

**LA MANZANA DE LA DISCORDIA.  
EL PRESUPUESTO DE CULTO EN EL ESTADO  
DE BUENOS AIRES  
(1853-1863)**

ROBERTO DI STÉFANO  
distefanoster@gmail.com  
*Universidad de Buenos Aires*  
CONICET  
Argentina

*Resumen:*

El artículo aborda los complejos vínculos entre liberalismo y catolicismo a través del análisis de la evolución del presupuesto de culto del Estado de Buenos Aires entre 1853 y 1863. Estudia las controversias que el tema suscitó en la opinión pública y en el ámbito gubernativo y parlamentario, inextricablemente unidas a las que condujeron a la ruptura del catolicismo porteño a causa de la emergencia de la masonería. Sostiene que en los dos sectores que se enfrentaron en torno a tales disputas –masones y antimasones– la opinión prevaleciente fue favorable al sostén económico de la Iglesia por parte del Estado.

*Palabras clave:* Catolicismo, Liberalismo, Presupuesto de culto, Masonería.

*Abstract:*

The article deals with the complex relationship between Liberalism and Catholicism by the analysis of the evolution of state budgetary support for the church of the Province of Buenos Aires between 1853 and 1863. It studies the controversies that ensued from these topic, both in public opinion and in the governmental and parliamentary arena, leading directly to a rupture within porteño Catholicism due to the emergence of Freemasonry. It maintains that within the two sectors which confronted each other in these disputes –masons and anti-masons– prevailing opinion favored continued state support of the Church.

*Keywords:* Catholicism, Liberalism, State Support for Religion, Freemasonry.

## INTRODUCCIÓN

Los debates que se suscitaron en sede parlamentaria y en la prensa periódica en torno a la definición y distribución del presupuesto de culto en el Estado de Buenos Aires proporcionan elementos de análisis para abordar por lo menos tres cuestiones importantes de la historia de nuestro siglo XIX. La más general es la de los vínculos entre la tradición liberal y la católica, frecuentemente simplificada a pesar de su evidente complejidad. Otras dos cuestiones, más específicamente argentinas, se relacionan con la anterior: por un lado, la de las diferencias y similitudes entre las políticas eclesias-ticas de la Confederación y del Estado de Buenos Aires; por otro, la de la naturaleza y los alcances de la ruptura que se produjo en el seno del catolicismo porteño a partir de febrero de 1857, tras la expulsión de los masones de la Iglesia por decisión del obispo Mariano José de Escalada.

La cuestión más general, la de las relaciones entre liberalismo y catolicismo, nos conduce a su vez al problema de las vicisitudes del proceso de secularización argentino, excepcional en el contexto latinoamericano desde que nuestro país ha sido, hasta ahora, el único que no ha separado formalmente la Iglesia del Estado. El hecho de que la Argentina sea, o al menos haya sido, uno de los países más modernos del continente, ofrece un motivo más para descartar la visión de la secularización como ineluctable evicción de lo religioso en las sociedades contemporáneas y preferir la que la propone como permanente recomposición de su lugar en la vida colectiva<sup>1</sup>. Frecuentemente la historiografía ha visto en el liberalismo y el catolicismo realidades tan incompatibles como el agua y el aceite<sup>2</sup>. Sin embargo, los análisis menos precipitados y más serenos revelan los múltiples vasos comunicantes que existieron entre ellos<sup>3</sup>. Además, en la Argentina decimonónica los conflictos, aunque tal vez ruidosos, fueron más bien episódicos en comparación con los que se produjeron en otros países de la región. Recientes estudios han destacado también la

<sup>1</sup> Entre los muchos sociólogos de la religión que abrazan esta perspectiva figura DANIELE HERVIEU-LÉGER, *La religión, hilo de memoria*, 2ª edición, Barcelona, Herder, 2005 o *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico, 2004.

<sup>2</sup> Como ejemplo de la lectura que contraponen esencialmente catolicismo y liberalismo, véase IVÁN JACSIĆ y EDUARDO POSADA CARBÓ (EDS.), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 40, donde los editores afirman que el catolicismo fue el “gran contendor” del liberalismo del siglo XIX.

<sup>3</sup> Entre los muchos trabajos disponibles, me permito sugerir al lector el de RAYMOND GREW, “Liberty and the Catholic Church in Nineteenth-Century Europe”, en: RICHARD HELMSTADTER (ED.), *Freedom and Religion in the Nineteenth Century*, Stanford, Stanford University Press, 1997, pp. 196-232.

diversidad interna de la masonería y de sus actitudes hacia la religión y hacia el catolicismo en particular<sup>4</sup>. Si la cuestión de la incompatibilidad entre la filiación masónica y la fe católica suscitó tan encendidos debates en Buenos Aires en la década de 1850, fue justamente a causa de la resistencia de muchos católicos a aceptarla. En suma, la variedad de situaciones que es dable detectar en diferentes contextos nacionales e histórico-culturales aconsejan dejar de pensar el liberalismo y el catolicismo en términos unívocos y monolíticos y tener más presente su carácter plural. Por lo que hace a las políticas eclesíásticas de Paraná y de Buenos Aires, se ha propuesto recientemente la idea de que el gobierno de la Confederación habría adoptado un modelo inspirado en la Constitución Civil del Clero de Francia de 1790, mientras el Estado secesionista habría optado por reducir el presupuesto para favorecer el que los fieles se hicieran cargo del financiamiento del culto. Para ello se ha alegado que los recursos asignados por Buenos Aires a la Iglesia disminuyeron luego de Caseros, mientras que los que Paraná dedicó a sus obispos aumentaron<sup>5</sup>. Sin embargo, la documentación disponible para Buenos Aires desmiente esta afirmación, como intentaré demostrar.

En efecto, en el presente trabajo sostengo, en primer lugar, que el presupuesto de culto porteño entre Caseros y Pavón no sólo no disminuyó respecto de la era rosista, sino que por el contrario creció de manera sostenida. En segundo término, que ni los datos cuantitativos disponibles ni el análisis de las posturas asumidas durante los debates nos autorizan a afirmar que el Estado de Buenos Aires apostó a reducir el presupuesto para alentar la financiación del culto por parte de los fieles. Por último, que los debates en torno al presupuesto de culto —vinculados al de la compatibilidad de la doble pertenencia a la masonería y a la Iglesia— no dan cuenta de la existencia de un conflicto de suma cero entre liberalismo y catolicismo, sino más bien de una disputa entre católicos animados por diferentes maneras de concebir la naturaleza de la Iglesia y de sus vínculos con el poder secular<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, la introducción a JOSÉ ANTONIO FERRER BENIMELI (COORD.), “La masonería en la España del siglo XIX”, en: *II Symposium de Metodología Aplicada a la Historia de la Masonería Española*, 2 vol., Salamanca, 1985, y Valladolid, Junta de Castilla y León, 1987, pp. 9-16. Los artículos que reúne la obra dan buena cuenta de esa diversidad de la masonería que señala la introducción.

<sup>5</sup> MIRANDA LIDA, “El presupuesto de culto en la Argentina y sus debates. Estado y sociedad ante el proceso de construcción de la Iglesia (1853-1880)”, en: *Andes. Antropología e Historia* 18, Salta, CEPIHA, 2007, pp. 49-75.

<sup>6</sup> Adhiero en este punto a la perspectiva de Arturo Ardao, que ve en las controversias entre autoridades eclesíásticas y masonería de la década de 1850 un conflicto entre católicos.

El trabajo se divide en dos partes. En la primera, me detendré sobre el presupuesto de culto y sobre otros recursos económicos que el Estado de Buenos Aires proporcionó a la Iglesia a través de subsidios extraordinarios del Ministerio de Gobierno; en la segunda, analizaré los debates en torno al presupuesto en sede parlamentaria y en la prensa periódica, para mostrar que muy pocos de los protagonistas, a pesar de la virulencia que alcanzó el conflicto entre el “partido” del obispo Escalada y los masones, eran contrarios a la existencia del presupuesto.

## RECURSOS PARA LA IGLESIA

Todo parece indicar, aunque carecemos de evidencia suficiente, que la situación económica del clero y de las instituciones eclesiásticas durante la década de 1840 fue más bien crítica. El arancel de derechos parroquiales vigente había sido fijado en 1832 y se encontraba completamente desactualizado, por lo que las rentas de los curas se habían reducido drásticamente. Por otro lado, el gobierno provincial había interrumpido el pago de obligaciones que había asumido precedentemente, y los pedidos de subsidios para la manutención o ampliación de los templos habían sido generalmente desoídos. Los unitarios en el exilio y los miembros de la Joven Generación insistieron frecuentemente en la generalizada actitud servil que mostró hacia Rosas el clero católico, con contadas excepciones, pero lo cierto es que después de Caseros se produjo una lluvia de declaraciones de párrocos y feligresías felicitando al gobierno provisorio y denostando la “espantosa tiranía” y la “ominosa dictadura”<sup>7</sup>. El periódico *La Religión*, en su primer número del 1 de octubre de 1853, propuso a Caseros como un antes y un después para la vida de la Iglesia, señalando su postración durante la “dictadura” y destacando los progresos que había realizado bajo el nuevo orden<sup>8</sup>.

El acierto de esa percepción puede corroborarse fácilmente. En el plano económico, los gobiernos que sucedieron a Rosas incrementaron de manera notable sus contribuciones a las instituciones eclesiásticas y al clero. Tenemos,

Véase ARTURO ARDAO, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Montevideo, Publicaciones de la Universidad, 1962, cap. XI.

<sup>7</sup> Archivo General de la Nación (en adelante AGN), X 28-1-4, doc. 265; AGN X 28-1-6, doc. 431.

<sup>8</sup> “Síntomas de la situación”, en: *La Religión. Periódico teólogo-social*, 1 de octubre de 1853.

por un lado, el presupuesto de culto, que lejos de disminuir aumentó exponencialmente, como ilustra el cuadro que sigue:

### Presupuesto de culto del Estado de Buenos Aires, 1851-1862<sup>9</sup>

Año	Presupuesto de culto
1851	\$ 102.040,4
1852	\$ 271.881,5 ½
1853	\$ 325.656,4 ½
1854	\$ 728.453
1855	\$ 913.940
1856	\$ 1.066.800
1857	\$ 1.185.000
1858	\$ 1.201.620
1859	\$ 1.033.880
1860	\$ 1.035.560
1861	\$ 1.108.760
1862	\$ 953.800

<sup>9</sup> Se trata del presupuesto votado para el año siguiente. Los datos de 1851 a 1853 provienen del trabajo de JESÚS BINETTI, "La Iglesia bonaerense vista desde el presupuesto del culto (1822-1853). Una lectura en torno a los actuales debates sobre religión y secularización", en: *Primeras Jornadas de Discusión de Investigadores en Formación "Bicentenario: Problemas de dos siglos de Historia"*, Instituto "Dr. Emilio Ravignani", Universidad de Buenos Aires, 19 y 20 de noviembre de 2009. Los siguientes reúnen las partidas destinadas al obispado y al colegio eclesiástico, que representan alrededor del 80% y el 20% de la suma consignada en el cuadro respectivamente. Las fuentes son los diarios de sesiones, que no cito para no extender demasiado la nota, y publicaciones específicas que comenzaron a aparecer a finales del periodo, como *Presupuesto Jeneral de Gastos del Estado de Buenos-Aires, para el año de 1859*, Buenos Aires, Imprenta del "Orden", 1859; *Presupuesto Jeneral de Gastos del Estado de Buenos Aires, para el año de 1860*, Buenos Aires, Imprenta del "Comercio del Plata", 1860; *Presupuesto General de Gastos para la Provincia de Buenos Aires para el año 1861*, Buenos Aires, Imprenta del "Comercio del Plata", 1861; *Presupuesto de Gastos de la Administración Jeneral de la Provincia de Buenos Aires, Municipalidad y Banco, para el año 1862*, Buenos Aires, Imprenta del "Comercio del Plata", s/f; *Presupuesto de Gastos de la Administración General de la Provincia de Buenos Aires para el año 1863*, Buenos Aires, Imprenta y Litografía á vapor de Bernheim y Boneo, 1863.

El cuadro ilustra elocuentemente el incremento del presupuesto de culto a partir de Caseros. El último de la era rosista se vio más que duplicado al año siguiente, primero de la gestión de los “gobiernos liberales” y a partir de entonces escaló hasta situarse en torno al millón de pesos, lo que representa una suma casi diez veces superior a la que el gobierno del Restaurador reservaba para el culto. El monto un tanto superior de 1858 se explica por los gastos debidos a la construcción del palacio episcopal. En síntesis, el presupuesto no disminuyó después de la caída de Rosas, como ha sido afirmado recientemente<sup>10</sup>. Veremos además, en el apartado siguiente, que tampoco predominó entre los dirigentes políticos porteños la idea de que la Iglesia debía ser financiada por los fieles<sup>11</sup>.

Por otro lado, los recursos estatales para la Iglesia no se limitaron al presupuesto votado por las cámaras. Apenas apagados los últimos disparos de Caseros, comenzaron a llegar al Ministerio de Gobierno numerosos pedidos de ayuda elevados por corporaciones, párrocos, jueces de paz y feligresías, a los que se sumarían en 1855 los municipios recientemente creados. En algunos casos, se trataba de partidas cuyo pago el gobierno de Rosas había interrumpido por razones presupuestarias, como ciertas fiestas que a partir de la reforma de 1822 había comenzado a financiar el Estado<sup>12</sup>. En otros, de curas incongruos o necesitados de ayuda puntual por diferentes motivos<sup>13</sup>. Pero si en un área los recursos fueron ingentes, fue en los aportes orientados a la construcción de nuevos templos o a la ampliación o refacción de los viejos. A partir de Caseros florecieron las iniciativas en ese sentido, a instancias de las autoridades (jueces de paz, curas, municipios), del gobierno provincial mismo, de los periódicos (no infrecuentemente los más señalados como liberales y anticlericales) o de las feligresías. Sumamente frecuente fue la creación de comisiones “pro templo”, bisagras entre el Ministerio de Gobierno y los vecinos, presididas a menudo por el cura y el juez de paz<sup>14</sup>. La prensa periódica, incluidos los diarios

<sup>10</sup> LIDA, *ob. cit.*, pp. 56 y 61-63.

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> Véase el pedido de la Cofradía del Rosario en AGN X, 28-1-11, doc. 1.066 de 19 de junio de 1852 y los de las monjas capuchinas para financiar la fiesta de Santa Clara, en AGN X 28-1-13, doc. 1.288 de 7 de agosto de 1852 y AGN X 28-7-11, doc. 10.667,6 de agosto de 1855.

<sup>13</sup> Los pedidos de ayuda económica para curas de campaña son muy numerosos, por ejemplo para el de San Andrés de Giles, AGN X 28-1-7, doc. 558 de 13 de abril de 1852.

<sup>14</sup> Véase el caso de San José de Flores en AGN X 28-2-1, doc. 1399; el de San Nicolás en AGN X 28-4-3, doc. 4.918 de 19 de octubre de 1853; el de Azul en AGN X 28-4-10, doc. 6.108; el de Monserrat en AGN X 28-6-2, doc. 8.474; el de San Ignacio en AGN X 28-6-6, doc. 8.882; el de San Miguel en AGN X 28-6-7, doc. 8.966; el de la Inmaculada Concepción en AGN X 28-7-11, doc. 10.726,21 de agosto de 1855; el de Rojas en AGN 28-9-3, doc. 12.040; el de Pilar

“liberales” como *La Tribuna* y *El Nacional*, solía ocuparse del estado de las obras y elogiar el celo de los vecinos, de los curas y del gobierno, que además de los aportes económicos proporcionaba el asesoramiento técnico del Departamento de Ingenieros. Los pueblos apelaron a diferentes fuentes de recursos, desde la tradicional suscripción, que reunía aportes en dinero, en ganado y en materiales, pasando por la venta de terrenos de las iglesias, hasta impuestos y multas por la violación de disposiciones eclesiásticas o por el tráfico de cueros sospechosos de haber sido robados<sup>15</sup>. Pero aunque los expedientes para recabar recursos fueron múltiples, invariablemente se apeló a los “auxilios” del gobierno, que los suministró abundantemente. Hubo un momento de *impasse* en 1856, cuando, por las dificultades financieras de ese año y el incremento del gasto destinado a la defensa de la frontera, se redujeron los aportes. Fue entonces cuando el Ministro de Gobierno expresó su opinión favorable a que la Iglesia volviera a adquirir bienes inmuebles que le permitieran autofinanciarse y que los feligreses asumieran un papel activo en el sostenimiento del culto, como veremos más adelante. Pero el flujo de recursos para la construcción de templos nuevos y la refacción y ampliación de los antiguos no se interrumpió, como demuestran abundantemente los documentos disponibles.

Por eso es que en 1861 la comisión pro templo de San Nicolás de Bari podía pedir la ayuda del Ministerio alegando que no había “un solo templo en la ciudad ni en la campaña que no haya recibido la munificencia de V.E. y de la anterior administración: una sola obra que haya sido útil o necesaria o de mero ornato, que no haya contado con la protección del gobierno”<sup>16</sup>. Y por eso en 1867 Félix Frías podía afirmar que

Después de la caída de Rosas, una propiedad fue siempre respetada: la perteneciente a la Iglesia Católica. Esta Provincia de Buenos Aires sobre todo había creído que se rendía homenaje a los principios liberales restaurando y embelleciendo sus antiguos templos y levantándolos en las villas o aldeas donde

de la campaña en AGN X 28-4-4, doc. 5.171; el de San Isidro en AGN X 28-5-3, doc. 7.050; el de San Nicolás de los Arroyos recibe la friolera de \$ 50.000 en 1855: *Diario de sesiones de la Cámara de Senadores de la Provincia de Buenos Aires. Año 1855*, Buenos Aires, Imp. Buenos Aires, 1868, p. 71. Existen muchos otros documentos.

<sup>15</sup> AGN X 28-7-10, doc. 10.620: el cura de San Nicolás informa que ha recibido del provisor autorización para vender terrenos con el objeto de hacer frente a la obra del templo, solicita la aprobación del gobierno, la renovación del permiso para levantar una suscripción y de ser posible algún “auxilio”, julio de 1855; AGN X 28-7-11, doc. 10.758, el juez de paz de Mar Chiquita propone asignar a la obra del templo de Dolores el producto de cueros de dueños desconocidos, 26 de agosto de 1855.

<sup>16</sup> AGN X 28-7-10, doc. 10.620, carta de 10 de enero de 1861.

antes no existían; más de una vez hemos visto los cortejos oficiales llevados en el ferrocarril a celebrar en ellas la erección de una nueva casa consagrada a la oración<sup>17</sup>.

Por otro lado, es erróneo afirmar que en Buenos Aires predominó la idea de que la Iglesia debía ser sostenida por los aportes de los fieles. Por cierto, no faltaron quienes cuestionaron la existencia del presupuesto en nombre de la independencia de la Iglesia y de la pureza de la religión, que creían comprometida a causa de la vigencia del patronato. La cuestión, sin embargo, merece ciertas puntualizaciones. La primera es que no puede decirse que las opiniones a favor o en contra del presupuesto dividieran a “católicos”, por un lado, y a “liberales”, por otro. Un ejemplo basta para advertirlo. En marzo de 1854, durante los debates que se entablaron en las cámaras por la definición de la constitución del Estado, el capítulo tercero, que establecía que la católica sería la religión oficial y que el Estado costearía su culto, fue motivo de una interesante discusión. El presbítero Mariano Marín cuestionó el presupuesto de culto, argumentando que la Iglesia tenía sus propias rentas y no debía comprometer su independencia respecto del Estado a través de un vínculo económico. Por eso propuso sustituir el verbo “costear” por el de “proteger”: el Estado debía proteger a la Iglesia, pero no costear el culto. El legislador Miguel Esteves Saguí le dio su apoyo, aduciendo que el presupuesto implicaba someter la Iglesia al Estado. En su opinión, “proteger” implicaba, en términos económicos, que el Estado auxiliaría a los eclesiásticos en dificultades. Quien elevó su voz para defender el presupuesto fue el masón Valentín Alsina, quien alegó que si la Provincia estaba adoptando una religión oficial tenía el deber de costear su culto, cuyas exigencias superaban – y en este punto tenía mucha razón – los recursos que la Iglesia podía procurarse por sí misma. Así, asistimos a la paradójica situación de ver al eclesiástico Mariano Marín atacando el presupuesto y al masón Valentín Alsina defendiéndolo con argumentos de lo más piadosos, como el de la vergüenza que le inspiraba el que ciertas corporaciones religiosas se sostuvieran todavía con limosnas<sup>18</sup>. Su idea de que en realidad era el pueblo quien costeara el culto y que el Estado simplemente

<sup>17</sup> Citado por AMBROSIO ROMERO CARRANZA Y JUAN ISIDRO QUESADA, *Vida y testimonio de Félix Frías*, Buenos Aires, Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires, 1995, p. 320.

<sup>18</sup> Alsina había sido cofundador de la Logia “Concordia” en 1853. Véase ALCIBIADES LAPPAS, *La masonería argentina a través de sus hombres*, Buenos Aires, Talleres Gráficos “Belgrano”, 1966, voz respectiva.

asignaba los recursos coincidía con la postura del periódico *La Religión*, que tomó prudente distancia de los cuestionamientos de Marín: el Estado no podía dejar a la Iglesia librada a tratar con sus súbditos el financiamiento del culto<sup>19</sup>.

Como he dicho, en 1856 los aportes del Estado a la Iglesia se redujeron y hubo amagues de darle a la cuestión un “giro liberal”, instando a curas, jueces de paz, municipios y feligreses a que maximizaran los esfuerzos de autofinanciación. Durante la discusión del presupuesto en la Cámara de Representantes, el ministro de Gobierno Dalmacio Vélez Sársfield afirmó que la Iglesia debería ser autorizada nuevamente a poseer sus propios bienes y sustentarse con ellos, desde que el presupuesto comportaba problemas y envilecía a la Iglesia por su dependencia del Estado<sup>20</sup>. Cuando el tema pasó a la Cámara de Senadores, el Ministro dijo ser favorable al

modo cómo la Inglaterra sostiene lujosamente estos gastos, es decir, con contribuciones parroquiales; cada parroquia sostiene el sacerdocio y el culto, pero entre nosotros todo cae sobre el Estado. Nada más justos que estos gastos fuesen parroquiales y que la parroquia de San Ignacio, por ejemplo, que toda es de gente rica, costease las funciones de esa Iglesia; pero aquí se encuentra el gobierno recargado con estos gastos particulares que quitan a las rentas grandes cantidades. [...] El gobierno se encontraría descargado de todos estos gastos, si la Municipalidad tuviese todo el campo de acción que debe tener<sup>21</sup>.

Pero el Ministro se cuidó muy bien de aclarar que expresaba su opinión personal, no la postura del gobierno<sup>22</sup>. A partir del año siguiente, la crisis que dividió al catolicismo porteño en torno a la compatibilidad de la pertenencia a

<sup>19</sup> *Diario de Sesiones de la Sala de Representantes de la Provincia de Buenos Aires -1854-*, Buenos Aires, Imprenta de la Sociedad Tipográfica Bonaerense, 1865, sesión del 9 de marzo de 1854, pp. 54-58; “Constitución de la Provincia”, en: *La Religión*, 18 de marzo de 1854 y “El diezmo”, en: *La Religión*, 24 de marzo de 1854.

<sup>20</sup> *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires -1856-*, sesión del 24 de octubre de 1856, pp. 563-565.

<sup>21</sup> *Diario de sesiones de la Cámara de Senadores de la Provincia de Buenos Aires -1856-*, Buenos Aires, Imprenta de J.A. Bernheim, 1856, sesión del 28 de octubre de 1856, p. 11. En respuesta a la opinión personal del Ministro, Valentín Alsina ratificó la suya, que a mi juicio refleja mejor la que prevalecía entre sus colegas: el Estado debía pagar a los curas un sueldo como lo hacía con los empleados públicos.

<sup>22</sup> Miranda Lida interpreta esta opinión del ministro como ilustrativa de la posición oficial y sugiere la influencia de la *Democracia en América* de Alexis de Tocqueville en la definición de la política presupuestaria porteña. Véase LIDA, *ob. cit.*, p. 60.

la masonería y a la Iglesia contribuyó a que ese atisbo de “giro liberal” quedara definitivamente archivado.

#### EL CONFLICTO CON LOS MASONES Y EL PRESUPUESTO DE CULTO

Mariano José de Escalada asumió el gobierno del obispado de Buenos Aires el 18 de noviembre de 1855 y de inmediato intentó introducir reformas que suscitaron conflictos. Escalada era un hombre de prestigio a causa de sus cualidades personales y de su oposición a Rosas. Pertenece a la primera generación de eclesiásticos formados luego de la revolución, al calor de los debates religiosos de la década de 1820, y como otros de sus coetáneos había tomado claro partido por las posturas de la Santa Sede, decidida a combatir por todos los medios posibles las tendencias galicanas del clero colonial y a tomar las riendas de las iglesias de América. Hombre de Roma, lo animaba la idea de que la Iglesia era una *societas* perfecta plenamente soberana en el plano espiritual, como el Estado lo era en el temporal, y que las relaciones cordiales entre ambas autoridades dependían del reconocimiento de la absoluta independencia eclesiástica en la esfera de su competencia. Esa postura no podía sino chocar con el galicanismo todavía influyente en parte del clero y de los miembros de la elite política y cultural. Para ese galicanismo criollo la Iglesia era una suerte de confederación de iglesias locales sujeta al Papa en lo espiritual y a las leyes del país en materia disciplinaria. Así, por ejemplo, en un artículo sobre matrimonios mixtos publicado en 1856, Sarmiento afirmó que la Iglesia universal estaba dejando de ser “una vasta federación de iglesias” para “hacerse unitaria” bajo la influencia del ultramontanismo, y que Escalada estaba contribuyendo a esa transformación como obispo de Buenos Aires<sup>23</sup>.

Las críticas a Escalada en las páginas de *La Tribuna* y de *El Nacional* fueron *in crescendo* a raíz de cuestiones como la de las dispensas para matrimonios mixtos o la reorganización de los tribunales eclesiásticos. El círculo del obispo, que integraban hombres como Federico Aneiros, Olegario Correa, Félix Frías, Ildefonso García, Martín Avelino Piñero y Juan Thompson, respondía a esas críticas a través de las páginas de *La Religión*. El punto de conflicto más álgido se alcanzó en los meses de octubre y noviembre de 1858. Escalada había publicado una carta pastoral en febrero del año anterior

<sup>23</sup> “Matrimonios mixtos”, en: *El Nacional*, Buenos Aires, 25 de enero de 1856, en: *Obras completas de Sarmiento*, Tomo XXIV, “Organización del Estado de Buenos Aires”, Buenos Aires, Luz del Día, 1951, pp. 308-309.

declarando la incompatibilidad de la pertenencia a la masonería y a la Iglesia, lo que suscitó amargas condenas por parte de las logias. En septiembre de 1858 el obispo prohibió al párroco de San Miguel que celebrase funerales en sufragio de Juan Musso, confitero italiano, masón y al parecer devotísimo<sup>24</sup>. De inmediato, las logias condenaron la medida del obispo, reclamando al gobierno que protegiese los “derechos religiosos” de los masones, que exigían ser reconocidos como miembros de la Iglesia en pleno derecho<sup>25</sup>. Los meses de octubre y noviembre de 1858 fueron testigos de intensos debates. Los alegatos a favor o en contra del obispo ocuparon las primeras páginas de los periódicos y los ataques a las logias ocuparon a los predicadores. Hasta hubo un conato de violencia con la insurrección capitaneada por Víctor Chirino, que agitó la bandera de la defensa de la religión en contra del gobierno<sup>26</sup>.

En ese contexto, el presupuesto de culto se transformó en una suerte de manzana de la discordia, porque de constituir un asunto de tratamiento más o menos rutinario, que hasta entonces no había suscitado controversias muy virulentas, pasó a ocupar el centro de los debates parlamentarios, hasta el punto de que requirió la convocatoria de una Asamblea Legislativa (la deliberación conjunta de ambas cámaras, que se convocaba en situaciones extraordinarias). Uno de los resultados del conflicto, como veremos, es que las tímidas propuestas de liberalizar las relaciones entre Estado e Iglesia que se habían esbozado en 1856 quedaron definitivamente archivadas, a causa de la renuencia del sector crítico del obispo a perder el control sobre la vida eclesiástica.

La discusión del presupuesto de culto para 1859 se inició el 24 de septiembre de 1858 en la Cámara de Representantes, en momentos en que el *affaire* Musso se encontraba en su clímax. Rufino de Elizalde tomó la palabra para denunciar que el sueldo de Escalada era demasiado elevado, desde que sumado a las partidas destinadas a cubrir los gastos de su casa ascendía a \$ 100.000 al año. A esos ingresos, agregó, era necesario sumar los que recibía en razón de las dispensas matrimoniales, las cuartas episcopales y el patronato de las capellanías fundadas desde 1856, que una ley reservaba al obispo. Además, objetó la erogación de los \$ 14.000 que el presupuesto destinaba a cubrir los gastos de la visita pastoral a la campaña, que según dijo “en lugar de [ser] un bien es un mal”. Si se sumaban las diversas partidas, alegaba Elizalde, Esca-

<sup>24</sup> AGN X 29-2-1, doc. 15.578 [1858].

<sup>25</sup> AGN X 29-2-1, doc. 15.594 [1858]. *La Tribuna* publicó la carta con el título de “Presentación de los masones al Gobierno” el 29 de septiembre de 1858.

<sup>26</sup> “La revolución reformista estalló!!!”, en: *La Tribuna*, 31 de octubre de 1858.

lada ganaba más que el gobernador y que todos los ministros juntos, lo que simbólicamente colocaba a la autoridad eclesiástica por encima de la civil. Por otra parte, agregó, se obligaba a los protestantes a mantener al obispo de una Iglesia que no era la propia, lo que debía reputarse como una injusticia. Varios legisladores se pronunciaron a favor de la postura de Elizalde y la Cámara aprobó la rebaja del sueldo del obispo y el recorte de algunos gastos<sup>27</sup>. La intervención de Elizalde es ilustrativa de la postura de los católicos críticos del obispo, reacios a reconocer el carácter de *societas perfecta* de la Iglesia y su consecuente independencia y paridad de condiciones respecto de la autoridad civil. Es decir, reacios a reconocer en la Iglesia una entidad jurídico-política comparable al Estado<sup>28</sup>.

Pero la Cámara de Senadores objetó la rebaja del sueldo del obispo, alegando que “ni los curatos parroquiales, ni el producto de las dispensas matrimoniales, ni el de las capellanías que se funden con arreglo a la ley del año anterior” debían reputarse rentas propias del prelado. En realidad, decían los senadores, “todos esos emolumentos tienen por derecho un destino público en favor del culto o de los establecimientos de beneficencia”, no las arcas episcopales. Elizalde volvió entonces a pedir la palabra para defender su postura, alegando que la disminución del sueldo del obispo había sido recomendada por la Comisión de Hacienda no precipitadamente, sino con pleno conocimiento de causa. Lo más interesante, sin embargo, es que en esta nueva intervención explicitó las verdaderas razones que habían inspirado su moción, al afirmar que lo que en realidad se discutía no era una cuestión monetaria, sino un asunto “de un orden social muy superior”. Si la Cámara confirmaba su postura a despecho de la nota del Senado, el reglamento obligaba, para dirimir el asunto, a la convocatoria de una Asamblea General Legislativa. Elizalde pensaba que la medida se justificaba porque los legisladores tenían entre manos “un negocio muy grave”. Más allá del problema del sueldo, era preciso votar una censura contra Escalada, para obligarlo a ocupar el lugar que le correspondía dentro del orden institucional: “el Sr. Obispo ha promovido cuestiones ante los tribunales, ante la sociedad misma, y es preciso que estas discusiones vengan a tener una solución en la Asamblea General”. La

<sup>27</sup> *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados. Año de 1858*, sesión del 24 de septiembre de 1858, pp. 510-545.

<sup>28</sup> Sobre la transformación de la Iglesia en una entidad jurídico-política en el siglo XIX, véase ROBERTO DI STÉFANO, “¿De qué hablamos cuando decimos ‘Iglesia’? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico”, en: *Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas* 1, Bilbao, 2012, pp. 195-220.

Cámara debía proceder con la gravedad que imponía la situación, en que no estaba en juego “una mera cuestión de 40.000 pesos, sino una mucho más grave que afecta a toda la sociedad”<sup>29</sup>.

La Asamblea General Legislativa fue convocada para el 27 de octubre, mientras los debates públicos por la cuestión de la masonería alcanzaban su mayor virulencia. Dalmacio Vélez Sársfield expuso la situación explicando que en realidad lo que se discutía no era una cuestión económica, sino teológica, por lo que no era el parlamento el lugar adecuado para dirimirla. Elizalde tomó la palabra para reafirmar su postura: la sociedad estaba comenzando a comprender “que hay algo entre el Obispo y el poder civil que no puede continuar, y que es necesario poner un límite. [...] Ocupándose de decidir si el sueldo del Sr. Obispo ha de ser de 8, de 10 o de 12 mil pesos al mes, vamos a resolver la cuestión de más alta trascendencia para el país”. El verdadero problema era que Escalada privilegiaba las leyes de la Iglesia, poniéndolas por encima de las de Buenos Aires. Había reformado la jerarquía de los tribunales eclesiásticos en casos de apelación, violando una ley de la Legislatura de 1832; había sometido despóticamente a los curas, que habían visto avasallados sus tradicionales prerrogativas; se había atribuido la facultad de establecer impuestos, al rechazar la ley del parlamento que reformaba el arancel de derechos parroquiales<sup>30</sup>.

El debate fue extenso. José Mármol, que acababa de ser iniciado en la masonería, opinó que no podía censurarse al obispo reduciendo sus rentas, opinión que obtuvo el respaldo de otros legisladores. Pero en apoyo de Elizalde intervino el diputado Héctor F. Varela —uno de los propietarios y redactores de *La Tribuna*, fuertemente comprometido con la masonería también— para recordar que el obispo había reclamado al gobierno que se le asignara el mismo sueldo que al gobernador alegando que poseían análoga jerarquía. Al disminuir su sueldo se lo estaba poniendo en su lugar, por debajo del gobernador, desde que no era sino “un empleado civil de mucha menor jerarquía”. Valentín Alsina, siempre moderado, opinó que constituía un error grosero censurar la conducta de un funcionario del Estado rebajándole el sueldo, mientras Mármol volvía a la carga aduciendo que sólo daría su voto para recortar las rentas episcopales en caso de que se lo hiciera en nombre de la pureza de la religión. Finalmente, tras acaloradas intervenciones, la Asamblea decidió reducir el

<sup>29</sup> *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados. Año de 1858*, sesión del 22 de octubre de 1855, pp. 1-5.

<sup>30</sup> *Ibidem*, Asamblea General del 27 de octubre de 1858, pp. 72-73.

suelo del obispo equiparándolo al de los ministros<sup>31</sup>. Con ello se rechazaban, a la vez, la postura de Escalada, que aspiraba a percibir el mismo sueldo que el gobernador, y la moción de censura promovida por Elizalde, que comportaba una drástica reducción de su salario. Los argumentos a favor de que las feligresías mismas financiaran el culto brillaron por su ausencia, aunque las circunstancias parecían favorables para que aflorasen.

Como era de esperarse, la prensa periódica siguió con atención los debates en el parlamento y tomó posición de un lado o del otro. El 28 de octubre *El Nacional* publicó una nota editorial titulada “La ley y el Obispo”, donde presentaba la cuestión económica como un nuevo episodio de “la vieja y eterna cuestión del Estado y la Iglesia”. En Buenos Aires, “por una de esas anomalías inexplicables”, el obispado se había convertido en “un Estado dentro del Estado”, en un poder soberano que no respetaba las leyes del país. La cuestión del sueldo episcopal no era “una cuestión de dinero, de economía”. Al rebajar el sueldo del prelado de \$ 100.000 a \$ 96.000, la Asamblea había reafirmado su carácter de funcionario público de inferior jerarquía que la del gobernador del Estado. El poder eclesiástico, de esa manera, había quedado sometido no sólo al poder civil, sino a “la ley de la publicidad, que es la esencia de nuestro sistema”, con lo cual “la cuestión del Obispado es desde ahora una cuestión resuelta”<sup>32</sup>. Dos días más tarde, *La Relijion* replicó con un artículo cuyo título invertía el orden del de *El Nacional*: “El obispo y la ley”. Allí, sin mencionar siquiera la cuestión del sueldo, el periódico rechazaba de plano la idea de que el obispo era un funcionario del Estado y afirmaba la plena independencia de la Iglesia y la mutua dependencia de ambos poderes, soberanos cada uno dentro de su esfera<sup>33</sup>.

A partir de entonces y hasta 1862, cuando los gastos del obispado pasaron a integrar el presupuesto nacional, el sueldo del obispo de Buenos Aires quedó asimilado al de los ministros. Sin embargo, no puede decirse que el presupuesto de culto haya disminuido en términos globales, puesto que las partidas evolucionaron al ritmo del incremento del presupuesto del ministerio de Gobierno<sup>34</sup>. De esta manera, el Estado porteño traducía en términos econó-

<sup>31</sup> Todas esas intervenciones están registradas en *Ibidem*, pp. 71-86.

<sup>32</sup> “La ley y el Obispo”, en: *El Nacional*, Buenos Aires, 28 de octubre de 1858.

<sup>33</sup> “El obispo y la ley”, en: *La Relijion*, 30 de octubre de 1858. El articulista adjudica la redacción del editorial de *El Nacional* a J.C. Gómez.

<sup>34</sup> En 1859 se destinaron a gastos generales \$ 91.943.903, al Ministerio \$ 19.303.878 y al obispado \$ 771.320; en 1860, a gastos generales \$ 90.584.236, al Ministerio \$ 18.763.038 y al

micos el ideal de Iglesia que predominaba en la elite dirigente y que la cuestión que se había suscitado desde 1857 con la masonería parece haber fortalecido: la que la concebía como un segmento del Estado, de acuerdo con la herencia rivadaviana, y rechazaba por ende sus pretensiones de independencia. En ese marco, las voces de quienes proponían la abolición o la reducción del presupuesto en nombre de la pureza de la religión y la libertad de la Iglesia estaban condenadas a predicar en el desierto.

## EPÍLOGO

Creo haber mostrado que el Estado de Buenos Aires destinó ingentes recursos a la financiación de las estructuras eclesiásticas y a muy diversas actividades litúrgicas y pastorales. Entre ellas se cuentan, la cura de almas en áreas inhóspitas, las visitas episcopales, ciertas fiestas religiosas, las misiones volantes y la restauración y construcción de templos. Hemos visto, en efecto, que durante la administración de los gobiernos liberales que sucedieron a Rosas el presupuesto de culto experimentó un incremento harto significativo. Por otro lado, que a esas erogaciones votadas año a año por las cámaras deben agregarse las contribuciones extraordinarias a instituciones y a curas, que debido a su carácter excepcional no figuran en el presupuesto, pero que se multiplicaron a lo largo de la década. Desde luego, estudiarlas requiere de un lento y paciente trabajo de archivo. En síntesis, puede decirse que entre 1853 y 1863 el Estado porteño transfirió a la Iglesia más recursos que nunca antes, lo que fue reconocido hasta por los católicos más críticos de las administraciones liberales.

---

obispado \$ 773.000; en 1861 los gastos generales ascendieron a \$ 93.333.735, los del Ministerio a \$ 19.530.278 y los del obispado a \$ 846.200; en 1862 los gastos generales sumaron \$ 90.523.491, los del Ministerio \$ 17.445.118 y los del obispado \$ 813.800. En 1863, transferida la mayor parte de los gastos a la nación, la Provincia destinó a "Curatos de la campaña" apenas \$ 137.200 de los \$ 14.309.588 de su Departamento de Gobierno. Cfr. *Presupuesto Jeneral de Gastos del Estado de Buenos-Aires, para el año de 1859*, Buenos Aires, Imprenta del "Orden", 1859; *Presupuesto Jeneral de Gastos del Estado de Buenos Aires, para el año de 1860*, Buenos Aires, Imprenta del "Comercio del Plata", 1860; *Presupuesto General de Gastos para la Provincia de Buenos Aires para el año 1861*, Buenos Aires, Imprenta del "Comercio del Plata", 1861; *Presupuesto de Gastos de la Administración Jeneral de la Provincia de Buenos Aires, Municipalidad y Banco, para el año 1862*, Buenos Aires, Imprenta del "Comercio del Plata", s/f; *Presupuesto de Gastos de la Administración General de la Provincia de Buenos Aires para el año 1863*, Buenos Aires, Imprenta y Litografía a vapor de Bernheim y Boneo, 1863.

Hemos visto también que carece de asidero documental la idea de que los gobiernos del Estado de Buenos Aires tendieron a delegar en los fieles la responsabilidad del sostenimiento del culto. Es cuanto menos precipitado afirmar que la Confederación Argentina adoptó el modelo de la Constitución Civil del Clero y el Estado de Buenos Aires el modelo liberal anglosajón. Probablemente Paraná destinó al culto un porcentaje mayor de su presupuesto que Buenos Aires, pero difícilmente pudiese ser de otro modo, cuando se trataba de sostener cuatro obispados (Paraná, Cuyo, Córdoba y Salta), mientras Buenos Aires financiaba solamente uno. De hecho, el efímero “giro liberal” que parece haberse visto tentado a imprimirle a su política eclesiástica el gobierno en 1856 –alegando motivos presupuestarios, más que convicciones político-religiosas– quedó rápidamente relegado apenas las circunstancias le aconsejaron fortalecer el control sobre la Iglesia contra los intentos de aligerarlo que ensayó el obispo Escalada. Por cierto, tampoco el círculo del prelado era favorable a la eliminación del presupuesto de culto. En realidad, la mayor parte de los protagonistas de esta historia, militasen en uno o en otro de los dos bandos antagónicos en que se dividió el catolicismo porteño a partir de 1857, fue favorable al sostén económico de la Iglesia por parte del Estado, aunque por diferentes motivos.

Es decir que, mientras el liberalismo mexicano –por poner sólo el ejemplo del caso más elocuente– llevaba adelante una reforma liberal radical y un vasto programa de desamortización de la mano de Benito Juárez y de Miguel Lerdo de Tejada, en la también muy liberal y cosmopolita Buenos Aires el Estado incrementaba a niveles hasta entonces desconocidos los aportes económicos a la Iglesia –aunque recortase levemente el sueldo del obispo, que constituía apenas uno de los ítems del presupuesto, y no el más significativo– y pocos miembros de su elite dirigente, incluidos notorios liberales, masones y anticlericales, ponían en duda el deber del Estado de sostener económicamente a la Iglesia, o cuanto menos la conveniencia de que no dejara de hacerlo.

Constataciones como éstas nos hablan de la naturaleza plural del liberalismo y de sus relaciones con un catolicismo también plural, de dos tradiciones que no se relacionaron sólo a través de las controversias, tal vez violentas, que enfrentaron a ciertas tendencias liberales y a ciertas tendencias católicas, sino también sobre la base de puntos de coincidencia o al menos de confluencia. Nos hablan también de esa particularidad del catolicismo argentino que ha destacado más de una vez Tulio Halperin Donghi: a diferencia de otros liberales latinoamericanos, que a mediados del siglo veían en la Iglesia una amenaza y un obstáculo para la concreción de sus proyectos de nación, los argentinos

podían lamentar la escasa fortaleza eclesiástica para disciplinar y moralizar a las masas, que era lo que esperaban de ella<sup>35</sup>. Es decir, su problema era más bien controlar a una sociedad a la que juzgaban peligrosamente proclive a la desobediencia. En ese sentido, como en otros, el liberalismo argentino revela su vocación conservadora. La reorganización del país luego de Caseros coincidió con la oleada conservadora que invadió Europa y América tras los estallidos revolucionarios de 1848; para Mitre, el liberalismo era en la Argentina el único conservadurismo posible<sup>36</sup>.

Entre los puntos de confluencia de liberalismo y catolicismo de estos años se encuentra la idea compartida de que las mayores calamidades que había vivido el país desde la revolución eran el despotismo y la anarquía y que el gran desafío de la hora era crear mecanismos políticos que impidieran su regreso. La preocupación por la estabilidad y por el orden era patrimonio común de dirigentes de tan diferentes opiniones como Mitre, Frías, Alberdi o Sarmiento. Es significativo que un discurso tanto más radical como el de Francisco Bilbao haya reclutado escasos prosélitos en Buenos Aires. Para muchos hombres de la elite porteña, fuesen partidarios del obispo Escalada o defensores de la masonería, la religión se contaba entre las fuerzas cuyo concurso resultaba necesario –si no imprescindible– para poner coto a las tendencias disolventes que creían aún activas en la sociedad, las que en caso de predominar conducirían nuevamente a la anarquía y al despotismo.

Esa tendencia a la moderación a la hora de juzgar el lugar de la Iglesia en el nuevo orden que se intentaba construir se vio favorecida por la idea de civilización que animaba a los liberales argentinos, fuertemente identificada con el cristianismo. La “barbarie” sólo podría erradicarse por medio de la siembra de escuelas y de iglesias en el desolado “desierto”. Una idea que, salvo en los momentos de intenso debate, que fueron más bien esporádicos, pocos miembros de la elite consideraron necesario cuestionar<sup>37</sup>. La idea de que en la Argentina no estaba en acto un conflicto entre dos civilizaciones (la restauración y el liberalismo), sino la lucha entre la civilización y la barbarie, lucha a la que cabía convocar a todas las fuerzas capaces de coadyuvar al triunfo de la primera, reservó para la Iglesia –que a causa de su relativa debilidad no repre-

<sup>35</sup> TULIO HALPERIN DONGHI, “L’héritage problématique du libéralisme argentin”, en: *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire* 11, 2005, pp. 16-17.

<sup>36</sup> Véase también TULIO HALPERIN DONGHI, *El espejo de la Historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, 2ª edición, Buenos Aires, Sudamericana, 1998, pp. 141-165.

<sup>37</sup> ROBERTO DI STEFANO Y LORIS ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina. De la conquista a fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo, 2000, pp. 331-332.

sentaba un peligro para el nuevo orden— un lugar no destacado, pero tampoco despreciable, en el despliegue del proyecto liberal<sup>38</sup>. De allí que los liberales argentinos de la época, por regla general, vieran en la Iglesia Católica un agente de la civilización antes que un obstáculo para construir el nuevo orden. La condición era que la Iglesia aceptara el lugar que la elite dirigente estaba dispuesta a reservarle en la vida nacional, lo que implicaba adoptar una determinada concepción de Iglesia — la que tras las huellas de la tradición galicana la quería integrada a un orden definido fuera de ella — y rechazar el modelo propugnado por la Santa Sede, que la veía, por el contrario, como una verdadera entidad soberana equiparable al Estado. Sin dudas, la política religiosa transitaba un terreno minado y las tensiones podían, en ocasiones, derivar en conflictos. Pero la historia religiosa argentina no conoció las violencias que se produjeron en México o en Colombia, al punto de que ni siquiera se llegó a concretar la separación jurídica del Estado y de la Iglesia.

La historia de los vínculos entre el liberalismo y el catolicismo decimonónicos suele prestar demasiada atención a las controversias en detrimento de las menos ruidosas armonías, lo que no ayuda mucho a la comprensión de un pasado que en ese plano, como en otros, es mucho más complejo de lo que a menudo se supone. Si este artículo contribuyó a mostrarlo, ha cumplido con su principal objeto.

<sup>38</sup> HALPERIN DONGHI, “L’héritage...”, *ob. cit.*