



Universidad de
San Andrés

Universidad de San Andrés
Departamento de Humanidades
Maestría en Investigación histórica

**Respublica Spiritualis. Un estudio de la cultura teológica en el Río de
la Plata (Siglos XVII-XIX)**

Tesista: Prof. Raúl Oscar Amado
DNI: 31.635.078

Director de Tesis: Dr. Roberto Di Stefano

Buenos Aires, diciembre 2021

ÍNDICE

Agradecimientos

Resumen

Introducción

1. Presentación y objetivos de la investigación
2. Conceptos fundamentales
 2. a. *Regina Scientiarum*: la teología en la Iglesia
 2. b. La Iglesia
 2. c. La cultura teológica
 2. d. Las instituciones y espacios claves
3. Las fuentes
4. Estado de la cuestión
 4. a. El historicismo: la Iglesia como lastre o como arca de salvación
 4. a. α. La historiografía liberal
 4. a. β. La historiografía confesional: de la hagiografía a la historia
 4. b. La teología histórica
 4. b. α. La *Nouvelle Théologie*
 4. b. β. La teología de la liberación
 4. c. Recientes abordajes y descubrimiento de la “Ilustración Católica”

Capítulo I: *Equus rufus*: La guerra espiritual que sacudió Europa

Introducción

- I.1. Un contexto de crisis y efervescencia teológica
- I. 2. Los debates teológicos europeos
 - I. 2. a. El bayanismo
 - I. 2. b. La controversia *de auxiliis*
 - I. 2. c. Jansenio y el jansenismo
 - I. 2. d. La Ilustración católica y el espíritu reformista

Capítulo II: *Ecclesia Bonærens*. La diócesis de Buenos Aires y los límites de la *respublica spiritualis*

Introducción

- II. 1. La *respublica spiritualis*

- II. 2. El espacio diocesano y las distintas *respublicæ*
- II. 3. El Cabildo Eclesiástico
- II. 4. Los canónigos
- II. 5. d. Consideraciones sobre el origen de los integrantes del cabildo
- II. 6. El Cabildo Eclesiástico y el Clero regular

Capítulo III: *Ratio studiorum*: Los escalones de la formación clerical

Introducción

- III. 1. La formación presbiteral
 - III. 1. a. El Colegio Real de San Carlos
 - III. 1. b. El seminario
 - III. 1. c. La educación privada
- III. 2. Las órdenes religiosas

Capítulo IV: *Itinerarium mentis in Deum*: La formación teológica continua

Introducción

- IV. 1. Una educación continua
 - IV. 1. a. *Itinerarium mentis in Deum*
- IV. 2. Libros
 - IV. 2. a. Viajeros y tráfico ilícito
 - IV. 2. b. La impresión local
- IV. 3. Bibliotecas

Capítulo V: *Quæstionibus disputatis*: Las discusiones en el seno de la *respublica spiritualis*

Introducción

- V. 1 *Quæstionibus disputatis*
- V. 2. Cuestiones pastorales-sacramentales
 - V. 2. a. Cómo y para qué elegir al buen sacerdote
 - V. 2. b. Cuestiones morales: matrimonios, amancebamientos y bigamia
 - V. 2. b. α. Matrimonios, dispensas y matrimonios mixtos
 - V. 2. b. β. Amancebados y bigamos
 - V. 2. b. γ. El rigorismo moral y el laxismo

V. 2. c. La soteriología

V. 2. d. La eclesiología: cómo entender el gobierno de la Iglesia

V. 2. d. α. Heterogeneidad eclesiológica en Buenos Aires

V. 2. d. β. El crepúsculo de la *respublica spiritualis*: el conflicto con Roma por el nombramiento de los obispos

Conclusiones



Universidad de
San Andrés

AGRADECIMIENTOS

Cuando era un joven estudiante de la carrera de grado imaginaba al historiador como a un personaje encorvado, rodeado de libros abiertos y marcados, con fichas dispersas y con un orden que sólo su autor descifraría. Los años me fueron demostrando que esa imagen (inspirada quizás en *El nombre de la rosa*) tiene algo de cierto, pero también omite la compañía que hace llevadera la tarea de investigación.

Formado bajo la férrea dirección del Dr. Bernardo Gandulla aprendí la importancia del rigor, el trabajo con los documentos y las “reglas” del método histórico: orden, método y disciplina. Si él fue el maestro de mi juventud, el Dr. Roberto Di Stefano lo es de mi madurez, a quien aprendí a admirar aún cuando era un estudiante universitario y cuyo libro *El púlpito y la plaza* me llevó a formular las primeras preguntas de lo que hoy es esta tesis. Una invaluable guía bibliográfica, el rigor de la redacción, la precisión quirúrgica de lo que “va y no va” en el texto que debe presentarse, aquello que debe ser removido y que conviene ampliar lo conjugó con una paciencia y sencillez que pocos académicos pueden hacer gala.

No puedo omitir a mis profesores de los talleres de tesis: Lila Caimari y Roy Hora, quienes me recordaron en más de una oportunidad que estaba trabajando en historia y me advirtieron de no perderme en los laberintos teológicos. A Eduardo Zimmermann le debo un especial agradecimiento, no sólo por soportar las lecturas de los avances de investigación en los talleres de tesis sobre el jansenismo y la teología de la época virreinal, sino por el apoyo y la paciencia en todas las cuestiones referentes a las prórrogas solicitadas y por animarme e incluso empujarme a concluir con el programa de una buena vez. También quiero mencionar a Lourdes Rodríguez, asistente del postgrado de Historia de San Andrés, que ha resuelto muchísimas de mis dudas respondiendo mis correos electrónicos los fines de semana, intentando averiguar a contra-reloj mis requerimientos.

Muchos colegas, profesores y amigos me alentaron en el trabajo: Nahuel Ojeda Silva, Malena Nigro, Federico Rayes y Dario Casapiccola, cuyos importantes comentarios ayudaron al progreso de la investigación. No puedo omitir los nombres del Abbé Jacques Berrou, de Miguel Ángel Cannone, Mons. Luis Bergonzi Moreno, y mi querido amigo Mons. Antonio Santos Duarte-Rodríguez. También le doy las gracias a Eduardo Llorente quien puso a mi disposición su enorme biblioteca; a Ramón López Imizcoz con

quien discutí todos los capítulos de esta tesis y compartió conmigo sus conocimientos de patrística y eclesiología antigua y a Edwin Leonardo Rodríguez Velasco un eximio tomista que me ayudó con sus reflexiones y conocimientos de la escolástica.

Pero especialmente quiero agradecer a mi familia. En primer lugar a mi esposa, Liliana García que nunca cesó, con su amor e infinita paciencia, en alentarme en mi vocación y que ha creído en mi mucho más de lo que yo mismo pude hacer. Ella leyó el proyecto que presenté en la Universidad de San Andrés y los primeros borradores de esta investigación; soportó mis noches en vela, el desorden de los libros, las notas y transcripciones en papel dejadas por todas partes o mis largos soliloquios sobre historia de la teología, la organización del clero, las casas de estudio, etc. En mis momentos de tribulación, dolor y angustia me acercó el manuscrito y me pidió que no abandonara esta tarea que, aún hoy me cuesta creer que está concluida. A Milagros, que me acompaña desde su tierna infancia, tantas veces me ofrecía su ayuda cuando me veía escribir con frenetismo o ahogarme en un mar de citas y referencias; y a Celeste que me ofreció su amistad y me orientó en algunas cuestiones estéticas y sobre la teoría de la comunicación. Mis padres ocupan un lugar especial: debo a ellos mucho más que mi primera formación y aliento a mis estudios e investigaciones. Mi madre, Mirtha escuchó y leyó la prehistoria de esta tesis, que tantas veces quiso ver finalizada; por supuesto a mi difunto padre, Raúl, que con amor y respeto me vio trabajar en las noches que pasamos juntos en la clínica. Este trabajo está dedicado a su memoria.

Ahora si, pasaron muchos años y muchas personas me han ayudado y a todos les doy las gracias por este texto que estoy dejando, que aún hablando de muchas cosas, de una sola habla: *stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*.

RESUMEN

Entre los siglos XVII y XIX se vivió un periodo de intenso combate entre posturas teológicas dentro del catolicismo, en ese contexto, nació y se formó la Iglesia de Buenos Aires, de la cual emanarían los presbíteros y teólogos que forjaron las bases de lealtad al gobierno hispánico, al proceso revolucionario y los primeros intentos de formación republicana. Existió una composición heterogénea de la cultura teológica durante el periodo hispánico y las primeras décadas de la independencia, formada por elementos e ideas desiguales, muchas veces antagónicas, las cuales llegaron a articularse en la mente de algunos autores dando luz a sistemas coherentes. Estas tendencias, que llamamos “cultura teológica” conformaron y dominaron el ámbito eclesiástico, avanzando, reformando y reestructurando la Iglesia porteña. Esta cultura teológica implicó un programa reformista cuyo fin era llevar a la Iglesia Militante a la pureza de la Iglesia Apostólica, obscurecida (según los autores de la época) por la escolástica tardomedieval y jesuítica.

En el presente estudio proponemos abordar de manera sistemática la cultura teológica en Buenos Aires entre los siglos XVII y XIX; es decir, nuestro arco temporal abarca desde poco antes de la expulsión de los jesuitas hasta la instalación de Mariano Medrano y Cabrera como obispo de Buenos Aires. Durante este periodo la cultura teológica se destacó por su estabilidad e inmovilidad, tanto en lo que se refiere a su estructura y gobierno, a la formación de los ministros, a los aspectos doctrinales y a las prácticas exotéricas mismas. Esta cultura teológica alimentó y fortaleció a la Iglesia, considerada según los tratadistas como una *respublica spiritualis*, gobernada por un cuerpo colegiado que delegaba ciertas funciones ejecutivas en un *princeps senatus*.

Para comprender la cultura teológica de la *respublica spiritualis* porteña estudiaremos el contexto en el cual se formó la Iglesia de Buenos Aires y sus órganos de gobierno diocesano; luego analizaremos la formación intelectual de los teólogos (tanto clérigos como seculares), que se prolongaba a lo largo de toda su vida. Para esto recurriremos al análisis de la composición de las bibliotecas a fin de conocer cuales eran las lecturas principales de las que se nutría esta aristocracia intelectual. Finalmente analizaremos la aplicación de estas lecturas y como estos sistemas de pensamiento en las prácticas cotidianas reguladas por la Iglesia. En todo momento mantendremos que había una heterogeneidad de sistemas teológicos, y así analizaremos desde los procedimientos de la elección de los presbíteros y cual era el procedimiento para la designación de aquellos a los que se confiaba la cura de almas y como se resolvían las cuestiones morales, las distintas ideas soteriológicas y finalmente, los conflictos eclesiológicos, es decir, aquellos que atendían a la forma de gobierno y de organización de la Iglesia en Buenos Aires, que se hará evidente al momento del conflicto con Roma por el nombramiento de directo e inconsulto de obispos para la Iglesia de Buenos Aires, y que marcaría el declive y ocaso de la *respublica spiritualis*.

INTRODUCCIÓN

1. Presentación y objetivos de la investigación

Durante los poco más de tres siglos en los que se extendió el dominio hispano sobre las Indias no estuvo asegurado ni por la presencia militar, ni por una elaborada red comercial, sino por el trabajo y la presencia de los sacerdotes. Los presbíteros constituyeron, por sus funciones y su formación, la élite intelectual y el basamento del gobierno indiano fiel a la metrópoli ibérica. Las investigaciones más recientes han llegado a la comprensión de que en las sociedades del Antiguo Régimen, la Iglesia implicaba mucho más que al clero: la Iglesia y la sociedad constituían una unidad que por su misma esencia era indisoluble.

Resulta paradójico si se tiene en cuenta el papel fundamental desempeñado por la Iglesia para sostenimiento del régimen hispano cómo la cultura teológica haya pasado desapercibida, encontrándose ausente en la mayoría de los estudios sobre el periodo virreinal en América. Los análisis existentes al presente presuponen una tendencia teológica y filosófica signada por la “Ilustración católica”, suerte de marmagno, en el cual conjugaban conceptos y nociones contradictorias y que muchas veces no alcanzan a explicarse. Esta visión ha venido a poner en duda aquella certeza que Guillermo Furlong Cardiff impuso bajo el peso de su erudición, respecto al dominio de la teología jesuita en el Río de la Plata.

Desde nuestra perspectiva, entre los años 1627 y 1840, es decir, durante poco más de dos siglos, en la Iglesia de Buenos Aires el clero y de los seglares adhirieron a varios sistemas teológicos, incluso algunos condenados como heterodoxos por Roma. Existió una composición heterogénea de la cultura teológica durante el periodo hispano y las primeras décadas de la independencia, formada ésta por elementos e ideas desiguales y

muchas veces antagónicas las cuales llegaron a articularse en la mente de algunos autores dando a luz a un sistema coherente. Estas tendencias teológicas conformaron y dominaron el ámbito eclesiástico, avanzando, reformando y reestructurando la Iglesia porteña. Esta cultura teológica implicó un programa reformista cuyo fin era llevar a la iglesia militante a la Iglesia Apostólica, obscurecida por la escolástica tardomedieval, barroca y jesuita. En el presente estudio proponemos abordar de manera sistemática la cultura teológica en Buenos Aires entre los siglos XVII y XIX; es decir, nuestro arco temporal abarca desde poco antes de la expulsión de los jesuitas hasta la instalación de Mariano Medrano y Cabrera como obispo de Buenos Aires. Durante este periodo la cultura teológica se destacó por su estabilidad e inmovilidad, tanto en lo que se refiere a su estructura y gobierno, a la formación de los ministros, a los aspectos doctrinales y a las prácticas exotéricas mismas. La Iglesia misma era considerada una *respublica spiritualis* gobernada por un cuerpo colegiado que delegaba ciertas funciones ejecutivas en un *princeps senatus*. Estas concepciones teológicas no podían alienarse del vivir cotidiano de los fieles católicos. Cada aspecto de la vida religiosa estaba cruzado por la cultura teológica, que daba sentido a un universo de signos, símbolos y ritos, y por lo tanto, a la vida misma.

En las siguientes páginas de esta introducción, expondremos por qué la cultura teológica debe ser estudiada como un elemento fundamental de la sociedad porteña virreinal y de las primeras décadas de la independencia. Analizaremos las investigaciones previas sobre la teología en Hispanoamérica descubriendo que el silencio y las convenciones adoptadas por décadas determinaron una noción errónea de los sistemas teológicos existentes entre los siglos XVII y XIX. Luego, daremos cuenta del método y el corpus documental que utilizaremos en nuestra investigación.

Vale una aclaración pertinente: esta investigación no es un trabajo de teología histórica.

Nuestro objetivo consiste en comprender la cultura teológica que se extendió entre los siglos XVII y XIX. El lector notará una profusión de términos griegos o latinos y una abundante cantidad de citas. Lejos de constituir un alarde o muestra de pedantería, esto se debe a que ciertos vocablos poseen en su lengua original un significado perdido en el moderno español, pero que los hombres del periodo estudiado reconocían. Sobre de citas, repetimos las palabras de Zorraquín Becú: “*se debe al deliberado propósito de amparar nuestra inexperiencia en su autoridad, evitando simultáneamente la posibilidad de que las conclusiones de este trabajo parezcan alarde de la pedantería o fruto de la ligereza*”.¹

2. Conceptos fundamentales

En los siguientes acápites desarrollaremos conceptos fundamentales utilizados en nuestra investigación. En primer lugar, señalaremos como la cultura teológica impregnaba todos los aspectos de la vida religiosa, y dando sentido a todo conocimiento. De allí que la teología fuera entendida hasta el siglo XIX como la *regina scientiarum*, la “reina de las ciencias”. Por ello no estudiaremos la teología (ni por extensión la cultura teológica) fuera de la Iglesia, sino *en* la Iglesia. Luego de esa presentación analizaremos qué entendían los hombres del Antiguo Régimen por Iglesia y finalmente abordaremos la construcción intelectual de “cultura teológica”. Finalmente, concluiremos esta sección poniendo nuestro enfoque en las características y particularidades de las instituciones teológicas y en los espacios en los que la cultura teológica se expresaba.

¹ Zorraquín Becú, Ricardo, *El federalismo argentino*, Perrot, Buenos Aires, 1958. Bush, Josephine, *Eucharist: The continuity of Catholic Teaching between the Early Church Fathers and Early Twenty-first Century Magisterium*. Tesis de doctorado GTF, p., 35.

2. a Regina Scientiarum: la teología *en* la Iglesia.

En invierno como en verano, tanto en la Catedral porteña como en las capillas perdidas en la inmensidad de la pampa, la tenue luz de los rayos del sol se vertía sobre las páginas de un viejo y desgastado Misal. Un sacerdote rompía el silencio entonando: “*Introibo ad altare Dei*”. Los fieles de pie murmuraban en un latín tosco e imperfecto: “*Ad Deum qui lætificat juventutem meam*”. El presbítero procedía a recitar el resto del Salmo XLII al tiempo que incensaba el tabernáculo. Allí sin importar la riqueza o la pobreza del templo siempre había una reliquia en el ara y sendos cirios representando la luz que evitaba el prevalecer de las tinieblas. Aún cuando faltara el retablo, un Cristo crucificado recordaba a los fieles su calidad de testigos de la renovación del sacrificio del Verbo Encarnado que entregó su vida para la redención del mundo. Para el católico la Misa es teología hecha oración, el eje de la vida del fiel. No se trata de una exposición teológica magistral, ni es un estudio bíblico compartido: es verdadera oración, sacrificio expiatorio y desarrollo litúrgico, descenso de la Jerusalén Celeste.²

La liturgia marcaba el ritmo del tiempo. El año litúrgico se encontraba dividido en derredor de dos de los tres misterios del cristianismo: la Navidad (*descendit de cælis, et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est*) y la Pascua (*resurrexit tertia die secundum Scripturas*). En preparación al misterio de la muerte y resurrección de Cristo, durante la cuaresma los presbíteros pasaban horas escuchando las confesiones de los fieles para que éstos cumplieran con el precepto de comulgar en Pascua Florida. Durante este periodo, los sacerdotes anotaban en los libros de matrícula a los inobedientes y relapsos. Según la rigurosidad del párroco los nombres eran colocados en las puertas de las capillas, oratorios, parroquias o templos junto con la amenaza de la excomunión. Al finalizar la cuaresma daba inicio la Semana Santa. En

² Bossy, John. “The Mass as a Social Institution 1200-1700”. *Past & Present* 100 (1983): 29–61; Bugnini, Annibale, *La reforma litúrgica*, Madrid, BAC, 1999, p., 35.

esos días las ventanas de las iglesias eran oscurecidas y las imágenes cubiertas con velos negros o púrpura. Los ornamentos, las preces y hasta las genuflexiones estaban cargados de un significado al que los fieles no podían acceder directamente, pero los sacerdotes debían dominar y saber transmitir. Al finalizar el servicio, en silencio la gente salía del templo para reencontrarse en el exterior con el presbítero, quien los saludaba extendiendo la mano para ser besada por los fieles.³

Dentro y fuera del altar el sacerdote permanecía como un ministro de lo sagrado. En estas acciones el sacerdote ejercía las funciones con las que había sido amonestado el día de su ordenación y por la cual sufrió un cambio ontológico e indeleble: ofrecer, bendecir, pastorear, predicar y bautizar.⁴ La liturgia es el lugar central del presbítero, ministro sacramental, separado de los hombres, único que puede subir al Altar de Dios, *Alter Christus* por el cual la liturgia exige al celebrante santidad, honestidad en su vida y dignidad.⁵ El ofrecer se refiere a la celebración de la Misa; bendecir la realización y aplicación de sacramentales, la administración del matrimonio, penitencia y extremaunción; pastorear es gobernar la parroquia en nombre y paz con su obispo diocesano; predicar es enseñar a los fieles la sagrada doctrina y el bautizar solemnemente es la regeneración por las aguas.

Si como dijimos la Sagrada Liturgia es teología en acción, no resulta difícil caer en cuenta la importancia de la teología en la vida de los sacerdotes. No obstante, puede resultar sorprendente para el investigador que la historia de la Iglesia haya desatendido hasta épocas muy recientes esta singular característica. Los trabajos de William Taylor

³ Barral, María Elena, "El calendario festivo en Buenos Aires rural en las primeras décadas del siglo XIX", *Cuadernos de Trabajo del Centro de Investigaciones Históricas*, N°14, 14, 2009.

⁴ Conc. Trident. Ses. XXIII, Cap IV. Dz. 960; Belaunzarán y Ureña, José María de Jesús, *Opúsculo Litúrgico, Dogmático, Moral, sobre los Siete Sacramentos de Nuestra Madre la Santa Iglesia*, México, Imprenta del Aguila, 1841, p., 112.

⁵ Augé, Matías, *Liturgia. Historia, celebración, teología, espiritualidad*, Barcelona, Biblioteca Litúrgica, 1997, p. 38.

o David Brading para el caso de México, y en nuestra región los de Roberto Di Stefano y María Elena Barral fueron los primeros en considerar a los clérigos como profesionales y actores sociales imbuidos en su situación particular por su lugar en la jerarquía del Antiguo Régimen, y ejecutores de una práctica pastoral condicionada históricamente, por las contingencias sociales, políticas e intelectuales. La orientación teológica de los presbíteros americanos, y en particular de la Iglesia de Buenos Aires, continúa siendo poco conocida. No es infrecuente leer sobre el galicanismo, el episcopalismo, cierto puritanismo o “calvinismo católico” conjugado con el filojansenismo, el reformismo, etc. Como oportunamente notó Roberto Di Stefano, estos conceptos y calificativos muchas veces pecan de anacrónicos y no son aplicables a la realidad de los siglos XVIII y XIX de la Iglesia Porteña.⁶

Desde nuestra perspectiva entre los años 1627 y 1840 en la *Ecclesia Bonærensi* buena parte del clero y de los seglares adhirieron a varios sistemas teológicos, incluso algunos condenados como heterodoxos por Roma. Existió por lo tanto una composición no uniforme de la cultura teológica formada por elementos e ideas desiguales, de naturaleza diferente y muchas veces antagónicas. No obstante, estos sistemas se llegaron a articular en la mente de algunos autores dando a luz a un modelo coherente. Algunos de estos sistemas teológicos habían sido condenados como erróneos, heréticos o cismáticos. Estas tendencias teológicas conformaron la esfera pública y dominaron el ámbito eclesiástico, avanzando, reformando y reestructurando la Iglesia porteña, la cual como el jansenismo en la diócesis de Utrecht implicó un programa reformista cuyo fin

⁶ Di Stefano, Roberto, “De la cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX”, en *Revista Andes*, N° 11, 2000. Es importante señalar que la mención de estos términos en la bibliografía es un indicio claro de la desconfianza a las afirmaciones de Guillermo Furlong para quien la cultura teológica diosochesca era esencialmente jesuítica. Furlong Cardiff, Guillermo, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810*, Buenos Aires, Guillermo Kraft, 1952.

era restaurar la Iglesia Apostólica obscurecida por la escolástica tardomedieval barroca y jesuita. La Iglesia de Buenos Aires compartió muchas similitudes con la Iglesia de Utrecht: ambas estuvieron bajo la influencia de clérigos con ideas agustinianas que muchas veces se confundían con el jansenismo, se encontraron incomunicadas y enfrentadas con Roma y esgrimieron sus derechos originales de independencia frente a las corrientes ultramontanas apelando a una eclesiología inspirada en el conciliarismo, la autonomía episcopal y que se remontaba a San Ignacio de Antioquía. También existen diferencias notables: Los Países Bajos se habían convertido al protestantismo, y declararon la tolerancia religiosa bajo la cual se ampararon los jansenistas, en Buenos Aires la Iglesia formó parte del gobierno al ser proclamada la religión de Estado.

Durante los siglos XVII y la primera mitad del XIX la cultura teológica estuvo lejos de presentar cambios, alteraciones o siquiera verse afectada por la coyuntura revolucionaria o la caída de la dinastía borbónica. Por el contrario, la misma se mantuvo estable cual elemento estructural. Estas realidades crean un escenario dónde prácticamente no existe movilidad, dónde no hay motor, porque las realidades mentales, económicas y geográficas se encuentran hundidas en lo profundo de un modelo cuyas variables asfixian cualesquier cambio substancial. En efecto la sociedad permaneció prácticamente inmóvil a pesar de los profundos cambios económicos y políticos del siglo XVIII y XIX.⁷ Es así como somos testigos de como las características propias de la cultura teológica en Buenos Aires dotaron a la Iglesia local de una organización republicana refractaria a la monarquía episcopal, que en un primer momento se orientó contra la Metrópoli y luego Roma.

Esta resistencia al poder romano no concluyó con la instalación del obispo Mariano

⁷ Braudel, Fernand, “La larga duración” en *La historia y las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 70-71; Le Roy Ladurie, Emmanuel, “L’histoire immobile”, *Annales. Économies, sociétés, Civilizations*, XXIX, N° 3, pp. 673-692.

Medrano, ni tampoco con la aceptación a regañadientes de Mariano José de Escalada y Bustillo, sino que fue menguando a medida que la Iglesia porteña fue “romanizándose” por medio de la fundación (y re-fundación) de instituciones educativas para el sacerdocio, y la incorporación de presbíteros y religiosos extranjeros, proceso que se iniciaría en la década de 1850, cuando la generación educada e imbuida bajo el espíritu del Siglo XVIII se hubiera extinguido.

2.b La Iglesia

Es muy interesante descubrir que los hombres del Antiguo Régimen poseían una noción diferente de aquello a lo cual nosotros entendemos por Iglesia. En el actual mundo secularizado el término “Iglesia” se suele reducir a un uso institucional, el cual puede ser denominacional, como en el caso de la Iglesia Católica Romana, la Iglesia Luterana o bien jerárquico-ministerial en referencia a la corporación eclesiástica de obispos, sacerdotes, ministros ordenados, etc. En la época que estudiamos, “Iglesia” tenía un significado tan diferente como amplio. El vocablo “Iglesia” proviene del griego ἐκκλησία, es decir, “asamblea” y referencia a la “asamblea del Señor”, entendiéndose por tal a la reunión de todos los creyentes y bautizados en Cristo, rescatados del pecado y de la muerte.⁸ La misma se encontraba de tal manera integrada con todos los grupos constituyentes de la sociedad a punto tal “*que es difícil admitir su existencia como una entidad homogénea y diferenciada*”.⁹

En la tratadística de la época aparece la mención de las dos potestades, la Iglesia y el “Estado” (entendiendo este último como sinónimo de reino y no a la definición

⁸ Grenz, Stanley, *Theology for the Community of God*, Gran Rapids, Eerdmans, 1994; Viola, Frank, *Iglesia reconfigurada*, Florida, Vida, 2012; Louvel, François, "Naissance d'un vocabulaire chrétien", en *Les Pères Apostoliques*, Paris, Cerf, 2006, pp. 517-518; Akpovwe Otor, Patrick, *Church: A Reflection of the Triune God: An Introduction to Trinitarian Ecclesiology*, Bloomington, WesBow, 2011.

⁹ Di Stefano, Roberto, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires Siglo XXI, 2004, pp. 19.

moderna) pero corresponden a una misma realidad. Los reyes portaban títulos que hacían alusiones a su posición frente y *en* la Iglesia: así el rey de Portugal ostentaba el título de *Sua Majestade Fidelissima, Apostoli király* el soberano de Hungría, *Fidei defensor* al rey de Gran Bretaña y su *Majestad Católica* los de España. Como señaló en su momento Friedrich Max Müller, en las sociedades de Antiguo Régimen, la religión era simplemente la ley.¹⁰ Era por esta cualidad del rey que el súbdito se convertía en un fiel de la Iglesia Católica “*desde el momento en que su plena incorporación a la sociedad se realiza por medio de la recepción de un sacramento -el bautismo- que administra la autoridad religiosa*”, en la práctica y en la teoría, no había una distinción entre el derecho canónico y el civil: las figuras de pecado y delito, verbigracia, no se encuentran diferenciadas, razón por la cual correspondía al brazo secular entrar en acción, y los miembros de la corporación eclesiástica debían prestar ayuda al monarca, cuando este la requiriese.¹¹

Existían, como veremos en las siguientes páginas, distintas maneras de comprender cuál era el gobierno de la Iglesia, pero no sobre cuál era la naturaleza y su fin. Ni católicos ni protestantes creían en la “multiplicidad de Iglesias”. Tanto los unos como los otros sostenían que la única Iglesia era aquella que había fundado directamente Jesucristo, la cual era perfecta y estaba (y había estado siempre) libre de toda mancha y error. Esta Iglesia era indestructible a pesar de las persecuciones, traiciones, herejías o cismas.

2.c. La cultura teológica

Tratar sobre la cultura teológica implica la necesidad de definirla. En primer lugar, se

¹⁰ Müller, Friedrich, *Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered at the Royal Institution with Two Essays on False Analogies, and the Philosophy of Mythology*, Londres, Spottiswoode 1870, pp, 28.

¹¹ Di Stefano, Roberto, “La revolución de las almas: religión y política en el Río de la Plata insurrecto (1806-1830)”, en Calvo, Nancy, Di Stefano, Roberto y Gallo Klaus (coord.), *Los curas de la revolución*, Buenos Aires, Emecé, 2002, pp., 14; *Instituciones del Derecho Canónico*, Padre Meyer AGN, BN 78-79.

hace menester aclarar que no es: ni se trata de un estudio sobre la teología científica, ni tampoco abarca la teología de la cultura. La cultura teológica no es el *sensus fidelium*, la creencia que mantienen todos los fieles de manera universal e infalible a través de la historia que a su vez se puede distinguir en tres niveles: la consciencia sobrenatural de las materias de fe, la creencia de la fe y finalmente el consenso de los fieles sobre las materias de fe. No obstante, el *sensus fidelium* forma parte de la cultura teológica de un pueblo, de una comunidad de fieles, de una nación, de una coyuntura.¹²

Definimos por cultura teológica al estado general de los conocimientos teológicos de una época, de las distintas escuelas de pensamiento generadoras de saberes y la hermenéutica de la fe, así como la forma en la cual ese conjunto de ideas circulan, son compartidas y sus conclusiones interpretadas, adoptadas y aplicadas por los fieles. El estudio de la cultura teológica se sirve y recurre a la teología científica y de la cultura.

Por teología científica entendemos "*la reflexión metódica y crítica de todo lo que propone el kerigma de la Iglesia y se acepta en el acto de fe, en el cual el hombre se somete a la palabra de Dios*".¹³ Esta surge y se desarrolla en los claustros académicos y se ha considerado reservada, hasta épocas muy recientes, a un grupo de expertos poseedores de un carisma especial, el llamado "carisma de los doctores", o διδασκαλία. Ahora ¿Se consideraba esto algo exclusivo del estado clerical? Paradójicamente a lo que ocurrirá en la segunda mitad del siglo XIX y buena parte del siglo XX, la teología no era monopolio de los presbíteros. Clérigos y seglares serán convocados para dirimir *quæstiones disputatæ* y ambos estados tendrán derecho a la presentación de sus tesis, a

¹² Tillich, Paul, *Theology of Culture*, New York, Oxford University Press, 1964; Cfr. Douglas, John, *Remembered Voices: Reclaiming the Legacy of "neo-orthodoxy"*, Westminster John Knox Press, 1998. Finucane, Daniel, *Sensus Fidelium. The Use of a Concept in the Post-Vatican II Era*, San Francisco, International Scholars Publishing, 1996; Rush, Ormond. *The Eyes of Faith. The Sense of the Faithful and the Church's Reception of Revelation*, Washington, D.C.: CUA Press, 2009, p., 66.

¹³ Feiner, Johannes, *Mysterium salutis: manual de teología como historia de la salvación*, Madrid, Cristiandad, 1992, pp. 29.

la defensa o refutación de los mismas.¹⁴ La iglesia era una *Respublica spiritualis*.

Esta participación de todos aquellos que eran llamados, por sus conocimientos en la Ciencia de Dios nos pide re-significar el término "laico". El λαός incluye, según la concepción de la Iglesia señalada anteriormente, a toda la comunidad de los bautizados. De ese λαός, algunos poseen la διδασκαλία, reservada a la Iglesia docente, es decir, aquel grupo de bautizados, unidos en unión y verdad con Cristo, facultados para enseñar y exponer la sagrada doctrina.¹⁵ La cultura teológica no era uniforme, no estaba centralizada y por sus propias características no estaba monopolizada por un paradigma determinado aún cuando hubiese una tendencia dominante. Entendemos por sistema teológico a un conjunto racional, ordenado e interrelacionado de postulados, ideas y conclusiones sobre la fe y las creencias, el cual posee además un método aplicable a cualesquiera de las partes que componen el sistema. Los sistemas teológicos funcionan como paradigmas, por medio de ellos se puede comprender toda y cada una de las ramas de la teología.

Dentro de la historia del catolicismo, algunos sistemas teológicos fueron condenados como heréticos, mientras que otros fueron censurados por erróneos. Entre los siglos XVII y XVIII el jansenismo fue condenado por Roma como herético, no obstante, quienes adherían a dicho sistema, sostuvieron que el mismo era ortodoxo y reflejaba la doctrina de San Agustín. El galicanismo fue considerado erróneo y próximo a la herejía y al cisma, al igual que el conciliarismo. Existieron en el Río de la Plata una pluralidad de sistemas que periódicamente se enfrentaron, ganando en hegemonía unos en detrimento de otros. Esta heterogeneidad no era considerada ni perjudicial ni

¹⁴ Di Stefano, Roberto, "¿De qué hablamos cuando decimos "Iglesia"?...", op., cit. Moya, Silvano, "La cultura teológica de las élites letradas. ¿Especulación teórica o pragmatismo en el Tucumán del Siglo XVIII?", en *Hispania Sacra*, LXV, 131, enero-junio 2013, pp. 312.

¹⁵ García, Ramón, *Tratado de la Verdadera Religión y de la Verdadera Iglesia*, Santiago de Chile, de la Sociedad, 1848, pp. 161.

extraordinaria. La hegemonía de un sistema particular y la forma en cual su cosmovisión era llevada a la práctica dotaba de identidad a una iglesia particular.

2.d. Las instituciones y espacios claves

En Buenos Aires, los agentes de producción y difusión de la cultura teológica se concentraron en dos instituciones: el Cabildo Eclesiástico y las casas de formación sacerdotal. La primera es el capítulo de la catedral, centro de poder de la Iglesia local. Aliado o antagonista del obispo según éste respete o no de los derechos de la aristocracia sacerdotal que a lo largo de los siglos XVII- XIX alcanzaría un gran poder e importancia, no sólo litúrgica, sino de verdadera jurisdicción eclesiástica y civil.¹⁶

En cuanto a las casas de formación sacerdotal hubo dos en Buenos Aires: el Colegio Real de San Carlos y el seminario conciliar Nuestra Señora de la Concepción. El primero fue erigido sobre el antiguo colegio de los jesuitas tras su extrañamiento, quedando inaugurado el 10 de febrero de 1772 bajo la influencia del presbítero Juan Baltasar Maziel. El segundo, proyectado ya en 1622, reclamado por algunos, defenestrado por otros, no funcionó hasta 1784 cuando el capítulo de la catedral aceptó los primeros postulantes.¹⁷ El fracaso del seminario conciliar como centro formativo tiene una razón teológica basada en una hermenéutica del presbiterado, una exégesis de su función, un entendimiento de su misión y razones de los objetivos últimos de la formación, como demostraremos. Aún cuando nuestro estudio no se centra en la teología científica y deseamos comprender como los saberes teológicos afectaron a las prácticas de gobierno eclesiástico, es necesario repasar los fines de las casas de

¹⁶ Cánovas Botía, Antonio, *Auge y decadencia de una institución eclesial, el Cabildo Catedral de Murcia en el siglo XVIII, Iglesia y sociedad*, Murcia, Universidad de Murcia, 1994; Mazín Gómez, Oscar, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1996.

¹⁷ Di Stéfano, Roberto, "Magistri Clericorum. Estudios eclesiásticos e identidades sacerdocio en Buenos Aires a fines aires a fines de la época colonial", *Anuario del IEHS*, 12, pp. 177-196.

formación eclesiástica. Nuestra atención se detendrá en el cabildo eclesiástico, que trocará su nombre al del “Senado del Clero” tras la reforma 1822. De esta manera, dejamos en claro que no atenderemos al clero regular, es decir, las órdenes religiosas, sino al clero secular o diocesano, y en la medida en la que participen de los debates y exposiciones, a los seglares.

Dos espacios se harán además claves para comprender la cultura teológica en el periodo de nuestro interés: las “*librerías*” o bibliotecas, tanto particulares como de acceso más o menos público, y los salones, entendiendo como tales los lugares en los que los eruditos solían reunirse para intercambiar sus ideas o debatirlas.

3. Las fuentes

El estudio de la cultura teológica permite el empleo de un amplio abanico de documentos de archivo que dan cuenta de qué se leía, como se leía y de qué manera esas lecturas fueron compartidas, discutidas, aprehendidas y aplicadas en casos particulares y concretos. Esta gran cantidad de documentos la recabamos de varios repositorios, algunos archivos públicos como privados o de difícil acceso. Nuestra principal fuente de información está compuesta por las actas capitulares del *Cabildo Eclesiástico*, conservado en el Archivo de la Catedral de Buenos Aires. El material presenta discontinuidades y faltantes, lagunas, omisiones y referencias prácticamente imposibles de rastrear dado que buena parte del mismo fue destruido en circunstancias trágicas. No obstante, en sus gruesos y pesados volúmenes, las amarillas hojas y en la apretada caligrafía de los siglos XVII al XIX encontramos el vivo testimonio de la efervescencia de las ideas que enfrentaban a los teólogos de la época: citas de libros y autores, referencias constantes a decisiones anteriores y de otros cuerpos capitulares, apelaciones a la *Didascalia Apostolorum*, el derecho canónico y el derecho indiano. En base a ellas

el Capítulo de la Catedral dictaminó y rigió las vidas del clero secular y de *la respublica spiritualis*.

También analizaremos a los inventarios de las bibliotecas a las que los presbíteros del cuerpo capitular tenían acceso. Para ello hemos recurrido a sucesiones y testamentarías conservadas en el Archivo General de la Nación, así como a los índices y catálogos de librerías particulares o institucionales. Publicaciones, folletos, sermones y otros escritos también serán analizados. Al analizar los libros que fueron leídos y glosados, nos adentraremos en los perfiles de los autores e indagaremos en las maneras en que estos textos se introducían en Buenos Aires. ¿Cómo se conseguían los libros? ¿Dónde se compraban? ¿Dónde se editaban? Son preguntas cuyas respuestas aportan luz sobre el aspecto de la mentalidad de la época que nos interesa: la cultura teológica.

Un tercer conjunto de fuentes, mucho más ecléctico se encuentra constituido por documentación relativa a la formación de los presbíteros y seglares implicados en el gobierno y estructura de esta república espiritual. ¿Dónde continuaron su formación? ¿Qué oficio desempeñaron? ¿Tuvieron actuación en el gobierno eclesiástico? ¿Fueron convocados por el Cabildo para alguna situación particular? Para ello analizaremos las constituciones de las casas de formación, libros citados, así como los *curricula* de los egresados de las mismas, así como sus itinerarios y redes familiares cuando esto sea menester. Para esto nos hemos servido de material que se encuentra en el Archivo General de la Nación, en el Archivo de Historia Familiar de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, el Archivo y Biblioteca del Colegio Máximo San José (Compañía de Jesús). El acceso a este material no es fácil y no siempre las condiciones de conservación y consulta son óptimas, pero constituyen reservorios de documentos y bibliografía obligatoria.

4. Estado de la cuestión

En nuestra historiografía existe un relativo vacío sobre el desarrollo y el estado del pensamiento teológico durante el periodo indiano y el casi todo el siglo XIX. Esta situación resulta paradójica si tenemos en cuenta que los principales intelectuales y pensadores políticos durante la dominación hispánica y hasta bien entrado el siglo XIX estaban adscriptos al estamento clerical. En el territorio que comprendió el Virreinato del Río de la Plata las instituciones educativas estaban bajo control eclesiástico, como el Colegio Real de San Carlos en Buenos Aires, el Real Colegio Convictorio de Nuestra Señora de Monserrat, la prestigiosa Real Universidad de San Carlos y de Nuestra Señora de Monserrat, o la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca.

Es difícil dilucidar una única causa para esta situación a la que se debe enfrentar el investigador de la historia de las ideas. Varios factores deberían analizarse, siendo el principal el movimiento de secularización que vivió Argentina durante el periodo de organización nacional (1860-1880). Este proceso se asoció con tres fenómenos: la separación de la religión de la política, la educación y las formas de conocimiento; la segunda fue una progresiva pérdida de la fe y las instituciones religiosas por parte de la sociedad. Finalmente la tercera y última consistió en la reducción de los asuntos religiosos al ámbito de la vida privada, de la consciencia y la intimidad.¹⁸ Esta situación no fue general a toda la Argentina, ni tampoco extraña al resto de Iberoamérica: en Córdoba el catolicismo dominó las instituciones políticas y educativas de manera ininterrumpida hasta bien entrado el Siglo XX,¹⁹ no obstante en Buenos Aires y la abstracción de la historia de la teología, o cómo la misma era enseñada, explicada y compartida a los miembros de la Iglesia primó.

¹⁸ Casanova, José. *Public religions in the modern world*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

¹⁹ Rointenburd, Silvia, “Educación y control social: el nacionalismo católico cordobés (1862-1944)”, en: Puiggrós, Adriana (dir.), *La educación en las provincias y territorios nacionales (1885-1945)*, Buenos Aires, Galerna, 1993, pp. 59-119.

La segunda hipótesis se relaciona con la existencia de un *tópos* según el cual la teología no reporta ninguna utilidad a los historiadores e investigadores sociales en general, sino que su desarrollo y fundamentos son propios y exclusivos a la Iglesia institucional. Al ignorar la historia de la teología, algunos historiadores fueron cultivando una visión inexacta y desacertada de la misma, propiciando igualmente una mayor distancia entre la filosofía de la religión y los académicos seculares, reduciendo a la teología a un conjunto de saberes y conocimientos estáticos, inamovibles, esclerosados en las miasmas medioevales de las cuales habían emanado las más absurdas discusiones bizantinas.

No es casual entonces que buena parte de la historia del pensamiento y reflexión sobre la religión, el dogma y su desarrollo estuviera a cargo exclusivamente de los cultores de la «teología histórica», rama de la *Kirchengeschichte*. Usamos este término para referirnos tanto a una disciplina como a una hermenéutica de la historia de la Iglesia, nacida en claustros germanos y considerada como una rama de la teología cuyo fin es el estudio del desarrollo de los dogmas, la estructura y la organización política de la Iglesia. Según esta visión, la Iglesia (Católica Romana, Ortodoxa, Reformada, o cualesquier otra denominación) no es una institución humana sino de origen divino y por lo tanto se encuentra sujeta a la Divina Providencia. La *Kirchengeschichte*, como género tuvo sus cultores en la antigüedad, destacándose Eusebio de Cesarea, quien en su libro *Historia de la Iglesia*, escrito en el año 324, recogía una gran cantidad de documentación que exponía para los lectores. En esta obra podemos hallar los tópicos que pervivirán en el género hasta el siglo XIX: finalidad apologética, sentido providencialista, cronología institucional basada en la sucesión episcopal, exposición de las heterodoxias y el castigo inevitable en el que cayeron los enemigos de la fe, y triunfo de la Iglesia sobre el mundo.

La *Kirchengeschichte* cobró una renovación significativa en la segunda post-guerra gracias a los aportes de mentes como las de Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar y Joseph Ratzinger. Este último enfatizó la contextualización histórica en el desarrollo de la teología. De esta manera, se viró a una “teología de la historia” ganando en profundidad y alejándose del positivismo característico de la historiografía decimonónica germana.²⁰ En la medida que los historiadores y los teólogos conozcan los fines de cada una de sus disciplinas y los límites de sus objetivos es posible y deseable la colaboración y enriquecimiento mutuo. Un ejemplo lo encontramos en la investigación de John Munro sobre los teólogos tardomedievales y la evolución de la doctrina del interés sobre el préstamo, o de Pierre Vilar sobre el pensamiento económico de los mercantilistas del siglo XVI y XVII; en efecto, ambas investigaciones nos informan sobre como la élite letrada tenía consciencia de los problemas a los que se enfrentaban en su calidad de técnicos y especialistas.²¹

En las siguientes páginas presentaremos un breve repaso sobre los principales estudios respecto a la historia del pensamiento teológico en América Latina en general, centrándonos en los territorios que correspondieron al virreinato del Río de la Plata y que luego conformarían la actual República Argentina. La bibliografía analizada puede ser agrupar en tres grandes tendencias. La primera se puede denominar historicista, basada en la investigación erudita, la cronología, el acento en la fundación y sucesión de

²⁰ Cfr, Odero, José, “Historia de la Iglesia y fe cristiana. Reflexiones desde la Teología Fundamental”, en AA.VV., *XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (1995)*, Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996, pp. 700. Cfr. Noemi, Juan, “Teología de y en la historia: sobre la pretensión historiográfica de una teología de los signos del tiempo”, en TyV, Vol. LII (2011), 555-567; Marrou, Henri-Irénée, *Teología de la Historia*, Madrid, Rialp, 1978.

²¹ Munro, John, “The Usury Doctrine and Urban Public Finances in Late-Medieval Flanders (1220-1550): Rentes (Annuities), Excise Taxes, and Income Transfers from the Poor to the Rich”, en *La fiscalità nell’economia europea secc. XIII-XVIII = Fiscal systems in the European economy from the 13th to the 18th centuries. Atti della “Trentanovesima settimana di studi”, 22-26 aprile 2007 / a cura di simonetta Cavaciocchi*. Firenze, Firenze University Press, 2008. Vilar, Pierre, “Los primitivos españoles del pensamiento económico. «Cuantitativismo» y «bullonismo»”, en *Crecimiento y desarrollo*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993, pp. 135-162.

presbíteros y obispos en los cargos de gobierno eclesiástico, y sostiene la Iglesia y el Estado como dos realidades bien delimitadas; es por ello que ésta corriente puede ser dividida en otras dos, la historiografía confesional y la historiografía liberal.

La segunda tendencia proviene del trabajo histórico desarrollado por los teólogos adscriptos a la *Nouvelle Théologie*. Dos vertientes pueden observarse en este apartado: por un lado la teología histórica cuyo máximo exponente fueron los presbíteros Guillermo Furlong Cardiff SJ, y Américo Tonda; por otro lado, debemos mencionar a la “Teología de la Liberación” cuyos cultores desarrollaron su propia historiografía apologética. Finalmente, tenemos a una tercera corriente historiográfica, la cual ha puesto el acento en la historia de las ideas y en el fenómeno de la “Ilustración Católica”. Esta nueva historiografía ha renovado el campo de los estudios sobre la Iglesia, comprendiéndola no como una mera corporación constituida sólo por la alta clerecía, sino como un actor plural, complejo, imbricado en lo más profundo de la sociedad preburguesa americana.

4.a. El historicismo: la Iglesia como lastre o como arca de salvación

Dos visiones antitéticas como *la historiografía liberal* y *la historiografía confesional* se encuentran unidas y presentan puntos en común, aún cuando se están posicionadas en las antípodas sobre la hermenéutica de la función que la Iglesia Católica desempeñó en el pasado y cuál debe ser su futuro en la vida nacional. Hemos agrupado estas dos corrientes bajo el nombre común de historicismo. En efecto, ambas se han destacado por un arduo trabajo archivístico y una importante erudición, propias de fines del siglo XIX, con una gran atención a los grandes hombres y acontecimientos. Se trata de un relato episódico donde la teología está subsumida a la historia institucional o política. Al mismo tiempo, tanto *la historiografía liberal* como *la confesional* se caracterizaron

por afirmar la existencia del “Estado” y la “Iglesia Católica” como dos instituciones diferenciadas y separadas, con sus propios fines, sus propias burocracias, sus funcionarios, sus propios códigos legislativos etc. Los autores sobre los cuales realizaremos el primer análisis no distinguieron las tendencias teológicas de los "hombres de la Iglesia", pero poseían una concepción tal de la institución eclesiástica, que ella misma era correspondiente a un paradigma de la teología imperante en el periodo indiano y de la primera mitad del siglo XIX.

4.a.a La historiografía liberal

Bajo el nombre de historiografía liberal se engloba a aquellos autores que consideran, tanto la existencia del binomio Iglesia/Estado, como que el primero de sus términos era un lastre, una carga heredada, una rémora del pasado colonial que impidió el progreso, sumiendo al país (y a Iberoamérica en general) en el obscurantismo intransigente, barroco, ignorante, brutal y perverso del godo fanático. Caseros significó el inicio del fin de la hegemonía de la Iglesia y el lento, pero seguro e inevitable proceso de separación entre la Iglesia y el Estado. Ésta corriente de pensamiento tuvo su hegemonía a fines del siglo XIX hasta los festejos del Centenario. Los autores decimonónicos que expresaron esta visión de la Iglesia Católica no necesariamente fueron anticlericales, aunque la mayoría de ellos adhirieron a esa vertiente ideológica.²² Estos ensayistas gestaron una interpretación jacobina de la Revolución de Mayo, signando a la Iglesia como la aliada incondicional, bien del godo o del Tirano, siendo la monotonía una suerte de Vendée criolla. Los sacerdotes retratados aparecen como seres

²² Figueroa Sánchez, Cristo, *Barroco y neobarroco en la narrativa hispanoamericana: cartografías literarias de la segunda mitad del siglo XX*, Medellín, Pontificia Universidad Javeriana, 2007, pp., 30. Di Stefano, Roberto, *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010; Cavaleri, Paulo, *La Restauración del Virreinato. Orígenes del nacionalismo territorial argentino*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004, pp. 100-102.

corruptos, movidos por el vicio y la ambición, coléricos, dados al alcohol, al sexo y otras depravaciones, cuando no, meros traidores a la patria en ciernes. Esta imagen, alimentada por una prensa política, estaba en sintonía con las corrientes extranjeras que deseaban llevar a cabo el éxito de la III República Francesa.²³ A una Iglesia esclerosada le correspondía una teología igualmente quieta y fosilizada: el tomismo, una apología del autoritarismo. Esa Iglesia, medieval, estática y anclada en las tinieblas del pasado había sido la creadora de una Hispanoamérica igualmente arcaica, atrasada y aislada de la modernidad.²⁴

4.a.β La historiografía confesional: de la hagiografía a la historia

En las antípodas se encuentra la *historiografía confesional*. Esta pretende demostrar que la Iglesia ni fue un lastre ni tampoco el sinónimo de la reacción. Al contrario fue la creadora de instituciones republicanas y en sí misma, la raíz de la gloriosa independencia. Sus cultores enfatizaron el papel desempeñado por los sacerdotes que protegieron a los indios, se opusieron a los abusos y arbitrariedades de las autoridades hispanas, fundaron villas, capillas, oratorios y escuelas. La gesta de Mayo fue llevada adelante por los hombres de la Iglesia, quienes además de predicar la ruptura con el orden castizo, participaron en los sucesivos intentos de organizar las nacientes repúblicas por medio de leyes y no de la lanza, del látigo, del potro o la estaca.

El ascenso de una nueva interpretación del papel de la Iglesia y su importancia histórica

²³ Existe una copiosa literatura hispanoamericana: Ortega, José; Carenas, Francisco, *La figura del sacerdote en la moderna narrativa española*, Caracas-Madrid, Casuz, 1975.

²⁴ Gutiérrez, Juan María, *Noticias históricas sobre el origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires desde la época de la extinción de la Compañía de Jesús en el año 1767 hasta poco después de fundada la universidad en 1821*, Buenos Aires, Imprenta del Siglo, 1868. Klein, Julius, "The Church in Spanish American History", *The Catholic Historical Review*, Vol. 3, 1917, pp. 290-307; Ayarragaray, Lucas, *La Iglesia en América y la dominación española*, Buenos Aires, J. Lajouane & Cia, 1920.

en nuestra región, emerge durante los festejos del Centenario.²⁵ El cambio de signo lo inició el libro de Monseñor Agustín Piaggio *Influencia del clero en la Independencia Argentina* (1810-1820). En ella, el autor describe a los patriotas como fervientes católicos; según Piaggio la opinión contraria era el producto de la pluma de grupos enemigos de la patria y de la Iglesia: anarquistas, masones, liberales, modernistas, ateos, comunistas, judíos, nihilistas, y un rosario de etcéteras. Los gobiernos dictatoriales y populistas de las décadas de 1930 a 1950 dieron un gran impulso a esta corriente, en razón de que la patria y la Iglesia, debían protegerse mutuamente, siendo cada una era el sostén de la otra ante el peligro de los movimientos subversivos de izquierda.²⁶

Un salto en calidad y en profundidad lo dio el sacerdote Guillermo Furlong Cardiff, jesuita quien desde 1933 había iniciado una revisión del legado cultural de la Compañía de Jesús en América. Dicha influencia había tenido una doble vía: la primera era la presencia de los padres jesuitas en las aulas, la segunda, la profusión de obras ignacianas y otras que Furlong vio como cercanas a la teología y espiritualidad de la *Societas Iesu*.²⁷ En *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, publicada en 1952 expuso de manera esquemática y convincente la teoría de la influencia del jesuita Francisco Suárez en la Revolución de Mayo pretendiendo refutar la interpretación enciclopedista y jacobina de la historiografía liberal. En este trabajo, recoge las conclusiones de sus obras anteriores, presentando por primera vez un modelo hermenéutico del proceso revolucionario hermanado y alimentado por la acción de la Iglesia Católica, una Iglesia cruzada por la teología jesuita.

Para el padre Furlong fueron los sacerdotes y religiosos influidos por la tardo-

²⁵ Di Stefano, Roberto, “De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino”, *Prohistoria*, Vol 6, 2002, pp., 173-201; Cfr. Dussel, Enrique, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Estela, 1967.

²⁶ Lida, Miranda, “El lugar de Américo Tonda...”, p., 8.

²⁷ Furlong Cardiff, Guillermo, *Los jesuitas y la cultura rioplatense*, Urta y Curbelo, Montevideo 1933; *Bibliotecas argentinas durante la dominación hispánica*, Huarpes, Buenos Aires, 1944.

escolástica jesuítica quienes iniciaron, dirigieron y consolidaron la independencia nacional. La Revolución de Mayo había sido profundamente católica y tuvo lugar sólo porque el Rey se cayó en la tiranía, habilitando así el derecho a revelarse, deponerlo e incluso matarlo. Con Furlong, se inicia entonces la imagen del predominio del teólogo jesuita Francisco Suárez (1548-1617) en la historia del pensamiento iberoamericano. Se trató de uno de los dos pilares del sistema teológico jesuita junto a Miguel de Molina, de quien escribió una apología. Si bien los discípulos de Suárez se consideran adeptos al tomismo, entre las tesis del Angélico y el Eximio existen importantísimas diferencias.²⁸

En esta hermenéutica de la historia los revolucionarios de mayo siguieron las tesis suarecianas: al quedar el vacante el poder regio tras la dispersión de la Junta Central de Sevilla, la soberanía regresó a los pueblos, quienes se reorganizaron proclamando sucesivas juntas gubernativas. El presbítero argentino encontró a uno de los principales hijos de San Ignacio profusamente enseñado y glosado en las aulas americanas, incluso después del extrañamiento de los jesuitas por orden del Rey de Carlos III. Según Furlong, la expulsión de los ignacianos fue vista por los hombres de fines del siglo XVIII como la primera evidencia de que el Rey había caído en el despotismo.

Juan Carlos Zureti aplicó, difundió y hasta vulgarizó la tesis de la influencia de Francisco Suárez en América. Esto se puede apreciar en su *Historia eclesiástica argentina*, donde insistió en el nexo indestructible entre la hispanidad y el catolicismo en América gracias a los jesuitas. En su trabajo *Algunas corrientes filosóficas en Argentina durante el periodo hispánico*,²⁹ expuso que el escolasticismo imperante en el espacio rioplatense no era propiamente una copia o injerto perfecto del ibérico, sino una

²⁸ Getino, Alonso, "El centenario de Suarez", *La Ciencia Tomista*, enero-junio 1947, pp. 381-390; Aguilera Gonzalez, Francisco María, *El concepto de teología en el Padre Francisco Suarez*, México, Universidad Iberoamericana, 2000.

²⁹ Zureti, Juan Carlos, "Algunas corrientes filosóficas en Argentina durante el período hispánico. La llamada filosofía moderna", *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires, 1950, Vol III, pp. 2122-2128.

escolástica *sui generis*, es decir, una amalgama única y especial nacida en las Indias Occidentales.

Finalmente, menos atento a las cuestiones teológicas y filosóficas, debemos mención al prolífico salesiano Cayetano Bruno. Saltó a la fama con el libro *Bases para un concordato entre la Santa Sede y la Argentina*, salido a la luz en 1947, siendo a la vez un tratado de derecho canónico como una apología de la misión histórica de la Iglesia en Argentina. En cuanto a sus primeros trabajos históricos continuaron en una tónica muy similar, como su tratado sobre la Constitución de 1949, el cual puede considerarse poco menos que un panfleto pseudo teológico con tintes historicistas. En el mismo sentido redactó sus dos farragosas monografías: *El derecho público de la Iglesia en la Argentina* y *El Derecho Público de las Iglesias en Indias*, lo cual no quita que se traten de dos profundos y sistemáticos tratados de derecho canónico.³⁰ En ellos analiza con mucho cuidado y erudición la situación del patronato en las Indias y los presupuestos teológicos implicados, por lo que presenta para América la tesis del vicariato, es decir, la tesis teológica que sostiene que el Rey es el Vicario de Cristo en su Reino y como tal tiene derecho a gobernar la Iglesia y conducirla. Es interesante señalar que Bruno no ahonda en las disputas entre los distintos tratadistas de la época, presentando en cambio un modelo armónico, coherente y transhistórico del Derecho Canónico de 1917.

Su trabajo más destacado es *Historia de la Iglesia en la Argentina*. La obra comenzó a editarse en 1963 y está compuesta por doce volúmenes y tiene como ventaja un importante aparato crítico. No obstante, se trata de una obra historicista, farragosa, poco objetiva, atiborrada de loas a la Compañía de Jesús y pródiga en jeremiadas sobre la expulsión de los regulares ignacianos. El autor alaba y defenestra sin más fundamentos que la obediencia a la Santa Sede e ignora las controversias teológicas, deslizando

³⁰ De la Hera Pérez-Cuesta, Alberto, “La legislación del Siglo XVIII sobre el patronato indiano”, en *Congresos del Instituto de Historia del Derecho Indiano, actas y publicaciones*, Vol. 2, 2000, pp, 198.

comentarios descalificatorios a todo aquello que se opusiera al pseudo-tomismo de los jesuitas, a las teorías ultramontanas y aquello que él mismo no entiende.³¹ No obstante, es interesante señalar que según este autor, la escolástica jesuita del Río de la Plata fue una “producción” intelectual propia, singular y práctica, engendrada en las circunstancias de la misión, de la prédica del evangelio, de la catequesis al indígena, de la conversión de un mundo pagano e idólatra, en otro cristiano. Esta situación, de una Iglesia que se instalaba *ex novo* en una tierra llena de almas que jamás habían oído el nombre del Redentor permitió “*una religión teológicamente ideal*”.³²

4.b. La teología histórica

La segunda corriente historiográfica que mencionaremos estuvo signada por los análisis de la *Nouvelle Théologie* y la *Teología de la Liberación*. Se trata de trabajos producidos por teólogos engendrados desde la práctica teológica. Merecen ser mencionados ya que constituyeron una renovación del campo de estudios por la incorporación de nuevos métodos, fuentes y preguntas sin las cuales, sería difícil imaginar las investigaciones históricas más recientes, tanto en el campo de la teología como en el de la historia.

4.b. a. La *Nouvelle Théologie*

La renovación fue producida por la irrupción de la *Nouvelle Théologie*, movimiento teológico heredero del modernismo de fines del XIX y comienzos del XX. Para esta corriente el estudio sistemático de la fe debía abandonar el teocentrismo, redefiniendo el objeto de estudio de la teología de Dios, al hombre como objeto de amor divino. El hombre es considerado como miembro de una sociedad, la cual si bien es imperfecta al

³¹ Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia en Argentina*, Vol. VI, Buenos Aires, Don Bosco, 1970, pp. 55.

³² Bruno, Cayetano, *La acción benéfica de España en Indias*, Rosario, Didascalía, 1992., p., 153, 161.

presente, tiende al progreso y la perfección. Entre sus aportes se debe destacar el concepto de Iglesia, el protagonismo de los seculares y la importancia de la historia del pensamiento teológico. Entre estos autores se destacan Yves Congar, Henri de Lubac y Joseph Ratzinger.³³ Según Henri de Lubac el teólogo es el exponente reflexivo del pueblo de Dios.³⁴ Siguiendo esta corriente Joseph Ratzinger sostiene que la historia es fundamental para la teología y su interpretación: “*el factum historicum no es para ella una clave simbólica que se puede sustituir, sino un fundamento constitutivo*”³⁵.

En nuestra región, el principal autor influenciado por la *Nouvelle Théologie* fue el presbítero Américo Tonda. Lector cuidadoso, investigador atento y erudito centró sus estudios en las ideas teológicas de los hombres de Mayo. En *El Deán Funes y la reforma de Rivadavia* expuso un entramado teológico complejo: deslizó importantes observaciones sobre la eclesiología episcopalista y los sueños de una iglesia americana autónoma, pero en comunión con el Romano Pontífice al cual relegaban a un *primus inter pares*.³⁶

En *La Iglesia argentina incomunicada con Roma* analizó en las consecuencias del proceso revolucionario para la Iglesia y como un importante sector clero adhirió al jansenismo. En este trabajo dejó demostró como en la Iglesia porteña se daba un doble poder, por un lado el obispo y por otro el Cabildo Eclesiástico. Los largos periodos en los cuales la sede se encontraba vacante permitían que todo el poder cayera en manos del cuerpo capitular, situación extremada con la “incomunicación” tras la muerte del obispo Benito Lue y Riega, último obispo colonial, quedando el grupo heterodoxo con el poder suficiente para iniciar reformas de cuño jansenista. En esas vibrantes páginas,

³³ Mettepenning, Jürgen, *Nouvelle Théologie - New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, London, T&T Clark, 2010.

³⁴ De Lubac, Henri, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid, Encuentro, 1984, pp. 189-190.

³⁵ Ratzinger, Joseph., *La teología de la historia...*, op., cit., pp. 11.

³⁶ Tonda, Américo, *El Deán Funes y la reforma de Rivadavia. Los Regulares*, Santa Fe, Castellví, 1961.

el padre Tonda evidenció que la Iglesia de Buenos Aires ni estaba marcada por la teología jesuítica ni había sido la fiel hija de Roma.

4.b.β La teología de la liberación

Fueron los trabajos históricos impulsados por la *Teología de la Liberación* los que hicieron más mella en Iberoamérica. Hija de la *Nouvelle Théologie*, se diferenció en no tener por objeto al hombre como individuo, sino a la sociedad en su conjunto, es decir, al hombre como ser social. La segunda influencia fue el pensamiento de Dietrich Bonhoeffer: la teología horizontal y su noción de iglesia, y por lo tanto de *christianitas*. La teología horizontal se opone a la clásica (vertical o jerárquica) que separa a Dios de los creyentes, en cambio, en la teología de Bonhoeffer esa jerarquía es destruida en favor de la hermandad de todos los seres creados que tienen por padre al único Dios Verdadero. La *christianitas* es definida entonces como la sociedad de los que imitan a Jesús, quien se hizo Cristo no por ser la encarnación del λόγος, sino porque se entrega por los demás, es decir, muere, ofrece su vida por los otros, aspecto fundamental en la cristología bonhoefferiana.³⁷

La tercera y última influencia de la Teología de la Liberación se nutre del pensamiento marxista, de donde toma su lenguaje coherencia ideológica. Puede resumirse brevemente en los siguientes postulados: Jesús vino al mundo y entregó el evangelio es decir el mensaje libertador y social de Cristo, un revolucionario que enfrentó a las clases dominantes de su tiempo y fundó un movimiento liberador y socialista donde imperaba la comunión de bienes; actualmente, el hombre es un esclavo del sistema capitalista, ya que toda formación económica-social no socialista es esencialmente anti-cristiano, ergo, todo el que no sea un Cristo-para-los-demás es un Anti-Cristo. Los cristianos deben

³⁷ Bonhoeffer, Dietrich *Sociología de la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1980.

unirse, entonces a la revolución marxista que permitirá la destrucción del régimen capitalista y la construcción de una sociedad cristiana-socialista.³⁸

Una nueva teología necesita su propia historización y con ese objetivo se fundó el CEHILA, siglas de la *Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina*. Su mayor trabajo se gestó en el *VIII Encuentro Latinoamericano del CEHILA*, celebrado en Lima en 1980, cuyas actas fueron publicadas en forma de libro. Las distintas monografías que se presentaron en aquella oportunidad dejaban en claro que no existían estudios previos sobre la historia del pensamiento teológico para Iberoamérica,³⁹ el cual dividen en cuatro etapas: la evangelización primaria y la conquista (1492-1530/40), el “pacto colonial” (1540-1810/1820), “pacto neocolonial” (1820-1965/70) y la era de la Teología de la Liberación. Según estos autores la teología sólo floreció en dos momentos: durante la etapa misionera y luego con la Teología de la Liberación, ya que todo lo demás sirvió para justificar y legitimar la explotación imperial, primero hispana, luego anglosajona-capitalista.

Estos pensadores se definen a sí mismos tanto como historiadores, teólogos y revolucionarios. No separan tareas, sino que intentan llegar a un síntesis, una integración de estos aspectos para comprender el pasado para comprender la fe y así interpretar correctamente a los hombres, promoviendo un cambio radical en la sociedad. Entre estos autores se destaca el filósofo Enrique Dussel, para quien todas las teologías previas a la Teología de la Liberación fueron “teologías de la opresión”. Autor de un gran número de artículos y libros, su obra *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación* constituye un trabajo de síntesis y apología

³⁸ Cfr. Morelli, Alex, *Libera a mi pueblo*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1971, pp. 130; Gutierrez, Gustavo, *Teología de la liberación*, Lima, BN, 1971, pp. 314; Boff, Clodovis, “Epistemología y método en la teología de la liberación”, en AA. VV., *Mysterium Liberationis*, Madrid, 1990, pp. 89.

³⁹ Gumilla, Centro, “Historia de la teología en Venezuela”, op., cit., pp. 82.

imposible de omitir.⁴⁰ Dussel sinonimia de manera explícita historia de la Iglesia e historia de la teología, por lo tanto la periodización que él realiza de la Iglesia Latinoamericana da cuenta de la evolución de la organización institucional y el laicado, como las ideas y reflexiones emanadas de ellos. Según él, la primera etapa (*“Teología profética ante la conquista y la evangelización”*) va desde 1511 hasta 1553 destacándose por las protestas de los religiosos ante las autoridades civiles y una Iglesia abierta e inclusiva para con los pobres, los esclavos, los marginados y los explotados. El principal teólogo de este periodo es Bartolomé de las Casas, cuya “conversión” aconteció en 1514. La segunda etapa la nomina como la *“Teología de la cristiandad colonial”*, momento de la fundación de las universidades bajo la influencia jesuita. El golpe definitivo la teología misionera y profética fue la expulsión de los ignacianos. El tercer periodo es el de la *“Teología práctico-política ante a emancipación neocolonial”* (1808-1830), cuando aparecen una serie de obras que evidenciarán la crisis del poder hispánico. Esto se inició con la publicación de la obra del jesuita Manuel Lacunza Díaz sobre el Apocalipsis, *La venida del Mesías en Gloria y Majestad*; al que interpreta como una profecía del fin de la era del dominio español. Fruto de este manifiesto revolucionario y profético son las prédicas *“liberacionistas”*: los padres Hidalgo, Morelos y otros a favor de los movimientos de independencia. El fin de las luchas independentistas y la consolidación de un pacto neo-colonial abren las puertas a una cuarta etapa: la *“Teología neocolonial conservadora a la defensiva”* (1831-1930). Se trata de un periodo en el cual la teología vuelve a cumplir un papel alienante. Dussel fue uno de los primeros en observar la importancia que tuvo para la formación de los sacerdotes la fundación del Colegio Pío-Latinoamericano en Roma, donde se romanizó al clero latinoamericano y el Concilio Plenario Latinoamericano en Roma, en 1899,

⁴⁰ Dussel, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Madrid, Mundo Negro, 1992.

ejemplo de la total adscripción y sometimiento del clero a las directrices de Roma, y por lo tanto el fin de la iglesia americana.⁴¹

La obra de este autor es harto compleja para abordarla en pocas líneas. Sorprende la abstracción hecha de los problemas clásicos referenciados por los historiadores y teólogos europeos y americanos, incluso contemporáneos al periodo que él estudia, como la controversia sobre el libre albedrío y la predeterminación física, el laxismo, los casos reservados, los problemas jurisdiccionales o el milenarismo, etc. Un análisis detallado revela que Dussel no hace ni historia ni teología, sino que busca producir una cosmovisión teologizada desde el marxismo de la historia de la Iglesia y de la Teología en iberoamérica. Para esto, el autor llena vacíos documentales con inferencias teóricas marxistas, cita fuentes difíciles de contrastar y muchas veces sus artículos y libros se basan en trabajos de otros autores a los que con destreza admirable sintetiza.

En contraste tenemos al presbítero Josep Ignasi Saranyana. En el libro escrito en colaboración con José Illanes proponen abordar la historia del pensamiento teológico desde la teología, porque solo aquella puede explicar el fondo de las distintas ideas que los sacerdotes, en su labor pastoral, transmiten a sus fieles, quienes las re-interpretaron y re-significaron.⁴² ¿Qué entienden por teología? La profundización del misterio trinitario expresado en las Sagradas Escrituras y la Tradición y cuya historia es la acción del Espíritu Santo en el mundo. ¿Quiénes participan de ese acendramiento? Tanto los académicos como toda la Iglesia, el “*pueblo de Dios*”. En su trabajo “*Sobre los orígenes del cristianismo en América...*”, el padre Saranyana realiza una profunda crítica a la interpretación del papel jugado en la historia de la Iglesia y de la Teología en Iberoamérica la teología lascaciana. En efecto, la misma no fue ni dominante ni mucho

⁴¹ Ibid., pp. 167-187.

⁴² Illanes, José y Saranyana, Josep Ignasi *Historia de la Teología*, Madrid, BAC, 1985, pp. 16.

menos original, sino que estuvo en tensión y oposición con la labor misionera propuesta por Fray Toribio de Benavente OFM, o Motolinía.⁴³ Ambos religiosos, explica Saranyana se enfrentaron en varias oportunidades, denunciando el franciscano el rigorismo extremo del célebre dominico, el cual se oponía al bautismo de los indios, a los que consideraba rudos e ineptos para la regeneración. Motolinía es, para Saranyana el precedente de la acción pastoral contra el jansenismo que aparecerá un siglo después en Europa y cuyos coletazos llegarán a América.

Mención especial merece su *Breve historia de la teología en América Latina*, en la que señala tres etapas. La primera "*La teología en el ciclo colonial*" abarca desde la conquista hasta la expulsión de la Compañía de Jesús. En esta primera parte Saranyana indica la existencia de una coherencia teológica en las Indias y una fuerte integración con la metrópoli, pero también una amplia variedad y una profusión de disputas alimentadas por las discusiones post-tridentinas. El ciclo "colonial" se cierra con el análisis de la Ilustración Católica que viene a horadar el predominio del tomismo y el anti-erasmismo. La segunda, atiende al periodo que se inicia con las guerras de independencia hasta el Concilio Plenario de América Latina en 1899. Saranyana señala la heterogeneidad del pensamiento católico como herencia de la Ilustración Católica del Siglo XVIII. Según este autor, Iberoamérica no se limitó a repetir y copiar y repetir la producción teológica europea, produciendo un conjunto de ideas propias, re-significaciones y diálogo en la reflexión teológica hispanoamericana.

Ésta es la situación que nos presenta la historia de la teología abordada por los teólogos. Como se puede observar, se trata de trabajos que atravesaron un largo itinerario y que poseen una tradición, que aunque relativamente reciente, se encuentra ya consolidada. No obstante, para los historiadores ésta hermenéutica de la historia de las ideas

⁴³ Saranyana, Josep-Ignasi, "Sobre los orígenes del cristianismo en América. Historia doctrinal de una polémica", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1, 1992., pp. 273-275.

teológicas posee el grave inconveniente: está planteada desde la fe y el horizonte al cual llegará la Iglesia es ya conocido, el triunfo sobre sus enemigos (internos o externos), y la pronta llegada de Cristo.

4.c. Recientes abordajes y descubrimiento de la “Ilustración católica”

Puede sorprender a muchos que se introducen en el tema de la historia del pensamiento teológico que la renovación de los estudios sobre el mismo no llegó por una preocupación desde la historia de las ideas, sino de manera marginal, gracias a la historia económica y social. El nexo entre la historia y las ideas teológicas es, sin duda el de la llamada *Ilustración católica*. No obstante, estas ideas llegaron a América, donde se recibieron y re-significaron, pero tampoco quedaron aisladas, sino que hubo un fuerte intercambio y una clara conexión atlántica.⁴⁴

Estas novedades fueron advertidas rápidamente por el clero y mientras algunos las recibieron con entusiasmo, otros las condenaron como herejías. Entre estas novedades estaría lo que Antonio Álvarez Morales denomina “jansenismo español”, basado en las tendencias anti-jesuitas, una moral rígida y tendencias conciliaristas.⁴⁵ José Carlos Chiaramonte en *La Ilustración en el Río de la Plata*,⁴⁶ señaló el choque entre las filosofías y ciencias modernas por un lado, y por el otro los pilares católicos del orden hispano-colonial. Según él, la particularidad rioplatense radicó en la conciliación y amalgama, antes que en un conflicto ideológico y el triunfo de una sobre la otra. A esta síntesis se la denomina “Ilustración rioplatense”. Los Borbones alentaron las tendencias

⁴⁴ Pieper, Renate, Schmidt, Peer, “Introduction”, en *Latin America in Atlantic Worlds. El mundo atlántico en América Latina (1500-1850). Essays in honor of Horst Pietschmann*, Brühl, Böhlau Verlag, 2005, pp. 15-22; Illanes y Saranyana, op., cit., p., 224.

⁴⁵ Schmidt, Peer, “Against the False Philosophy”: Counter-Enlightenment in New Spain”, en Pieper, Renate, Schmidt (eds.) *Latin America in Atlantic Worlds...* op., cit., pp. 137-157; Álvarez de Morales, Antonio, “El jansenismo en España”, *Revista de Historia das Ideas*, Vol 10, 1988, pp. 348-351.

⁴⁶ Chiaramonte, José Carlos, *La Ilustración en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Sudamericana, 2013.

eclesiásticas y los autores que abogaban por el límite al poder papal. Para ello facilitaron la circulación de textos jansenistas y galicanos. Fue así como la Ilustración ganó espacio en las aulas, en los periódicos, en los salones, etc., convirtiéndose en la ideología dominante de los grupos dirigentes.

Dos estudios sobre la situación en el Río de la Plata han cambiado nuestra manera de comprender la vida religiosa de fines del Siglo XVIII hasta mediados del XIX. Nos estamos refiriendo, en primer lugar, al libro de Roberto Di Stefano *El púlpito y la plaza* y el de María Elena Barral *De sotanas por la pampa*, cuyos temas, ambos autores continuando desarrollando en artículos posteriores. La tesis doctoral de Di Stefano (publicada en 2004), tiene la importancia de haber cambiado nuestra comprensión de la religión y sus ministros en la sociedad porteña desde mediados del Siglo XVIII a mediados del XIX. Di Stefano comienza exponiendo las formas de reclutamiento sacerdotal existente en la colonia, y como el mismo generaba la paradoja de un exceso de clérigos pero poco párrocos. El sacerdocio no era (como en Europa) la opción de los segundones o hijosdalgos, sino un honor y una inversión por parte de las familias más pudientes. Las Reformas Borbónicas tenían como fin reafirmar el vínculo de dominación, y ellas generaron profundos malestares en un clero que vio, poco a poco, recortadas y reorientadas sus funciones. Estas reformas llegan en un momento de efervescencia de las ideas, dónde los sacerdotes, el grupo intelectual más importante, no se imita a cuestiones meramente espirituales, sino también a la economía, la agricultura, la política, etc.⁴⁷ Como demostró Di Stefano en “*Pensar la Iglesia: el Río de la Plata entre la reforma y la romanización (1820-1834)*”, la Reforma eclesiástica evidencia un convulsionado clima de ideas en el cual las corrientes teológicas autonomistas son ejecutadas, pero al mismo tiempo están en constante conflicto con las tendencias

⁴⁷ Di Stefano, Roberto, *El púlpito...* op., cit., pp. 74-89.

ultramontanas.⁴⁸ El largo enfrentamiento, la prolongada sedevacancia, el intento fallido del rosismo por continuar con la reforma rivadaviana, al mismo tiempo que los juegos diplomáticos de la Santa Sede conducirán a un largo proceso del cual emergerá la Iglesia Argentina del sepulcro de la Iglesia Colonial.⁴⁹

María Elena Barral tomó el modelo de William Taylor en *Ministres of the Sacred*, para analizar la vida de los sacerdotes y fieles durante el periodo tardocolonial. Uno de los aportes de su trabajo consiste en señalar la función de los presbíteros como profesionales del ministerio, es decir funcionario e “*intermediarios especializados que contaban con conocimientos y experiencias que sus feligreses no tenían*”.⁵⁰ El sacerdote era el guardián del orden público y el intermediario con las autoridades seculares. Se concluye así que el sacerdote fue uno de los pilares del gobierno colonial. De ésta manera, la autora refuta la imagen estereotipada de la religión del gaucho como fuera de alcance de los sacerdotes. En la campaña hay presbíteros y se sirven de distintas estrategias para llevar adelante su trabajo pastoral, teniendo que aceptar, muchas veces de mala gana la existencia de prácticas autónomas, de cofradías, de festividades, de liturgias que los fieles van creando y re-creando en la inmensidad de un territorio donde el Rey es una figura demasiado lejana, pero donde todos son conscientes de la presencia de lo Sagrado. La cuestión teológica no está desatendida en el libro, si bien no es el objetivo central del mismo: Para María Elena Barral el clero borbónico, por medio de las misiones volantes y de distintas acciones educativas, había aceptado un nuevo mandato, el de civilizar a la campaña, pero al mismo tiempo sus funciones como jueces

⁴⁸ Di Stefano, Roberto, “Pensar la Iglesia: el Río de la Plata entre la reforma y la romanización (1820-1834)”, *Anuario de Historia de la Iglesia* (Universidad de Navarra), Vol. XIX (2010), pp. 221-239.

⁴⁹ Di Stefano, Roberto, “*Ut unum sint*. La reforma como construcción de la Iglesia (Buenos Aires, 1822-1824)”, *Rivista di Storia del Cristianesimo*, N° 3 (2008), pp. 499-523; Di Stefano, Roberto, “El laberinto religioso de Juan Manuel de Rosas”, *Anuario de Estudios Americanos*, N° 63-1 (2006), pp. 19-50.

⁵⁰ Barral, María Elena, *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 2007, pp. 15.

son progresivamente recortadas, estallando una serie de conflictos que los sacerdotes no dejan de advertir, pueden hacer peligrar el orden colonial, como señaló David Brading para el caso novohispano.⁵¹

Así, los planteos de esta corriente destacan los intentos de los presbíteros de fines del XVIII, de extirpar las “supersticiones” y llevar a los fieles de la campaña a una vida “civilizada”. Esta misión, como señala tanto Barral como Nancy Calvo, en su monografía "*Cuando se trata de la civilización del clero. Principios y motivaciones del debate sobre la reforma eclesiástica porteña de 1822*" se prolongará durante el Siglo XIX y será uno de los fines de las Reformas de la década de 1820.⁵²

Di Stefano ha señalado que es en la educación teológica de los clérigos donde debemos buscar sus caracteres distintivos, no con la independencia, sino ya en el período tardocolonial.⁵³ La enseñanza de los clérigos a mediados del XVIII estaba basada, no ya en la escolástica tardía, sino en las novedades y en el espíritu de la Ilustración Católica: física, ciencias agrarias, etc., junto a ello, las ideas eclesiológicas y el pensamiento erasmistas habrían penetrado en América y encontrado en ésta "Iglesia de frontera", un público muy interesado y que no tardaron en alinearse con el movimiento revolucionario. Para saber porqué razones la influencia intelectual de Erasmo fue tan importante, debemos recordar que el Emperador Carlos V no sólo toleró a Erasmo (a pesar de la ambigua condena de Roma), sino que incluso alentó y promovió a conocidos erasmistas, como fue el caso de Mercurino Arborio Gattinara, Alfonso de Valdés Alonso de Fonseca y Ulloa (quien llegó a ocupar la Cátedra de Toledo), y Alonso Manrique, Inquisidor General. El erasmismo español se caracterizó, en palabras de

⁵¹ Brading, David, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*. México, FCE, 1994.

⁵² Barral, María Elena, "Un salvavidas de plomo: Los curas rurales de Buenos Aires y la reforma eclesiástica de 1822", *Prohistoria*, Vol. 14. Rosario jul./dic. 2010; Calvo, Nancy, "Cuando se trata de la civilización del clero. Principios y motivaciones del debate sobre la reforma eclesiástica porteña de 1822", en BIHAyA, N°24, 2001, p., 73-103.

⁵³ Di Stefano, Roberto, *El púlpito...* op., cit., pp. 150-151.

Joseh Pérez por la necesidad de reformar la Iglesia purificarla de los errores acumulados durante la Edad Media, recuperar la iniciativa en la teología bíblica sin caer en el protestantismo.⁵⁴ Un ejemplo lo tenemos en la renovada exégesis bíblica del periodo revolucionario, que incluía la certeza de que se vivían los años de la Gran Apostasía y faltaba muy poco para la, la Segunda Venida de Cristo.⁵⁵

La cantidad de trabajos que han surgido en los últimos años a raíz de los estudios sobre la “Ilustración Católica” señalan una importante renovación. No obstante, la mayoría de estos trabajos sigue sin atender a los problemas teológicos, o no los contextualiza con la situación europea. Los aportes de Di Stefano o de Chiaramonte con su “Ilustración Rioplatense” (similar a la “*American Synthesis*” de Mark Noll)⁵⁶ evidencian una situación del mundo de las ideas dentro de la Iglesia muy diferente a la de la que la historiografía confesional mostraba. La cultura teológica durante los siglos XVIII y XIX ya no aparece como la Virgen María: inmaculada, sin mancha ni pecado, sino una Hidra, cuyo Lerna son los fieles, y ninguna reforma puede matar, ella está allí, y estudiarla, desde lo material, desde lo mental, es estudiar a la misma sociedad y sus transformaciones.

⁵⁴ Pérez, Joseph, *Breve Historia de la Inquisición en España*. Barcelona: Crítica, 2012, pp., 86.

⁵⁵ Di Stefano, Roberto “Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense (1810-1835)”, *Anuario de Historia de la Iglesia (Universidad de Navarra)*, N° XII (2003), pp. 201-224.

⁵⁶ Noll, Mark, *America's God. From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, New York, Oxford University Press, 2002, pp. 9-10.

CAPÍTULO I: *Equus rufus*. La guerra espiritual que sacudió Europa

*Y salió otro caballo bermejo: y al que estaba sentado sobre él le fue dado poder de quitar la paz de la tierra, y que se maten unos a otros: y se le dio una espada grande.
(Apoc VI: 3-4)*

Introducción

En el presente capítulo estudiaremos el clima de efervescencia teológica del siglo XVII, cuando nació y comenzó a desarrollarse la Iglesia de Buenos Aires. La historiografía vió la fundación de la misma como la resultante de las políticas de los Austrias en América. Esta visión suele aislar la historia de una iglesia americana del contexto Atlántico, en el cual, sostenemos, debe incluirse. Este capítulo comienza analizando una serie de fenómenos coyunturales a lo largo del año 1620, cuando el Papa Paulo V rubricó el documento por el cual daba a luz a la diócesis de Buenos Aires. Inmediatamente se procede a estudiar cual fue el medio teológico, el cual estuvo marcado en una política de defensa ante los enemigos externo (el Islam y el protestantismo) y ante los peligros internos que surgían de las controversias no resueltas del Concilio de Trento. Fue este el contexto de guerra teológica y espiritual el que habría de signar el nacimiento de una diócesis de frontera.

I.1 Un contexto de crisis y efervescencia teológica

El año de 1620 estuvo signado por su coyuntura: el 4 de febrero Gabriel Bethlen, príncipe de Transilvania y calvinista firmó la paz con el católico Fernando II de Habsburgo, Emperador del Sacro Imperio. Este acuerdo se rompería pocos meses después cuando forzara su elección como rey de Hungría en oposición al Emperador reanudando así la guerra religiosa; para comienzos de noviembre Fernando II había desbandado a las huestes de los nobles y príncipes protestantes bohemios. Mientras la Guerra de los 30 Años sacudía Europa el estandarte de la media luna amenazaba

derrotaban a Federico V de Bohemia. El 5 de agosto, cerca de ciento treinta almas se embarcaron en el *Mayflower* con la intención de fundar una colonia en América Septentrional. Dos días después una mujer de nombre Katharina Guldenmann (madre de Johannes Kepler) fue arrestada bajo la acusación de brujería en Stuttgart, Württemberg. Ese mismo día tuvo lugar la Batalla de Les Ponts-de-Cé, en Poitou: Luis XIII derrotó a las fuerzas de su madre, María de Médicis. Al día siguiente una lluvia de ranas se precipitó en Weil der Stadt a pocos kilómetros de Stuttgart. El acontecimiento, de dimensiones apocalípticas fue visto como un presagio por las fuerzas anglicanas derrotadas por los católicos en Ustler el 14 de agosto. Ese mismo año el Támesis se congeló, y en Escocia la terrible mortandad del ganado dio lugar a una feroz cacería de brujas. Conquistas, pestes, hambres, mortandad... los jinetes del Apocalipsis galopaban en Europa.

Ese mismo año, el 30 de marzo, Camilo Borghese, Papa Paulo V, enfermo y débil convocó a un Consistorio Secreto en el Palacio Quirinal. En aquella reunión se firmó la creación de la diócesis de Buenos Aires.⁵⁷ Las razones no pueden reducirse a la política interna de los Austrias, sino que deben comprenderse en el contexto de la Reforma Católica, en un momento muy particular del combate teológico contra el protestantismo y también, en el cual especulación sobre la fe había llegado a un límite. El Concilio de Trento expuso la doctrina y la disciplina en términos escolásticos, teniendo como norte a Santo Tomás de Aquino.⁵⁸ El gran logro del Concilio fue llevar adelante la tan ansiada reforma de la Iglesia. Esto se consiguió prohibiendo la acumulación de beneficios, es decir, sometiendo a los presbíteros y sobre todo a los obispos, a una única y sola jurisdicción y obligándolos a residir en ellas. Esta cuestión jurisdiccional será

⁵⁷ Lavalle, Raúl, Poli, Mario Aurelio, "Un documento original "La Bula ad clerum" de la diócesis de Buenos Aires (1620)", en *Teología*, N.º. 53, 1989, pp. 111-130.

⁵⁸ Llopis, Joan, *Santo Tomás de Aquino, maestro de teólogos*, Centro De Pastoral Liturgica, 2003, pp., 21.

fundamental, como veremos, a lo largo del proceso histórico que estudiaremos. Desde nuestra perspectiva, no podemos considerar a la Iglesia Americana como una entidad abstraída de la situación europea. Si algo es la Iglesia es la nota de universalidad, la cual implica una unidad trascendente a las diferencias regionales, los derechos y las tradiciones propias de cada *ecclesia particularis*.

I. 2 Los debates teológicos europeos

Europa vivía un nuevo avance del protestantismo por fuera de la Iglesia Luterana, la cual había llegado a acordar un *modus vivendi* con los papistas. Al mismo tiempo, entre los predicadores reformados pervivía el recuerdo de las persecuciones contra los valdenenses, las guerras husitas, las masacres de anabaptistas, etc. Basta recordar que el mismo año en el que los escoceses quemaban brujas, en los Países Bajos se publicaba una nueva edición de la *Brevísima Destrucción de las Indias* de Fray Bartolomé. A las muertes causadas por las armas, se sumaron las pestes y el hambre. La histeria colectiva, alimentada por los predicadores llevó a muchos a creer que se estaba ante las puertas de la Gran Apostasía, preludio del fin del mundo profetizado en la Biblia:⁵⁹ fuertes sequías, descenso de los ríos, las victorias del Turco, las furias iconoclastas, las cacerías de brujas...⁶⁰. No era difícil para esos hombres asociar estas calamidades con la apertura de los siete sellos descritos en el sexto capítulo del Apocalipsis, que incluía la visión de los cuatro jinetes: el blanco que representaba a la Iglesia de Cristo triunfante según unos, y según otros al Anticristo, el bermejo a la guerra, el negro al hambre y el

⁵⁹ Varios sucesos naturales alimentaron este estado de ánimo, uno fue “La pequeña era glacial” entre 1300 y 1850. El Siglo XVII fue el más duro a causa de un avance en los glaciares y el congelamiento de los ríos del norte de Europa. La crisis agrícola que acompañó la Pequeña Era de Hielo fue uno de los factores que alimentó las cazas de brujas del Siglo XVII: Behringer, Wolfgang, “Climatic Change and Witch-hunting: the Impact of the Little Ice Age on Mentalities”, en *Climatic Change*, Volume 43, Issue 1, 1999, pp 335-351.

⁶⁰ Levack, Brian, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, Routledge, New York, 2013.

bayo a la peste. En este ambiente comenzaron a tener cada vez mayor visibilidad los movimientos pietistas: grupos que aspiraban a una fe mucho más simple, centrada en la piedad, de una devoción, una fe y un fervor religioso personal, basado en el conocimiento de las Sagradas Escrituras, y reacios a la verticalidad y el monopolio del conocimiento teológico en manos de una oligarquía eclesiástica.⁶¹

I. 2. a. El bayanismo

Las primeras señales en la Iglesia Católica Romana se dieron en pleno auge de la Reforma con la obra de Michael Baius (1513-1589), teólogo flamenco y profesor en la Universidad de Leuven. Él se inscribió en un sendero de investigación que marcó generaciones posteriores: no basó sus estudios en la escolástica, sino directamente en la Patrística y la Escritura. La condena realizada por Roma a los trabajos de Baius presenta una extraña síntesis entre calvinismo y pelagianismo, colocada bajo la autoridad de San Agustín por medio de una prosa elegante, convincente y erudita. El teólogo flamenco protestó ante la censura papal: en primer lugar esas tesis no están tomadas de ningún trabajo publicado por él, sino por apuntes y notas recogidas por sus estudiantes, en segundo lugar, la censura romana implicaría una contradicción lógica, ya que el pelagianismo y el agustinismo son absoluta y totalmente irreconciliables. Sin embargo, la presión fue tal que Baius se retractó, pero sus escritos tuvieron la fuerza suficiente como para alimentar a una nueva y poderosa escuela teológica: la Escuela de Leuven.⁶²

El sistema de Baius se puede resumir de la siguiente manera: el estado original del hombre (es decir, tal como fue creado Adán y Eva) era de perfección, libre de la posibilidad de morir y de toda concupiscencia. No obstante, la falta de los padres

⁶¹ Stoeffler, Ernest, *The Rise of Evangelical Pietism. Studies in the History of Religion 9*. Leiden: E.J. Brill, 1965.

⁶² Lubac, Henri, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Cerf, 1965.

destruyó ese estado primitivo del hombre alterando su naturaleza, razón por la cual toda acción humana, aunque sea externamente buena en apariencia, siempre es perversa y redundante en el mal. Lo único que puede controlar la concupiscencia es la redención de Cristo que toma a los hombres y les evita caer más profundamente en el mal.

I. 2. b. La controversia de *auxiliis*

Junto con la irrupción de Baius debe considerarse la “controversia de *auxiliis*” que enfrentó a los jesuitas y dominicos.⁶³ La discusión versaba sobre como conciliar la libertad del hombre con la omnipotencia de Dios. El debate trataba sobre las formas de entender a la naturaleza del hombre, sus límites, su libertad, sus fines naturales y por supuesto, la función y el papel de la Iglesia Católica en el mundo. Entre 1598 y 1602, el Papa Clemente VIII intentó que ambas órdenes religiosas llegasen a un acuerdo, empero al ver que la disputa se tornaba extremadamente violenta, creó la *Congregatio de Auxiliis*, en una de cuyas acaloradas sesiones fue encontrado por la muerte. Su sucesor, Paulo V advirtió la imposibilidad de cualesquier solución pacífica y se inclinó por una conclusión pragmática: autorizó la enseñanza de ambas teorías, prohibió la censura de una escuela por la otra y la publicación de todo texto tratando el tema de la gracia sin que previamente mediara la autorización de la Santa Sede. Vale notar que inmediatamente se corrió el rumor de que el Papa Clemente VIII había sido víctima de una conjura jesuita y que Paulo V, presionado por los ignacianos, se vio obligado a no condenar las tesis de Molina.⁶⁴ La disputa trataba uno de los temas más importantes de la ontoteología: conciliar la libertad humana con la omnipotencia divina. En efecto, la

⁶³ Bocxe, Winfried, *Introduction to the Teaching of the Italian Augustinians of the 18th Century on the Nature of Actual Grace*, Héverlé-Louvain, Augustinian Historical Institute, 1985.

⁶⁴ En la biblioteca del deán Juan Baltasar Maziel encontramos un texto que trataba in extenso la versión pro-dominica: *Abregé de l'histoire de la Congregation De auxiliis, c'est-à-dire, des secours de la Grace de Dieu, tenuë sous les papes Clement VIII. & Paul V*, escrita por el jefe del partido jansenista Frédéric Arnaud.

justicia de Dios solo puede ser considerada bajo un sistema donde el hombre sea un agente libre, ya que Dios no sería justo si condenara a los hombres por no poder cumplir los mandamientos que él determinó imposibles de realizar. Molina estableció entonces que la salvación y condena del hombre no son producto del decreto de Dios, sino de una *concausalidad* entre la acción libre y soberana del hombre y la de Dios, esa *concausalidad* se unía a la *ciencia media*, por la cual Dios veía sólo el resultado final de las acciones del hombre, por lo que no podía evitar que éstos actuaran de tal o cual forma, sólo condenar o premiar en consecuencia.

Los dominicos sostuvieron que la doctrina molinista atentaba contra la omnipotencia del Creador. En efecto, la causalidad divina no está sometida a la voluntad humana, ya que el concurso divino es siempre anterior al humano, porque Dios no está sometido al tiempo. Los jesuitas, acusados de resucitar la herejía pelagiana, atacaron a los dominicos señalando que la predestinación *ante prævista merita* era doctrina calvinista, y que Santo Tomás de Aquino y San Agustín fueron herejes, como herejes eran todos los agustinos y dominicos. Al no haber conciliación posible, Paulo V prohibió la mutua acusación de herejía y los jesuitas consideraron que la libertad de enseñar la teoría molinista equivalía al triunfo.

I.2. c. Jansenio y el jansenismo

Testigo de estos enconados debates fue Cornelius Jansenius (1585-1638), autor de una obra que salió a la luz poco después de su muerte: el *Augustinus*. En tres volúmenes Jansenio elaboró un sistema tan complejo como convincente. Para él la visión beatífica no es una recompensa, sino el fin natural y necesario de la humanidad, ergo, los dones sobrenaturales (eximición de la concupiscencia, inmortalidad, etc.), no eran gracia de Dios, sino parte de la naturaleza del hombre en estado original. Según esta teoría estado

natural del hombre es de una deificación destruida por el pecado. Tras la primera falta el hombre se transformó en un ser corrupto y depravado, incapacitado absoluta y totalmente de resistir al mal y realizar buenas obras, salvo que Dios opere en él, directamente, por medio de la Gracia. Para Jansenio, la Gracia es necesariamente eficaz y por lo tanto irresistible, y la libertad no es la capacidad de accionar o no accionar, sino la libertad del pecado y del error. La primera reacción de Roma fue censurar el texto por violar el decreto de Paulo V que prohibía libros sobre la cuestión de la gracia y de la predestinación. Luego se condenó el *Augustinus* como herético. No obstante, un amplio grupo de teólogos redactaron apologías y obras complementarias, con lo cual se fue conformando el "movimiento jansenista". Se trató de un sistema teológico caracterizado por una importante vocación reformista proponiendo un retorno a la Iglesia primitiva, su teología y espiritualidad. Dicha reforma debía ser iniciada y controlada por el mismo clero, el cual, aún cuando reconocía las autoridades seculares, no se sometía a ellas en materia religiosa.⁶⁵

La reforma jansenista se sostenía en tres pilares: el rechazo a la escolástica desvirtuada, obscurantista y corruptora, retorno a la disciplina de las iglesias primitivas y el rigorismo moral, bajo la creencia, compartida por otros grupos pietistas de la perfección de la última generación de cristianos antes de la llegada del Mesías.⁶⁶ A lo primero propone el regreso a la Patrística, especialmente a San Agustín; a lo segundo, la autonomía de las iglesias co-gobernadas por el Obispo y el Sínodo Diocesano, todo ello sustentado en el modelo episcopal de San Ignacio de Antioquia; y al tercer punto una disciplina moral y sacramental severa, una espiritualidad profunda e individual, una búsqueda de la santidad basada en la oración, en la lectura de las Sagradas Escrituras y

⁶⁵ Palmer, Douglas., *The Republic of Grace: International Jansenism in the Age of Enlightenment and Revolution*, Tesis doctoral presentada en Ohio State University, 2004.

⁶⁶ Maddox, Randy "Excursus: Wesley on the Nature and Uses of he Law" en *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*, Nashville, Kingswood Books, 1994, pp. 98-101.

en un profundo estudio sobre las profecías. Estos principios se desarrollan de manera paralela a la Ilustración. De hecho, la “Ilustración Católica” y el jansenismo comparten objetivos e incluso hombres, pero no son términos permutables, como tampoco éste puede reducirse a aquel. Lo que sí es de destacar, es la amplísima difusión de autores jansenistas e ilustrados, algunos de ellos totalmente heterodoxos en España.

I. 2. d. La Ilustración Católica y el espíritu reformista

El fenómeno de la “Ilustración católica” es uno de los más discutidos. Según Mario Góngora, implicó un movimiento dentro del pensamiento católico que revalorizó los avances científicos y filosóficos en el marco de la Reforma Tridentina. Se propagó entre los católicos ilustrados un pronunciado rechazo para con las devociones populares, a la vez que se enfatizaba la necesidad de una liturgia ordenada, unificada, y sobria. El movimiento evidenció un vivo interés por la historia de la Iglesia abstraída de la milagrería y el aparicionismo, enfatizando a la vez un fuerte moralismo, afán por la difusión de la Sagrada Escritura en lengua vernácula y el estudio de la misma desde las lenguas originales, hebreo, arameo y griego.⁶⁷

La Ilustración Católica desde el siglo XVIII abrirá las puertas a varios movimientos teológicos: el galicanismo encontrará un importante eco tras la llegada de Felipe V al trono de Madrid. Autores galicanos influyeron en los territorios de corona borbónica, no sólo por sus traducciones, sino por la influencia sobre autores hispánicos y lusitanos. Esto implicó un fuerte impulso para la creación de nuevas diócesis y arquidiócesis y por

⁶⁷ Fernandez Rodriguez, Pedro, *Introducción a la Liturgia*, op. cit., pp. 31-32; Lehner, Ulrich, "Introduction: The Many Faces of the Catholic Enlightenment." *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*. Brill, 2010. pp., 1-62; Góngora, Mario, *Estudios de historia de las ideas y de historia social*, Santiago, Ediciones Universitarias, pp. 106-110; Vergara, José, “El regalismo jansenista. Los obispos ilustrados y San Carlos Borromeo, factores del desarrollo y configuración de los seminarios en el s. XVIII”, en *Revista Española de Pedagogía*, Vol. 45, No. 176 (abril - junio 1987), pp. 239-252.

lo tanto, la consagración de obispos para la creciente población americana.⁶⁸ La bula de Paulo III, *Super universæ orbis ecclesiæ* del 12 de febrero de 1546 erigió en América tres Arquidiócesis: Lima, México y Santo Domingo, poniendo fin de esa manera la dependencia de las recientemente fundadas jurisdicciones americanas de Cádiz. A medida que la población crecía y se consolidaba la presencia hispánica se fundaban nuevos obispados y las diócesis eran elevadas a arquidiócesis o reasignadas como sufragáneas. Esto explica que entre 1546 y 1700 (cuando fue proclamado rey Felipe de Anjou) se hayan erigido cincuenta diócesis, y que en el periodo borbónico sólo diez, pero en éste último se crearon más arquidiócesis y más jurisdicciones vieron mudadas sus dependencias hacia otros obispados.

Estos movimientos implicaron una re-configuración jurisdiccional: en caso de conflicto cambiaba cual era la autoridad a la que debía remitirse el pleito. Por ejemplo, las diócesis del Río de la Plata, del Tucumán, La Paz y Santa Cruz de la Sierra pasaron de depender de Lima a La Plata. De la misma manera, una arquidiócesis del tamaño de La Plata permitiría una amplia autonomía de las sedes sufragáneas, mientras que Lima, por las mismas causas tenía un mayor control sobre los obispados. De hecho, fueron los problemas causados por las grandes distancias los que movieron a las autoridades seculares a presentar los recursos para la creación de nuevas diócesis. La Ilustración Católica como corriente intelectual y de gobierno, no se centró en la administración burocrática. Esta reforma sólo podía conseguirse *reformando* al clero, poniendo el foco en la formación. El objetivo era incorporar el estudio de la filosofía y las ciencias modernas, la valoración de la lengua vernácula, la hermenéutica de la Sagrada Escritura y el Derecho Canónico según los autores galicanos. Esta importante reforma de los

⁶⁸ Andrés Vial Gueneau de Mussy, "Proyección del eclecticismo filosófico de la colonia (S. XVIII) a los primeros años de vida independiente de Chile: el caso de Juan Egaña", en Hofmeister Pich, Roberto, et al, (eds.), *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas...*, op., cit., pp., 262.

planes educativos fue implantada en todo el Imperio, y autores como Félix Amat de Paláu y Pons, Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro, Pedro Rodríguez de Campomanes y otros fueron leídos, glosados y comentados en ambas márgenes del Atlántico.

No obstante cabe preguntarse ¿Fue esta conexión atlántica fruto de la Ilustración? No, pero fue gracias a ella que se consolidó. Como señaló Josep-Ignasi Saranyana, hasta la expulsión de los jesuitas existía una importante coherencia teológica y las disputas escolásticas versarán sobre las cuestiones que el Concilio de Trento dejó abiertas.



Universidad de
San Andrés

Capítulo II: *Ecclesia Bonærensis*. La diócesis de Buenos Aires y los límites de la *respublica spiritualis*

Introducción

En el presente capítulo trataremos de la conformación de la Iglesia en Buenos Aires. Analizaremos el espacio que abarcaba la jurisdicción episcopal, los límites de la misma, teniendo en cuenta la extensión del poder efectivo de sus cuerpos gobernantes.

Si bien nuestra investigación se enmarca dentro del ámbito de la “historia de las ideas”, creemos que las mismas tienen su desarrollo en un ambiente real y concreto. Es por ello que introduciremos el concepto de “*respublica spiritualis*” y como la misma se proyectaba sobre un territorio, sobre una jurisdicción específica. En este sentido, trataremos de demostrar que la diócesis de Buenos Aires no era lo mismo que la “república espiritual” porteña, sino que la primera estaba compuesta por varias pequeñas “*respublicæ*”, todas ellas bajo el gobierno del mismo obispo. A continuación, nos centraremos en las instituciones y en su significado en la cultura teológica. Entre ellas tocaremos el cabildo eclesiástico, órgano de gobierno local y propio de la *respublica spiritualis*, cómo era su composición, sus prebendas y el proceso de elección de sus miembros.

II. 1. La *respublica spiritualis*

En la presente investigación utilizaremos el término “república espiritual”, o como aparece en la tradición de la época, *respublica spiritualis*. Con ese nombre se significa, en primer término a la Iglesia local, o para utilizar la terminología canónica a la *ecclesia particularis*. Dicho de otra manera, la *Ecclesia Bonærensis*, la Iglesia de Buenos Aires, constituyó una república espiritual, con características distintivas y propias, que la

asemejaban a otras de la época, pero que también la diferenciaban.

¿Qué queremos significar con esto? Para empezar, debemos abordar la relación entre las dos esferas, o mejor dicho según los canonistas y teóricos de la escolástica tardía y de la Ilustración Católica, las dos Repúblicas: la República Temporal (*Respublica temporalis*) y la República Espiritual (*Respublica spiritualis*). Estas dos *respublicæ* no constituían dos realidades separadas. Por eso el hablar de la Iglesia como una institución separada de la sociedad, para una tiempo anterior al siglo XIX, constituye un grave error conceptual: Iglesia y Sociedad eran sinónimos, o mejor dicho, la *Ecclesia* era la *societas* conformada los fieles. ¿Cuáles eran los fundamentos que llevaron a los hombres de los siglos XV al XIX, afirmar esto? Para ello debemos recuperar el concepto de utillaje mental desarrollado por Lucien Febvre. Con este término se designa al conjunto de ideas, de conceptos, de expresiones y sentimientos que estructuran, jerarquizan y dan coherencia a las acciones individuales y colectivas.⁶⁹

En la mentalidad tardomedieval se fijó la idea de que los fieles son los regenerados por las aguas bautismales y en tanto se mantengan en la recta doctrina se encuentran en la comunión de los santos, fuera de la cual no hay sino confusión, error y pecado. Así, estos teólogos y canonistas retomaban la antigua sentencia de San Cipriano, citado en el Concilio de Florencia, según la cual fuera de la Iglesia católica no existía salvación.⁷⁰ Esta totalidad es la *christianitas*, la “comunión de los santos” que trasciende por su propia definición los límites espaciales y temporales, pero que en el siglo, es visible y reconocible por sus signos externos.⁷¹ Dentro de esta *respublica spiritualis*, los clérigos conformaban un grupo especial y separado aunque coexistían con los “laicos”, ese *λαός*

⁶⁹ Febvre, Lucien, *La problème de l'incroyance au 16e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1975.

⁷⁰ San Cipriano, Carta IX, §2; Carta LXX, §2. PL IV; Concilio de Florencia, Bula *Cantate Domino*, 14 de febrero de 1441 (fecha florentina). Dz 71; Cfr. DPC vox «Florencia», pp., 349-354.

⁷¹ Ladner, Gerhart, *The Concepts of "ecclesia" and "christianitas" and Their Relation to the Idea of Papal "plenitudo Potestatis" from Gregory VII to Boniface VIII*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1954.

que es el pueblo de Dios, y que más allá de las divisiones territoriales o el sometimiento a los soberanos temporales, formaban la Iglesia Universal.⁷² En esta, si bien hay una separación entre la *Ecclēsia docens* (es decir, la Iglesia docente) y la *Ecclēsia discens* (la Iglesia dicente) tanto seglares como religiosos poseen funciones específicas y de interés, tantos los unos como los otros tienen obligaciones y porciones en el gobierno.⁷³ Tan extendida la noción de que Dios había depositado el poder en el pueblo que el 1º de marzo del año 1834, el padre Diego Estanislao Zavaleta sostuvo:

*Lo diré francamente: debió tener un origen popular. [...] me es preciso recordar, que, desde el mismo establecimiento de la Iglesia de Jesu-Cristo, á todo el pueblo cristiano correspondió el derecho de elegir los obispos y demás Ministros Sagrados [...] Estos dos hechos notables, consignados en los capítulos 1º y 6º de las actas apostólicas, demuestran á la evidencia el derecho, que, desde el establecimiento de la Iglesia, ejerció el pueblo cristiano en la elección de sus Obispos, Sacerdotes y Ministros.*⁷⁴

Estas palabras eran una referencia al sínodo jansenista de Pistoia de 1786, proponiendo una tesis condenada por el Papa Pío IV en la constitución *Auctorem Fidei*.⁷⁵ Esta república espiritual se constituía entonces por el conjunto de los bautizados, poseía sus derechos y libertades, reconociendo en el Papa un primado de de honor, siendo la Iglesia Universal una confederación de Iglesias particulares. Tan extendida estaba

⁷² De Lubac, Henri, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid, Encuentro, 1984, pp. 189-190; Louvel, François, "Naissance d'un vocabulaire chrétien"... op., cit., pp. 517-518.

⁷³ von Baltasar, Hans Urs, *Teología de la Historia*, Madrid, Encuentro, 1992.

⁷⁴ MA: Dictamen del Dr. D. Diego E. Zavaleta, pp., 322.

⁷⁵ Papa Pío VI, Constitución *Auctorem Fidei*, 28 de agosto de 1794: "La proposición [...] entendida en el sentido que de la comunidad de los fieles se deriva a los pastores la potestad del ministerio y régimen eclesiástico, es herética."; Congar, Yves, *Jalons pour une théologie du laïcité*, Paris, du Cerf, 1953.

noción de participación de los seglares que, por ejemplo, en 1590 al Cabildo de Buenos Aires no le entraron escrúpulos cuando expulsó a fray Francisco Romano por inconducta.⁷⁶ Esta relación implicaba colaboración entre ambos poderes. No obstante, podía ocurrir lo contrario: el 19 de agosto de 1729 el cabildo catedralicio de Buenos Aires se reunió a fin de tratar un recurso del secular que rechazó un cobro extraordinario de diezmos. Los hieráticos capitulares se ampararon en documentación antigua y privilegios e indultos propios de la Iglesia porteña. Por el cabildo secular, el diputado Mathias Solanas, exigió que se le mostrara la documentación.⁷⁷ La respuesta fue:

no ha lugar pr. ser claro no competirle acción a la Señoría del Ilustre Cavildo pa. introducirse Jues ni parcial ni total en la materia referida pr. ser causa mere ecclesiastica y tocar pr. derecho Canonico prevativamente todo su conocimiento a Juez Ecclesiasts. y no seculares pr. cuia razón su Señoría de dho. Ilustre Cavdo. en mantenerse en su intención incurrirá en los gravamenes del Cap. doze sesión vigesima quinta del Concilio de Trento q. habla sobre el particular, y en el Canon catorze de la Bulla de la Cena contra los q. impiden cqualquier manera el curso de ls causas ecclesiasticas, y en el mesma manera incurre su Señoría en la nota de inobediencia formal contra lo provenido en las Reales Zedulas de veinte y quatro de febrero del año de veinte y quatro y en la de diez y seis de octub. del año de veinte y siete espedidas a favor de esta Igl. sobre dhos. Diezmos y en lo especialmte dispuesto en dha Carta Executoria, q. comprehende dhas. Zedulas.⁷⁸

⁷⁶ Carbia, Rómulo, *Historia Eclesiástica del Río de la Plata*, Buenos Aires, Alfa y Omega, 1914, pp., 283-284.

⁷⁷ Acuerdo del 25 de mayo de 1729, ACEBA-De Actis I, pp., 152-156; reclamo *ibid*, p., 158.

⁷⁸ Acuerdo del 19 de agosto, 1729. ACEBA-De Actis, pp., 158-159.

La autonomía del gobierno eclesiástico era tal que el cabildo, fallecido el obispo, hacía cesar todos los nombramientos particulares para realizar nuevos, y solía apenas notificar a la autoridad secular.⁷⁹ No obstante, lo esperable era la colaboración y el pedido de ayuda mutua; así el 28 de julio de 1785, Miguel José de Riglos, deán del Cabildo Eclesiástico solicitó al Virrey, el Marques de Loreto que haga efectiva una sentencia dictada por él.⁸⁰ En ciertos casos, la colaboración pasaba a ser una evidente competencia, como era el caso de los delitos fuero mixto como la bigamia.⁸¹ ¿Cuáles eran los límites de esta república espiritual? Mientras las diócesis tenían límites fijos, aquella dependía de sus integrantes. No era un territorio, sino una jurisdicción sobre las almas de los fieles. Una diócesis con las dimensiones como la de Córdoba o Buenos Aires estaba integrada por varias de estas *respublicæ*, las cuales, podían entrar en conflicto entre si por recursos materiales, simbólicos o por autoridad.

II. 2. El espacio diocesano y las distintas *respublicæ*

La creación de la diócesis de Buenos Aires se realizó en un contexto conflictividad y efervescencia teológica. La Iglesia americana nació *ex novo* y los fundadores de la misma tenían el sueño de hacer en América la Jerusalén Celeste. El territorio demarcado por el Papa Paulo V permaneció inalterado desde 1620 hasta 1832, cuando la Banda Oriental obtuvo el rango de vicariato apostólico. Hasta entonces, las tierras que luego estarían bajo el gobierno del obispo porteño, se encontraban sujetas a la jurisdicción del de Paraguay.⁸² La pobreza fue durante buena parte de la historia de las iglesias del litoral, la nota distintiva, lo cual motivó a que el obispo del Paraguay en su carta del 2

⁷⁹ Acuerdo del 17 de abril de 1730. ACEBA-De Actis, pp. 210-211, respuesta pp. 232-241.

⁸⁰ AGN, Sala IX 31-4-7, exp. 479.

⁸¹ Jerónimo Castillo de Bobadilla, *Política para Corregidores y Señores de vasallos, Amberes, 1704*, [Facsimilar, Madrid, 1978], I, II, cap. XVII, pp. 530, § 152.

⁸² Saranyana, Josep-Ignasi (1992) "Sobre los orígenes del cristianismo en América. Historia doctrinal de una polémica", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1, 1992.

de marzo de 1678 propusiera al rey la reunificación de las diócesis.⁸³

Entre los siglos XVII y XIX, Buenos Aires pasó de ser una aldea miserable a un conglomerado que albergaba cuarenta mil almas en vísperas de la Revolución de Mayo. A medida que pasaban los años, la Iglesia de Buenos Aires fue cobrando forma: nuevos clérigos se asentaron y se crearon instituciones para su educación y perfeccionamiento, de hecho para el año 1773 el Colegio Real de San Carlos, principal institución educativa, contaba con su cátedra de filosofía.⁸⁴ La diócesis sufría de una crónica carencia de sacerdotes destinados a la cura de almas, aunque clérigos no faltaban. Esta era resultado de que para la ordenación fuera menester contar con un beneficio o congrua y las familias más importantes dejaban a sus hijos suculentas capellanías. Por esta razón, los ordenados no estaban obligados a acceder a parroquias y de hecho, podían pasar su vida sin ejercer la cura de almas.⁸⁵ Los obispos estaban imposibilitados por la legislación canónica a trasladar a los “clérigos particulares” que servían a una capellanía determinada a servir en las parroquias.⁸⁶

Las parroquias en la campaña bonaerense fueron creadas a partir de 1730 y en un siglo se multiplicaron de manera desigual a lo largo de la frontera. Los primeros seis curatos fueron San José de los Arrecifes, San Antonio de Areco, Nuestra Señora de Luján, Matanza y Las Conchas (con sedes interinas en el oratorio de Merlo y San Isidro) y Santa María Magdalena, siendo la sede parroquial interina Quilmes. En la circunscripción dependiente de la catedral porteña, los jesuitas habían levantado las llamadas “misiones de partido” que escapaban a la autoridad de los diocesanos y también del Cabildo Eclesiástico. Una “república” dentro de la república espiritual

⁸³ Carta del Rey al Obispo de Buenos Aires, 28 de julio de 1679. En ACEBA-De Actis I, pp., 132-133.

⁸⁴ Auza, Néstor, "El Río de la Plata", en Saranyana, Josep-Ignasi (dir), *Teología en América Latina, Vol. II/2*, Madrid, Iberoamericana, 2008, pp. 302.

⁸⁵ Di Stefano, Roberto, *El púlpito y la plaza...*, op., cit., pp. 35-42.

⁸⁶ Informe del obispo de Buenos Aires sobre la provisión de curas doctrineros para la reducción de los indios Quilmes, 29 de noviembre de 1666. ACEBA-De Actis I, p., 113.

porteña. El provincial jesuita, Manuel Querini, sobrepasando la jurisdicción ordinaria y amparado en las libertades que tenían los ignacianos, dio instrucciones que fueron pronto sentidas como lesivas a los ordinarios locales:

*“La misión por los pagos de Buenos Aires será de mucha gloria para Dios por la necesidad de pasto espiritual que suele tener la gente de campo. Por eso se hará sin falta todos los años saliendo de esta misión el Padre Pedro Morales y otro padre del colegio, que señalará su reverencia el padre rector [...]”*⁸⁷

Enfatizaba el provincial la extensión de la campaña bonaerense y las distancias entre un poblado y otro al afirmar que *“los pagos de esta ciudad son muchos y muy dilatados”*.⁸⁸ Si esta era la imagen de la región más cercana a la sede episcopal, la más alejada no podía ser mucho mejor. En 1760, el presbítero Antonio Gutiérrez, rector del colegio de Santa Fe, escribió al provincial Manuel Querini informándole que los sacerdotes que estaban en el colegio no alcanzaban para confesar, administrar los oleos a los enfermos o celebrar misas, ya que debían viajar, incluso, allende el Paraná.⁸⁹ La situación, años después de la expulsión era lamentable como lo demostrarán las sucesivas visitas pastorales, desmintiendo la aseveración de Manuel Antonio de la Torre, quien escribió a Carlos III, según el cual el extrañamiento *“no ha traído el más leve perjuicio al bien espiritual de las almas”*.⁹⁰

El obispo Malvar y Pinto inició su visita pastoral en 1779, ni bien llegó al Río de la Plata, y tras enviar al presbítero José Miguel de Rojas como Provisor y Vicario. La

⁸⁷ AGN, Sala IX 7-1-2.

⁸⁸ Instrucción del provincial Manuel Querini, AGN, Sala IX 7-1-2.

⁸⁹ Carta del Padre Antonio Gutiérrez al Provincial Manuel Querini, AGN Sala IX 6-10-4.

⁹⁰ Carta del Obispo Manuel Antonio de la Torre al Rey Carlos III, Buenos Aires, 20 de septiembre de 1768. AGI, Aud. de Buenos Aires, 178.

visita era el procedimiento por el cual el obispo se informaba fehacientemente del estado de las parroquias y territorios sujetos a él. En sólo dos meses recorrió toda la Banda Oriental. Informó al Virrey Vértiz que visitaría Guleguaychú y los pueblos de misiones, y en mayo estaba en “*las Saladas jurisdicción de Corrientes*”.⁹¹ En Santa Fe hizo firmar el 19 de junio a los Mocovíes un acuerdo para que estos pusieran fin a las incursiones sobre los pueblos de blancos, y se establecieran en una reducción, algo que no se cumplió.⁹² La visita se vio interrumpida por el exceso de la misma, por la cantidad de confesiones, de confirmaciones, de Misas que hubo de celebrar ante la pobreza de las parroquias y curatos a los que se allegaba. El 14 de septiembre el celoso obispo cayó gravemente enfermo.⁹³

En la Banda Oriental erigió dos parroquias: San Fernando del Maldonado y San Carlos del Maldonado con tan poca prolijidad de límites que hubo de rectificarlos en 1783.⁹⁴

En la jurisdicción del partido de Víboras en Santa Fe, el obispo recibió un oficio de los pobladores informándole que la parroquia “*camina a su total ruina*”, por lo que además de asegurar la provisión de un presbítero creó la “*parroquial iglesia de Nuestra Señora de los Dolores*”, y además de crear la parroquia de Rosario del Colla, convirtió la reducción dominica en la parroquia de Santo Domingo.⁹⁵ No obstante, el cura de Rosario, Sebastián Quesada y León en 1785 señaló al Virrey Vértiz que la creación de estas parroquias no pasaban de ser una muestra de buena intención.⁹⁶

La parroquia de la Bajada del Paraná fue escindida en cuatro parroquias, que permanecerían en un estado de pobreza abyecta: Gualeguaychú era atendida por un cura

⁹¹ Comunicación del Obispo Malvar y Pinto al Virrey Vértiz, 5 de marzo de 1779. AGN Sala IX 6-7-4; Comunicación de Francisco Piera al Virrey Vértiz, 16 de mayo de 1779, AGN Sala IX 17-7-2.

⁹² Acuerdo de paz firmado por el obispo y por los caciques mocovíes y abipones, AGN Sala IX 4-1-6.

⁹³ Carta del Obispo Malvar y Pinto a Vértiz, 14 de septiembre de 1779, AGN Sala IX 6-7-4.

⁹⁴ AGN Sala IX 31-4-2, exp. 314.

⁹⁵ AGN Sala IX 35-1-1, exp. 21.; AGN Sala IX 31-7-8, exp. 1239; ACEBA, Leg. 76, exp. 13 s/f.

⁹⁶ AGN Sala IX 31-4-6 exp. 420.

interino, fray Antonio Pastor quien informó la vida poco piadosa y el mal ejemplo que en público daban algunos vecinos. El virrey Marqués de Loreto al trasladar a Don Tomás de Rocamora de la jurisdicción de Gualeguaychú (dónde fuera enviado como pacificador) a Montevideo resumió el estado general de estas jurisdicciones:

*“Las cuatro capillas que se hallan en estos partidos y llaman parroquias, sólo porque se cumple con el precepto anual en ellas, carecen aún de la decencia que debe tener cualquier ermita en despoblado”*⁹⁷

En 1805 el obispo Benito Lué y Riega tras visitar Corrientes quedó escandalizado: se trataba de una villa miserable incapaz de mantener el control sobre su entorno, con una parroquia en la ciudad y dos en la campaña, donde blancos, indios, negros y mestizos eran atendidos por curas de naturales. El estado de los fieles era terrible: niños mal alimentados y desnudos correteaban sin ser separados por su sexo, clérigos amancebados no sabían rezar la Misa, fieles borrachos, pendencieros y mujeres que con el torso desnudo entraban al templo para recibir a Cristo Sacramentado.⁹⁸

Más allá de las esporádicas visitas pastorales, la Iglesia de Buenos Aires poseía un poder de jurisdicción reconocido más en los papeles que en la realidad. Los canónigos porteños resolvían las situaciones que le eran remitidas por los presbíteros, dictaminaban sentencias, ponían y deponían sacerdotes, en fin, trataron de llevar adelante la tan esperada reforma de la Iglesia, aún cuando no contaban con medios ni agentes necesarios para semejante tarea. Esta situación aumentaba en los periodos de sede vacante, cuando cada Iglesia recuperaba los poderes parroquiales que consideraba

⁹⁷ Todas las referencias tomadas de AGN Sala IX 3-5-6.

⁹⁸ Stoffel, Edgar, *Documentos inéditos de la Santa Visita Pastoral del Obispado del Rio de la Plata, 1803 y 1805*, Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe, 1992.

naturales y el clero porteño, que comulgaba con esas ideas, proponía y no imponía. Estas ideas estaban en clara consonancia con la eclesiología de los siglos XVII al XIX. La profusión de las menciones de la misma en las actas capitulares de Buenos Aires, así como las menciones recurrentes de los canonistas conciliaristas, jansenistas y galicanos nos permitirán ser testigos de una cultura teológica muy distinta a la que el Padre Guillermo Furlong quiso ver, según la cual, la teología del Río de la Plata estaba anclada en las doctrinas jesuíticas ultramontanas, es decir, la estructura monárquica centralizada en derredor del obispo diocesano y la sumisión de este al Papa.⁹⁹

II. 3. El Cabildo Eclesiástico

“Cabildo eclesiástico” era uno de los nombres del capítulo de la catedral, en particular en los dominios hispánicos. Ambos nombres eran equivalentes para designar al conjunto de clérigos que desempeñaban funciones de gobierno, de vigilancia, de administración.¹⁰⁰ Mientras los obispos iban y venían, el cabildo eclesiástico permanecía. Se trataba de “un órgano de naturaleza permanente, acumulador de prácticas y tradiciones transmitidas por siglos entre sus miembros”.¹⁰¹ Existía de hecho la idea de que el cabildo era el verdadero “depositario del poder religioso”.¹⁰² Ese argumento no era algo propio de América, sino una sentencia común hasta bien entrado el siglo XIX en toda la Iglesia Católica. Así, por ejemplo, este derecho fue esgrimido cuando Cornelius van Steenoven resultó electo arzobispo de Utrecht por el capítulo de esa Iglesia Catedral y consagrado obispo sin autorización del Papa por Dominique

⁹⁹ Furlong Cardiff, Guillermo, *Los jesuitas y...*, op., cit.; Zureti, Juan Carlos, op., cit., p., 2122-2128.

¹⁰⁰ Vox “Cabildo”, DDC., p., 326-330.

¹⁰¹ Zahino Peñafort, Luisa, *Iglesia y sociedad en México 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, UNAM, 1996, p., 13.

¹⁰² Di Stefano, Roberto, *El púlpito y la plaza*, op., cit., p. 99.

Marie Varlet, iniciándose así el cisma jansenista holandés.¹⁰³ Buenos Aires no fue la excepción y de hecho, en medio del conflicto del nombramiento del obispo Mariano Medrano en 1830, se acusó a los objetores de estar en concordancia con Utrecht.¹⁰⁴ En medio de la acalorada disputa, Pedro José Agrelo, fiscal general del Estado, sostuvo que un obispo sólo podía ejercer jurisdicción ordinaria si el capítulo catedralicio se la entregaba, citando a Zeger Bernhard van Espen.¹⁰⁵

El cabildo eclesiástico tenía como fin primero el mantenimiento de los servicios litúrgicos de la Catedral, la vigilancia y la disciplina clerical y la administración de las rentas eclesiásticas en todo el espacio diocesano. Se trataba de una aristocracia sacerdotal, de un cuerpo compuesto por lo más conspicuo y elevado del clero diocesano que, tras la muerte, renuncia o traslado del obispo tenía la potestad de nombrar a un vicario capitular hasta la llegada de un nuevo prelado. Como los obispos no eran electos por el capítulo, no resultaba difícil para el clero secular percibirlos como un poder extraño e invasor. Para algunos teólogos se trataba de un derecho arrebatado al sínodo diocesano quien a su vez lo había recibido del pueblo.¹⁰⁶ Era el cabildo quien facultaba al obispo para desempeñar las funciones episcopales en la diócesis: el 15 de febrero de 1764, el Cabildo Eclesiástico luego de haberse anoticiado de la nominación de Antonio de la Torre como obispo para Buenos Aires, solicitó en carácter de urgencia toda la

¹⁰³ Neale, John Mason., *History of So-Called Jansenist Church of Holland*, op. cit.; Van Kley, Dale, "Catholic Conciliar Reform in an Age of Anti-Catholic Revolution: France, Italy, and the Netherlands, 1758-1801." en *Religion and Politics in Enlightenment Europe*, James E. Bradley and Dale K. Van Kley (eds), 46-118. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2001.

¹⁰⁴ MA: Dictamen del Dr. Valentin Gómez, p., 292.

¹⁰⁵ MA I exp, IV Doc. II vista fiscal, 11 de diciembre de 1830., p., 44. Van Espen fue sacerdote, doctor en ambos derechos y profesor en la Universidad de Leuven. En medio de la disputa por la consagración sin mandato papal de van Steenoven fue consultado por los jansenistas holandeses. Su autoridad en el siglo XVIII y XIX era indiscutida.

¹⁰⁶ MA: Dictamen del Dr. D. Valentin Gómez, p., 305. En el mismo sentido MA: Dictamen del Dr. D. Diego Estanislao Zavaleta, p., 322-333.

documentación para así “*facultar al obispo su trabajo y la jurisdicción*”.¹⁰⁷

Esta tensión entre el cuerpo capitular y los obispos conducirá a la formación de partidos en los cuales todos los estamentos de la sociedad se vieron envueltos: verbigracia la agria disputa entre el capítulo porteño y el obispo Malvar y Pinto, donde según el prelado no solo los sacerdotes, sino las monjas, los militares, comerciantes, damas “y *hasta la ínfima plebe*” se enfrentaba en discusiones canónicas sobre quien tenía la razón.¹⁰⁸

III. 4. Los canónigos

El derecho canónico exigía que el cabildo eclesiástico estuviera compuesto por un deán, un arcediano, un chantre, un maestre escuela y un tesorero. Además existían otros canónigos, es decir, clérigos provistos por canonjías y designados por el Patrono de la Iglesia, como los “canónigos de merced” con funciones consultivas. Los miembros del cabildo eclesiástico desde el Concilio de Trento debían pertenecer al estado clerical, en efecto, en varias catedrales europeas había sido costumbre que los seculares ocuparan cargos, y aún entre estos podría ser elegido un vicario capitular o un obispo.¹⁰⁹ En las Indias, correspondía al monarca en virtud del concordato presentar a todos los candidatos a los cargos del capítulo catedralicio. Cada real despacho de nombramiento se inicia recordando a los canónigos este antiguo derecho. Así lo recordó el rey Carlos II en su Real Cédula del 20 de marzo de 1700:

Rdo. In Xpo. Pe. Obpo. De la Iglesia Cathedral de la Ciud. De la Trinidad

¹⁰⁷ ACEBA Libro de Actas, Libro IV, fol. 270 vta-272. Acta del 13 de febrero de 1764.

¹⁰⁸ Di Stefano, Roberto, “De la cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX”, en *Revista Andes*, N° 11, 2000, pp. 5-6

¹⁰⁹ Conc. Trid. , Ses. XXII, De Ref. Cap IV. El requisito mínimo era la tonsura.

*Puerto de Buenos Ayres en las Provincias del Rio de la Plata, de mi Consejo, a Vro. Provisor oficial o Vicario General, o al Benerable Deán y Cabildo de la dha. Iglesia Cede Vacante. bien sabeis y deveis saver que asi por derecho como por Bulla Apostolica, a mi como Rey de Castilla y de Leon me pernese la presentassion de todaz las dignidades Canonjias y demaz beneficios eclesiásticos asi de esta Iglesia como de todas laz demaz de las Indiaz, Islas y tierra firme del Mar océano....*¹¹⁰

El Libro I de las Leyes de Indias trataba específicamente al respecto:

*Las dignidades y prebendas de las iglesias catedrales de Indias se provean por presentación real, en virtud de la cual el prelado de la Iglesia haga colación y canónica institución por escrito al presentado; sin cuyos requisitos á ninguno se dará la posesión de dignidades ni prebendas.*¹¹¹

En la *Ecclesia Bonærens* los miembros del cabildo eclesiástico tenían la facultad de aceptar o rechazar a quienes habían sido propuestos por el monarca, razón por la cual el mismo patrono de la Iglesia proponía al candidato y establecía que el mismo fuera examinado por el capítulo. Felipe V por la real cédula del 25 de abril de 1721 nominó a Don Ignacio Pezoa y Figueroa, pero para recibir la colación fue examinado por los demás miembros del cuerpo capitular, tal como lo establecían las normas del tridentino.¹¹² Tras la Revolución el cabildo porteño se reservará aceptar o rechazar a los nominados por el gobierno e incluso a removerlos luego de la colación, aún en los

¹¹⁰ ACEBA-De Actis, Real Cédula del 20 de marzo de 1700, p., 198.

¹¹¹ NR, Lib. I, Tit VI, §4.

¹¹² ACEBA-De Actis, Colación de canonjía del Dr. Ignacio Pezoa y Figueroa, p., 310-311.

cargos más altos como el de deán o provisor.¹¹³ Canonistas como Zeger Bernhard van Espen o Caroli Sebastiani Berardi estaban de acuerdo en que el Cabildo tenía esa facultad y a ellos apelaban los miembros de la corporación eclesiástica.¹¹⁴ Las citas de estos autores son frecuentes en las *Actas del Cabildo Eclesiástico*, en las comunicaciones y en los Memoriales.

Los candidatos eran sometidos a un severo examen donde se leía la relación de méritos y servicios (una suerte de currículum), se ponían a prueba sus competencias solicitándole prepararan una homilía sobre alguna lección del breviario, y finalmente se dictaminaba si era digno o no para formar parte del capítulo. Aprobado el candidato, era sometido a una ceremonia especial la cual era registrada en las *Actas Capitulares*. La misma comenzaba con la lectura de la carta de nominación, acto seguido, todos los miembros del cabildo, empezando por el de mayor edad le daban el ósculo de la paz al nuevo integrante el cual se ponía de rodillas, protestando en manos del obispo, realizaba el juramento y todos los miembros imponían seguidamente las manos sobre su cabeza. Finalmente, el deán de la Catedral, como *primus inter pares* del cabildo eclesiástico lo sentaba en la silla y le imponía el bonete de cuatro puntas.¹¹⁵

El hecho de que el bonete fuera impuesto por el deán es una clara señal de la diferencia entre éste y el obispo. Mientras el mitrado era considerado el gobernador de la diócesis, el cabildo eclesiástico era presidido por el deán, un *primus inter pares* en el capítulo de la catedral, con la función de presidir sus sesiones, vigilar a los sacerdotes, reportarlos o defenderlos ante el obispo y conceder, de modo extraordinario, las licencias para la celebración de matrimonios solemnes, oír confesiones, predicar sermones y administra

¹¹³ ACE, Cuerpo II, 8 de julio de 1816. Es interesante la observación de Tonda, Américo, *Las facultades de los vicarios capitulares porteños (1812-1853)*, Santa Fe, “Verdad”, 1953, p., 28.

¹¹⁴ Tanto el *Jus Ecclesiasticum Universum* de Van Espen, como el *Commentaria in Jus Ecclesiasticum Universum* fueron citados y aparecen en los inventarios de las bibliotecas del Río de la Plata.

¹¹⁵ ACE, Libro de Actas, Libro IV, fol. 196 vta. Acta del 27 de diciembre de 1760.

el sacramento de la confirmación.¹¹⁶

Los obispos reclamaron en varias oportunidades que las funciones del deán se superponían a las propias y que las mismas solo eran lícitas durante la Sede Vacante.

Un ejemplo lo tenemos en la información que nos brinda el acuerdo del 13 de febrero de 1764 del Cabildo Eclesiástico, que redujo al obispo Antonio de la Torre a un mero obispo provisorio, con las facultades limitadas y supervisadas por el deán del cabildo eclesiástico hasta que el capítulo recibiera toda la documentación y realizara la evaluación pertinente, se lo investiera de poder de jurisdicción.¹¹⁷ Esto ocurrió dos días después y ni la Misa Pontifical (con entrada bajo el palio), ni el *Te Deum*, ni la exposición del Santísimo Sacramento pudo calmar los ánimos del desairado episcopo.¹¹⁸

El chantre era una de las dignidades que provenían de las épocas más antiguas de la Iglesia. Convertido en dignidad eclesiástica capitular, se volvió el encargado del Oficio Divino y de dirigir y administrar el coro de la catedral y mantener el orden en los servicios litúrgicos, sancionando a quienes las violaran e instruir a los seminaristas en la práctica y la observación en los servicios.¹¹⁹ El derecho establecía que era potestad del obispo el cubrir con la mayor rapidez posible una vacante tan importante para el culto divino. La bula del obispo Don Pedro Carranza, organizando las dignidades del cabildo porteño, por ejemplo, dejaron abierta la puerta a posteriores disputas, al no delimitar claramente las funciones de esta dignidad y la del deán:

Ytt. señalamos y nombramos otra Dignidad de Chantre para la qual ninguno pueda ser presienta]do si no fuere diestro y experimen[enta]do en la música,

¹¹⁶ Voz “Deán”, DHM.

¹¹⁷ ACEBA, Libro de Actas, Libro IV, fol. 770 vta-772. Acta del 13 de febrero de 1764.

¹¹⁸ ACEBA, Libro de Actas, Libro IV, fol. 772.

¹¹⁹ Voz “capiscol” DDT, 1845.

*por lo menos en canto llano, cuyo oficio será cantar en el fasistor y enseñar a cantar a los q[ue] sirven en la Iglessia y enmendar a lo[s] yerros del canto en el Coro.*¹²⁰

Haciendo uso de un documento tan maleable, el obispo de la Torre en 1769 designó a José Antonio de Oro tras el fallecimiento de Francisco Antonio de Goycochea para el cargo de chantre. El electo escribió de sí mismo ser “*graduado en teología y profesor en ambos derechos [...] de sana salud, ágil, humilde y desinteresado*”¹²¹. Poco le importó al cura rector Manuel de Leyva estas virtudes y el 23 de mayo interpuso recurso contra el diocesano a quien acusó de vulnerar los derechos del cabildo, ya que el chantre provisorio no podía sentarse en el coro alto.¹²² El obispo tomó su pluma y escribió a Su Majestad informando sobre este desaire, provocado por un clero indócil y rebelde “*como discípulos casi todos de los padres expulsados, acérrimos propugnadores de las costumbres que con sus laxas doctrinas habían introducido*”.¹²³ El gobernador Bucarrelli también parecía convencido de que el insidioso espíritu jesuita estaba detrás del rechazo del padre de Oro. En efecto, según el magistrado, el chantre era un reconocido enemigo de

“las doctrinas laxas que seguían los padres expulsos cuando estos dominaban en Buenos Aires y su provincia con mas despotismo que el gran Turco en Constantinopla; que fue lo mismo que condenarse a sufrir una interminable persecución”.

¹²⁰ Citado en Torre Revello, José, “Fray Pedro de Carranza. Primer obispo de Buenos Aires”, p., 388.

¹²¹ AGN, Sala IX, 6-7-4.

¹²² El coro alto es una estructura que surge en las catedrales medievales. En él se separaba al presbiterio del lugar destinado a los laicos. Detrás del coro alto se ubicaba la sillería del coro propiamente dicho.

¹²³ Obispo de la Torre a SM, 8/6/1769. AGI, Aud. de Buenos Aires, 179. Debo la cita a Eduardo Llorente.

En Buenos Aires hubo períodos en los que faltó la dignidad de chantre: el 24 de julio de 1761 el Cabildo mandó a confeccionar nuevos ornamentos litúrgicos dado el grave deterioro de los que había al presente, unos años después, en 1771 la situación del coro y del culto no era la mejor: la Misa conventual solo se celebraba los domingos, jueves y sábados, los demás días apenas se rezaba:

Y entendiendo à que el no contarse las misas conventuales los dias de el año, era porno haber ministros que las oficiassen, ni tener la Iglesia arbitrios de donde señalarles rentas, y queesta pudiera remediarse, emparte, concluyendose la obra de el Rl Colegio Seminario, donde habiendo colegiales seminaristas asistirían por obligación precisa a todas las Misas cantadas, servirian para officiarlas, resolvieron sus SSs de un Acuerdo y Conformidad disputar, como disputaron al Sr Deán, para que en nombre de este Cabildo, se sirva a ver al Illmo Sor Obispo y le suplique se digne inclinar su respecto, autoridad, á que se concluya dho seminario, haciendole presentes las reflexiones, que han mobido à este cavildo para esta resolución.¹²⁴

El “maestre escuela” y el “tesorero” eran las últimas dignidades ordinarias. El primero debía tener una amplia competencia en ambos derechos (canónico y civil) y en teología. Entre sus funciones estaba la de servir como principal asesor del deán y del Cabildo en general. El tesorero se encargaba de computar los ingresos y egresos, remitir dinero, conservar y tratar de hacer aumentar los bienes de la diócesis. El poder discrecional de esta dignidad fue lesivo para algunos obispos. Esto lo vemos en el caso del Ilustrísimo de la Torre quien elevó una queja de cómo el Cabildo Eclesiástico no giraba los fondos

¹²⁴ ACEBA, Libro de Actas, Libro IV, Fol. 303 vta. Acta del 24 de julio de 1771.

para la construcción del palacio episcopal, también hizo notar la retención de sus estipendios como “castigo” luego de la reorganización del curato de la catedral; para el prelado, el tesorero había pasado de ser un piadoso San Mateo a un infame Judas Iscariote.¹²⁵ El control de las rentas de la diócesis convertía a los tesoreros en actores importantísimos en el manejo de la *res publica*, y en caso de crisis eran los primeros en ser convocados como provisores, tal como le ocurrió con José Valentín Gómez. Accedió, como varios otros tesoreros, al cabildo eclesiástico, como *canónigo de merced* en 1812 es decir, gracias a los amplios y buenos contactos que tenía, y por ello mismo fue nombrado, en menos de un año como tesorero.¹²⁶

III. 5. Consideraciones sobre el origen de los integrantes del cabildo

El tamaño y la importancia de cada iglesia catedral señalaban los contrastes entre los que tomaban sus asientos en el coro. El cabildo de La Plata contó con dinero suficiente para pagar músicos, pero el de Buenos Aires unía sus súplicas junto al rector del Colegio San Carlos, al Virrey para cubrir los gastos mínimos y afrontar salarios adeudados.¹²⁷ Observemos el contraste entre la Iglesia porteña y la mexicana. El cabildo de esta última tenía un importante componente peninsular, destacándose el caso de los deanes (80% entre 1756-1797),¹²⁸ mientras que en la sede porteña el 90% nacieron en los límites de la diócesis, lo cual habla de un clero organizado con un alto nivel de identificación local. Una proporción similar o mayor aún la encontramos en las demás dignidades del cabildo eclesiástico de Buenos Aires, tal como se aprecia en el siguiente cuadro que abarca el periodo de 1760-1821. Se trata de un periodo que no es elegido

¹²⁵ ACEBA, Libro de Actas, Libro IV, Fol 290. 4 de agosto de 1770. AGN, Tomas de Razón 605.

¹²⁶ Véase el expediente en AGN Sala X, 23-5-39. Cfr. AGN Sala X 4-7-3; Tonda, Américo, *La Iglesia argentina incomunicada*, op., cit., pp. 47-49.

¹²⁷ AGN Sala IX 7-3-5.

¹²⁸ Zahino Peñafior, Luisa, *Iglesia y sociedad en México*, op., cit., pp. 14-16.

únicamente por la cantidad de datos, sino porque estamos en el periodo de oro de lo que se podría denominar la “Iglesia virreinal”, la cual la Corona dispondrá de las “*dignidades de merced*” como pieza de equilibrio dentro de la corporación eclesiástica. En este cuadro vemos, en porcentaje la relación entre clérigos americanos y peninsulares desde la expulsión de los jesuitas y la “Reforma Eclesiástica”.¹²⁹

Dignidad	Origen	
	Americano	Peninsular
Deán	90%	10%
Arcediano	87%	13%
Chantre	100%	0%
Maestre escuela	100%	0%
Tesorero	98%	2%
Dignidades de merced	35%	65%

Tres razones principales podemos señalar para explicar el origen americano de los capitulares porteños. En primer lugar, tras siglos de asentamiento continuo las instituciones de formación teológica habían creado clérigos que, si bien no se comparaban con los de Nueva España en lo que a recursos se refiere, eran lo suficientemente competentes como para dirigir la *respublica spiritualis*. En segundo lugar los clérigos peninsulares eran reacios a abandonar la metrópoli por las Indias, y máxime si se tiene en cuenta el tercer y último aspecto: la Iglesia de Buenos Aires era una iglesia de frontera, una iglesia de avanzada ya que a pocos kilómetros de la ciudad se extendía el inmenso desierto de la pampa bárbara, asolada por las hordas de indígenas que no tenían ni Dios, ni patria ni rey.

II. 6. El Cabildo Eclesiástico y el clero regular

¹²⁹ Elaboración propia a partir de ACEBA, Libro de Actas, Libro III, Libro IV; ACE, Acuerdos Capitulares, Libro XIV, Libro XV y XVI.

El clero católico se divide en regular y secular. Se llama clero regular al de las órdenes religiosas que están sometidas a una *regula* particular y por lo tanto, sus miembros no viven en el siglo o el mundo con los demás hombres. Al mismo tiempo, las órdenes religiosas se suelen distinguir entre contemplativas, es decir, las que están aisladas, dedicándose al estudio y los trabajos rurales, y las mendicantes, cuyos miembros predicaban en las ciudades, viven en las circunscripciones urbanas y se abastecen gracias a las limosnas de los fieles. El clero secular, en cambio, es aquel que vive en *sæculum*, en el mundo y con los hombres bajo el imperio del hombre. Este clero se encuentra organizado en circunscripciones o jurisdicciones llamadas diócesis, las cuales están a cargo de un obispo y un cabildo eclesiástico. Cada diócesis era una *ecclesia particularis*, y las mismas se veían a sí mismas hasta bien entrado el siglo XIX como *ecclesia sui iuris*, es decir, iglesias con derechos propios, no cedidos por el Papa.

Debajo del obispo se encuentran a nivel jerárquico los presbíteros, quienes a diferencia del primero no tienen la plenitud del sacerdocio y reciben de sus obispos una jurisdicción delegada para poder administrar los sacramentos con licitud y en algunos casos, validez. Aunque el término “cura” se utiliza para designar a cualesquier presbítero sólo lo son aquellos que poseen jurisdicción ordinaria para la “cura de almas”, es decir, los párrocos, que tienen la facultad de confesar y predicar sermones.

Como señalamos el cabildo eclesiástico era el cuerpo colegiado del clero secular. Estaba compuesto por lo más insigne y distinguido de la sociedad porteña, constituyendo, en definitiva la élite intelectual de la sociedad del Antiguo Régimen en esta región de las Indias. En consonancia con las ideas teológicas de la época, los miembros del capítulo catedralicio vieron con desprecio e incluso con clara animadversión a las órdenes religiosas y una clara renuencia a entregarles a los regulares jurisdicción sobre los fieles. En efecto, la bula *Quantum Animarum Cura* de Gregorio XIV fue vista como un abuso

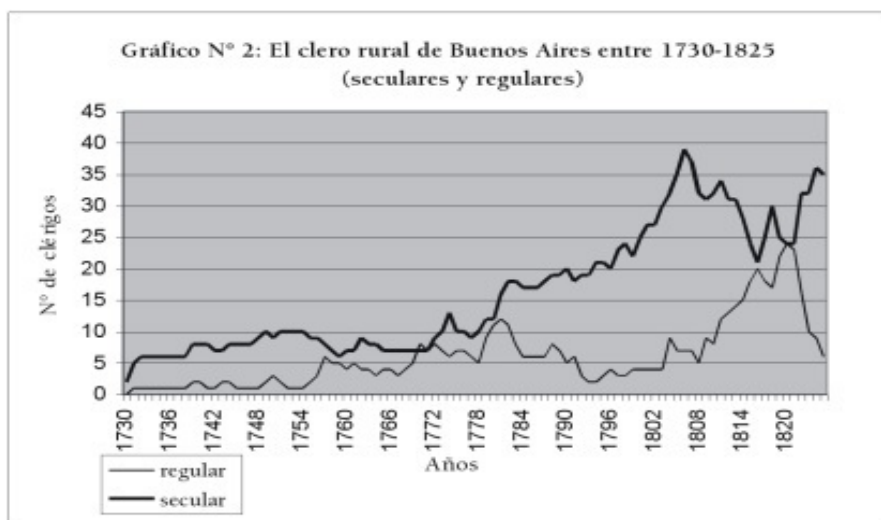
y una violación a la jurisdicción, al igual otros decretos de los romanos pontífices.¹³⁰

Las investigaciones de María Elena Barral señalaron que estas políticas de presión por parte de las autoridades diocesanas pudieron más que los privilegios e inmunidades de las órdenes religiosas.¹³¹ En el caso de Buenos Aires, la presencia de sacerdotes regulares en las parroquias rurales disminuyó de manera paulatina y para el periodo 1790-1810 estaba en desventaja. A partir del inicio de la Revolución las órdenes religiosas se fortalecieron brevemente hasta el inicio de las “reformas rivadavianas”.

Si observamos con atención el siguiente gráfico podemos apreciar un balance que se extiende entre 1730 a 1824, el cual puede dividirse en cinco periodos. El primero va desde 1730 hasta la década de 1760, el clero secular tuvo una importante ventaja numérica sobre el regular. El segundo periodo de 1760-1784, religiosos y seculares llegaron a estar a la par, incluso en 1772 los primeros aventajaron a los segundos. El tercer período fue el mejor para el clero secular y se extiende entre 1784 a 1814, cuando ya entrada la Revolución, la escasez de sacerdotes seculares da paso a un incremento de parroquias y curatos bajo control de las órdenes religiosas. El cuarto periodo, que abarca de 1814-1820 implicó un crecimiento parejo de ambas formas de ministros ordenados, pero también el abandono de las iglesias de campaña, que no llegarán a los niveles de 1807-1808. Finalmente, el quinto periodo corresponde a 1820-1824, cuando con la aplicación de las reformas el clero regular caerá en picada hasta su práctica extinción.

¹³⁰ De Armas Medina, Fernando, *Cristianización del Perú 1532-1600*, Sevilla, EEHAS, 1953.

¹³¹ Barral, María Elena, *De sotanas por la pampa*, op. Cit., pp. 32-33; “Un salvavidas de plomo. Los curas rurales de Buenos Aires y la reforma eclesiástica de 1822”, *Prohistoria*, 13, 2009, pp., 58-61.



Tomado de Barral, María Elena, De sotanas por la pampa, op. cit., pp. 48

En 1761, el cabildo eclesiástico, gobernando la Iglesia en sede vacante, convocó a un concurso para cubrir varios curatos e insistió en que no podía confiarse en los miembros de las órdenes religiosas ya administración de sacramentos ya que estos eran indisciplinados.¹³² ¿Cuáles eran estos problemas? Los podemos ver cual epidemia desde California hasta las misiones del sur en los Andes: el crimen de solicitación, abusos sexuales, amancebamiento de religiosos con indias, malos tratos, pésimos ejemplos, no vestir el traje talar, borracheras, juegos... La situación era tal que el 13 de marzo de 1783 el obispo Sebastián Malvar y Pinto promulgó una convocatoria a “*a todas las personas eclesiásticas de este obispado*” para cubrir oficios en las parroquias y curatos de la ciudad y la campaña, en el documento recordó que los postulantes debían ser clérigos seculares y “*sólo en su falta de los regulares de una y otras órdenes indistintamente*”, sin alcanzar nunca la titularidad.¹³³ La bula del diocesano especifica la documentación y el requisito de asistir a ejercicios espirituales:

¹³² ACEBA, Libro de Actas, Libro IV, fol 211 vta. Acta del 3 de octubre de 1761 y Fol 215-216 vta. Acta del 24 de octubre de 1761.

¹³³ AGN Sala IX 31-4-2, Justicia, Leg. 13, Exp. 915, fol 5.

“...los sacerdotes y mas Personas Ecclesiasticas que quisieran oponerse a los curatos lo practiquen por si, o sus Procuradores, haciendo presentacion de sus titulos de ordenes, fees de baustismo, grados y recaudos por donde conste de las calidades que conforme alas Bulas de su Santidad, y cédulas reales se requieren, pareciendo personalmente ante Nos, y los examinadores synodales avenir los ejercicios necesarios, que serán una hora de Gramatica y Moral, y media de Platica con puntos de veinte cuatro oras sobre los Santos evangelios...”¹³⁴

Sólo una situación extraordinaria, como la necesidad de que se cumpliera en la campaña el precepto anual de la confesión y comunión en pascua hizo que el cabildo eclesiástico autorizara a las órdenes religiosas a confesar, celebrar Misas y predicar durante la cuaresma.¹³⁵ No todas las órdenes religiosas estaba en conflicto con el cabildo eclesiástico: los dominicos mantuvieron relaciones excelentes y otorgaron apoyo teológico y material al capítulo de la catedral; por su parte, los franciscanos tuvieron sucesivos problemas. ¿A qué se debían estas disputas que llegaron a verse patente en los capítulos generales de la orden seráfica? ¿Puede reducirse, como lo hace Eduardo Saguier, a los intereses comerciales de una u otra orden religiosa y a las familias que, según él, las controlaban? Las razones no parecen claras si es que hacemos abstracción del contexto teológico de los siglos XVII y XVIII cuando existió toda una corriente de pensamiento que discutía el papel que debía tener el clero regular en la Iglesia, especialmente de ciertas órdenes mendicantes. Al revisar los libros que circularon en

¹³⁴ AGN Sala IX 31-4-2, Justicia, Leg. 13, exp. 915, fol 5 vta.

¹³⁵ ACEBA Libro de Actas, Libro IV, Fol 237 vta. Actas del 3 de febrero de 1762.

Buenos Aires y con los cuales se formaban los integrantes del cabildo hallamos una serie de textos refractarios a las órdenes religiosas. Los ecos del pensamiento jansenista calaron hondo en los capitulares porteños, que no ocultaban el recelo ante los religiosos a quienes acusaban de perturbar el orden y crear confusión debido a desviaciones teológicas y a la incompatibilidad entre el estado regular (retiro, oración, estudio y trabajo conventual) con la cura de almas. Son estas ideas, unidas a las de autores galicanos y el brote esjatólogo que acompañó la Revolución francesa el que hará arder el fuego de la teología rioplatense.

En el siglo XVIII la expulsión de los jesuitas fue grata, no sólo para el clero secular, sino también para las demás órdenes religiosas, con las cuales había tenido ya largos problemas teológicos y pastorales. Sin embargo, los regulares que celebraron la breve *Dominus ac Redemptor* de Clemente XIV no sabían que se iniciaba una coyuntura muy desfavorable para todos ellos. Esa coyuntura fue la oportunidad para el clero secular, en el cual las ideas regalistas, conciliaristas y jansenistas habían fructificado. Esta cultura teológica sólo podrá ser extirpada hasta fines del siglo XIX, cuando Roma se lance a la reconquista de las iglesias americanas, enviando misioneros y Vicarios Apostólicos para fundar seminarios e intervenir diócesis, y así formar a los nuevos sacerdotes que remplazarán a los moribundos hijos del sistema virreinal.

Capítulo III *Ratio studiorum*: los escalones en la formación clerical

Introducción

Delinear y trazar el pensamiento y la formación de los miembros dirigentes de la *respublica spiritualis* es una tarea demasiado compleja para reducirla a unas pocas páginas. Si bien existe cierta tradición en el tema, esta se encuentra vinculada con el género apologético antes que con análisis posopográficos. Nos proponemos analizar ciertas biografías individuales, seguir los caminos de la formación de algunos miembros de la *respublica spiritualis* porteña, deteniéndonos en sus antecedentes académicos. Para ello hemos de recurrir a una gran cantidad de textos de época, entre los que podemos destacar los inventarios de bibliotecas sucesiones y testamentarias y también las citas de teólogos y juristas contenidas en los litigios judiciales, especialmente aquellos que implicaron al poder secular con el poder espiritual. En este capítulo trataremos puntualmente de la formación de los miembros de la élite de la *respublica spiritualis*: clérigos o seglares con competencias y funciones en el gobierno de la Iglesia. No obstante, partimos de la base que la formación no concluía ni el día de la ordenación, ni con la colación al grado de teólogo, antes bien, la misma era comprendida como un camino que se prolongaba durante toda la vida del clérigo o del seglar por medio de la adquisición, la incorporación y modificación de nuevos conocimientos, tema que desarrollaremos en el capítulo siguiente.

El capítulo está dividido en dos secciones, la primera atiende a la educación del clero secular, la cual se dio por tres vías: los reales estudios, el seminario conciliar y la educación privada. La segunda parte de este capítulo trata sobre la educación en las ordenes religiosas. Estas páginas se centrará en hombres como Juan Baltazar Maziel:

juristas, canonistas y teólogos,¹³⁶ figura clave para comprender la cultura teológica tardo-virreinal y por la importancia de sus trabajos, fundamental para el desarrollo del pensamiento posterior. Maziel es un ejemplo del clérigo de fin de época: él representa una forma de pensamiento que rompió con la escolástica tardía de Francisco Suárez, epígono de la escolástica sintetista.¹³⁷ Su carrera al igual que la de algunos de sus contemporáneos, verbigracia el obispo Azamor y Ramírez y sus discípulos como el canónigo y Mariano Zavaleta o el fiscal general Pedro José de Agrelo, hunden sus raíces en el pensamiento diosochesco del cual no eran exponentes, sino modelos, promotores y defensores.¹³⁸

III. 1. La formación presbiteral

En los siglos XVII y XVIII en el Río de la Plata los textos de los Padres de la Iglesia habían calado hondo, eran estudiados, glosados y citados como autoridad indiscutida. La Sagrada Escritura y la patrística señalaban en varios lugares la existencia de un grupo de hombres, los ancianos o presbíteros que tenían potestad no sólo de orden para administrar los sacramentos, sino también de jurisdicción para gobernar al pueblo. Ahora ¿Cómo se preparaban para el ejercicio de esas funciones? Existían, por lo menos tres maneras de acceder a las órdenes sagradas y a una educación teológica competente, como analizaremos a continuación.

III. 1. a. El Colegio Real de San Carlos

La mejor de las opciones lo constituían los Reales Colegios. En el caso de la capital del

¹³⁶ Mariluz Urquijo, José, "Maziel, jurista del setecientos", en *Revista de historia del derecho*. Buenos Aires. n° 16 (1988) p. 171-192.

¹³⁷ Canals Vidal, Francisco, *Historia de la filosofía medieval*, Barcelona, Herder, 1992, pp. 336.

¹³⁸ Rípodas Ardanaz, Daisy, *El obispo Azamor y Ramírez. Tradición cristiana y modernidad*, Buenos Aires, 1982, pp. 92

Virreinato del Río de la Plata existían los reales estudios en el Colegio de San Carlos. Los estudiantes de estas casas eran formados en filosofía y teología, contaban con los mejores profesores y disponían de un capital intelectual que les permitían acceder a becas y viajes de perfeccionamiento y estudios allende los muros de su *alma mater*.¹³⁹ Las familias que podían brindar esta educación a sus hijos eran conscientes que una vez inscriptos e internados en los convictorios, pasarían años hasta que los vástagos volvieran a sus hogares, quizás para alguna esporádica visita.

Antes la única institución era el *Real Colegio Convictorio de Nuestra Señora de Montserrat*, en Córdoba. Juan Baltazar Maziel con sólo 14 años ingresó luego de realizar sus primeras letras en el Convento de San Francisco, dónde ya había recibido las influencias del neo-agustinismo bonaventuriano,¹⁴⁰ el voluntarismo de Juan Duns Escoto y el nominalismo de Guillermo de Ockham. El convictorio al que ingresó Maziel estaba íntimamente unido a la vida universitaria. Varias décadas después, cuando Maziel, organizó el colegio porteño no dudó ni un instante en recurrir al de Monserrat como modelo:

*“Como la puerta para entrar á la Divina Sabiduría, sea el temor de Dios, pongan toda fee, cuidado en temer de ofenderle, teniendo continuo en su coraçon su Santa Ley”.*¹⁴¹

El convictorio cordobés contó con una ventaja frente al porteño: su adyacencia a la Universidad. En efecto, el Colegio de Nuestra Señora de Monserrat compartía docentes y biblioteca, y los colegiales compartían charlas, lecturas, recreación, caminatas y largos

¹³⁹ Di Stefano, *El púlpito y la plaza*, op. cit., pp. 64-65.

¹⁴⁰ Al respecto ver Ratzinger, Joseph, *Teología de la historia en San Buenaventura*, op., cit., pp., 201-202.

¹⁴¹ Probst, Juan, *Juan Baltazar Maziel. El maestro de la generación de mayo...*, op., cit., pp. 33.

ratos de ocio junto a sacerdotes y teólogos. El simbolismo y los rituales acompañaban la vida de los estudiantes desde su ingreso: desde el momento de la vestimenta, en el cual se le colocaba al párvulo una estola y un bonete de cuatro puntas, propio de los doctos. Luego pasaba a ser recibido por la comunidad de estudiantes que lo abrazaba, al tiempo que conducido a la capilla, presenciaba la Misa, comulgaba y juraba defender la doctrina. El primero de los exámenes que cualquier colegial debía rendir era el de latín, lengua que debía desenvolverse con pericia como para tomar las clases.

Como vimos en el caso de Maziel, algunos jóvenes porteños solían pasar primero por los claustros de alguna orden con el fin de iniciar su formación intelectual y espiritual. En efecto, el clero dominicano estará ligado al convictorio carolino por la oposición de la teología tomista (propia de la orden de Santo Domingo de Guzmán) a la molinista-suareciana defendida por los expulsos jesuitas. De hecho, el Colegio Real de San Carlos se erigió en el antiguo Colegio de San Ignacio hacia 1661 y tras el extrañamiento de los jesuitas, el gobernador Juan José de Vértiz y Salcedo solicitó la creación de una casa de estudios con el objetivo de subsanar

*la relajación de la doctrina que enseñaban los Regulares Expulsos [o sea, los Jesuitas], el Rey deseaba que se enseñase: La Teología de los Doctores S. Agustín y Santo Tomás de Aquino, la moral de Natal Alejandro y Daniel Concina y los Lugares Teológicos de Melchor Cano*¹⁴²

El Colegio Real de San Carlos fue organizado por Juan Baltazar Maziel, entonces gobernador del obispado porteño. Fue pensado como un centro de estudios orientado a

¹⁴² Nota al provincial de los Dominicos, Buenos Aires, 25 de agosto de 1771. Citado en González Rubén (OP), “La orden dominicana en Argentina en el siglo XIX”, en Barrado Barquilla, (comp.), *Los dominicos y el Nuevo Mundo, siglos XIX-XX: Actas del Vto Congreso Internacional, Quétaro, Oro, México, 4-8 de septiembre 1995*. Salamanca, San Esteban, 1997, p., 587.

la formación de clérigos seculares por clérigos seculares. En efecto, cuando Bucareli siendo gobernador de Buenos Aires había propuesto que el antiguo colegio pasara directamente a manos de los Padres Predicadores se le recordó que eso había sido prohibido expresamente en las *Instrucciones*.¹⁴³

El padre Maziel fue entonces el encargado de preparar el plan de estudios y organizar el proyecto que fue finalmente aprobado por el Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires, junto con el de una futura universidad, nutrida por los egresados del colegio carolino, aunque el nombre que propuso fue el de Santo Tomás. El padre Maziel se opuso a fijar o limitar la enseñanza de la filosofía:

*“No tendrán obligación de seguir sistema alguno determinado, especialmente en la física, en que se podrán apartar de Aristóteles y enseñar ó por los principios de Cartesio ó de Gassendo ó de Newton ó alguno de los otros sistemáticos, ó arrojando todo sistema para la explicación de los efectos naturales, seguir solo la luz de la experiencia por las observaciones y experimentos en que tan últimamente trabajan la academias modernas. Pero en caso de seguir a Aristóteles ha de ser según la inteligencia del angélico Doctor y de sus discípulos”*¹⁴⁴

Respecto a la Teología es mucho más específico:

“En la Teología Escolástica y Dogmática, especialmente sobre las materias de

¹⁴³ Se trata del punto 28 de la *“Instrucción de lo que deberán ejecutar los comisionados para el extrañamiento y ocupación de bienes y haciendas de los jesuitas en estos reinos de España e islas adyacentes, en conformidad de lo resuelto por Su Majestad; dada por el conde de Aranda: Madrid, 1 marzo 1767”*.

¹⁴⁴ El texto está reproducido y analizado con mucho cuidado, aunque no sin alguna exageración, en Probst, Juan, *Juan Baltasar Maziel...*, op. cit., pp. 224-227.

*la gracia y la predestinación, se seguirá exactamente la doctrina de San Agustín y Santo Tomás, según la inteligencia de sus discípulos, procurando huir en cuanto sea posible de aquellas cuestiones puramente abstractas y especulativas que poco ó nada sirven [...] prefiriendo á todo otro argumento los que se toman de la sagrada escritura, tradición de la iglesia, definiciones de los concilios y común sentir de los Santos Padres. En Teología moral se seguirá así mismo al Dr. Angélico [Santo Tomás de Aquino], según los principios que tan sólidamente han ilustrado sus dos célebres discípulos modernos, Natal Alexandro y Daniel Concina, arrojando el probabilismo en todas aquellas relajadas opiniones que han brotado de esta ubfcionada raíz, y tomando los argumentos para probar sus conclusiones de los mismos lugares ya expresados. En la exposicion del maestro de las sentencias [Pedro Lombardo] se preferirá el comento del mismo Doctor Angélico y del Seráfico San Buenaventura”.*¹⁴⁵

En lo que al derecho canónico se refiere aparecen las Decretales de Gregorio IX, las de Bonifacio VIII y las clementinas, las cuales deben ser analizadas a la luz de la historia:

*Es indispensable que se actúe en la historia eclesiástica, porque sin la instrucción de los hechos que dieron mérito á la consulta y respuesta del Papa, y si por esta parte carece de la noticia de los concilios así generales como nacionales y provinciales en que se establecieron los cánones sobre los que siempre se fundaron los Sumos Pontífices, para resolver las dudas que se les proponían no sería posible entender debidamente la decretal que se comenta.*¹⁴⁶

¹⁴⁵ *Ibid.*, p., 226.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p., 227.

¿Mención a la historia eclesiástica? ¿Capricho historicista? Nada de eso, lo que buscaba Maziel fue la defensa de la doctrina que sostenía la autonomía y la independencia de la Iglesia local frente a la postura eclesiológica según la cual el Papa poseía jurisdicción universal. Es decir, se intentaba negar la existencia de la *plenitudo potestatis*. No es nada casual que no se mencionara el magisterio de los Papas, sino que este se hiciera depender de la Patrística y la Escritura. Los alumnos leían, bien de primera mano, bien por medio de fuentes o referencias a Augustinus Triumphus, un clásico católico anti-papista. Según este autor, la *plenitudo potestatis* era doble: por una parte residía en el Papa en situaciones normales como en cualesquier otro príncipe, pero también en la *congregatio fidelium*, de hecho, de esta última se derivaba al príncipe, quien sólo la ejercía, no por designación directa de Dios, sino del pueblo. Estas teorías fueron enarboladas por los jansenistas en el Sínodo de Pistoia quienes “querían una reforma radical, buscando recuperar el espíritu de los primeros tiempos” del cristianismo y de la Iglesia Apostólica.¹⁴⁷

Este sistema educativo se enmarcaba en el espíritu reformista jansenista, cuyas premisas se veían reflejadas en las constituciones redactadas por Maziel: una teología neo-agustiniana respecto a los límites de la salvación y predestinación, conjugada con una eclesiología conciliarista para la cual, los obispos diocesanos, sacerdotes y laicos congregados en concilio poseían igual o incluso mayor autoridad que el Romano Pontífice el cual, en última instancia, no era sino un *primus inter pares*.¹⁴⁸ Naturalmente, siendo el jansenismo un sistema condenado como herético por Roma ya en 1641 (un año después de la publicación del *Augustinus*), era imposible que alguien se

¹⁴⁷ Saranyana, Josep-Ignasi, “La eclesiología de la revolución en el Sínodo de Pistoia (1786), *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol 19, 2010, pp. 64.

¹⁴⁸ Palmer, Douglas, *The republic of Grace...*, op., cit., pp. 6.

identificara a sí mismo como jansenista. Éstos se llamaban a sí mismos católicos, y en filosofía tomistas o agustinianos pero en sus prácticas cotidianas y reguladas expresaban el sentir de sus cofrades europeos.¹⁴⁹ El control de las instituciones educativas quedó en manos de furiosos antijesuitas y públicos filojansenistas (o como se llamaban a sí mismos, “agustinianos y tomistas estrictos”) como el obispo Abad Illana, o el obispo Manuel Antonio de la Torre.¹⁵⁰

Si el árbol se reconoce por sus frutos, uno de los logros más notables del colegio carolino fue el presbítero Diego Estanislao Zavaleta. En 1783 ingresó al convictorio luego de pasar por los claustros dominicos para estudiar el latín. Ya como colegial fue discípulo predilecto del Doctor Luís José de Chorroarín, quien le inculcó doctrinas episcopalistas y galicanas. De hecho en sus *Theses canonicæ* presentadas para obtener su grado, sostuvo sobre el origen divino de la potestad y jurisdicción de obispo sin que mediase para ello necesidad alguna de la confirmación del Romano Pontífice o ningún otro poder. Las repetidas apelaciones a la tradición antigua, la patristica y la antigua disciplina nos permiten ver que tan hondo habían calado los textos de Zeger Bernhard van Espen en Buenos Aires. De hecho, y en consonancia con este autor, atacó las famosas *Falsas Decretales* de San Isidoro.¹⁵¹ Poco después consiguió una beca y se laureó en Chuquisaca desde donde volvió como profesor de filosofía, cargo que compitió y perdió la primera vez con Mariano Medrano, para conquistar la posición poco después. La fama del padre Diego Estanislao Zavaleta fue tal que lo consideraron

¹⁴⁹ Esponceda Cerdán, Alfonso, “La vida cotidiana conventual a fines del siglo XVIII en cinco provincias de la América Hispana de la Orden de Predicadores”, *Hispania Sacra*, LXV, Extra II, julio-diciembre 2013, 315-358.

¹⁵⁰ Benito Moya, Silvano, “La cultura teológica de las élites letradas...” op. cit..

¹⁵¹ Calvo, Nancy, “Diego Estanislao Zavaleta (1768-1842). Entre la Reforma de la Iglesia y la Constitución del Estado”, en Calvo, Nancy, et al, *Los curas de la revolución*, op., cit., pp. 88-90.

“uno de los más importantes pensadores escolásticos de fin de siglo XVIII”.¹⁵²

Hubo grandes diferencias entre el colegio porteño y el convictorio cordobés. Los años, la influencia de la universidad, el tamaño de la biblioteca y una tradición de letrados y doctores dejaron una huella que Buenos Aires no pudo alcanzar jamás. La Iglesia de Córdoba podía mantener al Monserrat sin problemas, proveyendo a los estudiantes de importantes becas y materiales de estudio, muy lejos de la Iglesia porteña cuyos magros ingresos se hicieron notar. El padre Maziel y sus compañeros de estancia en Córdoba contaron con profesores llegados de Europa. Si bien la expulsión de los jesuitas y la toma del control de las instituciones educativas por parte de los franciscanos impactaron en la vida del alumnado, la organización de las materias no fue alterada y ese modelo trasladó Maziel a Buenos Aires.

La primera parte de la educación se concentraba en un curso trienal donde el alumno veía sucesivamente lógica, física y metafísica. Se esperaba que el alumno pudiera hacerse del “*conocimiento completo de la ciencia profana, de acuerdo con el concepto enciclopédico de la Escolástica que dominaba, en absoluto, en los colegios de la compañía*” de Jesús. Imperaba la *Ratio Studiorum*, método uniformado hacia 1599 para todos los colegios jesuitas, que incluía horas de recreación intelectual y física.

Por su parte en el Colegio Real de San Carlos la educación era rígida y exigente, la comida era mala y abundaban historias de malos tratos y alguna que otra golpiza, que según la opinión del rector José Ramón Cavezales en 1785, tenían como fin elevar y

¹⁵² Gallo, Klaus, “Mariano Medrano (1767-1854). El azaroso itinerario del primer obispo de Buenos Aires”, en Calvo, Nancy, et al, *Los curas de la revolución*, op., cit., pp. 123-124. Lértora Mendoza, Celina, *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia*, FECIC, Buenos Aires, 1979, pp. 293; cfr. Ruiz Guiñazú, Enrique, *El Deán de Buenos Aires Diego Estanislao de Zavaleta*, Buenos Aires, Peuser, 1952.

purificar las almas, ayudando a la correcta formación de los colegiales.¹⁵³ Estos llegaron a desarrollar la consciencia de pertenecer a un grupo separado. Los que no buscaban la ordenación sacerdotal eran retirados por sus padres luego de concluir el ciclo de filosofía, no obstante, estos jóvenes habían alcanzado la educación esperada para la época, no sólo en materias de fe, sino también en moral y en ciencias.¹⁵⁴ En cambio, aquellos jóvenes que buscaban el presbiterado permanecían en el colegio un par de años más. Los obispos porteños, siguiendo los reglamentos del Concilio de Trento, no tardaron en ver con bastante recelo al colegio y llegaron a considerar arrogantes, soberbios y hasta sectarios estos alumnos.¹⁵⁵ Es por ello que trataban de someterlos desde muy temprano a la disciplina episcopal. En 1806, el Obispo Benito Lue y Riega ordenó al colegial Joseph Francisco Alcorta que asistiera todos los días a los ejercicios espirituales que se predicarían en el Seminario Conciliar, en virtud de que pronto recibiría las órdenes menores y que de no someterse le retendría hasta la tonsura. Esto llevó a que el muchacho, sobrino del chantre porteño, apelara al rector Luís de Chorroarín, quien escribió al virrey Sobremonte, informándole que ello consistía en una violación de la disciplina y abuso de parte del obispo.¹⁵⁶

¿Cómo se elegían a los docentes? Los profesores necesitaban el permiso del vicepatrono para ejercer, quien gozaba del trato de "*inmediato protector del Colegio*",¹⁵⁷ lo cual molestaba a sectores del clero secular que consideraba esto una intromisión del poder

¹⁵³ AGN Sala IX 31-4-7. Exp.: 483: "El Dor. Dn Joseph Roman y Cavezales, Rector del Real Colegio de Dn Carlos, sobre si se hande observar las Constituciones originales de dicho Colegio ó la copia incompleta qe. hta. el presente se les ha manifestado á los colegiales."

¹⁵⁴ AGN Sala IX, 7-3-5, fol. 602.

¹⁵⁵ MA: Bula de institución de Mariano Medrano como obispo de Buenos Aires, p., 74.

¹⁵⁶ AGN Sala IX, 7-3-5. 21 de mayo de 1806. Fol. 609 ss.

¹⁵⁷ AGN Sala IX, 7-3-5, Exp.: "El rector del colegio segun se le previno en ofo del 9 del corrte informa el motibo pr qe se ha retirado del Colegio Dn José Joaquin Bedoya sin odn de este gvno." 15 de marzo, 1807. Fol. 641 vta.

secular en el ámbito de lo Sagrado.¹⁵⁸ Cuando quedaba vacante una cátedra, era menester convocar a un concurso de oposición para cubrirla. El primer paso consistía en pedir la aprobación del virrey e inmediatamente se promulgaba un edicto convocatorio al Deán, el Chantre y el Canónigo Magistral de la Iglesia Catedral, al rector del Colegio, el Catedrático de Prima y al graduado más antiguo de Filosofía, quien recibía esta invitación la consideraba un altísimo honor.¹⁵⁹

Los candidatos remitían toda la documentación: certificados de ordenación (el *celebret*), las certificaciones de estudio y la relación de méritos y servicios y luego se les informaba sobre los temas a evaluar.¹⁶⁰ Veamos como se desarrolló el proceso el cuatro de febrero de 1803: se informó a los aspirantes al cargo de profesor de filosofía las lecciones a preparar: la naturaleza, el origen de la mente del hombre, física general y particular y la relación entre el cuerpo y el alma, y la manera en la que Dios actuaba sobre ambas. El seis del mismo mes, se evaluarían metafísica general, física general y particular y sobre el comercio del cuerpo y del alma; se anotaba el tiempo y cuestiones generales.¹⁶¹ Al igual que ocurría con las parroquias, se evaluaban aquellas materias capaces de despejar cualesquier duda sobre la inclinación y posición teológica. Los pocos que adherían al molinismo eran despedidos con la mayor cortesía posible por quienes, expresamente, mostraban emético rechazo por los ignacianos.¹⁶²

La formación ofrecida por el Real Colegio de San Carlos no era algo accesible a todos. Esto favoreció la endogamia clerical y el nepotismo. Entre los varios casos que

¹⁵⁸ Bruno, *Cayetano, Historia de la Iglesia...*, op., cit., Vol VI., pp. 515.

¹⁵⁹ AGN Sala IX, 7-3-5, exp.: "Expediente obrado pa. la oposicion á la Catedra de Filosofia qe debe habrirse en los Rs estudios de esta capital, el dia 25 de febrero del año pmo venidero de 1803.", fol. 335; AGN Sala IX, 7-3-5, Exp.: "El Dr. Diego Zavaleta queda entro. d. habre. nombrdo. vocal pa. la oposicion ala catedra de Filosofia.", 14 de noviembre, 1804. Fol. 524-525.

¹⁶⁰ AGN Sala IX, 7-3-5, exp. s/n "Expediente obrado pa la oposicion á la cátedra de filosofia qe debe habrirse en los Rs estudios de esta capital, el dia 25 de febrero del año pmo. Venidero de 1803".

¹⁶¹ *Ibid*, fol 23-25.

¹⁶² *Ibid*, fol 56 vta.

podemos encontrar se destacan entre otros a Marcos Rodríguez de Figueroa, arcediano en el cabildo eclesiástico, quien consiguió ubicar a Francisco de Cossio Terán y Figueroa y a Juan Jacinto González de Cossio, a Basilio Millán y Rodríguez de Figueroa, a Pablo Pantaleón Romero y Rodríguez de Figueroa, a Vicente Arroyo y González de Cossio, a José Antonio de Oro y Cossio Terán y Miguel Escudero y Cossio Terán y a Pedro Nolasco Stefani y Millán. Los dos primeros llegaron al doctorado gracias a las becas e importantes capellanías que el arcediano Marcos Rodríguez de Figueroa pudo obtener para ellos, no sin antes desfavorecer a otros con menos contactos, fortuna y posibilidades.¹⁶³ Otras familias, menos afortunadas, se veían obligadas a empeñar su fortuna en la formación religiosa de sus hijos, lo cual dejaba a estos sacerdotes con una miserable congrua para mantenerse, razón por la cual los neopresbíteros debían recurrir *in extenso* al derecho de estola, al punto de caer algunos en la simonía. En defensa de esta situación, el arzobispo Juan Antonio de San Alberto, Metropolitano de La Plata, dirigió en 1796 una carta al gobernador intendente de Potosí, Francisco de Paula Sanz exponiendo la situación del clero en todo el territorio del virreinato. Lo primero que el arzobispo señalaba era que, aún en los mejores casos, los presbíteros consumían la fortuna familiar en una formación tan larga como costosa:

Después de haber consumido tal vez los fondos de una casa en seguir muchos años la carrera en las escuelas, tan costosas en estos países, después de haber servido de Cura o de Teniente en otros beneficios infelices en los que no ha tenido otra dotación, que la miseria ha logrado por fin en virtud de sus servicios

¹⁶³ Saguier, Eduardo, “El nepotismo y etno-centrismo clerical, como instrumentos cristalizadores de la movilidad eclesiástica. La endogamia en la Iglesia del Río de la Plata (1760-1790), en *Primer Convocatoria al Encuentro Internacional “Los borbones entre dos Mundos y Europa y América en el Siglo XVIII”*, Archivo Histórico Municipal de Cochabamba, 13-23 de junio, 1995.

*la promoción a uno de una renta regular.*¹⁶⁴

Las invasiones inglesas afectaron al Colegio Real de San Carlos: sus aulas fueron ocupadas por el Regimiento de Patricios y los colegiales enviados a una casa particular.¹⁶⁵ Varios profesores se retiraron sin más permiso que el del rector de Chorroarín. El descenso de la matrícula, la salida de los colegiales y la ocupación constante de los claustros, avenidos en una vulgar barraca, llevaron a que el rector solicitara la reposición del edificio y los pagos adeudados.¹⁶⁶ No obstante, para 1780, el nivel de vida en Buenos Aires se había vuelto tan alto que aún los clérigos con varias capellanías y en posición de dar clases *ad honorem*, solicitaban un sueldo.¹⁶⁷

Basta pensar que para fines del siglo XVIII en Buenos Aires, había unas 40.000 almas y 136 clérigos, es decir, un clérigo cada 295 habitantes.¹⁶⁸ De estos, sólo una porción se formó en las aulas del colegio carolino, los demás debieron recurrir a otros medios. La suerte del colegio y este sistema de formación clerical en jaque. La Revolución se encargaría de arrasar con su impetuoso fuego, aquello que ya estaba horadado.

III. 1. b. El seminario

En el Antiguo Régimen hispano, existía una segunda opción, propia de los pobres que aspiraban al sacerdocio. ¿Por qué decimos que era propia de pobres? Porque si nos fijamos en la élite eclesiástica, no sólo de América, sino incluso de Europa y hasta bien

¹⁶⁴ AGN Sala IX, 10-1-3: Tribunal de cuentas.

¹⁶⁵ AGN Sala IX 31-9-1. Exp. 1465.

¹⁶⁶ AGN Sala IX, 7-3-5, exp.: “El rector del Colegio segun se le previno en ofo del 9 del corrtte informa el motibo pr qe se ha retirado del Colegio Dn José Joaquin Bedoya sin odn de este gvno.”, 15 de marzo de 1807. Fol 652 ss.

¹⁶⁷ AGN Sala IX, 31-5-2. Exp. 584.

¹⁶⁸ Besio Moreno, Nicolás, *Buenos Aires: puerto del Río de La Plata, capital de la Argentina: estudio crítico de su población, 1536-1936*, Buenos Aires, Talleres gráficos Tuduri, 1939, pp. 394.

entrado el Siglo XX, el seminario constituyó un modelo educativo que sólo servía para aquellos que no podían costearse un convictorio. En la historia de la Iglesia Europea, apellidos ilustres como el de Giovanni Battista Montini Alghisi (Paulo VI), Eugenio Pacelli Graziosi (Pío XII), o el Cardenal Mariano Rampolla del Tindaro nunca pisaron un seminario.

El seminario conciliar operó por muy poco tiempo, pero era una institución latente. La élite porteña lo veía con desconfianza, al igual que la aristocracia clerical representada en el Cabildo Eclesiástico.¹⁶⁹ Los seminaristas estaban exentos de presentar los certificados de limpieza de sangre y legitimidad de nacimiento, al mismo tiempo que podían recurrir a las “gracias de sacar”, un artilugio legal que permitía a cualesquier moreno volverse blanco a los ojos de la ley.¹⁷⁰

El seminario conciliar, como sostiene Di Stefano fue prácticamente boicoteado por el cabildo eclesiástico. Erigido por orden del obispo Manuel Antonio de la Torre quien encargó en 1772 tal tarea al canónigo Pedro Picasarri, maestrescuela del capítulo.¹⁷¹ Recién en 1784, Picasarri y otros seis jóvenes seminaristas se mudaron al flamante seminario bautizado “*Nuestra Señora de la Concepción*”. Estaba ubicado sobre la Plaza Mayor y a pocos metros de la catedral. Las constituciones del seminario emulaban al real colegio, no obstante, enfatizaba el papel de la formación de presbíteros como ministros sacramentales y no como filósofos ni teólogos. En las constituciones del seminario la teología se encontraba subsumida a la función pastoral del presbítero. Así, por ejemplo, en el Capítulo XI de dichas constituciones se puntualizaban las lecturas

¹⁶⁹ Di Stefano, Roberto, *El púlpito y la plaza*, op., cit., pp. 65-68.

¹⁷⁰ Córdova-Bello, Eleazar, *Las Reformas del Despotismo Ilustrado en América (siglo XVIII hispano-americano)*, Caracas, Universidad Católica "Andrés Bello, 1975, pp. 304-308; Recomendamos la explicación de Cortés, Santos Rodulfo, *El Régimen de "Las Gracias al Sacar" en Venezuela durante el período hispánico*, Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, v.135 y 136, 1978.

¹⁷¹ Di Stefano, Roberto, “Magistri clericorum. Estudios eclesiásticos e identidades sacerdotales en Buenos Aires a fines de la época colonial”, en *IEHS*, 12, pp. 179-182.

que guiarían al seminarista: el *Catecismo* del Concilio de Trento, los Santos Padres, comentarios de las Sagradas Escrituras, los Concilios Ecuménicos y Sínodos de la Iglesia española y nutrirse “*de todos los tratados de la Theología moral [que] han de procurar adquirir puntual noticia*”.¹⁷²

El árbol se reconoce por sus frutos, y los del seminario conciliar fueron pocos. ¿A qué se debió esto? En primer lugar, contaba con pocos docentes, sólo de gramática y latinidad; todas las demás clases debían tomarlas en el Real Colegio y allí no podían seguir, las más de las veces, el ritmo habitual de las clases. Los obispos, desde 1779, cuando hizo pié en Buenos Aires Sebastián Malvar y Pinto, residieron en las habitaciones del Seminario. El mismo, sin embargo, dejó de funcionar de manera efectiva con la ordenación de los seminaristas en 1792.

El cabildo eclesiástico dio otra versión de los hechos: los obispos habían reducido el edificio en un hotel con ambiciones de palacio episcopal, haciendo de las aulas salones privados para reuniones, la biblioteca apropiada y las habitaciones llenas de familiares, amigos y mucamas y esclavos de los prelados. La Corona emplazó al obispo Benito Lué y Riega a hacer fungir el seminario, el cual fue reinaugurado el primero de febrero de 1806, tan sólo 146 días antes de que las fuerzas porteñas se rindieran ante William Carr Beresford. Las aulas quedaron desiertas y en manos de la soldadesca. Restablecido el orden hispano, fue ocupado por las milicias porteñas y recién en 1811 el seminario reabrió sus puertas como tal y contando con una veintena de inscriptos. Dado los pocos ordenados y las grandes deserciones, la Asamblea del Año XIII decretó:

[...] *los estudios que en la actualidad se hacen en los Colegios de S. Carlos y Seminario, se reúnan en un solo cuerpo, debiendo ser regentadas las Cátedras*

¹⁷² “Constituciones del Real Colegio Seminario de Ntra. Señora de la Concepción de BuenosAyres, erigido el día 28 de junio de 1784”, en: *Documentos para la Historia Argentina*, Vol. XVIII, p., 505.

*por los que las sirviesen con dotación del Estado en el dicho Colegio de S. Carlos.*¹⁷³

Ahora bien ¿Cómo vio el cabildo eclesiástico al seminario? Fue la apuesta personal de Picasarri contra Baltazar Maziel, que no era sino la contraposición de dos visiones del sacerdocio muy diferentes: la del seminario, sacerdotes como ministros, mientras que la del Real Colegio, sacerdotes como teólogos y co-gobernantes de la diócesis.

III. 1. c. La educación privada

Existía una opción para aquellos que no podían tampoco ingresar a una institución propia de los pobres, como el seminario. Estaba la posibilidad de ser entrenados directamente por algún párroco, quien luego solicitaba al obispo que lo promoviera a las Sagradas Ordenes como auxiliar.¹⁷⁴ Este tipo de presbíteros siempre estaban dispuestos a atender las capillas y los oratorios más alejados y constituían una masa de reserva de sacerdotes, mal formados, pero listos para ser empleados.¹⁷⁵

¿Cómo era este proceso? El candidato solía ser un hombre joven imposibilitado, principalmente por la escasez de recursos materiales y la distancia, a acceder a una educación programática. El joven pasaba primero a asociarse con su párroco, normalmente rural y empezaba a cumplir funciones de asistencia sacramental que no requerían la ordenación, por el ejemplo sirviendo como monaguillo. El contacto con la administración de los sacramentos era la principal educación, así aprendía a administrar el bautismo y las rúbricas de la misa rezada. Aprendía las fórmulas sacramentales

¹⁷³ Rodríguez, C., *El redactor de la Asamblea de 1813*, Buenos Aires, La Nación, 1913, pp. 51.

¹⁷⁴ Di Stefano, *El púlpito y la plaza*, op. cit., pp.64-65.

¹⁷⁵ AGN Sala IX 31-4-2. Exp. 914: Solicitud de la erección de la Capilla en San Fernando de Maldonado.; Puede verse *in extenso* Justo Donoso, *Instituciones del Derecho Canónico Americano*, Valparaíso, Imprenta y Librería de El Mercurio, 1848.

básicas directamente de otro sacerdote. Esta práctica iba acompañada de algunas lecturas, principalmente del breviario y nociones de latín, catecismo y algo de historia. En la lejanía de las pampas la toma del hábito talar quedaba en manos del sacerdote al cuál servía, y si algún párroco estaba dispuesto podía administrarle la tonsura, incorporándolo así, *de facto*, al clero. Luego, debido al estado de necesidad se conseguía que el joven recibiera el sacramento del orden. Hubo caso de algunos de estos presbíteros que no contaban con el *celebret*, y en su mayoría se trataba de “curas sueltos”,¹⁷⁶ es decir, sacerdotes que jamás tuvieron ni tendrían una parroquia asignada, y por lo tanto su poder de jurisdicción no era ordinaria, sino supletoria, entregada por la Iglesia debido a un estado de necesidad debido a la escasez de ministros ordenados, apelando a la *epikeya*.¹⁷⁷

Estos presbíteros no han dejado documentos ni testimonios directos de su formación ni de su actuación. Lo que sabemos de ellos proviene de aquellos que más los despreciaban. Según sabemos esa formación privada era mala: abundaban en las zonas rurales y tenían tan malos conocimientos que los obispos o sus vicarios se horrorizaban durante las visitas pastorales. Según el Benito Lué y Riega estos sacerdotes no podían ni siquiera mencionar los sacramentos, su orden ni número, tenían una pésima pronunciación, no ya del latín, sino del mismo español y eran incapaces de recitar bien y en orden el padrenuestro. Solían vivir amancebados a veces con más de una mujer,

¹⁷⁶ Ver al respecto Ayrolo, Valentina, “Cura de almas. Una aproximación al clero secular de la diócesis de Córdoba del Tucumán, en la primera mitad del siglo XIX”, *IEHS XVI*, 2001, pp. 421-443.

¹⁷⁷ Justo Donoso, en su *Instituciones...* (op., cit., p., 84) señala la extensión de este principio canónico en Iberoamérica. En efecto, en la práctica (ya que en teoría lo trataremos más adelante) la *epikeya* equivalía a desobedecer aquellas leyes que eran imposibles de aplicar o cuya aplicación se volvía “peligrosa” para la salvación de las almas. Por ejemplo: la absolución de los pecados requiere, según el Derecho Canónico latino jurisdicción ordinaria (poder de jurisdicción que entrega un obispo a un párroco, o que delega un párroco a otro sacerdote), empero en caso de peligro de muerte, cualesquier presbítero ordenado (incluso un hereje o cismático excomulgado) está autorizado a absolver los pecados. Cfr. Miaskiewicz, Francis Sigismund, *Supplied Jurisdiction According to Canon 209*, Submitted to the Faculty of Canon Law of the Catholic University of America in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Canon Law, 1940. Texto conservado en el Archivo y Biblioteca de la Fundación Tridentina.

tenían hijos regados por lo ancho y largo de la pampa, siempre estaban siendo acusados de delitos graves como la sollicitación (es decir, pedir favores sexuales a cambio de la absolución de los pecados), extorsión, borracheras, apuestas, batirse a duelo, acosar mujeres, etc.¹⁷⁸ Sobre las Misas, el último obispo del periodo indiano sostuvo que parecían más una burda repetición de rubricas que no llegan a comprender, antes que la principal oración de la Iglesia Católica. En resumidas cuentas: sabían leer lo estrictamente necesario, cometían todo tipo de abusos y eran tan torpes en liturgia como en pastoral y moral.¹⁷⁹

III. 2. Las órdenes religiosas

Hemos dejado para el final las órdenes religiosas, no porque estas fueran poco importantes, sino porque estamos saliendo del terreno estricto del clero secular. Enrolar al joven en un convento era una opción. No obstante, en el periodo virreinal la formación se había vuelto tan deficiente que los obispos mandaban a muchos conventuales a estudiar latín de nuevo, ya que se mostraban incapaces de leer el breviario.¹⁸⁰ Esta opinión tan desfavorable sobre la educación brindada por los regulares pesaba especialmente sobre los franciscanos y mercedarios y algunas de sus ramas, como los betlemitas; no así sobre los dominicos, quienes estaban muy bien vistos por el cabildo eclesiástico y muy especialmente por los sectores reformistas como los que encabezaba el padre Juan Baltasar Maziel.

¹⁷⁸ Al respecto véase también, Molina, Fernanda, ““Casadas dos veces”. Mujeres e inquisidores ante el delito de bigamia femenina en el Virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)”, Mem. am. vol.25 no.1 Ciudad Autónoma de Buenos Aires jul. 2017. Millar Carvacho, René, “La Inquisición de Lima y el delito de sollicitación”, en AA.VV., *La Inquisición en Hispanoamérica. Buenos Aires*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1990.

¹⁷⁹ Stoffel, Edgard, “Una nueva fuente para el estudio de las Visitas Pastorales de Mons. Benito Lue y Riega, Obispo de Buenos Aires, 1802 – 1812”, *Revista de la Junta Pcial de Estudios Históricos*, Nro. LVIII, pp. 101-118.

¹⁸⁰ Di Stefano, Roberto, *El púlpito y la plaza*, op. cit., pp. 65.

En el caso de los regulares, la educación y la vida consagrada eran una misma cosa. No estaban separados, el novicio se suponía era un aspirante al sacerdocio y tenían parte en la *Vita Activa* y la *Vita Contemplativa* de la orden. Muy interesante es observar el desarrollo de los capítulos de los religiosos que se reunían para elegir a los provinciales y superiores de las órdenes. Normalmente todos comenzaban con el canto del *Veni Creator Spiritus* con el fin de que el Espíritu Santo dispusiera los cuerpos, iluminara las mentes y unificara las almas para una mejor elección y garantizar el buen gobierno de la orden. No obstante las oraciones, solían producirse gravísimos conflictos en los que no faltaban los insultos, golpes y hasta la ostentación de armas.¹⁸¹ Si bien todos los miembros de la comunidad podían asistir a la reunión capitular, sólo estaban dotados del derecho a sufragar aquellos frailes elevados al sacerdocio, quedando por consiguiente excluidos los novicios y los legos, aquellos que estaban excluidos de hasta de la tonsura, pero no del traje talar.¹⁸² Ya el IV Concilio de Letrán había establecido la necesidad de limitar el número de órdenes religiosas y de reformar las existentes, reservando los cargos de abades y superiores o generales únicamente a los sacerdotes.¹⁸³ En medio del clima generado por la Reforma, varios sínodos europeos insistieron en que el capítulo de las órdenes quedase reducido sólo a los sacerdotes, tal como el Concilio de Angers en 1583.¹⁸⁴ No sólo se trataba de perpetuar o re-establecer una suerte de aristocracia basada en la creencia de una transformación ontológica ocurrida en un hombre por la imposición de las manos y la recepción del sacerdocio, sino que tenía como fin que el gobierno de las órdenes religiosas estuviera en manos de los mejor preparados en materias teológicas y morales, bien para defender los derechos de la

¹⁸¹ Lavallé, Bernard, "Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial (siglos XVI-XVII)", *Allpanchis* (Cuzco), v.XVI, n.19, 1982, pp. 151-171.

¹⁸² Lavallé, Bernard, "Las Promesas Ambiguas. Criollismo Colonial en los Andes" Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, pp. 161-162.

¹⁸³ DPC, Letrán, p. 388.

¹⁸⁴ DPC, p., 62.

Iglesia, bien para evitar la proliferación de herejías o creencias heterodoxas, tal como señalaran los cánones del Concilio de Oxford de 1408, quien culpó al abandono de esta antigua disciplina a la proliferación de los wifclitas, hussitas y valdenses.¹⁸⁵

En Buenos Aires, los obispos emulaban al profeta Jeremías cuando se referían a la formación de los frailes. Con tal independencia y escándalo se solían manejar los religiosos que el gobierno secular hubo de ordenar una visita general a los conventos,¹⁸⁶ esta situación era reconocida por los mismos religiosos, que en 1785 se proponían una importante reforma tendiente a reorganizar los conventos, secularizar a varios religiosos y establecer un límite mínimo de regulares en cada uno de ellos y fortalecer la educación teológica, pastoral y moral.¹⁸⁷ En efecto, los regulares gozaban de una importante autonomía, pudiendo los superiores organizar y reorganizar los claustros de estudios a su capricho y por el tiempo que ellos estimaran necesario: así por ejemplo el 18 de diciembre de 1810 el dominico fray Isidoro Guerra nombró a fray Valentín de San Martín, rector de teología como maestro de primeras letras de los dominicos.¹⁸⁸

En cuanto al nivel de educación de algunos de estos clérigos era bajísimo, la comida de lo peor y no faltaban los abusos y malos tratos, incluso hacia los que ya había superado el noviciado, por lo que muchos frailes debían recurrir al gobierno secular para que los superiores no los azotaran ni castigaran en exceso, tal como hubo de hacerlo fray Mariano José de la Cruz el 5 de enero de 1810.¹⁸⁹

Con mucha mejor organización y buena fama contaban los dominicos y de hecho, el gobierno confiaba a ellos varias funciones. Por ejemplo, estaban a cargo de la capellanía de los presidiarios y tenía la función de confesarles y celebrarles Misa, de lo cual fueron

¹⁸⁵ DPC, pp. 482.

¹⁸⁶ AGN Sala IX 31-3-2, exp. 69.

¹⁸⁷ AGN Sala IX, 31-4-6. Exp. 441.

¹⁸⁸ AGN Sala X 44-9-37.

¹⁸⁹ AGN Sala X 44-9-37.

relevados los betlemitas.¹⁹⁰ Entre 1757 y 1809, los dominicos realizaron varias misiones volantes por la campaña, fueron convocados para oír confesiones y celebrar misas y muchas veces recibían a jóvenes estudiantes que luego pasaban al Colegio Real de San Carlos.¹⁹¹



¹⁹⁰ AGN Sala X 27-8-8: 14 de mayo de 1810. Fray Albariño al Gobierno de Buenos Aires.

¹⁹¹ AGN Sala IX 7-1-7.

CAPÍTULO IV: *Itinerarium mentis in Deum: la formación teológica continua*

Introducción

Este capítulo trata sobre la composición de las bibliotecas, por lo cual hemos de indagar en el ámbito de las lecturas y las imprentas rioplatenses; esto lo abordaremos desde dos perspectivas: por un lado estudiaremos los inventarios de las librerías particulares y los inventarios de bibliotecas institucionales, y por el otro accederemos a este material por medio de las citas y referencias que figuren en los escritos producidos por teólogos, canonistas y juristas. Finalmente, intentaremos identificar lo que Javier Burgos Rincón llamó, para el caso de Barcelona, una “*posible existencia de una cultura de grupo*”,¹⁹² y por lo tanto, el nivel de incidencia de las corrientes reformistas (llamadas jansenistas, tardojansenistas, ilustración católica, etc.) propias de la *Ecclesia Bonærens*, sus particularidades y características esenciales que las distinguían y asemejaban a otras de las Indias y España.

IV. 1. Una educación continua

El día de la ordenación no implicaban necesariamente el fin del *itinerarium mentis in Deum*, antes bien, podía ser un viaje que allí comenzaba. El joven, presbítero o seglar bien podía proseguir hacia el doctorado o bien, por falta de recursos económicos, volcarse a la lectura y profundizar sus conocimientos. De hecho, las instituciones de formación gozaban de una importante libertad de cátedra en las Indias.¹⁹³ Esto se debía a que el Concilio de Trento su atención en un solo aspecto del entrenamiento: la

¹⁹² Rincón, Javier, “Los libros privados del clero. La cultura del libro del clero barcelonés en el siglo XVIII”, *Manuscripts*, 14 (1996), pp. 231-258.

¹⁹³ Vergara Ciordia, Javier, “El seminario conciliar en la América Hispana”, en Saranyana, Josep-Ignasi (dir.), *Teología en América Latina*, op., cit., pp., 159

administración de los sacramentos. En efecto, los reformadores de protestante habían atacado la función ministerial del sacerdocio, remplazándola por el sacerdocio a todos los bautizados.¹⁹⁴ No obstante, como señaló Roberto Di Stefano, hacia el siglo XVIII los reformistas católicos españoles no veían al sacerdote únicamente como un ministro de lo sagrado, sino como un agente civilizador “*privilegiando los aspectos morales por encima de los estrictamente religiosos*”, de allí que el ámbito urbano fuera visto como un lugar de hombres de letras, de educación y de civilización, de hecho, la civilización en el sentido más prístino y antiguo de la palabra, opuesta por lo tanto al *pagus* visto como “*espacio de la ignorancia, del vicio y de la superstición*”.¹⁹⁵ Este nuevo perfil del sacerdote coincide entonces con una tendencia renovada en la Iglesia Católica, una tendencia que ya estaba en Trento y que era heredera del pensamiento humanista. Se hace pues, imposible avanzar sobre las lecturas en la *respublica spiritualis* y la composición de las bibliotecas de sus oficiales, sin antes aclarar ciertos términos que, dándose a confusión han conducido a una hermenéutica un tanto caprichosa.

IV. 1. a. *Itinerarium mentis in Deum*

Como dijimos *in extenso*, el presbítero no era un mero burócrata de los sacramentos. Reducir sus motivaciones a la bolsa y al derecho de estola, han sido los motivos principales por los cuales durante muchísimos años, quienes sostuvieron el régimen colonial en Hispanoamérica apenas si fueron estudiados.¹⁹⁶ También, se volvió un

¹⁹⁴ La frase se ha volcado muchas veces como “sacerdocio de todos los creyentes”, no obstante es errónea porque para Martín Lutero sólo por medio del bautismo puede un hombre incorporarse a la familia de los escogidos, no sólo por el acto de creer. Es importante señalar que el término *Priestertum aller Getauften* no aparece literalmente en las obras de Martín Lutero, aunque si está desarrollado y explicado especialmente en *An den christlichen Adel deutscher Nation*, escrita en 1520 y en *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*. Ver al respecto Nagel, Norman, "Luther and the Priesthood of All Believers" *Concordia Theological Quarterly* 61, October 1997.

¹⁹⁵ Di Stefano, Roberto, *El púlpito y la plaza...*, op., cit., pp. 69.

¹⁹⁶ "Son las retribuciones que las parroquias conceden á su cura por las funciones sacerdotales durante las cuales lleva la estola, especialmente en las amonestaciones, los casamientos, los bautismos, los

clásico sostener que la formación del seminario o cualesquier otra causa de estudio era la única que recibía el presbítero, antes bien, ella, como dijimos era el comienzo de su formación intelectual, la cual, tenía como fin primario elevar el alma del sacerdote hacia Dios. Más allá de la misión que la proto-burocracia borbónica hubiera deseado para los sacerdotes, quienes gozaban de una autonomía y un entendimiento muy particular de su propia función y misión. A esto debe sumarse que se encontraban en medio de una sociedad católica que vivía el mismo paradigma, una suerte que los grupos protestantes no tenían, ni tampoco gozaba el clero *in partibus infidelium*.¹⁹⁷ Las ordenaciones sacerdotales eran públicas y contaban con la asistencia de los vecinos. El *presbyteratus officium*, tal como lo consignaba el pontifical se basaba en “*offerre, benedicere, praeese, predicare et baptizare*”, ahora la obligación de presidir, en tanto vicario del obispo, la grey parroquial mudará entre el XVI al XVIII, y de juzgar pasará a pastorear. Para ello el presbítero debe ser perfecto y ejemplo de santidad.

Es interesante señalar que, mientras en las corrientes pietistas, este estado de santidad podía llegar a los fieles, en el catolicismo romano “oficial”, se presumía reservado a los presbíteros. De allí que el sacerdote, para acercar a la iglesia militante a la triunfante, debía santificarse primero él.¹⁹⁸ La teología mística denomina esto como *itinerarium mentis in Deum*. La misma cuenta con tres etapas: la primera es la vía purgativa, en la cual es limpiada la memoria y lo sentidos, el apego al mundo y las cosas del mundo. Es en esta etapa que los principiantes por medio del ayuno, la disciplina y la mortificación

entierros, etc.” Véase de Paula Mellado, Francisco, *Enciclopedia moderna: diccionario universal de literatura, ciencias, artes, agricultura, industria y comercio*. Complemento, Volumen 1, Establecimiento Tipográfico de Mellado, 1864 p., 804.

¹⁹⁷ Bisio, Carlos, *Creencias encontradas. Apuntes sobre protestantes en el Río de la Plata*, Instituto Bibliográfico “Antonio Zinny”, Serie Investigaciones y Ensayos, 2, Buenos Aires, 2006, pp. 63-86; Míguez Bonino, José, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1995.

¹⁹⁸ Sobre la perfección de la Iglesia en la tierra, se había desarrollado ya en el siglo XVII lo que se denominó “teología de la última generación”, Ver al respecto Wesley, John, *A Plain Account of Christian Perfection*, Pantianos Classic, 2017; Andreassen, Milian Lauritz, *The Sanctuary Service*, Review and Herald Publishing, Hagerstown, 2007.

física. El segundo nivel corresponde a los adelantados, quienes ya están inmersos en la vía iluminativa, en la que éstos elevan su entendimiento, su comprensión hacia Dios. El entendimiento se vuelve entonces potencia del alma y es allí que, librada de todo lo accesorio, puede volcarse de lleno a Dios, al conocimiento de lo que está oculto, llegando entonces a una experiencia mística única, propia y personal para cada hombre: la fe. Finalmente está la vía unitiva en la que el hombre se abandona a la voluntad de Dios, por lo que debe mortificar la propia, entonces el hombre alcanza la perfección y recibe las gracias extraordinarias.¹⁹⁹

El camino a Dios, el estudio y la práctica constante de las virtudes es la característica de los adelantados, entre los cuales se cuenta a los presbíteros. Insistimos, los sacerdotes, arciprestes y curas no era meros agentes económicos, profesionales de la fe, burócratas sacramentarios, sino también hombres de letras, *clerics* en su acepción medioeval. No podemos, por lo tanto escindir de ellos lo político de lo teológico, ya que estos hombres constituían una unidad funcional en la *Res Publica Christiana*.²⁰⁰

Los futuros sacerdotes eran amonestados durante los años de su formación, así como el mismo día de su colación con la respuesta que diera Cristo al Tentador: “*no sólo del pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios*” (Mt 4:4). Los seglares que se habían formado en los reales colegios conocían la frase y la repetían. En la vida del católico, si bien el alimento era importante, mucho más lo fue la fidelidad al Redentor, la adoración al Creador y el hambre por la presencia del Cristo.²⁰¹ Para alcanzar entonces la vida eterna, la cual consiste en conocer a Dios, el adelantado debe

¹⁹⁹ El tema es demasiado complejo y rico para resumirlo con propiedad en pocas líneas. Hemos por lo tanto tomado las bases expuestas por el clásico tomista Reginald Garrigou-Lagrange, quien realiza un breve pero profundo e interesante estado de la cuestión sobre las distintas escuelas místicas dentro del catolicismo occidental. Ver, *Las tres edades de la vida interior. Preludio de la del cielo*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1945, pp., 1-42. Underhill, Evelyn, *Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*, CEE, 1911.

²⁰⁰ González, Fidel, *Los movimientos en la historia de la Iglesia*, Madrid, Encuentro, 1999.

²⁰¹ Ratzinger, Joseph, *Jesús de Nazaret*, (Vol I), Buenos Aires, Booket, 2011, p., 57.

sumirse en el estudio y para ello recurrir a los libros.

IV. 2. Libros

Mucho cambió el panorama que tenemos sobre las lecturas, los libros, las bibliotecas y la ilustración en general de la época virreinal, desde los escritos de Juan María Gutiérrez. Según este autor la vida intelectual se encontraba mermada por el obscurantismo barroco y escolástico, propio de la Iglesia Católica que había atrasado el conocimiento y las ciencias en Río de la Plata con la furia inquisidora del godo.²⁰² Se podría decir que existe una visión contradictoria sobre los libros, librerías y bibliotecas coloniales en el Río de la Plata. Mientras que Rómulo Carbia señaló la carencia de material bibliográfico, el padre Guillermo Furlong Cardiff presenta un panorama absolutamente diferente,²⁰³ hablando incluso de una cantidad y circulación mucho mayor que en la Metrópoli, en consonancia con las investigaciones realizadas poco menos de un lustro antes que las del jesuita cordobés, por José Torre Revello.²⁰⁴

Las Leyes de Indias habían de hecho limitado la entrada de libros a los dominios americanos del Rey Católico.²⁰⁵ Esto no impidió la profusión de libros, librerías y coleccionistas en las Indias, al contrario era posible encontrar desde biblias impresas *in folio* en latín o incluso en hebreo, la Biblia de Ferrara traducida por Abraham Usque y Yom-Tob Athias, aclarando que se trata de la impresión holandesa de 1661, o el *Nuevo Testamento* traducido por Robert Estienne, conocido como Stephanus. También

²⁰² Gutiérrez, José María, *Origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires; noticias históricas desde la época de la extinción de la Compañía de Jesús en el año 1767, hasta poco después de fundada la universidad en 1821; con notas, biografías, datos estadísticos curiosos, inéditos o poco conocidos*, Buenos Aires, la Cultura Argentina, 1915.

²⁰³ Furlong Cardiff, Guillermo (SJ), *Bibliotecas argentinas durante la dominación hispánica*, Buenos Aires, Huarpes, 1944.

²⁰⁴ Torre Revello, José, *El libro, la imprenta y e periodismo durante la dominación española. Advertencia de Emilio Ravignani*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones históricas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1940. En realidad, el libro de Furlong Cardiff parece un comentario y ampliación del texto de Torres Revello.

²⁰⁵ Lib. I, Tit XXIV.

existieron biblias en lengua inglesa, traída por viajeros y comerciantes británicos y posteriormente en castellano, financiadas por sociedades bíblicas.²⁰⁶

Es menester recordar que en aquel tiempo, y hasta el año 1966 la Iglesia Católica Romana publicaba el *Index librorum prohibitorum*. Los índices, o catálogos de libros prohibidos tuvieron su origen en el contexto de la Reforma Católica, cual intento de frenar las obras de los autores heterodoxos: luteranos, calvinistas, socinianos,²⁰⁷ y una larga lista de herejías que, o bien aparecieron en el contexto de la Reforma del XVI, o bien salieron a la luz luego de siglos de permanecer ocultos, tales como los valdenses, arnaldistas, husitas, etc. Estos movimientos heterodoxos contaron algo que había faltado a las herejías medioevales: la imprenta. Ante esto, el V Concilio de Letrán dispuso que los fieles tenían vedada la lectura y promoción de cualesquier texto considerado herético y que no contara con el respectivo *imprimatur* provisto por el obispo diocesano. Todos los textos sin *imprimatur* pasaron a engrosar el *Index*.

El primer catálogo de libros considerados heréticos fue compuesto por orden del rey Enrique VIII antes del cisma inglés. Hacia 1546 el Emperador Carlos V solicitó a la Universidad de Leuven que preparara una lista de textos heterodoxos, y desde 1551 la Inquisición hispana publicó el *Index Librorum Prohibitorum et Derogatorum*, bajo los auspicios del arzobispo de Sevilla e Inquisidor General de España, Fernando Valdés Salas. Para su trabajo, la inquisición hispana amplió el *Index bibliographicus* de la universidad flamenca con un apéndice de textos escritos en la península.²⁰⁸ En la segunda edición se incluyeron 56 Biblias y Nuevos Testamentos en lengua vernácula.

²⁰⁶ Ver Bisio, Carlos, *Creencias encontradas*, op., cit., p., 71-92.

²⁰⁷ Se llamó así en particular a los seguidores de Fausto Socinio, quien tomó ideas de su tío, Lelio Socinio. Se trataba de una doctrina anti-trinitaria según la cual existía un único Dios el cuál además era una única y sola persona; negaban la pre-existencia de Cristo antes de su nacimiento. Por extensión, se utilizó el nombre de “socinianos” para todos los unitarios hasta bien entrado el siglo XIX.

²⁰⁸ Novalín, José Luis, *El inquisidor general Fernando Valdés (1483-1568). Su vida y obra*, Fundación Seglas-Fagalde y Universidad de Oviedo, Oviedo, 2007.

La inquisición española llegó, incluso fijar la pena de muerte para aquellos que tuvieran en su poder textos condenados.²⁰⁹

En las Indias corrían las mismas normas. Esto colocaba a los libreros bajo el escrutinio del Santo Oficio, pero como todo el territorio de América del sur dependía del Tribunal de Lima, las censuras y prohibiciones eran burladas a más no poder por la misma ineficacia del tribunal inquisitorial,²¹⁰ el cual recién en 1747 publicó el primer Index de libros prohibidos que circulaban en América, y unos edictos que databan de 1787 sobre algunos volúmenes más y que vendrían a enmendar índice de libros prohibidos anterior.²¹¹ La legislación canónica permitía adquirir y poseer estos libros considerados “*perjudiciales para la religión*” si tenían como fin el estudio y el combate de las herejías contenidos en ellos.²¹² Para ello el tribunal podía expedir licencias. René Miller Carbacho estudió la composición de las licencias inquisitoriales y gracias a los datos aportados por este autor podemos observar que la mayor cantidad de licencias se dieron en el periodo de 1738 a 1779, se trató principalmente de reimpressiones de textos protestantes, *florilegia* bíblicos, biblias en lengua vernácula y algunos pocos textos políticos.²¹³ En las décadas de 1780 y 1790 se autorizaron 12 licencias, para textos principalmente eclesiológicos considerados heréticos o censurables, entre los que figuraban las actas del sínodo jansenista de Pistoya, que aparece mencionado en tres licencias. Finalmente, en el periodo de 1800 a 1820, las licencias no siempre mencionan los libros, pero las que sí lo hacen son predominantemente de carácter político y sobre la

²⁰⁹ Cfr. Mestre, Antonio. "Sociedad y religión en el siglo XVIII." *Chronica Nova* 19 (1991); Cfr. Friede, Juan. "La censura española del siglo XVI y los libros de historia de América." *Revista de historia de América* (1959): 45-94.

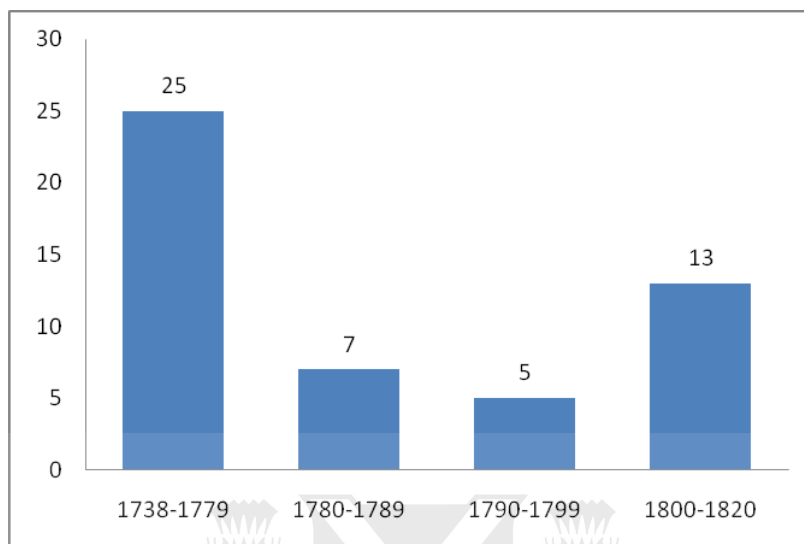
²¹⁰ Gacto Fernández, Enrique, "Observaciones jurídicas sobre el proceso inquisitorial", en Levaggi, Abelardo (coord.), *La Inquisición en Hispanoamérica*, Buenos Aires, La Ciudad Argentina, 1997.

²¹¹ AGN, Sala VII, Lamas., Leg., 32 y Leg., 31.

²¹² Nota de Carlos José Montero, 26 de febrero de 1799, tomado de Maeder, Ernesto, op. cit., pp. 16-17.

²¹³ Friede, Juan. "La censura española del siglo XVI y los libros de historia de América", op., cit.; Miller Carbacho, René, "la inquisición de Lima y la circulación de libros prohibidos (1700-1820)", en *Revista de Indias* 46, 1984, 415-444.

composición organización y fines de la Iglesia, es decir, de carácter eclesiológico.



Elaboración propia con base a Miller Carbacho.

Si nos detenemos en las profesiones de quienes fueron beneficiados con estos permisos no nos llevaremos una sorpresa: el 58% eran eclesiásticos (27 licencias) y el 38% (19 licencias) juristas. Un pequeño grupo lo componían otras profesiones, como militares y comerciantes (cuatro licencias). ¿Es de extrañar que aparecieran juristas como detentadores de las licencias? En absoluto. Como señalamos páginas atrás, los seculares eran también miembros del gobierno de la república espiritual. Basta tan sólo abrir las páginas del Memorial ajustado y revisar los nombres y profesiones de quienes participaron en los debates respecto a la autonomía de la Iglesia de Buenos Aires respecto al Papa y las regalías propias del gobierno porteño: el decreto del 21 de diciembre de 1833, en su artículo primero convocaba a una “*junta especial de ciudadanos teólogos, canonistas y juristas*”, y en la lista se pueden apreciar tanto

seglares como clérigos.²¹⁴

Al adentrarnos en las bibliotecas, especialmente la de los clérigos, encontramos una cantidad muy interesante de libros prohibidos. El padre Juan Baltasar Maziel contaba con una gran cantidad de libros indexados, unos 25 títulos, aunque analizando detenidamente el inventario completo de la Biblioteca, la cifra asciende a más de un centenar.²¹⁵ En Buenos Aires entre los celosos dueños de estos tesoros encontramos a Santiago de Liniers, Valentín Agüero, Pedro Ignacio de Castro Barros, Luís José de Chorroarín, Mariano Moreno, el deán Gregorio Funes y Antonio María Norberto Sáenz.²¹⁶ Los religiosos que poseían libros condenados los citaban abiertamente: por ejemplo Fray Mariano Jiménez propuso una importante reforma de las ordenes religiosas, muy en el espíritu del sínodo jansenista de Pistoia y citó en varias oportunidades a la abadía de Port Royal, epicentro del jansenismo francés, como un ejemplo a seguir; en su escrito cita seis veces de manera explícita a Pietro Tamburini, jansenista que lideró el Sínodo de Pistoia.²¹⁷

IV. 2.a. Viajeros y tráfico ilícito de libros

La ruta del libro es una historia que merece atención. El padre Guillermo Furlong y Ernesto Maeder dieron varios indicios, señalando a los jesuitas como grandes traficantes de textos.²¹⁸ Éstos trajeron a las misiones, universidades y colegios una cantidad ingente de bibliografía la cual excedía las materias teológicas. Un ejemplo fue Ferenc Limp: arribó a Buenos Aires en 1729 y actuó en las reducciones de San Juan Bautista, San

²¹⁴ MA: Decreto del gobierno nombrando a la junta dispuesta por el Supremo decreto del 20 de diciembre. p. 200.

²¹⁵ El inventario completo está publicado como un apéndice en Probst, Juan, Juan Baltasar Maziel, op. cit., pp. 351-388. El catálogo de libros prohibidos está tomado del Archivo de José María Gutierrez, y reproducido en la página 383, de la citada obra.

²¹⁶ Maeder, Ernesto, *op. cit.*, p., 18.

²¹⁷ Sala IX 31-4-6, exp. 441.

²¹⁸ Meier, Johannes, "*Totus mundus nostra fit habitatio*»..., op. cit., pp., 67.

Lorenzo y San Ángel; en su biblioteca se destacan los libros de viajes y de geografía, de los cuales se sirvió, junto a su propia experiencia para componer una obra sobre la geografía sudamericana, redactada en Yapeyú y publicada en España.²¹⁹

Los jesuitas traían libros, primero para su uso propio, segundo para la formación intelectual de sus estudiantes y finalmente para la venta. Articulaban interesantes relaciones con los libreros seculares, a quienes solían de proveer incluso con textos que figuraban en el *Index*.²²⁰ Y si bien la posesión de libros prohibidos era penada con la excomunión, no existía en el territorio americano una legislación clara que llegara a implementarse. Es interesante también señalar que incluso entre quienes atesoraban y citaban en documentos públicos libros prohibidos no se utilizaba esta causa para perseguir a profesos heterodoxos. El 3 de diciembre de 1821, Valentín Gómez, Provisor del Obispado de Buenos Aires envió una nota a Bernardino Rivadavia, Ministro de Gobierno de Martín Rodríguez en donde confirma importantes acusaciones del párroco de Dolores, menos la de poseer un libro indexado, como es el caso de *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*:

“El cura vicario de dolores que partio de ésta en comision acordad con SE para indagar si eran efectivos los Casamientos que se decia haber sido hechos por D. Francisco Ramos en las inmediaciones e Kaquel, como asimismo si por su pernicioso influxo y falsas doctrinas se habia introducido en aquel distrito la santificacion del Sábado, me avisa por oficio del 3 del corrtte qe nada ha encontrado de efectivo en orden a lo primero, que respecto a lo segundo, solo en

²¹⁹ Székásy, Miklós, “La obra de los jesuitas húngaros en Sudamérica (particularmente en el virreinato del Perú con una introducción histórica sobre Hungría)”, ponencia presentada en Asociación de Húngaros Católicos en la Argentina, Mindszentynum, el 21 de mayo de 1999. Agradezco al autor la versión revisada, fechada en 2001 y los datos particulares de varios jesuitas.

²²⁰ Ibid.

su Estancia se guarda esta observancia judaica".²²¹

¿Dónde había conseguido Ramos Mexía y otros tantos como él el texto "*La venida del Mesías*"? de una impresión realizada por Manuel Belgrano en 1816, en la imprenta de Carlos Wood y que varios miembros de la *respublica spiritualis* poseían y atesoraban.²²² La cantidad de bibliografía considerada herética que circulaba debía ser suficientemente grande como para que, el jesuita Diego León de Villafañe escribió su "*Carta crítica sobre el uso de la Santa Biblia en lengua vulgar*", hacia 1802,²²³ así como su "*Dictamen sobre la libertad de imprenta*" de 1811. La presencia de estos textos queda evidenciada cuando se revisan los inventarios de las bibliotecas de hombres como el obispo Manuel Azamor y Ramirez o el deán Juan Baltasar Maziel, pero también en seculares, como fue el caso de Isidoro Homon, súbdito francés al que se le encontró un baúl lleno de libros "*perjudiciales a la Religión, a las buenas costumbres y al Estado, por el libertinaje que respiran en todas materias*".²²⁴ Además, el asiento negrero de la *South Sea Company* facilitaba la introducción de todo tipo de libros de manera más o menos regular, a lo que había que sumar aquellos otros que ingresaban disimulados, bien con portadas falsas, encuadernaciones dobles o simplemente, escondidos entre las ropas y otros enseres.²²⁵

IV. 2.b. La impresión local

²²¹ AGN Sala X 4-8-2.

²²² Besson, Pablo, "Manuel Belgrano, editor de un comentario del Apocalipsis", en *Escritos de Pablo Besson*, Vol 2. Buenos Aires, Junta de Publicaciones de la Convención Evangélica Bautista de Buenos Aires, 1948, pp., 313-315. Véase también Ricci, Clemente, "Francisco Ramos Mexía. Un heterodoxo argentino. Como hombre de genio y como precursor", Buenos Aires, La Reforma, 1923.

²²³ Se trató del único jesuita no secularizado que regresó al Río de la Plata tras los decretos del valido Miguel Godoy durante el bienio de 1797-8. El manuscrito se conserva en AGN BN 287, 4308.

²²⁴ Nota del Dr. Carlos Montero al Virrey, 26/2/1799. Transcrito en Maeder, Ernesto, "Libros, bibliotecas, control de lecturas...", op., cit., pp.16-17.

²²⁵ *Ibid*, p., 16.

La imprenta en América data desde 1535, cuando se instaló una en el Virreinato de Nueva España. En Lima la primera imprenta fue oficializada en 1546. Para 1794 la joya del Imperio Español contaba con un mínimo de cinco imprentas en pleno funcionamiento.²²⁶ Las imprentas americanas se dedicaban, principalmente, a cumplir con encargos para la administración gubernamental de las Indias y la Iglesia. Bien señala Furlong que hacia el siglo XVI, además de las reales órdenes y bandos virreinales, se imprimían catecismos, sermonarios, libros de oraciones, ejercicios espirituales, devocionarios y diccionarios de las lenguas indígenas; hacia el XVIII las imprentas entregaban ya formularios para completar, muy usados por la administración, almanaques, libelos, cartillas de aprendizaje, etc.²²⁷

En el Río de la Plata, la primer imprenta fue instalada en 1700 y fue provista por los jesuitas, quienes la ensamblaron en las misiones guaraníes poniéndola al servicio de su trabajo misional: catecismos, breviarios, misales y vocabularios en lengua guaraní vieron la luz en la misión jesuítica de Nuestra Señora de Loreto. La imprenta trabajó tanto en español como en guaraní y sus textos se expandieron a varias misiones más. El primer volumen data de 1705 y llevó por título “*De la diferencia entre lo temporal y lo eterno. Crisol de desengaños con la memoria de la Eternidad, postrimerías humanas y principales misterios divinos*”. Lamentablemente sólo se conservaron nueve títulos, tres en castellano y el resto en la lengua de las misiones.

La imprenta se instaló oficialmente en Buenos Aires en 1780, 245 años después que en México. Podría parecer un gran atraso, si es que no tenemos en cuenta que debe tomarse como parámetro la cantidad de población y no con el tiempo. Es decir, las imprentas se instalaron en relación con la demanda posible y con la cantidad de población. Buenos

²²⁶ *Ibid*, p., 19.

²²⁷ Es muy interesante y de prosa agradable la historia de las imprentas y de los textos por ellas publicados que aparece en Furlong Cardiff, Guillermo, *Historia y bibliografía de las imprentas rioplatenses (1700-1850)*, Buenos Aires, Guaranáia, 1953.

Aires contaba con cerca de veinte mil almas, y tenía ya una élite intelectual de importancia creciente. Basta comparar para confirmar esta afirmación que en México el primer taller tipográfico se instaló cuando la población apenas si había superado los quince mil habitantes.²²⁸ No obstante, en Buenos Aires, antes de 1780 ya existían pequeñas imprentas personales o institucionales, como la que se encontró entre los bienes de los jesuitas expulsos en 1767.²²⁹

La imprenta en Buenos Aires estaba administrada por y para el usufructo de la Casa de Niños Expósitos. Fue traída desde Córdoba y entre 1780 y 1800 se relevó la existencia de 543 impresos diferentes. Revisando los listados elaborados por Furlong Cardiff con los dos manuscritos preparados y compilados por Andrés Lamas sobre la Imprenta de Niños Expósitos (y a los que tuvimos la posibilidad de acceder)²³⁰ podemos acercarnos un poco más a la cantidad, pero sólo hacer un mero sondeo, ya que la manera en la cual están contabilizados presentan varias dificultades: algunas obras como los catecismos se miden por “docenas” (1125 docenas, de hecho ¡Unos 13.500 ejemplares desde 1780 a 1783!), “manos” (principalmente papeles sueltos como títulos o esquelas de convite), “ejemplares” (libros), “resmas” (Cartas para la Santa Caridad, o pliegos (cédulas para los curas), etc. ¿Qué salió de aquellos talleres?

Formularios, edictos, bandos, reglamentos, reales cédulas y otros papeles administrativos. Además se imprimieron allí almanaques, guías de forasteros, novenas, devociones[sic] y cartas pastorales del arzobispo de Charcas Fray Antonio de San Alberto, así como catecismos, cartones, reglas aritméticas y gramaticales, tesis filosóficas y teológicas y ocasionalmente, elogios, poesías,

²²⁸ Ver al respecto Furlong Gardiff, Guillermo, *Historia y bibliografía...* op., cit., p., 117.

²²⁹ AGN Sala IX 37-3-5, Exp. 2.

²³⁰ AGN Sala VII, Colección Lamas, Leg 10 y 11.

A estos textos, que contaban con la aprobación de las autoridades locales, deberíamos agregar la de textos que circularon en Buenos Aires y que se imprimieron de manera clandestina, tales como una curiosa síntesis de la obra del expulso jesuita Manuel Lacunza “*La venida del Mesías en gloria y majestad*”, licencias falsas para leer libros prohibidos o reimpresión de portadas con autorizaciones de impresión falsas, dadas por obispos ya muertos, de estos hemos podido localizar 14 casos en un total de 761 obras relevadas.

IV. 3. Bibliotecas

Nos introducimos ahora al interesante mundo de las bibliotecas, o como se las llamaba en la época “*librerías*”. Este tema tiene una serie de problemas de método que fueron expuestos por Roberto Di Stefano en un trabajo publicado hace ya 17 años,²³² y que diferencian a la región rioplatense de otras contemporáneas, como el caso de Chile, México o las de ciudades de la Metrópoli.²³³ Si bien, desde hace años existen estudios sobre bibliotecas personales, siempre se trata de estudios de caso, concretos y sobre una misma colección. A esto debemos sumar que se trata y casi siempre sobre personajes destacados y que por sus funciones, bien en la *respublica civilis* o en la *spiritualis* poseían una cantidad y una variedad de títulos que podían llevar a sobredimensionar la cultura eclesiástica.²³⁴ Por ejemplo, basta recordar que el mismo Juan Probst o incluso

²³¹ Maeder, Ernesto, op., cit., pp. 23-24.

²³² Di Stefano Roberto, “Religión y cultura: libros, bibliotecas y lecturas del clero secular rioplatense (1767-1840)”, *Bulletin Hispanique*. T. 103, N° 2, 2001. pp. 511-541.

²³³ Burgos Rincón, Javier, “Los libros privados del clero. La cultura del libro del clero barcelonés en el siglo XVIII”, *Manuscripts* 14, 1996, pp. 231-258.

²³⁴ Peña, Roberto Ignacio, “Ideologías y doctrinas en el siglo XVIII rioplatense, vistas desde la Universidad de Córdoba del Tucumán”, en *Cuadernos de historia*, n° 5, 1995, pp., 11-48.

Guillermo Furlong Cardiff tendieron a considerar la riqueza de las bibliotecas de hombres como el obispo Manuel Azamor y Ramírez o el presbítero Juan Baltazar Maziel como algo general del periodo virreinal.²³⁵

Los registros sucesorios, principal documentación para acceder a la composición de las bibliotecas, no siempre son claros en lo que a ellas se refiere. De los 79 registros analizados por Di Stefano sólo 25 contienen listados de libros, es decir el 32%²³⁶ y con ellos calcula 2935 obras, a las que nosotros agregaríamos 119 títulos, quedando un total de 3054. ¿A qué se debe esta disparidad? ¿Por qué creemos que debemos elevar el número de libros de 2935 a 3054? Consideramos que es importante dar una explicación, ya que la diferencia radica en un solo dueño: Juan Baltazar Maziel. El número de 423 títulos para la biblioteca de este destacado sacerdote es producto de la investigación de Juan Probst, quien en el “Apéndice 1” de su obra transcribió un inventario general que él mismo comentó.²³⁷ Probst confunde autores (que seguramente no llegó a conocer o a disponer de información) y a veces cuenta varias obras como una sola, otras veces pasa por alto que el mismo texto se encuentra inventariados dos o tres veces. Tras revisar todo el “Anexo” en el cuál se señala la composición de la Biblioteca de Maziel, hemos llegado a 542 libros, es decir, 129 títulos por encima del número aceptado y reiterado en la bibliografía.

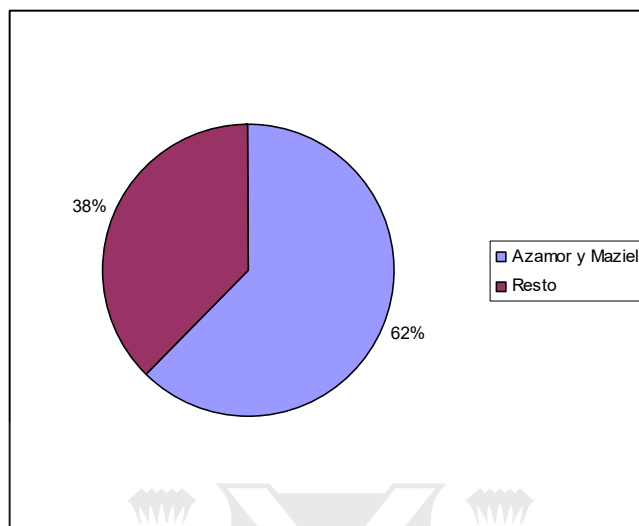
Ahora bien, si hemos de descartar las bibliotecas de Manuel Azamor y Ramírez (1093) y la de Juan Baltazar Maziel (423 o 542 según nuestro cálculo), el número se reduce considerablemente a los 903 títulos repartidos en 23 inventarios. Cuando pasamos esto a porcentajes queda en claro que, si se tratara de hacer un estudio, basándose únicamente en la cantidad de volúmenes, el hecho de que el 62% de las obras registradas entre el

²³⁵ Ver al respecto Probst, Juan, *Juan Baltazar Maziel... op.*, cit.

²³⁶ Di Stefano, Roberto, “Religión y cultura: libros...”, op., cit, pp., 522-523.

²³⁷ Nos estamos refiriendo a Probst, Juan, *Juan Baltazar Maziel... op.*, cit., pp.351-388.

clero porteño pertenecieran a dos particulares, puede estar desproporcionada la muestra.²³⁸



Comparación entre las bibliotecas de Azamor y Ramírez y Juan Baltasar Maziel respecto a los demás clérigos estudiados por Di Stefano.

Di Stefano presenta cuatro categorías: curas urbanos y curas rurales, alto clero y “otros” con los que agrupa “tres subcategorías: «clérigos particulares», vale decir, sacerdotes sin inserción permanente en la estructura beneficia de la diócesis, capellanes -de hospitales, de formaciones militares, etc-. y docentes”.

Categoría	curas urbanos	curas rurales	alto clero	Otros
Cantidad de casos	7	4	6	8
Cantidad de obras	393	123	1933	605
Promedio	56,1	30,7	322,2	75,6

Cuadro tomado de Di Stefano, Roberto, “Religión y cultura...”, op., cit., p., 524, modificado según nuestro método de contabilizar la biblioteca de Maziel.

¿Qué pasa si desagregamos a los dos bibliófilos más importantes? En primer lugar, el

²³⁸ Datos de Di Stefano, Roberto, “Religión y cultura: libros...”, op., cit., pp., 521.

alto clero pasaría de 1933 títulos a 322 y por lo tanto, mientras el bajo clero juntos poseían 516 obras. Los 23 inventarios restantes se repartirían en unas 81 obras por biblioteca, 31 libros por encima de los 50 títulos que corresponderían a una “*biblioteca pequeña*” como la del sacerdote Vicente Arroyo, para 1804.

Categoría	Bajo Clero	Alto Clero	Otros
Cantidad de casos	11	4	8
Cantidad de obras	516	322	605
Promedio	46,9	80,5	75,6

Cuadro con los datos de Azamor y Ramírez y Juan Baltasar Maziel desagregados.

¿Cómo se componían las librerías particulares en la *respublica spiritualis*? Primero debemos señalar la existencia de una demanda que no puede ser satisfecha sólo por la oferta, sino que cuenta además con el problema de los precios, demasiado elevados para la época. ¿Un ejemplo? Basta comparar el precio de los libros con los salarios promedios para hacernos de una idea respecto de cuánto costaba conseguirlos. Sabemos que en la época virreinal, los salarios rondaban en promedio los ocho pesos de ocho reales.²³⁹ Es decir, que por mes de 24 días laborales, un obrero estaría ganando 64 reales, lo que hace unos 2, 66 reales por día. Pasemos entonces a ver algunos precios: En 1771 se rifó la biblioteca del el presbítero José González,²⁴⁰ un “*aparato biblico*”, es

²³⁹ Hemos tomado los precios de Jhonson, Lyman, “The Prince History of Buenos Aires during the Viceregal period”, en Johnson, Lyman & Tandeter, Enrique, *Essays on the Price History of Eighteenth-Century Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1990, pp., 137-171.

²⁴⁰ “Inventarios y tasaciones de los Vienes, Muebles y demás existencias en esta Capital fincados por muerte del Presbítero Dr. Dn Joseph Gonzalez”: AGN Sala IX 21-8-5.

decir, una introducción a la Sagrada Escritura,²⁴¹ se cotizó a dos pesos, que equivalían a una semana de trabajo aproximadamente. En el mismo remate encontramos los ocho tomos de las obras de San Buenaventura a 26 pesos, más de tres meses de trabajo, o para ser más precisos 208 reales, que hacen 78 días de trabajo. ¿Cuánto costaba el alquiler de una vivienda de una sola habitación en 1771 en Buenos Aires? Seis pesos, es decir 48 reales, o lo que es lo mismo cuatro meses de alquiler. Estos precios dificultaban a un presbítero de bajos recursos, cuyo principal ingreso era el derecho de estola, hacerse de una buena biblioteca.

Cabe preguntarnos si es que la situación cambió con los años. Tenemos los registros de un remate de libros muy interesante, tanto por la cantidad como por el hecho de cómo se hicieron con él y cuál fue su destino. En 1814 el Director Supremo de las Provincias Unidas, Gervasio Antonio de Posadas, reemplazó al general José Rondeau quien había estado sitiando la ciudad de Montevideo, bastión realista. Con la victoria al alcance de su mano, fue relevado por un arribista Carlos María de Alvear, quién aprovechó la aplastante victoria de Guillermo Brown y se hizo con los laureles de éste y de Rondeau. Alvear, que había prometido a los orientales una bíblica “*paz y seguridad*”, lanzó una “*destrucción repentina*” (I Tes 5: 3): basándose en el antiguo derecho que se adjudicaba la corona de quedarse con los bienes de los derrotados, incautó un enorme botín de los realistas, algunos que habían escapado, y otros que fueron testigos del despojo,²⁴² que pasó a encuadrarse bajo la figura de “*pertenencias extrañas*”.

De todos los bienes mencionados solo nos detendremos en los libros.²⁴³ César García Belsunce, realizó un extraordinario trabajo de investigación sobre el material

²⁴¹ Posiblemente se trataba del texto del padre Lami, obligatorio en la época y presente en otras tres bibliotecas coloniales.

²⁴² Ver al respecto García Belsunce, César, *Pertenencias extrañas. Libros en Buenos Aires: 1815*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2013. Es interesante el análisis realizado por Andrés Lamas en sus manuscritos para una historia del Uruguay. AGN Sala VII, Lamas, Leg. 35.

²⁴³ La lista completa puede encontrarse en AGN, Sala X 21-9-7.

bibliográfico incautado, al cual pudo identificar, ordenar alfabéticamente, realizar ciertas observaciones generales y señalar el precio con el cual fue vendido. A partir de su investigación podemos concluir que si bien los precios generales de los libros habían descendido respecto a la década de 1770, tampoco se habían abaratado considerablemente: “*Las confesiones de San Agustín*”, traducido por Fray Pedro Ribadaneira, costaba 4 reales; el famoso “*Calepino*”, un diccionario enciclopédico se podía conseguir a 8 pesos. Como vemos, aún cuando los precios habían descendido relativamente, seguían estando por encima del poder de compra. En la misma época tenemos que los alquileres de una habitación habían llegado a un promedio de 12, 2 pesos, es decir 97 reales. Un sacerdote de bajos recursos que alquilaba una habitación en Buenos Aires debía elegir entre pagarse un techo o comprarse un libro.²⁴⁴

Por ello “*leer gratis*” se tornó en una opción, no sólo para los más desfavorecidos del estamento clerical, sino incluso para los aristócratas de la Iglesia porteña. El préstamo de libros fue moneda corriente, y a veces la devolución de los mismos no ocurría en tiempo y forma... o directamente, no tenía lugar. Así, por ejemplo, tenemos el caso del padre Gregorio Ramírez quien al morir se le encontró libros que jamás devolvió.²⁴⁵ Además, tanto el canónigo Juan Baltasar Maziel, como el obispo Manuel Azamor y Ramírez solían ser generosos al momento de facilitar sus propios volúmenes para la lectura de terceros. El obispo porteño llegó incluso a convertir sus habitaciones en el seminario conciliar en un salón al estilo europeo. Respecto al presbítero Juan Baltasar Maziel, caído en desgracia durante el gobierno de Nicolás del Campo, segundo Marqués de Loreto, fue defendido por varios sacerdotes y amigos al conocerse su destierro a la Banda Oriental. En el escrito presentado cual apología se enfatizó cuan generoso había

²⁴⁴ Johnson, Lyman, ““The Prince History of Buenos Aires...””, op., cit., pp. 152.

²⁴⁵ Di Stéfano, Roberto, “Religión y cultura...”, op., cit., p. 525.

sido al compartir los tesoros de su biblioteca.²⁴⁶

Un recurso muy interesante que se desarrolló era el de las síntesis y notas de libros. Mencionaremos a alguien que llegó a hacer de esta técnica un arte: Saturnino Seguro, egresado del San Carlos. De carácter extrovertido y carismático, fue un alumno, si bien no brillante, aplicado y disciplinado. Ya desde sus épocas de estudiante frecuentaba cuanta biblioteca podía, iniciándose en la práctica de las notas y resúmenes. Este futuro deán de la catedral de Buenos Aires llegó a ser un prolífico apuntador que produjo verdaderos *florilegia* con la bibliografía que tenía a mano, y de los cuales se serviría luego para sus escritos. Esta misma técnica la tuvieron otros miembros de la *respublica spiritualis* y se empleaban para luego producir textos propios o como referencia general. Esto pasaba especialmente con aquellos textos que eran difíciles de conseguir. No debemos tampoco olvidar otro recurso para hacerse con datos e información: las enciclopedias. En los inventarios de las bibliotecas podemos encontrar todo tipo de diccionarios históricos, de concilios, de teología, resúmenes, comentarios, etc. Estos constituían un verdadero tesoro y permitían la cita y referencia de segunda mano.

Veamos algunos de estos textos, presentes en los inventarios de las bibliotecas que pudimos analizar. Sobre la biblioteca del obispo Manuel Azamor y Ramírez tenemos el impecable estudio, ya clásico realizado por Daisy Rípodas Ardanaz. Como señalamos era dueño de una buena biblioteca, que comenzó a formar desde su juventud y su período de formación. Hoy sabemos hasta qué libros el prelado trajo a Buenos Aires y lo acompañaron desde su estancia en la Universidad de Osuna.²⁴⁷ Se trata de los textos de su juventud, los de su primera formación y por ello mismo debemos detenernos en sus

²⁴⁶ Ardanaz, Daisy Rípodas. *El obispo Azamor y Ramírez: tradición cristiana y modernidad*. Vol. 7. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1982; Ardanaz, Daisy Rípodas, ed. *La biblioteca porteña del obispo Azamor y Ramírez, 1788-1796*, Buenos Aires, PRHISCO-CONICET, 1994.

²⁴⁷ Espuny Rodríguez, Víctor, “Nuevos datos sobre el retrato y la biblioteca ursoense del Obispo Azamor”, en *Cuaderno de los amigos de los museos de Osuna*, N°13, 2011, pp., 30-35.

títulos. Esta sección de la biblioteca del obispo, suficientemente importante para él como para cruzar con ella el océano puede dividirse en dos grandes grupos: por un lado las obras teológicas sobre el tema de la gracia y la predestinación, y la segunda las obras de carácter canónico y eclesiológico.

En la primera categoría encontramos una serie de volúmenes sobre la controversia jansenista: no se trataba de folletos, de textos puntuales, de simples críticas ni de manifiestos: eran obras complejas que analizaban y exponían las teorías jansenistas, bien para realizar de ellas una apología o criticarlas, pero ese análisis se basaba en profusas citas y largas referencias, siempre textuales, de los textos bases.

Para empezar tenemos el libro de Diego Castell Ros y Medrano: *Tractatus de arbitrio humano lapsio a necessitate libero a Deo, per gratiam praevenientem, ad consensum salutarem excitato et adjuto*. El autor fue abad de Alcalá la Real y se destacó por ser uno de los primeros lectores de Jansenio en la Península Ibérica. Este libro de 660 páginas fue publicado en 1697. Azamor y Ramírez tenía la segunda edición que databa de 1707. En él se resumen las doctrinas de Bayo y Jansenio con una sucinta prolijidad. También es destacar que fue el primero que señaló las similitudes entre los dos doctores de los Países Bajos e insistió en que Jansenio había violado expresamente la bula *Unigenitus* y compara el sistema jansenista con el calvinismo. Del mismo autor se podía encontrar *Tractatus de lege et gratia sufficienti, Sanctissimo Patri et Domino Nostro Clementi XI dicatus ad explicationem suae constitutionis quae incipit «Unigenitus»*. La obra es una reimpresión de 1717 y analiza con sumo cuidado el jansenismo de Quesnel. Se trata quizás de una de las obras más osadas al respecto y lamentablemente no se encuentra analizada.²⁴⁸ En ella analiza con detalle la doctrina agustiniana de la gracia, tratando de diferenciarla (sin mucho éxito) de la hermenéutica jansenista. Posteriormente inicia un

²⁴⁸ Es de extrañar que la obra de Castell Ros y Medrano haya sido tan poco analizada, teniendo en cuenta que era un nombre bastante familiar en las bibliotecas del Siglo XVII y XVIII.

recorrido, estudiando los famosos “cinco errores” condenados en la bula *Cum Occasione*. Finalmente, y luego de atender a algunos autores jansenistas como Antoine Arnauld y Noël Alexandre entra de lleno en el análisis de la obra de Pasquier Quesnel *Réflexions morales sur le Nouveau Testament*, a quien cita textualmente y con profusión para luego señalar los errores de este y vindicar la bula condenatoria *Unigenitus dei filius*. El texto de Castell Ros y Medrano se destaca por el fuerte galicanismo, en efecto, el autor señala como varios obispos y cardenales de la Iglesia habían ayudado a la difusión de la obra de Quesnel, incluso otorgándole el *imprimatur* y la habían convertido en lectura obligatoria en los seminarios y universidades.²⁴⁹

También poseía el el trabajo de Fray Francisco Gallegos *Bellum metaphysicum de ente reali in quo... Joannis Duns Scoti vera mens enucleatur*, impreso en Granada en 1748, obra en la cual se compendia el sistema escotista y lo compara con el de San Buenaventura tan erróneo como el tomista. Según Gallegos la voluntad prima sobre el entendimiento del hombre, la cual, además no tiende ni al bien (como sostenía el Doctor Angélico) ni al mal (como insinuó San Agustín), sino que su esencia es la libertad.

Azamor adquirió en su periodo de estudiante en Osuna el clásico *Clypeus theologiae thomisticae contra novos ejus impugnatores* del dominico Jean Baptiste Gonet. La obra estaba impresa en nada menos que dieciséis volúmenes. La edición que poseía el obispo de Buenos Aires era la de 1744. En ella defiende el sistema tomista en un extremo que podría considerarse pasado de moda, ataca a todas las demás escuelas teológicas a las que considera madres de todos los errores, desde los protestantes hasta el jansenismo.²⁵⁰

El texto analiza todos los problemas de la teología, la filosofía, la historia y las ciencias físicas desde la perspectiva de Santo Tomás de Aquino.

²⁴⁹ Olivier Andurand *La Grande Affaire. Les évêques de France face à l'Unigenitus*, Coll. Histoire Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017.

²⁵⁰ El autor utiliza sin miramientos el término “*Babylon magna, mater fornicationum*”.

Se destaca el libro de Bernard Lamy: *Commentarius in harmoniam sive concordiam quatuor evangelistarum, et apparatus chronologicus ac geographicus*. En este texto se expone una interpretación historicista sobre los evangelios y señala “errores” de los redactores. En esta obra se subsume la teología a la historia, sosteniéndose que todas las verdades y dogmas de fe no podían contradecir la evidencia histórica y la lógica.

Vale mencionar además la San Próspero de Aquitania, en su *Opera Ommnia* (edición de 1744) en las que se destaca el *Adversus Ingratus, Pro Augustino Responsiones* y *De gratia Dei et libero arbitrio* en las que enfrentan a los pelagianos y lleva al extremo la soteriología agustiniana. Interesante es también la obra canónica de San Próspero por su *Indiculus Caelestini* donde recopila todas las decisiones magisteriales romanas y de los concilios africanos contra la doctrina pelagiana. De Jacobo Antonio Marta tenía el *Tractatus de jurisdictione per et inter judicem ecclesiasticum et secularem exercenda in omni foro* de 1609, en las que se defiende la autonomía de las Iglesias locales, tanto contra el poder monárquico como contra la supremacía papal.

De Fray Cayetano Benitez de Lugo poseía el obispo el anti-jansenista *Vera Christi gratia illuminans, vocans...*, allí proponía como solución a la controversia molinista-jansenista regresar al tomismo más estricto. Bajo la guía de Santo Tomás, revisa toda la obra de Jansenio y de Quesnel, a la que trata de herética, condena igualmente el molinismo por semipelagiano. Finalmente vale citar dos textos galicanos: el comentario de Alonso Díaz de Montalvo, de 1543 titulado “*Fuero real de España, diligentemente hecho por el noble Rey Don Alonso...*” y un bulario impreso en Madrid en 1635.

Nos centraremos ahora en la librería de Juan Baltasar. Lo primero a destacar, es que se trata de una biblioteca profesional. Si bien encontramos una amplia temática (astronomía, biología, matemáticas, etc), los textos de carácter teológico-religioso son

los que se destacan.²⁵¹ Luego de revisar el inventario realizado por Juan Probst, y cotejado los volúmenes, para realizar un conteo sobre los mismos obtuvimos los resultados que se pueden apreciar en el siguiente cuadro.

<i>Tema general</i>	<i>Cantidad</i>
Clásicos de la teología	17
Teología, sermones, espiritualidad	114
Biblias y comentarios	17
Liturgia	23
Derecho canónico	100
Política y derecho secular	68
Enciclopedias, diccionarios, historia	100
Filosofía moderna	43
Ciencias naturales y física	13
Clásicos romanos y griegos	13
Literatura	23
No identificables	11
<i>Total</i>	<i>542</i>

La diferencia entre el número aceptado generalmente en la bibliografía y al cual llegamos luego de analizar el inventario, puede deberse a cómo Probst contabilizó los volúmenes, es decir, una cuestión de método. No obstante, cuando pasamos a clasificar estos libros, los resultados varían considerablemente. La principal categoría es la que comprende los textos que tratan sobre teología, los sermonarios y las obras de espiritualidad. El 21 % de la biblioteca de Maziel está compuesta por este tipo de obras. Inmediatamente tenemos con igual porcentaje (18,45%) los libros de derecho canónico y los que corresponden a obras de historia, diccionarios y enciclopedias. A esto le siguen obras de política y derecho civil o secular, con una representación del 12,54%. Los libros de filosofía moderna es decir, autores principalmente de la ilustración implica un 7,93%, y tanto la liturgia como la literatura ocupan el mismo porcentaje (4,24%

²⁵¹ Burgos, Javier, “Los libros privados del clero...” op., cit.

respectivamente). Por atrás quedan los clásicos de la teología y los doctores de la Iglesia (3,31%), las biblias, comentarios bíblicos, aparatos críticos de la Escritura (3,13%), los clásicos griegos y romanos (2,39%) y los de ciencias naturales, astronomía y física (2,39%). Hay que señalar que el 2% de la biblioteca de Maziel (11 títulos) no pueden ser identificados. No podemos detenernos en analizar cada uno de los libros que poseía Juan Baltasar Maziel, pero a partir de la clasificación que señalamos arriba, sí conviene ver algunos títulos y realizar cuando menos una somera consideración.

Lo primero que conviene destacar es la abundancia de diccionarios y enciclopedias. El “*Grand Dictionnaire historique, ou mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*” de Louis Moréri, editado en Lyon en 1674, en cuatro volúmenes era una de esas grandes obras de referencia, compuesto principalmente por artículos biográficos e históricos. De la misma manera encontramos el “*Vocabulario portuguez e latino*”, de Rafael Bluteau, editado por los jesuitas de Coimbra en 1713, harto en referencias y citas de autores clásicos. El “*Histoire ecclésiastique, pour servir de continuation à celle de M. l'abbé Fleury*” de Claude Fleury, de clara orientación galicana, como su “*Maximes et libertés gallicanes, rassemblées et mises en ordre, avec leurs preuves. Mémoire sur les libertés de l'Église gallicane, trouvé parmi les papiers d'un grand prince*”.²⁵² También estaba la controversial enciclopedia histórica anti-jesuita publicada por Jean-Antoine Gazonne, titulada “*Annales de la Société des soi-disants Jésuites: ou recueil historique et chronologique de tous les actes, écrits, denonciations contre la doctrine et les forfaits des soi-disans Jésuites depuis 1532 jusqu'en 1763*”; y no era la única de este tipo, podemos hallar los siete tomos de Pierre Parisot, quien bajo el pseudónimo de Abbé Platel publicó “*Memoires historiques sur les affaires des Jésuites avec le Saint Siège*”, ferviente agustiniano que describió a los jesuitas como hijos del diablo.

²⁵² Ver al respecto Tonda, Américo, “El Deán Funes y la reforma...” op., cit.

Siguiendo con los diccionarios, enciclopedias y comentarios, tenemos el “*Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*”, y de De la Croze “*Entretiens sur divers sujets d’histoire, de littérature, de religion et de critique*”, donde las informaciones biográficas se conjugan con síntesis de obras literarias, históricas y de los Doctores de la Iglesia. Pero sobre todo el muy extendido en el Río de la Plata, de Ambrosius Calepinus, cuyo diccionario latino, plagado de citas de los clásicos, fue ampliado por Jacopo Facciolati y Egidio Forcellini, “*Septem linguarum calepinus, hoc est, léxico latinum*”, en dos volúmenes. El mismo libro fue utilizado por Francisco Ramos Mexía y fue una de sus tres fuentes, junto con la Biblia y el libro de Lacunza Díaz.²⁵³ Otro autor destacado fue el jansenista Natal Alexandro, cuya “*Opera Omnia*” en dos gruesos y apretados encuadernados figuran entre los bienes de Maziel, y que se componía de una completa historia eclesiástica, teología dogmático-moral y comentarios sobre el Nuevo Testamento. Esta obra no sólo defendía la autonomía de las iglesias locales frente al Papa, no sólo ponderaba un gobierno colegiado entre el Capítulo Catedralicio y el Obispo (elegido por el primero, y con funciones acotadas), sino que además arremetía con un rigorismo moral, una piedad cristo-céntrica y una defensa de la Sagrada Escritura que se conjugaba con una visión historicista de la profecía bíblica.

El derecho canónico es el otro gran tema, y en la época este era tratado desde el punto de vista histórico; existía un interés por encontrar y demostrar cuál era la organización primitiva de la Iglesia, para reformar la contemporánea. Podemos empezar por las actas y compilaciones de los Concilios y Sínodos. Así, Maziel tenía en su poder los doce volúmenes del polémico Jean Hardouin “*Acta Conciliorum et epistolae, decretales ac constitutiones Summorum Pontificum*”. Hardouin intentó realizar, siguiendo un método historicista una re-escritura de la historia desde el papismo. Notando que los jansenistas

²⁵³ Priora, Juan, *Don Francisco Hermógenes de Ramos Mexía*, op., cit., pp. 108-109.

basaban sus argumentos en textos históricos denunció una gran cantidad de documentos clásicos y aprobados bajo el pretexto de que eran apócrifos, adjudicándoselos a un tal Severus Archontius; un monje del siglo XIII, al que le atribuían ideas proto-jansenistas. El jesuita Jean Hardouin no se detenía allí, en la misma obra sostuvo que la Septuaginta y el Texto Mayoritario del Nuevo Testamento eran una invención del siglo XV y prácticamente negó la autoridad y autenticidad de los Padres de la Iglesia, especialmente de San Agustín, a quien consideró poco menos que un mito.²⁵⁴ Es interesante el valor que le da al análisis de tipo histórico, y muy especialmente a la filología. También es de notar que cita de manera extensa a la patrística que trata de desmentir, lo cual lo volvía una obra de referencia, ya que se pueden encontrar en el Río de la Plata copias de las citas realizadas por Hardouin.

La historia se vuelve una auxiliar del derecho canónico, de la teología, de la filosofía... y en lo que a autores de derecho canónico encontramos que los jansenistas y galicanos superan por mucho a los autores ultramontanos. Ejemplos: el "*Opera Omnia canonica, civilia et criminalia*" de Nicolás Rodríguez de Formosino, impreso en Ginebra en 1741, un texto explícitamente galicano y favorable a los jansenistas, usado por estos como manual en la Universidad de Berna.²⁵⁵ Las obras de derecho canónico adscriptas al sistema de Jansenio se presenta este sistema teológico de manera completa: autonomía de las iglesias locales (centradas en el obispo y el sínodo diocesano) basada en San Ignacio de Antioquía, rigorismo moral y una teología agustiniana, con la visión antropológica negativa de Adán tras la caída. Vicente Petra, escribió un largo e interesante *Comentaría ad constituciones apostolicas*, en 1741, cuando el Papa

²⁵⁴ Sobre este interesante autor, remitimos a Burke, Peter. "Two crises of historical consciousness." *Storia della Storiografia* 33 (1998): 3-16; Schwarzbach, Bertram Eugene. "Antidocumentalist Apologetics: Hardouin and Yeshayahu Leibowitz." *Révue de Théologie et de Philosophie* (1983): 373-390.

²⁵⁵ Pruter, Kart, *The People of God*, Scottsdale, 1974; Doyle, William, *Jansenism: Catholic Resistance to Authority from the Reformation to the French Revolution*, New York, St Martin's Press, 2000.

Benedicto XIV lo había nombrado cardenal obispo de Palestrina. Maziel tenía este volumen en el cual el autor diluía el concepto de monarquía del Papado y lo reformulaba como un principado al estilo romano. Según Petra, el Papa era efectivamente, el príncipe de los Apóstoles, y como tal, el *primus inter pares*. Si bien el texto no puede ser considerado jansenista, fue acusado como tal por los jesuitas, al igual que el cardenal Enrico Noris, quien fuera su maestro.

Otro texto que muestra la eclesiología jansenista es el de Edmundo Richerius, *De potestate Ecclesiae in rebus temporalibus*, en él se afirmaba que la Iglesia no es una institución sino la reunión de los fieles, siendo los depositarios de la autoridad los sacerdotes, quienes delegan el gobierno a los obispos. La biblioteca de Maziel contenía además los 27 volúmenes de la *Opera Omnia* del jansenista Noël Alexandre, teólogo dominico contado entre los favoritos de Luis XIV, ante quién predicó y a quien dedicó algunos de sus escritos, hasta caer en desgracia pública tras oponerse a la bula *Unigenitus*. Maziel contaba con la galicana *Selecta historiae ecclesiasticae capita...*, donde por medio del método histórico-teológico exponía la independencia de la Iglesia francesa y su plena autonomía, así como sus derechos frente al Papa; su *Selecta historiae Veteris Testamenti capita* fue una de las primeras muestras del método crítico aplicado a la Escritura; la *Theologia dogmatica et moralis secundum ordinem catechismi concilii Tridentini*, abiertamente jansenista, donde conjugaba el rigorismo, la primera exposición de que el bautismo de deseo y de sangre constituían una novedad jesuítica y se expresaba en contra de la comunión frecuente; el monumental y pionero *Conformités des cérémonies chinoises avec l'idolatrie grecque et romaine and Sept lettres sur les cérémonies de la Chine*, quizás el primer trabajo de religiones comparadas y finalmente su *Historia ecclesiastica veteris novique testamenti: ab orbe condito ad annum post Christum natum millesimum sexcentimum*, una obra en la que

defendía la autonomía de las iglesias locales, no sólo frente al Papa sino ante el Rey, exponía como única antropología histórica y dogmática la agustiniana, respecto del estado post-caída de Adán, y señalaba desviaciones morales, intelectuales y de la ortodoxia de la fe de algunos Papas, demostrando así que el jansenismo había sido condenado por error.

Entre los autores que proponían el galicanismo en España, también encontramos en la biblioteca de Maziel a Francisco Salgado de Somoza, con los libros *Tractus de regia protectione vi oppressorum appellantium a causis et iudicibus Ecclesiasticis*, y *Tractus de supplicatione ad sanctissimum a bullis el litteris apostolicis, nequam et importune imperatis in perniciem, et de earum retentione interim in senatu*. En ambos trabajos, el autor proponía que todo documento pontificio carecía de valor y de aplicación en un territorio si no contaba con el *exequatur*. Muy importante, era el libro en dos volúmenes del “*Gobierno eclesiastico-pacífico, y union de los dos cuchillos Pontificio y Regio*”, editado originalmente en 1657. En esta obra fray. Gaspar de Villaroel (en ese momento obispo de Arequipa, y en 1660, Arzobispo de La Plata), no sólo presenta el derecho canónico indiano, sino que además realiza una apología del derecho de patronato de los reyes, y una defensa de la autonomía y autogobierno de las Iglesias de las Indias. Al igual que los jansenistas el obispo agustino no sostiene la superioridad del poder real sobre la Iglesia, sino la autonomía de las iglesias locales frente al poder pontificio y también real. El Papa se vuelve, a los ojos de Fr. Gaspar de Villaroel un primado de honor, el juez último al cual se puede apelar en virtud de la antigüedad y los honores de la Silla Apostólica de Roma, pero no por ello en un primado de jurisdicción universal.

El interés por la historia y sus ciencias auxiliares lo vemos en el manual de paleografía de Andrés Merino de Jesé-Christo y el manual de cronología “*L’art de vérifier les dates des faites historiques, des chartes, des chroniques et autres anciens monuments, etc*”, de

tres benedictinos: Charles Clémencet, Maur Dantine y Ursin Durand. Nos parece importante señalar que en el relevamiento de Juan Probst, los nombres de los autores están mal transcritos o intercambiados, adjudicando este famoso libro a Mauricio Antine, Carlos Clémencet y Franco Clémencet

En lo que a espiritualidad y ascética, tenemos obras “pietistas”, como por ejemplo el famoso *“Pensamientos teológicos relativos a los errores del tiempo”*, de Nicolás Jamín, una obra de teología mística donde el autor ataca el ateísmo, el deísmo, el probabilismo y también el “neo-pelagianismo” de los jesuitas. Es curioso que no abunden los “comentarios” a la Suma Teológica, como si se puede apreciar en otras bibliotecas contemporáneas europeas. Una compilación más que interesante y que parece haber sido muy utilizada fue la obra del Marqués de Saint Aubin, *“Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques”*, que desde una hermenéutica jansenista analiza a teólogos y doctores de la Iglesia. Vale preguntarse ¿Cómo influyó esta “síntesis” a Maziel y a todos los que la leían? Entre sus libros no faltaban los clásicos Doctores y Padres de la Iglesia, en 17 títulos diferentes encontramos a Santo Tomás de Aquino con su Suma Teológica, San Agustín (*Opera Omnia*), San Cipriano, San Clemente, Santa Teresa y Pedro Lombardo. Sermones no faltaban. Así tenemos inventariado al obispo de Nimes, Esprit Fléchier, *“Panégyriques des saints y quelques sermons de moral”*, que se destacan por su carácter luctuoso, rigorista y desconfiado de la naturaleza humana. Es de recordar que Fléchier, en varios de sus sermones se acerca demasiado al calvinismo, que trata de disimular con agustinismo. ¿Qué se puede decir de la Biblia? Si bien contaba con la Vulgata, no tenía la conocida como “versión común”, sino una varias ediciones críticas. También aparecen en su biblioteca diáglotones (textos en griego o hebreo, con la traducción literal al latín debajo), aparatos críticos y enciclopedias de nombres, personas y lugares citados en las Sagradas Escrituras.

Tras esta revisión somera de algunas obras de Maziel, queda hacernos una pregunta: Este universo de lecturas, de libros, de síntesis de libros, de *florilegio* que circulaban, de textos prestados y vueltos a resumir, de citas apropiadas ¿Constituían una cultura de grupo? ¿Permitieron una cultura teológica más o menos uniforme? ¿Se crearon tendencias que se evidenciaron cuando el cabildo eclesiástico o los miembros de la república espiritual debieron decidir ante ciertos conflictos y situaciones? A la luz de la evidencia histórica, la respuesta es sí, y veremos ejemplos en el siguiente capítulo. Vale para cerrar una última consideración: en el medioevo, la vida monástica fue el centro del cual nació toda una cultura teológica centrada en la contemplación, así por ejemplo, la *lectio divina* es uno de los pilares de la espiritualidad del monasterio:

“la teología y la espiritualidad monástica beben aquí. Por eso la lectio diuina ocupa las mejores horas de la jornada del monje, Ni la curiosidad ni el deseo de conocer, y cuánto menos el pasatiempo, son los móviles de esta lectura.”²⁵⁶

Pero en la cultura teológica del siglo XVII-XIX, el epicentro no es el monasterio, sino la *respublica spiritualis*, la iglesia particular, la que el teólogo debe servir. Por ello se bebe de los textos históricos, del derecho, pero también, de las Ciencias de la Naturaleza. El mundo cambiaba y con él la cultura teológica. El Río de la Plata, lejos de ser un epifenómeno del atraso hispánico que quisieron ver los liberales de fines del siglo XIX, evidenció todo lo contrario.

²⁵⁶ De la Serna González, Clemente, “El monasterio medieval como centro de espiritualidad y cultura teológica”, en *Codex aquilarensi*, N° 3, 1990, p., 80.

CAPÍTULO V *Questionibus disputatis*: las discusiones teológicas en el seno de la *respublica spiritualis*

Introducción

El presente capítulo tiene como objeto el análisis de los conflictos y resoluciones en las que se vio envuelta la iglesia porteña, tanto hacia el interior como al exterior de la corporación eclesiástica. Ante la aparición de conflictos o la necesidad de resolver situaciones, de fijar una posición frente a los fieles durante una Misa, en el confesionario o ante las autoridades seculares, la aristocracia de la *respublica spiritualis* exponía sus posiciones amparándose en sistemas hermenéuticos definidos que bebían de dos fuentes: la Revelación (Escrita o Tradición) y la autoridad de los doctores.²⁵⁷ Estas exposiciones tuvieron lugar en el marco de arduas discusiones y debates manifestando maneras de comprender las misiones y funciones de la Iglesia, su naturaleza, su materia y su forma.²⁵⁸ En otras palabras, cuando un sacerdote tomaba su pluma para redactar un memorial o una nota, cuando a la luz de las velas y con un ejemplar de la Biblia componía un sermón, o cuando los capitulares se reunían como Senado del Clero, ellos expresaban y manifestaban *la cultura teológica* en la Iglesia porteña.

Para comprender como se veía plasmada la larga y ecléctica formación de los presbíteros y seglares que conformaban la aristocracia de la Iglesia de Buenos Aires nos serviremos de tres fuentes: en primer lugar, las actas del cabildo eclesiástico, en

²⁵⁷ Los escolásticos medievales entendieron la *auctoritas ecclesiae* de manera diferente a como la comprende en el presente los teólogos. Para ellos (y en concordancia con la patrística y la Iglesia Ortodoxa) la *auctoritas* no era el magisterio, sino el sentir común de todos los teólogos, padres, patriarcas y monjes que interpretaban

²⁵⁸ Tomamos los términos en el sentido aristotélico de ὕλη (materia) y μορφή (forma), luego recuperado por Santo Tomás de Aquino. Para más información remitimos a Kenny, Anthony, *Aquinas on Mind*, London, Routledge, 1993 y Pasnau, Robert, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

segundo lugar los memoriales (de los cabildantes, presbíteros y obispos) y finalmente, los sermones y conferencias que fueron conservados. Estos documentos se caracterizan por la profusión de citas y por hacer explícitas no sólo las lecturas, sino las interpretaciones que de las mismas realizaban sus autores. Es así como veremos en este capítulo de qué manera se aplicaban las teorías que circulaban en la época a casos concretos.

Este capítulo se encuentra dividido en tres partes. En la primera se estudia el concepto de *quæstionibus disputatis* el cual cruzó la mente de los hombres del Siglo XVII al XIX. En la segunda sección analizaremos tres tipos de problemas en los que se debatió: las pastorales-sacramentales, es decir, aquellas que se referían a la acción concreta y el cuidado de los sacerdotes sobre los fieles, su gobierno, la manera en que debían administrar los sacramentos, las disputas sobre los matrimonios, etc. Luego analizaremos las cuestiones soteriológicas, es decir, las doctrinas sobre la salvación. Finalmente nos centraremos en las eclesiológicas, es decir, aquellas cuestiones referentes al gobierno de la Iglesia, su organización y sus fines. Las tres *quæstionibus* (sacramentos-soteriología-eclesiología) se encuentran separadas únicamente con fines analíticos. Es decir, la teoría de la salvación implicaba una noción de cómo y para quienes debían administrarse los sacramentos; de la misma manera, la teología sacramental se relacionaba con una forma determinada de organizar y gobernar a la Iglesia, y esta con la forma en la cual debía llevarse a cabo la misión de conducir al pueblo cristiano al Reino de Dios.

V. 1. *Quæstionibus disputatis*

Al recordar su llegada a Cartago, San Agustín de Hipona la comparó con el infierno. Los signos eran el calor asfixiante, húmedo y pesado, los espectáculos hedonistas se

conjugaban con la guerra intelectual y cultural, en la que cristianos, gnósticos, maniqueos, y paganos...²⁵⁹ Buenos Aires no distaba de la imagen poco halagadora de la antigua ciudad mediterránea el 27 de marzo de 1812. El año se había caracterizado por una humedad pocas veces registrada. La vida política, la guerra y los cabildeos de los primeros gobiernos revolucionarios aumentaban con el rumor de una posible invasión de los godos. El calor se combinaba de manera fatal con lluvias frecuentes y torrenciales, los fieles realizaron novenas y cruzadas de rosarios debido al peligro que implicaban para las cosechas y el estado de la ciudad, que no resistía inundaciones.²⁶⁰

Aquel día el cabildo eclesiástico se reunía en pleno. Congregados en la sacristía, habitual salón capitular se reunían según las prescripciones del Concilio de Trento: ²⁶¹ había muerto repentinamente Su Señoría Ilustrísima, Benito Lué y Riega y desde el 22 de marzo había asumido la jurisdicción ordinaria y previsto todo lo necesario para la elección de un provisor. A pesar del calor y la humedad, el ambiente era gélido. El día anterior se habían tomado importantes decisiones a iniciativa del arcediácono Don Francisco Javier Zamudio: la tras la muerte del obispo, el provisor de la diócesis no debía gobernar hasta que se nombrara un nuevo obispo, sino sólo por un año, y con facultades limitadas debido a que la sede vacante sería sin lugar a dudas muy prolongada debido al estado político. Se propuso que la elección se realizara siguiendo

²⁵⁹ San Agustín, *Confesiones*, Lib III, 1. Cfr. *De Civitate Dei* II, 4 y 5.

²⁶⁰ Es de destacar el trabajo de Marina Miraglia sobre la historia climática desde 1776 hasta nuestros días. No obstante el cuadro elaborado por ella es adecuado y coherente, la evidencia registrada por nosotros (y que ha sido citada en esta investigación) demuestra que el “período seco” referido por esta autora y que se extendió entre 1776 (cuando comienza su registro) hasta 1803, nosotros lo prolongaríamos hasta 1808 como mínimo, ya que si bien se registran fuertes y continuas lluvias, las mismas no fueron algo general como ocurrió entre 1812 a 1826, cuando comenzó un periodo de graves y severas sequías que se extendió hasta 1832. Ver al respecto Miraglia, Marina, “La perspectiva interdisciplinaria aplicada al estudio de las transformaciones ambientales. Los casos de estudio de las cuencas hidrográficas en la provincia de Buenos Aires, Argentina, entre 1776 y 2006”, en *Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science*, Vol. 4, N° 1, 2015, p., 150-151.

²⁶¹ Conc. Trid. Sess XXIV, Cap XVI De Ref.

la antigua práctica de la Iglesia patristica de la *acclamatio*.²⁶²

Uno a uno los cinco capitulares pronunciaron el mismo nombre y el arcedeañ comunicó al electo lo decidido por el Cabildo: Diego Estanislao Zavaleta. La elección no fue una sorpresa, en efecto, el Dr. Zavaleta se encontraba rezando frente al altar cuando fue llamado por capítulo. De estatura media, delgado, rostro anguloso, nariz recta, labios finos y cejas despojadas aceptó las condiciones y fue investido en ese mismo acto. Correspondió al presbítero Antonio Sáenz, secretario, labrar el acta y confeccionar el oficio que notificaba al Triunvirato. La respuesta del gobierno no se hizo esperar: se rechazó la elección debido a las condiciones, iniciándose así un conflicto teológico entre el capítulo catedralicio y el Triunvirato.²⁶³ En ese conflicto se citaron canonistas, concilios, reales cédulas y se prolongó hasta el día 29 de marzo.²⁶⁴

Lo que deseamos destacar es el mecanismo que se presentó aquellos días. Los capitulares debían exponer sus tesis y sostenerlas basándose en la Sagrada Escritura, la patristica, los doctores y los teólogos comunes. En algunas oportunidades podía ocurrir que ante un dictamen algún miembro de la aristocracia eclesiástica recurriera al brazo secular, como lo hizo el doctor Domingo Victorio de Achega,²⁶⁵ o el clérigo sospechado de heterodoxia Juan Manuel Fernández de Agüero,²⁶⁶ o lo que era peor, publicara en forma de libro o folleto su postura.²⁶⁷ Algunas veces, como le ocurrió al provisor de Achega la respuesta se hacía a manera de breve o carta.²⁶⁸ No se trataba de un acto

²⁶² ACEBA Libros de Actas, Lib VIII Fol 94-95.

²⁶³ Ver Tonda, Américo, *La Iglesia Argentina incomunicada con Roma*, op., cit., p., 5-15.

²⁶⁴ AGN Sala IX 4-7-1.

²⁶⁵ ACEBA, Cuerpo II.

²⁶⁶ Juan Manuel Fernández de Agüero “Nota al gobierno de Buenos Aires sobre la clausura de su clase en la Universidad de Buenos Aires”, 30 de julio de 1824, transcrita en Gutiérrez, Juan María, *Noticias históricas...* op., cit., p., 116.

²⁶⁷ Avazoa, José Manuel, *Observaciones contra el dictamen que el Dr. D. José Eusebio Agüero dio á la cúria Provisional de Buenos-Ayres sobre la facultad de dispensar en el impedimento para el matrimonio por la diversidad de religion*, Buenos Aires, S/D, 1827.

²⁶⁸ ACEBA, Cuerpo II.

democrático ni de las simpatías hacia uno u otro de los miembros sino del convencimiento, de la seguridad de que se había llegado a una verdad, a que la Verdad había sido preservada y a que la tradición fielmente consultada tenía en el cabildo eclesiástico sus últimos y fieles guardianes.

Existe la idea de que en el catolicismo la homogeneidad caracteriza (o caracterizó) a la interpretación y reflexión sobre la fe, y salvo en casos muy particulares, la unidad religiosa y la inexistencia de conflictos fue la característica de la teología. Esta visión peca de ingenua. Como puede apreciar cualesquier lector que haya incursionado en la historia de la religión cristiana, los conflictos filosóficos y teológicos estuvieron a la orden del día y hasta el día de hoy subsisten de manera más o menos abierta. Si pudiéramos analizar todos los conflictos, disputas y diferencias a lo largo de la historia teológica, se podrían agrupar en dos conjuntos: el primero implicaba una ruptura completa de una de las partes con la otra; en este caso se podría hablar con toda propiedad de un quiebre en la unidad y la comunión. nace así el cisma, unido a la mutua acusación de herejía.²⁶⁹

Por otra parte existía otro tipo de disensión, y es aquella en la cual nos centraremos para nuestro estudio. Esta implicaba una verdadera querrela intelectual entre dos posiciones y ambas partes tendrán como fin demostrar la veracidad de su postura. ¿Implicaba esto ortodoxia por definición? No necesariamente. El estatus de disidente podía estar a la orden, e incluso la posterior condena de herejía, como fue el caso del bayanismo o del jansenismo y sus adherentes al insistir en la pertenencia en la comunión eclesiástica. No obstante, quienes participaban de este tipo de disputas insistían en su adhesión y obediencia formal y externa a las autoridades eclesiásticas constituidas, que muchas veces consideran ignorantes sobre un punto particular, pero legítimas. A diferencia de

²⁶⁹ Mitre Fernández, Emilio, *Iglesia, herejía y vida política en la Europa medieval*, Madrid, BAC, 2007.

los reformadores protestantes, se consideraban a sí mismos miembros de la “Iglesia Invisible” contra la “Iglesia Visible” que los había condenado.²⁷⁰

Durante la Edad Media este tipo de controversias recibirá el nombre de *quaestionibus disputatis*, y llegará a existir una serie de condiciones para que una polémica pudiera adquirir dicho título. La primera de ellas era el objetivo de la disputa en sí misma:

*En las disputas sobre la fe hay que considerar dos cosas: una, por parte del que disputa; otra, por parte de los que oyen. Por parte del que disputa hay que considerar, en realidad, la intención. [...]. Es laudable, en cambio, si uno disputa sobre la fe para refutar errores o también como materia de ejercicio.*²⁷¹

De esta manera Santo Tomás de Aquino intentaba poner un freno a las discusiones que tenían por objetivo justificar la fe cristiana de manera filosófica o racional por parte de personas no preparadas. En cambio, si la disputa era realizada con el fin de enfrentar a un heterodoxo o como ejercicio entre escolásticos, la misma debía incentivarse.²⁷² El fin principal era demostrar que la opinión personal era conforme a la Escritura, a la Tradición y refutar el error del oponente, no agradar a público; respecto a esto último, los disputantes deben tener cuidado sobre quienes constituyen el *auditórium*, especialmente cuando se tratara de temas complejos o que pudieran poner bajo peligro

²⁷⁰ Los conceptos de Iglesia invisible y visible fue la punta de lanza de los jansenistas. No obstante, el desarrollo del concepto no se encuentra sino de manera explícita hasta Juan Calvino, que la expone en sus *Instituciones de la Religión Cristiana* (IV, I, 2-3, 7). Según esta teoría existe una iglesia visible o jerárquica, que es la iglesia institucional (Romana), pero al mismo tiempo existe otra Iglesia que se extiende dentro y fuera de esa Iglesia Visible, que es la Iglesia Invisible, en la que toman participación todos los verdaderos fieles, es decir, los predestinados, quienes pueden ser (y de hecho son y serán) perseguidos por la Iglesia Visible que terminará convirtiéndose en la Sinagoga de Satanás. Cfr. *Instituciones* II.

²⁷¹ Summa Theologiae, II-II Q. X a 7

²⁷² Summa Theologiae, II-II Q. X a 7.

de escándalo a los fieles.²⁷³ La congregación de *Propaganda Fide*, en 1625 también prohibió bajo pena de excomunión las controversias ante grandes grupos de testigos o en las que alguna de las partes apelara a los presentes o estos interrumpieran con gritos o aplausos. La regla, que provenía desde antiguo, exigía que los ignorantes y los simples fueran retirados del lugar donde tendría lugar el enfrentamiento intelectual,²⁷⁴ lo cual se hacía con la misma fórmula que se empleaba en la Misa: “*Si hay un catecúmeno, que salga. Si hay un pagano, que salga, si hay un hereje, que salga, si hay un judío, que salga, si a alguno no le interesa, que salga*”.

Como veremos en este capítulo, el modelo de las controversias teológicas medievales se mantendrá en el contexto indiano, de la que la Iglesia Porteña fue un epifenómeno. La élite de la república espiritual porteña utilizará el mismo modelo de las *disputationes theologicae* medievales. Sólo los miembros considerados competentes podían participar y el gobierno civil, podía convocarlos en caso de ser necesario. Así, el 21 de diciembre del año 1833, el gobierno porteño emitirá un decreto convocando a una “*junta especial de ciudadanos teólogos, canonistas y juristas*” para tratar un tema de capital importancia en la vida de la *respublica spiritualis* porteña: el derecho de la nación independiente a reservarse el nombramiento de los obispos y que dicho derecho no puede ser ejercido por el Romano Pontífice; en otras palabras, si el Papa, “*príncipe de una potencia extranjera*” puede nombrar un obispo para Buenos Aires.²⁷⁵

V. 2. Cuestiones pastorales-sacramentales

Las cuestiones pastorales son aquellas que enfrentaron a los miembros del cabildo

²⁷³ Alejandro IV, Sex. Decretalium, Lib V, Cap II.

²⁷⁴ Novikoff, Alex, *The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Practice, and Performance*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013; Donavin, Georgiana, Poster, Carol, y Utz, Richard (eds), *Medieval Forms of Argument: Disputation and Debate*, Evanston, Northwestern University Press, 2002..

²⁷⁵ MA, Decreto del Gobierno p. 278.

eclesiástico y que giraron en derredor del problema del gobierno puntual de cada parroquia y curato en la jurisdicción de Buenos Aires o el acceso a cargos prebendados. En muchas oportunidades, los presbíteros al frente de sus parroquias pudieron resolver los conflictos sin tener que dirigirse al capítulo catedralicio, para ello recurrían a los dictámenes de los canonistas más reconocidos y las sentencias anteriores de la Iglesia porteña. ¿Qué presbíteros eran elegidos? ¿Cómo era el procedimiento? ¿Qué objetivos manifestaban esas elecciones? Analizaremos en primer lugar el procedimiento de elección de curas y vicarios parroquiales, luego como estos se esperaba que desempeñaran sus funciones como ministros de lo sagrado.

VI. 2. a. Cómo y para qué elegir al buen sacerdote

La elección de un presbítero como cura o profesor implicaba una gran responsabilidad de parte de los electores y ponía al sacerdote bajo un escrutinio permanente. Una prometedora carrera sacerdotal podía truncarse si el ministro era violento, desatento, pendenciero, borracho, ladrón o tener demasiada afición hacia las mujeres. Por esta razón siempre se debía mostrar, no sólo una buena conducta ante los fieles, sino ante los hermanos en el sacerdocio. El sacerdote demostraba sus cualidades por medio de las *relaciones de méritos y servicios*.

Además de sacerdotes, había que tener buenos curas párrocos, es decir, sacerdotes con poder de jurisdicción para confesar, predicar o enseñar.²⁷⁶ Al vacar cualesquier cargo, por muerte, renuncia o traslado, se debía proceder a un nuevo concurso público, del cual participaba y decidía el cabildo eclesiástico. Los nombramientos directos, bien por parte del obispo diocesano, bien por el gobernante de la diócesis en sede vacante eran vistos

²⁷⁶ Di Stefano, Roberto, “Abundancia de clérigos, escasez de párrocos”, op., cit.

como anticanónicos y contrarios a la tradición.²⁷⁷ Los nombramientos interinos, no obstante, podían realizarse sin concurso, pero se consideraba una situación extraordinaria dada la emergencia y se apelaba a que eran realizados por el mismo estado de necesidad o *epikeya*: tal fue el caso del Antonio Vergara, nombrado lector de la Catedral el 14 de enero de 1702 a propuesta al provisor Domingo Rodríguez de Armaz. No obstante, como se puede apreciar en mismo nombramiento, se realizaron las provisiones necesarias para un futuro concurso.²⁷⁸

Al quedar vacante una jurisdicción o una prebenda los postulantes debían presentar al capítulo catedralicio sus relaciones de méritos y servicios. Estos a su vez la elevaban al obispo o en su defecto al deán, quien de manera colegiada con el capítulo examinaba a los postulantes, luego se presentaba la terna al vice-patrono, quien confirmaba la decisión del capítulo para que este realizara la colación canónica.²⁷⁹

Los presbíteros indianos eran hombres del barroco y como tales poseían un deseo profundo de trascendencia, es decir, deseaban dejar una huella en la historia.²⁸⁰ Un ejemplo lo encontramos en los sacerdotes que con toda libertad se presentaban para ser designados en cualesquier cargo, como lo hizo el presbítero Francisco de Goicochea ante el Cabildo Eclesiástico.²⁸¹ Dichas *relaciones de méritos y servicios* constituían un tipo de documento muy especial y propio del Antiguo Régimen. En ellos se desplegaba toda una narración de la vida del interesado y el estilo, la información y sobre todo los conocimientos y competencias se conjugaban con los antecedentes familiares, de los contactos e influencias. Una relación de este tipo contenía una exacta información de

²⁷⁷ Acuerdo del 27 de abril de 1812, ACEBA, Libro VII, fol 95 vta-98.

²⁷⁸ Acuerdo del 14 de febrero de 1704, ACEBA-De Actis, pp., 231-232.

²⁷⁹ Real Cédula del 15 de junio de 1654, ACEBA De Actis, pp., 102-103. Real Cédula del 19 de junio de 1672, ACEBA De Actis, pp., 103-104.

²⁸⁰ Cruz de Amenabar, Isabel, *La muerte transfiguración de la vida*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 1998, pp. 39.

²⁸¹ Acuerdo del 9 de marzo de 1730, ACEBA de Actis, p., 203.

todos los estudios, oficios, prebendas y cargos que el solicitante había desempeñado a lo largo de su vida al igual que su familia.²⁸²

La relación normalmente era escrita a mano y en algunos casos remitidas a la imprenta, en la cual se facturaban varios ejemplares. A ella se adjuntaban copias notariadas de todos los certificados: bautismo, primera comunión, confirmación, de matrimonio de los padres, de finalización de los estudios, cartas de referencias, de limpieza de sangre, etc. La cantidad de documentación que se adjuntaba era tal y de tan grande importancia, que los presbíteros tenían ya preparada la documentación y por eso tenían varias copias, listas para ser presentadas ni bien se diera la oportunidad.

Todas las relaciones de méritos y servicios poseen la misma estructura y un mismo lenguaje y ese formato era el mismo para los clérigos que para los seglares. Las relaciones no eran producidas directamente por el interesado, sino encargadas a especialistas que utilizaban un lenguaje específico, centrándose en “*valores y nociones de sangre, linaje, honor, legitimidad, varonía, fama y reconocimiento público*”.²⁸³

Frases estereotipadas y lugares comunes nos permiten apreciar ciertas características que los postulantes tenían que exponer.²⁸⁴ Y esto se repite en todo lo largo y ancho de los Reinos de Indias. Tanto de la Juan Pérez de Concha Illescas, fechada en 1667, como la de Juan Baltazar Maciel, o el obispo Cayetano Marcellano y Agramont, más de una centuria después, guardan grandes similitudes en cuanto a las formas. En todas ellas podemos leer que él no poseía “*mancha alguna de sangre judía*”, por ejemplo.²⁸⁵

Veamos un caso particular: en 1634 se conformó un tribunal para examinar a los

²⁸² AGN Sala VII 2359, doc. 3787. Documentación presentada por Vicente López y documentos solicitados para ingresar al cuerpo académico de la Universidad de Chuquisaca.

²⁸³ Jurado, Carolina “«*Descendientes de los primeros*». *Las probanzas de méritos y servicios y la genealogía cacical. Audiencia de Charcas, 1574-1719*” Revista de Indias, 2014, vol. LXXIV, n.º 261, 387-422

²⁸⁴ Acta del 15 de marzo de 1731, ACEBA De Actis, p., 394.

²⁸⁵ Hoja de méritos y servicios del doctor d. Juan Pérez de Corcha Illescas, 1667, Fondo Antiguo de la Universidad de Granada; AIR F1-6-174 Leg II.

candidatos a los curatos de Buenos Aires, Santa Fe y Corrientes.²⁸⁶ Se enfrentaron los sacerdotes Juan Viscaino de Agüero, Hernando Arias de Mansilla, Melchor de Aguirre, Luís de Ábalos Ayala y Mendoza, Juan de Malaver, Cristóbal de Sossa y Juan Bautista Centurión. Luego del examen, los presbíteros tuvieron la oportunidad de impugnar los méritos de los demás competidores y así pedir revisión de los resultados. Uno de los testimonios es el de Hernando Arias de Mansilla, quien dijo:

"yo soy, dice, uno de los hijos begneméritos de esta Provincia y del Paraguay, por aver venido mi aguelo el Capitan Luis Arias de Mansilla de los Reynos de España a costa de su patrimonio a la conquista desta probincias en año de mil y quinientos y treinta y cinco en la armada del Governador Dom Po. de Mendoza, como es publico y protesto probar a su tiempo y ser hijo legitimo del Capitan Francisco Arias de Mansilla uno de los primeros conquistadores de la Ciudad de San Juan de Vera, donde de ordinario asistido con su persona, armas y cavallos con mucho lustre derramando su sangre..."²⁸⁷

Luego de enumerar las virtudes de sus familiares, pasa a señalar sus propios méritos:

"y el Sr, Don Fray Pedro de Carranza me ordenó hasta el estado de sacerdote y nombro Cura y Vicario de la Ciudad de San Juan de Vera, de donde me nombró por Cura de los Indios de nación Ohoma donde fabriqué iglesia..."

¿Sólo para el concurso de parroquias? Todos los cargos y prebendas que requerían un

²⁸⁶ ACEBA, De Actis, I, p., 10.

²⁸⁷ ACEBA, De Actis, I, p., 12.

concurso debían ser precedidos por la presentación de la relación de méritos y servicios. Aún cuando al momento de acceder a un cargo los contactos eran muy importantes, el acento estaba en el mérito de haber ganado a los opositores.²⁸⁸ En todos ellos encontramos datos muy interesantes sobre la formación, escritos e inclinaciones de los miembros de la corporación eclesiástica. Así por ejemplo, Cossio y Terán, párroco de San Nicolás demostró que él:

*“ha cumplido y cumple con el ministerio de su empleo, acudiendo con puntualidad a las confesiones que se le ofrecen, explicando con grande energía y celo la doctrina cristiana y el Santo Evangelio todos los domingo del año a sus feligreses”.*²⁸⁹

Pero la colaboración entre el gobierno eclesiástico y el secular implicaba una comunicación que, se suponía, debía ser fluida. En todo caso, siempre el obispo o el Cabildo debía dar parte al vice-patrono, es decir, al Virrey. Cuando el presbítero Julián Joaquín de Gainza fue elegido para la parroquia de San Nicolás, y José María de Roo como lector en la Catedral, el Reverendo Manuel Azamor y Ramírez le informó por escrito al Virrey Nicolás Antonio de Arredondo sobre el proceso de elección y los antecedentes académicos, espirituales y familiares de los presbíteros electos.²⁹⁰

Vemos entonces que las *questionibus* pastorales giran en derredor de tres problemas: moral, ejercicio de la jurisdicción y aptitud canónica. Estos tres puntos se encontramos tan interconectados que resulta difícil analizar uno sin encontrarse con los otros. Así por ejemplo cuando se realizaban los concursos para cubrir las vacantes de cualesquier

²⁸⁸ Barral, María Elena, *De sotanas por la pampa*, op., cit., pp.29-49.

²⁸⁹ AGI, ABSAS 305. Citado en Barral M., *De sotanas por la pampa*, op., cit., pp. 43.

²⁹⁰ AGN Sala IX 31-6-4, exp. 10.

curato, el tema principal a evaluar se relacionaban con la teología moral,²⁹¹ porque los sacerdotes eran jueces “*dentro y fuera del confesionario*”. Dentro del mismo tenían poder sobre el fuero interno, pero para el fuero externo era menester contar con delegación episcopal, es decir, haber recibido el nombramiento de juez eclesiástico de parte del obispo o en caso de sede vacante, del Cabildo Eclesiástico.²⁹²

Además de ser necesarios para la administración de los sacramentos, los presbíteros eran portadores de la luz de la civilización. La formación espiritual era la *forma* de una *materia* que era la civilidad.²⁹³ Para los sacerdotes lo político y la teología eran indisolubles, constituyendo la unidad funcional en la *christianitas*, y en este sentido la cultura teológica moldeaba a la misma sociedad.²⁹⁴

V. 2. b. Cuestiones morales: matrimonios, amancebamientos y bigamia

Como hemos visto a lo largo de esta investigación los informes sobre los problemas de inmoralidad en la diócesis de Buenos Aires eran frecuentes. Uno de los casos más habituales eran los relativos a la conducta sexual del pueblo. Existieron tres situaciones comunes a las que se debió enfrentar el clero y que el cabildo eclesiástico hubo de resolver cuando fue sometido a apelaciones por autoridades superiores o por los interesados. Estas fueron los matrimonios clandestinos, las dispensas matrimoniales y las relaciones ilícitas, como la bigamia, el concubinato y el amancebamiento. En todos estos casos las acciones de los presbíteros demuestran una uniformidad en la manera de encarar los procesos y la confirmación de la aristocracia clerical. Es decir, existía una

²⁹¹ ACEBA-De Actis, I, Cabildo del 17 de julio de 1713. p., 271.

²⁹² Barral, María Elena, *De sotanas por la Pampa*, op., cit, p., 73-74.

²⁹³ Esta interesante categorización y explicación aparece es frecuente en Esprit Fléchier y su “*Panegyriques des santos y quelques sermons de moral*”, libro jansenista y que figuraba en la biblioteca de Juan Baltasar Maziel.

²⁹⁴ González, Fidel, *Los movimientos en la historia de la Iglesia*, Madrid, Encuentro, 1999; Ratzinger, Joseph, *Jesús de Nazaret*, (Vol I), Buenos Aires, Booket, 2011, p., 57.

clara tendencia teológica, un marco de referencia otorgado por el derecho canónico y los antecedentes jurídicos adoptados por la misma Iglesia porteña, a la cual se debía recurrir.

VI. 2. b. a. Matrimonios, dispensas y matrimonios mixtos

La ley canónica establecía que el único requisito para la validez de un matrimonio era la libre voluntad de los contrayentes que debía manifestarse ante un párroco, testigo de la Iglesia.²⁹⁵ El sacramento era válido en caso de necesidad y ante ausencia de un presbítero, con dos testigos laicos, aunque luego debía ser formalizado por un sacerdote. El Concilio de Trento terminó con la disputa sobre la autorización de los padres de los contrayentes y reafirmó la autoridad de los tribunales eclesiásticos sobre el matrimonio en tanto unión sacramental y no mero contrato secular.²⁹⁶ La autoridad eclesiástica siempre manifestó su apoyo a los novios en contra de la decisión de los padres. Los impedimentos canónicos se dividían en dos clases: los dirimentes implicaban la nulidad salvo especial dispensa, y estos incluían la edad (doce años para las mujeres y catorce para los varones), parentesco y matrimonio anterior. Por otra parte, los “impedientes” eran aquellos que prohibían la celebración de matrimonios secretos (sin haber sido anunciados desde el púlpito) o celebrados en determinadas fechas del calendario litúrgico. De haberse realizado la unión a pesar de los “*impedientes*”, el matrimonio se consideraba ilícito, pero válido y debían los contrayentes realizar penitencia.

El 23 de marzo de 1776 Carlos III promulgó la “*Pragmática sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales*” y en 1778 la misma entró en vigor en las Indias. Por medio de ella, el consentimiento de los padres se volvió menester para la

²⁹⁵ Esto ya había sido legislado en el Concilio de Compiègne, ver: DPC, p., 216.

²⁹⁶ Ver Justo Donoso, op., Vol II.

validez y las causas pasaban al juzgado de Alcalde, siendo apelable a la Real Audiencia, violentando así los cánones del tridentino. El nuevo impedimento era, como rezaba el título, la desigualdad de los contrayentes, siendo suficiente el testimonio de los progenitores de una de las partes. Esto se complementó con la real cédula de Badajoz, fechada el 7 de febrero de 1796 en que reafirmara los términos de la anterior y comprendía a todos los militares, prohibiendo a los sacerdotes officiar cualesquier boda sin licencia real. Además, los sacerdotes estaban obligados a requerir la confirmación por escrito y ante testigos de la autorización familiar, el cual era adjuntado al expediente matrimonial que el párroco debía iniciar.²⁹⁷

En dicho expediente se hacía constar por escrito toda la documentación necesaria: fe de bautismo, certificado de confirmación, constancia de confesión y comunión por Pascua Florida, testimonio de buena moral por parte de vecinos y objeciones que podían presentar personas que conocían a la pareja o a las familias de las mismas y que implicarían una posible nulidad (matrimonio anterior, ordenes sacras, simulación, debilidad mental...). Los expedientes se conservaban aún cuando el matrimonio nunca se realizara y servía de prueba para situaciones futuras. Así es como se conservó la causa que en 1806 intervino Don Francisco Javier Arévalo, el cual se opuso al matrimonio de su hija Valeriana, acusando al novio de ser un vago, deshonesto y embaucador. Don Arévalo contó con la colaboración de testigos y el mismo párroco dio un informe negativo.²⁹⁸ Cuando el informe recaía sobre las mujeres la acusación más frecuente era la de haber ejercido la prostitución, la promiscuidad, las malas amistades y familiaridades con hombres, tener enfermedades venéreas, etc.²⁹⁹

²⁹⁷ Socolow, Susan, "Parejas bien constituidas..." op., cit., p., 134-135; para un resumen de la legislación puede consultarse Siegrist, Nora, "Dispensas y matrimonios secretos en Buenos Aires e Hispanoamérica". Siglo XVIII", en *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 42, 2016, p., 46-49.

²⁹⁸ Sala IX 35-3-3, Exp. 608.

²⁹⁹ Socolow, Susan, "Parejas bien constituidas...", op., cit., p., 145.

Siguiendo los cánones del Concilio y el sentir común de los teólogos y moralistas, sacerdotes podían negarse a officiar una boda si sospechaban que una de las partes estaba siendo obligada, e incluso tenían potestad para excomulgar a los padres si estos trataban de forzar a algún contrayente. Ese fue el caso que presentó el 14 de agosto de 1633 Ana Hernández de 21 años contra su padre, Juan Martín, quien quería obligarla a contraer matrimonio con el comerciante portugués Francisco Álvarez; ella se encontraba comprometida desde hacía cuatro años con Francisco Ramos. Al estar el obispado en sede vacante, el juicio y la decisión quedó en manos del provisor Gabriel Peralta. En la comunicación la joven deja en claro que ella no tiene intención de casarse por lo cual el sacramento sería inválido. El provisor excomulgó a Don Juan Martín.³⁰⁰

El sacerdote debía leer el bando de matrimonio en las Misas luego del *Asperger*. Por costumbre los contrayentes asistían a un pequeño curso sobre los deberes conyugales impartido por el sacerdote, dónde les recordaba la sujeción de la esposa respecto al marido y las obligaciones de este de protegerla y mantenerla con decoro y amor, y el débito conyugal.³⁰¹ El sacerdote estaba obligado a conocer si alguno de los novios se casaba por interés, había prometido no tener hijos o estaba contrayendo matrimonio contra su voluntad. Para ello se realizaban interrogatorios a la pareja por separado o juntos, se hablaba con los padres y conocidos tantas veces como el sacerdote lo considerara necesario. Concluido el expediente y si no había nada que objetar para la fecha prevista se celebraba el matrimonio al concluir la Misa.

Los sacerdotes no eran ministros del matrimonio sino simplemente los testigos autorizados por la Iglesia. En caso de no existir párrocos y por causa de gravedad o estado de necesidad, el mismo podía ser suplido por dos seglares que actuarían como

³⁰⁰ De Actis, I., pp., 41-42.

³⁰¹ Kluger, Viviana, "Casarse, mandar y obedecer en el Virreinato del Río de la Plata: Un estudio del deber-derecho de obediencia a través de los pleitos entre cónyuges", *Fronteras de la Historia*, 8: 2003.

testigos y luego, teniendo en cuenta la fecha y todos los datos posibles, se registraría oportunamente en los libros parroquiales. Pero los presbíteros se veían compelidos a intervenir cuando se trataba de matrimonios clandestinos, dispensas matrimoniales y las relaciones ilícitas. Es cierto que el derecho canónico moderno diferencia a los matrimonios clandestinos de los secretos, pero en la época eran sinónimos y servían ambos términos para definir a aquellos que se celebraban sólo con la presencia del sacerdote y el mínimo de testigos que requiere el derecho:

*“Matrimonios encubiertos son quando los facen sin ningunos testigos, o quando los facen ante algunos, mas non demandan la novia a su padre, o a su madre, o a los otros parientes que la han en guarda”.*³⁰²

La práctica era muy extendida en Buenos Aires, y según el testimonio del Marqués de Loreto, cuando Don Miguel José Riglos fue nombrado provisor con potestad de la jurisdicción eclesiástica, siendo muy anciano terminó siendo utilizado por el padre Juan Baltasar Maziel quien pronto pasó a ser el verdadero gobernador de la diócesis. Según el virrey, Maziel había dado todo tipo de dispensas y autorizado matrimonios clandestinos

*“atropellando no solo los fueros y exenciones, sino las Reales Pragmáticas y lo más sagrado de las disposiciones de la Iglesia para la administración de este sacramento y su constancia”*³⁰³

³⁰² Citado por Siegrist, Nora, “Dispensas y matrimonios en Buenos Aires...”, op., cit., p., 47.

³⁰³ Revista del Archivo General de Buenos Aires, 1872, Vol IV, p., 524.

El Marqués de Loreto esperaba la normalización con la llegada del próximo obispo, Don Manuel Azamor y Ramírez, quien realizó una prolija investigación sobre las licencias expedidas por los párrocos y citó a Riglos, quien se negó a presentarse ante el episcopado. La investigación realizada por el Virrey arrojó datos alarmantes: entre 1784 y 1786 en la catedral de Buenos Aires hubo 19 matrimonios secretos, y en la parroquia de Monserrat 57 bodas “clandestinas”. Esto implica un total de 76 celebraciones de 323, lo que hace un 24%.³⁰⁴ No cabe duda que el virrey Marqués de Loreto quería relacionar esta práctica con la simonía, como se aprecia en los interrogatorios, conservados en sumario contra el arcediano Don Miguel José de Riglos.³⁰⁵ Durante la causa, el 13 de julio de 1787, Juan Cayetano Fernández de Agüero³⁰⁶ fue convocado para declarar y reconoció

que tiene noticia que se casaron secretamente el Administrador de la Aduana Dn. Francisco Jiménez de Mesa, con licencia del señor Arcediano dada a un Maqueda, Presbítero [...]. Que también le ha dicho el Sr. Arcediano haberse casado Dn. Martín José de Altolaquirre con doña María Cabrera mediante licencia que dio al Dr. Dn. Bernardo Colina Presbítero, el cual lo verificó; que en orden a las contribuciones, que se expresan lo que sabe es que al declarante mismo le encargó el señor Arcediano ofreciese quinientos o seiscientos pesos al Mayordomo de fábrica de la Catedral, Dn. Manuel de Basavilbaso, para el costo de la sillería del coro, y sabe, y le consta que se entregaron a dicho Dn. Manuel, procedidos de las dispensas Matrimoniales. Preguntado de la voz

³⁰⁴ Ver al respecto Siegrist, Nora, *Noticias sobre casamientos secretos en la segunda mitad del siglo XVIII*, Buenos Aires, Instituto Argentino de Ciencias Genéticas-Tejuelo Editores, 2016.

³⁰⁵ El documento se consideraba perdido. Nora Siegrist dio con el sumario y lo publicó bajo el título *Noticias sobre casamientos secretos en la segunda mitad del siglo XVIII*, op., cit.

³⁰⁶ Nació en 1715, estudió en Charcas donde se doctoró en ambos derechos y fungió como Comisario del Santo Oficio, fiscal eclesiástico y juez eclesiástico. Murió en 1797 a los 81 años.

*común de que se trata en el Decreto anterior sobre contribuciones, dijo: que ha oído la fama, y voz común de dichas contribuciones.*³⁰⁷

El 28 de julio de 1787 también compareció ante el deán Pantaleón de Rivarola, quien desde 1783 fungía como profesor de Sagrada Escritura en el Colegio Real de San Carlos. Ante el tribunal hubo de responder si tenía noticias sobre la existencia de matrimonios secretos o clandestinos, y si además, sabía que se habían cobrado por ellos. Rivarola respondió:

*Y siéndole sobre si tiene noticia de algunos matrimonios llamados de conciencia [...] dijo, que tiene noticia de uno que es el del Sr. Tomás Ignacio Palomeque, Oidor que fue de esta Real Audiencia con doña María Andrea Albizurri [...] el cual autorizó el declarante con licencia del señor Arcediano y de ello dio dos certificaciones, la una al mismo señor Arcediano, y la otra al expresado señor Palomeque. Preguntado si ha oído decir de otro matrimonio de esta clase, dijo que vagamente ha oído decir que se han hecho algunos otros con dispensa de las Proclamas. Preguntado si sabe, o ha oído decir que se hayan hecho contribuciones por los tales casamientos. Dijo que por lo que toca al del señor Palomeque no sabe que hubiese contribución alguna, y por lo respectivo a los demás ha oído decir a dos eclesiásticos, a uno de ellos vagamente, y a otro, que sabía de dos.*³⁰⁸

La investigación implicó la caída del arcediano Riglos y fue una de las causas del ocaso

³⁰⁷ *Ibid.*, p., 28.

³⁰⁸ *Ibid.*, p., 30.

del deán Juan Baltasar Maziel. No obstante, la práctica no amainó, por el contrario se continuó con la misma según consta en los registros parroquiales de Nuestra Señora de la Merced, siendo la costumbre el intercalar información de estas celebraciones en los espacios que quedaban en los libros parroquiales en alguna fecha próxima a la celebración, o por medio de referencias en las actas de bautismo de los hijos habidos en estos matrimonios.³⁰⁹

Otra de las causas por las cuales un matrimonio debía celebrarse en secreto podía ser la disparidad de religión. Si bien la legislación indiana prohibía el matrimonio en estos casos, con el inicio del proceso revolucionario la solicitud para solicitar la bendición de estas uniones aumentó considerablemente.³¹⁰ Sólo analizaremos algunos de ellos, los cuales nos puedan informar sobre las posiciones teológicas al respecto en la república espiritual porteña. Los romanistas se inclinaban por la prohibición de estas uniones, mientras que galicanos y jansenistas proponían al matrimonio a un acto civil bendecido por la autoridad eclesiástica local, eximida de la potestad del Romano Pontífice.³¹¹

En primer lugar mencionaremos al capitán Guillermo Ross y Doña María Antonia del Pozo y Silva en 1742. Fue un escocés al servicio de la corona española y abuelo del heterodoxo de las pampas, Don Francisco Hermógenes Ramos Mejía.³¹² En 1781 su hijo Juan Guillermo Ross y del Pozo se presentó ante Juan Fernández Cayetano de Agüero y solicitó el certificado de matrimonio de sus padres quienes se casaron en secreto por disparidad de cultos, ante el.³¹³ Más complejo fue el caso de Daniel James Gowland Phillips. El iniciador de la causa arribó con su familia a Buenos Aires en 1812

³⁰⁹ Siegrist, Nora, “Dispensas y matrimonios...” op., cit., p., 62.

³¹⁰ Ver Mariluz Urquijo, José, *Los matrimonios entre personas de diferente religión ante el derecho patrio argentino*, Instituto de Historia del Derecho, Buenos Aires, 1948.

³¹¹ La propuesta la encontramos en el Sínodo de Pistoya, dec. *De matrim*, 7. 11-12.

³¹² Ricci, Clemente, *Francisco Ramos Mexía; un puritano argentino*, Buenos Aires, La Reforma, 1913.

³¹³ Copia del acta y la investigación sobre el matrimonio de Guillermo Ross y María Antonia del Pozo, en Pico, José María “Don Guillermo Ross. Un escocés altanero”, 24, 1991.

y su familia financió la construcción de la actual catedral anglicana San Juan Bautista. Orgulloso de sus orígenes dirigió una solicitud de dispensa para matrimonio con María del Rosario Rubio de Velasco. En ella sostuvo que la dispensa evitaría un innecesario escándalo público, ya que todos en la ciudad sabían cuan fácil sería conseguir un presbítero para celebrar el matrimonio, insinuando su disposición a realizar uno clandestino, o simular una conversión a la fe católica.³¹⁴ José León Banegas encargó el caso al fiscal eclesiástico Mateo Vidal quien falló el 17 de octubre en contra de Gowland, amparándose en la disparidad de culto, considerando improcedente el tono y el contenido de la nota.³¹⁵ Gowland Phillips apeló y se comprometió “*a respetar solemnemente el libre y pleno ejercicio de la Religión Católica Apostólica Romana de su futura esposa*”,³¹⁶ ante lo cual el Banegas convocó a una junta de teólogos que se reunió el día 9 de noviembre. El secretario de la curia, Luís Gómez Fonsesca, tras leer el expediente que contenía las solicitudes y los antecedentes, expuso la cuestión que debía dirimirse:

*“Si en uso de las facultades ordinarias y de las extraordinarias que está ejerciendo en las presentes circunstancias de incomunicación con la Santa Sede Apostólica y de haberse sancionado por el Soberano Congreso la tolerancia de cultos en esta República, será conveniente dispensar y permitir que los protestantes contraigan matrimonios con mujeres católicas”*³¹⁷

La negativa ganó con sólo siete votos, mientras que la afirmativa sólo alcanzó cinco.

³¹⁴ La solicitud puede verse en ACEBA Lib. 138, fol 1.

³¹⁵ Ver la respuesta en ACEBA Lib. 138, fol 3.


³¹⁶ Citado en Tonda, Américo, *La Iglesia Argentina incomunicada...*, op., cit., p. 190.

³¹⁷ Del original citado en Tonda, Américo, *La Iglesia incomunicada...*, op., cit., p., 190-191.

Dos ausentes, Eusebio Agüero y Fernández de Agüero habían expresado en escritos y comentarios anteriores que favorecían las dispensas para matrimonios mixtos. Ante tal situación José León Banegas solicitó a la junta que remitiesen sus dictámenes por escrito.³¹⁸ De los cinco votos afirmativos, tanto Mariano Medrano como Tomás Xavier de Gomensoro sostienen que si Roma ya ha decidido que los matrimonios mixtos deben ser prohibidos, la Iglesia porteña no tiene derecho a pasar por encima de las decisiones de la Sede Apostólica, en otras palabras: *Roma locuta, causa finita*. El argumento base es que la sede romana, como primera sede es madre y maestra de las demás Iglesias y por lo tanto, todas deben someterse a las sentencias que esta haya emitido.



³¹⁸ ACEBA Lib. 138, fol 4-6. Hemos recurrido al análisis realizado por Américo Tonda, el cual es prolijo, pero no es objetivo. Aduce ignorancia y buena fe, torpeza, ligereza u ortodoxia según los presbíteros porteños se inclinen o no a la posición ultramontana y ortodoxa católica romana. Esto se debe a que el trabajo de Américo Tonda no deja de ser apologético, algo propio de la Teología Histórica, tal como señalamos en el “Estado de la Cuestión”.

Teólogo	Voto	Justificación
Mariano Medrano	Negativo	La dispensa matrimonial es uno de los casos reservados a la Santa Sede, que además prohibió los matrimonios mixtos. La jurisdicción de los provisos no alcanza a los casos reservados
Francisco Sylveira	Negativo	La dispensa permitiría el proselitismo. No hay referencia a los casos reservados.
Tomás Xavier de Gomensoro	Negativo	Los protestantes son proselitistas y Gowland llevará a la apostasía a su esposa La Sede Romana se pronunció sobre la prohibición de los matrimonios mixtos. La Iglesia Porteña no tiene poder para contravenir las decisiones de Roma, especialmente sobre casos reservados.
Domingo Zapiola	Negativo	
Pedro José Denis	Negativo	
Saturnino Segurola	Negativo	
José Reyna	Negativo	
José Saturnino		
Hernando	Afirmativo	
José María Terrero	Afirmativo	
Paulino Gary	Afirmativo	
Bartolomé Doroteo Muñoz	Afirmativo	El matrimonio se celebrará con o sin la aprobación de la Iglesia. Conviene entonces dar el <i>placet</i> para evitar un mal mayor. Daniel Gowland podrá recurrir al Rev. Woodbine Parish, y Rubio de Velazco apostatar. La Iglesia Porteña tiene la facultad por derecho propio de dar licencias en casos como estos. Apela a la <i>Epikeya</i> .
Valentín de San Martín	Afirmativo	
Eusebio Agüero	Ausente	No hay peligro de apostasía de parte de la esposa. El Provisor, dada la incomunicación, puede atender los casos reservados La disciplina de la Iglesia debe conformarse con las leyes de tolerancia religiosa y la legislación matrimonial cae bajo las autoridades civiles. Es un caso de <i>Epikeya</i> .

Entre los que quedaron en la minoría y estaban a favor de dispensar el matrimonio encontramos a José Eusebio Agüero, cuya exposición fue ordenada, abundante en citas

y referencias a la patrística, a los canonistas y a la historia. El dictamen fue impreso y circuló en las provincias, en sus páginas se exhibe una filiación jansenista que no se pretende disimular.³¹⁹ El fallo se sostiene en tres pilares: en primer lugar la religión católica en el Río de la Plata no se encontraba en 1826 en el mismo estado ni situación que antes de la independencia; en segundo lugar la legislación matrimonial debe adecuarse a las necesidades del gobierno civil; y finalmente tanto entre los católicos como entre los protestantes (a los que llama a veces “reformados”) se observa la misma ley natural, la misma moral y ambos siguen el Evangelio.

En el dictamen hay varias aseveraciones inspiradas en el sínodo jansenista de Pistoia cuyas actas habían circulado con licencia en el Río de la Plata, según denuncia un impugnador que firmó bajo pseudónimo.³²⁰ Por empezar José Eusebio Agüero señala que durante la dominación española la Iglesia porteña se encontraba sujeta al monarca y a las leyes que este proveyese. Deshecho el dominio hispano la Iglesia de Buenos Aires recuperó su natural y antigua autocefalia, la cual es propia de todas las Iglesias, y por lo tanto tenía el derecho a ajustar sus leyes a las del Estado, máxime cuando se había promulgado una ley de libertad religiosa. En el segundo punto, Agüero luego de hacer referencias a las necesidades de aumentar la población y atraer inmigrantes, realiza una exposición coincidiendo punto por punto con el Sínodo de Pistoia, condenado por la constitución *Auctorem Fidei* del 28 de agosto de 1794 promulgada por el Papa Pío VI. Agüero reduce el sacramento del matrimonio a un acto civil, sometido a las leyes del

³¹⁹ Agüero, Eusebio, *Dictamen sobre la facultad de dispensar en el impedimento para el matrimonio de diversidad de legión*, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, 1826.

³²⁰ Por el estilo, las notas y la similitud con otros documentos, no sería erróneo especular que se trató de Tomás Manuel de Anchorena, que firmó un escrito contra el dictamen de Agüero bajo el pseudónimo “José Manuel Avazoa”. Se trata del manuscrito 4269. Ver al respecto la carta de Tomás de Anchorena a Vicente López del 1 de junio de 1812: Sala VII 2358, doc.2686. Peschke, Michael, *Encyclopédie Internationale Des Pseudonymes*, Walter de Gruyter, Saur/Gale, 2006, p., 71. Col 4.

gobierno secular,³²¹. En este sentido correspondía al provisor someterse al juicio del gobierno y no a las sentencias eclesiásticas, menos aún a las emanadas por una Iglesia extraña como la romana o a la hispana, diferente en tradiciones e historia a la porteña. El tercer punto sostenía que la moral católica y la protestante se basan en la misma ley natural. Esta sentencia alarmó a algunos miembros de la república espiritual porteña. Tomás Manuel de Anchorena tomó la pluma y publicó una impugnación titulada “*Observaciones contra el dictamen...*”, firmando con el pseudónimo José Manuel Avazoa:³²² si para Eusebio Agüero la moral protestante y la católica era la misma, entonces las elecciones morales no son autónomas y la gracia que permite obrar o no obrar es infundida directamente por Dios a los hombres sin otro auxilio que su Omnipotencia, y por lo tanto Agüero estaría afirmando una sentencia condenada en Calvino y Lutero. Esta sentencia era exacta a la que mantenían los jansenistas haciendo del hombre esclavo de la Voluntad Divina.³²³ Anchorena acusa a Agüero de rechazar (con los protestantes) la eficacia y necesidad de los sacramentos *per se*, porque la Gracia se transmitiría directamente a los predestinados. Finalmente, en contra de los decretos del romano pontífice Agüero desplegaba a sabiendas citas desde el mismo San Agustín, al cual considera suficiente para sustraerse de la autoridad romana,³²⁴ hasta jansenistas como Caroli Sebastiani Berardi, a Natal Alexandro, a Xavier Gmeiners y por supuesto a Zeger Bernhard van Espen.

El revuelo y la autoridad de José Eusebio Agüero era tal que el dictamen de la junta de

³²¹ Pío VI, Const. *Auctorem Fidei* §58, Dz 2658 - §59, Dz 2659.

³²² Avazoa, José Manuel, *Observaciones contra el dictamen...*, op., cit.

³²³ La proposición condenada en el *Augustinus* decía que en el estado de naturaleza caída, el hombre no resiste la gracia interior Opinión condenada a los jansenistas: Clemente XI, Bula *Unigenitus*, 8 de septiembre de 1713, Dz 1360-1363. Inocencio X, Const. *Cum occasione*, de 31 de mayo de 1653, Dz 1093.

³²⁴ Era una sentencia común entre los jansenistas que “*Siempre que uno hallare una doctrina claramente fundada en Agustín, puede mantenerla y enseñarla absolutamente, sin mirar a bula alguna del Pontífice*” Condenada en el *Decreto del Santo Oficio de 7 de diciembre de 1690*, Dz. 1320.

teólogos debió ser analizado por el Senado del Clero. Se celebraron dos sesiones, la primera el día 24 de noviembre y la segunda el 2 de diciembre de 1826. En ambas reuniones sólo participaron Diego Estanislao Zavaleta, Valentín Gómez, Mariano Zavaleta, Bernardo de la Colina y Miguel García. Tanto Zavaleta como Gómez expresaron por la dispensa en términos que no dejaban duda su fraternidad de ideas con Agüero: las causas reservadas a la Santa Sede habían quedado, por la incomunicación en manos de la Iglesia porteña, y era esta la que debía resolverlas sin consultar a nadie más.³²⁵ Mariano Zavaleta, Bernardo de la Colina y Miguel García solicitaron más tiempo, por lo que la sesión se levantó para el día 2 de diciembre. Ese día para sorpresa de los presentes, Mariano Zavaleta expuso que el provisor tenía derecho a dispensar por causa de la *epikeya*, es decir, en caso de necesidad, lo cual no era algo evidente en la situación presentada; de la misma manera, sostuvo que la incomunicación con Roma no implicaba la libertad para actuar por fuera de las leyes de la Iglesia. Bernardo de la Colina fue lapidario: la incomunicación con Roma no existía en los hechos, el Papa había enviado a Monseñor Muzi a estas tierras y había en Río de Janeiro obispo al cual recurrir, además las cartas podían llegar en los mismos barcos de los ingleses que se dirigían al Senado del Clero solicitando la dispensa. Finalmente, Miguel García apeló a la Bula de Benedicto XIV la cual prohibía y ordenaba a las autoridades eclesiásticas disuadir los matrimonios mixtos.³²⁶ El Senado elevó entonces al Provisor su resolución:

“El Senado ha considerado la consulta que, con fecha del 21 del pasado noviembre, se ha servido V. S. dirigirle, sobre si está en sus facultades dispensar el impedimento entre católicos y protestantes para poder contraer, y su mayoría

³²⁵ Acta citada en Tonda, Américo, *La Iglesia argentina incomunicada...*, op., cit., p., 196.

³²⁶ Tonda, Américo, *La Iglesia Argentina incomunicada...*, op., cit., pp., 196-198.

ha sido de parecer que no tiene V.S. facultad para otorgar semejante dispensa.”

Daniel Gowland Phillips harto ya de las dilataciones y viendo imposible torcer la situación decidió dar los pasos necesarios y terminó casándose con María del Rosario Rubio de Velasco en la capilla protestante británica el 8 de enero de 1827, sirviendo como ministro el reverendo John Armstrong, ante la presencia del cónsul británico y siendo testigos Woodbine Parish, Ellen Marian Gowland, Simon Sharpe, y el patriarca Thomas Gowland.³²⁷ El ministro era un anglocatólico y esta tendencia no sería un dato menor al momento de que ciertos miembros de la aristocracia clerical apoyaran las dispensas por disparidad de religión. Se trataba de una corriente que enfatizaba la identidad católica de la Iglesia de Inglaterra, especialmente en lo que se refería a las vestimentas litúrgicas, los rituales, los sacramentos y la sucesión apostólica.³²⁸ Anchorena acusaba a los anglicanos de carecer de intención sacramental y de disimulados calvinistas, para él era mucho más que un cisma.³²⁹ Finalmente, al ser la intención sacramental de los anglicanos absolutamente nula, el matrimonio sería inválido e ilícito, ya que las leyes del país deben reflejar las de la religión oficial y no viceversa.³³⁰

Como pudimos apreciar, la Iglesia porteña consideró tener los poderes suficientes para dispensar en ciertos casos los matrimonios entre católicos y protestantes, una prerrogativa reservada a la Santa Sede y en casos urgentes al metropolitano. Cuando la

³²⁷ Así figura en ACASJB, Libros de Matrimonio 1.

³²⁸ La bibliografía es muy amplia, recomendamos Yates, Nigel, *Anglican Ritualism in Victorian Britain, 1830-1910*, Oxford, Oxford University Press, 1999; Rock, David, “Anglicanism in Latin America, 1810-1918”, en Strong, Rowan, *The Oxford History of Anglicanism, Volume III: Partisan Anglicanism and its Global Expansion 1829-c. 1914*, Oxford, Oxford University Press, 2017; Booty, John, Sykes, Stephen y Knight, Jonathan, *The Study of Anglicanism*, Michigan, Fortress Press, 1998.

³²⁹ Avazoa, José Manuel, *Observaciones contra el dictamen...*, op., cit., p., 27-30.

³³⁰ De este parecer era también Vicente López, ver Libro de apuntes, el cual contiene una obra de filosofía del derecho de Lexmniex tratando del tema. AGN Sala VII 2362.

situación se volvía dificultosa para los esponsales, estos recurrían al cambio de fe, y se casaban con toda tranquilidad ante los ministros anglicanos, cuyas celebraciones eran consideradas válidas por el gobierno de Buenos Aires.³³¹

V. 2. b. β. Amancebados y bigamos

A medida que nos alejamos hacia la periferia de la *Respublica Spiritualis* los casos de amancebamiento aumentaban.³³² Este se daba por dos motivos: la existencia de un matrimonio previo, o bien una unión de hecho debido a la imposibilidad legal de casarse. Al igual que la bigamia, el amancebamiento era un delito *mixti fori*. La colaboración entre las dos espadas era imprescindible porque el delito implicaba la violación consciente del sexto mandamiento. Es de notar que en todos los procesos intervienen presbíteros y estos señalaban amparándose en Juan Hevía de Bolaños que no se trata de una simple falta de continencia, sino que existe la sospecha de herejía al “*sentir mal el matrimonio*” y se evidencia una importante colaboración de parte de los sacerdotes para con “los justicias”, a quienes Carlos III había entregado la competencia primaria.³³³ Los presbíteros aparecen en los expedientes como denunciadores, testigos o peritos y en cualesquiera de estas funciones expresaban de la cultura teológica a la cual adscribían. Así ocurrió en 1781 cuando Juan Francisco de Silva fue procesado por tener “*mala amistad*” con una viuda, el sacerdote denunciante enumeró actos impuros, escándalo a la población y solicitó un castigo ejemplar.³³⁴ En algunos casos ese castigo era la prisión para el hombre, la devolución de la mujer a su legítimo marido y la lectura

³³¹ AGN Sala VII Archivo y Colección Dardo Rocha, Leg. 270.

³³² Pozzaglio, Fernando Ariel, Svirez Wucherer, Pedro Miguel, “Los sacramentos de bautismo, matrimonio y de extremaunción en Corrientes colonial. Cambios en sus prácticas tras la visita del obispo Antonio de la Torre a la ciudad (1764)”, en *Temas de Historia Argentina y americana*, N° 23, 2015.

³³³ García Marín, José María, “Inquisición y poder absoluto (siglos XVI-XVII)”, en *Revista de la Inquisición*, 1, 1991; De Hevía Bolaños, *Curia Philipica*, Madrid, 1797, Vol I, P. 3, §2, N° XVII, p., 183. Edición fascimular; *Novísima Recopilación*, Lib XII, 28, ley X.

³³⁴ AGN, Sala IX, 32-2-8, Exp. 1.

de la sentencia en la Misa.³³⁵

La teología moral indiana sostenía que los naturales tenían su naturaleza debilitada a tal punto que les era prácticamente imposible evitar el pecado. Los teólogos llamaban a esto “ignorancia invencible”, y si bien la misma no exculpaba a los reos, atenuaba las penas: un ejemplo lo vemos en la causa iniciada en 1786 contra Juan Ángel Lucero y María Ferreira, indios que cohabitaban sin estar casados, a pesar de haber sido invitados a confesar la falta y tras haber perjurado ambos, la sentencia fue leve por ser naturales, padecer de ignorancia invencible y ser por naturaleza débiles y dados al pecado.³³⁶

Los culpables por amancebamiento eran considerados dignos de comulgar, aún luego de su confesión sacramental, ya que los presbíteros solían retener la absolución,³³⁷ lo cual era una noción propia del jansenismo sobre los sacramentos, considerados como “*premio*” y no como un “*auxilio*”.³³⁸ La situación se agravaba cuando se trataba del “pecado nefando”. En concordancia con los teólogos de la época, se consideraba que en esta situación el pecado se agravaba no sólo por acto impuro, sino antinatural. Siguiendo las enseñanzas de Natal Alexandro, cuya “*Opera Omnia*” figuraba en las bibliotecas virreinales el pecado de homosexualidad se debía por una debilidad intrínseca de la naturaleza humana del pecador, el no podía corregirse, y la única solución estaba en la reclusión de por vida. Cuando en 1782 Carlos Medina fue encarcelado en Buenos Aires por violar a Rafael Martínez, un joven paraguayo los asesores eclesiásticos no dudaron en hacer una referencia a las ideas de Alexandro.³³⁹

VI. 2. b. γ. El rigorismo moral y el laxismo

³³⁵ AGN, Sala IX, 32-2-8, Exp. 18.

³³⁶ AGN, Sala IX 32-4-1, Exp. 7.

³³⁷ Ver el caso de Juan Pedro Fernandez, por doble casamiento en AGN, Sala IX 32-2-5, Exp. 23

³³⁸ Ver Mitchell, Nathan, *Cult and Controversy: The Worship of the Eucharist Outside Mass*, The Liturgical Press, Collegeville, 1990, p., 207-210.

³³⁹ AGN, Sala IX, 32-3-1, Exp. 16.

La comunión frecuente era infrecuente en el Río de la Plata: los textos con los cuales se habían formado los clérigos, impregnados de las tendencias jansenistas, exigían una serie de requisitos muy altos para comulgar: profundos exámenes de conciencia, retiros espirituales, largos ayunos, fe perfecta, vida de penitencia continua, etc.³⁴⁰ Los sacerdotes animaban a los fieles a confesar muchas veces los mismos pecados y retenían la absolución hasta el cumplimiento de la penitencia. Ni bien comenzaba la cuaresma los presbíteros iniciaban visitas a los hogares de los fieles y si eran aprobados entregaban las cédulas de confesión y la de comunión, las cuales serían devueltas al cura el primer domingo después de Pascua. Aquellos que no habían cumplido recibían el título de “*inobedientes*”, eran excomulgados y sus nombres expuestos en las puertas de la Iglesia e inscriptos en los libros de matrícula.³⁴¹ El rigorismo moral de los presbíteros podía llegar a situaciones extremas y debía intervenir las autoridades seculares, como ocurrió en Gualeguay en 1784.³⁴²

Los casos que analizamos prueban que los presbíteros antes de pensar en corregir la naturaleza caída, pensaban que la misma sólo se podía atemperar y el objetivo era reducir el escándalo público.³⁴³ Los teólogos jansenistas europeos y los clérigos porteños formados por las enseñanzas de aquellos, creían que la naturaleza del hombre se encontraba destruida a causa del pecado original, por lo tanto el pecador debía hacer penitencia siempre y para toda la vida por el pecado de Adán, raíz de todos los demás.³⁴⁴ Las disposiciones y las sentencias parecen seguir muy de cerca las

³⁴⁰ Arnauld, Antoine, *De la Frequente Comunión ou les sentimens des Peres, des papes, et des Conciles, Touchant l'usage des Sacremens de Penitence & d'Eucharistie...*, Paris, 1643.

³⁴¹ Barral, María Elena, *De sotanas por la pampa*, op., cit., p., 94

³⁴² Sala IX, 31-4-5, Exp. 376.

³⁴³ Representación de José Sabericha al Virrey sobre el perjuicio de los matrimonios entre indios y mestizos en AGN Sala VII Archivo y Colección Andrés Lamas, Leg. 27. Esto se ve en varias sentencias compiladas en el Decreto del Santo Oficio de 7 de diciembre de 1690, especialmente las sentencias 1, 2, 8, 11 y 19. Dz 1291-1321.

³⁴⁴ Decreto del Santo Oficio de 7 de diciembre de 1690, Dz 1309.

proposiciones del jansenista Nicolás Rodríguez de Formosino, autor de “*Opera Omnia canonica, civilia et criminalia*”, texto utilizado por el padre Maziel en sus clases y que vemos glosado y citado en documentación eclesiástica posterior.

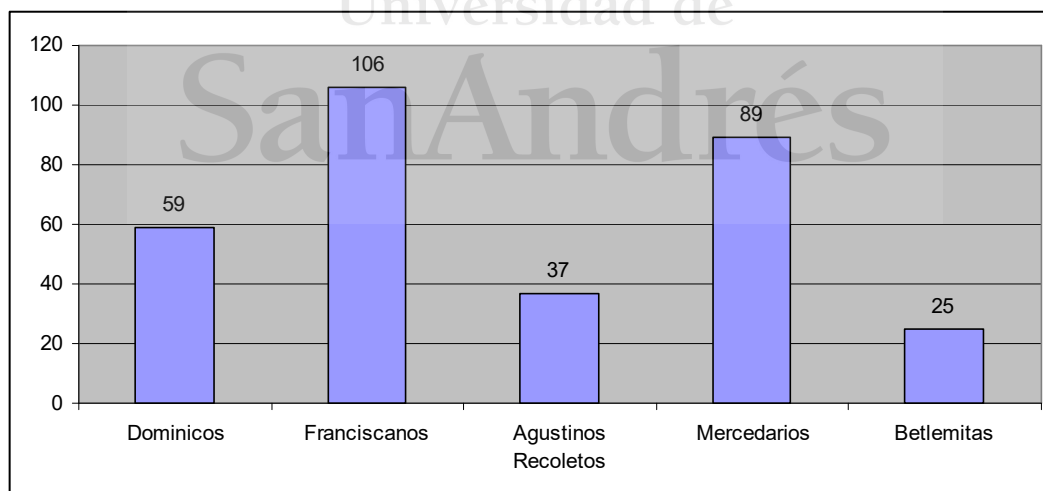
El peligro de las sentencias “débiles” o “laxas” para usar la terminología de la época era muy común. Entre los textos que circulaban en Buenos Aires se encontraba el de Pierre Parisot (bajo el pseudónimo de Abbé Platel) “*Memoires historiques sur les affaires des Jésuites avec le Saint Siège*”, el texto era una obra furiosamente agustiniana, describiendo el estado moral de los delincuentes como los sodomitas y fornicarios de absoluta depravación. El libro acusaba a los jesuitas de haber esparcido por donde habían caminado una pérfida doctrina moral laxista tolerando, permitiendo y hasta alentando todo tipo de abusos y excesos, razón por la cual consideraba prácticamente inválidas todas las confesiones oídas por estos, muchas de las cuales tenían lugar luego de explosiones de fe y arrepentimiento que hoy llamamos “avivamientos”.³⁴⁵ Si bien entre algunos líderes jansenistas se encontraban miembros de las órdenes religiosas (agustinos y dominicos, principalmente), estos advertían sobre el abuso con el que los mendicantes imponían penitencias livianas. Pío VI condenó explícitamente la sentencia del Sínodo que decía:

“La proposición que enuncia que el estrépito irregular de las nuevas instituciones que se han llamado ejercicios o misiones..., tal vez nunca o al menos muy rara vez llegan a obrar la conversión absoluta, y aquellos actos exteriores de conmoción que aparecieron no fueron otra cosa que relámpagos pasajeros de la sacudida natural, es temeraria, malsonante, perniciosa e

³⁴⁵ Esta sentencia fue condenada por el Santo Oficio el 7 de diciembre de 1690. Ver DZ 20. Sobre los avivamientos y su dinámica remitimos McClymond, Michael, *Embodying the Spirit*. Johns Hopkins University Press: Baltimore, 2004

*injuriosa a la costumbre piadosa y saludablemente frecuentada por la Iglesia y fundada en la palabra de Dios.*³⁴⁶

Un parecer similar al de los sinodales de pistoya fue el expresado por el obispo Malvar y Pinto cuando describió el patético cuadro causado tras entregar por generaciones la campaña a los regulares.³⁴⁷ En el siguiente cuadro podemos apreciar la distribución entre las órdenes del clero regular. En total, había en Buenos Aires para 1778, unos 316 religiosos, siendo la orden más numerosa la de los franciscanos con 106 profesos; le seguía la de los mercedarios con 89 regulares y en tercer lugar los dominicos con 59 profesos de votos perpetuos. Por último se encontraban los Agustinos Recoletos y los Betlemitas, con 37 y 25 observantes cada uno. Por otra parte, el clero secular arañaba la modesta cifra de 70 hombres, es decir, representaba sólo el 18% del total de los clérigos de la ciudad y la campaña.³⁴⁸



Por su parte el obispo Manuel Antonio de la Torre, en su visita pastoral enumeró varios

³⁴⁶ Pío VI, *Auctorem Fidei*, Dz 1565.

³⁴⁷ El obispo Malvar y Pinto al Rey Carlos III, 24 de abril de 1780, AGI, Audiencia de Buenos Aires, 262, citado en Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia...*, op., cit., p., 274.

³⁴⁸ Datos tomados de AGN BN370, ms 6588.

abusos y faltas canónicas gravísimas, quedando registradas en los libros parroquiales de Morón, Baradero, Arrecifes y Areco, por ejemplo los bautismos realizados en los hogares de manera privada para evitar el pago de altísimos derechos de estola que solicitaban los religiosos.³⁴⁹ En 1773 luego de un detallado análisis y ante la evidencia de que las misiones de los recoletos en Baradero habían sido desafortunadas decidió fundar tres parroquias, dejando estrictas instrucciones para la reforma moral de los habitantes, en las cuales los regulares quedaban exceptuados de toda intervención.³⁵⁰

La idea de que las penas debían ser altas a fin de corregir lo más posible las desviaciones morales y atemperar la destruida naturaleza humana hecha por tierra la hipótesis del padre Guillermo Furlong Cardiff de la gran influencia de la teología jesuítica en la vida de los presbíteros del virreinato. Lejos de encontrar casos de laxismo nos topamos en la documentación con un rigorismo moral inspirado en los polemistas franceses del Siglo XVII,³⁵¹ cuando no una denuncia a las prácticas de relajada moral que habían llevado adelante los jesuitas y de la que debían ser protegidos los jóvenes.³⁵² Ya en 1655 durante el Sínodo de Buenos Aires los ignacianos fueron acusados de confesar sin las debidas licencias y ser laxistas por conveniencia económica y por desviación doctrinal.³⁵³ Este es el panorama que en 1776 el obispo Manuel Antonio de la Torre transmitió al rey Carlos III:

“Las cruces de los Altares se hallaban sin los crucifijos; las albas con encajes

³⁴⁹ Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia*, op., cit., p., 274.

³⁵⁰ Obispo Manuel Antonio de la Torre al gobernador Vértiz, 10 de mayo de 1773. AGN Sala IX 6-7-4.

³⁵¹ Cuando analizamos las bibliotecas del obispo Azamor y Ramirez y del padre Juan Baltasar Maziel hicimos referencia a la importancia y al peso de los autores rigoristas, muchos de ellos abiertamente jansenistas y con sus títulos en el *index*. Sobre la práctica de la confesión, parecería que en líneas generales se siguen las ideas de hombres como Antoine Arnauld, especialmente *La tradition de L'Église sur le suite de la pénitence et de la comunión represente'es dans les plus excellens Ourages des SS. Peres Grecs & Latins...*, Paris, 1644.

³⁵² AGN Sala VII 2406, doc 7059. “Apuntes sobre el Colegio de Ciencias Morales establecido en Buenos Aires, para conocimiento de las personas que quieran educar jóvenes en él”, Buenos Aires, 1824.

³⁵³ De Actis, Vol II, Testimonio del Sínodo de Buenos Aires, p., 45.

hasta en lo inferior de las mangas, que a manera de vuelos servia como de escobas para barrer y extraer de los corporales las partículas de la hostia; y las llaves del Sagrario pendientes de cintas tan largas que, alcanzando a los corporales y aun afuera del altar, ponían en el mismos riesgo las sagradas partículas de las hostias. Estas tenían grabadas el nombre de Jesús y otras imágenes, contra la disposición de la Iglesia que sólo permite una cruz formada con línea recta”³⁵⁴

También se enumeraban libros de matrimonios y difuntos incompletos y mal redactados, los bautismos se celebraban sin seguir los ritos fijados por el Tridentino y empleando agua natural y no la bendita, teniendo lugar muchas veces en casas particulares y no en el templo. Otro escándalo descubierto estaba relacionado con los matrimonios, celebrados sin las investigaciones necesarias, ni los cursos ni las amonestaciones y para peor se hacían de manera grupal llegando los jesuitas a casar hasta sesenta y siete parejas al mismo tiempo.³⁵⁵ El clero secular educado y formado con libros rigoristas de tendencia jansenista, cesaban de sospechar o llanamente acusar a los jesuitas de laxistas. En su nota al rey Carlos III, el prelado redactó

“[la expulsión de los regulares] no ha traído el más leve perjuicio al bien espiritual de las almas y el tan ponderado vacío que dejaron [...] se ha llenado con manifiestas ventajas de la pureza de nuestra religión [...] Los jesuitas, por los fines que son notorios a todos se habían arrogado para sí el ministerio de la sagrada penitencia y de la predicación evangélica. La laxitud de su moral tenía

³⁵⁴ AGN Sala IX 15-2-2. El Obispo de la Torre a SM Carlos III, fechada el 10 de diciembre de 1776. Citada también en Bruno, Cayetano, Historia de la Iglesia..., op., cit.,p., 132.

³⁵⁵ AGN Sala IX 15-2-2. Informe del Obispo de la Torre.

siempre ocupados sus confesionarios de penitentes [...]; y eran muy raros los que en esta ciudad fiaban de otros ministros la dirección de sus conciencias, porque luego sentían la pena de su retiro en las persecuciones que es suscitaban”³⁵⁶

El obispo dijo que los jesuitas “*no hacen pecado el robo de mujeres..., los adulterios, ni menos la natura con la soltera..., ni se extravían los incestos y otros crímenes de este precepto*”, de probidad en absolver hurtos, mentiras y ser tolerantes e instigadores de “*abusos perniciosos y fraudulentos del mismo Evangelio*”.³⁵⁷ El remedio lo encontró el prelado tomando el mismo la tarea de la predicación y de la confesión, reservándose las Iglesias que los jesuitas habían administrado, la distribución de sermonarios de cuaresma, guías de examen de conciencia, la corrección del orden de la penitencia, etc. El 18 de septiembre de 1768, el obispo Malvar y Pinto dirigió una misiva a Carlos III agradeciendo nuevamente la expulsión de los ignacianos y comprometiéndose a limpiar hasta “*sus últimas reliquias*”, las cuales eran “*sus corrompidas máximas*”.³⁵⁸ La respuesta fue la Real Cédula de Aranjuez del 18 de junio de 1772 donde recordaba que la mejor manera de erradicar todo resto de los ignacianos era la proscripción de las doctrinas y teorías teológicas jesuíticas, especialmente el molinismo, la realización de sínodos provinciales para sujetar a los clérigos a fin de confirmarlos en la moral, disciplina y obediencia, las cartas pastorales y publicar un catecismo que siguiese al

³⁵⁶ Obispo Manuel Antonio de la Torre a SM Carlos III, Buenos Aires, 20 de septiembre de 1768, AGI, Audiencia de Buenos Aires, 178. Carta transcrita en Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia...* Vol V, p., 154-157.

³⁵⁷ Manifiesto “La verdad desnuda”, 1766, AGI, Buenos Aires, 323, citado en Aguerre Core, Fernando, *Una caída anunciada...*, op., cit., p., 262.

³⁵⁸ AGI, Audiencia de Buenos Aires, 187. Reproducido por Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia...*, op., cit., pp., 156-157.

Catecismo del Concilio de Trento, para suplantarlo al de los jesuitas Ripalda y Astete:³⁵⁹

“[...] no se enseñe en las cátedras los autores de la Compañía proscriptos, restableciendo la enseñanza de las divinas letras, Santos Padres y Concilios y desterrando las noticias laxas y menos seguras, e infundiendo el amor y el respeto al Rey, y a los superiores como obligación tan encargada por las divinas letras”³⁶⁰

La prohibición de las doctrinas morales y teológicas jesuíticas no podía ser más explícita.

V. 2. c. La soteriología

La rama de la teología que estudia la salvación se llama soteriología. Si bien es un tema clásico en la filosofía de la fe, fue durante el Concilio de Trento que alcanzó su mayor intento de codificación. En efecto, los padres conciliares tenían como horizonte definir la fe católica en un lenguaje escolástico claro e incontestable, sin embargo, esta empresa se frustró en varias oportunidades y dejó en evidencia los fuertes desacuerdos que existían aún entre los teólogos más ortodoxos y fieles a Roma. Uno de los temas más controversiales fue el de la salvación y la justificación. Veremos en primer término los puntos de acuerdo, para luego mostrar las diferencias y como esto se vio en prácticas ministeriales, evidenciando así una cultura teológica en el Río de la Plata.

En primer lugar, el catolicismo sostiene que Jesucristo posee una doble naturaleza, siendo por un lado plenamente Dios (el *Logos*, la segunda persona de la Trinidad) y por

³⁵⁹ Durán, Juan Guillermo, “El regalismo borbónico en vísperas de la Revolución de Mayo”, en *Revista de Teología*, Vol XLIX, N°107, Abril 2012, p., 17.

³⁶⁰ Disposiciones complementarias de las Leyes de Indias Vol I, Madrid, 1930, p., 341.

otro es verdaderamente hombre. El problema es que esta doctrina no especificó qué naturaleza humana tomó el Verbo en su encarnación, es decir, si era hombre como Adán antes de pecar o como Adán luego del pecado. San Agustín expuso la doctrina por la cual la naturaleza de Cristo era la de Adán antes de la caída, y esta pasó a ser conocida como “teoría pre-lapsaria”.³⁶¹ También concordaban los padres conciliares con las consecuencias de esta posición: la primera pareja, antes de la caída poseía *gracia suficiente*, por lo cual su voluntad estaba libre de toda inclinación al mal y sólo ella bastaba para la perseveración; luego del pecado de Adán, los demás hombres necesitan de la gracia eficiente o *auxilium quo*, una ayuda sobrenatural que dirige al hombre infaliblemente a obrar bien y a guardar los mandamientos. Cristo al tener la naturaleza del estado de inocencia, sólo le bastaba para obrar la *gracia suficiente*.

Hasta aquí los puntos de acuerdo. Sin embargo, durante las sesiones del Concilio hubo serios enfrentamientos entre tomistas y jesuitas.³⁶² Los últimos propusieron que los hombres pueden alcanzar por sus propios méritos y las ayudas necesarias de la Iglesia un estado que les permita cumplir, de alguna manera, aún con la sola intención, los mandamientos de Dios. La comunión frecuente daba al hombre la fuerza espiritual y la

³⁶¹ La teoría pre-lapsaria se impuso por la autoridad de San Agustín y de allí se consolidó tanto en Roma como en las Iglesias hijas de la reforma magisterial. En cambio, la teoría post-lapsaria se extendió entre los grupos no trinitarios y otros trinitarios que enfatizaban la humanidad de Cristo. En el siglo XVIII, John Wesley propuso la teoría de la “última generación” según la cual durante el Segundo Advenimiento existiría un remanente o resto de cristianos que podrían vencer al pecado en carne caída, tal como lo habría vencido Cristo, dicho de otra manera, antes de que Cristo regresara, existiría un grupo de hombres perfectos ante Dios. Del metodismo pasó a las distintas sectas e iglesias que surgieron durante el Segundo Gran Despertar en Norteamérica, especialmente entre los *milleritas* o *adventistas*, y los *restauracionistas* o *Movimiento Stone-Campbell*. Al mismo tiempo, el post-lapsarismo había quedado como idea residual en Europa entre los Valdenses, los husitas y los socinianos. Ver al respecto: Whidden, Woodrow, "Adventist Soteriology: Wesleyan Connection," en Wesleyan Theological Journal 30, 1995, p., 173-186; Fudge, Thomas, *The Magnificent Ride: The First Reformation in Hussite Bohemia*, Ashgate, 1998; Hillar, Marian, "Laelius and Faustus Socinus: Founders of Socinianism, Their Lives and Theology", en The Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism, Vol. 10, No. 2, 2002.

³⁶² Ver Conc. Trid. Sess VI, 13 de enero de 1547, Cap I; Un resumen de la controversia puede verse en Navas, Patrick, *Divine Truth or Human Tradition: A Reconsideration of the Roman Catholic-Protestant Doctrine of the Trinity in Light of the Hebrew and Christian Scriptures*, Bloomington, Indiana, 2007. Sobre la controversia durante el Concilio remitimos a Jedin, Hubert, *Histoire du concile de Trente*, Desclée, París, 1965.

confesión regular un consuelo permanente. Para que esto funcionara, las condiciones para recibir tanto la absolución como el sacramento del altar debían ser rebajadas. La consecuencia de esto sería el llamado “laxismo”.³⁶³ Estas maneras de aplicar la teología moral debían ser más acusadas allí donde el conocimiento de la fe cristiana era menor, como el caso de las Indias o en el África. Por el contrario, la teología moral tomista parte del principio de que Dios está fuera del tiempo y conoce infaliblemente el proceder del hombre y él no manda imposibles. Para los seguidores del Angélico, la visión y el conocimiento perfecto de Dios es una elevación gratuita que la Divinidad realizó, no una condición natural propia del estado del hombre que por sus propias fuerzas es incapaz de alcanzar la salvación. En otras palabras, el hombre obra porque tiene gracia, no tiene gracia porque obra.

La controversia fue reavivada con la publicación del *Augustinus* de Jansenio. Para el obispo de Ypres la visión de Dios no es una recompensa sino el fin natural y necesario de la humanidad y por consiguiente los dones sobrenaturales (eximición de la concupiscencia, inmortalidad, etc.), no eran una elevación gratuita de Dios, sino parte de la naturaleza pre-lapsaria del hombre. La pareja gozaba, según los jansenistas de la *gracia suficiente*. Tras la primera falta, el hombre se transformó en un ser corrupto y depravado, incapacitado de resistir al mal y realizar buenas obras. Desde la caída, la *gracia suficiente* sólo sirve para pecar porque la libertad quedó destruida. Para Jansenio, la gracia o es eficaz (y por lo tanto irresistible), o no es verdadera gracia, siendo la libertad, no capacidad de accionar o no accionar, sino la libertad del pecado.³⁶⁴

³⁶³ Janssens, Edgar “Réponse à un plaidoyer probabilista (suite et fin), en *Revue néo-scholastique de philosophie*, Año XXIII, N° 92, 1921, p., 363-377.

³⁶⁴ Los teólogos desde la Edad Media sostenían la división entre “gracia eficaz” o “eficiente”, la cual el hombre no puede resistir, y la gracia suficiente. La última es un primer movimiento que el hombre puede aceptar o no. Mientras los molinistas extremos negaron la gracia eficaz, los jansenistas hicieron lo propio con la suficiente. Es importante señalar que la Iglesia dictaminó que la gracia eficaz era dogma de fe, no

De esta manera el hombre peca en toda obra, incluso en las obras pías salvo que esté movido por un sincero amor a Dios y se encuentre en estado de gracia.³⁶⁵ En este sentido, la carne es algo que debe ser despreciada y mortificada continuamente: de esta manera, una penitencia *permanente* servirá para aligerar los pecados que inevitablemente el hombre comete y mostrarán a Dios el deseo de salvación propio de los predestinados.³⁶⁶ Este comportamiento piadoso al extremo era considerado propio de la Iglesia de los primeros siglos, cuando sólo se otorgaba la absolución *in articulo mortis* o luego de haber satisfecho la penitencia, de allí se colige que los sacramentos no serían un auxilio, sino una recompensa para los justos.³⁶⁷ Las penitencias duras, la lectura de la Sagrada Escritura, la humillación pública que corregía el egoísmo y la privación de la comunión eran vías normales y necesarias para aproximar a los hombres a Dios. Así nace y se sustenta el rigorismo moral.

Ya nos referimos en este capítulo sobre la aplicación de las doctrinas rigoristas: la facilidad con la cual se esgrimía una excomunión, la persecución a los amancebados y las penas canónicas que les correspondían, etc. Sin embargo, no es difícil que esto pueda parecer a los ojos de algunos como simple “puritanismo”. No obstante hay dos elementos que deben servirnos como ejemplo de qué sistemas teológicos habían arraigado en la *respublica spiritualis*: las devociones y el enfrentamiento sobre el entierro a los párvulos.

Los jansenistas tenían especial rechazo a devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Ésta se

así la suficiente que sigue siendo considerada una tesis teológica, aunque muy próxima al dogma. Cfr. Bocxe, Winfried, *Introduction to the Teaching of the Italian Augustinians...*, op., cit.

³⁶⁵ Arnauld, Antoine, *Justification des pretendus jansenistes ou phantôme du Jansenisme contre un Ecrit intitulé Prejugés Legitimes contre le Jansenisme*, Utech, 1744.

³⁶⁶ Sentencia condenada por Alejandro VIII a los jansenistas en el decreto del Santo Oficio del 7 de diciembre de 1690, §19. Dz. 1309; Gazier, Augustin, *Histoire Générale du Mouvement Janséiste depuis ses origenes jusqu'a nos jours*, Vol I, Paris, Librairie Ancinne Honoré Champion, 1924.

³⁶⁷ Arnauld, Antoine, *De la Frequente Comunión*, Paris, 1643.

popularizó con las experiencias místicas de Santa Margarita María Alacoque.³⁶⁸ El juicio negativo continuó hasta que en 1674 el jesuita Claudio de la Colombière fue elegido como superior de la casa de las Hermanas Visitadoras y se convirtió en el confesor de la madre Margarita María. Fascinado con las apariciones se encargó de promocionar a la vidente, censuró a las opositoras y utilizó sus contactos y posición dentro de la Compañía de Jesús para extender la devoción, que pronto se convirtió en estandarte de la congregación ignaciana. Contra ella se movieron rápidamente los agustinos y dominicos y demás enemigos de la Compañía de Jesús: la devoción era novísima, la aparición tenía fuertes inconsistencias y promovía el ego de la vidente, implicaba una adoración a la humanidad en sí misma, y lo que era peor, a una parte de la humanidad. Los jansenistas no tardaron en volverse contra esta devoción desde la época de Saint-Cyran, pero fue en el Sínodo de Pistoya cuando expusieron tres cánones explícitos contra ella. Las sentencias fueron resumidas y condenadas por Pío VI en la bula *Auctorem Fidei*.³⁶⁹

En Buenos Aires los jesuitas intentaron sin éxito extender la devoción entre el clero secular. En 1793, el sacerdote Miguel de Oría se comunicó con el Papa Pío VI solicitándole indulgencias plenarias para la promoción de esta devoción.³⁷⁰ Las autoridades religiosas locales cortaron la alegría del padre de Oría por carecer el breve de Pío VI del *exequatur* del Consejo de Indias. Si bien Carlos IV por excepción y teniendo en cuenta los argumentos del presbítero concedió permiso, los fiscales del Real Consejo y del Perú suspendieron la medida, citando las medidas que sobre la misma devoción se habían empleado en la prohibición al obispo de la Paz en 1782:

³⁶⁸ Existen antecedentes de la devoción, la más antigua se menciona en el *Legatus Divinae Pietatis* de Santa Gertrudis de Helfta (1256-1302). Santa Margarita María Alacoque no tardó en comunicar los mensajes a sus compañeras y confesores, recibiendo varias advertencias y se la acusó de alucinar, siendo la causa de sus visiones la histeria.

³⁶⁹ Pío VI, *Auctorem Fidei*, 61 Dz. 1561.

³⁷⁰ AGI, Aud. De Buenos Aires, 297, en Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia...*, op., cit., p. 370.

“Este culto particular como nuevo, superfluo, expuesto a error en los ánimos sencillos de los fieles, especialmente en América; donde, aunque se encuentran eclesiásticos muy instruidos, los indios conservan mucha superstición, de que no dejan de contagiarse las otras castas”³⁷¹

Clemente XIII permitió el culto al Sagrado Corazón la sexta feria después de la octava de *Corpus* pero los fiscales la suspendieron bajo el argumento de que se trataba de un indulto, no de un decreto prescriptivo. Sirvió al cabildo eclesiástico porteño esta normativa hasta que finalmente se dio el pase al breve de Pío VI que corregía el *Directorium Annuale* en 1796. Sin embargo, la fiesta no se ejecutó hasta el 3 de julio de 1810 por instancias de Benito Lué y Riega, devoto del Sagrado Corazón.³⁷² La investigación con los calendarios litúrgicos llevada adelante por el padre Américo Tonda revela que esta fiesta no era ni de doble precepto ni semifestiva, y durante las reducciones de festividades realizadas durante el periodo de incomunicación con la Sede Romana fue virtualmente suprimida.³⁷³

Una segunda cuestión que nos da un perfil sobre las tendencias que impregnaban la soteriología en la Iglesia Porteña son las referencias al tema de los enterramientos de los párvulos. La Iglesia Romana discutió la suerte de los niños muertos sin bautizar desde antiguo. Según San Agustín los infantes muertos sin el sacramento de la iniciación cristiana estaban condenados al infierno a causa del pecado mortal. En el siglo XIII los escolásticos dieron forma y pusieron nombre a lo que se conoció como “limbo de los

³⁷¹ AGI, Aud. De Buenos Aires, 600, en *Ibid.*, p., 370.

³⁷² *Directorium Annuale pro Divina Psalmodia rite persolvenda, sacroque confiriendo...*, Buenos Aires, Imprenta de Niños Expósitos, 1810, publicado en Mallié, Augusto (comp.), *La Revolución de Mayo a través de los impresos de la época*, primera serie, 1809-1815. Vol III, Buenos Aires, Imprenta del Congreso, 1966.

³⁷³ Tonda, Américo, *La reducción de los días festivos en Buenos Aires de 1829 a 1852*, Santa Fe, 1951.

párvulos” una región del infierno donde los niños muertos sólo con pecado original existían sin sufrir la pena de fuego, pero privados de visión beatífica. Allí tendrían una existencia similar a la natural. No obstante, los jansenistas amparados en la autoridad de San Agustín y en el Concilio de Cartago del año 418, sostenían que el “limbo” al que se referían los escolásticos era un hipotético lugar intermedio y ya había sido condenado como fábula pelagiana.³⁷⁴

Como entre las escuelas teológicas, hasta 1794, existía discusión al respecto, quienes sostenían la existencia del limbo enseñaban que los niños muertos sin bautizar podían ser enterrados en los cementerios con los fieles, más los que seguían la corriente jansenista negaban la cristiana sepultura de los párvulos. En 1776, Juan Baltasar Maziel hubo de intervenir ante una práctica que consideró una novedad de los tiempos:

*“Con ocasión de pedir y dar licencias [...] para enterrar de noche los Parvulos, no solo son muchos los extravios q hace el Pueblo pues echandolos, ó dandolos á algun confidente en las Iglesias; sino q en lugar de Psalmos sustituyen clarines y trompas con muchos faroles de a 2 ó 3 y 4 luces cin criados y criadas y no solo en los patios, y puertas en las casas cometen muchas culpas de pensamto y palabras y acciones, sino en los sementerios y puertas de la Iglesias mientras estan haciendo los entierros”.*³⁷⁵

¿De qué se trataba ese espectáculo? Ni más ni menos que de verdaderas oraciones por muertos que, a los ojos de la teología jansenista estaban condenados. Pero el celo rigorista y agustiniano no terminaba ahí: las sepulturas en camposanto empezaron a ser

³⁷⁴ Conc. Cartago, Canon 2. Dz 102.

³⁷⁵ Archivo de la Merced de Buenos Aires, citado y original reprografiado en Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Vol V, op., cit., p., 383.

prohibidas. Poco después de 1776 vemos desaparecer casi por completo en Buenos Aires registros de las Misas celebradas por niños sin bautizar, a la vez que los bautismos realizados casi inmediatamente al nacimiento se incrementaron, realizándose incluso inmediatamente al parto o en los hogares y sin la presencia de un sacerdote.³⁷⁶

V. 2. d. La eclesiología: como entender el gobierno de la Iglesia

Tocaremos finalmente el tema teológico más evidente que cualesquier otro en los documentos de la época: la eclesiología, es decir, la forma en la cual la Iglesia se organiza, determina su gobierno y reflexiona sobre su misión. Este tema suele ser el más evidente, porque tanto la visión de la Iglesia como sus fines, sus miembros y sus funciones está en dependencia con una determinada concepción eclesiológica.

Antes de abocarnos al estudio sobre las distintas miradas e ideas sobre qué era la Iglesia y cómo la misma se organizaba, conviene que hagamos un repaso sobre algunos debates en derredor de la historia de la eclesiología. Existe una corriente de pensamiento según la cual esta rama de la teología es relativamente reciente, producto del desarrollo del Concilio Vaticano I y que no alcanzó su madurez hasta la promulgación de la Constitución *Lumen Gentium*.³⁷⁷ No obstante, teólogos e historiadores reconocen que esta posición carece de sustento: la eclesiología existe como rama de la teología, por lo menos de manera explícita como fruto del enfrentamiento entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso.³⁷⁸ En el siglo XIV en medio de las luchas entre la Silla Apostólica y el

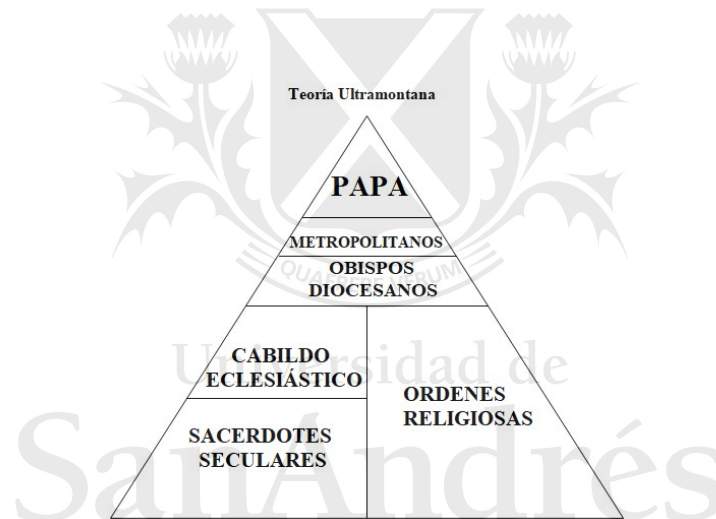
³⁷⁶ Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia*, op., cit., p., 274.

³⁷⁷ Philips, Gerard, *La Iglesia y su misterio en Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentarios de la Constitución "Lumen Gentium"*, Barcelona, Herder 1969. En realidad, la postura de los teólogos post-conciliares sólo puede entenderse desde la apologética del Vaticano II y la necesidad de legitimar la Nueva Eclesiología. Ver al respecto de Mallerais, Tissier, "Les principes catholiques relatifs à l'œcuménisme selon le magistère traditionnel de l'Église" en *La tentation de l'œcuménisme. Actes du IIIe Congrès théologique de Si Si No No, Roma, abril 1998*, Courier de Rome, 1999, pp. 167-178.

³⁷⁸ Provvidente, Sebastián, "El pensamiento conciliar del siglo XV: entre *universitas* y *persona ficta*", en *Glossae*, 11, 2014, p., 122-123.

Trono Imperial comenzaron las primeras reflexiones en derredor de las teorías sobre el origen del poder eclesiástico y su diferencia del poder civil. Allí se forjaron las dos teorías sobre la procedencia de la jurisdicción ordinaria de los preladados.

Según la teoría que con el tiempo adquiriría el nombre de “ultramontana”, el poder provenía directamente de Dios que lo depositaba en el Papa y este cuando nominaba a cualesquier obispo otorgaba el poder de jurisdicción. La teoría ultramontana no se pudo imponer hasta el Concilio Vaticano I en 1870 y no fue mayoritaria en la Iglesia, por el contrario, tuvo fuertes críticos y varios teólogos, canonistas y obispos europeos y americanos la consideraron errónea.³⁷⁹



Como se puede apreciar el Papa es el jefe de la Iglesia en tanto es el Vicario de Cristo, es decir, tiene los mismos poderes de gobierno que tuvo Cristo en la Tierra. En teoría por su sola autoridad nombra y designa a los metropolitanos y a los obispos diocesanos, aunque en la práctica existía un gran número de contrapesos y negociaciones con los

³⁷⁹ Según la teología católica, los clérigos cuentan con dos poderes: por un lado el poder de orden (propio de su estado y por el cual pueden consagrar el pan y el vino en cuerpo y sangre de Cristo, bautizar y bendecir), y por otra parte el poder “de jurisdicción”, de gobierno efectivo. Sobre el debate durante el Concilio Vaticano I, ver von Döllinger, Johann Joseph Ignaz, *Letters From Rome on the Council*, Allgemeine Zeitung, 1870.

poderes seculares. Debajo de los Obispos diocesanos se encuentra el clero que se divide en clero secular y regular. El secular se compone de aquellos sacerdotes con cura de almas, de los cuales un grupo conforma el Cabildo Eclesiástico; por otra parte, están las órdenes religiosas, quienes también se encuentran sujetos al obispo, pero no al Cabildo Eclesiástico.

Por otra parte tenemos la teoría “galicana”. Según esta doctrina en los orígenes las iglesias particulares “*habían gozado de una amplia autonomía en materia litúrgica y disciplinaria*”, la cual fue paulatinamente recortada y delegada a Roma.³⁸⁰ Esta teoría está hermanada a su vez con el “conciliarismo”, del cual es fuente y al mismo tiempo consecuencia. Lejos de proponer un concilio permanente o periódico, la supervisión del Romano Pontífice por un senado con derecho a veto o la reducción del mismo a un mero presidente de la Iglesia, la teoría conciliar de la Iglesia sostiene el origen divino del ministerio del Papa. No obstante rechaza que él pueda ser un monarca absoluto, y mucho menos infalibilidad o jurisdicción universal. La autoridad del Papa es ministerial y fue “*conferida por la congregatio fidelium que debe ser ejercida en nombre de la misma y que no desaparece luego del acto de elección*”.³⁸¹ La figura del monarca se sitúa al lado del Pontífice, sólo que este es ministro en el orden temporal: debe proteger y mantener a la Iglesia, asistirle y otorgarle los auxilios que fueran necesarios para que esta pudiera desarrollar y llevar a cabo su función: la salvación de las almas. Esto implicaba la autoridad para expulsar órdenes y congregaciones religiosas, disolver monasterios, otorgar beneficios eclesiásticos y dar el *regium exequatur* por el cual las bulas y breves papales, o aún las constituciones de un Concilio Ecuménico, entraban en

³⁸⁰ Di Stefano, Roberto, *El púlpito y la plaza...*, op., cit., p., 160-161.

³⁸¹ Provvidente, Sebastián, “El pensamiento conciliar...”, op., cit., p., 119.

vigencia dentro de un territorio determinado.³⁸² Debajo de este binomio se convocaban periódicamente por autoridad del monarca concilios del reino (que hoy llamaríamos nacionales), los cuales podían legislar en materia de liturgia, moral o explayar el depósito de la fe.³⁸³

Según la eclesiología galicana Dios es la verdadera cabeza de la Iglesia, debajo de él tienen un ministerio en lo espiritual y temporal, como cabezas visibles tanto el Papa como el Rey. Debajo de ellos se encuentra el concilio del reino, compuesto por todos los obispos y prelados nombrados por el monarca en conformidad y comunión con el Papa. Ahora bien, el obispo no era ni vicario del Rey ni del Romano Pontífice, sino que era uno entre varios otros que componían el colegio episcopal local; a su vez, dentro de la diócesis se encontraba un sínodo diocesano, la curia del obispo, su propio senado que en los territorios de la monarquía hispana recibió el nombre de Cabildo Eclesiástico. Como explica Roberto Di Stefano centrándose en el caso de la iglesia porteña:

*“la Iglesia, a través de su cabildo, se gobernaba a sí misma durante las sedes vacantes y la llegada de un nuevo obispo se ligaba a él mediante un vínculo que se consideraba análogo al nupcial. Estas bodas espirituales se disolvían cuando la Iglesia volvía a “envidad” por muerte o traslado del prelado”.*³⁸⁴

La teoría galicana permitió el florecimiento de un degradado cromático eclesiológico: había posturas episcopalistas, que sostenían que el obispo era el rey de la Iglesia local y que el sínodo diocesano o cabildo le estaba sujeto; otros sostenían que el Cabildo se

³⁸² Carta de Carlos III al Papa Clemente XIII sobre la expulsión de los jesuitas. AGN, Sala VII Archivo y Colección Dardo Rocha, Leg. 270.

³⁸³ Un ejemplo de muchos es el Concilio de Metz del 859 convocado para conseguir la paz entre Lotario y Carlos el Calvo; otro sería el Concilio de Clermont del 583; El Concilio de Cloveshou del 747; Ver DDC.

³⁸⁴ Di Stefano, Roberto, *El púlpito y la plaza...*, op., cit., p., 161.

encontraba por encima del obispo; también había florecido la teoría de Edmond Richer quien en 1610 publicó su trabajo *Libellus de Ecclesiastica et Politica Potestate* donde proponía que Dios no había investido directamente ni al Papa, ni a los obispos ni a los sínodos, sino a los párrocos y que estos eran la fuente de la cual emanaba el poder y la jurisdicción por delegación a los superiores.³⁸⁵

Por último mencionamos al jansenismo. Quien haya leído las actas del Sínodo de Pistoia se sorprenderá al verlo reducido a un epifenómeno episcopalista. La eclesiología no fue un movimiento tardío dentro de este sistema. Los jansenistas sostenían ser los verdaderos intérpretes de la doctrina de San Agustín en materias de salvación y de San Ignacio de Antioquia en el gobierno. Esto implicaba una noción muy particular de lo que es la “religión”, el “sacerdocio” y la “Iglesia” y se encuentra desarrollada *in extenso* en la sesión III del Sínodo de Pistoia. Para los sinodales, Jesucristo fundó la religión y el sacerdocio para dejarlos a la Iglesia, por consiguiente para los jansenistas la Iglesia era posterior “*desde el punto de vista genético-histórico, aunque no ajena a la voluntad de Cristo, sino expresamente querida por él*”.³⁸⁶ Dicho de otra manera, Cristo reveló la religión entregándola a su pueblo, la Iglesia, la cual no es sinónimo de la institución eclesiástica. Mientras la iglesia institucional puede errar en materias de fe y de moral, puede obscurecer la verdad e incluso perseguir a los verdaderos fieles (el λαός de la *Nouvelle Théologie*), en este caso, los jansenistas, quienes se veían como la verdadera Iglesia. Para llevar adelante la purificación de la Iglesia era necesario regresar al orden antiguo, por lo que la historia canónica y la búsqueda de la organización más primitiva (presente en San Ignacio de Antioquia) serán consideradas la mejor vía para llevar adelante la reforma integral que pretendían los jansenistas.

³⁸⁵ Préclin, Edmond, *Les jansénistes du XVIIIe siècle et la Constitution civile du clergé. Le développement du richérisme, sa propagation dans le bas-clergé, 1713-1791*, Paris, Gamber, 1928.

³⁸⁶ Saranyana, Josep-Ignasi, “La eclesiología de la revolución...”, op., cit., p., 66.

La reforma jansenista se sostenía en tres pilares: el rechazo a la escolástica desvirtuada, obscurantista y corruptora, retorno a la disciplina de las Iglesias Primitivas y el rigorismo moral, bajo la creencia, compartida por otros grupos pietistas de la perfección de la última generación de cristianos antes de la llegada del Mesías. Este programa intentó ser aplicado en la Iglesia porteña por el mismo gobierno eclesiástico. Se propuso para lo primero un regreso a la patrística, especialmente a San Agustín; pero para lo segundo la base fue la autonomía de las Iglesias en un co-gobierno entre el obispo y el sínodo diocesano, junto con la supresión de las órdenes religiosas. Estos dos elementos permitirían aplicar una disciplina y una moral sacramental severa, el desarrollo de una espiritualidad profunda e individual, una búsqueda constante de la santidad que sólo el clero secular, los legítimos pastores del pueblo de la *Respublica spiritualis*.

En el esquema de la eclesiología jansenista, la Iglesia continúa teniendo una estructura piramidal pero los nombres, las funciones y las misiones adquieren otro significado. En la cima está Dios y los miembros de la Iglesia son los que están unidos a él “*en amor y verdad*”. Debajo de Dios se encuentra el Papa en tanto cabeza ministerial de la Iglesia, y por consiguiente todos sus poderes los recibe de la Iglesia. El Sumo Pontífice en el gobierno ordinario preside el Concilio Ecuménico, la máxima autoridad eclesiástica, y último juez en todas las causas. A nivel diocesano se encuentra, en primera instancia el Sínodo o Cabildo Eclesiástico el cual es depositario de todos los poderes de jurisdicción, que los delega a los obispos cuando estos son nominados. Sin la autorización del Cabildo, el obispo no es sino un pastor con facultades limitadas.



V. 2. d. α heterogeneidad eclesiológica en Buenos Aires

El nombramiento del obispo no implicaba la toma del poder. La noción de que el Papa era la fuente de la jurisdicción no se puede encontrar en la Iglesia porteña hasta bien entrado el siglo XIX, por el contrario, era el capítulo catedralicio quien por medio de una ceremonia especial otorgaba jurisdicción ordinaria al episcopado para gobernar la iglesia local. Por ejemplo, cuando Fray José Antonio de Peralta Barbueno fue nombrado para la diócesis porteña el cabildo eclesiástico tuvo oportunidad de confirmar esta postura. El 17 de septiembre de 1738 llegó a Lima su nominación, pero recién en 1740 tuvo en su poder las bulas papales autorizando su designación y autorizando la consagración episcopal. Los capitulares porteños el día 16 de marzo de 1741 pudieron expresar en actas sobre las “*noticias ciertas*” del nombramiento. A todo esto, las bulas y ejecutoriales no habían llegado aún a la sede del obispado y el provisor de la diócesis en sedevacante, el licenciado Gabriel Peralta ya había entregado devuelto los poderes de jurisdicción al Cabildo Eclesiástico. Los hieráticos ministros notaron que al no tener aún las bulas ni las ejecutoriales regias la posesión del obispo era anticánónica, por lo que decidieron que el Cabildo le entregaría “*todo el poder, facultad y gobierno de esta Santa Iglesia para que Su Señoría Ilustrísima pueda ejercer su jurisdicción y hacer*

todos los actos de ella”, ni bien entrase al territorio de la diócesis.³⁸⁷ En otras palabras, faltando incluso el nombramiento real y la bula papal, el Cabildo se reservó el derecho a conferir la jurisdicción ordinaria al obispo de Peralta Barbueno.

Tres décadas después la situación fue un tanto diferente gracias al mejor tacto del obispo: en 1777 el Rey Carlos III nombró como obispo de Buenos Aires a Fray Sebastián Malvar y Pinto presentándolo por medio de la Real Cédula del 19 de octubre de 1777 dada en el Escorial y el 15 de diciembre de ese año el Papa Pío VI dio la provisión canónica, y fue consagrado el 19 de abril. No obstante, el 7 del mismo mes y antes de que fuera elevado al sumo pontificado, ejerció el poder de jurisdicción *de facto* al encargar al deán José de Andujar y al arcediano Miguel José de Riglos posesión del obispado en su nombre y lo gobernaran durante su ausencia, lo cual ocurrió el 6 de agosto, según informó el deán al virrey Juan José de Vértiz y Salcedo.³⁸⁸ El 28 de diciembre arribó a Montevideo y el 26 de febrero nombró a José Miguel de Rojas como provisor y vicario episcopal, lo cual no agradó al Cabildo Eclesiástico que sostuvo se estaban vulnerando sus derechos y prerrogativas.³⁸⁹ En este caso podemos apreciar que el obispo consideró su colación canónica como suficiente y una vez investido con la jurisdicción procedió a gobernar la diócesis sin recurrir al capítulo de la catedral, lo cual dio lugar a varios conflictos.

Cómo podemos observar la eclesiología de la época dejaba abierta la disputa de dónde procedía la jurisdicción del obispo ¿Era por la designación real? ¿Se debía al reconocimiento del Papa? ¿Procedía en cambio del Cabildo Eclesiástico? El análisis de las actas del capítulo de la catedral porteña, así como de los autores citados por sus miembros, da a entender que apoyaban mayoritariamente esta última opinión, llegando

³⁸⁷ ACEBA, Acuerdos, Libro III, F. 138-139.

³⁸⁸ ACEBA, Acuerdos, Lib. V., fol 9vta-13vta; AGN Sala IX 6-7-4.

³⁸⁹ Nota de Don José Miguel de Rojas al Virrey Vértiz. AGN Sala IX 6-7-4.

al punto de delegar en los deanes la potestad episcopal. Un ejemplo muy citado por los capitulares fue el caso del deán Francisco de Zaldivar, en quien recayó en 1633 el gobierno de la diócesis en sede vacante. El deán gobernó durante dos años con plenitud de facultades y en virtud de ellas realizó una visita general de la diócesis, según él inspirado por el Espíritu Santo.³⁹⁰ El auto contenía treinta puntos que sobre los sacerdotes y los fieles, a los cuales el deán consideraba sus súbditos, sin importar si se trataba de regulares o clérigos seculares. En primer lugar, en la introducción como en las conclusiones señala que la autoridad de supervisión y gobierno residía en él, y por lo tanto, por propia autoridad del cargo

*“mandé dar y dí la presente por la qual Voz mando en virtud de santa obediencia so pena descomunión mayor late sentencie canonica monicione premisa ipso facto yncurreda que dentro de nueve días primeros siguientes de la publicación desta mi carta o como della supiere des en qualquier manera...”*³⁹¹

No sólo tenía el poder de realizar la visita, sino además de aplicar las penas canónicas que consideraba necesarias para que los males que aquejaban a la iglesia *“debe ser rremediado corregido y castigado”*. Los treinta puntos atienden al estado moral y ministerial del clero. Lejos de ser simple puritanismo, o una forma de pietismo, se trata de un verdadero intento de reforma del estado moral de la diócesis para lo cual, el provisor tiene todas las facultades y poderes a su servicio.

El Cabildo Eclesiástico podía llegar incluso a detener, retener o negarse ante una apelación al metropolitano de Charcas si es que consideraba que su jurisdicción y poder

³⁹⁰ Auto de Visita del Deán Francisco de Zaldivar, 11 de febrero de 1634. ACEBA, De Actis, p., 48.

³⁹¹ *Ibid*, ACEBA De Actis, I, p., 47-48.

se encontraban en entredicho. Más aún, la autoridad del capítulo de la catedral en estos asuntos era reconocida por los otros miembros de la familia del clero: el 20 de enero de 1712 en medio de un conflicto entre el deán Domingo Rodríguez de Armaz y el provincial de San Francisco, Fray Franco Benítez. El religioso protestó que el deán había recurrido al metropolitano de Charcas y con ello había lesionado la inmunidad de la Iglesia porteña toda vez que *“las cosas que empiezan en Cabildo en Cabildo han de acabar”*.³⁹²

Este fue el trasfondo teológico al momento de vacar la silla porteña el 22 de marzo de 1812, cuando el arcedebán de la catedral de Buenos Aires recibió a un familiar del obispo Benito Lué y Riega, quien al rayar el alba fue encontrado muerto. La aristocracia del clero secular, rápidamente echó suertes sobre las vestiduras y la túnica del episcopado: el arcedebán quedó a cargo de los negocios urgentes, el Dr. Domingo de Belgrano debía inventariar los bienes del difunto y el secretario del Cabildo, el Dr. Antonio Sáenz tras corroborar la muerte y oficializarla preparó los libros y todo lo necesario para una inminente reunión del capítulo catedralicio. El conflicto que se desarrolló demuestra la existencia de posiciones encontradas sobre el poder y los alcances del mismo en lo que respecta a la eclesiología en los siglos XVII a XIX... pero no se limita al enfrentamiento entre el Cabildo Eclesiástico y el gobierno, sino también a luchas internas al estamento eclesiástico.

Es imposible analizar el enfrentamiento entre el Triunvirato y el Cabildo Eclesiástico tras la muerte del último obispo colonial, Don Benito Lué y Riega sin remitirnos a la coyuntura revolucionaria. En efecto, el rechazo del nombramiento de parte de Rivadavia el 27 de marzo de está relacionado con las ideas sobre el papel a jugar el poder temporal en la Revolución. Dicho de otra manera, la negativa del gobierno de reconocer la

³⁹² De Actis, ACEBA, Vol I, Acta del 20 de enero de 1712, p., 237-241.

elección como válida (debido a las condiciones y reservas del Cabildo Eclesiástico) es un epifenómeno, igual que el conflicto previo y que enfrentó al Ilustrísimo Lué y Riega con el brazo secular al negarse a introducir en la Misa la súplica “*pro pia ac sacra nostrae libertatis causa*”.³⁹³ Desconectar estos acontecimientos implicaría desconocer la existencia de todo un proceso. En medio de esto se enfrenaron las posiciones galicanas, jansenistas y ultramontanas. Se conjugaron los intentos de reformas litúrgicas con las elecciones de los vicarios capitulares, el reconocimiento de los obispos nombrados por el simple mandato apostólico con las tradiciones y derechos de las iglesias locales... en definitiva: la heterogeneidad teológica se manifestó, sin control alguno, al iniciarse el proceso revolucionario, estando cortada la relación con el Patrono y con la Sede Romana.

El conflicto se originó cuando el 3 de febrero de 1812 el Primer Triunvirato remitió a los tres obispos que se encontraban en el territorio del Virreinato de Buenos Aires, los Ilustrísimos Benito Lué y Riega (Buenos Aires), Rodrigo Antonio de Orellana (Córdoba del Tucumán) y Nicolás Videla del Pino (Obispo de Salta), la solicitud de introducir la cláusula “*pro pia ac sacra nostrae libertatis causa*”. De todos estos, el único que había nacido en territorio americano era Videla del Pino quien inauguró la diócesis creada por el Papa Pío VII por la bula *Regalium Principum* del 28 de marzo de 1806, aunque no tomó posición hasta el 23 de agosto de 1809, cuando contaba con 67 años y seis de consagrado. En cuanto a Lué y Riega, su gobierno fue un continuo enfrentamiento con las autoridades seculares y con las eclesiásticas: desaires continuos, idas y vueltas durante las invasiones inglesas y lo peor, el votar en contra de la mayoría del clero en el Cabildo Abierto del 22 de mayo de 1810. Todo ello hizo sospechoso al prelado de Buenos Aires de indiferencia, cuando no de colaboración subrepticia con los realistas.

³⁹³ AGN Sala IX 4-7-7. Nota girada a los obispos por el Superior Gobierno de Buenos Aires, 3 de febrero de 1812.

En una nota enviada a los tres obispos del virreinato, se les solicitaba la alteración de una parte del canon de la Misa. El documento emitido por el Triunvirato rezaba:

*“Es muy doloroso exigir del sacerdote uno de sus más principales deberes y es igualmente sensible haber de recordarles la misma ejecución de aquella conducta que observaron por tantos años en el Gobierno Monárquico: su influjo, sus amonestaciones, sus plegarias, su predicación, todo ello era eficaz y persuasivo cuando hoy sordos a los clamores de la Patria e insensibles a los gritos de la humanidad, no se les advierte un solo paso que indique la adhesión de la voluntad al actual sistema. [...] y es así que por acuerdo del 1º del presente ha resuelto que en todos los sermones, panegíricos y doctrinales se toque forzosamente un punto relativo a la libertad de los Pueblos con sujeción al actual sistema que han adoptado, y que en la Oración de la Misa se incluya esta súplica pro pia ac sacra nostræ libertatis causa.”*³⁹⁴

El obispo Benito Lué y Riega se enfrentó entonces ante un problema litúrgico. En efecto la sesión XXII del Concilio de Trento imponía que los sacerdotes debían atenerse únicamente a aquellas preces que la autoridad romana había promulgado como inalterables, especialmente en lo que respecta al Canon de la Misa, es decir la oración que comenzaba con el *Te igitur* y finalizaba con el *Pater Noster*.³⁹⁵ Posteriormente, los Papas fueron entregando a los reyes de España varios privilegios para la península y las

³⁹⁴ AGN Sala IX 4-7-7. Nota a los obispos por el Gobierno de Buenos Aires, 3 de febrero de 1812.

³⁹⁵ Americo Tonda reduce esto sólo a la “colecta”, cuando en realidad se trata de alterar también el mismísimo canon. La Bula *Quo Primum* era enfática en cuanto a prohibir la reforma del canon. Ver también Con. Trid. Sessio XXII, Cap. IV. Un trabajo muy interesante y profundo sobre la historia y las variaciones del rito latino se puede encontrar en Chadwick, Anthony, *Missae Tridentinae, a History of the Reform of the Roman Mass Liturgy in the Sixteenth Century*. Publicado en Civitas Dei: http://civitas-dei.eu/Mass_of_St_Pius_V.pdf.

Indias: un presbítero asistente, la cucharita para la comunión, el portapaz, el aguamanil, el *asperges* por otro sacerdote, y el agregar durante el *confiteor* al santo patrono local. Esto se puede observar en las cartillas impresas en Buenos Aires para la Misa, en la que el nombre de San Martín de Tours aparece después de los apóstoles Pedro y Pablo. Junto a esto, estaba el privilegio de la interpolación “*et famulos...*” en la oración *collecta* y en el Canon. Ambos privilegios alimentaban las ideas y creencias en los derechos y prerrogativas propias de cada *ecclesia particularis*, de la que Buenos Aires era, un ejemplo más, al igual que la Iglesia de Utrecht.³⁹⁶

Como la organización de la Iglesia y su gobierno entraba en el campo de las *quaestionibus disputatis* por los doctores, la discusión era si una iglesia tenía o no el derecho a alterar o reformar la liturgia según las decisiones emanadas de su propio sínodo. Cuando Lué y Riega se vio obligado a contestar al Triunvirato, lo hizo por la negativa, limitándose a recomendar a los sacerdotes a que instruyeran al pueblo con “*el respeto a las autoridades constituidas*”.³⁹⁷ No se fue hallada aún en los archivos la respuesta, pero la misma se extrae de los informes que publicara *El censor* y por supuesto, de la nota de Rivadavia remitió al provisor Diego Estanislao Zavaleta el 12 de mayo de 1812.

“Meditando este gobierno el modo de promover varios puntos que en el orden y constitución actual ceden a beneficio de la Patria, si no es que la forma forzosamente tal, acordó incitar a los Rdos Obispos de esta Capital, Córdoba y Salta para que dispusiesen que su respectivo Clero y Comunidades religiosas tocaran indispensablemente en todos los Sermones, Panegíricos y Doctrinales

³⁹⁶ Ver al respecto Palmer, Douglas Bradford, *The republic of grace: international Jansenism in the age of enlightenment and revolutions*, op., cit.

³⁹⁷ Tonda, Américo, *La Iglesia Argentina incomunicada...*, op., cit., p., 108-109.

*un punto relativo al sistema de nuestra sagrada Causa y que en la oración de la Misa se incluyese esta súplica **pro pia et sancta libertatis nostrae causa** [...]. Sin embargo que el Rdo. Obispo de esta Diócesis contestó inmediatamente de un modo degradante, en el que no sólo se descubría la voluntariedad con qué el mismo se coartaba las altas facultades de su ministerio, sino también su ninguna adhesión al presente sistema, silenció este Gobierno su negativa, esperando las contestaciones de los restantes Prelados, para obligarlo a la vez con datos de convicción y oficiosidades benignas: su repentino y no esperado fallecimiento frustraron estas miras”.*³⁹⁸

El gobierno sostuvo la posición galicana de una manera evidentísima: el Triunvirato se consideró el legítimo heredero de los derechos de real patronato, antes detentado por Su Católica Majestad. Bernardino Rivadavia expresó en su nota, con muy pocos eufemismos y encubrimientos, que los obispos eran funcionarios sujetos al Triunvirato y por lo tanto, debían obedecer. El brazo secular calificó como “modo degradante” la negativa del Lué y Riega a emplear las facultades recuperadas en virtud de la acefalía en la península, por esas razones el poder temporal estaba facultado para encargar al Cabildo Eclesiástico los asuntos más urgentes, la defensa de la autonomía y de los poderes de la mismísima Iglesia porteña.³⁹⁹

¿Implicaba el comportamiento del Obispo Lué y Riega una asunción de la posición ultramontana al usar como argumentos que la liturgia quedaba circunscripta a la

³⁹⁸ Nota del ministro Rivadavia al provisor Diego Estanislao Zavaleta. 12 de mayo de 1812. AGN Sala X 4-8-1. Citado en Tonda, Américo, *La Iglesia Argentina incomunicada...*, op. cit., p., 108. El original pertenece a la serie “Culto” y los expedientes datan de 1816-1817, pero la nota es de 1812. Evidentemente los documentos se encuentran alterados en su orden original, y seguramente responde a algún ordenamiento posterior.

³⁹⁹ Novotný, Vojtěch, “History of the Concept *Ecclesia Domestica* in Theology until the Seventeenth Century”, en *Marriage, Families & Spirituality*, 19, 2, 2013.

autoridad romana? El obispo había tenido en el pasado serios enfrentamientos con el Cabildo Eclesiástico y con las autoridades virreinales a causa de su insistencia en aplicar sin miramientos los cánones de reforma del Concilio de Trento.⁴⁰⁰ La situación cambió con la muerte del Ilustrísimo Benito Lué y Riega. La elección se realizó siguiendo todos los pasos canónicos y apegados a la tradición, no obstante el Triunvirato la rechazó por las reservas de ciertas facultades que el capítulo se había dejado para sí mismo: la entrega de jurisdicción ordinaria y el nombramiento de sacerdotes con cura de almas, la expedición de letras dimisorias para que los obispos ordenasen clero para la Iglesia porteña, la presidencia de los capítulos de monjas y la vista a los monasterios, poderes estos últimos, reservadísimos a los obispos. La respuesta del ministro Rivadavia fue contundente:

*“[...] elección ilegal por las restricciones a que se la afecta contrarias a declaraciones terminantes, no ha lugar a su confirmación; y prevengasele al Venerable Cabildo elija en los términos que ordena el derecho canónico y declaraciones posteriores sobre la materia”.*⁴⁰¹

Es decir, por un lado rechazaba como inválida y nula la elección, y en segundo lugar advertía al capítulo catedralicio sobre el procedimiento a seguir. Difícilmente se pueda encontrar mejor ejemplo del galicanismo. No obstante, si atendemos a la respuesta de los canónigos observamos una postura eclesiológica diferente, expresada en los acuerdos del 27 y 28 de marzo. En el primero de ellos se explayan sobre los dos puntos del veto del Triunvirato. En primer lugar, los canónigos insistían en no necesitar la

⁴⁰⁰ Furlong Cardiff, Guillermo, “Monseñor Benito Lué y Riega antes y después de 1810”, en *Archivum* IV/2, 1960.

⁴⁰¹ AGN Sala IX 4-7-1.

confirmación del gobierno secular amparándose en la Real Cédula del 13 de mayo de 1798, la cual había eximido a las iglesias en sedevacante el recibir la confirmación del Real Patronato. En cuanto a las facultades reservadas, se trataba, según los capitulares porteños en la tradición de las iglesias hispanas, el testimonio de las actas del mismo archivo del cabildo y el derecho canónico indiano.⁴⁰²

Con la nota en la mano, Rivadavia no perdió ni un minuto. En un tono enérgico y palpitante, sin siquiera atemperarse y exigiendo la sumisión de lo que consideraba un órgano más del cuerpo político, demostró conocer los antecedentes históricos y la Real Cédula citada por el presbiterio. Les comunicó que dicha legislación había quedado derogada *de facto* por la nota del Gobierno del 27 de marzo de 1812 por la cual se rechazaba la elección de Zavaleta. En cuanto a la limitación de las facultades del provisor, la espada secular se dirigió a la guarnición misma de la espiritual: la Sagrada Congregación del Concilio tenía una interpretación autoritativa sobre los cánones tridentinos y el Cabildo Eclesiástico había sobrepasado sus propios límites, violentando los términos de la sesión XXIV, Cap. 16 del Concilio de Trento. Rivadavia estaba recordando al Cabildo Eclesiástico que según la constitución apostólica *Immensa æterni Dei* de Sixto V, los fallos de la Congregación del Concilio eran absolutos, definitivos e inapelables.⁴⁰³ Para rematar, el ministro exigía “*se haga sin pérdida de tiempo la elección canónicamente y se comunique en forma para su superior confirmación*”.⁴⁰⁴

En una urgentísima sesión celebrada el 28 de mayo, los cuatro integrantes del Cabildo Eclesiástico, los reverendísimos señores Zamudio, Fernández, Ramírez y Belgrano

⁴⁰² ACEBA, Acuerdos, Lib. VII, fol 97-99.

⁴⁰³ AGN Sala X 4-7-1. Respuesta del Superior Gobierno a la nota del Cabildo Eclesiástico.

⁴⁰⁴ *Ibid*, el desarrollo de los acontecimientos pueden seguirse en Tonda, Américo, *La Iglesia Argentina incomunicada*..., op., cit., p., 28. Se cita buena parte de la respuesta del Triunvirato.

pusieron manos a la obra y redactaron una extensa respuesta.⁴⁰⁵ En ella reconocían y aceptaban los términos impuestos por el brazo secular bajo protesta, al ser evidente que “*insistir involucraría exponer nuestras personas a un atollamiento*” y sólo por ello eligen a Diego Estanislao Zavaleta “*sin limitación alguna de tiempo ni facultades*”, reservándose el derecho a recurrir en un futuro a la Asamblea o al Congreso General.⁴⁰⁶

La exposición de los hieráticos senadores eclesiásticos demuestra una posición típicamente tardo-jansenista, en la que la referencia a Santo Tomás de Aquino se conjugaba con la apelación a la historia de la Iglesia, los concilios y las tradiciones locales.⁴⁰⁷ Primero, el Cabildo Eclesiástico reconocía al Triunvirato la plena potestad para actuar sobre república civil, pero no en la *respublica spiritualis* y menos aún pasando por sobre los fueros y derechos propios del capítulo catedralicio. En segundo lugar, reconocían que a causa del poder de gobierno y de legislación, las Reales Cédulas podían ser derogadas por el Gobierno Revolucionario; no obstante, la derogación tendría debía ser *previa* y no *retroactiva* y en virtud de ello se reservaban el derecho de apelación futura cuando las condiciones fueran mejores. El tercer punto del escrito fue directamente hacia la cuestión eclesiológica: la Real Cédula no creaba ningún derecho, antes bien, confirmaba una práctica, regulando el derecho y la prerrogativa de las iglesias particulares. Dicho de otra manera, el derecho del Cabildo Eclesiástico de no entregar la *plenitudo potestatis* al vicario capitular era algo propio del capítulo, un derecho de origen, no una concesión ni del Rey ni del Papa. Como corolario de este ítem se expusieron ejemplos históricos: existían antecedentes de Vicarios Capitulares de la diócesis de Buenos Aires e incluso del arzobispado de Charcas electos con facultades limitadas. Además, las resoluciones de la Sagrada Congregación del Concilio no tienen

⁴⁰⁵ AGN Sala X 4-7-1. Respuesta del 28 de marzo de 1812 del Cabildo Eclesiástico al Superior Gobierno.

⁴⁰⁶ ACEBA Acuerdos, Lib. VII, fol 99.

⁴⁰⁷ Novotný, Vojtěch, “History of the Concept *Ecclesia Domestica...*”, op., cit

lugar en territorios fuera de Europa, principalmente porque los fallos de dicho tribunal eran realizados en “*Roma sin conocimiento, ni consideración a unos países tan remotos*”,⁴⁰⁸ los cuales escapaban a la jurisdicción inmediata de una congregación particular a la Sede Apostólica de Roma y de Europa, dónde las vacantes episcopales se resolvían rápidamente, al contrario de América.⁴⁰⁹ De allí las referencias a los canonistas que apoyaban la limitación de facultades y de tiempo del Provisor en Sede Vacante: Pedro Murillo Velarde en su *Cursus Iuris Canonici Hispani...*, gozaba de amplia consideración, tanto por galicano como por recopilar las opiniones de muchísimos canonistas allende los Pirineos, sostenía que el Cabildo podía reservarse todos los derechos que le cayesen en gracia porque la jurisdicción del vicario y del obispo (un vicario con plenitud del sacerdocio) era delegada por el capítulo catedralicio. Anaclétus Reiffenstühl por su parte, en *Ius Canonicum Universum* (reimpreso en Madrid en 1746) consideraba que la delegación de facultades correspondía a un derecho originario de los capítulos catedralicios en cuanto los mismos son los oficiales permanentes del sínodo diocesano, y por lo tanto podían reservarse esas facultades tanto al vicario capitular como al mismo obispo. La mención de autoridad más fuerte recae en Zeger Bernhard van Espen, quien no sólo concordaba en el límite del tiempo, el procedimiento de la elección y la posibilidad de la reserva de facultades, sino que recopiló los antecedentes históricos y canónicos de las iglesias europeas.

En 1815, pretextando problemas de salud, Diego Zavaleta renunció.⁴¹⁰ Su gobierno se extendió dos años, once meses y veintiséis días, tras lo cual se eligió a José Valentín Gómez, asumiendo en las mismas condiciones que Zavaleta. Favorito del director Carlos María de Alvear, cayó ni bien este fue depuesto, renunció y fue al exilio. Tras

⁴⁰⁸ Tonda, Américo, *La Iglesia Argentina incomunicada...*, op., cit., p., 30.

⁴⁰⁹ ACEBA Acuerdos, Lib 7, fol 101.

⁴¹⁰ ACEBA Acuerdos, Libro VII, fol.116 vta.

resolver la limitación del cargo por dos años, el Cabildo Eclesiástico nombró a José León Planchón. Inmediatamente notificado de la elección, el fiscal eclesiástico Antonio Sáenz puso el grito en el cielo recusando al flamante provisor por torpe, ignorante e inepto. El gobierno siguió el dictamen del fiscal, lo cual fue recusado por los canónigos porteños que lo instalaron y lo sostuvieron por siete meses, cuando él mismo renunció, desgastado por la guerra canónica entre el fiscal, el cabildo y el gobierno.⁴¹¹

Tras ideas y vueltas, elecciones fallidas, excusas por humildad o por falso escrúpulo, los canónigos pusieron sus ojos en el joven Domingo Victorio de Achega.⁴¹² Dos conflictos marcaron el provisorato del doctor de Achega. El primero demuestra que el provisor esperó y planificó el momento para reclamar una *plenitudo potestatis* propia del episcopado. El 15 de junio aprovechando que una mujer había solicitado el ingreso al monasterio de las capuchinas, el provisor denunció a los capitulares que las reservas eran nulas, irritas y vanas, viciadas desde su origen por atentar contra el Concilio de Trento. Según de Achega, los canónigos vulneraron el derecho perjudicándole y cercenándole facultades y poderes. El directorio, ante esta situación, exigió una explicación al Cabildo Eclesiástico el 28 de junio de 1816.⁴¹³

Los canónigos redactaron una respuesta muy dura: en lenguaje belicista, hablaron de “*rotura de paz entre el Provisor y el Cabildo*”, lo acusaron de mentiroso, de hipócrita y de ambicioso y por esas mismas razones había recurrido a la autoridad secular a fin de buscar amparo y apoyo para su usurpación:

“Entre tanto Caesarem appellasti, ad Caesarem ibis: ante él expondremos nuestras razones, contestaremos el vago alegado de V. S. y sostendremos lo que,

⁴¹¹ AGN Sala X 4-7-6.

⁴¹² ACEBA, Acuerdos. Cuerpo 9.

⁴¹³ ACEBA, Cuerpo III. Oficio de Achega al Cabildo Eclesiástico, 15 de junio de 1816.

*sin desviaronos de la ley, creemos haber acordado, no en conversaciones de Cabildo, sino en serias resoluciones. Y absténgase de tomar providencias contrarias a las restricciones de su despacho, pues en caso contrario, el Cabildo publicará la nulidad de todo cuanto haga, y tomará las demás providencias, para que está autorizado por derecho”.*⁴¹⁴

No puede haber ninguna duda respecto a cuáles eran esas “providencias”: la misma destitución del provisor, derecho que Van Espen, Barbosa y Berardi atribuían al capítulo de la catedral.⁴¹⁵ De Achega, impresionado intentó componer la situación por medio de una respuesta el 11 de julio. Los canónigos contestaron sin piedad. Tildaron de ocurrencia el reclamo del provisor. Respecto a la elección de 1812, principal argumento de De Achega, los capitulares recordaron que se trató de “*una disposición arbitraria del Poder Ejecutivo, expedida para un caso particular, y reclamada y protestada por el Cabildo*”. Finalmente en su escrito retomaban los antecedentes históricos, la legislación indiana y el mismo Concilio de Trento:

*“El Cabildo se ha ceñido a la práctica constante en Buenos Aires, como lo puede comprobar en el Archivo de la Curia y preguntar a los que fueron Provisores, como Juan Nepomuceno Solá; y lo es de toda América por Real Cédula de 1798. Ni apele el Prelado Diocesano al Concilio de Trento, porque en todo el Tridentino no existe semejante ley”.*⁴¹⁶

⁴¹⁴ Respuesta del 8 de julio, del Cabildo Eclesiástico al Provisor Vicente Domingo de Achega, citado en Tonda, Américo, *La iglesia argentina incomunicada...*, op., cit., p., 39-40.

⁴¹⁵ *Ibid*, p., 40-41.

⁴¹⁶ Respuesta del Cabildo Eclesiástico al Provisor Vicente Domingo de Achega, 11 de julio de 1816. Citado en Tonda, Américo, *La Iglesia Argentina incomunicada...*, op., cit., p., 40-41.

Ante esto, el joven provisor, superado y conociendo su derrota esperó una nueva oportunidad. Antes de concluir sobre el comportamiento, las acciones y el sentido mismo de esta disputa, analicemos el segundo conflicto entre el provisor y los hombres del coro: el intento de reforma litúrgica. Los miembros del capítulo consideraban a de Achega tan patriota e inteligente como “*turgente, pomposo y enfático*”.⁴¹⁷ En 1815, el provisor dio el segundo golpe: buscaba antecedentes para suprimir definitivamente el nombre del rey del canon y de las otras partes de la Misa y otros oficios litúrgicos. La prudencia primero y el respeto a las cusas reservadas hicieron adoptar un conservatismo importante al capítulo de la catedral, con cambios muy graduales y siempre bajo serias consultas y debates. Convencido de sus poderes episcopales remitió dos notas, el 9 y el 13 de mayo al Cabildo Eclesiástico preguntando si

*“en esta Iglesia Catedral se han omitido las expresiones dirigidas a rogar por el Rey Fernando y la felicidad de sus ejércitos, lo que naturalmente sería rogar por los triunfos del General Pezuela”*⁴¹⁸

El provisor veía en esto el pretexto para llevar a cabo una profunda reforma litúrgica. El día 23 de julio el capítulo catedralicio se reunió para leer el acta de la Independencia de las Provincias Unidas y giró el oficio a de Achega, quien aprovechó la situación y redactó un auto que elevó al Congreso, sin consultar al Cabildo Eclesiástico y amparándose en los poderes que, como provisor en sedevacante poseía:

“después de la conmemoración de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo,

⁴¹⁷ Así lo describió su antiguo profesor y miembro del Cabildo Eclesiástico, Diego Estanislao Zavaleta ACEBA, Cuerpo VII.

⁴¹⁸ AGN Sala X 4-8-1. Oficio del Provisor Dr. Domingo de Achega al Superior Gobierno.

*se añada la de Santa Rosa de Lima, aclamada por el Soberano Congreso por Patrona de la Independencia del Estado en 14 de septiembre último: declarando en nuestra parte en cuanto podemos nombrarla Santa por Patrona de la Independencia del País con todas las prerrogativas competentes a las Festividades de semejantes Patronos y aprobadas por la Sede Apostólica, pero según las Rúbricas del Breviario y Misal Romano”.*⁴¹⁹

Este primer artículo merece varias observaciones. En primer lugar, el vicario realizaba una reforma del calendario litúrgico, algo reservado al Romano Pontífice. No obstante, los autores jansenistas como Van Espen sostenían que en realidad ese era un derecho de cada iglesia y que las mismas habían cedido esas facultades a la Silla Apostólica. Mayor aún, Santa Rosa de Lima era reconocerla como patrona de la independencia basándose en un decreto del gobierno revolucionario y por la autoridad del vicario capitular designaba a esa fiesta como doble, es decir, se duplicaban las antífonas, las cuales se decían antes y después del canto de los salmos, siendo además fiestas de guardar.⁴²⁰ El segundo artículo pretendía barrer con toda huella de lealtad a la casa de Borbón y conducir a la construcción de una iglesia orientada a las necesidades espirituales de la cristiandad local:

“quitada toda referencia al Rey en la Colecta de las Misas Solemnes, se introducirá la cláusula de Imperii nostri potestades, o sea, por las autoridades del país y una invocación a favor de los cristianos cautivos de los indios, en

⁴¹⁹ AGN Sala X 4-8-1. Domingo de Achega al Superior Gobierno. Ver Tonda, Américo, *La Iglesia Argentina incomunicada...*, op., cit., p., 131.

⁴²⁰ La Misa dividía los ritos en doble, semidoble y simple. Enguid, Miguel, *Catecismo Litúrgico compuesto y ordenado para la mayor instrucción de Jóvenes Eclesiásticos*, Vol II, Madrid, Imprenta de Cano, 1802, p., 29-31.

lugar de los detenidos en el poder de los sarracenos”

Los últimos tres artículos atendían directamente a la situación política. El tercero establecía que, hasta que nuestra independencia no fuera reconocida se rezaría la oración *pro tempore belli*.⁴²¹ El cuarto punto prohibía la mención al rey y su reemplazo en el canon por la fórmula “*Imperii nostri potestates*” y en las letanías de los santos se habría de agregar una invocación por la libertad política americana. Envalentonado, de Achega encargó a Bartolomé Muñoz la confección de un nuevo calendario litúrgico e informó al cabildo por nota del 18 de diciembre de 1816, expresando su deseo de dar a conocer los nuevos oficios a la Virgen de Luján y San Martín de Tours.⁴²² El nuevo calendario salió de la prensa el 21 de febrero de 1817. El capítulo de la catedral puso el grito en el cielo. En efecto, se habían suprimido todas las fiestas que se consideraban propiamente españolas: el *Triunfo de la Santa Cruz*, la *Aparición de Santiago*, la *Traslación del cuerpo del Apóstol Santiago*, *San Julián*, *San Fernando*, *Santa Isabel*, *San Isidoro de Sevilla*... reemplazados por *Traslación de San Martín de Tours*, Nuestra Señora de Luján, y la incorporación de muchísimos santos de la Iglesia Universal. Este fenómeno de modificación de los calendarios litúrgicos y las reasignaciones de las fiestas religiosas fue común en las iglesias americanas y la punta de lanza de las reformas de José II, emperador de Sacro Imperio y de Leopoldo Gran Duque de Toscana.⁴²³ El 26 de marzo de 1817 el cabildo eclesiástico rechazó la intentona reformista: José Luis Chorroarín, amparándose en los dictámenes de la Silla Apostólica y de la Sagrada Congregación de los Ritos expuso los principales argumentos:

⁴²¹ La misma dice “*Domine deus qui conteris bella ab initio eleva bracchium tuum super gentes quae cogitant servis tuis mala et dextera tua glorificetur in nobis*”.

⁴²² AGN Sala X 4-7-3.

⁴²³ Lasso de Vega, Hilarión José Rafael, *Sinodos de Mérida y Maracaibo de 1817, 1819 y 1822*, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1988.

“aquella tiene declarado que después de la Bula de Pío V no han podido ni pueden los Ordinarios, sean seculares o regulares, añadir a los calendarios aun propios, oficios de Santos, sino solamente aquellos que se hallan concedidos en las Rúbricas del Breviario con autoridad de la Sagrada Congregación de los Ritos o de la Silla Apostólica; que por ningún pretexto puedan por propia autoridad mudar el rezo que se halla en el Calendario Romano, ni extender los oficios de un lugar a otro: que habiéndose hecho relación de estos decretos a Urbano VIII, los alabó y aprobó; y mandó que en todo el orbe católico se observaran y cumplieran bajo de severísimas penas”.⁴²⁴

Ante esta respuesta, de Achega elevó una protesta y acusando al capítulo de Buenos Aires y justificó la reforma del calendario apelando al patriotismo y a lo ilógico que utilizar oraciones como, por ejemplo *“Defensor almæ Hispaniæ, Jacobe...”*⁴²⁵ Además, para mayor afrenta de los hieráticos cabildantes, esgrimió sus poderes jurisdiccionales como prelado y reservándose el derecho a *“el dar cuenta a Su Santidad en tiempo oportuno”*.⁴²⁶

El cabildo eclesiástico decidió enviar una respuesta final al gobierno, y con ello sellar las pretensiones del *“discreto provisor”*. Huelga transcribir completo el informe pero ciertos fragmentos nos ayudarán a comprender las diferencias entre el cuerpo capitular y el provisor. Eran cuestiones de pura índole eclesiológica y de autoridad las que empleará el Cabildo para frenar la intentona reformista. Los capitulares calificaron de

⁴²⁴ ACEBA Cuerpo X, acuerdo del 26 de marzo. Votado por unanimidad.

⁴²⁵ Ver TOna, Américo, *La Iglesia Argentina incomunicada con Roma...*, op., cit., p., 136-138. Cfr. Barral, María Elena, “El calendario festivo en Buenos Aires rural en las primeras décadas del siglo XIX”, en *Cuadernos de Trabajo del Centro de Investigaciones Históricas*.

⁴²⁶ AGN Sala X 4-7-3. Oficio al Superior gobierno del Provisor Domingo Vicente de Achega.

“novedad” la alteración del calendario litúrgico y para peor, se anoticiaron cuando los sacerdotes de la diócesis tenían el “*impreso en sus manos*”. A continuación pasaron a explicar dónde radicaban esas innovaciones y el peligro que implicaban:

*Nadie hasta aquí ha dudado de que un país puede ser libre sin mudar de ritos ni de Religión. Para romper el yugo de un conquistador, no es necesario abandonar su fe y detestar todas sus máximas ya religiosas ya políticas. Si algunas fuesen contrarias o perjudiciales al nuevo sistema de gobierno, podrían reformarse, pero las buenas, aunque vengan de aquel origen, tienen un derecho a su conservación.*⁴²⁷

Había por lo tanto una unión intrínseca entre la fe y la liturgia que expresaba esa fe, que según los teólogos jansenistas que analizamos, había sido entregada por Cristo, y por lo tanto, la Iglesia (producto histórico, de origen humano y no divino) debía sujetarse. En el siguiente párrafo vemos reducir los argumentos del provisor a meras supersticiones:

*[...] los santos españoles no están, como los mortales, sujetos a mil débiles pasiones y que la justicia ha de sellar siempre su valimento, por lo que sin ella nada cabe esperar de su poder ¿Qué podemos temer ni sospechar de su influjo? [...] Es cosa averigüada que en estos siete años de guerra contra la Metrópoli, esos varones justos no nos impidieron que marcháramos con paso firme hacia la morada de la libertad.*⁴²⁸

⁴²⁷ *Ibid*, §2.

⁴²⁸ *Ibid*, §4-5.

En el mismo tono colocan ejemplos históricos de la veneración e invocación de santos de potencias enemigas por la misma España, como San Luis Rey de Francia.⁴²⁹ Finalmente, los capitulares pasan a la cuestión eclesiológica, cerrando toda discusión y derogando la reforma:

*“Continuaremos pues tributando a los santos de España el honor habitual [...], Por lo pronto los Diocesanos no están facultados. Opuestamente, el discreto Provisor cree estarlo como delegado a jure del Papa, interpretando ser esta la voluntad de la Iglesia [...], a raíz de la declaración de nuestra independencia. El cabildo cree que se equivoca.”*⁴³⁰

El provisor cometió cuatro errores a juicio del Cabildo. Primero usurpó una autoridad de la cual no estaba investido al derogar una de carácter patriarcal. La segunda, torció el concepto de *epikeya*, porque esta le permitía suspender una ley, pero jamás derogarla; en tercer término la reforma era innecesaria e improcedente, en todo caso debería haberse originado por la voluntad del “Soberano y luego la concurrencia de todos los Prelados de la unión” y finalmente se rompe la unidad de la Iglesia que se expresa no sólo en el mismo símbolo de la fe, sino también en el mismo uso litúrgico.⁴³¹

“monstruoso es ciertamente palpar la diversidad de ritos en una misma ciudad, pero aún lo es más que una sola provincia lo varíe sin acuerdo de las restantes de la Unión. Este desorden, lejos de mejorar la causa de la libertad, sólo sirve para soplar el fuego en que se abrasa nuestro crédito y nuestra unión, franquea

⁴²⁹ *Ibid*, §7.

⁴³⁰ ACEBA Cuerpo III. Respuesta del Cabildo Eclesiástico a Antonio Valle..., §8.

⁴³¹ Rittelmeyer, Friedrich, *Meditation: Letters on the Guidance of the Inner Life 1932*. Whitefish, Kessinger Publishing, 2004.

las puertas a la licencia para que cada Prelado forme su rito a su antojo o patriotismo, y de este modo se entronice la anarquía en el seno mismo de la Iglesia”.⁴³²

La reforma quedó sepultada tras este dictamen, y el mismo de Achega vio concluir su mandato y fracasar su reforma: el 15 de diciembre elevó a los capitulares el oficio “recordándoles” que su cargo expiraba, lo cual fue leído y aprobado el 16 de diciembre, pocos días después Juan Dámaso de Fonsesca fue investido ante todo el pueblo.⁴³³

El conflicto litúrgico visibilizó importantes cuestiones eclesiológicas que nos servirán para estudiar el último conflicto con el que cerraremos esta investigación: el nombramiento de obispos por la Santa Sede. Servirán para introducir al problema. Para el joven doctor, el provisor tenía la plenitud del poder de jurisdicción del episcopado en su Iglesia, consagrado como tal o no, y como obispo era igual en poder que el mismo Romano Pontífice:

“El Provisor sede vacante es el eco supremo de la Iglesia, y la majestad de Pedro sólo en él aparece en todo su lleno entre nosotros. ¿Cómo se le humilla dándole en público un superior que vive a él sujeto y depende de su poder?”⁴³⁴

¿Y quienes le estaban sujetos, según el mismo de Achega? Tanto el Cabildo Eclesiástico como el Gobierno secular “*protector de las leyes de la Iglesia*”, toda vez que “*nuestros prelados tienen ahora tanta facultad cuanta tiene Su Santidad para el bien espiritual de*

⁴³² ACEBA Cuerpo III. Respuesta del Cabildo Eclesiástico a Antonio Valle..., §12.

⁴³³ ACEBA Cuerpo IX. Acuerdo del 16 de diciembre de 1817.

⁴³⁴ ARCEBA Cuerpo II, Oficio del 11 de julio de 1816.

nuestras almas".⁴³⁵ En cambio, para el Cabildo Eclesiástico, el provisor no pasaba de ser "oficial del Cabildo", o como esbozarían algunos años después *princeps senatus*.

V. 2. d. β El crepúsculo de *la respublica spiritualis*: el conflicto con Roma por el nombramiento de los obispos

Esta investigación se cierra con la disputa con la cual se marcó el final de una manera de comprender y llevar a cabo el poder de la corporación eclesiástica. Se trataba de una forma que sucumbiría ante el proceso de romanización y expansionismo papal ocurrido durante el pontificado de Gregorio XVI. Dos acontecimientos marcan este período: el nombramiento por parte de Pío VIII de Mariano Medrano, primero como obispo *in partibus infidelium* de Aulón y vicario apostólico el 7 de octubre de 1829; el segundo es el nombramiento por Gregorio XVI como obispo de Buenos Aires a Mariano Medrano por la bula *Romanii Pontificiis* del 2 de julio de 1832, y por la bula *Apostolatus officium* el nombramiento de Mariano José de Escalada y Bustillo como obispo de Aulón *in partibus infidelium* y auxiliar de Buenos Aires. Con esto comienza una nueva etapa: la romanización de la Iglesia porteña la cual quedará poco a poco sometida al poder del Romano Pontífice. Fue en el primer lustro de 1830 se acelera la formación

*“de una Iglesia de nuevo cuño, de matriz intransigente, así como una intensificación de las poco fructuosas tentativas de resistencia de quienes se opusieron a ello, en general enfrentados políticamente, por otra parte al rosismo ascendente”*⁴³⁶

⁴³⁵ AGN Sala X 4-8-1. Oficio de Domingo de Achega al Superior Gobierno del 12 de octubre de 1816.

⁴³⁶ Di Stefano, *El púlpito y la plaza...*, op., cit., p. 240.

No es nuestra intención analizar el devenir histórico por el cual Medrano terminó ocupando la cátedra porteña, sino exponer las ideas eclesiológicas que se enfrentaron cuando fue nominado para el gobierno de la diócesis. Di Stefano hace mención a tres formas de entender la cuestión religiosa al momento de la independencia: “galicanos”, “intransigentes” y “liberales”. No podemos calificarlos como “partidos”, sino como heterías, tal como los antiguos clubes griegos, las *ἐταιρείαι*. Estas eran asociaciones en las que los miembros no compartían plenamente los mismos lineamientos “ideológicos”, sino ciertas ideas en común y estaban dispuestos a utilizar todas las herramientas necesarias para mantenerse en el poder. San Pablo denunciaba la existencia de estos grupos en la iglesia de Corinto.⁴³⁷

El utilizar este término para las tres corrientes descriptas por Di Stefano nos evita caer en el peligro en el que se vieron envueltos aquellos historiadores eclesiásticos que analizaron estos mismos conflictos como una lucha entre la ortodoxia católica frente a la furia herética de un supuesto complot anticristiano. También nos permite analizar la heterogeneidad dentro de estos grupos, la cual se manifestará, no sólo en las elecciones políticas de sus adherentes (*hetairoi*), sino también en ciertas tendencias religiosas y el rechazo a “soluciones prácticas”. Las heterías conocían los límites y se movían dentro de los mismos. De manera análoga, iniciada la incomunicación oficial junto con la sedevacancia en Buenos Aires aparecieron tres con propuestas diferentes para articular el “*clero, las instituciones religiosas locales, el poder político, la Santa Sede y la sociedad rioplatense*”, las cuales se enfrentarían en una *bellum sacrum*.⁴³⁸

Estas tres heterías fueron la ultramontana, la galicana y la liberal. Respecto a las dos

⁴³⁷ Foucart, Paul François, *Des associations religieuses chez les Grecs*, Paris, Klincksieck, 1873.

⁴³⁸ Müller, Friedrich Max, *Introduction to the Science of Religion...*, p., 28; sobre el concepto de “*bellum sacrum*” remitimos a Sohail H. Hashmi, *Just Wars, Holy Wars, and Jihads: Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*, Oxford, Oxford University Press, 2012; Velikonja, Mitja. "In hoc signo vinces: religious symbolism in the Balkan wars 1991–1995." *International Journal of Politics, Culture, and Society* 17.1 (2003): 25-40.

primeras las hemos explicado en un apartado anterior. Di Stefano denomina a la ultramontana “intransigente”.⁴³⁹ La propuesta “liberal” no la analizaremos en profundidad, ya que no alcanzó visibilidad ni claridad hasta la segunda mitad del siglo XIX. Sus bases se encuentran en la concepción de la Iglesia de John Locke y en Félicité Robert de Lamennais, que Gregorio XVI perfiló en su encíclica contra este último: *Mirari vos*,⁴⁴⁰ la cual demuestra que el conflicto en Buenos Aires era sólo un epifenómeno de una crisis universal. Analizaremos brevemente los contextos, tanto europeos como americanos para tener en cuenta la dimensión de lo que se discutió en el primer lustro de 1830.

Europa se encontraba en llamas. La recién reconocida independencia de Grecia fue seguida de las noticias de las masacres perpetradas tanto por los turcos como por los helenos. En Francia se agotaba el reinado del impopular Carlos X e intentaba imponer como ministro al *ultraroyaliste* Jules de Polignac, lo que llevó a la Revolución de Julio, la abdicación del último Borbón y la coronación de Louis-Philippe de Orleáns. A fines de agosto y hasta septiembre Bélgica se vio envuelta en las llamas de una guerra de independencia que movilizó a toda la nación y todos los estamentos sociales: comerciantes, intelectuales y campesinos enarbolaron el principio de su nacionalidad y su confesión católica contra la Iglesia Reformada calvinista. En noviembre los jóvenes cadetes y oficiales polacos secundaron a Piotr Wysocki en su levantamiento contra el Imperio Ruso; esta lucha pronto se extendió más allá de Varsovia: Lituania y el oeste de Ucrania se plegaron a la revuelta y el factor religioso sirvió como articulador, se trataba de una lucha no sólo por la libertad de la patria, sino también una guerra entre el Catolicismo Romano y la Ortodoxia... entre la *Roma Aeterna* y la “Tercera Roma”. En

⁴³⁹ Di Stefano, Roberto, *El púlpito y la plaza...*, op., cit., p., 160-177.

⁴⁴⁰ Gregorio XVI, “*Mirari vos*”, 15 de agosto de 1832. Ver *Mainvielle, Julio, De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires, Ediciones Teoría, 1967, p, 16-17.

Italia Ciro Menotti y los carbonarios iniciaron la revolución anticlerical en los mismísimos Estados Pontificios: las legaciones papales de Bolonia, Ferrara, Ravenna, Forlì, Ancona y Perugia se coligaron en *Provincie Unite Italiane*... los ejércitos papistas se replegaron para continuar con los enfrentamientos luego de gravísimas derrotas y se refugiaron en derredor de la ciudad de las siete colinas.

En los Estados Unidos un predicador laico bautista llamado William Miller inició una revolución religiosa con el apoyo económico de Joshua Himes anunciando que entre 1843-1844 Cristo regresaría a la Tierra para purificarla. Esta prédica pronto se extendió por toda Nueva Inglaterra y se combinó con otras del mundo atlántico.⁴⁴¹ El 26 de marzo de 1830, Joseph Smith Jr. tuvo en sus manos la primera edición del *Libro de Mormón* y unos pocos días después organizó junto a Oliver Cowdery, Peter Whitmer y una treintena más la “Iglesia de Cristo”, aunque serían más conocidos como “mormones”. Ese mismo año ocurrió un evento providencial para la Iglesia Católica: la vicentina Santa Catalina Labouré recibe la visión de la Virgen María, preocupada en extremo por la situación de Francia y le entrega la Medalla Milagrosa... mientras Smith y los primeros mormones mudaban importantes porciones del cristianismo y su movimiento se extendía por todas las regiones de habla inglesa, al tiempo que los milleritas se encontraban con otros predicadores salidos de la Iglesia Episcopal, Metodista y la Conexión Cristiana y hasta del mismo catolicismo norteamericano anunciando el fin del mundo para 1843, en Inglaterra un grupo de clérigos encabezados por el Reverendo John Newman impulsaron el regreso a sus raíces católicas.

El 30 de noviembre de 1830 moría Pío VIII. Su programa se hizo explícito en la

⁴⁴¹ Ver Piora, Juan Carlos, *Don Francisco Hermógenes Ramos Mexia*, Asociación Casa Editora Sudamericana, Libertador San Martín, p., 144-147. Para el desarrollo histórico del movimiento millerista y su contexto histórico remitimos al muy completo artículo “History of the Millerite Movement”, en *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, Vol. 10, Takoma Park, Review and Herald Publishing Association, 1976, pp., 892-898, 1976.

encíclica *Traditi humilitati* condenando la libertad de religión, las traducciones y la hermenéutica bíblica, los matrimonios mixtos y en su breve *Litteris altero* a las sociedades secretas, la libertad de prensa y la libertad de pensamiento. Su muerte dio inicio a unos de los interregnos más largos de la Iglesia romana. El mismo 10 de diciembre un levantamiento popular sorprendió a los cardenales. La situación de tensión empeoró cuando se leyó el veto de Fernando VII contra Giacomo Giustiniani, uno de los favoritos. A su vez Luis-Philippe impuso el veto a Vincenzo Macchi lo que abrió las posibilidades a Bartolomeo Alberto Cappellari, un académico y diplomático experto en salvar católicos de regiones problemáticas como los Países Bajo o el Imperio Otomano.⁴⁴² Ni bien fue instalado, y bajo el fuego de los revolucionarios italianos, Gregorio XVI no dudó ni un instante en llamar a las tropas austriacas para ahogar en sangre y fuego las revueltas. Por medio de la encíclica *Summo iugiter studio* unificó la normativa sobre los matrimonios mixtos y derogó todas las leyes y tradiciones particulares. El 9 de junio de 1832 promulgó la encíclica *Cum primum*, dirigida al episcopado polaco: para sorpresa de los obispos condenó el levantamiento nacional y ordenó a los obispos someter al clero y al pueblo a las autoridades imperiales rusas.⁴⁴³ Los católicos liberales de Europa, encabezados por Felicité Robert de Lamennais pusieron el grito en el cielo ante este acto. Lo consideraron una traición. El pontífice fulminó con la encíclica *Mirari vos*, seguida por *Quo graviora*, verdadero programa anti-democrático, antiliberal y anti-reformista. El Papa blandió su pluma contra la revolución belga, condenó el alumbrado público, el ferrocarril y el comercio de

⁴⁴² Remitimos a Vercesi, Ernesto, *Tre pontificati: Leone XII, Pio VIII, Gregorio XVI*, Roma, Edizioni Athena, 1929.

⁴⁴³ Reinerman, Alan J. "Metternich, Pope Gregory XVI, and Revolutionary Poland, 1831-1842." *The Catholic Historical Review*, vol. 86, no. 4, 2000, pp. 603-619; Porter-Szucs, Brian, *Faith and Fatherland: Catholicism, Modernity, and Poland*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

esclavos. Aumentó la cantidad de obras en el *Index* y asfixió a la iglesia jansenista.⁴⁴⁴

A partir de 1820 comenzaron a llegar a las costas de los Estados Pontificios las primeras noticias provenientes de la convulsionada América. Estas primeras noticias fueron giradas de inmediato a la Congregación del Concilio, gobernada por el cardenal Emmanuele de Gregorio, hijo del marqués de Esquilache; en 1821, el todopoderoso y feroz reaccionario cardenal Ercole Consalvi, envió a monseñor Giovanni Muzi y al joven Giovanni Mastai Ferretti (futuro Pío IX) al Río de la Plata. Pocos meses antes, circuló entre los purpurados un escrito del deán Gregorio Funes titulado "*Breve discurso sobre las provisiones de obispos a las Iglesias vacantes de América*", según el cual las iglesias americanas podían seguir el ejemplo de la Iglesia jansenista de Utrecht que había roto la comunión con Roma, se había reorganizado poniendo el centro en su propio capítulo catedralicio, elegido a un obispo y rechazado cualquier intento de componenda que implicara alterar las posiciones jansenistas.. Pocos meses después, la Iglesia porteña aplicó las tesis de Funes bajo el principio de *epikeya*. Si no se consagró un obispo fue porque no había ninguno dispuesto a emular a Dominique-Marie Varlet. La situación se agravó cuando el capítulo catedralicio se anotició de que el cardenal Consalvi autorizó a Fernando VII utilizar las rentas eclesiásticas para financiar a las tropas que debían reconquistar Buenos Aires. Las consecuencias fueron inmediatas: se derogó la orden del Congreso de Tucumán de remitir representantes al Santo Padre.⁴⁴⁵

En enero de 1824 monseñor Muzi desembarcó en Montevideo, dos días después hizo pié en Buenos Aires. Fue recibido con frialdad por parte del gobierno. Se negó a

⁴⁴⁴ El arzobispo de Utrecht Johannes van Santen se vio obligado a rechazar los intentos de Roma y un primer intento de “restaurar” la jerarquía oficial en Holanda, cfr. Viaene, Vincent, *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX (1831-1859): Catholic Revival, Society and Politics in 19th-century Europe*, Leuven, Universitaire Pers Leuven, 2001.

⁴⁴⁵ López, Álvaro, *Gregorio XVI y la reorganización de la iglesia hispanoamericana: el paso de régimen de patronato a la misión como responsabilidad directa de la Santa Sede*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004, p., 182.

presentar cartas credenciales reconociendo al gobierno, y en cambio expuso unos documentos que le otorgaban poderes patriarcales, firmados por el jurado enemigo de la revolución: el cardenal Consalvi, autor de la encíclica de León XII *Esti iam Diu*.⁴⁴⁶ En 1825, el legado papal, sintiendo lo insostenible de su posición, tomó su pluma y nombró a Mariano Medrano delegado apostólico en la diócesis de Buenos Aires “*con todas y cada una de las facultades que está dotado y goza el Vicario Capitular*”, con el fin de “*socorrer los gravísimos males, que gravísimamente aflijen á esta Diócesis.*”⁴⁴⁷ Esos males eran la reforma eclesiástica de 1822 que llevaron a la iglesia porteña a un estado de cisma virtual. En su última comunicación formal con el Senado del Clero, monseñor Muzi apenas si disimula la acusación:

*“Es cosa pública y notoria lo que entre vosotros se ha constituido contra la disciplina eclesiástica vigente en la Iglesia Universal. Y me admiro que hayáis favorecido estas novedades siempre reprobadas por la Iglesia [...]. Y me admiro de que soportéis el estar sujetos a una nueva forma de vuestro Capítulo y Vicaría Capitular, establecida por una autoridad incompetente, de suerte que con toda razón se puede dudar de si persevera entre vosotros la verdadera y válida jurisdicción eclesiástica, tan necesaria a la administración espiritual de la diócesis.”*⁴⁴⁸

Fue así como desde 1825 había dos jerarquías católicas, por un lado la oficial y que

⁴⁴⁶ Firmada en Roma el 24 de septiembre de 1824, había circulado en borradores y era de sobra conocida por las negociaciones entre Fernando VII y León XII. Ver Hernández Silva, Héctor Cuauhtémoc, “México y la encíclica *Etsi iam diu* de León XII”, *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, N°. 13, 1990, págs. 81-103.

⁴⁴⁷ Comisión obtenida del Prelado Muzi en 1825. en MA: 18.

⁴⁴⁸ Monseñor Juan Muzi al Senado del Clero de Buenos Aires, citado en Tonda, Américo, *El deán Funes y la Reforma de Rivadavia. Los regulares*, Castelví, Santa Fe, 1961, p., 148-9.

contaba con el reconocimiento del gobierno civil, y por otro lado la papista. La situación empeoró cuando Pío VIII por medio de la Bula *Apostolatus officium* del 7 de octubre de 1829, instituyó a Medrano como obispo de Aulón *in partibus infidelium*. En la misma carta el Papa deja en claro algunos presupuestos eclesiológicos que venían a contraponerse contra los imperantes en el Río de la Plata: la provisión de las sedes vacantes estaban reservadas al Romano Pontífice:

*“Desde ahora mucho tiempo hemos reservado á nuestra disposición las provisiones de todas las Iglesias que están vacantes y que puedan vacar en lo sucesivo, decretando que las presentes letras de ningún modo puedan ser tachadas de vicio de subrepción, u obrepción, ó de ser contrarias á la rectitud de nuestra intención, aunque sea á presto de que algunos nos tengan, ó cualquier modo pretendan tener interés en los que hemos expedido antes, en razón de no haberles oído, habiendo sido convocados...”*⁴⁴⁹

La erección de una jerarquía paralela no fue una novedad en la diplomacia romana: León XII en 1827 inició el proceso de “restablecimiento” de una jerarquía fiel al papado en los Países Bajos, dónde operaba desde hacía siglos otra jansenista, y que concluyó con la bula de Pío IX *Ex qua die arcano* el 4 de marzo de 1853. En Buenos Aires el 10 de marzo Pío VIII se volvió a ocupar de la *Ecclesiae Bonærens* y por el breve *Conscientia perterriti* instituyó a Medrano como vicario apostólico. El 26 de septiembre el sacerdote porteño fue consagrado por Pietro Ostini en Río de Janeiro. Ante los hechos que se preveían Juan José Viamonte, por entonces gobernador de Buenos Aires, dirigió al Papa una comunicación oficial en la cual le reconocían “*el primado de honor y*

⁴⁴⁹ Pío VIII, Bula de institución de Obispo de Aulón. MA: 22. Seguimos la traducción impresa, no obstante existen pequeños errores, que no afectan en nada a la substancia.

jurisdicción de la Santa Iglesia”, y solicitaban un obispo “*al menos con título de in partibus infidelium, pero autorizado competentemente para reformar, reparar y revalidar lo que sea conveniente y no esté en contradicción con las leyes vigentes de este país*”. Para esta tarea, el gobernador propuso en primer lugar al deán Diego Estanislao Zavaleta y en segundo lugar a Mariano Medrano.⁴⁵⁰

Medrano abandonó la ciudad como cura y volvió mitrado, tras lo cual solicitó al gobierno de Buenos Aires el *exequatur* para ejercer sus poderes episcopales en la diócesis. Ni bien la nota llegó a manos de Tomás Manuel de Anchorena, quien fungía como gobernador, la remitió de inmediato al fiscal del estado. Pedro José Agrelo redactó una rápida respuesta señalando la imposibilidad de dar cualesquier curso a las letras apostólicas, por dos motivos: el primero era que no estaban traducidas, costumbre en las relaciones entre la cohorte romana con las de cualesquier otra república, en segundo lugar, advertía que el contenido de las mismas podía

*“perjudicar de cualquier modo las supremas regalías nacionales del Patronato sobre nuestras Iglesias, que se han fundado y se sostienen por la Nación y las libertades y derechos primitivos y esenciales de estas mismas Iglesias...”*⁴⁵¹

Medrano se resistió a entregar las bulas y documentos, por lo que Agrelo reiteró, en su segunda nota, que según las Leyes de Indias y las reales cédulas, ningún documento pontificio tenía valor, ni ningún miembro del clero hispano podía tomar oficio o prestar juramentos o cargos sin la autorización o *exequatur* del patrono de las Iglesias.⁴⁵² Las fuentes sobre las que Agrelo construye su escrito están basadas en las partidas, reales

⁴⁵⁰ Juan José Viamonte, Comunicación del Gobierno a Sy Santidad, 8 de octubre de 1829. MA: 55.

⁴⁵¹ Primera vista del fiscal Agrelo, 4 de noviembre de 1830. MA: 34.

⁴⁵² MA: 41.

órdenes y el canonista Pedro Murillo, con los cuales expone una eclesiología galicana-jansenista y acusaba a Medrano de ser agente de un gobierno extranjero, jurar lealtad a un príncipe enemigo de la república y por lo tanto de la Iglesia:

“[...] la institución de Vicarios Apostólicos es una institución viciosa, que tiende a destruir la gerarquía de la Iglesia [...]. Que estos vicariatos solo se conocen en los países de mision o en algunas iglesias aisladas, que se encuentran en los países protestantes, como en Escocia é Inglaterra: pero aún allí mismo se ha reconocido y se está demostrando por sabios católicos la necesidad de abolir tal práctica y conformar aquellas Iglesias á la antigua disciplina, para que se provean por sí Obispos legítimos, titulares é inamovibles, en lugar de esos Pastores de unas denominaciones ilusorias...”⁴⁵³

Luego, tomando las referencias del obispo Henri Jean-Baptiste Grégoire, líder revolucionario y obispo de *L'Église constitutionnelle*, cita a John Throckmorton y a San Gregorio Magno contra la práctica de obispos sin jurisdicción ordinaria y contra el poder de jurisdicción universal del romano pontífice. No menciona la obra del abbé Grégoire, aunque todo el texto está basado en sus planteos, calcados del *Essai Historique sur les libertés de L'Église Gallicane et des autres églises de la catholicité*, publicado por primera vez en París en 1818; lo confirma la cita textual de Sir John Throckmorton, en la página 320 y mucho más aún las recurrentes referencias al juramento de obediencia al Papa insertadas en el mismo Pontifical y que aparecen en las páginas 416 y 417 de la edición citada. Todas estas referencias tomadas del obispo constitucional, a su vez están inspiradas de los tres ensayos de John Throckmorton

⁴⁵³ MA: 43-44.

reunidos en “*A Letter Adressed to the Catholic Clergy of England*”.⁴⁵⁴ Pedro Agrelo intercala las citas tomadas del Abbé Grégoire donde fustiga contra el juramento de los obispos al Papa con las Leyes de Indias, para lo cual cita el *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale* del jansenista Pierre-Toussaint Durand de Maillane, también obispo constitucional de Francia.⁴⁵⁵ En la nota del 24 de enero de 1831 Agrelo redobló sus acusaciones contra Medrano: el Estado reconoce al Papa como primado de la Iglesia Universal y en consecuencia la capacidad de nombrar legados, pero tal derecho de la Silla Apostólica se volvía un arma para atacar y socavar la jurisdicción y la independencia de las Iglesias particulares. El vicario o legado era un simple diplomático, carente de jurisdicción, ya que si la tuviera “*destruiría toda la gerarquía Eclesiástica, instituída por el mismo Jesu-Cristo*”.⁴⁵⁶ La situación empeoró cuando el fiscal tuvo en su poder la bula *Romani Pontificiis*, la cual fue definida como un nuevo avasallamiento tanto al patronato como a la dignidad y los derechos propios y naturales de la Iglesia de Buenos Aires. Agrelo exigió se le entregaran todos los demás documentos de manera inmediata.⁴⁵⁷ Entre estos documentos destacaremos tres: la bula dirigida al Senado del Clero, la bula al pueblo y el juramento de obediencia a Gregorio XVI. En este último, el obispo se sometía a los dictámenes de Roma y reconocía al Papa como primado de honor y de jurisdicción cuidando de “*conservar, defender, aumentar y proponer los derechos, honores, privilegios y autoridad de la Iglesia Romana*”.⁴⁵⁸ En cuanto a los otros dos, el Papa Gregorio, casi con idénticas palabras ordenaba que

⁴⁵⁴ Es interesante notar que tanto Agrelo como algunos historiadores que han recogido esta cita en nuestra época han vertido mal el nombre del teólogo británico por “Thnockmonion”. Así se transcribe en las dos ediciones del Memorial ajustado que consultamos, la de 1834, de la *Imprenta Argentina* y la de 1886, publicada por *La tribuna nacional*. El error se debe, a nuestro ver en la caligrafía con la que Agrelo escribió el texto, ver al respecto el original en AGN Sala X 4-9-1.

⁴⁵⁵ MA: 49-50.

⁴⁵⁶ MA: 59.

⁴⁵⁷ Vista del fiscal, 4 de septiembre de 1833. MA: 76.

⁴⁵⁸ MA: 111.

Mariano Medrano fuese reconocido “*como padre y pastor de vuestras almas*” y amenazaba en caso de resistencia con ratificar “*cualquiera sentencia que el mismo Mariano Medrano pronunciare debidamente contra los rebeldes*”.⁴⁵⁹

El lunes nueve de diciembre de 1833, víspera de San Miltiades, Papa que recibió el edicto de Milán, Pedro José Agrelo signó un documento donde condena las acciones, tanto de Medrano como del mismo romano pontífice y sus predecesores: Gregorio XVI estaba desconociendo el derecho de patronato, la autonomía y el derecho de la Iglesia porteña en la nominación de sus propios obispos. Además, Medrano se sometía a un poder extranjero por medio de un juramento “*feudal*”. Esta actitud, lejos de ser una novedad era otro eslabón en la larga cadena de violaciones de la cohorte romana, iniciada con la llegada de Monseñor Muzi, quien ni siquiera presentó el *celebret* al capítulo de la catedral. Agrelo acusó a Medrano de falsear la situación de la fe en Buenos Aires para conseguir la consagración. A esto se sumaron procedimientos clandestinos, acciones subrepticias y haber prestado un “*juramento feudal destructivo de sus primeros juramentos de fidelidad á su nación...*”, sólo para satisfacer su codicia. Y concluye con lapidarias palabras: el obispo no actuó de manera inocente ni torpe, sabía muy bien las consecuencias de sus actos y el alcance de sus desafíos.⁴⁶⁰

Ante esta situación, el gobierno porteño emitió un decreto que convocó a una junta de teólogos y canonistas el 21 de diciembre de 1833. Las similitudes de procedimiento con el Concilio de Constanza, en el cual participaron seculares, académicos y representantes de las órdenes es evidente.⁴⁶¹ No obstante, los avatares políticos y ciertos cabildeos impidieron la reunión de la asamblea. Ante esto, se solicitó el envío de los dictámenes

⁴⁵⁹ Gregorio XVI, Bula *Hodie Venerabilem*, 2 de julio de 1832. MA: 100-101.

⁴⁶⁰ MA: 115.

⁴⁶¹ Participaron de la junta de teólogos el presidente de la cámara, seis camaristas, el fiscal del estado, el asesor general, el agente fiscal, doce profesores de derecho, el presidente del Senado del Clero, siete canónigos y dignidades, el fiscal eclesiástico, un canónico jubilado, el cura del Sagrario del Norte, cinco teólogos canonistas y el ex presidente del convento de San Francisco.

por escrito sobre catorce puntos propuestos por el gobierno. El primero trataba sobre el principio de la retroversión de la soberanía, que ahora radicaba en los pueblos de la república. El segundo sostenía que como consecuencia de la organización federal, los gobiernos provinciales ejercen una porción de esa soberanía en su territorio; la tercera iba directamente al asunto del patronato. Cuarto, en virtud del patronato el gobierno tenía el derecho a dar o no el *exequatur* a cualesquier documento pontificio. Quinto, al gobierno le corresponde la nominación de los cargos eclesiásticos. Sexto, el gobierno, invocando el mismo principio tiene la potestad de dividir las jurisdicciones eclesiásticas *en acuerdo con el Sumo Pontífice*. A partir del punto séptimo se niegan los poderes de jurisdicción romanos: le niega al Papa la provisión de sedes vacantes, en el octavo la división de las diócesis y otros territorios sin previo acuerdo y autorización del patrono, en el noveno niega que un ciudadano o súbdito pueda prestar el juramento requerido por el pontifical romano, décimo declara a los obispos “empleados” y como tales deben prestar obediencia al gobierno. El punto doce reconoce a la autoridad romana como potencia extranjera, y por lo tanto debe entregar al gobierno “*todas y cualesquiera bulas y despacho [...] para que se les dé el pase y exequatur*” o bien se les deniegue, porque las mismas pueden considerarse “*opuestas á los derechos de la Nación y á la jurisdicción, disciplina y libertades de sus Iglesias, con perjuicio espiritual y temporal de sus fieles*”. Esta última sentencia sobrepasa el galicanismo y se introduce en la eclesiología jansenista propuesta en el Sínodo de Pistoia. Finalmente, bulas y breves pontificios no pueden herir la “*jurisdicción primitiva de las Iglesias*”, haciendo imprescindible el concordato y hasta tanto se firme, persistirá el estado de incomunicación.⁴⁶²

Pasaremos ahora a analizar algunos de los dictámenes del *Memorial ajustado*,

⁴⁶² Todo lo citado en *Proposiciones que contienen las bases y principios del procedimiento del gobierno en estos expedientes*. MA: 203-205.

deteniéndonos en la posición eclesiológica. Por extensión hemos seleccionado sólo algunos dictámenes. Basta adelantar la evidente tendencia galicana de la mayoría, pero también un fuerte elemento jansenista. Si sumamos ambas, la posición romanista o papista queda en franca derrota. Fueron los avatares políticos, y no las verdades teológicas, las que ciñeron corona de la victoria a la hetería romana.

El primer dictamen corresponde a Gregorio Tagle, presidente de la cámara. En su pasado fue contado entre los opositores a de las “reformas rivadavianas”. No obstante, como miembro de la junta suscribió y afirmó todas las proposiciones, aunque hizo observaciones. Por ejemplo, sostuvo que el ejercicio de la soberanía en lo religioso debe estar supeditada a una futura Constitución, y la incomunicación debía persistir hasta tanto se firmara un concordato con Roma, el cual debía reconocer la autonomía y libertad de la Iglesia porteña. Sus ideas están tomadas de las Leyes de Indias y del galicano fray Gaspar de Villaroel. El segundo dictamen corresponde al camarista Juan José Cernadas. Aceptó todos los puntos y expuso los argumentos jurídicos del patronato definido como consecuencia lógica del principio de soberanía. Las fuentes citadas fueron las leyes de Indias, las reales órdenes, la *Política Indiana* de Juan de Solórzano y Pereyra, y el Concilio de Trento, con citas tomadas de las actas del Sínodo de Pistoya: el pueblo delegaba la potestad de gobierno a los obispos, y con el pasar de los siglos, los reyes en tanto representantes del pueblo, realizaban la elección⁴⁶³

El tercer dictamen fue el del camarista Juan Antonio Ezquerrenea. Este suscribió a las catorce propuestas pero expuso algunas enmiendas. Por ejemplo, la soberanía no pasó a cada uno de los estados provinciales, sino a la nación como una unidad. La proposición de Ezquerrenea es galicana. El canónigo Bernardo de la Colina, miembro del Cabildo

⁴⁶³ Dictamen de Juan José Cernadas. MA: 220. Hemos respetado la grafía que aparece en la versión que citamos. Syn. Pist. Epist. Conv. Cfr. La condena en *Constit. Auctorem Fidei*, 28 de agosto de 1794. Dz 1506 §6.

Eclesiástico comenzó afirmando que las catorce tesis no son una novedad, sino verdades reconocidas “*como indispensables y puestas en práctica. Mas ahora que soy republicano, sin no fuera de la misma opinión, me juzgaría como un traidor á la Patria*”.⁴⁶⁴ Sostuvo sus argumentos en autores “regnicolas”, como se llamaba a los galicanos en España, tal como Pedro Joseph Parra para quien “*la calidad de patrono y de Monarca, son inseparables entre sí*. El libro en cuestión era una recopilación de normativa, definiciones, documentos canónicos y concordatos que demostraban el poder de patronato de la corona española sobre las Iglesias en la Península y en las Indias, y Bernardo de la Colina copia todas las citas y ejemplos históricos están tomados de esa obra. La posición es también galicana.

El dictamen del camarista Miguel de Villegas comienza por la corrección a ciertas cuestiones doctrinales políticas (la palabra “gobierno” por “estado”). A continuación expresa que si los documentos pontificios benefician a la nación o no tocan a cuestiones políticas, el *exequatur* no debe ser obligatorio; rechaza la sexta proposición y entrega al Papa la potestad de dividir o reagrupar las diócesis. Según de Villegas, para el lícito ejercicio del patronato urgía un concordato con la Santa Sede, y una vez firmado el mismo, el gobierno podría ejercer la jurisdicción ordinaria en la diócesis. Su dictamen es en general galicano, aunque reconoce en el Papa derechos patriarcales. El doctor Mariano Zavaleta, brazo ejecutor de las “reformas rivadavianas”, reconoce las proposiciones en general, pero somete ese reconocimiento a un futuro concordato, en efecto, la Iglesia se instaló por delegación de los Papas, por lo que los poderes de la Iglesia y sus derechos, en realidad eran delegados a los monarcas por el Sumo Pontífice y no naturales de de la Iglesia. Su posición, es ultramontana, o cuando menos papista, para lo cual se sirve de Solórzano. Roque Sáenz Peña, profesor de derecho, suscribe a

⁴⁶⁴ Dictamen del Dr. D. Bernardo de la Colina. MA: 225.

todas las propuestas, pero realiza algunas correcciones, por ejemplo insiste en la urgencia de un concordato ya que la Iglesia se encuentra al borde de “*un cisma religioso*”.⁴⁶⁵ Es interesante la propuesta de que las elecciones de los obispos sean confirmadas, no por el Papa sino por el Metropolitano de Charcas, y luego simplemente, notificado el Romano Pontífice. La proposición es galicana. Por su parte, el teólogo Paulino Gari realizó una exposición ultramontana. Si bien reconocía las primeras proposiciones, al llegar a la nominación de los obispos sostuvo que la misma era una prerrogativa del Papa y no de los soberanos temporales, porque aquel actuaba “*en ejercicio de una facultad inherente a su primado; la que ha recibido inmediatamente del Salvador, de quien es su vicario en la Tierra*”. Para su argumentación recurre a la historia de los Concilios Ecuménicos, especialmente el de Calcedonia. De igual manera, el canonista Gregorio Gómez con habilidad reconoce todas las propuestas pero haciendo ciertas salvedades emite un fallo papista: el gobierno propuso a Medrano como obispo en su momento y ahora no podía quejarse.

Llegamos a Domingo Victorio de Achega. Se trató esta de una posibilidad de expresar de manera orgánica sus posiciones eclesiológicas. La concepción de Iglesia expuesta por de Achega es jansenista, tomada directamente de Pietro Tamburini: Cristo fundó una “*dinámica religiosa, sobre la cual se asentó la Iglesia*”⁴⁶⁶ constituida por la Fe, los sacramentos, los ritos y la jurisdicción espiritual, y aclara que los bienes espirituales de los que somos herederos son “*la gracia, la santificación de las almas, la vida eterna*”⁴⁶⁷, por lo tanto, tras fundar Cristo la religión y el sacerdocio, la Iglesia surgió de manera histórica. De esta manera, de Achega sostenía con los jansenistas que la conformación de la Iglesia *in terris* no era la causa de la encarnación de Verbo, y por lo

⁴⁶⁵ Dictamen del Dr. D. Roque Sáenz Peña. MA: 231.

⁴⁶⁶ Saranyana, Josep-Ignasi, “La eclesiología de la revolución en el Sínodo de Pistoia (1786), Anuario de Historia de la Iglesia, 19, 2010, p., 66.

⁴⁶⁷ Dictamen del Dr. Domingo Victorio de Achega. MA: 241.

tanto, su poder se reduce a los asuntos del fuero de consciencia, a las cosas espirituales, quedando ligada en lo demás a la protección del soberano. Al igual que el Sínodo de Pistoia, de Achega expresa un fuerte “*episcopalismo y barroquismo [...] subrayando la independencia de los obispos respecto de la curia romana y afirmando una amplia autonomía jurisdiccional de los párrocos*”.⁴⁶⁸ Hemos tenido la oportunidad de recurrir no sólo al dictamen impreso, sino a edición similar de las actas del Sínodo de Pistoia, las cuales circulaban en Buenos Aires, bien impresas directamente o bien de manera indirecta por la exhaustiva recopilación y transcripción de los puntos principales en la bula condenatoria *Auctorem Fidei*. Domingo Vicente de Achega no sólo conocía los postulados jansenistas, suscribía abiertamente a ellos (y por lo tanto rechazaba la condena romana), e incluso citó y empleó el mismo método de Tamburini y los demás jansenistas: el histórico-teológico. Su primera apelación es a la Sagrada Escritura, luego a los Concilios Ecuménicos, especialmente el de Calcedonia, donde cita el canon XVII: la expresión es muy escueta (“*que el gobierno eclesiástico siguiese al civil*”) y está tomada del *Diccionario portátil de los Concilios*, de Augustín Alletz-Pons. Respecto a la quinta proposición merece otra observación:

*“Reconoce y sostiene que por los mismos principios al Gobierno y no á otra persona alguna le toca la nominación de los Arzobispos, Obispos, Curas Canónicos y demás prebendas y beneficios de sus Iglesias –Reconocida: - aun entre los protestantes, Prusia, Inglaterra, Rusia, etc. Y hecha la elección por el pueblo de tres pastores de 1º y 2º orden. De tradición apostólica, canónica.”*⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ Saranyana, Josep-Ignasi, “La eclesiología de la revolución...”, op., cit., p., 60

⁴⁶⁹ MA: 243.

Como señalamos en páginas anteriores, los anglicanos no eran considerados protestantes, sino cismáticos, pero la forma de elección de los obispos, si bien podía rastrearse a los *Cánones Apostólicos*, no estaba tomada de ellos, ni de la Iglesia Ortodoxa Rusa (también citada), sino de la práctica anglicana, aceptada, propuesta y elogiada por los jansenistas.⁴⁷⁰

El dictamen del profesor Gabriel Ocampo, es escueto: se limita a afirmar todas las proposiciones y adopta la posición galicana. Francisco Silveira, presbítero y miembro del Cabildo Eclesiástico reconoció el derecho al patronato, en primer lugar respecto al *exequatur* de los documentos pontificios. A diferencia de de Achega, Silveira reconoce una clara diferencia entre ambas porciones de la Iglesia: la Iglesia militante requiere de un gobernante universal, por su mismo estado universal y ese legislador y juez es el Romano Pontífice.⁴⁷¹ Citó la autoridad del obispo Azamor y Ramírez y sostiene que los poderes y libertades de las Iglesias no se debe a su propia institución, sino a una concesión papal. La postura de este prelado es papista. El asesor general Manuel Insiarte también fue breve en cuanto al Patronato, y su dictamen es galicano, pero insistió reconoció en Roma algo más que un gobierno extranjero.⁴⁷² El profesor de derecho Francisco Cárdenas expresó una postura radical para la época al proponer una absoluta separación entre los gobiernos; su dictamen parece estar basado en *Paroles d'un croyant*, de Félicité Robert de Lamennais.⁴⁷³

El fiscal eclesiástico Mateo Vidal reconoció las proposiciones, otorgándole al gobierno todo lo referido al fuero externo, y rechazó la teoría de la delegación del Papa por la cualidad de la soberanía de los reinos. Sus fuentes son las Leyes de Indias y las bulas

⁴⁷⁰ Foord, Martin, "Recent Directions in Anglican Ecclesiology", *Churchman*, 115, 4, 2001, p., 316-349; Avis, Paul, *Anglicanism and the Christian Church*, Minneapolis: Fortress Press, 1989.

⁴⁷¹ Dictamen del Dr. D. Francisco Silveira, MA: 247.

⁴⁷² Dictamen del Dr. D. Manuel Insiarte, MA: 252.

⁴⁷³ Dictamen del Dr. Jacinto Cárdenas, MA:254.

papales. Reconoce al Papa el derecho a dividir las diócesis, y ampara esta afirmación en el sentir común de los canonistas y teólogos, haciendo una excepción con Marco Antonio de Dominis, quien pasó de jesuita a anglicano y defensor de las independencias de las iglesias.⁴⁷⁴ No obstante, las citas del diccionario del dominico Carlos Richard, y el hecho de que ese mismo poder lo considere propio del Papa en tanto vicario de la Iglesia y no de Cristo, permiten encuadrar el dictamen de Mateo Vidal como jansenista. La misma postura vemos en el catedrático Marcelo Gamboa. Según él, la religión fue fundada por Cristo y el hecho de que llegara a América por vía los Reyes Católicos de fue mero accidente, una vez conquistada la libertad, la Iglesia (producto histórico según la comprensión jansenista) correspondía a la República establecer sus normas y sus leyes. Gamboa cita “*Los Concilios y los Santos Padres*”⁴⁷⁵ La Iglesia, al librarse del yugo del godo también ha quedado en perfecta libertad para negociar sus relaciones con Roma y defender sus derechos naturales y originales. La posición es jansenista.

Llegamos ahora a Dalmacio Vélez, para quien el problema no era religioso sino político, entre el gobierno de Buenos Aires y el Roma. Según Vélez, el patronato era un accidente histórico, producto de la innecesaria ingerencia del poder civil sobre la esfera espiritual, protegiendo los súbditos de un estado frente a un príncipe extranjero, a saber, el Papa. Si el gobierno elegía reconocer a Gregorio XVI como cabeza de la Iglesia Católica estaba obligado a reconocer a Medrano como obispo, en primer lugar porque el gobierno había colocado a Medrano en la terna, y en segundo lugar, porque se le había reconocido al Papa el derecho a nombrar un obispo. La posición de Vélez es liberal en el sentido que entiende la religión como la veía John Locke y de Lamennais. De cariz galicano fue la posición de Vicente López, quien cita explícitamente al canonista Zeger

⁴⁷⁴ Otro error de imprenta. En las dos ediciones del MA que consultamos se indica “de Dominis” como una obra, cuando en realidad era parte del nombre del jesuita, que luego apostató, al que está citando el presbítero Mateo Vidal.

⁴⁷⁵ Dictamen del Dr. Macelo Gamboa, MA: 265-266.

Bernhard van Espen, para quien el poder de jurisdicción residía en el pueblo, el cual lo pasaba a los obispos, y en tanto los gobernantes seculares representaban al pueblo, nominaban a los episcopos.

Muy por el contrario, Fray Buenaventura Hidalgo (miembro de la orden seráfica) expuso el sistema ultramontano. El patronato reclamado por el gobierno existía porque el Papa lo concedió primero a los Reyes Católicos. El dictamen de Valentín Alsina es mucho más extenso: sus principales fuentes son las reales cédulas y hechos históricos según las cuales (infiere el jurista) el patronato no recae sobre las personas de los reyes, sino sobre el reino; siguiendo el razonamiento, los romanos pontífices, por medio de concesiones y acuerdos espurios se apropiaron de los derechos de las iglesias locales. Su sistema sigue el planteo general de Van Espen, a quien conoce y parece citar en su comentario a la proposición XII; sus referencias: las reales cédulas, las leyes de Indias, historiadores galicanos como Bossuet (a quien cita y copia literalmente), los antiguos concilios y cánones de la Iglesia tomados del *Diccionario* de Augustín Alletz-Pons.

Mucho más extenso fue Valentín Gómez, canónigo de la Catedral. Redactó un verdadero tratado de eclesiología y no deja dudas sobre su filiación jansenista. Escapa los objetivos de nuestra investigación un análisis pormenorizado del abultado dictamen y por lo tanto expondremos algunos puntos. En primer lugar propuso al gobierno solicitar el mismo acuerdo firmado por León XII con la Iglesia belga bajo el dominio holandés, por el cual los capítulos catedralicios proponían a los obispos, manteniendo al margen al poder civil, y negociando Roma con los mismos cuerpos capitulares sin intermediarios. En este mismo sentido, reconocía en el Papa el poder de afectar los límites de las jurisdicciones eclesiásticas, siempre y cuando las mismas no afectasen al poder secular, pero (como también implican a los súbditos de un estado), era conveniente un acuerdo con las legislaturas locales. El concordato era una necesidad y

no una contingencia. Los ejemplos citados están tomados de la historia eclesiástica, citando a Bossuet y Claude Fleury, y sigue los concordatos entre distintos monarcas y los Papas. Reconoció el poder confirmación de los electos al Papa y cita “*la horrorosa historia de la Iglesia de Holanda*”.⁴⁷⁶ Pero conviene prestar atención dónde ve el “horror” Gómez. No en el jansenismo, sino en la ruptura de la comunión con Roma y luego, con el resto de la Iglesia Universal. Este canónigo se cuida muy bien de dejar en claro que la ruptura con la Iglesia no fue consecuencia del quiebre de las relaciones con Roma, ni de la excomunión romana a la Iglesia de Utrecht, sino que las demás Iglesias y las demás naciones, a consecuencia de la excomunión papal sobre Utrecht, decidieron cortar los lazos con la sede jansenista. Gómez insistía: la Iglesia porteña tiene las instituciones legítimas para proponer obispos, pero la confirmación queda en manos del Patriarca, y este es el Papa.

El presidente del Senado del Clero, el doctor Diego Estanislao Zavaleta no disimuló su incomodidad al tener que participar en la junta de teólogos. En efecto, su animadversión para con Medrano era conocida, mucho más cuando su nombre había figurado en primer lugar en la terna enviada por el gobierno a Roma. Su posición es jansenista y se ampara para sostener su eclesiología en la Escritura, la Patrística, la historia de la Iglesia y los canonistas galicanos y jansenistas. Según Diego Estanislao Zavaleta el Papa carecía de derechos para nominar e instalar obispos, antes bien, la elección de los episcopos era de origen popular y con el paso del tiempo quedó en manos del Cabildo Eclesiástico. Para sostener su tesis citó la elección de San Matías por el cuerpo de los Apóstoles, y una vez iniciada la Iglesia (la cual, siguiendo el modelo jansenista considera un producto genético-histórico), es el cuerpo de los fieles quienes tienen el derecho a elegir a los siete diáconos. Siguiendo a los autores jansenistas, Zavaleta pone sus ojos en la

⁴⁷⁶ Dictamen del Dr. Valentín Gómez: MA: 298-299.

organización más antigua de la Iglesia como la más pura, la más prístina y por lo tanto, a la cual debe buscarse autoridad. ¿Qué autores cita? Por empezar su eclesiología es fuertemente bíblica: toma como modelo los primeros seis capítulos de los Hechos de los Apóstoles; luego a San Ignacio de Antioquia, desde dónde construye su eclesiología en líneas generales, también Renatus Chopinus, en especial su obra *De Sacra politica*, la cual no cita directamente, sino de la compilación (indexada) del jansenista Pedro de Hontalba y Arze titulada *Dictamen en justicia sobre la jurisdiccion de los señores reyes de Castilla...*, la cual sirve como modelo del dictamen. Otro autor mencionado es Sebastián de Covarrubias, teólogo regnicola; las referencias a Pedro Frasso y Antonio Ribadeneyra sólo sirven para apoyar la teoría según la cual los reyes de España tenía el poder de nominación no por sí mismos, sino como representantes del pueblo. La insistencia el origen popular de la elección y los amplios poderes de los Cabildos Eclesiásticos, concordaban con las tesis de Johann Nikolaus von Hontheim, conocido por su pseudónimo Justinus Febronius. En efecto, para Diego Estanislao Zavaleta, el Papa estaba sometido a la Iglesia y era su vicario, un *primus inter pares*, un primado de honor. Las numerosas citas de autores galicanos y jansenistas indexados no dejan ninguna duda sobre su concepción de la Iglesia: Las Decretales de Graciano (texto caro a los jansenistas), Francisco Zipeo, Sebastián Miñano y por supuesto los Concilios de la Iglesia, entre los que referencia, al Sínodo de Pistoya, que pone a la altura de los Siete Concilios Ecuménicos.

Como hemos podido observar, la eclesiología distaba mucho de ser homogénea, pero no puede ser reducida a posiciones ultramontanas o galicanas. En el Río de la Plata los autores galicanos y jansenistas habían dejado una considerable huella y contribuyeron a crear modelos eclesiológicos *sui generis*, oscilando entre el galicanismo el jansenismo. De hecho, el galicanismo porteño estaba fuertemente signado por la eclesiología

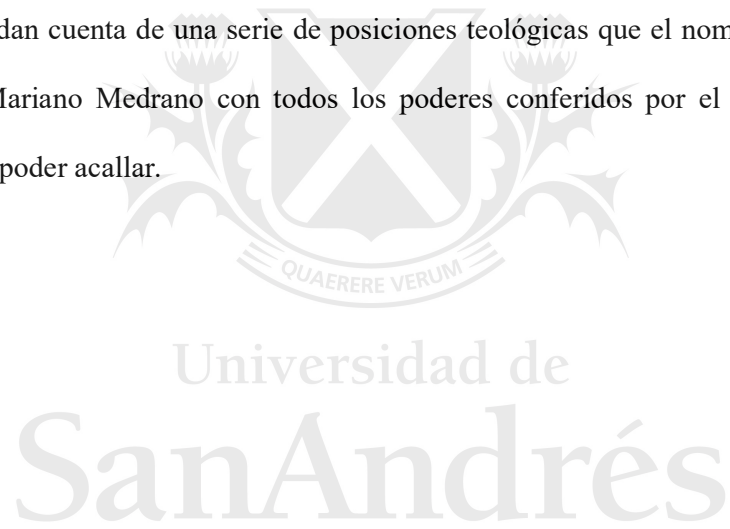
jansenista. El poder del gobernante civil no le era una atribución propia, sino una condición que recibía del pueblo al cual gobernaba en su calidad de representante, y en virtud de esa misma representación es que poseía las regalías y el patronato. La teoría de la retroversión de la soberanía no se aplicó únicamente a la materia política del cuerpo social, sino también a su forma, la religión. Como los padres sinodales de Pistoia, los miembros de la junta de teólogos porteños que adherían a posiciones galicanas o jansenistas sostenían que Cristo había fundado, no la Iglesia en cuanto a institución, ni siquiera en cuanto a institución jerárquica, sino la *religión* y que la Iglesia era un producto histórico depositario de la fe y el sacerdocio. De igual manera, la visión de la Iglesia antigua como la más perfecta, comulgaba con los postulados jansenistas según los cuales la Iglesia se había corrompido, tanto por el creciente absolutismo papal, como por las concesiones que los príncipes otorgaron al clero mitrado. Por eso, los teólogos y canonistas porteños, influidos por el jansenismo, sostuvieron la facultad del poder secular de corregir y contribuir en la purificación de la Iglesia. Este sentido arcaizante, como lo llama Saranyana,⁴⁷⁷ y que nosotros preferimos llamar “historicista”, lleva una última característica: la confusión entre las prerrogativas y poderes episcopales y sacerdotales, con sus consiguientes límites. De allí la discusión de quién era el poseedor de la jurisdicción ordinaria, si el capítulo catedralicio o el obispo, y en caso de sede vacante, si el vicario poseía la totalidad de la jurisdicción ordinaria o si esta quedaba en el Cabildo Eclesiástico.

No podemos omitir una realidad: la posición ultramontana no estaba completamente desarrollada. Los papistas intentaban conciliar los reclamos romanos con la tradición galicana. Hubo de esperarse hasta el Concilio Vaticano I para una definición dogmática, la cual enterrará las dudas sobre el poder de jurisdicción universal del Sumo

⁴⁷⁷ Saranyana, Joseph-Ignasi, “La eclesiología...”, op., cit., p., 68.

Pontífice.⁴⁷⁸ Como pudimos observar, los autores de estos dictámenes hicieron uso de toda la bibliografía que les sirviera: no existía el temor alguno en su inclusión en el *Index*, o las acusaciones de herejes o cismáticos de los autores referidos. Galicanos y jansenistas eran expuestos a la par de los Concilios de la Iglesia, denunciando la novedad de las prerrogativas papales para gobernar las Iglesias americanas.

Este combate de posiciones eclesiológicas tan heterogéneas, pero en la mente de los hombres de la época claras y evidentes, conjugadas en sistemas coherentes, no estaban separadas en absoluto de las otras que hemos analizado. La visión de la Iglesia y su gobierno, el papel de las órdenes religiosas, los usos y el significado mismo de los sacramentos dan cuenta de una serie de posiciones teológicas que el nombramiento del Ilustrísimo Mariano Medrano con todos los poderes conferidos por el Papa, estaban muy lejos de poder acallar.



⁴⁷⁸ Carballada, Ricardo de Luis, “El conflicto entre fe y razón en la modernidad desde el horizonte de la constitución «Dei Filius» del Vaticano I”, *Ciencia Tomista* 122 (1):133-145 (1995).

Conclusiones

“*In illo tempore...*” era la fórmula que se empleaba para introducir en la Misa la lectura del Santo Evangelio. El presbítero juntaba sus manos, se inclinaba levemente ante el Leccionario y procedía con la recitación de la lectura bíblica del día. La frase servía para significar un tiempo lejano y distante, una época en la cual el “*Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*”, así como la época en la que la Iglesia era perfecta porque los mismos apóstoles la regían. Los años que siguieron al triunfo de los papistas tras el debate sobre la nominación de los obispos por el Romano Pontífice, fueron vistos, con razón, como el nacimiento de una nueva Iglesia.⁴⁷⁹ La fuerte institucionalización y progresiva alienación frente a la sociedad implicaron el fin de una manera de entender, comprender y vivir la *respublica spiritualis*. Quienes sufrieron el triunfo papistas en 1835 comprendían que la Iglesia Católica, sería muy diferente a aquella que existió *quo primum tempore*, cuando se erigió la jerarquía católica en el Río de la Plata.

Durante un espacio de tiempo de casi dos siglos la cultura teológica que impregnó cada momento de la vida de las instituciones de la sociedad se mantuvo prácticamente inmóvil, construyendo una verdadera estructura. Ella limitó y determinó el curso de los acontecimientos, la manera de pensar, de sentir y de vivir de los hombres entre los siglos XVII y XIX. Nuestra investigación intentó delinear ese fenómeno que llamamos cultura teológica, al cual definimos como el estado general de los conocimientos y saberes teológicos de una época, la forma en que las distintas escuelas de pensamiento generaron conocimientos en una época y como determinada hermenéutica de la fe y la religión, así como las ideas que de ella se derivaban, circulaban, eran compartidas y sus conclusiones aplicadas en los espacios de poder, para luego ser adoptadas e

⁴⁷⁹ Di Stefano, Roberto, *El púlpito*, op., cit., p., 248.

interpretadas por el común de los fieles que se organizaban como una “iglesia particular”, una república espiritual. Se trató de un *status quaestionibus* que conformó, delineó y definió la vida religiosa, dominando el ámbito eclesiástico y secular, dotando a la iglesia porteña, la sociedad una estructura propia, distintiva y particular. Estudiar la cultura teológica de Buenos Aires entre los siglos XVII y XIX fue adentrarnos en una estructura, en aquello que Ernest Labrousse calificó como “*una resistencia*”

*“y el freno de lo mental es el mas fuerte de todos. La mentalidad de un medio cambia más lentamente que ese mismo medio”.*⁴⁸⁰

La cultura teológica no se limitaba a los presbíteros, pero ellos eran los responsables de llevar al pueblo esos saberes, esos conocimientos y esa manera particular de relacionarse con Dios y con las autoridades, eran quienes tenían el conocimiento del “reino de este mundo”, y en virtud de esa misión aseguraron el dominio hispano primero, y el triunfo de la causa revolucionaria después. Los teólogos y canonistas conformaron la élite intelectual del sistema virreinal, pero también de los primeros gobiernos de la independencia.

La cultura teológica de Buenos Aires y las instituciones eclesiásticas destinadas a fomentarla, reproducirla y extenderla nacieron en un momento de guerra espiritual en Europa. En aquel tiempo el catolicismo se enfrentaba a la segunda generación protestante, los monarcas que hasta entonces habían protegido a la única Iglesia, al igual que los pueblos sobre los que extendían su cetro se preguntaban a *cuál* Iglesia estaban sirviendo: ¿Eran fieles de la Novia del Cordero? ¿O por el contrario fornicaban con “Babilonia la Grande, la madre de todas las prostitutas”? Ese combate sacudió al siglo

⁴⁸⁰ Citado en Revel, Jactes, *Las construcciones francesas del pasado*, op., cit., p., 67.

XVII y coincidió con la instalación de la jerarquía católica en el Río de la Plata. Casi dos siglos después, otra guerra espiritual también tuvo sus ecos en Buenos Aires, y si bien el mismo no tuvo los horrores de la guerra física se luchó en el plano de las ideas: dos modelos de Iglesia se enfrentaron durante la primera mitad del siglo XIX, y Buenos Aires fue sólo un epifenómeno del proceso de romanización que vivió el catolicismo. La efervescencia teológica que caracterizó los siglos XVI y XVII se expresó tanto por las armas como por las togas. Surgieron movimientos pietistas en Europa como el bayanismo y el jansenismo. Ambos eran producto de las *quæstionibus disputatis* que en el Concilio de Trento no se quisieron o no se supieron solucionar, como el caso de la controversia *de auxiliis*. Durante aquellos combates quedaron enfrentadas maneras de entender la teología, la función de los ministros, el papel de los seglares, la constitución de la Iglesia, la naturaleza humana, los medios de salvación... todo lo cual fue retomado por el espíritu reformista que caracterizó a la Ilustración Católica.

En ese contexto nació y creció la *ecclesia Bonærensis*, cuyos límites no coincidían con los de la diócesis. En efecto, esta última era una jurisdicción mayor compuesta por otras micro-jurisdicciones, las cuales llamamos con el término que eran entendidas por los teólogos y canonistas de la época: *respublica spiritualis*. ¿Cómo fue la cultura teológica de la *respublica spiritualis*? Se destacó por ser heterogénea. Conectada con las vertientes eclesiológicas y soteriológicas allende el atlántico, tuvo en nuestra tierra un desarrollo particular y singular, que la hizo comparable, peor también diferente a otras contemporáneas a ella. ¿Cuáles fueron sus características? ¿Cómo se desarrolló? ¿Cómo se expandió y fue aceptada? ¿En qué ámbitos se expresó y cuáles fueron sus alcances? Para empezar debemos recordar que la Iglesia y la sociedad no constituían realidades separadas, sino que eran sinónimos; en este mismo sentido tenía límites particulares, a saber, el rango de influencia de la Catedral en épocas de sede vacante, o mejor dicho, la

influencia efectiva del Cabildo Eclesiástico. Cruzando aquellos límites se erigían otras micro-jurisdicciones, como Santa Fe o Montevideo, en las cuales la autoridad porteña resistida. La Iglesia porteña, consciente de esta situación, en los periodos de sedevacante actuaba de manera colegiada, realizando prolijas investigaciones para reducir los conflictos.

Al frente de la república espiritual porteña se desplegaba un complejo sistema de gobierno, muy diferente al que posee la institución eclesiástica en el presente. En primer lugar se encontraba el obispo, pero hemos podido apreciar cómo la opinión de que él era un príncipe senatorial era la prevaleciente entre los miembros del patriciado clerical que se agrupaba en el Cabildo Eclesiástico. Los canónigos que lo conformaban eran la flor y la nata de la corporación eclesiástica. Sus funciones estaban reguladas y provenían desde antiguo. Hemos podido demostrar que el origen rioplatense de la mayoría de los integrantes del capítulo catedralicio dotó a la Iglesia porteña de una clara identidad y espíritu de cuerpo, sentido de colaboración y cierta homogeneidad en las ideas y prácticas. También ha quedado demostrado que las relaciones entre el Cabildo Eclesiástico y los regulares fueron mucho más complejas de las que se han querido enunciar en algunos trabajos de investigación: ciertas órdenes eran tenidas en gran estima, mientras que otras eran miradas con recelos y culpadas, como el caso de los jesuitas o de los mercedarios, de ser culpables del deplorable estado espiritual y moral de los fieles. A lo largo de estos casi dos siglos que estudiamos, se realizaron varios intentos de reforma, un intento continuo y permanente de parte de los encargados del gobierno de la diócesis de llevar adelante el antiguo proyecto de los misioneros y fundadores de hacer posible la Jerusalén Celeste aquí en la tierra.

La formación intelectual de quienes tenían la responsabilidad de guiar a la *ecclesia* era también compleja, y como la sociedad de Antiguo Régimen, estaba segmentada y

estratificada. Existían cuatro formas de acceder a las órdenes sagradas: la primera y más prestigiosa era el Colegio Real de San Carlos, luego seguía el Seminario Conciliar, en tercer lugar estaba la educación privada, y por otro medio encontramos a las órdenes religiosas, encargadas de la formación de los regulares. El Real Colegio y el Seminario constituían dos formas diferentes de comprender el ministerio sacerdotal. Mientras que el primero, inspirado en el convictorio de Monserrat en Córdoba tenía por fin la formación de teólogos, el segundo en cambio miraba a la producción de dispensadores de sacramentos. Tras la colación canónica proseguía la formación intelectual, en la cual por medio de estudios superiores y lecturas continuas se formaba la mente de los que tenían la función de reformar los espíritus del pueblo. Para ello, los libros y las lecturas compartidas o sintetizadas fueron la principal herramienta. El análisis de las bibliotecas, de las citas y de las referencias que figuran en los escritos conservados dan cuenta de la cultura teológica rioplatense. La amplitud de las bibliotecas se multiplicaba gracias a los diccionarios y a la circulación de lecturas, en las referencias, en las citas cruzadas y la copia de referencias eruditas. Las instituciones teológicas permitieron, no tanto el disenso como la expresión de una serie de teorías basadas en la Escritura, la Patrística (especialmente San Agustín y San Ignacio de Antioquía) y la Historia de la Iglesia. Los diccionarios, los libros de derecho canónico, las recopilaciones y estudios históricos eclesiásticos alimentaron una visión de lo que era la *Ecclesia Bonærens*, refractaria a aquella que trajo Monseñor Muzi en la década de 1820 y que pensaba imponer con su sola presencia Mariano Medrano una década después.

El fuerte rigorismo moral, los cuidados y vigilancia sobre la validez de los sacramentos como el del matrimonio y la persecución de la bigamia, el amancebamiento o el concubinato demuestran algo más que una moral que hoy podríamos llamar “conservadora” o “puritana”. El pietismo era consecuencia de una noción particular del

pecado y del estado de naturaleza caída del hombre, el cual implicaba un estado de destrucción y depravación espiritual. Fue esta noción del estado del hombre el que llevó a la aristocracia clerical a plantear constantemente una situación calamitosa de los seglares, y por lo tanto, la necesidad de una reforma, para lo cual era menester el auxilio del brazo secular. Dicha reforma implicaba volver a ese otro tiempo, el tiempo apostólico, el tiempo de la Iglesia Primitiva, la de los Padres y los primeros siglos. Implicaba volver a la forma antigua y para ello se debían extirpar las doctrinas y tendencias teológicas consideradas perjudiciales, principalmente el jesuitismo. A lo largo de estas páginas hemos podido comprobar que el clero local comenzó a ver con desconfianza y finalmente a rechazar las doctrinas de la Compañía de Jesús, en las cuales veía las raíces de muchos de los problemas que atravesaba la *respublica spiritualis*. La erradicación de estas doctrinas se realizó, tanto por medio de una purga de las lecturas, como por medio de la selección de aquellos que tenían la función de predicar y ministrar al pueblo, como de enseñar a los futuros ministros de lo sagrado.

La Iglesia, no lo olvidemos, era comprendida como un pueblo organizado y dirigido por sus legítimos gobernantes: una aristocracia clerical identificada como el clero local, dotada de poder y autoridad. Esa aristocracia, ese hierático patriciado se organizaba como senado y depositaba en un hombre, un *primus inter pares*, todo el poder para la conducción del rebaño. Para algunos de estos clérigos los vicarios tenían facultades cuasi-episcopales. El poder provenía de Dios por medio del Cabildo Eclesiástico, y el episcopo actuaba en virtud de la jurisdicción legada por el capítulo catedralicio. ¿Cuánto de ese poder era transmitido? ¿Cuánto de ese poder quedaba en manos del Cabildo? Esa fue una de las materias disputadas casi durante dos centurias, y aún en plena dictadura rosista, se encontraba muy lejos la solución al problema.

Es muy cierto que durante todo el periodo que hemos estudiado nadie reclamó para sí el

título de “jansenista”. Nadie desconocía la condena romana al sistema de Jansenio, Arnauld, Pascal, Nicole, Quesnel, de Ricci o Tamburini. No obstante, nadie se llamó a sí mismo galicano tampoco, y el galicanismo también fue censurado por Roma. Las posiciones eclesiológicas estaban orientadas al galicanismo, la tesis según la cual la Iglesia de Buenos Aires poseía ciertos derechos y ciertas libertades que le eran inherentes, no delegadas por el Papa, y el gobierno debía proteger dichas libertades. Este galicanismo, como pudimos demostrar tenía fuertes tendencias jansenistas. La nota distintiva estaba en la posición histórica de la Iglesia y la noción misma de su origen: mientras que para los galicanos la Iglesia había sido fundada por Cristo, para los jansenistas Él había entregado la religión, es decir, el conjunto de ritos, los sacramentos y el sacerdocio, con el objeto de administrar los medio salvíficos y transmitir la fe, pero la Iglesia, considerado el pueblo de Dios era una consecuencia histórica posterior. Durante los debates que se suscitaron tras la nominación de Mariano Medrano como obispo sin consultar al Cabildo Eclesiástico, todas las tendencias eclesiológicas quedaron en evidencia: galicanos, jansenistas, papistas e incluso liberales embrionarios debatieron sobre la naturaleza, el poder del gobierno secular y la función del Papa dentro de la Iglesia.

¿Cómo fue la cultura teológica en el Río de la Plata? Ciertamente no era papista, menos aún en su versión final ultramontana de la segunda mitad del siglo XIX. La influencia de los jesuitas, tan citada y tan buscada en la bibliografía cuesta encontrarla. Antes bien podemos afirmar, sin temor a equivocarnos ni a exagerar que había tendencias jansenistas muy fuertes en el clero. De poco sirvieron las bulas *Cum Occasione*, *Unigenitus* y lo que es más importante, el sílabo de la *Auctorem Fidei* por el cual se condenó el sínodo de Pistoia, síntesis del jansenismo más maduro y elaborado. Estas tendencias no se reducían a la eclesiología de un par de sacerdotes, tampoco eran las

muestras de un puritanismo extremo y alejado, una *rara avis* en medio de las pampas. Formaban parte de un complejo sistema en el cual se conjugaba el rechazo a la escolástica obscurantista, el retorno a la disciplina de la iglesia primitiva y el rigorismo moral, bajo la creencia de un estado moral depravado del hombre, pero la existencia de una generación futura de cristianos que alcanzarían la perfección antes de la parusía.

¿Cómo llegaron estas ideas al Río de la Plata? ¿Cómo es posible que el clero porteño comulgase con ideas condenadas como heréticas, máxime cuando supuestamente los jesuitas habían tenido tanta influencia? Nos parece demostrado que los jesuitas no consiguieron imponer sus posiciones teológicas y que fueron rápidamente desplazados por otros sistemas, muy diferentes al molinismo, al papismo y a la síntesis escolástica de Suárez. El clero porteño bebió estas doctrinas sobre la naturaleza humana, sobre la composición y organización de la Iglesia de autores que se encontraban muchas veces en el *Index*. Los libros fueron los manantiales que saciaron la sed de los ministros de lo sagrado, nutrieron sus mentes y sus espíritus. Esas ideas y esos modelos fueron expresados en las actas capitulares, en los memoriales y en los dictámenes y las sentencias... pero también en los sermones y en la misma vida de los fieles.

¿Qué ocurrió con esa cultura teológica? La misma fue muriendo poco a poco, principalmente porque el Cabildo Eclesiástico porteño no contó, como la Iglesia jansenista de Utrecht con un Dominique Marie Varlet, un providencial obispo que la pudo dotar de un episcopado independiente al romano. Esa cultura teológica pervivió en los libros y en las mentes de los seglares y sacerdotes mientras pudo ser alimentada, citada y referenciada. Aquel modelo de Iglesia luchó con uñas y dientes frente a las huestes romanas, y como tantas obras del espíritu quedó inconclusa e interrumpida. La *respublica spiritualis* porteña fue muriendo poco a poco y sobre sus cenizas nació la papista Iglesia argentina, de la mano del sucesor de Mariano Medrano, Monseñor

Mariano José de Escalada y Bustillo, una Iglesia sometida a Roma, y que se formaría a partir de una nueva cultura teológica. Aquella cultura teológica, lámpara que alumbró a la *respublica spiritualis*, fue quedándose sin aceite, apagándose como las que llevaban en sus manos las cinco vírgenes fatuas.



Universidad de
SanAndrés

Fuentes

Fuentes impresas

Agustín, San *Obras de San Agustín. Vol II: Las confesiones*, Madrid, BAC, 1974.

Agustín, San *Obras de San Agustín. Vol XVI: La ciudad de Dios (I)*, Madrid, BAC, 1974.

Agustín, San *Obras de San Agustín. Vol XVII: La ciudad de Dios (II)*, Madrid, BAC, 1974.

Antoine Arnauld, *Justification des pretendus jansenistes ou phantôme du Jansenisme contre un Ecrit intitule Prejugés Legitimes contre le Jansenisme*, Utech, 1744.

Antoine Arnauld, *De la Frequente Comunión*, Paris, 1643.

Antoine Arnauld, *La tradition de Léglise sur le suite de la pennitence er de la comunión represente'es dans les plus excellens Ourrages des SS. Peres Grecs & Latins...*, Paris, 1644.

Atti e Decreti del Concilio Diocesano di Pistoia del anno 1786, Pistoia, 1786.

Carlos IV, *Novisima recopilación de las Leyes de España: dividida en XII libros : en que se reforma la Recopilación publicada por el Señor Don Felipe II en el año de 1567, reimpressa últimamente en el de 1775, y se incorporan las pragmáticas, cédulas, decretos, órdenes y resoluciones Reales, y otras providencias no recopiladas, y expedidas hasta el de 1804*, Madrid, 1805.

“Constituciones del Real Colegio Seminario de Ntra. Señora de la Concepción de BuenosAyres, erigido el día 28 de junio de 1784”, en: *Documentos para la Historia Argentina*, Vol. XVIII, Buenos Aires, Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1955.

Disposiciones complementarias de las Leyes de Indias Vol I, Madrid, Ministerio de Trabajo y previsión, 1930.

El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, traducido al castellano por Don Ignacio López de Ayala, Madrid, Imprenta Real, 1787.

Enguid, Miguel, *Catecismo Litúrgico compuesto y ordenado para la mayor instrucción de Jóvenes Eclesiásticos*, Vol II, Madrid, Imprenta de Cano, 1802.

Eusebio Agüero, *Dictamen sobre la facultad de dispensar en el impedimento para el matrimonio de diversidad de legión*, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, 1826.

Francisco de Actis, *Actas y documentos del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires*, Junta de Historia Eclesiástica Argentina, (Vol I y II), 1943.

Frederick Arnaud, *Abregé de l'histoire de la Congregation De auxiliis, c'est-à-dire, des secours de la Grace de Dieu, tenuë sous les papes Clement VIII. & Paul V*, Francfort, 1687.

Henricus Dezinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, Wirceburgi, Sumptibus Stahelianis, 1854.

Hilarión José Rafael Lasso de Vega, *Sínodos de Mérida y Maracaibo de 1817, 1819 y 1822*, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1988

Jacques Paul Migne, *Patrologiæ Coursus Completus. Series Latina*, Vol IV, Paris, 1844.

Jerónimo Castillo de Bobadilla, *Política para Corregidores y Señores de vasallos*, Amberes, 1704, [Facsimilar, Madrid, 1978].

José Manuel Avazoa,, *Observaciones contra el dictamen que el Dr. D. José Eusebio Agüero dio á la cúria Provisional de Buenos-Ayres sobre la facultad de dispensar en el impedimento para el matrimonio por la diversidad de religion*, Buenos Aires, S/D, 1827

José María de Jesús Belaunzarán y Ureña, *Opúsculo Litúrgico, Dogmático, Moral, sobre los Siete Sacramentos de Nuestra Madre la Santa Iglesia*, México, Imprenta del Águila, 1841.

Juan María Gutiérrez, *Noticias históricas sobre el orígen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires desde la época de la extinción de la Compañía de Jesus en el año 1767 hasta poco despues de fundada la universidad en 1821*, Buenos Aires, Imprenta del Siglo, 1868.

José María Gutiérrez, *Origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires; noticias históricas desde la época de la extinción de la Compañía de Jesús en el año 1767, hasta poco después de fundada la universidad en 1821; con notas, biografías, datos estadísticos curiosos, inéditos o poco conocidos*, Buenos Aires, la Cultura Argentina, 1915.

Juan Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, Barcelona, Fundación Editorial de la Literatura Reformada, 1999.

Justo Donoso, *Instituciones del Derecho Canónico Américo*, Valparaíso, Imprenta y Librería de El Mercurio, 1848

Luis Moreri, *El Gran Diccionario Historico o miscellanea curiosa de la historia sagrada y profana... traudico del francés de Luis Moreri: con amplissimas Adiciones y curiosas investigaciones relativas à los Reynos pertenecientes à las coronas de España y Portugal assi en el antiguo como en el nuevo mundo, por Don Joseph Miravel y Casadevante*, Tomo III, Paris, 1753.

Michel André, *Diccionario de derecho canonico: arreglado á la jurisprudencia eclesiastica española antigua y moderna*, Madrid, José de la Peña, 1847 [Traducción de Isidro de la Pastora y Nieto].

Pedro José Agrelo, *Memorial ajustado a los diversos expedientes seguidos sobre la provisión de obispos en esta iglesia de Buenos Aires*, Buenos Aires, Imprenta La Tribuna Nacional, 1886.

Pío VI, *Auctorem fidei: Bula de N. SS. P. Pio VI de gloriosa memoria, condenatoria del execrable synodo de Pistoya*, Mallorca, Imprenta de Felipe Guasp, 1814 [edición bilingüe].

Pons Augustin Alletz, *Diccionario portátil de los Concilios*, Madrid, Joachin Ibarra, 1782 [Traducción de Francisco Perez Pastor].

Stoffel, Edgar, *Documentos inéditos de la Santa Visita Pastoral del Obispado del Rio de la Plata, 1803 y 1805*, Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe, 1992.

Tomás de Aquino, Santo, *Suma de Teología*, (V vols.), BAC, Madrid. 2001.

Fuentes manuscritas*

Archivo del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires.

ACEBA Leg. 76.
ACEBA Acuerdos capitulares, Cuerpo II.
ACEBA Acuerdos capitulares, Cuerpo VII.
ACEBA Acuerdos capitulares, Cuerpo IX.
ACEBA Acuerdos capitulares, Cuerpo X.
ACEBA Acuerdos capitulares, Libro III.
ACEBA Libro de Actas, Libro III,
ACEBA Libro de Actas, Libro IV.
ACEBA Acuerdos capitulares, Lib. V.
ACEBA Acuerdos capitulares, Lib. VII.
ACEBA Acuerdos Capitulares, Libro XIV,
ACEBA Acuerdos Capitulares Libro XV
ACEBA Acuerdos Capitulares Libro XVI.
ACEBA Libro de Actas, Libro IV.
ACEBA Libro de Actas, Libro IV.
ACEBA Libro de Actas, Libro. CXXXVIII.

Archivo de la Catedral Anglicana

ACASJB Libros de Matrimonio 1.
ACASJB Libros de Matrimonio 2.

Archivo General de Indias – Copias en Archivo y Biblioteca de la Fundación Tridentina

AGI Aud. de Buenos Aires, 178.
AGI Aud. de Buenos Aires, 179.

Archivo General de la Nación. Argentina

AGN BN 78-79: Meyer, *Instituciones del Derecho Canónico*.
AGN BN 287, ms 4308.
AGN BN 370, ms 6588.

AGN Sala VII, Archivo y Colección Andrés Lamas, Leg 10
AGN Sala VII, Archivo y Colección Andrés Lamas, Leg. 11.
AGN Sala VII, Archivo y Colección Andrés Lamas, Leg. 27
AGN, Sala VII, Archivo y Colección Andrés Lamas., Leg., 31.
AGN, Sala VII, Archivo y Colección Andrés Lamas., Leg., 32
AGN Sala VII, Archivo y Colección Andrés Lamas, Leg. 35
AGN Sala VII, Archivo y Colección Dardo Rocha, Leg. 270
AGN Sala VII, 2358, doc. 2686
AGN Sala VII, 2359, doc. 3787
AGN Sala VII, 2362.
AGN Sala VII, 2406, doc. 7059

AGN Sala IX 3-5-6
AGN Sala IX 4-1-6
AGN Sala IX 4-7-1
AGN Sala IX 4-7-7

* Se ordenan según el archivo o repositorio donde se encuentran. Las siglas se ven en la lista de abreviaturas. Hemos respetado en todos los casos el orden y la signatura que aparecen en los auxiliares de consulta.

AGN Sala IX, 6-7-4
AGN Sala IX 6-10-4
AGN Sala IX 7-1-2
AGN Sala IX 7-1-7
AGN Sala IX 7-3-5
AGN Sala IX 10-1-3
AGN Sala IX 15-2-2
AGN Sala IX 17-7-2
AGN Sala IX 21-8-5
AGN Sala IX 31-3-2
AGN Sala IX 31-4-2
AGN Sala IX 31-4-6
AGN Sala IX 31-4-7
AGN Sala IX 31-5-2
AGN Sala IX 31-6-4
AGN Sala IX 31-7-8
AGN Sala IX 31-9-1
AGN Sala IX 32-2-5
AGN Sala IX 32-2-8
AGN Sala IX 32-3-1
AGN, Sala IX 32-4-1
AGN Sala IX 35-1-1
AGN Sala IX 35-3-3
AGN Sala IX 37-3-5

AGN, Tomas de Razón 605

AGN Sala X 4-7-3
AGN Sala X 4-7-6
AGN Sala X 4-8-1
AGN Sala X 4-8-2
AGN Sala X 21-9-7
AGN Sala X, 23-5-39
AGN Sala X 27-8-8
AGN Sala X 44-9-37

AGN Sala XIII 47-6-13

Archivo del Instituto Ravignani
F1-6-174 Leg II



Universidad de
San Andrés

Bibliografía utilizada

AA.VV., "History of the Millerite Movement", en *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, Vol. 10, Takoma Park, Review and Herald Publishing Association, 1976, pp., 892-898, 1976.

Aguilera González, Francisco María, *El concepto de teología en el Padre Francisco Suárez*, México, Universidad Iberoamericana, 2000.

Akponevwe Otor, Patrick, *Church: A Reflection of the Triune God: An Introduction to Trinitarian Ecclesiology*, Bloomington, WesBow, 2011.

Álvarez de Morales, Antonio, "El jansenismo en España", *Revista de Historia das Ideas*, Vol 10, 1988, pp. 348-351.

Andreasen, Milian Lauritz, *The Sanctuary Service*, Review and Herald Publishing, Hagerstown, 2007.

Ardanaz, Daisy Rípodas. *El obispo Azamor y Ramírez: tradición cristiana y modernidad*. Vol. 7. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1982.

Ardanaz, Daisy Rípodas, ed. *La biblioteca porteña del obispo Azamor y Ramírez, 1788-1796*, Buenos Aires, PRHISCO-CONICET, 1994.

Auza, Néstor, "El Río de la Plata", en Saranyana, Josep-Ignasi (dir), *Teología en América Latina*, Vol. II/2, Madrid, Iberoamericana, 2008.

Ayarragaray, Lucas, *La Iglesia en América y la dominación española*, Buenos Aires, J. Lajouane & Cia, 1920.

Ayroló, Valentina, "Cura de almas. Una aproximación al clero secular de la diócesis de Córdoba del Tucumán, en la primera mitad del siglo XIX", *IEHS XVI*, 2001, pp. 421-443.

Avis, Paul, *Anglicanism and the Christian Church*, Minneapolis: Fortress Press, 1989.

Balthasar, Hans Urs von, *Teología de la Historia*, Madrid, Encuentro, 1992.

Barral, María Elena, *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 2007.

Barral, María Elena, "El calendario festivo en Buenos Aires rural en las primeras décadas del siglo XIX", *Cuadernos de Trabajo del Centro de Investigaciones Históricas*, N°14, 14, 2009.

Barral, María Elena, "Un salvavidas de plomo. Los curas rurales de Buenos Aires y la reforma eclesiástica de 1822", *Prohistoria*, 13, 2009, pp., 58-61.

Behringer, Wolfgang, "Climatic Change and Witch-hunting: the Impact of the Little Ice Age on Mentalities", en *Climatic Change*, Volume 43, Issue 1, 1999, pp 335-351.

Bocxe, Winfried, *Introduction to the Teaching of the Italian Augustinians of the 18th Century on the Nature of Actual Grace*, Héverlé-Louvain, Augustinian Historical Institute, 1985.

Besio Moreno, Nicolás, *Buenos Aires: puerto del río de La Plata, capital de la Argentina: estudio crítico de su población, 1536-1936*, Buenos Aires, Talleres gráficos Tuduri, 1939.

- Besson, Pablo, "Manuel Belgrano, editor de un comentario del Apocalipsis", en *Escritos de Pablo Besson*, Vol 2. Buenos Aires, Junta de Publicaciones de la Convención Evangélica Bautista de Buenos Aires, 1948.
- Bisio, Carlos, *Creencias encontradas. Apuntes sobre protestantes en el Río de la Plata*, Instituto Bibliográfico "Antonio Zinny", Investigaciones y Ensayos, 2, Buenos Aires, 2006, pp. 63-86.
- Boff, Clodovis, "Epistemología y método en la teología de la liberación", en AA. VV., *Mysterium Liberationis*, Madrid, 1990.
- Bonhoeffer, Dietrich *Sociología de la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1980.
- Bossy, John. "The Mass as a Social Institution 1200-1700". *Past & Present* 100 (1983): 29-61.
- Booty, John, et all., *The Study of Anglicanism*, Michigan, Fortress Press, 1998.
- Brading, David, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*. México, FCE, 1994.
- Braudel, Fernand, "La larga duración" en *La historia y las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, 1986.
- Bugnini, Annibale, *La reforma litúrgica*, Madrid, BAC, 1999.
- Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia en Argentina*, Vol. VI, Buenos Aires, Don Bosco, 1970.
- Bruno, Cayetano, *La acción benéfica de España en Indias*, Rosario, Didascalía, 1992.
- Bush, Josephine, *Eucharist: The continuity of Catholic Teaching between the Early Church Fathers and Early Twenty-first Century Magisterium*. Tesis de doctorado GTF.
- Burgos Rincón, Javier, "Los libros privados del clero. La cultura del libro del clero barcelonés en el siglo XVIII", *Manuscripts* 14, 1996, pp. 231-258.
- Burke, Peter. "Two crises of historical consciousness." *Storia della Storiografia* 33 (1998): 3-16.
- Calvo, Nancy, "Cuando se trata de la civilización del clero. Principios y motivaciones del debate sobre la reforma eclesiástica porteña de 1822", en BIHAyA, N°24, 2001, p., 73-103.
- Calvo, Nancy, "Diego Estanislao Zavaleta (1768-1842). Entre la Reforma de la Iglesia y la Constitución del Estado", en Calvo, Nancy, et al, *Los curas de la revolución*, op., cit.
- Carballada, Ricardo de Luis, "El conflicto entre fe y razón en la modernidad desde el horizonte de la constitución «Dei Filius» del Vaticano I", *Ciencia Tomista* 122 (1):133-145 (1995).
- Canals Vidal, Francisco, *Historia de la filosofía medieval*, Barcelona, Herder, 1992
- Cánovas Botía, Antonio, *Auge y decadencia de una institución eclesial, el Cabildo Catedral de Murcia en el siglo XVIII*, *Iglesia y sociedad*, Murcia, Universidad de Murcia, 1994.
- Carbia, Rómulo, *Historia Eclesiástica del Río de la Plata*, Buenos Aires, Alfa y Omega, 1914
- Casanova, José. *Public religions in the modern world*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994

Cavaleri, Paulo, *La Restauración del Virreinato. Orígenes del nacionalismo territorial argentino*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

Congar, Yves, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, du Cerf, 1953.

Córdova-Bello, Eleazar, *Las Reformas del Despotismo Ilustrado en América (siglo XVIII hispano-americano)*, Caracas, Universidad Católica "Andrés Bello, 1975.

Cortés, Santos Rodulfo, *El Régimen de "Las Gracias al Sacar" en Venezuela durante el período hispánico*, Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, v.135 y 136, 1978.

Cruz de Amenabar, Isabel, *La muerte transfiguración de la vida*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 1998.

Chadwick, Anthony, *Missa Tridentina, a History of the Reform of the Roman Mass Liturgy in the Sixteenth Century*. Publicado en Civitas Dei: http://civitas-dei.eu/Mass_of_St_Pius_V.pdf.

Chiaromonte, José Carlos, *La Ilustración en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Sudamericana, 2013.

De Armas Medina, Fernando, *Cristianización del Perú 1532-1600*, Sevilla, EEHAS, 1953.

De la Hera Pérez-Cuesta, Alberto, "La legislación del Siglo XVIII sobre el patronato indiano", en *Congresos del Instituto de Historia del Derecho Indiano, actas y publicaciones*, Vol. 2, 2000, pp, 198.

De la Serna González, Clemente, "El monasterio medieval como centro de espiritualidad y cultura teológica", en *Codex aquilarensi*, N° 3, 1990.

Di Stefano, Roberto, "De la cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX", en *Revista Andes*, N° 11, 2000.

Di Stefano, Roberto, "De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino", *Prohistoria*, Vol 6, 2002, pp., 173-201.

Di Stefano, Roberto , "El laberinto religioso de Juan Manuel de Rosas", *Anuario de Estudios Americanos*, N° 63-1 (2006), pp. 19-50.

Di Stefano, Roberto, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires Siglo XXI, 2004.

Di Stefano, Roberto, "La revolución de las almas: religión y política en el Río de la Plata insurrecto (1806-1830)", en Calvo, Nancy, Di Stefano, Roberto y Gallo Klaus (coord)., *Los curas de la revolución*, Buenos Aires, Emecé, 2002.

Di Stefano, Roberto "Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense (1810-1835)", *Anuario de Historia de la Iglesia (Universidad de Navarra)*, N° XII (2003), pp. 201-224.

Di Stéfano, Roberto, "Magistri Clericorum. Estudios eclesiásticos e identidades sacerdocio en Buenos Aires a fines aires a fines de la época colonial", *IEHS*, 12, pp. 177-196.

Di Stefano, Roberto, *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010.

Di Stefano, Roberto, "Pensar la Iglesia: el Río de la Plata entre la reforma y la romanización (1820-1834)", *Anuario de Historia de la Iglesia* (Universidad de Navarra), Vol. XIX (2010), pp. 221-239.

Di Stefano Roberto, "Religión y cultura: libros, bibliotecas y lecturas del clero secular rioplatense (1767-1840)", *Bulletin Hispanique*. T. 103, N° 2, 2001. pp. 511-541.

Di Stefano, Roberto, "*Ut unum sint*. La reforma como construcción de la Iglesia (Buenos Aires, 1822-1824)", *Rivista di Storia del Cristianesimo*, N° 3 (2008), pp. 499-523.

Donavin, Georgiana, Poster, Carol, y Utz, Richard (eds), *Medieval Forms of Argument: Disputation and Debate*, Evanston, Northwestern University Press, 2002.

Douglas, John, *Remembered Voices: Reclaiming the Legacy of "neo-orthodoxy"*, Westminster John Knox Press, 1998.

Doyle, William, *Jansenism: Catholic Resistance to Authority from the Reformation to the French Revolution*, New York, St Martin's Press, 2000.

Durán, Juan Guillermo, "El regalismo borbónico en vísperas de la Revolución de Mayo", en *Revista de Teología*, Vol XLIX, N°107, Abril 2012.

Dussel, Enrique, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Estela, 1967.

Dussel, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Madrid, Mundo Negro, 1992.

Esponceda Cerdán, Alfonso, "La vida cotidiana conventual a fines del siglo XVIII en cinco provincias de la América Hispana de la Orden de Predicadores", *Hispania Sacra*, LXV, Extra II, julio-diciembre 2013, 315-358.

Espuny Rodríguez, Víctor, "Nuevos datos sobre el retrato y la biblioteca ursanense del Obispo Azamor", en *Cuaderno de los amigos de los museos de Osuna*, N°13, 2011, pp., 30-35.

Febvre, Lucien, *La probème de l'incroyance au 16e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1975.

Feiner, Johannes, *Mysterium salutis: manual de teología como historia de la salvación*, Madrid, Cristiandad, 1992.

Figueroa Sánchez, Cristo, *Barroco y neobarroco en la narrativa hispanoamericana: cartografías literarias de la segunda mitad del siglo XX*, Medellín, Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

Finucane, Daniel, *Sensus Fidelium. The Use of a Concept in the Post-Vatican II Era*, San Francisco, International Scholars Publishing, 1996.

Foord, Martin, "Recent Directions in Anglican Ecclesiology", *Churchman*, 115, 4, 2001, p., 316-349.

Friede, Juan. "La censura española del siglo XVI y los libros de historia de América." *Revista de historia de América* (1959): 45-94.

- Fudge, Thomas, *The Magnificent Ride: The First Reformation in Hussite Bohemia*, Ashgate, 1998.
- Furlong Cardiff, Guillermo, *Bibliotecas argentinas durante la dominación hispánica*, Buenos Aires, Huarpes, 1944.
- Furlong Cardiff, Guillermo, *Historia y bibliografía de las imprentas rioplatenses (1700-1850)*, Buenos Aires, Guaranáia, 1953.
- Furlong Cardiff, Guillermo, *Los jesuitas y la cultura rioplatense*, Urta y Curbelo, Montevideo 1933.
- Furlong Cardiff, Guillermo, “Monseñor Benito Lué y Riega antes y después de 1810”, en *Archivum* IV/2, 1960.
- Furlong Cardiff, Guillermo, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810*, Buenos Aires, Guillermo Kraft, 1952.
- Gacto Fernandez, Enrique, “Observaciones jurídicas sobre el proceso inquisitorial”, en Levaggi, Abelardo (coord.), *La Inquisición en Hispanoamérica*, Buenos Aires, La Ciudad Argentina, 1997.
- Gallo, Klaus, “Mariano Medrano (1767-1854). El azaroso itinerario del primer obispo de Buenos Aires”, en Calvo, Nancy, et al, *Los curas de la revolución*, op., cit.
- García Belsunce, César, *Pertenencias extrañas. Libros en Buenos Aires: 1815*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2013.
- García, Ramón, *Tratado de la Verdadera Religión y de la Verdadera Iglesia*, Santiago de Chile, de la Sociedad, 1848.
- García Marín, José María, “Inquisición y poder absoluto (siglos XVI-XVII)”, en *Revista de la Inquisición*, 1, 1991.
- Garrigou-Lagrange, Reginald, *Las tres edades de la vida interior. Preludio de la del cielo*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1945.
- Getino, Alonso, "El centenario de Suarez", *La Ciencia Tomista*, enero-junio 1947, pp. 381-390.
- Gutierrez, Gustavo, *Teología de la liberación*, Lima, BN, 1971
- Góngora, Mario, *Estudios de historia de las ideas y de historia social*, Santiago, Ediciones Universitarias, 1980.
- González, Fidel, *Los movimientos en la historia de la Iglesia*, Madrid, Encuentro, 1999.
- González, Rubén (OP), “La orden dominicana en Argentina en el siglo XIX”, en Barrado Barquilla, (comp.), *Los dominicos y el Nuevo Mundo, siglos XIX-XX: Actas del Vto Congreso Internacional, Quétaro, Qro, México, 4-8 de septiembre 1995*. Salamanca, San Esteban, 1997.
- Grenz, Stanley, *Theology for the Community of God*, Gran Rapids, Eerdmans, 1994.
- Hernández Silva, Héctor Cuauhtémoc, “México y la encíclica Etsi iam diu de León XII”, *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, N°. 13, 1990, págs. 81-103.

Hillar, Marian, "Laelius and Faustus Socinus: Founders of Socinianism, Their Lives and Theology", en *The Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism*, Vol. 10, No. 2, 2002.

Illanes, José y Saranyana, Josep Ignasi *Historia de la Teología*, Madrid, BAC, 1985.

Janssens, Edgar "Réponse à un plaidoyer probabilista (suite et fin)", en *Revue néo-scholastique de philosophie*, Año XXIII, N° 92, 1921, p., 363-377.

Jedin, Hubert, *Historie du concile de Trente*, Desclée, París, 1965.

Jhonson, Lyman, "The Prince History of Buenos Aires during the Viceregal period", en Johnson, Lyman & Tandeter, Enrique, *Essays on the Price History of Eighteenth-Century Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1990, pp., 137-171.

Jurado, Carolina "«Descendientes de los primeros». Las probanzas de méritos y servicios y la genealogía cacical. Audiencia de Charcas, 1574-1719" *Revista de Indias*, 2014, vol. LXXIV, n.º 261, 387-422.

Kenny, Anthony, *Aquinas on Mind*, London, Routledge, 1993.

Klein, Julius, "The Church in Spanish American History", *The Catholic Historical Review*, Vol. 3, 1917, pp. 290-307

Kluger, Viviana, "Casarse, mandar y obedecer en el Virreinato del Río de la Plata: Un estudio del deber-derecho de obediencia a través de los pleitos entre cónyuges", *Fronteras de la Historia*, 8: 2003.

Ladner, Gerhart, *The Concepts of "ecclesia" and "christianitas" and Their Relation to the Idea of Papal "plenitudo Potestatis" from Gregory VII to Boniface VIII*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1954.

Levack, Brian, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, Routledge, New York, 2013.

Lavallé, Bernard, "Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial (siglos XVI-XVII)", *Allpanchis (Cuzco)*, v.XVI, n.19, 1982, pp. 151-171.

Lavallé, Bernard, *Las Promesas Ambiguas. Criollismo Colonial en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

Lavalle, Raúl, Poli, Mario Aurelio, "Un documento original "La Bula ad clerum" de la diócesis de Buenos Aires (1620)", en *Teología*, N°. 53, 1989 , pp. 111-130.

Lehner, Ulrich, "Introduction: The Many Faces of the Catholic Enlightenment." *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*. Brill, 2010. pp., 1-62.

Le Roy Ladurie, Emmanuel, "L'histoire immobile", *Annales. Économies, sociétés, Civilizations*, XXIX, N° 3, pp. 673-692.

Lértora Mendoza, Celina, *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia*, FECIC, Buenos Aires, 1979.

Llopis, Joan, *Santo Tomás de Aquino, maestro de teólogos*, Centro De Pastoral Litúrgica, 2003.

López, Álvaro, *Gregorio XVI y la reorganización de la iglesia hispanoamericana: el paso de régimen de patronato a la misión como responsabilidad directa de la Santa Sede*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004.

Louvel, François, "Naissance d'un vocabulaire chrétien", en *Les Pères Apostoliques*, Paris, Cerf, 2006.

- Lubac, Henri de, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Cerf, 1965.
- Lubac, Henri de, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid, Encuentro, 1984.
- Maddox, Randy "Excursus: Wesley on the Nature and Uses of he Law" en *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*, Nashville, Kingswood Books, 1994.
- Mainvielle, Julio, *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires, Ediciones Teoría, 1967.
- Mallerais, Tissier de , "Les principes catholiques relatifs à l'œcuménisme selon le magistère traditionnel de l'Église" en *La tentation de l'œcuménisme. Actes du IIIe Congrès théologique de Si Si No No, Roma, abril 1998*, Courrier de Rome, 1999, pp. 167-178.
- Mariluz Urquijo, José, *Los matrimonios entre personas de diferente religión ante el derecho patrio argentino*, Instituto de Historia del Derecho, Buenos Aires, 1948.
- Mariluz Urquijo, José, "Maziel, jurista del setecientos", en *Revista de historia del derecho*. Buenos Aires. n° 16 (1988) p. 171-192.
- Marrou, Henri-Irénée, *Teología de la Historia*, Madrid, Rialp, 1978.
- Mazín Gómez, Oscar, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1996.
- Mestre, Antonio. "Sociedad y religión en el siglo XVIII." *Chronica Nova* 19 (1991).
- McClymond, Michael, *Embodying the Spirit*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2004
- Mettepenningen, Jürgen, *Nouvelle Théologie - New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, London, T&T Clark, 2010.
- Miaskiewicz, Francis Sigismund, *Supplied Jurisdiction According to Canon 209*, Submitted to the Faculty of Canon Law of the Catholic University of America, 1940.
- Míguez Bonino, José, *rostros del protestantismo latinoamericano*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1995.
- Millar Carvacho, René, "La Inquisición de Lima y el delito de sollicitación", en AA.VV., *La Inquisición en Hispanoamérica*. Buenos Aires, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1990.
- Miller Carbacho, René, "la inquisición de Lima y la circulación de libros prohibidos (1700-1820)", en *Revista de Indias* 46, 1984, 415-444.
- Miraglia, Marina, "La perspectiva interdisciplinaria aplicada al estudio de las transformaciones ambientales. Los casos de estudio de las cuencas hidrográficas en la provincia de Buenos Aires, Argentina, entre 1776 y 2006", en *Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science*, Vol. 4, N° 1, 2015, p., 150-151.
- Mitre Fernández, Emilio, *Iglesia, herejía y vida política en la Europa medieval*, Madrid, BAC, 2007.
- Mitchell, Nathan, *Cult and Controversy: The Worship of the Eucharist Outside Mass*, The Liturgicall Press, Collegeville, 1990, p., 207-210.

Molina, Fernanda, “"Casadas dos veces". Mujeres e inquisidores ante el delito de bigamia femenina en el Virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)”, Mem. am. vol.25 no.1 Ciudad Autónoma de Buenos Aires jul. 2017.

Moran, Neil, "The Choir of the Hagia Sophia", *Oriens Christianus.*,89, 2005, p., 1-7.

Morelli, Alex, *Libera a mi pueblo*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1971.

Moya, Silvano, “La cultura teológica de las élites letradas. ¿Especulación teórica o pragmatismo en el Tucumán del Siglo XVIII?”, en *Hispania Sacra*, LXV, 131, enero-junio 2013.

Müller, Friedrich, *Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered at the Royal Institution with Two Essays on False Analogies, and the Philosophy of Mythology*, Londres, Spottiswoode 1870.

Munro, John, “The Usury Doctrine and Urban Public Finances in Late-Medieval Flanders (1220-1550): Rentes (Annuities), Excise Taxes, and Income Transfers from the Poor to the Rich”, en *La fiscalità nell'economia europea secc. XIII-XVIII = Fiscal systems in the European economy from the 13th to the 18th centuries. Atti della "Trentanovesima settimana di studi", 22-26 aprile 2007 / a cura di simonetta Cavaciocchi*. Firenze, Firenze University Press, 2008.

Nagel, Norman, "Luther and the Priesthood of All Believers" *Concordia Theological Quarterly* 61, October 1997.

Navas, Patrick, *Divine Truth or Human Tradition: A Reconsideration of the Roman Catholic-Protestant Doctrine of the Trinity in Light of the Hebrew and Christian Scriptures*, Bloomington, Indiana, 2007.

Noemí, Juan, “Teología de y en la historia: sobre la pretensión historiológica de una teología de los signos del tiempo”, en *TyV*, Vol. LII (2011), 555-567.

Noll, Mark, *America's God. From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, New York, Oxford University Press, 2002.

Novalín, José Luis, *El inquisidor general Fernando Valdés (1483-1568). Su vida y obra*, Fundación Seglas-Fagalde y Universidad de Oviedo, Oviedo, 2007.

Novikoff, Alex, *The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Practice, and Performance*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013.

Novotný, Vojtěch, “History of the Concept *Ecclesia Domestica* in Theology until the Seventeenth Century”, en *Marriage, Families & Spirituality*, 19, 2, 2013.

Odero, José, “Historia de la Iglesia y fe cristiana. Reflexiones desde la Teología Fundamental”, en AA.VV., *XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (1995)*, Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996.

Ortega, José; Carenas, Francisco, *La figura del sacerdote en la moderna narrativa española*, Caracas-Madrid, Casuz, 1975.

Palmer, Douglas., *The Republic of Grace: International Jansenism in the Age of Enlightenment and Revolution*, Tesis doctoral presentada en Ohio State University, 2004.

Pasnau, Robert, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Peña, Roberto Ignacio, “Ideologías y doctrinas en el siglo XVIII rioplatense, vistas desde la Universidad de Córdoba del Tucumán”, en *Cuadernos de historia*, n° 5, 1995, pp., 11-48.

Pérez, Joseph, *Breve Historia de la Inquisición en España*. Barcelona: Crítica, 2012.

Peschke, Michael, *Encyclopédie Internationale Des Pseudonymes*, Walter de Gruyter, Saur/Gale, 2006.

Yates, Nigel, *Anglican Ritualism in Victorian Britain, 1830-1910*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Philips, Gerard, *La Iglesia y su misterio en Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentarios de la Constitución “Lumen Gentium”*, Barcelona, Herder 1969.

Pieper, Renate, Schmidt, Peer, “Introduction”, en *Latin America in Atlantic Worlds. El mundo atlántico en América Latina (1500-1850). Essays in honor of Horst Pietschmann*, Brühl, Böhlau Verlag, 2005, pp. 15-22.

Porter-Szucs, Brian, Faith and Fatherland: Catholicism, Modernity, and Poland, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Pozzaglio, Fernando Ariel, Sviz Wucherer, Pedro Miguel, “Los sacramentos de bautismo, matrimonio y de extremaunción en Corrientes colonial. Cambios en sus prácticas tras la visita del obispo Antonio de la Torre a la ciudad (1764)”, en *Temas de Historia Argentina y americana*, N° 23, 2015.

Priora, Juan Carlos, *Don Francisco Hermógenes Ramos Mexía*, Asociación Casa Editora Sudamericana, Libertador San Martín, 2008.

Préclin, Edmond, *Les jansénistes du XVIIIe siècle et la Constitution civile du clergé. Le développement du richérisme, sa propagation dans le bas-clergé, 1713-1791*, Paris, Gamber, 1928.

Providente, Sebastián, “El pensamiento conciliar del siglo XV: entre *universitas* y *persona ficta*”, en *Glossae*, 11, 2014, p., 122-123.

Pruter, Kart, *The People of God*, Scottsdale, 1974.

Ratzinger, Joseph, *Jesús de Nazaret*, (Vol I), Buenos Aires, Booket, 2011.

Ratzinger, Joseph, *La teología de la historia de San Buenaventura*, Madrid, Encuentro, 2010.

Reinerman, Alan J. “Metternich, Pope Gregory XVI, and Revolutionary Poland, 1831-1842.” *The Catholic Historical Review*, vol. 86, no. 4, 2000.

Ricci, Clemente, “Francisco Ramos Mexía. Un heterodoxo argentino. Como hombre de genio y como precursor”, Buenos Aires, La Reforma, 1923.

Ricci, Clemente, *Francisco Ramos Mexía; un puritano argentino*, Buenos Aires, La Reforma, 1913.

Rincón, Javier, “Los libros privados del clero. La cultura del libro del clero barcelonés en el siglo XVIII”, *Manuscripts*, 14 (1996), pp. 231-258.

- Rípodas Ardanaz, Daisy, *El obispo Azamor y Ramírez. Tradición cristiana y modernidad*, Buenos Aires, 1982
- Rittelmeyer, Friedrich, *Meditation: Letters on the Guidance of the Inner Life 1932*. Whitefish, Kessinger Publishing, 2004.
- Rock, David, "Anglicanism in Latin America, 1810-1918", en Strong, Rowan, *The Oxford History of Anglicanism, Volume III: Partisan Anglicanism and its Global Expansion 1829-c. 1914*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- Rodríguez, C., *El redactor de la Asamblea de 1813*, Buenos Aires, La Nación, 1913.
- Rointenburd, Silvia, "Educación y control social: el nacionalismo católico cordobés (1862-1944)", en: Puiggrós, Adriana (dir.), *La educación en las provincias y territorios nacionales (1885-1945)*, Buenos Aires, Galerna, 1993, pp. 59-119.
- Ruiz Guiñazú, Enrique, *El Deán de Buenos Aires Diego Estanislao de Zavaleta*, Buenos Aires, Peuser, 1952.
- Rush, Ormond. *The Eyes of Faith. The Sense of the Faithful and the Church's Reception of Revelation*, Washington, D.C.: CUA Press, 2009
- Saguier, Eduardo, "El nepotismo y etno-centrismo clerical, como instrumentos cristalizadores de la movilidad eclesiástica. La endogamia en la Iglesia del Río de la Plata (1760-1790), en *Primer Convocatoria al Encuentro Internacional "Los borbones etre dos Mundos y Europa y América en el Siglo XVIII"*, Archivo Histórico Municipal de Cochabamba, 13-23 de junio, 1995.
- Saranyana, Josep-Ignasi, "La eclesiología de la revolución en el Sínodo de Pistoya (1786), Anuario de Historia de la Iglesia, 19, 2010.
- Saranyana, Josep-Ignasi (1992) "Sobre los orígenes del cristianismo en América. Historia doctrinal de una polémica", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1, 1992.
- Schmidt, Peer, "Against the False Philosophy": Counter-Enlightenment in New Spain", en Pieper, Renate, Schmidt (eds.) *Latin America in Atlantic Worlds... op., cit., pp. 137-157.*
- Schwarzbach, Bertram Eugene. "Antidocumentalist Apologetics: Hardouin and Yeshayahu Leibowitz." *Révue de Théologie et de Philosophie* (1983): 373-390.
- Siegrist, Nora, "Dispensas y matrimonios secretos en Buenos Aires e Hispanoamérica". Siglo XVIII", en *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 42, 2016, p., 46-49.
- Siegrist, Nora, *Noticias sobre casamientos secretos en la segunda mitad del siglo XVIII*, Buenos Aires, Instituto Argentino de Ciencias Genelógicas-Tejuelo Editores, 2016.
- Sohail H. Hashmi, *Just Wars, Holy Wars, and Jihads: Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Stoeffler, Ernest, *The Rise of Evangelical Pietism. Studies in the History of Religion 9*. Leiden: E.J. Brill, 1965.
- Stoffel, Edgard, "Una nueva fuente para el estudios de las Visitas Pastorales de Mons. Benito Lue y Riega, Obispo de Buenos Aires, 1802 – 1812", *Revista de la Junta Pcial de Estudios Históricos*, Nro. LVIII, pp. 101-118.

Székásy, Miklós, "La obra de los jesuitas húngaros en Sudamérica (particularmente en el virreinato del Perú con una introducción histórica sobre Hungría)", ponencia presentada en Asociación de Húngaros Católicos en la Argentina, Mindszentynum, el 21 de mayo de 1999.

Tillich, Paul, *Theology of Culture*, New York, Oxford University Press, 1964.

Tonda, Américo, *El Deán Funes y la reforma de Rivadavia. Los Regulares*, Santa Fe, Castellví, 1961.

Tonda, Américo, *Las facultades de los vicarios capitulares porteños (1812-1853)*, Santa Fe, "Verdad", 1953.

Torre Revelo, José, *El libro, la imprenta y el periodismo durante la dominación española. Advertencia de Emilio Ravignani*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones históricas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1940.

Underhill, Evelyn, *Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*, CEE, 1911.

Velikonja, Mitja. "In hoc signo vinces: religious symbolism in the Balkan wars 1991–1995." *International Journal of Politics, Culture, and Society* 17.1 (2003): 25-40.

Vercesi, Ernesto, *Tre pontificati: Leone XII, Pio VIII, Gregorio XVI*, Roma, Edizioni Athena, 1929.

Vergara, José, "El regalismo jansenista. Los obispos ilustrados y San Carlos Borromeo, factores del desarrollo y configuración de los seminarios en el s. XVIII", en *Revista Española de Pedagogía*, Vol. 45, No. 176 (abril - junio 1987), pp. 239-252.

Vergara Ciordia, Javier, "El seminario conciliar en la América Hispana", en Saranyana, Josep-Ignasi (dir.), *Teología en América Latina*, op., cit.

Viaene, Vincent, *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX (1831-1859): Catholic Revival, Society and Politics in 19th-century Europe*, Leuven, Universitaire Pers Leuven, 2001.

Vilar, Pierre, "Los primitivos españoles del pensamiento económico. «Cuantitativismo» y «bullonismo»", en *Crecimiento y desarrollo*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993, pp. 135-162.

Viola, Frank, *Iglesia reconfigurada*, Florida, Vida, 2012

Wesley, John, *A Plain Account of Christian Perfection*, Pantianos Classic, 2017

Whidden, Woodrow, "Adventist Soteriology: Wesleyan Connection," en *Wesleyan Theological Journal* 30, 1995, p., 173-186;

Zorraquín Becú, Ricardo, *El federalismo argentino*, Perrot, Buenos Aires, 1958.

Zureti, Juan Carlos, "Algunas corrientes filosóficas en Argentina durante el período hispánico. La llamada filosofía moderna", *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires, 1950, Vol III, pp . 2122-2128.

Siglas*

ACEBA: Archivo del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires

ACEBA-De Actis: Actas y documentos del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires, editado por Francisco de Actis.

ACASJB: Archivo de la Catedral Anglicana San Juan Bautista. Buenos Aires.

AGI: Archivo General de Indias.

AGN: Archivo General de la Nación.

AGN BN: Archivo General de la Nación. Fondo Biblioteca Nacional.

BIHAYA: Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani.

Conc. Trid.: Concilio de Trento.

DHM: Moreri, Luis, El Gran Diccionario Historico...

DPC: Diccionario portátil de los concilios

DZ: Dezingher, Enchiridion Symbolorum

GTF: Graduate Theological Foundation

MA: Memorial ajustado

NR: Novísima Recopilación

PL: Migne, Patrología Latina

Summa Theologiæ: Santo Tomás de Aquino, Suma de Teología

* En caso de los libros, la referencia debe buscarse en la bibliografía.