

XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

# **Reforma eclesiástica y tolerancia de cultos en Cuyo. Debates a través de la prensa.**

Feroni Julián Joaquín.

Cita:

Feroni Julián Joaquín (2013). *Reforma eclesiástica y tolerancia de cultos en Cuyo. Debates a través de la prensa. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/268>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

**XIV Jornadas  
Interescuelas/Departamentos de Historia  
2 al 5 de octubre de 2013**

**ORGANIZA:**

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: **32**

Título de la Mesa Temática: Instituciones y prácticas religiosas en Iberoamérica:  
cambios y continuidades entre 1750 y 1850

Apellido y Nombre de las coordinadoras: Valentina Ayrolo y María Elena Barral

**TÍTULO DE LA PONENCIA**

**Reforma eclesiástica y tolerancia de cultos en Cuyo. Debates a través  
de la prensa.**

Julián Joaquín Feroni

U.N.R./Conicet

[julianferoni@gmail.com](mailto:julianferoni@gmail.com)

<http://interescuelashistoria.org/>

# **Reforma eclesiástica y tolerancia de cultos en Cuyo. Debates a través de la prensa.**

Julián Feroni.  
U.N.R./Conicet.

## ***Introducción***

Luego de la caída del Directorio, en 1820, comenzó el proceso de construcción de poderes provinciales autónomos que pretendieron ejercer su jurisdicción sobre las ciudades y su entorno rural a través de instituciones de gobierno de tipo republicano. En el marco de ese proceso de institucionalización los gobiernos de Buenos Aires, Mendoza y San Juan pusieron en práctica algunas medidas que pretendieron adaptar la religión católica y sus instituciones a la nueva realidad política. El impacto reformista se dejó sentir de modo diferente en cada provincia: en Buenos Aires, durante la *Feliz Experiencia*, se reformó al clero regular secularizando a parte de sus miembros y posteriormente se sancionó la libertad religiosa. En Mendoza y San Juan se llevó adelante una reforma de las órdenes regulares similar a la porteña. Incluso la provincia sanjuanina estableció una tolerancia de cultos no sólo para los súbitos de la Monarquía Británica, como había sancionado el Congreso Constituyente reunido en Buenos Aires, sino para el conjunto de los ciudadanos. En estas regiones, las discusiones sobre la reforma del clero regular y la tolerancia religiosa tomaron un cariz público desconocido hasta ese momento y, por lo menos en el caso de Buenos Aires, la Sala de Representantes se convirtió en escenario de arduos debates (Calvo, 2001; Di Stefano, 2008). La sanción de la tolerancia religiosa como un derecho de todos los habitantes de San Juan fue uno de los principales argumentos que utilizaron aquellos que destituyeron al gobernador Salvador María del Carril en 1825. Una realidad diferente vivió la provincia de Córdoba donde los cambios en la relación entre el estado provincial y las instituciones eclesiásticas se produjeron sin la necesidad de aplicar una reforma deliberada (Ayrolo, 2010). Las elites gobernantes siguieron pensando a la religión como el cimiento que unía las bases del cuerpo social (Ayrolo, 2007).

La prensa periódica acompañó este proceso de cambios institucionales y fue uno de los órganos de difusión no sólo de noticias sobre las reformas sino también de ideas sobre la religión. Inclusive, muchos de los periódicos sólo se publicaron para discutir cuestiones religiosas. La reproducción en la prensa de estos debates reformistas actuó como un motor para su consolidación y expansión territorial, lo que provocó un punto de inflexión entre la primera década revolucionaria y la de 1820. Durante el primer período, pese a la falta de recursos materiales para su desarrollo, la revolución convirtió

a la prensa en una herramienta política fundamental. Incluso se puede afirmar que la prensa política nació con la emancipación y se convirtió en la vocera de las ideas y de los actos del nuevo gobierno (Calvo 2008). En esta primera década, el desarrollo de las publicaciones periódicas osciló entre las iniciativas por instaurar e incentivar el debate público y la necesidad de las autoridades de controlar posibles desbordes de esa incipiente opinión (Goldman 2000). A partir de 1820, la prensa conoció un período de consolidación y expansión, desarrollándose en gran parte del espacio rioplatense. A las funciones pedagógico-doctrinarias e informativas le sumó nuevas temáticas que ampliaron el debate. Entre ellas, las discusiones sobre las reformas eclesiásticas en las provincias de Buenos Aires, Mendoza y San Juan. Las élites letradas locales comenzaron una comunicación e interrelación a través de diferentes vínculos intelectuales, políticos y personales que atravesaban los límites provinciales. Este proceso permitió la conformación de un espacio público de alcance “nacional” (Molina 2005: 137-217). De esta forma, los periódicos reflejaron noticias que ocurrían en otras provincias adhiriendo o rechazando lo ocurrido. Este escenario se vio amplificado poco tiempo después por las discusiones que se suscitaron en torno al Congreso Constituyente de 1824-27. En referencia al debate religioso, las discusiones acerca de la tolerancia de cultos alcanzaron un punto álgido en el marco de la firma del Tratado de Amistad con Gran Bretaña.

Los debates reproducidos en la prensa abarcaron varios aspectos. La definición sobre quién tenía la competencia a la hora de poner en marcha las reformas de regulares, la autoridad civil o la eclesiástica, fue un punto importante de la discusión. Al mismo tiempo, los combates sobre la tolerancia o libertad religiosa traían consigo diferentes argumentos que hundían sus raíces en diversas vertientes teológicas. Detrás de cada posición se encontraban diferentes posturas en cuanto a la forma de pensar la relación entre la autoridad civil y la eclesiástica (Calvo 2001: 80). La intención de este trabajo es establecer un diálogo entre aquellos periódicos reformistas y anti reformistas durante las disputas ocasionadas por la reforma de regulares en las provincias de Mendoza y San Juan y la sanción de la Carta de Mayo en la última provincia. Se intentará demostrar que los argumentos utilizados para defender cada una de las posturas no respondieron a una sola manera de entender la relación entre iglesia, estado y sociedad y que las referencias teológicas de ambos bandos podían cambiar de acuerdo al tópico de la discusión.

### *A favor y en contra de las reformas de regulares.*

La Junta de Representantes de San Juan sancionó, el 25 de junio de 1823, la ley de reforma de regulares. Esta ley comprendió un total de siete artículos que definieron el funcionamiento interno de cada una de las órdenes. Se estableció que las casas monásticas quedaban sujetas a la jurisdicción del Ordinario. Se instituyó el número de religiosos que podían tener los claustros, que eran como máximo catorce y como mínimo diez. El incumplimiento de esta disposición era motivo de cierre de la orden quedando sus temporalidades en manos del gobierno provincial. Se prohibió a los regulares vivir fuera de sus conventos y los que quedaran sin convento, para permanecer en la provincia, debían secularizarse. Las temporalidades del convento debían pasar a manos de un síndico nombrado por el poder civil. Por último, se prohibió en lo sucesivo que “Ningún prelado local podrá dar el hábito de su Orden a ciudadano alguno que no sea mayor de edad, y sin previo conocimiento del gobierno” (Verdaguer, 1931: 961-962). Estas disposiciones desencadenaron el cierre de los tres conventos instalados en San Juan: mercedarios, agustinos y dominicos (Bruno, 1971: 507-509).

Por su parte, la Sala de Representantes de Mendoza también sancionó una ley de reforma de regulares el 15 de julio de 1823. El 27 de septiembre del mismo año el provisor de la diócesis de Córdoba dio el auto a dicha ley que, entre otras cosas, estableció: que nadie podía recibir el hábito sin haber cumplido veintidós años y que los conventos de agustinos, mercedarios y betlemitas ya no dependían de sus provinciales, pasando a la órbita del Ordinario de la Diócesis (Verdaguer, 1931: 956-957). En un principio, dominicos y franciscanos quedaron bajo la autoridad de sus provinciales residentes en la provincia mediterránea. Sin embargo, en noviembre de 1825, por decreto, pasaron a la jurisdicción del provisor (Bruno 1971: 509-514). Poco antes, en abril de 1825, el gobierno suprimió el convento de los agustinos y declaró que sus bienes pasaban a formar parte de los fondos públicos.

El contexto interprovincial era el propicio para embarcarse en una política reformista. En diciembre de 1822 la provincia de Buenos Aires sancionó una ley de reforma del clero. Sobre los regulares, estableció la cantidad de religiosos que podían tener cada casa: dieciséis como mínimo y treinta como máximo. Suprimió sólo la casa de los hospitalarios betlemitas y las menores de las demás órdenes. La disciplina de los regulares debía ser controlada por el diocesano y no por los provinciales de cada orden. Las propiedades de las casas suprimidas pasarían a manos del estado y, mientras durase la incomunicación con Roma, el ordinario sería el encargado de la secularización de los religiosos. Por mucho tiempo, la historiografía católica interpretó estas medidas como un acto de avasallamiento del Estado a la Iglesia. En cambio, la historiografía laica las

presentó como un ajuste necesario de la iglesia a la vida republicana independiente. Hoy la mayoría acuerda que la ley de 1822 fue una respuesta a la crisis posrevolucionaria de las instituciones eclesiásticas y, al mismo tiempo, la culminación del programa reformista borbónico (Di Stefano, 2008: 8-14). Compartimos esta idea y pensamos que la reforma de regulares en Mendoza y San Juan fue un intento por adaptar las instituciones eclesiásticas a la nueva realidad política. A continuación, analizaremos los argumentos que los mismos contemporáneos desplegaron en los periódicos a favor y en contra de estas medidas.

Nos acercamos a la discusión desde las páginas de *El Observador Eclesiástico* y *El Eco de los Andes*. El primero fue un periódico chileno redactado por fray Tadeo Silva, reimpresso en Córdoba por Pedro Ignacio de Castro Barros.<sup>1</sup> Se imprimieron 26 números entre junio de 1823 y noviembre de 1824. Castro Barros tomó esta decisión motivado por la reforma eclesiástica que se había puesto en práctica en Buenos Aires y San Juan confiando que este periódico pudiera detener “los progresos del mal” que acechaban a los pueblos rioplatenses (Zinny, 1868: 140). Para Castro Barros, la reforma podía ser útil tanto al estado como a la iglesia siempre y cuando se realizara conforme al espíritu de los cánones y no que se disfrazara con el nombre de reforma a la destrucción de la iglesia.<sup>2</sup> Por su parte, *El Eco de los Andes* fue publicado en la provincia de Mendoza. Durante la primera etapa salieron 61 números entre septiembre de 1824 y diciembre de 1825. Según Juan Draghi Lucero, quien prologó la reproducción facsimilar de este periódico, no existen dudas de que sus responsables eran anticlericales y enemigos de los frailes.<sup>3</sup> En el plano político *El Eco* fue considerado un órgano no confesado del partido liberal, defensor de la política oficial del gobernador Juan de Dios Correas y eminentemente rivadaviano en el ámbito nacional (Draghi Lucero, 1943)

En las páginas iniciales del *Observador Eclesiástico* se elogió al conjunto de reformas que buscaban la felicidad en la economía, las artes, la industria comercial, la política, la milicia, la agricultura, las ciencias naturales, la legislación y cualquier otro rubro que sea benéfico para los pueblos que transitaban por el siglo de las luces (Castro Barros, 1824: 5). También se apoyó la intención de reformar algunos ítems de la esfera eclesiástica:

---

<sup>1</sup> En todos los casos citaremos la versión reimpressa en Córdoba del año 1824.

<sup>2</sup> Hemerografía: 1801-1826, *Biblioteca de Mayo*, Tomo X, periodismo, Senado de la nación, Bs. As., 1960. p. 9998.

<sup>3</sup> Los redactores del *Eco de los Andes* fueron: Juan Gualberto Godoy, fundador, auxiliado por Francisco Borja Correas, Lisandro Calle y José Salinas.

...en esta época de regeneración una pluma que extendiendo sus observaciones a todos los ramos de la policía eclesiástica, propuesiese reformas útiles para remediar algunos abusos introducidos en estas materias, que no siendo invariables como el dogma, son susceptibles de las vicisitudes de las cosas humanas. Esto es lo que yo emprendo en el actual periódico, pues estoy persuadido que nuestra reforma no sólo ha de abrazar los objetivos civiles sino también los eclesiásticos... (Castro Barros, 1824: 6)

Es claro que el diario no se opuso a una reforma eclesiástica. En referencia a las órdenes regulares, estuvo de acuerdo que se llevase adelante una “reforma canónica y metódica” que se encargase de restituir el “fervor primitivo de esos cuerpos” (Castro Barros, 1824: 5). Como primer punto, vemos que las intenciones de llevar adelante una reforma de regulares no se discutió. Lo que sí entró en discusión fue quién tenía la competencia para sancionar la reforma eclesiástica y cuáles eran las doctrinas que sustentaban tales cambios. Castro Barros denunció que las provincias de Buenos Aires y San Juan no proponían una reforma sino una destrucción total de las comunidades religiosas (Castro Barros, 1824: 65). Posteriormente, el periódico chileno planteó una interrogante crucial del período reformista: “¿pueden las potestades seculares ingerirse en punto de disciplina eclesiástica; ó es esta una atribucion propia y exclusiva de solo los Pastores y Prelados?” (Castro Barros, 1824: 70-71).

Desde la ruptura con la metrópoli en 1810 los gobiernos revolucionarios debieron hacer frente a innumerables problemas para gobernar sus iglesias: la incomunicación no sólo con el monarca, patrono de estas tierras, sino también con Charcas y Roma, la desestructuración de la geografía eclesiástica y civil, la muerte de los obispos, la crisis de las rentas, entre los más destacados. Para resolver estos problemas apelaron, la mayoría de las veces, a la tradición regalista heredada de la corona. Este panorama se volvió más complejo en 1820 con el surgimiento de los estados provinciales autónomos. En este contexto, convivieron diferentes opciones a la hora de pensar una nueva relación entre las instituciones eclesiásticas, la sociedad, el poder civil y la Santa Sede. Como bien lo estudió Roberto Di Stefano para el espacio bonaerense, las posibilidades para hacer frente al problema de qué hacer con la religión eran tres (Di Stefano, 2004: 155-177). La respuesta galicana defendía el desarrollo de “iglesias locales” y buscaba una autonomía respecto de Roma. Veía en el clero secular y los cabildos catedralicios sus órganos de gobiernos naturales. Pese a todas las variantes internas, lo más importante para los seguidores de esta corriente era defender los

derechos y privilegios de la Iglesia local en materia jurisdiccional frente a la Santa Sede. La propuesta intransigente, en contraposición a la galicana, no adhería a la idea de una configuración plural de las Iglesias y se negaba a admitir la sujeción del poder religioso al civil. Se oponía a todo derecho de la autoridad civil para tomar decisiones sobre el ámbito espiritual y reivindicaba para la Iglesia la facultad plena de legislar y juzgar a sus súbditos. El poder civil y el religioso eran diferentes, aunque el primero debía proteger al segundo. Proponían una Iglesia con las características de una “sociedad perfecta”, una entidad diferente e independiente del poder secular. De esta forma, la respuesta intransigente tuvo una mayor cercanía con la idea moderna de diferenciación de esferas que la propuesta galicana. Por último, la respuesta liberal defendía la distinción de la esfera religiosa y la política y el principio de libertad, o al menos una amplia tolerancia, para aquellos cultos que no provocaran alteraciones en el orden social. La religión era una elección racional y de conciencia absolutamente libre de cada individuo. El estado debía abstenerse de proteger cualquier confesionalidad religiosa. Muchos de estos planteos aparecieron detrás de los argumentos presentados por los periódicos durante la etapa reformista aunque no siempre de forma homogénea. Se combinaron de diferentes maneras según las circunstancias.

En referencia a la reforma de regulares, *El Observador Eclesiástico* distinguió entre cuestiones de dogma, que eran las “verdades” reveladas en las sagradas escrituras y las enseñanzas que dejó Jesucristo, y de disciplina, que eran “...las reglas, ritos, leyes, ceremonias, preceptos, instituciones y medios establecidos para hacer florecer la piedad...” (Castro Barros, 1824: 71). Pese a esta diferenciación, para este periódico ningún gobierno civil tenía la potestad para declarar dogmas de fe e interpretar las escrituras así como tampoco “ninguna potestad temporal tiene algún derecho para variar las leyes, las instituciones, los decretos de la Iglesia ni aun con pretesto de reforma” (Castro Barros, 1824: 71-72). Sus argumentos buscaron, por lo menos, limitar a la autoridad eclesiástica el gobierno de las iglesias: “Tan independiente es la Iglesia de la potestad civil en sus dogmas, en sus leyes, en sus institutos y en sus ritos, como lo es un estado civil respecto de otro. Ella no tiene necesidad de ninguna potestad secular para gobernarse, regirse y reformarse...” (Castro Barros, 1824: 73). Para *El Observador* la potestad civil “...tiene por objeto las materias civiles y políticas, así como la autoridad eclesiástica tiene por objeto las materias eclesiásticas.” (Castro Barros, 1824: 74). Pese a esto, el periódico chileno apoyaba la mutua cooperación entre ambos poderes para garantizar el orden en la sociedad y transmitía que “El Estado no debe hacer otra cosa que proteger las leyes de la Iglesia, y no introducirse á reformarlas...” (Castro Barros, 1824: 78). Buena parte de estos argumentos responden a una matriz de pensamiento



intransigente que negaba cualquier derecho al gobierno civil para tomar decisiones sobre temas eclesiásticos, sea en cuestiones de dogma o de disciplina. Al mismo tiempo, la protección de la religión por parte del estado responde a la misma matriz de pensamiento. Aunque se planteó la independencia de gobierno entre lo religioso y lo civil se siguió pensando que comunidad política y religiosa coincidían. Por lo tanto, el estado debía seguir prestando su capacidad coercitiva para proteger las leyes de la Iglesia.

Otros pasajes del *Observador Eclesiástico* lo acercan al conjunto de ideas ultramontanas.<sup>4</sup> Principalmente la definición sobre quién tenía la facultad para secularizar a los miembros del clero regular que decidieran pasarse a las órdenes del diocesano: "...los Obispos ni por el bien de la paz, ni por respeto alguno temporal, ni aun por lo que se llama epiqueya, puede secularizar á los regulares sin comision expresa de la Silla Apostólica" (Castro Barros, 1824: 111). Para el *Observador* fue desde el concilio de Trento que "...uno de los casos reservados á la potestad pontificia por las leyes generales, por el uso comun de la Iglesia y por decretos repetidos de la santa silla, es la secularización de regulares." (Castro Barros, 1824: 122) Esta posición se acercó a las ideas ultramontanas que defendieron la potestad del Papa sobre las iglesias de todo el mundo cristiano. La secularización de los regulares era una de las atribuciones reservadas a la Santa Sede que no podían reclamar ni las autoridades civiles ni eclesiásticas locales. Tampoco dejó abierta la posibilidad de utilizar un instrumento legal como la epiqueya que permitía suspender la obediencia de la ley.<sup>5</sup> De esta forma, *El Observador* sumó a la defensa de la independencia de gobierno de la iglesia argumentos que reconocían que ciertas atribuciones debían seguir siendo potestad exclusiva de la Santa Sede.

Para *El Eco de los Andes* también la autoridad temporal y espiritual eran dos poderes separados: "La autoridad civil es la que exclusivamente debe disponer de lo temporal asi como la autoridad Eclesiastica debe disponer exclusivamente de lo espiritual. Estas dos potestades no deben jamas pasar los límites de su jurisdiccion ni mezclarse una en la otra".<sup>6</sup> Posteriormente, *El Eco* hizo pública una disputa que enfrentó a los religiosos mendocinos con el gobierno de la provincia por el pago de impuestos.

---

<sup>4</sup> Ignacio Martínez analizó la transición del discurso intransigente hacia posiciones ultramontanas en el espacio rioplatense. Para Martínez la defensa de los derechos del Papa a gobernar las iglesias de todo el mundo se fue imponiendo en el Río de la Plata como respuesta a las políticas galicanas de los gobiernos civiles y gracias a la aparición de representantes de la Santa Sede, primero en la misión Muzi y luego en la nunciatura en Río de Janeiro. Ver MARTÍNEZ (2012).

<sup>5</sup> La epiqueya era un instrumento legal que permitía suspender o alterar el vigor de la ley en ciertos casos particulares con el propósito de resguardar el imperio de la justicia. Para un mayor conocimiento sobre el uso de este instrumento en el Río de la Plata ver MARTÍNEZ (2007)

<sup>6</sup> *El Eco de los Andes* N° 42, 31-VI-1825. p. 3.

Los argumentos defendieron la facultad del gobierno para disponer de los bienes temporales de las iglesias:

1ra. Que los gobiernos pueden imponer tributos sobre los bienes de las Iglesias. 2do. Que los bienes llamados de las Iglesias son y pertenecen a la comunidad de la sociedad. 3ra. Que los Gobiernos tienen facultad para tomar estos bienes. Y disponer de ellos. 4ta. Que las Iglesias ò comunidades religiosas no pueden hacer resistencia a la entrega de estos bienes por que no son suyos.<sup>7</sup>

Cuando los eclesiásticos quisieron enfrentarse a estas disposiciones utilizando en su defensa los decretos tridentinos que negaban al poder civil la facultad de legislar sobre asuntos eclesiásticos (argumento que vimos reflejado en las páginas del *Observador Eclesiástico*), los redactores del *Eco* decidieron separar las cuestiones de dogma de las de gobierno. Para este periódico las decisiones tomadas en los concilios sólo eran infalibles en “cuanto conciernen à aquellos objetos que la Iglesia deduce del deposito de la rebelacion, (...) la de los sacramentos, el número de estos, las disposiciones y formas de administralos.”<sup>8</sup> Por lo tanto, “la iglesia no tiene el privilegio de la infalibilidad en los puntos de disciplina puramente exterior y en las cosas temporales ni tiene infalibilidad ni autoridad.”<sup>9</sup> *El Eco de los Andes* propuso una distinción entre cuestiones de dogma y de gobierno de la iglesia. Esta distinción le permitió apoyar la política reformista del gobierno. Sin embargo, para defender el manejo de los bienes temporales de la iglesia por parte del estado provincial también apeló a otros argumentos. Como los bienes de la iglesia pertenecían a la sociedad el estado podía disponer de ellos. Esta posición era posible sostenerla si se seguía identificando comunidad política con feligresía, ciudadanos y fieles. No obstante, el periódico mendocino nunca propuso la defensa de la religión por parte de la autoridad civil. En cambio, entendió que a

la autoridad civil no le viene utilidad, bentaja, ni honor alguno en mezclarse en la autoridad de la Iglesia, porque se miraría como un acto de despotismo y de arbitrariedad ensanchar la esfera de su poder é introducirlos en materias inconexas y ajenas de su jurisdicción (...)

---

<sup>7</sup> *El Eco de los Andes* N° 42, 31-VI-1825, p.4.

<sup>8</sup> *El Eco de los Andes*, N° 43, 7-VIII-1825, p.3.

<sup>9</sup> *El Eco de los Andes*, N° 43, 7-VIII-1825, p.3 y 4.

lejos de adquirir alguna reputación se atraería la indignación y el menosprecio de todos los hombres.<sup>10</sup>

Advertimos en este caso un intento por separar los ámbitos de gobierno de la autoridad civil y religiosa pero no encontramos que el periódico haya defendido la construcción de una iglesia al servicio del estado, como había ocurrido en Buenos Aires con las reformas rivadavianas (Di Stefano, 2008). Quizás en este punto se aproximó más a lo que Roberto Di Stefano definió como “respuesta liberal”, ideas que según este autor tuvieron un mayor desarrollo con la generación del '37 (Di Stefano, 2004). Argumentos más acordes a la doctrina liberal utilizó este periódico para defender la tolerancia de cultos sancionada en San Juan en 1825. Hecho que reflejaremos a continuación.

### ***Carta de Mayo y tolerancia de cultos. Impacto a través de la prensa.***

El 15 de julio de 1825 el gobierno de San Juan promulgó la *Carta de Mayo*. De los 22 artículos de esta ley, el 16 y 17 se dedicaron específicamente a la religión. El primero estableció que “La religión santa católica, apostólica, romana, universal en la provincia, se adopta voluntaria, espontánea y gustosamente como su religión dominante.” (Ramos, 1914: 249-250) De esta forma, la *Carta* no sólo se abstuvo de declarar a la religión católica como la oficial del estado, sino que además dispuso que “Ningún ciudadano o extranjero, asociación del país o extranjera, podrá ser turbada en el ejercicio público de su religión cualquiera que profesare, con tal que los que la ejerciten paguen y costeen a sus propias expensas su culto” (Ramos, 1914: 249-250). Así, cada ciudadano podía adoptar su religión de forma libre y voluntaria y, como no se reconoció ninguna religión verdadera, el estado no protegió ninguna fe religiosa. Los artículos 18, 19 y 20 exigieron que la persona al frente del poder ejecutivo profesara la religión católica, apostólica y romana y que las dos terceras partes de la legislatura compartieran la misma confesionalidad católica. Otro dato importante fue la supresión de los fueros, incluido el eclesiástico.<sup>11</sup> Diez días después de que entró en vigencia la ley, el gobernador sanjuanino fue depuesto por una revuelta. La oposición a la Carta de Mayo fue uno de los argumentos que se esgrimieron para sustituir al gobernador. Las discusiones sobre la tolerancia de cultos dividieron las opiniones en la prensa. En este caso, analizaremos los argumentos favorables desde las páginas del *Defensor de la Carta de Mayo*, periódico sanjuanino, y el ya presentado *Eco de los Andes*. Estas ideas

---

<sup>10</sup> *El Eco de los Andes*, N°45, 28-VIII-1825, p.2.

<sup>11</sup> Artículo 12 “Delante de la ley, todo hombre es igual, sin distinción, fuero ni privilegio. Ella debe proteger a todos con los mismos medios, y castigar a todos los culpables igualmente.” (Ramos, 1914: 252)

las pondremos en discusión con lo expuesto en *La Impugnación a la Tolerancia de Cultos* y *El Cristiano Viejo*, publicaciones impresas en la provincia de Córdoba.

Los dos únicos números del *Defensor de la Carta de Mayo* se publicaron el 29 de junio de 1825 y 14 de julio del mismo año, días previos a la sanción de la carta. *El Defensor* fue el primer periódico de la provincia de San Juan redactado por el gobernador Salvador María del Carril. Apoyó la política oficial y se encargó de defender la actitud reformista del gobierno. El primer número respondió a *La Impugnación a la Tolerancia de Cultos*, publicación hecha en Córdoba bajo la pluma de Pedro Ignacio de Castro Barros. Este folleto atacó al gobernador Del Carril por haber introducido el sistema liberal y la reforma eclesiástica, a semejanza de lo que había ocurrido en Buenos Aires (Zinny, 1868: 181-182). Los dos números del periódico sanjuanino hicieron expresa referencia a los ataques perpetrados por el presbítero riojano. *La Impugnación a la Tolerancia de Cultos* no fue un periódico sino un panfleto que vio la luz con el objetivo de denunciar la tolerancia de cultos. Por su parte, *El Cristiano Viejo* también se encargó de discutir la tolerancia. Fue redactado por Justo Rodríguez entre los años 1825 y 1826 y salía cada 15 días en formato de cartas. (Zinny, 1868: 110). Estas publicaciones editadas en Córdoba pueden incluirse, junto con el ya analizado *Observador Eclesiástico*, dentro de la llamada “prensa intransigente” de la década del ’20. Este tipo de prensa reaccionó de forma inmediata frente a la política de reforma de regulares y tolerancia religiosa que se discutían en Buenos Aires y San Juan. Los redactores de estos periódicos insistían que detrás de la tolerancia estaba la mano negra de la moderna filosofía cuyo antecedente más peligroso había sido el protestantismo. Además, mencionaban el peligro de que una vez sancionada la tolerancia se haría presente el indiferentismo, eliminando a la religión de la sociedad y sumiendo a ésta en la anarquía (Martínez, 2012).

El primer número de *El Defensor...* contestó directamente al *Impugnador* por su oposición a la tolerancia de cultos. Acusó al folleto cordobés de fomentar conflictos en nombre de la religión católica y sacó a relucir buena parte del discurso anticlerical del momento.<sup>12</sup> Las “ideas ilustradas” de las que se consideraba portavoz se oponían, según sus redactores, a los pensamientos de los fanáticos que en nombre de “*La intolerancia de cultos ha[n] causado la persecucion de los hombres*”<sup>13</sup> provocando la muerte a millones de personas en todo el mundo. *El Defensor* buscó dejar en claro que sancionar la tolerancia de cultos no significaba oponerse a la religión católica. Para este periódico “...la religion donde és intolerante, no és por lo regular un sentimiento; se

---

<sup>12</sup> Sobre los tópicos principales del discurso anticlerical durante el siglo XIX ver Di Stefano (2010).

<sup>13</sup> *El Defensor de la Carta de Mayo*, N° 1, 29-VI-1825, p. 2.

*practica por habito (...) corrompe a los hombres por que fomenta el odio á los que no profesan las mismas opiniones...*”<sup>14</sup> Desde sus páginas, se defendió la tolerancia religiosa desde un punto de vista político y no dogmático. Para el *Defensor* había que admitir a los representantes de las demás naciones “...bajo la garantía que sus opiniones religiosas, sus cultos y sus ritos seran tolerados, exigiendo de ellos el debido decoro, y respeto de nuestra Religion Santa, declarada la dominante del Pais por el artículo 16 de la citada Ley fundamental”.<sup>15</sup> Nunca la tolerancia se justificó con referencias a si la religión católica era la verdadera o no. El estado debía garantizar la religión de los ciudadanos como cualquier otro derecho. En este punto se comenzaba advertir una distinción entre fiel y ciudadano. Al mismo tiempo, el periódico sanjuanino se enfrentó a los modelos de autoridad clásicos o escolásticos, como la apelación a las sagradas escrituras o la doctrina de los padres fundadores de la iglesia. Contestó a las acusaciones de Castro Barros del siguiente modo:

... és un error creer que un escrito ó discurso en que se hallen esparcidos con pródiga parsimonia los nombre venerables *del Papa, la Religion, los concilios, tres o cuatro latines y ochenta apellidos de santos con su tal cual de las epistolas de Sn. Pablo*, se hade creer misteriosamente sin examen y respetar su contenido por esta sola razon.”<sup>16</sup>

Para *El Defensor* “... la reflexion há penetrado á todas las clases de la sociedad, y la influencia de las ideas del siglo ilustrado mas ó menos á todos los pueblos...”<sup>17</sup> Así, se oponía el uso de la razón ilustrada que permitía la emancipación de los hombres frente a los fundamentos de una verdad revelada. Se debía permitir el uso de esa “razón” para decidir inclusive que religión profesar.

Por su parte, los argumentos utilizados por Castro Barros en *La Impugnación a la Tolerancia de Cultos* siguieron una línea opuesta. El folleto cordobés reclamó la defensa de la religión por parte del estado. La primera observación que hizo fueron los peligros morales que iba a producir en la sociedad la ley de tolerancia. Para Castro Barros la tolerancia era “opuesta no solo á la moral si no tambien á la sociedad misma: es en una palabra una ley tiranica que directamente incita á la desercion de la fé y religion...” (Castro Barros, 1825: 3). El presbítero argumentó que toda ley debía estar

---

<sup>14</sup> *El Defensor de la Carta de Mayo*, N° 1, 29-VI-1825, p. 1. Cursiva en el original

<sup>15</sup> *El Defensor de la Carta de Mayo*, N° 2, 14-VII-1825, p. 8.

<sup>16</sup> *El Defensor de la Carta de Mayo*, N° 1, 29-VI-1825, p. 3. Cursiva en el original.

<sup>17</sup> *El Defensor de la Carta de Mayo*, N° 1, 29-VI-1825, p. 3.

“acomodada al lugar y al tiempo: San Juan es católico en todas sus partes ¿que razon podrá haber tan imperiosa para hacerlo protestante como sucederia en la mayor parte admitiendo la tolerancia de cultos?” (Castro Barros, 1825: 6). El sacerdote riojano respondió a quienes sostenían que el mismo Dios toleraba diversos cultos.<sup>18</sup> Para Castro Barros “Dios tolera los pecados, heregias falsos cultos, y todos los males que hay en el mundo, porque quiere dar tiempo á los hombres para que se arrepientan...” (Castro Barros, 1825: 7). Como podemos ver, el rechazo de la tolerancia no era sólo político sino que tenía un trasfondo dogmático. No se debía permitir el falso culto. Por lo tanto, “Visto y probado que la ley de tolerancia de cultos es opuesta é incompatible con la sana moral que prescribe la religion nos resta hacer ver que tambien se opone á la civil del estado” (Castro Barros, 1825: 9). Una vez definido que la tolerancia era un peligro para la sociedad y que se oponía también a la ley civil del estado, Castro Barros apoyó la protección de la religión por parte del gobierno

No hay duda de que la religion es el fundamento de la sociedad, y quitada esta no hay verdadera asociacion. Esta sociedad está vinculada á una obligacion entre el que gobierna y el pueblo, con la que se crea este estrechado á respetar las leyes (...) es claro que la religion sola puede cimentar esta mutua obligacion comprometiendose uno y otro por el juramento a observarla, trayendo por testigo á Dios... (Castro Barros, 1825: 10)

En este fragmento se resalta la importancia de la religión para el buen funcionamiento de la sociedad. La religión era una garantía de respeto de la ley tanto para gobernantes como para gobernados, ya que Dios era testigo de todo pacto. Por lo tanto, el estado debía observar y cuidar la religión católica para de esa forma conservar el orden social y político. Las palabras de Castro Barros sonaron casi como una súplica: “No nos cansemos: protejan la religion en que hemos nacido, y lo contrario será la mayor impolítica. Entónces se verá resplandecer el órden tan deseado (...) mientras no se haga asi hemos de ir de abismo en abismo y todo se ha de malograr.” (Castro Barros, 1825: 13). El sacerdote riojano también diferenció entre dos clases de tolerancia: la teológica y la civil. Para Castro Barros, aún en el segundo caso se “debe poner de acuerdo con el romano pontífice, de cuya sola autoridad es dispensar en la *disciplina*, ó las leyes de la universal Iglesia.” (Castro Barros, 1825: 22). En este punto se ubicó en las antípodas de los defensores de la tradición regalista apostando a un modelo de

---

<sup>18</sup> Estas ideas aparecen por ejemplo en *El Eco de los Andes*, N° 21, 27-II-1825.

iglesia centralizada en la Santa Sede. De más está decir que no admitió ninguna de las formas de tolerancia porque la “...América del Sud (...) es católica en todos sus pueblos y con sola esta religion, puede consultar á la tranquilidad interior, y seguridad exterior de sus estados.” (Castro Barros, 1825: 22). Según el sacerdote sobran los ejemplos “Para demostrar cuanto es en estos la necesidad de una religion, que de ser la única verdadera y cuanta las energia de los cristianos para defenderla en su doctrina, y disciplina...” (Castro Barros, 1825: 22). Castro Barros luchó por igualar la ley civil y la religiosa buscando la protección del estado frente a cualquier ataque perpetrado contra la “única religión verdadera”.

Los argumentos del *Cristiano Viejo* permiten ver otras cosas. Este periódico reconoció la presencia de creyentes de otras religiones a los que el gobierno “...no les puede estorbar el culto externo priado o domestico.”<sup>19</sup> Estas ideas no eran nuevas, la Asamblea del Año XIII había declarado una forma elemental de tolerancia que prohibió perseguir a los ciudadanos por sus opiniones privadas en materia de religión (Calvo, 2004: 6). A su vez, reconoció “...que el hombre tiene una libertad absoluta é ilimitada para opinar en materia de religion y adoptar aquella creencia que su razon le muestre como verdadera...”<sup>20</sup> Sin embargo, con “...esto no se prueba que el hombre tenga un derecho para el ejercicio público de su culto...”<sup>21</sup> Para el periódico cordobés “*Ningún gobierno católico puede tolerar un culto falso, porque este sea el que fuere en todos los pueblos católicos ataca al orden público y es antisocial.*”<sup>22</sup> Nuevamente, la defensa del orden social sirvió como argumento para oponerse a la tolerancia de cultos. La intolerancia del *Cristiano Viejo* también compartía una definición de dogma: no podía permitirse ningún otro culto porque eran “falsos”. Era una obligación de los estados proteger el culto público de la religión católica y prohibir la tolerancia porque ésta ayudaba a mantener el orden social. El poder civil debía cuidar la religión...

Para defenderla de los insultos de sus enemigos, para sostenerla cuando la fuerza quiere arrejarla de un pueblo que la profesa y ama, para auxiliar á sus ministros cuando va á paises infieles á usar de sus armas de la persuacion y el convencimiento, y para otros muchos casos semejantes sirve á la religion la proteccion y amparo de las potestades

---

<sup>19</sup> *El Cristiano Viejo*. Nº 3, 17-VI-1825, p. 24

<sup>20</sup> *El Cristiano Viejo*. Nº 2, 17-V-1825, p. 13

<sup>21</sup> *El Cristiano Viejo*. Nº 2, 17-V-1825, p. 13

<sup>22</sup> *El Cristiano Viejo*. Nº 2, 17-V-1825, p. 10, cursiva en el original.

soberanas, y no creo que haya hombre que usando de su razon no conozca esto<sup>23</sup>

Así como el *Cristiano Viejo* reconoció el culto de otras religiones en el ámbito privado advirtió que su discurso debía apoyarse en argumentos que fueran más allá de lo religioso. Para demostrar que la tolerancia de cultos era una amenaza al orden social argumentó: "...no quiero valerme de autoridades de santos padres, concilios y escritura sagrada. (...) Se los probaré con sentencias de filósofos antiguos, de quienes se glorian ser discípulos y sucesores..."<sup>24</sup> Así, utilizó un lenguaje más "secularizado" a la hora de discutir con sus oponentes. Recordemos que una de las denuncias del *Defensor de la Carta de Mayo* era precisamente que ni el Papa, los concilios ni ningún santo tenían la autoridad suficiente para decidir sobre el lugar de la religión en la sociedad. *El Cristiano Viejo* tomó nota de esto y se opuso a la tolerancia citando a los mismos filósofos que sus oponentes. Para 1825 el lento proceso de secularización que la revolución no inició pero sí aceleró estaba haciendo mella en la sociedad rioplatense. La distinción entre el fiel y el ciudadano e iglesia y sociedad comenzaba a hacerse más nítida. El reemplazo de los argumentos religiosos para debatir la tolerancia es un signo de estos cambios (Martínez, 2012).

Opuesto a los argumentos de los periódicos cordobeses, *El Eco de los Andes* expuso en su número 21 que por tolerancia no entendía otra cosa que no fuera el respeto que se debe tener por cualquier pensamiento ajeno. Para el *Eco*, "Dios mismo es el autor de toda tolerancia, porque al pensamiento no se le puede imponer trabas..."<sup>25</sup> El periódico mendocino explicaba que siempre habían existido varias religiones debido a la diversidad de los espíritus que Dios había creado. Por lo tanto, tolerar la voluntad de Dios era tolerar la diversidad de religiones. En números posteriores insistió que "Dios mismo es el autor de la tolerancia, por que él protege igualmente á todos los hombre sin distincion de su culto."<sup>26</sup> Respondiendo a los presagios de que la tolerancia traería el desorden social el *Eco* explicó que "...cuando se vea que los que profesan una religión diferente a la nuestra, son buenos padres de familia (...) cuando se les vea condolerse de las desgracias de sus semejantes, cumplir con exactitud los deberes de hombre, y de ciudadanos se conocera que puede uno ser honrado, y justo sin ser ortodoxo."<sup>27</sup> De esta forma, se trazó un límite entre la figura del fiel y del ciudadano. La religión pasaba a ser una decisión del fuero íntimo de las personas. La adopción de qué religión profesar

---

<sup>23</sup> *El Cristiano Viejo*. Nº 7, 8-X-1825, p. 76.

<sup>24</sup> *El Cristiano Viejo*. Nº 4, 17-VII-1825, p. 33.

<sup>25</sup> *El Eco de los Andes*, Nº 21, 27-II-1825. P.1.

<sup>26</sup> *El Eco de los Andes*, Nº 30, 8-V-1825. P.1.

<sup>27</sup> *El Eco de los Andes*, Nº 30, 8-V-1825, p.2.



aparece aquí como un derecho más de los que debe asegurar y proporcionar el Estado.<sup>28</sup> Podemos arriesgar, que esta definición se basó sobre principios iusnaturalistas de la política que establecen que la libertad religiosa forma parte de la libertad de conciencia que constituye al individuo y que, a partir del Siglo XVII, fue pensada como un derecho natural.<sup>29</sup> Por lo demás, los argumentos del periódico mendocino se asemejaron mucho a los utilizados por el *Defensor de la Carta de Mayo* con el mismo fin: la tolerancia de cultos era hija de las luces y la libertad y sólo aquellos fanáticos de la religión católica podían oponerse ante tamaño beneficio para el pueblo.

### ***Conclusión.***

En este trabajo hemos analizado los argumentos defendidos por los periódicos reformistas y anti reformistas durante las disputas ocasionadas por la reforma de regulares y la tolerancia de cultos. Tanto uno como otros apelaron a diferentes formas de entender la relación la relación entre iglesia, estado y sociedad. Vimos también que los argumentos fueron cambiando de referencia dependiendo si se discutía la reforma de regulares o la tolerancia de cultos. Inclusive, en algunos casos, ideas similares se utilizaron para sostener posturas diferentes.

*El Eco de los Andes* defendió la reforma de regulares, aunque no siempre con los mismos argumentos. Primero marcó una división entre las cuestiones de gobierno y de dogma de la iglesia. Así, apoyó la decisión del poder civil de reformar las órdenes regulares. Como lo comprobó Nancy Calvo para Buenos Aires (Calvo, 2001), en este punto se puede apreciar una herencia del pensamiento reformista borbónico dieciochesco. Sin embargo, para justificar el manejo de los bienes temporales de los regulares su estrategia fue continuar identificado al conjunto de la sociedad con los fieles católicos. Como los bienes temporales de los regulares pertenecían a la sociedad el estado tenía la facultad para decidir sobre ellos. No obstante, cuando se trató la tolerancia de cultos los periódicos cuyanos corrieron un poco más el límite. Tanto para *El Eco de los Andes* como para *El Defensor de la Carta de Mayo* la tolerancia no era una gracia otorgada por el estado sino un derecho natural de todos los ciudadanos. Esto se acercaba más a un ideario liberal de división de esferas en la que el estado debía garantizar los derechos de todos los ciudadanos. La religión pasaba a ser del fuero interno de las personas y la distinción entre el fiel y el ciudadano comenzaba a ser más visible.

---

<sup>28</sup> Sobre la diferencia entre el carácter de tolerancia y libertad religiosa ver CALVO (2004)

<sup>29</sup> Siguiendo los planteos de Nancy Calvo, nos referimos específicamente al iusnaturalismo lockeano. En 1689 John Locke publicó *Carta de la Tolerancia* que condensó las bases de esta nueva doctrina que separó al gobierno civil, cuya potestad es externa, de la religión como fuero interno de la conciencia, sobre la cual es inadmisibles cualquier intromisión ver CALVO (2004)

Por su parte, en los periódicos que estuvieron en contra de la reforma de regulares y la tolerancia de cultos tampoco advertimos una argumentación homogénea. *El Observador Eclesiástico* también distinguió entre cuestiones de dogma y de disciplina pero, a diferencia del *Eco de los Andes*, denunció que la reforma de regulares era una intromisión del poder civil en los asuntos de la iglesia. Como lo había hecho el periódico mendocino, *El Observador Eclesiástico* siguió pensando en la fusión entre fieles y ciudadanos. Sin embargo, no lo hizo para aprobar que el gobierno provincial pudiera manejar los bienes temporales de los regulares sino para oponerse a una tolerancia de cultos que, entendía, traería el caos social. Con la intención de evitar el desorden social y proteger a la “única religión verdadera” Castro Barros pidió la protección de la religión por parte del estado. Inclusive, no veía con malos ojos que la ley religiosa siguiera formando parte de la legislación civil. *El Cristiano Viejo* también estuvo de acuerdo en proteger a la religión católica aunque aceptó la tolerancia privada de cultos. Este periódico advirtió que ya no era posible oponerse a la elección personal de la religión sino únicamente impedir su culto público. Esto era una señal de que los tiempos estaban cambiando. Otro hecho que alejó al *Cristiano Viejo* de Castro Barros fue que utilizó argumentos que iban más allá de lo religioso para oponerse a la tolerancia de cultos y discutió en los mismos términos que sus oponentes.

El proceso de secularización acelerado por la revolución demostró que era posible pensar en una distinción entre gobierno civil y eclesiástico. En nuestro caso vimos como los periódicos reformistas y anti reformistas sostuvieron esta idea. La diferencia era si el estado podía entrometerse en los asuntos de la iglesia o si ésta era independiente del poder civil. Fue más difícil en este período diferenciar la figura del fiel y del ciudadano. Cuando por momentos se logró plasmar esta idea se generaron graves conflictos, como ocurrió luego de la sanción de la tolerancia de cultos en San Juan.

Este trabajo es una primera aproximación sobre estos temas. Queda abierta la idea de comparar los argumentos aparecidos en la prensa con aquellos utilizados en los debates de las salas de representantes sobre la reforma en las provincias de Mendoza y San Juan y la tolerancia en esta última provincia.

### **Bibliografía y Fuentes.**

AYROLO, Valentina (2007); *Funcionarios de Dios y de la República. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*, Buenos Aires: Biblos.

AYROLO, Valentina (2010); “La Reforma sin reforma. La estructura eclesiástica de Córdoba del Tucumán en la primera mitad del siglo XIX”, *Jahrbush fur geschichte Lateinamerikas*, Austria: Böhlau Verlag, pp. 273 – 273.

BRUNO, Cayetano (1971); *Historia de la iglesia en Argentina*, V. VIII, Buenos Aires, Don Bosco.

CALVO, Nancy (2001); “Cuando se trata de la civilización del clero. Principios y motivaciones del debate sobre la reforma eclesiástica porteña de 1822”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera serie, núm. 24, 2º semestre.

CALVO, Nancy (2004); “Lo Sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república rioplatense.”, en *Andes*, núm. 15, Universidad Nacional de Salta.

CALVO, Nancy (2008); “Voces en pugna. Prensa política y religión en los orígenes de la República Argentina”, en *Hispania Sacra*, LX 122, pp. 575-596.

DI STEFANO, Roberto (2008); “Ut unum sint. La reforma como construcción de la Iglesia (Buenos Aires, 1822-1824)”, en *Revista di Storia del Cristianesimo*, Brescia Morcelliana, pp. 499 – 523.

DI STEFANO, Roberto (2010); *Ovejas Negra: Historia de los anticlericales argentinos*. Buenos Aires: Sudamericana.

GOLDMAN, Noemí (2000); “Libertad de imprenta, opinión pública y debate constitucional en el Río de la Plata (1810-1827)”, en *Prismas. Revista de historia intelectual*, nº 4, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 9-20.

MARTÍNEZ, Ignacio (2007); “Desobediencias leales y legalidades insurgentes. Discusiones en torno a las atribuciones de los poderes civiles y eclesiásticos en el Río de la Plata. 1810-1817”, como parte del dossier “Religión, sociedad y política (siglos XVI-XIX)” en *Itinerarios, Anuario del CEEMI*, Rosario, Año 1, Nº 1, pp. 171-197.

MARTÍNEZ, Ignacio (2012); “Prensa intransigente y discurso ultramontano en el Río de la Plata: entre la disputa facciosa y la construcción de la Iglesia romana. 1820-1850” en *VII Jornadas de Historia Política*, Tandil.

MOLINA; Eugenia (2005); “Opinión pública y libertad de imprenta durante los de consolidación de las estructuras provinciales y el congreso de 1834”, en *Revista de Historia del Derecho*, Núm. 33, 2005.

RAMOS, Juan Pedro (1914-1916); *El derecho público de las provincias argentinas con el texto de las constituciones sancionadas entre los años 1819 y 1913*, Buenos Aires: Fac. de Derecho y Cs. Sociales.

VERDAGUER, José (1931); *Historia eclesiástica de Cuyo*, Tomo I, Milán: Premiato Scuola Tipográfica Salesiana.

ZINNY, Antonio (1868); *Efemeridografía Argireparquiótica*, Buenos Aires: Imprenta y librería de Mayo.

### ***Periódicos.***

*El Defensor de la Carta de Mayo*. Museo Mitre.

*El Eco de los Andes*. Reproducción facsimilar (1943), Mendoza, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional de Cuyo, Precedido de un estudio de Juan Draghi Lucero.

*Impugnación a la tolerancia de cultos*; Imprenta de la Universidad, Córdoba, 14 junio de 1825.

*El Cristiano Viejo*, Imprenta de la Universidad, Córdoba, 1825.

*El Observador eclesiástico de Chile*, Imprenta de la Universidad, Córdoba, 1824.