

**LOS UNOS Y LOS OTROS
CATÓLICOS, HEREJES, PROTESTANTES,
EXTRANJEROS
ALCANCES DE LA TOLERANCIA RELIGIOSA EN
LAS PRIMERAS DÉCADAS DEL SIGLO XIX^{1*}**

Nancy Calvo²

Resumen

Las relaciones entre católicos y protestantes se incrementaron progresivamente desde comienzos del siglo XIX aunque en el marco de un régimen político y religioso caracterizado formalmente por la unanimidad. Sin embargo, la independencia creó un nuevo escenario en el cual las diferencias religiosas, no sólo entre cristianos de distintos cultos sino también entre católicos, se hicieron más visibles. El modo en que esas diferencias fueron aceptadas –o no- y administradas, y la relación entre pertenencia religiosa y nacionalidad permiten analizar el horizonte político y cultural disponible para la tolerancia religiosa y la libertad de cultos -cuya aprobación en Buenos Aires creó nuevos desafíos por ejemplo en materia de matrimonios mixtos-.

Palabras claves: Tolerancia religiosa - protestantes - matrimonios mixtos - identidad y religión.

Abstract

Since the beginning of the nineteenth-century, the relationship between Catholics and Protestants tended to be more fluent and intense, even in the context of a political and religious system formally characterized by unanimity. However, the Independence created a new scene in which the religious differences, both between Catholics and Protestants and among Catholics, turned more notorious. The way those divergent views were managed and accepted, the links between religious affiliation and nationality, as well as the emergence of a political and cultural environment favorable to tolerance and religious liberty, are analyzed in this essay.

Key words: Religious tolerance - Protestants - mixed marriages - identity and religion.

^{1*} Agradezco los comentarios de José Zanca, Lila Caimari, Osvaldo Gershman y Patricia Fogelman a distintas versiones de este trabajo.

² Universidad Nacional de Quilmes, Roque Sáenz Peña 180, Bernal - Pcia. de Buenos Aires - 1876.
Correo-e: ncalvo@unq.edu.ar.

*“Me parece que lo oyera todavía, ¡con qué elocuencia
y terrorismo el buen fraile nos pintaba los cuernos,
la cola y la piel azufrada de los demonios que tripulaban
los navíos del hereje!”*

Vicente F. López

La Novia del hereje o la Inquisición de Lima

*“Tan acendrados eran los prejuicios religiosos hasta
hace algunos años, que una dama hubiera vacilado
-y su familia intervenido- en casarse con un “hereje”.
El cambio en las costumbres es plausible y evidencia
que los criollos no son sacristanes ni fanáticos”.*

Un Inglés

Cinco años en Buenos Aires

Introducción

En el Río de la Plata la primera experiencia significativa de contacto directo con otros cristianos, no católicos, fueron las Invasiones Inglesas de 1806-1807.¹ Estaban ya lejanos los tiempos de Felipe II y del pirata Drake cuando los ingleses eran temidos en las costas sudamericanas no sólo por el ejercicio sistemático de la piratería sino también por el rechazo a su “endemoniada herejía”. Tanto habían cambiado las cosas que, según cuenta Ignacio Núñez en sus *Noticias Históricas*, los prelados de las órdenes religiosas residentes en Buenos Aires -con la sola excepción del superior de los betlemitas- se sometieron voluntariamente a la autoridad del general Beresford argumentando que la doctrina cristiana obligaba a obedecer a los gobernantes temporales. Más allá de las razones que pueden explicar semejante conducta, lo cierto es que esos religiosos no agitan monstruos y ni hogueras inquisitoriales para el terror de los sumisos feligreses.²

Pero lo dicho no debe prestarse a confusión. No conviene exagerar sobre la amplitud de miras de la sociedad rioplatense en cuanto a la religión. Durante la colonia, las instituciones eclesiásticas custodiaban la pureza de la fe con el auxilio de las autoridades civiles y contaban, al menos formalmente, con los instrumentos jurídicos, económicos,

¹ Aunque desde el siglo XVIII la presencia británica no era excepcional en el puerto de Buenos Aires dado el desarrollo del comercio negrero, no constituía más que un contacto externo, esporádico, que dio lugar a la expresión de voces de preocupación aisladas como el Memorial de Pedro Logu (1754). Ver Bianchi, Susana, *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*, Bs. Aires, Editorial Sudamericana, 2004, pp. 22-23.

² Un interpretación de este episodio en Di Stefano, R y Zanatta, L., *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XIX*, Bs. As., Grijalbo Mondadori, 2000, p. 192.

pedagógicos y espirituales para garantizar la reproducción de una sociedad uniformemente católica. En vísperas de la independencia, y aún después, no se hallan atisbos de duda sobre la absoluta exclusividad de que debía gozar el culto católico. La comunidad mercantil británica de religión protestante, comenzó a desarrollarse en Buenos Aires como consecuencia del tráfico comercial establecido luego de las Invasiones y fue echando raíces motivada por las buenas oportunidades económicas aunque en un contexto en el cual el monopolio católico sobre el culto público y sobre control de las conciencias estaba fuera de toda discusión, lo cual no es sorprendente en aquel tiempo y lugar.¹

Con las luchas por la Independencia se precipitan las transformaciones del orden heredado. La ruptura de la unidad, sostenida en la monarquía, abre paso a la expresión pública de las diferencias -no siempre bien recibidas- que se plasman tanto en los debates como en la propia inestabilidad de los elencos políticos. En el plano religioso, si bien subsiste el predominio católico el horizonte de su reproducción no podrá permanecer inalterado en medio de tan profunda conmoción. Menos aún en la medida en que se procura dar cabida a un proceso de apertura, no sólo comercial, que será un rasgo distintivo de las relaciones internacionales en el siglo XIX. Por tanto, en este trabajo procuramos aproximarnos al modo en que instituciones diversas -eclesiásticas, periodísticas, de la administración pública o del ámbito parlamentario- asumieron las diferencias religiosas en la sociedad rioplatense. Nos preguntamos si sigue siendo igual hablar de herejes que de protestantes o si acaso el rechazo que implica la primera de estas denominaciones -para quien encarna el error o la desviación dogmática- se ha perdido en la segunda; nos interesa precisar si el elemento de condena que conlleva la noción de herejía esta presente en la caracterización de los cultos protestantes o si más bien se reserva a otros fenómenos. Además, en la medida en que con las guerras de independencia se abre un complejo proceso de construcción y definición de nuevas formas de identidad importa saber cómo influyó en la aceptación o la represión de la disidencia religiosa la condición de nativo o extranjero.

Responder estas preguntas ayuda a precisar el horizonte disponible para la tolerancia de cultos y aún para la libertad religiosa y, al mismo tiempo, aporta elementos para entender el lugar de lo religioso en la sociedad, especialmente, entre los aspectos que definen la inclusión de los habitantes en una comunidad que debate sus formas políticas en medio de fuertes cambios, durante los primeros años de vida política independiente.

Encuentro con los protestantes, desencuentro entre católicos

El contacto entre la comunidad británica y los criollos se amplió a partir de la Revolución. Desde muy temprano, los ingleses comenzaron a crear en torno al puerto de Buenos Aires sus propios espacios institucionales de sociabilidad con fines económicos tanto como políticos -en el sentido de hacer oír su voz ante las autoridades- sin que existieran impedimentos. Más

¹ A principios del siglo XIX, antes de las Invasiones, existía una reducida presencia de "ingleses", denominación que no sólo incluía a los británicos sino también a los irlandeses, norteamericanos y hasta quizás alemanes radicados en Buenos Aires. Andrew Graham-Yooll consigna que en 1804 eran 47 los hombres, de distintos oficios, y 10 las mujeres registrados como "extranjeros", palabra que se refería a los no españoles "pero más específicamente a los no católicos". El autor estima que seguramente el número real era más alto ya que muchos debieron evitar ser incluidos en la lista pasando desapercibidos vía soborno, "castellani-zación" del apellido -por ejemplo Hill se volvió Gil- o conversión religiosa. El registro de extranjeros era un instrumento de control de la administración colonial porque su presencia estaba prohibida por las leyes de la corona por un plazo mayor de 40 días. Cfr. Graham-Yooll, A., *La colonia olvidada. Tres siglos de presencia británica en Argentina*, Bs. As., Emece, 2000, en especial cap. 2.

bien al contrario: el número, la presencia y la respetabilidad de los súbditos de la monarquía británica iba en aumento.¹ A su vez, los primeros gobiernos del período independiente, sensibles a las prometidas bondades del comercio libre, mejoraron las condiciones del comercio británico en el Río de la Plata y comenzaron a buscar el respaldo político de Gran Bretaña para apartarse definitivamente del dominio español. A partir de la primera, malograda, misión de Mariano Moreno en 1811, se hizo frecuente el envío de emisarios y si bien la cuestión confesional no formaba parte de la agenda diplomática en época tan temprana, las referencias no estuvieron ausentes. Manuel Moreno, interesado en promover las migraciones, escribía desde Londres que era necesario mirar el ejemplo de Estados Unidos donde se combinaba una acertada política comercial con la tolerancia religiosa y la libertad individual protegida por las leyes.² En 1814, guiado por otras preocupaciones, Manuel de Sarratea a cargo de la representación en Londres, proponía retomar la edición bisemanal de *La Gaceta* para contar con un periódico, posiblemente a cargo del “demonio azufrado” de Monteagudo -igual que en los tiempos del Triunvirato- que se encargara de denunciar la intolerancia política y religiosa de España. Era el momento en que Fernando VII volvía al trono, acompañado por la también restablecida Inquisición.³

De todos modos, resulta claro que la convivencia entre católicos y protestantes no era por aquel tiempo un problema de “Estado”. En realidad, durante los convulsionados años de la revolución y la guerra los motivos de inquietud en el campo religioso no apuntaban a los *otros* cristianos. Fueron las diferencias al interior del catolicismo las que mostraron las aristas más conflictivas. En la Revolución, el clero y los fieles se dividieron en realistas y patriotas. En el enfrentamiento afloraron, a la vez, diferencias en cuanto a las formas de entender el catolicismo aunque, por el momento, se expresaran como un recurso más de la lucha política. En 1811 desde el periódico oficial *La Gaceta*, Bernardo de Monteagudo denunciaba al clero contrarrevolucionario por su “malicia” al entablar la “guerra sorda” contra la causa de la patria. En su opinión, ellos podrían evitar el derramamiento de sangre pero *“el fanatismo y la superstición se interesan en conservar la tiranía, así como el verdadero culto propende a aniquilarla”*.⁴

Hay aquí una impugnación que constituyó un tópico de la crítica ilustrada a la religiosidad barroca. El fanatismo y la superstición serían, desde ese punto de vista, una deformación de la forma genuina de asumir lo religioso y de practicar el culto católico. En el mismo sentido, pocos años después, nuevamente Monteagudo denuncia al obispo de Córdoba, Rodrigo de Orellana, por su intolerancia y promueve su castigo por perseguir a los curas patriotas acusándolos de libertinos y herejes. Según su argumento la razón es incompatible con la persecución porque *“la verdad y la luz jamás se ocultan”*. En este horizonte, opone el verdadero ministerio de los tiempos primitivos -los de Jesús y sus sucesores- al del prelado de la Iglesia cordobesa que sólo los supera en sus rentas y aparato

¹ En 1810 se creó el British Commercial Rooms of Buenos Aires donde no se admitían criollos ni “extranjeros”. El club y cámara comercial tuvo una existencia y dirección permanente a partir del año siguiente en la casa de la señora Clark, en la actual calle 25 de Mayo. En cuanto al crecimiento de la comunidad, de los 124 súbditos de la corona británica estimados hacia 1809, se pasó a 3500 personas en 1822 y 39 casas comerciales. Para 1831 eran 4072, aunque para esta última fecha el cónsul consideraba que el subregistro era de 1000 personas aproximadamente. En Ferns, *Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX*, Bs. As., Solar, 4º edic. 1984, pp. 80-88; Gallo, K., *De la Invasión al Reconocimiento. Gran Bretaña y el Río de la Plata 1806-1826*, Bs. As., AZ Editora, 1994, p. 230 y Un Inglés, *Cinco años en Buenos Aires 1820-1825*, Bs. As., Hispamérica, 1986, cap. 3.

² AGN. X 1-1-2 Citado por Canclini Arnoldo, “El tratado de 1825 con Inglaterra y la Libertad de Cultos”, en *Investigaciones y Ensayos*, N° 48, 1998, p. 198.

³ AGN X 2-1-1 Citado por Canclini, A. *Ibid.*

⁴ *La Gaceta* 28-12-1811.

*“porque no hubo apóstol que tuviese ni los emolumentos, ni fausto ni las comodidades ni consideraciones que hoy goza el obispo de Córdoba en medio de unos pueblos consumidos por la guerra civil que el mismo atiza”.*¹

La división de la sociedad en tiempos de la independencia, convierte la intolerancia en un problema entre católicos que se disputan, también, el capital religioso. Fanáticos y supersticiosos contra los cuales arremete Monteagudo, son la contracara de los herejes y libertinos denunciados por Orellana. Es la forma de descalificar al enemigo y expulsarlo, al menos discursivamente, del terreno de la religión bien entendida, es decir, del verdadero catolicismo según lo entienden unos u otros. No está demás destacar la trascendencia de esta ruptura en una sociedad en la cual no existe una clara distinción entre fiel y ciudadano. Por otra parte, el ejemplo citado no debería conducir a equívocos. No se trata de reducir la cuestión religiosa a una simple ecuación en la cual los patriotas serían también los más liberales o tolerantes y los realistas sus opuestos. Las divisiones políticas no se recortan de modo lineal sobre las diferentes tendencias que separan a los católicos.²

Los primeros pasos en el sentido de garantizar cierta forma de tolerancia los dio la Asamblea del año XIII al establecer la prohibición de perseguir a los individuos por sus opiniones privadas en materia de religión. Aunque no se autorizaba la práctica pública de otros cultos se admitía la existencia de un espacio privado para la libertad de conciencia. Otras decisiones de la Asamblea -como la abolición de la jurisdicción del Santo Oficio- apuntaban en la misma dirección al tiempo que se procuraba crear un ambiente jurídicamente más propicio para atraer la inmigración con fines de fomento económico. Durante la segunda mitad de la década del diez, en medio de un clima más conservador signado por la Santa Alianza y la Restauración de los monarcas europeos, el régimen del Directorio abandonó el impulso liberal. La normativa emanada por aquellos años -el Estatuto Provisorio de 1815 y la frustrada Constitución de 1819- puso el acento en el reconocimiento del catolicismo como religión del Estado, protegida por el gobierno y respetada por lo habitantes como ley fundamental. Justamente, este carácter de ley fundamental otorgaba a la religión oficial un sentido constitutivo del orden político que dejaba escaso margen a la libertad de conciencia y de opinión. Además, si bien la existencia de una religión de Estado, protegida por el poder civil no es incompatible con la tolerancia de otros cultos, ni aún con la libertad, se aparta expresamente de un posible trato igualitario; lo cual sólo será considerado como posibilidad, en otro marco, durante la siguiente década.³

Mientras tanto, más allá de las restricciones legales, las condiciones en las cuales transcurría la vida cotidiana de los extranjeros de religión protestante no ofrecían grandes motivos de preocupación. En octubre de 1818 llegó a Buenos Aires el misionero escocés Diego Thomson con el propósito declarado de promover el método de educación mutua o sistema lancasteriano de educación pública. Sin importar su condición de protestante y miembro de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, Thomson recibió apoyo del gobierno y aprobación de distinguidos miembros del clero local y consiguió ser nombrado por el cabildo porteño Director de Escuelas Públicas para poner en marcha su plan de enseñanza.

¹ La Gaceta, 1814. Extraído de P. Besson, *La Reforma*, 1919, p. 283.

² Admiradores del modelo galicano, del jansenismo en su versión dieciochesca así como una corriente erróneamente considerada ortodoxa por su giro hacia Roma y algunas voces más bien aisladas que se preocupan por compatibilizar las ideas liberales con la doctrina católica se distinguen luego de la independencia entre criollos “patriotas”. Cfr. Di Stefano, R. **El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista**, Bs. As., Siglo XXI, 2004 pp. 155 y ss.

³ Nos hemos ocupado de lo dispuesto en materia de religión en las primeras asambleas constituyentes en “Lo sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república rioplatense”, *Andes*, N°15, 2004, CEPIHA, Salta, pp.157-161.

Según lo relató años después, para cumplir al mismo tiempo sus propósitos misionales decidió utilizar como texto de educación elemental fragmentos de la Biblia seleccionados por él mismo, que permitieran instruir a los jóvenes en “*las verdades y virtudes de la religión cristiana*”.¹ También logró introducir por el puerto de Buenos Aires cientos de ejemplares del Nuevo Testamento traducidos al español y a otros idiomas, que le fueron enviados por la Sociedad Bíblica para su distribución gratuita, entre otros destinos, a la Biblioteca Pública o su venta a los potenciales interesados. El caso no deja de sorprender si se tiene en cuenta la vigencia de las disposiciones de 1811 -cuando se nombró la Junta Protectora del Libertad de Imprenta- que mantenían la censura previa eclesiástica para los textos con contenido religioso.² Él mismo destacaba reiteradamente en su correspondencia con la Sociedad la ausencia de trabas a su tarea. Se mostraba sorprendido por el apoyo no sólo del gobierno de Pueyrredón, que dispuso la edición por la Imprenta del Estado y a cuenta del presupuesto público de su selección de fragmentos del Antiguo y el Nuevo Testamento para su uso en las nuevas escuelas sino, más aún, de la hospitalidad de los frailes franciscanos que habían cedido el lugar para comenzar las tareas escolares y solían visitarlo muy complacidos. Además, el sólo hecho de haber logrado el ingreso y la circulación de las traducciones del texto bíblico era para Thomson un signo de “liberalidad” impensado y se encargaba de resaltarlo puesto que le había permitido cumplir con el motivo fundamental de su presencia en América: dar a conocer las Sagradas Escrituras, a su juicio, escasamente frecuentadas.³ A principios de 1821, cuando partió para Chile después de permanecer poco menos de tres años -nada sencillos en la política local- su balance de la tarea desarrollada era muy positivo.

A todas luces, la explicación más plausible para tan buena acogida se encuentra no tanto en la existencia de nuevos horizontes formales para las relaciones entre católicos y protestantes sino más bien en lo que Thomson ofrece para atender a la creciente necesidad educativa de la provincia. El método de educación mutua parecía una buena forma de ampliar las bases de la enseñanza elemental en una sociedad como la rioplatense que tenía un gran déficit educativo en todos los niveles y se mostraba cada vez más consciente de él. La vorágine y la penuria provocada por la guerra habían postergado la cuestión en los primeros años pero en la segunda mitad de la década del diez se retomaron ciertos planes. Entre ellos, el largamente acariciado anhelo de tener una universidad en Buenos Aires; un proyecto retomado en aquel tiempo por el presbítero Antonio Sáenz, quien fue su primer rector cuando finalmente se concretó durante el ministerio de Rivadavia. En cuanto a las escuelas de primeras letras estaba casi todo por hacer, amén de lo que con escasos recursos humanos y materiales se realizaba en los conventos, parroquias y las escasas escuelas de primeras letras.⁴ Allí se insertó el trabajo de Diego Thomson. Cuando partió había iniciado

¹ *Evangelical Christendom*, 1847. Traducción citada por A. Canclini, *Diego Thomson. Apóstol de la enseñanza y distribución de la Biblia en América Latina y España*, Bs. As., Asociación Sociedad Bíblica Argentina, 1987, p. 50.

² N. Goldman, “Libertad de imprenta, opinión pública y debate constitucional en el Río de la Plata (1810-1827)”, en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, N° 4, 2000, Universidad Nacional de Quilmas, p. 10.

³ La actividad de las Sociedades Bíblicas que surgen del seno de las iglesias protestantes es condenada por primera vez en 1816 por el Papa Pío VII en el breve *Magno e acerbo*. La incomunicación con Roma de las Iglesias americanas y, en especial la de Buenos Aires, las mantuvo al margen de estas prohibiciones por algunos años. Cfr., Canclini, A., *La Biblia en la Argentina...*, op. cit., pp. 63.

⁴ Sobre la evolución de las escuelas de primeras letras: José Bustamante “Escuelas y conflictos en la campaña de Buenos Aires (1820-1830)” ponencia presentada en las IX Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia, Córdoba, setiembre del 2003

un camino, por lo menos en la ciudad, con el cual se mostraba conforme, según lo que el mismo informaba a la Sociedad de Escuelas Británicas. *"Cuando salí de Buenos Aires, en mayo de 1821, había en aquella ciudad ocho escuelas de niños, protegidas por los magistrados y todas conducidas más o menos conforme a nuestro sistema. Había como otras tantas en las aldeas vecinas. Visité algunas de ellas para organizarlas con arreglo a nuestro sistema pero los incesantes alborotos políticos impedían que llevase a efecto la reforma".*¹ El comentario refleja claramente los límites de la experiencia educativa pero también deja en claro que estos no se deben a la censura religiosa. En este sentido, todavía en 1843, mientras planeaba hacer un diario de su viaje por América, el misionero recordaba con gratitud su paso la ciudad porteña. *"Nunca encontré ningún obstáculo y es mi deber mencionar esto en honor al sentimiento y acción liberales de las autoridades y el pueblo de Buenos Aires y no menos de los sacerdotes".*²

En realidad, luego de la partida de Thomson hay indicios de ciertas resistencias hacia su labor. Al menos es lo que indica lo dispuesto por una comisión compuesta por Segurola, Rojas y Sáenz, designada por el cabildo porteño para el seguimiento de las escuelas. En su informe sostenían que debían ser visitadas *"para ver si en ellas se alteraba el culto a la religión católica"*. La observación fue objeto de debate entre los capitulares pero finalmente resultó aprobada. En la misma dirección va el episodio suscitado por el celo, algo tardío, del mismo Saturnino Segurola quien, desde principios de 1821 actuaba como regidor de estudios del cabildo porteño. El erudito sacerdote rechazó una nueva remesa de doscientos cincuenta Biblias enviadas por la Sociedad Británica con destino a las escuelas públicas porque, según su dictamen, carecían de las anotaciones y comentarios que establecía la Silla Apostólica, y con las cuales se debía evitar la *"mala inteligencia"* a que podían dar lugar las traducciones del texto sagrado a lengua vulgar.³ De todos modos, a pesar de la prohibición, en rigor sólo se impidió su uso en las escuelas. Las Biblias fueron desembarcadas, y aún llegaron otras doscientas cincuenta. Alguna formó parte del inventario de la Biblioteca Pública y muchas fueron ofrecidas en las tiendas y librerías de la Vereda Ancha que por aquellos años comenzaban a crecer en número y tamaño.⁴ La presencia y circulación de las traducciones del Nuevo Testamento también sorprendió a Mr. Rodney, miembro de la primera misión norteamericana que llegó al Río de la Plata, a principios de 1818. El enviado consignó el dato en su informe diplomático como un signo de la evolución favorable de la opinión pública hacia la *"toleration"*.⁵ No parece ser una censura muy estricta la que se proponía custodiar la ortodoxia católica.

En cambio, la convivencia entre católicos o entre quienes se suponía que debían serlo, se volvió en ocasiones más difícil que la relación entre cristianos de diferentes

¹ Carta de Diego Thomson a la comisión de la Sociedad de Escuelas Británica y Extranjeras. Londres 25-5-1826. Citada en *La Reforma* Julio de 1920 pp. 487-488.

² *Ibid.*, p. 54.

³ Acuerdos del Extinguido Cabildo -1821- pp 66-67

⁴ Parada, Alejandro, *El mundo del libro y la lectura durante la época de Rivadavia. Una aproximación a través de los avisos de la Gaceta Mercantil (1823-1828)* Cuadernos de Bibliotecología N°17, Facultad de Filosofía y Letras. UBA, 1998, pp. 14 y 15. La circulación de estos textos se explica también por la labor misional menos pública, aunque no necesariamente secreta, iniciada por Thomson quien dejó establecidas las reuniones del culto protestante y la primera escuela dominical, desde fines de 1820. De allí surgió, después de su partida, la Sociedad Bíblica Auxiliar de Buenos Aires con el propósito de facilitar la difusión local del Nuevo Testamento. Cfr. Monti, D., *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*, Buenos Aires, Editorial la Aurora, 1969, pp. 52-53.

⁵ Besson, Pablo, en *La Reforma. Revista argentina de Religión, Educación, Historia, Ciencias Sociales y Revista de Revistas*, 1919, p. 230.

cultos. Así lo indica, por caso, un pleito protagonizado en 1817, por el provisor del obispado Domingo Achea y el sacerdote altoperuano Vicente Pazos Silva, cuya conducta considerada escandalosa dio lugar a una condena del fiscal eclesiástico y a un pedido de intervención al gobierno por parte del prelado diocesano. El provisor argumentaba contra este clérigo que al parecer no se ajustaba al estado sacerdotal, que era deber del gobierno hacer respetar la religión que la nación había declarado dominante, “...no es indiferente a su jefe supremo verla atacada en sus dogmas ni en su policía exterior. Es ya en este sentido una ley patria una ley constitucional, primera ley fundamental de nuestro imperio. Y es de las primeras atribuciones de aquel ampararla y sostenerla hacia todas las direcciones y respetos conteniendo cuanto la exponga a oscilaciones y vaivenes como el que al público le falte su decoro”.¹ El funcionario eclesiástico justificaba la necesidad del castigo “como escarmiento del que alagado de sus pasos se arrojase a imitarlo”.²

Por su parte, el imputado se defendía acusando al provisor de actuar como “un Torquemada” en vez de atender los verdaderos deberes sacerdotales: “es más escandaloso el estado de abandono espiritual de los pueblos de Ensenada y Arrecifes. Mejor sería que cuidara de escribir pastorales para reunir la opinión y cultivar la moral en vez de aparecer como un ministro de Pilatos, complotándose con unos hombres que no son muy limpios en sus costumbres y atacan a alguien que sirve al público con sus luces y su industria...”. Además, lo acusaba de persecución “en un país en que esta permitido vivir y acercarse hombres de distintas sectas religiosas”. Es cierto que el conflicto, encuadrado dentro del tipo de asuntos que afectan la disciplina eclesiástica no está desprovisto de la contaminación de otros registros, tal como se ve en el pasaje anterior. En aquel momento Pazos Silva editaba *La Crónica Argentina*. Un periódico de tono crítico desde donde denunciaba la política sobre la Banda Oriental y los proyectos monárquicos que rondaban el Congreso Constituyente. El mismo aludía a esos motivos ocultos detrás de la persecución religiosa del provisor “Su encono se manifiesta en que me denunció como promotor de la obra *De los inconvenientes del Celibato siendo que había venido ocho meses antes*”.³

La justicia eclesiástica le impuso el castigo de reclusión por un mes en el convento de los recoletos, vistiendo el hábito diocesano. El condenado protestó alegando que se antepone la pena al juicio. Al mismo tiempo, rechazaba la potestad eclesiástica “Yo estoy solamente sujeto a la autoridad civil ella es la única que debe velar sobre mi conducta pública la Iglesia no tiene sino una jurisdicción espiritual y su instituto es cultivar la moral y las costumbres a esto se suscribe todo su influjo y la protección que el gobierno otorga a la religión en esté sentido. Según la antigua y sabia doctrina que se ha perdido por la unión de la iglesia y el estado”. De todos modos, por la vía judicial, interpuso un recurso de fuerza -o apelación ante la justicia civil- desconociendo el poder jurisdiccional de la autoridad diocesana de Buenos Aires, donde afirmaba no ser más que un transeúnte de paso en el obispado.⁴ Aunque el gobierno hizo lugar al recurso judicial, ese mismo año Pazos Silva

¹ AGN SX 9-6-3. “Expediente sobre el vestido profano y conducta enteramente aseglarada del presbítero don Vicente Pazos”.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Vicente Pazos Silva, nacido y ordenado sacerdote en el Alto Perú, llega a Buenos Aires en 1810. En 1811, a instancias del Triunvirato se hace cargo de la edición de *La Gaceta* de los martes mientras Monteagudo, con quien rivaliza por algún tiempo, se ocupa de la edición de los viernes. A causa de su actividad periodística sufre el primer destierro que lo lleva a Londres, en 1812. Allí además de entablar amistad con Sarratea, según Mitre, se convirtió al protestantismo y contrajo matrimonio, aunque estos datos no han podido ser confirmados. En todo caso en 1816, cuando vuelve a Buenos Aires, no retoma la carrera sacerdotal pero sí la actividad periodística.

fue desterrado por orden del Director Pueyrredón, junto a Manuel Moreno y Pedro Agrelo y otros, por delito de opinión.

El episodio, revelador en más de un sentido, aporta elementos de interés en cuanto a los posibles alcances de la tolerancia. Si, según la argumentación de provisor, la protección del gobierno civil a la religión oficial alcanza tanto a la disciplina exterior como a la cuestión dogmática -sobre la cual debería ejercer también su poder de policía- el espacio reservado para el reconocimiento de la tolerancia religiosa es por demás limitado. La identificación entre el orden político y el religioso limita las posibilidades de un reconocimiento efectivo de la libertad de conciencia. La tolerancia posible es, entonces, una concesión acotada y sujeta a la voluntad del poder. Por su parte, Pazos Silva pretende separar las competencias de ambas potestades: como sacerdote considera que la jurisdicción competente en su caso no es la de Buenos Aires sino la de Charcas pero, al mismo tiempo, le reconoce a la Iglesia solamente un poder espiritual.¹ Como ciudadano o habitante, se dirige al gobierno en tanto garante de ciertos derechos que cree deben estar a salvo. Apela a una noción de libertad que no hace distinción entre nativos y extranjeros.

Este es el aspecto que queremos destacar: con tal apelación muestra, en principio, que esa distinción existe. Los ingleses de religión protestante gozan, según todos los testimonios, de una relativamente amplia tolerancia de hecho, mientras que no parece ser aceptable que los nativos abracen voluntariamente “otro” culto. La condición de criollo, americano o simplemente nativo -ya que es prematuro hablar de argentino-, no se distingue hasta aquí de la de católico. En contrapartida es común encontrar unido el culto protestante a la condición de extranjero. Desde esta perspectiva, que sin ser la única posible -tal como lo atestigua el caso del propio Pazos Silva- parece ser la dominante, lo religioso no se separa de las formas de identidad más propiamente políticas y culturales que se van configurando luego de la independencia.

En el mismo sentido apunta el episodio protagonizado por Don Francisco Ramos Mejía a principios de la década del veinte. Cinco años antes este personaje, dotado al parecer de una especial inclinación espiritual, había dejado la ciudad de Buenos Aires y sus actividades políticas y comerciales para establecerse con su familia más allá de la línea oficial de la frontera sur, en territorio poblado por los indios pampas. Su estancia pionera, con 64 leguas cuadradas en torno a la laguna de Kaquel Huincul (actual Maipú), se convirtió en un espacio administrado sin contratiempos, por lo menos hasta 1820, por medio de lo que luego va a ser denunciado como “la ley de Ramos”. En Miraflores la autoridad de Ramos y la relación de confianza que había establecido con los caciques pampas y su gente se acompañaba, sino se basaba, en la práctica de un cristianismo *sui generis*. Un culto cristiano fuera de toda institucionalidad, en cuyos preceptos tenía un gran peso la lectura de la Biblia y una religiosidad que se manifestaba más bien a través de ritos sencillos y desprovistos de imágenes. No está claro el origen de esta forma religiosa excepcional. En todo caso convergen distintos elementos: una madre de ascendencia escocesa que puede haber influido a través de la educación para desarrollar una sensibilidad espiritual de rasgos protestantes; cierta lectura de la obra del jesuita chileno Lacunza *La Venida del Mesias en Gloria y Majestad* de amplia difusión en el Río de la Plata y con la cual algunos autores han hallado puntos de contacto -aunque también diferencias²- pero también una suerte de

¹ Sobre las jurisdicciones eclesiásticas, sus atribuciones y desmembramiento luego de la independencia, Lida, Miranda “Fragmentación política y fragmentación eclesiástica. La Revolución de Independencia y las Iglesias Rioplatenses (1810-1830)”, en *Revista de Indias*, N° 231, 2004, pp. 383-404.

² El Libro de Lacunza donde se anuncia una segunda llegada de Jesús, fue editado en Londres en 1816 por iniciativa de Manuel Belgrano pero antes circuló como escrito anónimo. Ramos Mejía conoció esta

recorrido individual producto de las inquietudes, sentimientos y reflexiones religiosas del propio Ramos.

El sistema político-religioso construido por Ramos, caracterizado por la convivencia armoniosa entre los indios amigos de Don Francisco y los blancos no muy numerosos de la estancia y el puesto fronterizo de Kaquel Huincul se altera, como hemos dicho, en el año veinte. En un contexto fuertemente marcado por la inestabilidad política, distintos factores se combinan para que las autoridades provinciales pongan sus ojos en la política de frontera. En lo inmediato es necesario pacificar la campaña, conmocionada por la incursiones de Carreras y Ramírez. Al mismo tiempo, se vuelve prioritario controlar el territorio oficializando el avance fronterizo comenzado años antes por iniciativas como las del propio Ramos Mejía. El general Martín Rodríguez le debe en gran medida a las acciones desarrolladas en la frontera la proyección de su figura en la política provincial y es sabido que esa seguirá siendo una prioridad cuando acceda a la gobernación. Sin entrar en mayores detalles que no hacen a nuestro tema, en los primeros meses del año veinte, luego del Tratado de Miraflores, firmado por las autoridades provinciales representadas por Rodríguez y los caciques pampas, las relaciones entre Don Francisco, garante del acuerdo a pedido de los indios y los poderes públicos de la provincia se irán volviendo tensas. El estanciero, requerido como intermediario por el Gobernador Balcarce en los tratos con los indios, denuncia el incumplimiento del tratado y los abusos cometidos por parte de los blancos en el nuevo sur y hace público *El Evangelio de que responde ante la Nación el ciudadano Francisco Ramos Mejía*.¹ De ahí en más, y hasta su definitivo confinamiento, en la estancia “Los Tapiales” del partido de la Matanza, las ideas religiosas de Ramos Mejía se vuelven visibles y su herética influencia peligrosa. A principios de 1821 Martín Rodríguez, gobernador de la provincia y responsable militar del avance de frontera, considera la estancia de Miraflores refugio de indios enemigos y ordena el traslado de Ramos Mejía y su familia a Buenos Aires “*El ha dado pruebas de una amistad tan estrecha con los salvajes que la prefiere a la de sus propios conciudadanos contra quienes en esta vez ha procedido escandalosamente, trabajando con tesón en hacer desaparecer de este distrito la Religión y lo ha conseguido entre la mayor parte de sus habitantes*”.²

El caso Ramos no termina con su confinamiento. Si bien con esta medida se interrumpe su inquietante relación con los indios, su disidencia religiosa sigue dando que hablar. En diciembre de 1821 Valentín Gómez, en su condición de provisor del obispado, informa al gobierno el resultado de una comisión que ha encargado al cura vicario de Dolores, Francisco Robles, para que se traslade a Kaquel Huincul a indagar sobre los casamientos que allí habría realizado don Francisco Ramos y sobre la práctica de santificación del sábado. Resulta de la investigación que no es posible confirmar lo de los casamientos pero en cuanto al Sábado Santo la nota consigna que “*sólo en su estancia se guarda esta observancia judaica*”. Gómez afirma que esta conducta es coincidente con las denuncias que el obispado ha recibido de parte del vecindario de su chacra y solicita la intervención del gobierno para cortar “*un abuso público de esta naturaleza*”. Como consecuencia, en la misma fecha,

obra a la que al parecer citaba lo cual ha dado lugar a una polémica entre el profesor Abel Chaneton que atribuye toda la originalidad de Ramos a esta influencia y Clemente Ricci que es quien más ha estudiado el caso. Ricci, C., “Francisco Ramos y el padre Lacunza. con fac-similes y nuevos documentos inéditos”, en revista **La Reforma**, mayo 1929.

¹ Ricci, C., “En la penumbra de la historia. Documentación Francisco Ramos Mejía”, en **La Reforma**, Diciembre de 1913, pp 15-29. Documento completo, fechado en octubre de 1820.

² AGN Sala X 27-7-6 Carta de Martín Rodríguez. 23 de Enero de 1821. En Ricci, C., “Francisco Ramos Mejía y el padre Lacunza. ob.cit. apéndice IV. Nota 11 de diciembre de 1821 pp. 25-26. El resaltado es nuestro.

Rivadavia, ministro de gobierno y gobernador delegado, dispone que "...*Don Francisco Ramos se abstenga de promover prácticas contrarias a la religión del país y cese de producir escándalos contrarios al buen orden público, al de su casa y familia y a su reputación personal...*"¹

La impronta de Francisco Ramos Mejía en el paraje de Kaquel Huincul debe haber sido fuerte. Lo prueba no sólo la determinación con que las autoridades porteñas lo condenaron a vivir alejado de allí hasta su muerte –ocurrida en 1827–, o el hecho de que el provisor Valentín Gómez se preocupara por conocer los efectivos alcances de sus intentos de convertir y catequizar a los habitantes –indios y blancos– del lugar sino también la repercusión de este fenómeno a partir de que el Padre Castañeda se topó con él. Entre setiembre de 1821 y agosto de 1822 el fraile cumplió en Kaquel Huincul la pena de destierro que le impusiera la justicia por sus desacatos periodísticos. A su regreso, nuevamente dispuesto a combatir desde la prensa, mostró su celo religioso dando a conocer su intento de predicar en aquel paraje y el obstáculo que para ello representaba la abundancia de las "*falsas doctrinas*" esparcidas por el "*heresiarca blasfemo*" Don Ramos Mejía. En uno de sus supuestos oficios al comandante de aquel puesto fronterizo Castañeda le pide su intervención "*Mi eficacia al fin ha conseguido surtir de ornamentos y vasos sagrados para celebrar el santo sacrificio de la misa, pero antes de hacerlo es un deber mío excitar al celo y la autoridad de V. para que intime a los capataces de la estancia y puestos de Ramos, para que cesen de practicar la religión nueva que les ha enseñado su patrón; y puede V. estar seguro que sin dar ese paso yo no diré misa sino a puerta cerrada, pues no quiero exponerme a que los prosélitos de Ramos, confiados en la impunidad, vengan a burlarse de nuestros misterios. En esto no hago más que seguir el espíritu de nuestra santa iglesia, la cual con menos motivos sabe tocar a entredicho, y también el espíritu de nuestra naciente república, que ha declarado a la religión católica por religión del estado, y no conciente que nadie introduzca el culto público de otra religión, y mucho menos de la de Ramos, que ni es luterana, ni calvinista, ni judaica sino una cierta especie de ateísmo*"²

Podemos preguntarnos por qué el padre Castañeda en las vísperas del debate parlamentario sobre la Reforma Eclesiástica, ocupado como está en denunciar a los que considera enemigos de la religión, dedica varias páginas a fustigar a Ramos y sus falsas doctrinas. ¿Es que aún en setiembre del 1822 la vigencia del culto de Ramos Mejía representa algún peligro? Nada indica que así sea. Aunque las intervenciones de Castañeda, y la de Gómez, están indicando una difusión de esta original experiencia religiosa que no se agota en la frontera, y sobre la cual no sabemos suficiente, el fraile está más bien interesado en combatir un estado de cosas que en su opinión representa el verdadero peligro para la religión católica. En principio, el modo supuestamente displicente con que el gobierno deja pasar desviaciones tales como que "*un visionario poderoso en los suburbios de Buenos Aires y en el Sud esparce con plata en mano falsos dogmas*". Esto es, para él, la prueba de una tolerancia que acredita debilidad o desinterés por la religión.³ Pero, además, la religión de Ramos Mejía se convierte en la piedra de toque para fustigar a quienes, como el periódico El Centinela o el Lobera, atacan a los frailes: "*el visionario de los Tapiales y del Sud tiene ya a su devoción muchos prosélitos*"⁴ Castañeda confronta su propio celo religioso para

¹ AGN sala X Culto 1818-1821 En Ricci, C., Ibid. apéndice VI Nota 11 de diciembre de 1821p29-30

² Doña María Retazos N° 12, 20 de setiembre de 1822. Edición dirigida por Gregorio Weinberg, Taurus, 2001, p. 243. No sabemos si efectivamente esos oficios fueron enviados o se trata de uno más de los recursos periodísticos utilizados por Castañeda.

³ Ibid. P. 233.

⁴ Ibid.

combatir la herejía de Ramos en la frontera, con la opinión contraria a los frailes y, en sentido amplio, con la política de reforma general del clero. El principal problema del momento, las diferencias más conflictivas, no son atribuibles a Ramos Mejía ni a los protestantes, sino a la disputa que se da al interior del catolicismo.

En suma, las diferencias religiosas mejor aceptadas, aunque sea implícitamente, se asocian a la condición de extranjero. Si bien, en principio, no les está permitido profesar públicamente su culto, su existencia no se discute ni se combate, forma parte de la condición de extraño y se busca, con más o menos énfasis según el momento, un reconocimiento formal de esa diferencia. Distinto es el caso de los criollos. La censura de la herejía parece quedar reservada a ellos para quienes no se admite ni se piensa la posibilidad de que abandonen la "religión de sus padres". Al mismo tiempo, es dentro del catolicismo donde las diferencias se vuelven agudas y se dan los mayores enfrentamientos. El modo en el cual se encara institucionalmente la cuestión de la tolerancia religiosa, aún con matices, confirma esta interpretación.

Logros y límites de la tolerancia hacia los protestantes

En 1823 *El Centinela*, periódico editado por Juan Cruz Varela e Ignacio Núñez para dar batalla por las ideas oficiales -especialmente en materia religiosa- publica una nota titulada Tolerancia en la cual tomando el ejemplo de otros países, tan lejanos como Persia o más cercanos como Brasil, promueve la tolerancia como una requisito para atraer la inmigración. No era la primera vez que el tema aparecía en la prensa. A fines de la década del diez Pedro Feliciano Cavia, desde *El Americano* primero y luego desde *El Imparcial*, azuzaba una polémica con el padre Castañeda que incluyó la cuestión de la tolerancia religiosa.¹ Pero, los acontecimientos políticos del año veinte iban a postergar por algún tiempo un tratamiento más oportuno. La nota de *El Centinela* parece indicar que, por lo menos en la Buenos Aires de la "la feliz experiencia", ese momento ha llegado. El periódico confirma la opinión común de que en Buenos Aires no existen trabas o impedimentos de hecho, en especial para los protestantes anglosajones. Pero también, expresa el convencimiento de algunos sectores -cuyas posturas refleja en gran medida *El Centinela*- de que esa liberalidad no es suficiente. El motivo está dicho. Se reabre el tema de la tolerancia religiosa echando mano del ejemplo de otras naciones en las cuales sus gobiernos han "ganado en la carrera de la ilustración".² Pero no sólo se trata de promover la inmigración europea. Las autoridades buscan y esperan el reconocimiento

¹ *El Americano* se editó desde abril de 1819, *El Imparcial* al año siguiente. La propuesta de Castañeda expresada en el *El Suplementista*, merece ser comentada. Respondiendo al asombro de un supuesto intransigente ante ciertas expresiones del fraile en favor del ingreso de los protestantes sostiene que ante el hecho consumado de que ya han sido admitidos y están aquí se les debe permitir practicar su culto. En principio porque mejor es tener una religión que ninguna y además para demostrar que la Iglesia Católica es la más tolerante de todas. Claro que él imagina tal tolerancia de un modo particular. En su opinión se les debía permitir que edificasen una capilla en el bajo del río. Una especie de zona propia, circunscripta, en la cual adoraran a Dios sin mezclarse. Aún hay más. En tono sin duda provocativo afirma que de ese modo los americanos podrían apreciar sus buenas costumbres religiosas, por ejemplo con respecto a la observancia del domingo "Los herejes, por lo común, aunque yerran en el dogma, en las costumbres son mejores que nosotros porque son más instruidos en las Sagradas Escrituras., tienen el entendimiento y el corazón más impregnado de máximas morales que influyen en sus acciones y conducta". Citado por Furlong, G., *Vida y obra de Fray Francisco de Paula Castañeda. Un testigo de la naciente patria Argentina (1810-1830)*. Ediciones Castañeda, 1994, p. 519 y ss.

² *El Centinela* N° 67, 2-11-1823. pp. 265-267.

de la independencia por parte de Gran Bretaña. Los contactos en este sentido se han estrechado. La tolerancia religiosa para los súbditos de la corona británica forma parte de la agenda.¹

A fines de 1823 fue designado W. Parish cónsul británico. Al año siguiente comenzaron las tratativas con el gobierno porteño para la firma de un acuerdo entre las dos naciones que facilitara el tan ansiado reconocimiento de la independencia. Ignacio Núñez, estrecho colaborador de Rivadavia, empleado en el Departamento de Relaciones Exteriores de la provincia y un activo personaje en los contactos no sólo con los funcionarios británicos sino también con los enviados norteamericanos al Río de la Plata, le entregó a Parish un informe confidencial sobre la situación local en el cual analizaba las causas de la Revolución incluyendo entre ellas la intolerancia de España y afirmaba "*Desde los primeros años de la Revolución la tolerancia religiosa ha existido de facto en mi país, más efectivamente que la tolerancia civil, no obstante que esta existía de jure*".²

Aunque no faltaron momentos álgidos en las relaciones entre criollos y extranjeros tal como la negativa de los ingleses a alistarse para la defensa de la ciudad, a principios de la década del veinte, durante las luchas entre Buenos Aires y el litoral, la consideración hacia la comunidad de habla inglesa, al menos hacia los prósperos comerciantes, y su integración en la vida social entre los círculos cultos y los grupos dirigentes, es un dato que se reitera sin que el elemento religioso presente algún obstáculo. Aún muchos años después el periódico *The British Packet* recordaba con nostalgia los festejos del 30 de noviembre de 1822 en que la comunidad escocesa conmemoraba el día de San Andrés. Según la nota aparecida aquel año en *El Argos*, a la cena en la tan inglesa como afamada Fonda de Fauch habían asistido los tres secretarios de Estado y el periódico recomendaba para el futuro "*a los liberales hijos de Caledonia*" beber con mayor moderación "*recordando que el termómetro de Escocia y el de Buenos Aires marcan una muy diferente temperatura en el último día de noviembre*".³ Comentarios similares pueden recogerse sobre la conmemoración del día de San Jorge o sobre los festejos del cumpleaños de Su Majestad, en que el hotel-fonda de los Fauch aparecía embanderado y concurrido de lo más granado de la sociedad porteña.⁴

Pero, tal como lo afirmaba *El Centinela*, ya no era suficiente. Todos los testimonios concuerdan en que la cuestión de la tolerancia religiosa estaba entre las demandas del cónsul Parish puesto que no sólo interesaba al gobierno británico sino que era uno de los reclamos de la extendida comunidad de residentes, quienes si bien desde la época del misionero Thomson tenían con regularidad reuniones privadas para la práctica del culto, sólo contaban con una capilla sin pastor en el "*cementerio protestante*" del Socorro -actual calle Juncal- autorizado en 1821. Dicho sea de paso, el cementerio conocido como protestante era producto de una licencia otorgada con exclusividad a los británicos. Una muestra más de la "yuxtaposición" entre ambas condiciones.

Así, entre los motivos que apuran la reunión de un nuevo Congreso Constituyente se encuentra sin duda la necesidad de ofrecer un marco institucional apropiado para sellar el acuerdo con Gran Bretaña conforme avanzaban las conversaciones entre el cónsul británico y el ministro García. El Tratado aprobado durante las primeras sesiones, en febrero de 1825,

¹ Gallo, K, *De la Invasión...* op. cit., cap. 6.

² Citado por Besson, P. "El reconocimiento de la independencia Argentina por Gran Bretaña. El tratado de 1825. Revista *La Reforma*, 1919, p. 280.

³ *The British Packet*, N°174, 19 de diciembre de 1829. En Lapido, G y Spota, B., *De Rivadavia a Rosas 1826-1832*. Recopilación, traducción y notas, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1976, p. 278.

⁴ Un Inglés, *Cinco años...* op. cit., p. 20.

concedió la tolerancia de culto a los británicos.¹ Un indicio de la trascendencia que se otorgaba a aquel logro en el polémico ambiente del momento es el modo en que la prensa oficialista resaltaba con tipos de imprenta el contenido del mentado artículo 12.²

A partir de ese momento, los súbditos de la monarquía británica pudieron desarrollar abiertamente sus instituciones religiosas en Buenos Aires. Meses después llegaba el pastor anglicano John Armstrong enviado por la Sociedad Bíblica. A diferencia del misionero de la Iglesia presbiteriana norteamericana Mr Parvin, que había llegado con anterioridad -en 1823- para explorar las posibilidades que ofrecía la sociedad local, el reverendo Armstrong se instaló oficialmente y comenzó a realizar el servicio religioso para la comunidad británica alquilando una capilla en desuso construida por los jesuitas en el siglo XVIII, para lo cual rápidamente contó con la colaboración de las autoridades británicas que convirtieron la Iglesia en capellanía consular, financiando parcialmente sus gastos.³ Fue éste el origen de la Iglesia Episcopal Británica San Juan Bautista, consagrada en setiembre de 1825 en un acto oficial con la presencia de Parish, quien informaba orgullosamente a Canning del interés suscitado por la apertura de la primera Iglesia protestante en Sudamérica. Luego el gobierno porteño donó un predio en el centro de la ciudad -actual calle 25 de Mayo- donde fue construido el templo definitivo, de estrictas formas neoclásicas según la usanza del momento, inaugurado en 1831. Parish refiere en su libro el apoyo de las autoridades de Buenos Aires y especialmente de Manuel García quien al facilitar esta empresa como ministro de Rosas, completaba de algún modo la tarea iniciada como negociador del acuerdo en 1825.⁴

El tratado también sirvió de paraguas para la llegada de otros disidentes del Reino Unido. En 1825 se radicaba en Monte Grande, al sur de la provincia de Buenos Aires, la primera colonia escocesa presbiteriana, fundada por los hermanos Robertson. Pocos años después, mientras prosperaban las actividades agrícolas, se levantaba el primer templo presbiteriano atendido por el reverendo William Brown, quien había llegado a Buenos Aires un año después que los algo más de doscientos pobladores iniciales. La iglesia escocesa se iría consolidando luego de superar, a principios de los años treinta, algunos conflictos con la congregación anglicana y con el propio cónsul Parish que no estaba dispuesto a admitir la separación de los presbiterianos. En 1833, contando con la aprobación del nuevo cónsul Fox, finalmente sentaron las bases de su propio templo porteño inaugurado en 1835 en la calle Piedras y Rivadavia -donde permanecería hasta 1893, cuando fue trasladado a su actual predio en la Avenida Belgrano al 500.⁵ Así, también la fisonomía de la ciudad iría reflejando la diversidad religiosa.

Estos cambios, seguramente no pasarían desapercibidos. No tanto por la originalidad del estilo arquitectónico que, como hemos dicho, en la época se inclinaba por la recreación de los monumentos de la antigüedad clásica, sino más bien por el impacto de estas edificaciones en un conjunto urbano aún modesto y más aún por su significación.⁶

¹ Calvo, N. "Lo sagrado y lo profano...", op. cit., pp. 169-175.

² *El Argos* N° 125 26/2/1825. Allí se transcribe completo el texto del Tratado con Inglaterra y se destaca "... no serán inquietados, perseguidos ni molestados por razones de su religión: más gozaran de una perfecta LIBERTAD DE CONCIENCIA en ellas...", p. 71.

³ El pastor Teófilo Parvin regresó en 1826 a misionar sobre una heterogénea comunidad anglosajona con cierto predominio norteamericano que sería la base de la congregación Metodista establecida en 1836. Monti, Daniel, op. cit., pp. 56-58. Bianchi, S., op. cit., cap. 1.

⁴ Parish, W., *Buenos Aires y las Provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1958, p. 182.

⁵ de Paula, Alberto S. J., "Templos Rioplatenses no católicos", en *Anales del Instituto de Arte e Investigaciones Estéticas*. Facultad de Arquitectura, UBA. N°15, 1962; N°16, 1963 y N°17, 1964.

⁶ Aliata, Fernando, *La ciudad regular. Arquitectura, programas e instituciones en el Buenos Aires posre-*

Sin embargo, la concesión otorgada por el tratado de 1825 no sólo no significó el reconocimiento de un derecho a todos los habitantes sino que constituía un privilegio a la vista de las otras colectividades. Así lo denunció John M. Forbes, encargado de negocios norteamericano, llegado a Buenos Aires en 1820 como secretario de la segunda misión oficial de César Rodney. Este, enviado por primera vez en 1818 había influido favorablemente para que el gobierno norteamericano reconociera la independencia de las Provincias Unidas en mayo de 1824, anticipándose a los británicos. Cuando él murió repentinamente en Buenos Aires, en junio de ese año, Forbes fue su sucesor al frente de la misión y, como tal, presentó su reclamo de forma reiterada ante el ministro Manuel García.¹ La respuesta, aunque parcial en el sentido de que sólo regiría en la provincia de Buenos Aires, llegó en el mes de octubre de 1825. La legislatura porteña aprobó, con un trámite fácil, una ley de libertad de cultos que establecía “*el derecho de todo hombre para dar culto a la divinidad según su conciencia*”.

Por la sanción de esta ley provincial se establecía un principio de igualdad formal que no fue superado hasta la sanción de la Constitución de 1853 cuando esa libertad se hizo extensiva a todo el territorio. En la legislatura provincial no se produjo un gran debate. El gobernador Las Heras al presentar el proyecto justificaba la libertad de cultos como un derecho que no podía ser postergado por más tiempo en nombre de la civilización. La comisión parlamentaria seguía la misma línea y añadía las ventajas que esto podría traer para el engrandecimiento de la religión católica echando mano de argumentos propios de un incipiente liberalismo católico según los cuales la verdad contenida en su mensaje tendría ocasión de mostrarse frente a los errores ajenos. Quienes se opusieron lo hacían en nombre de lo innecesario “*las leyes siempre deben ser dictadas por motivos de necesidad o conveniencia pública y yo no encuentro esos motivos que hoy en día puedan exigir la sanción de esa ley*”.²

Es evidente que la protesta del encargado de negocios norteamericano no constituía a los ojos de muchos una razón suficiente para dar ese paso. En cambio resultaba claro, al menos para algunos, que la ausencia de conflictos que enmarcaba la sanción de esta ley encubría un grave peligro. Un periódico tan proclive a la libertad de cultos como *El Nacional*, que meses antes había desplegado como ninguno los argumentos liberales que desde una perspectiva católica aconsejaban poner en práctica aquella libertad, lamentaba lo sucedido en Buenos Aires “*...la experiencia nos ha convencido que ninguna cosa ha contribuido tanto a enajenar respecto de Buenos Aires, la opinión de ciertos hombres en las provincias hermanas, como el temor necio que por nuestras opiniones han concebido, de que aspiramos a desterrar de nuestro suelo la religión católica que es y será siempre la religión del estado. (...) Hoy más que nunca, sería arriesgado dar pábulo a ese frenesí religioso. Mucho más cuando ninguna necesidad demanda con urgencia esta medida*”.³ Es evidente *volucionario (1821-1835)*, Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras. UBA, 2000. Un estudio sistemático sobre el espacio porteño y sus lecturas.

¹ El 10 de Junio de 1824 falleció Cesar Rodney. La prensa, tanto el *Argos* como *La Gaceta*, informan de su sepelio, también lo describe Ignacio Nuñez en sus *Noticias Históricas*. La ceremonia religiosa en la cual Rivadavia, aún ministro de gobierno, hizo el elogio fúnebre fue realizada según el rito episcopal y el entierro se realizó en el cementerio Inglés ubicado a dos cuadras del Retiro que había sido formalmente autorizado en 1821 aunque ya en 1806 fueron inhumados allí, en la parroquia del Socorro, algunos oficiales que participaron de la invasión del capitán Whitelocke (lo cual es considerado por algunos el origen del cementerio protestante). El gobierno de Las Heras dispuso realizar un monumento sepulcral en honor a Rodney que finalmente fue construido y colocado en la Iglesia anglicana, recién inaugurada, en febrero de 1831, durante el primer gobierno de Rosas.

² *El Argos*, N° 192 1-10-1825 sesión del 26 de setiembre de 1825 intervención del diputado y clérigo San Martín

³ *El Nacional*, N° 28 6 de octubre de 1825, Tomo II p. 5. El resaltado es nuestro.

que no faltaban señales de alarma con respecto al futuro de las relaciones provinciales.

Libertad de culto y matrimonios mixtos

En Buenos Aires, mientras tanto, comenzarían a desplegarse las consecuencias prácticas de la libertad admitida. Justamente, como resultado del cambio legal que otorgaba mayores garantías a los protestantes no sólo crecieron las actividades y las instituciones de los extranjeros que constituían el grueso de los cristianos no católicos, sino que se hizo más evidente su deseo de reconocimiento e integración.¹ Es posible apreciar este deseo a partir de los pedidos de dispensas para los casos de matrimonios entre personas de diferente religión. Se trata, sin duda, de un asunto central dada la gravitación del vínculo matrimonial y especialmente entre los miembros de la elite, principales interesados a la hora de formalizar sus lazos familiares.

En realidad, ni la tolerancia establecida por el Tratado, ni la libertad de cultos porteña alteraba la legislación vigente en materia de matrimonios. La unión conyugal entre católicos y protestantes estaba prohibida por las leyes españolas -en un todo de acuerdo con lo establecido por el derecho canónico- a menos que los últimos renunciaran a su religión o bien que obtuvieran la necesaria dispensa de las autoridades de la Iglesia católica. No era este un tema sencillo en aquellos años dada la incomunicación con la Santa Sede y la paralela escasez de obispos locales. La solución habitual era el casamiento por el rito católico previa renuncia al protestantismo y bajo el compromiso de educar a los hijos en la religión romana. De hecho un observador privilegiado le restaba trascendencia al asunto *"Los ingleses casados con criollas han tenido que aceptar las ceremonias matrimoniales católicas. Algunas personas escrupulosas se espantarán de este perjurio, pero aquellos compatriotas que se han casado por amor comprenden el poco valor de estas formalidades. Entre personas liberales la diferencia de religión no puede turbar la paz doméstica; nuestras diferencias por otra parte son sólo de formas"*.²

Sin embargo, es posible que este sentimiento no fuera tan generalizado o que muchos no tomaran tan a la ligera el asunto a juzgar por la preocupación que denotan ciertos periódicos y, más aún, por el modo en que comienza a proponerse un cambio ni bien se perciben condiciones más favorables. En cuanto a lo primero, en enero de 1825, *El Argos* que solía reflejar la agenda oficial -en momentos en que se discutía el Tratado con Gran Bretaña- publicaba una nota sobre el reino de Sajonia en la cual luego de algunas consideraciones de la Dieta sobre la necesaria igualdad entre las confesiones católica y protestante deslizaba un aspecto derivado de aquella,

"con respecto a la cuestión importante sobre la confesión en que deban educarse los hijos nacidos de matrimonios mixtos, se ha expresado el convencimiento de que para prevenir todo inconveniente y toda usurpación de derechos y tranquilizar el espíritu de los padres y de las madres, que la resolución de esta duda no se abandonase a una

¹ Entre las instituciones creadas se destaca el *Buenos Ayrean British School Society*, fundada en noviembre de 1827 para impartir educación a los niños de ambos sexos de nacionalidad inglesa. No era la primera escuela laica para los niños de la comunidad británica dado que la preocupación por el idioma, entre otras cosas, había inspirado experiencias anteriores pero esta nueva escuela, auspiciada por lo más destacado de la colectividad, representaba un emprendimiento de mayor envergadura.

² Un Inglés. op. cit. P57

convención particular entre ambos, sino que debía decidirse por una ley que excluyese toda interpretación y arbitrariedad. Entre las diferentes medidas adoptadas en otros Estados parece la mejor la que ordena, que en los matrimonios mixtos, los hijos se eduquen en la religión de su padre, y las hijas en la que profese la madre".¹

No era una cuestión menor. El mensaje sugería la intervención de las autoridades civiles en un asunto delicado y con una propuesta que desafiaba la normativa impuesta en el catolicismo, tal como lo confirma pocos años después el decreto del Papa Gregorio XVI a los obispos de Baviera concediendo la dispensa canónica con la condición de que los hijos de ambos sexos fuesen bautizados y educados en la religión romana (1832).

La segunda cuestión se refiere al nuevo marco en el cual se tramitan los pedidos de dispensas una vez que el gobierno ha admitido la libertad religiosa y que, por tanto, se abre la posibilidad del pleno reconocimiento y la formalización del culto protestante con la llegada de sus pastores. Aunque más no sea por la proliferación de trámites de dispensa la segunda mitad de la década del veinte marca un cambio. Distintos casos permiten despejar los aspectos en juego.²

En primer lugar, el problema de las competencias entre las autoridades eclesiásticas en cuanto a su capacidad para dispensar. Descartada, en principio, la posibilidad de intervención por parte de la Santa Sede se abría un espacio en el cual dirimir si el provisor del obispado, en uso de sus facultades, podía otorgar la dispensa del impedimento que suponía la diferencia confesional. Las opiniones se dividían entre quienes consideraban suficiente tal autoridad mientras durase la incomunicación con Roma y quienes se mostraban celosos guardianes de las reservas pontificias. Se trata de dos modelos eclesiológicos en pugna. Uno de corte galicano que reafirma la independencia de las Iglesias nacionales, otro proromano que defiende no sólo la unidad sino también la jerarquización y centralización de la Iglesia universal.³ Ambas posiciones quedaron claramente expuestas en los dictámenes emitidos con motivo del caso Gowland, por el cual el provisor convocó a una junta de teólogos y también se pronunció el Senado del Clero. La postura acorde con el primer modelo es expresada con nitidez Eusebio Agüero. En su parecer, dada la incomunicación con Roma, el vicario capitular o provisor en sede vacante tiene la capacidad de actuar en las causas reservadas a la Santa Sede como delegado del pontífice, en reemplazo del obispo. En esta misma línea, más radical es la posición de Diego Zavaleta quien se explaya sobre la jurisdicción de los obispos, aduciendo que la incomunicación ha generado "*la retroversión a los ordinarios de sus primitivos derechos*". Es decir, la facultad de dispensar reservada al pontífice no es más que una delegación de quienes son sus legítimos responsables. De allí que su juicio, claramente inspirado en ideas jansenistas, reconozca en el provisor una capacidad por demás justificada.

El segundo de aquellos modelos sostiene exactamente lo opuesto. Mariano Medrano, entre otros se encuentra entre quienes no reconocen margen para dispensar sin intervención papal. De mismo modo, Bernardo de la Colina, miembro del Senado del Clero, agrega que en estos casos no está suficientemente justificada la incomunicación. Paradójicamente el documento citado como antecedente por los solicitantes de la dispensa, es decir, el Breve expedido por el papa Pío VII a pedido del obispo de Río de Janeiro por el cual el pontífice le concede la gracia de aligerar la disciplina en las causas de matrimonios mixtos es la referencia que justifica su argumento. Para el canónico tal documento es una prueba cabal

¹ *El Argos*, N° 111 sábado 15 de enero de 1825 p.13.

² Los dictámenes de varios casos en AGN Sala VII leg 4269.

³ Di Stefano, *El púlpito...* op.cit. pp160-172

de que el recurso a Roma no es imposible y para no violentar las leyes sugiere al provisor que en materia tan controvertida siga igual proceder. Por su parte, el ex provisor Mariano Zavaleta de quien no cabría esperar posturas intransigentes en materia de disciplina —es necesario recordar que él fue el responsable, durante la ejecución de la reforma eclesiástica, de desligar a los regulares de sus votos perpetuos para dar cabida a su secularización— se mantiene reacio a reconocer en la incomunicación una causa suficiente para autorizar los casamientos entre católicos y protestantes. Los juicios, tal como se ve, varían aunque en la práctica el saldo del provisorato de León Banega es favorable a las dispensas concedidas. Por esos días aún es posible hallar algún caso excepcional por su pronto despacho como el de Clementina Thompson, hija de Mariquita Sánchez, en el cual sin mediar consulta alguna ni alegar la consabida epiqueya, el provisor otorgó la dispensa para que la joven pudiera contraer matrimonio con Eduardo Loreille con el sólo compromiso del novio de no interferir en la religión de la esposa ni en la educación católica de los hijos.¹

Además, cuentan los impedimentos canónicos y la propia historia de la Iglesia que aconseja no dispensar. Alegando la autoridad de los Padres de la Iglesia y la normativa emanada de los Concilios, Castro Barros afirma que no corresponde conceder tales gracias. Prueba de ello, a su entender, es que el papado no acostumbra a facilitar las dispensas a esta clase de impedimentos salvo en contadas excepciones. Para el presbítero riojano es conveniente desalentar tales uniones por los riesgos que encierran para la parte católica². Es elocuente, al respecto la posición del deán Funes. Favorable a reconocer las facultades del provisor para dispensar así como admitir las nuevas condiciones creadas por la vigencia la ley porteña de libertad de cultos manifiesta, sin embargo, su oposición a la dispensa en el caso de Mauricia Mansilla, justamente por el riesgo de pervisión de las creencias a que se expone el cónyuge católico y especialmente

*“Por lo respectivo a los hijos ese peligro es mucho mayor, aun viviendo el padre o la madre católica, sea que ellos son atraídos por las blandas seducciones de una madre hereje o por las amenazas de un padre igualmente hereje. Es preciso confesar que aún sin esa amenaza, sólo el ejemplo del padre acatólico y sus conversaciones cotidianas sobre los puntos de fe les presentan a sus hijos un convencimiento a que no es capaz de resistir la debilidad de su infancia ni las pocas raíces que deben haber echado en ellos las pruebas del catolicismo”.*³

De allí también la preocupación de asegurar la educación católica de los hijos en los casos en que la dispensa fuera otorgada, tal como sucedió en el período 1826-1832. El punto

¹ Tonda A., **La Iglesia Argentina Incomunicada con Roma**, Santa Fe, Librería y Editorial Castelví, 1965, pp. 190-201. Varios documentos citados pertenecieron al Extinguido Archivo del Arzobispado de Buenos Aires (ExArA).

² Ibid., pp194-195.

³ Deán Funes, AGN sala VII MBN pieza 533 . Informe dado con motivo de haber sido consultado por el Dr León Banega, Gobernador del Obispado en la Solicitud de Mauricio Mansilla. (1828) El párrafo continua *“Si esto así sucede viviendo la madre católica que deberá decirse cuando muerta ella los deje sin el apoyo de su ejemplo y a sola merced de un padre interesado en corromperlos creyendo acaso de buena fe que los pone en el camino de la verdad”*. No deja de sorprender el carácter premonitorio de estas líneas. En 1836 fallecía Mauricio Mansilla dejando cuatro hijos. Su esposo decidió, entonces, regresar a su país dando lugar al comienzo de un pleito en el cual el Gral. Mansilla reclamaba ante el Obispo el haber recaído en él el ejercicio de los deberes y derechos de padre en lo relativo a la educación católica de sus nietos. Tonda, op. cit., p. 204.

refiere a un aspecto central como es el de la conservación y reproducción de una sociedad moldeada por el catolicismo que si bien en el caso de la rioplatense ya no es uniformemente católica no necesariamente se percibe y se acepta a si misma como diversa.

Finalmente, otra consideración que dividía las aguas era la que sostenía la oportunidad de dispensar en la necesidad de que la Iglesia acomodara su disciplina a los requerimientos de la sociedad. En esta perspectiva, la tolerancia y más aún de la libertad de cultos porteña obligaba a reconocer el derecho de los protestantes a contraer matrimonio sin renegar de sus creencias para no caer en notables contradicciones con las leyes del país. Este punto de vista -que es el de Eusebio Agüero, Julián Segundo de Agüero o el de Diego Zavaleta, entre otros- es rechazado de plano por Castro Barros. Conocido opositor a la tolerancia religiosa y coherente con esos principios afirma que es deber del Estado católico actuar conforme a los cánones para proteger los derechos de la Iglesia, prioritarios a los de la sociedad civil tanto por antigüedad como por naturaleza. Es esta, sin duda, una opinión esclarecedora de la perspectiva de aquellos que se niegan a aceptar el desplazamiento del catolicismo al lugar de una religión pública y reconocida pero no exclusiva y excluyente.

Lo cierto es que se trata de un asunto de relevancia social -nada menos que las disposiciones en torno al matrimonio- cuya solución no parece sencilla. En términos jurídicos, como hemos anticipado, las leyes civiles con fundamento en Las Partidas, coincidían con el derecho canónico en prohibir los matrimonios entre personas de distinta religión.¹ Sortear ese obstáculo a través de la necesaria dispensa dejaba exclusivamente en manos de las autoridades eclesiásticas el destino de esas uniones. Una alternativa habilitada por la representación diplomática inglesa luego de la firma del Tratado consistía en procurar la dispensa, con un trámite seguramente más sencillo, ante el pastor del culto protestante. Aun cuando pudiera dudarse de la validez legal de esos matrimonios -como lo hace el presbítero Bartolomé Muñoz, en su dictamen sobre el caso Gowland, al considerar a estas uniones “menos legales”²- la práctica es aludida en más de una ocasión por los clérigos consultados en materia de dispensas. Más allá de lo extendida que efectivamente pudiera estar esta costumbre durante el provisorio de León Banega oficiaba como uno de los mayores “atenuantes” a la hora de dispensar. El deán Funes luego de fundar sus razones contrarias a la dispensa en el caso Mansilla concluía:

*“... a pesar de todo puede llegar el caso en que el Sr provisor se vea en la estrecha necesidad de conceder esta dispensa. Tal sería cuando la pretendiente se obstinase en el empeño de llevar adelante su propósito y que para conseguirlo llegase hasta el extremo de hallarse dispuesta ha presentarse ante un ministro protestante que autorizase su matrimonio”.*³

Es notable como, para el sacerdote cordobés, les asiste el derecho de recurrir a esta solución; lo reconoce como una consecuencia de la sancionada ley de libertad de conciencia. Según esta lógica no es la ilegalidad del matrimonio lo que había que evitar sino la pérdida para el catolicismo “*porque es infinitamente mayor el mal que resultaría contra la causa de la Iglesia perdiendo fieles que salen de su seno que los emanados de una dispensa al fin*”

¹ Ley 15, tit.2, Partidas IV. Ver Marilúz Urquijo, J.M., “Los matrimonios entre personas de diferente religión ante el Derecho patrio Argentino”, en *Instituto de Historia del Derecho, Conferencias y Comunicaciones XXII*, Buenos Aires, 1948.

² Tonda, A. ..ob.cit p 192

³ Deán Funes AGN Sala VII Pieza 533, op. cit.

*concebible con la permanencia en el mismo gremio”.*¹

Podemos suponer que, independientemente de las opiniones a favor o en contra de los matrimonios entre contrayentes de distinta religión, el paraguas creado por la ley de libertad de cultos generó por algún tiempo un clima de liberalidad que sin resolver la cuestión normativa en el orden civil facilitó las soluciones a los efectos prácticos. Ejemplo de ello son no sólo las dispensas concedidas por las autoridades eclesiásticas locales sino también el hecho de que el recurso a los pastores protestantes no fuera formalmente impedido. Hasta en algunos casos, como hemos visto, aparece justificado.

Las circunstancias variaron cuando se hizo cargo del obispado el ungido obispo Mariano Medrano. El gobierno de la diócesis de Buenos Aires pasó a manos de alguien contrario a las dispensas desde el punto de vista doctrinario y en un escenario donde el vínculo más fluido que se establece con Roma justifica poner fin a la práctica de dispensar localmente que había predominado en el lustro anterior. Pero eso no es todo. El obispado decidió, al mismo tiempo, impedir que continuara la costumbre de sortear el obstáculo recurriendo al ministro protestante. La ocasión propicia fue el casamiento del norteamericano Samuel Lafone con María Quevedo sustanciado según el rito presbiteriano, en 1832. La intervención conjunta de la justicia eclesiástica y civil -al parecer por la denuncia del padre de la novia cuya autoridad también había sido desafiada al pasarse por alto su consentimiento- determinó la anulación del enlace y un duro castigo para el ministro, los contrayentes y sus testigos.² En lo inmediato, por tratarse de miembros “muy respetables” de la sociedad se movilizaron en su defensa los representantes diplomáticos de Gran Bretaña y Francia quienes a la postre obtuvieron el indulto para los sentenciados por parte del gobernador Rosas. Sin embargo, esto no resolvía la cuestión de fondo. Para la ley civil y para la autoridad eclesiástica el matrimonio carecía de validez a menos que “*en el caso de Don Samuel Lafone las de muy verdaderas (pruebas) de que detesta y aborrece por convencimiento los errores del protestantismo y abraza con sincero amor y respeto la fe católica*”.³

Lejos de la indiferencia sugerida por el inglés anónimo citado más arriba, Samuel Lafone se mostró dispuesto a dar batalla antes que renunciar a su religión para lo cual recurrió a un procedimiento que implicó redoblar la apuesta convirtiendo su asunto en una verdadera “cuestión de Estado” tal como lo admiten los documentos oficiales. El frustrado consorte se dirigió al gobierno para solicitar la dispensa civil del impedimento. Un camino hasta el momento intransitado aunque habilitado en cierto modo por el dictamen del indulto concedido por el gobernador, en el que se hacía referencia a la ley 15, tit2, par4^o, según la cual los matrimonios mixtos eran considerados nulos por las leyes del estado. La Sala de Representantes -durante la administración del gobernador Balcarce- se expidió rápidamente a favor del pedido dando origen a una ley, sancionada en marzo de 1833, que habilitaba al poder civil a dispensar en lo que era de su competencia. A partir de allí el gobierno, con la ayuda del cabildo eclesiástico que también se expidió sobre el asunto, no reparó en presiones hasta lograr que el obispo accediera a otorgar la dispensa canónica. Se entiende. Ese seguía siendo el único camino posible para que el matrimonio se concretara, lo cual sucedió el 10 de junio de 1833. Justo un año después de que comenzara el conflicto.⁴

Más allá de los ribetes escandalosos del caso Lafone/Quevedo su trascendencia

¹ Ibid.

² El pastor presbiteriano Torrey fue enviado a la cárcel. Al novio y los testigos masculinos se les aplicó una multa pecuniaria y la pena de destierro. La novia junto a su madre fueron destinadas a la casa de ejercicios espirituales.

³ Documentos del ExArA, citado por Tonda, op. cit., p. 211.

⁴ Marilúz Urquijo, J.M” Los matrimonios...”, op. cit., pp. 26 y ss. Monti, D. **Presencia**, op. cit., pp. 59-62. Tonda, A, **La Iglesia Argentina**..., op. cit., pp. 208-217.

obedece además a que partir de él se inaugura una práctica mantenida por décadas según la cual la solicitud de dispensa para los casos de impedimento por diferencia de religión requería la intervención de la autoridad civil tanto como la eclesiástica.¹ A primera vista puede pensarse que se trataba de una formalidad sin consecuencias prácticas dado que no existía ninguna instancia civil que pudiera por sí sola efectuar los matrimonios, sin embargo, la formalización de este trámite da cuenta de la voluntad creciente de los poderes públicos provinciales de intervenir normativamente en lo que se presentaba como un vacío legal en absoluto desdeñable. Es claro que las leyes sobre matrimonio no sólo influyen en lo que hace ha promover y sostener un modelo socialmente aceptado de familia sino que también tienen implicancias prácticas en la regulación de los derechos de la herencia y en cuanto a la condición de legitimidad de los hijos.

En el mismo sentido, durante del gobierno de Viamonte (1833-34) se dispone la creación de un *registro cívico* de ministros de los distintos cultos no católicos y un registro de matrimonios entre individuos de diferentes creencias religiosas quienes debían solicitar autorización a la Cámara de Justicia y producir pruebas de su soltería así como publicar durante varios días el pretendido matrimonio. En el caso de los extranjeros católicos que se casaran entre sí sólo corría por cuenta del cura que celebrase la boda informar a las autoridades para su inscripción en el *registro cívico de matrimonios de extranjeros católicos*.² Según los considerandos el decreto se proponía “evitar los inconvenientes que la experiencia ha manifestado de la facilidad con que se celebran matrimonios de individuos de diferentes creencias entre sí, haciéndose estos muchas veces de un modo clandestino ante ministros incompetentes y disolviéndose después al arbitrio privado de los contrayentes, con gravísimos perjuicios de la moral pública y de la prole, resultando dobles matrimonios, prohibidos siempre entre pueblos civilizados...”³

Ignoramos cuán efectiva resultó la norma para subsanar los problemas que le dieron origen pero al menos resulta claro que las denuncias sobre casos de bigamia y las quejas sobre casamientos realizados por ministros protestantes que autorizaban segundas nupcias rebelan una consecuencia seguramente no prevista del efectivo desarrollo de la libertad de culto en materia de relaciones familiares. Parece claro que el carácter sacramental del matrimonio según el dogma católico y la sola autoridad de la Iglesia en este orden resultaban insuficientes para regular las relaciones matrimoniales; aunque siguieron siendo por mucho tiempo el telón de fondo de las leyes y al menos hasta cierto punto de los comportamientos sociales esperados. Al mismo tiempo, la potestad jurídica de las autoridades eclesiásticas en materia de matrimonios durante la mayor parte del siglo XIX es un elemento más, y no menor, a tener en cuenta cuando se analizan las derivaciones prácticas de las persistentes

¹ La doble dispensa se mantuvo hasta la aprobación del Código Civil proyectado por Vélez Sársfield en 1865 pero que comenzó a regir en enero de 1871. El código derogaba la ley de Partidas que justificaba la intervención civil y por tanto dejaba el tema de las dispensas por mixta religión nuevamente en manos exclusivas de la autoridad canónica. La cuestión sólo sería zanjada definitivamente con la aprobación de ley de matrimonio civil, en 1884. Marilúz Urquijo, J.M., “Los matrimonios...”, op. cit., pp. 39-46.

² Registro Oficial de la provincia de Buenos Aires. Decreto 543 del 20-12-1833, y sus modificaciones del 10-3-1834 y 23-5-1834. Adolfo Saldías en la *Historia de la Confederación Argentina* interpreta este decreto como la creación del matrimonio civil para los no católicos “Durante el gobierno de Viamonte se estableció, por primera vez en la República y en América, que los individuos de otra creencia que la católica podían contraer matrimonio ante las autoridades civiles, sin perjuicio de la intervención del sacerdote correspondiente” (p. 316). Sin embargo, los registros no se proponía reemplazar el matrimonio religioso que siguió siendo el único posible, sino simplemente procurar que los pastores no actuaran con independencia y que los extranjeros dieran pruebas de su soltería para evitar situaciones de ilegalidad como la de los “dobles matrimonios” dada la prolongada imposibilidad del divorcio para las leyes locales.

³ Ibid., Dto. 543- 20/12/1833.

diferencias entre Roma y los gobiernos argentinos en torno a los derechos de Patronato¹. Al menos hasta la sanción de la ley de matrimonio civil (1888) el Estado dejó en manos de la Iglesia católica la autoridad primordial en lo que hace a “*estas primeras transacciones de la sociedad*”.²

Aún cuando intervenía, como hemos visto, desde el primer momento en que los gobiernos comenzaron a dispensar en el orden civil se insistía en la necesidad de que no existieran discordancias entre ambas potestades. Se comprende entonces, al menos en este aspecto, la importancia de no resignar el control ejercido en la elección de las máximas autoridades diocesanas.

Consideraciones finales

Momentos y ejemplos aquí comentados permiten confirmar, en principio, algunas impresiones más o menos corrientes, tales como las que aluden a las escasamente conflictivas relaciones entre criollos y extranjeros especialmente aunque no exclusivamente británicos, luego de la independencia. El comentario puede hacerse extensivo a las relaciones entre católicos y protestantes a condición de que estos últimos fueran a la vez ingleses o extranjeros. En este punto, es nuestra intención advertir como el uso a primera vista vago o impreciso de esas denominaciones -como lo muestra concretamente el caso de cementerio británico-protestante de 1821- denota un modo de concebir la religión que no se distingue claramente de otras formas de identidad más bien culturales o políticas. La condición de protestante se asimila a la de extranjero así como la de criollo se identifica con la de católico. Lo dicho no significa negar la existencia de tensiones, propias de un proceso de separación en marcha, pero es fácil advertir que las formas de indiferenciación vigentes imponen un marco dominante para concebir los alcances de la tolerancia religiosa.

Por otra parte, la relativa ausencia de conflicto ante la presencia y el crecimiento de la comunidad británica y aún ante la llegada de las primeras misiones educadoras de la Sociedad Bíblica como es el caso de Thompson, contrasta con el modo en que se enfrentan los católicos durante los mismos años. La intolerancia parece quedar más bien reservada a las disputas en un universo que con la crisis de la independencia vio fuertemente afectado el marco institucional, político y doctrinario necesario para garantizar su unidad. Monteagudo y Orellana, Pazos Silva y Domingo Achega, o el incansable Castañeda que con el motivo o el pretexto de combatir la herejía de Don Francisco Ramos Mejía impugna a los promotores de la reforma de clero, constituyen ejemplos claros. En su registro el hereje es el estanciero pero también, especialmente, aquellos que no lo combaten mostrando de ese modo el desvío del recto camino. En la vereda opuesta, el periódico *El Nacional* afirma para referirse a Castro Barros “*este fanático no ve más que jacobinos, protestantes, herejes...*”.³ Así, herejes versus fanáticos expresan los dos polos de un enfrentamiento que implica modos alternativos de concebir el lugar de lo religioso aunque no necesariamente más pluralistas en sus modos de expresión.

En este horizonte los avances de la tolerancia formal apurada por razones de Estado mejora las condiciones de vida de las comunidades extranjeras de religión protestante, a partir de mediados de la década del veinte. La convivencia en este nuevo marco legal crea

¹ Ver Di Stefano, R. *El Púlpito...*, op. cit., pp. 218-232.

² Registro Oficial Dto 543 20/12/1833.

³ *El Nacional* N°3 1825.

exigencias y desafíos, tal como los que reflejan los avatares en materia de matrimonios mixtos que obligan a revisar y adaptar, al menos en Buenos Aires, ciertos procedimientos institucionales. De todos modos, no es un dato irrelevante la persistencia del matrimonio religioso como única forma de acreditar el vínculo hasta bien avanzado el siglo XIX; más por tratarse de una sociedad atravesada desde muy temprano por la inmigración y el arraigo de habitantes pertenecientes a distintos cultos.

En otro orden, esa misma tolerancia contribuyó por aquel tiempo a alimentar las tensiones y las distancias irreconciliables en el catolicismo: entre “tolerantes” e “intolerantes”, entre “heterodoxos” y “ortodoxos”, entre “porteños y “provincianos”, entre “unitarios” y “federales”. Podemos insistir en preguntarnos, entonces, cómo influye la supuesta liberalidad de la década del veinte en la exacerbación del conflicto que, hacia el final de la década, no excluye la bandera religiosa; cuál es la herejía que se combate en la guerra civil entre unitarios y federales o más bien por qué la religión, o quizás el lenguaje que ella aporta, ayuda a definir y separar amigos de enemigos. En fin, los conflictos religiosos de la década del veinte, entre ellos los vinculados al problema de la tolerancia, anuncian las dificultades futuras de una sociedad en proceso de secularización pero en la cual resulta difícil para muchos distinguir no sólo la Iglesia del Estado sino, en un sentido más amplio, la política de la religión.