un marco jurídico al campo religioso argentino, mientras las relaciones con Roma se encauzaron, hasta el “acuerdo” de 1966, a través del diálogo de sordos del *modus vivendi*.

Fecha de envío / Submission date: 22/4/2024

Fecha de aceptación / Acceptance date: 3/5/2024