

UNIVERSIDAD TORCUATO DI TELLA

POSGRADO EN HISTORIA

TESIS DE DOCTORADO

**GREGORIO FUNES Y LAS IGLESIAS RIOPLATENSES, DEL ANTIGUO RÉGIMEN A
LA REVOLUCIÓN**

Tesista: Miranda LIDA

Director: Klaus Gallo (Universidad Torcuato Di Tella)

Codirector: Roberto Di Stefano (Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani - CONICET)

Jurado de tesis: Tulio Halperín Donghi, Marcela Ternavasio y Darío Roldán

Defensa de tesis celebrada en el marco del Posgrado en Historia de la Universidad

Torcuato Di Tella, en Buenos Aires, el 28 de octubre de 2003

Preludio. Dos justificaciones y varios agradecimientos

Buenos Aires, septiembre de 2003

Como muchas otras tesis, ésta ha recorrido un camino muchas veces de espinas, rara vez de rosas; si fue difícil imaginar en sus inicios qué me depararía el camino una vez transitado, más difícil es todavía hoy la tarea de reconstruirlo, una vez ya lejos del punto inicial. Estas líneas están dedicadas sin embargo a intentar esta reconstrucción a la que me obliga el imperativo moral de ser sincera con el lector. Sería falso decir que esta tesis, mientras fue un simple proyecto, tuvo siempre el nombre que hoy ostenta; sería asimismo un engaño afirmar que su autora pudo concebir la hipótesis que acá intenta demostrar desde la hora inicial en que este proyecto se puso a andar, sólo a fuerza de curiosidad.

Muy por el contrario, y como ya a esta altura el lector podrá imaginar, esta tesis tuvo en sus primeros orígenes otro título e incluso otros interrogantes a los que dar respuesta. Los primeros títulos y los primeros interrogantes a los que este proyecto intentó dar respuesta estuvieron inspirados por Natalio Botana, cuya curiosidad por el deán cordobés no halló una respuesta demasiado satisfactoria en la historiografía existente. Desde su perspectiva, me sugirió tiempo atrás que hiciera una tesis acerca de la "historia de las ideas políticas del deán Funes" -tal es el título con el que la bautizó- y que construyera su índice tomando como eje los diversos ensayos políticos e históricos editados por el deán de Córdoba. Con esta propuesta apenas esbozada comencé a trabajar con Klaus Gallo, quien se interesó vivamente por los debates políticos en los que había intervenido Funes, aquel que osó proclamarse el precursor de la Revolución de Mayo -y sus ideas- en el Río de la Plata, por haber invocado un argumento contractualista en fecha tan "temprana" como 1790.

Pero pronto descubrí que lo menos interesante de su discurso de 1790 radicaba en el contenido manifiestamente "político" que expresaba, y que lo más jugoso se hallaba en cambio en el contexto en el cual cobraba sentido este discurso, los actores involucrados, las ceremonias ritualizadas, las prácticas. Fue el propio Funes el que me

dio la pista de aquello a lo cual yo debía prestar atención: no en vano Funes se jacta de ser el pionero, pero tanta jactancia invita ante todo a la desconfianza ante un discurso que no deja de ser de circunstancia. Sin embargo, el discurso estaba ahí, era significativo y merecía ser explicado, aún tomándolo con pinzas...

Para ello fue necesario alejarme de la "historia de la ideas". Así ocurrió, en efecto, y este discurso, al igual que otros tantos que se abordan en las siguientes páginas, fue colocado en su contexto "natural": la Iglesia. De la "historia de las ideas", pues, a la "historia de la Iglesia": éste ha sido uno de los recorridos realizados en esta tesis. En este contexto Roberto Di Stefano se sumó a la codirección de esta tesis y, junto con él, nuevos interrogantes, nuevos problemas y finalmente un nuevo índice. Ya no se trataba simplemente de analizar las ideas contenidas en el discurso político, sino de estudiar el modo en que ese discurso se modificaba a medida que Funes avanzaba en su carrera eclesiástica, y a medida que construía -bajo el Antiguo Régimen- su identidad sacerdotal. A partir de allí podrían entenderse los distintos matices del Funes "político", un Funes que tuvo serias dificultades para convivir con uno de los resultados más osados de la Revolución: la reforma eclesiástica rivadaviana de 1822, y sus consecuencias. Con esto en mente, Di Stefano tituló lo que debían ser las conclusiones de una tesis de las que yo casi no había escrito ningún capítulo íntegro con los siguientes términos: "Funes ante la disolución del régimen de cristiandad".

Pero finalmente, la tesis que aquí presento no se titula "Historia de las ideas políticas" -según ya hemos justificado- ni sus conclusiones llevan por nombre "Funes ante la disolución del régimen de cristiandad". Me resta pues explicar por qué ni mi hipótesis ni mi conclusión abordan el problema de la disolución del régimen de cristiandad. Ésta es una preocupación inherente a una Iglesia que teme y enfrenta los avances de la "modernidad" -utilizo este término en aras de la brevedad-; pero Funes se halla frente a un problema distinto a la hora de la Revolución: el derrumbe de las instituciones eclesiásticas y la falta de claridad acerca de qué debe entenderse por Iglesia en estas nuevas condiciones. Definir la Iglesia es lo primero que debe hacerse pero, claro está, para esto es necesario poner en duda si acaso existe "una" Iglesia.

A pesar de que esta tesis no lleva el título con el que empecé a trabajar con Klaus Gallo, ni tampoco sus conclusiones llevan el nombre con el que las bautizó Roberto Di Stefano, les debo a ambos mi agradecimiento porque han sabido comprender que Funes exigía que ambos títulos fueran en ambos casos diferentes. A Roberto Di Stefano debo agradecerle además, en el sentido más llano del término, su *maestría* - arte y destreza de enseñar todo aquello que merece ser enseñado-.

Ingreso de esta manera en el terreno arduo de los agradecimientos; tarea ardua, porque temo olvidar a más de uno por simple descuido o distracción. Entre quienes han sido mis profesores: en primer lugar a Luis Alberto Romero porque ha contribuido a que una tosca y simple curiosidad intelectual se convierta en una curiosidad puramente *histórica*; luego quiero agradecer a Natalio Botana, Ezequiel Gallo, Tulio Halperín Donghi, Fernando Rocchi, Francis Korn, Darío Roldán quienes en distintas ocasiones han brindado su tiempo ya sea para hablar de Funes o de la historia de la Iglesia en sentido más amplio. Entre mis compañeros quiero agradecer a quienes leyeron pacientemente distintos borradores, en algunos casos por pura vocación y curiosidad: Nancy Calvo, Hernán Camarero, Andrea Matallana, Martha Rodríguez, José Bustamante, Andrés Freijomil, Oriana Pelagatti. Por último sólo restan los agradecimientos personales, aquellos que lindan con la vida privada. Sólo dos casos mencionaré aquí: a mi hermana Soledad, a la que le hice "descubrir" a través de mi tesis que la historia de la Iglesia, lejos de ser algo muy aburrido como ella imaginó en un principio, podía ser por el contrario sumamente divertida; por otro lado, estoy en deuda con Pablo que pese a todo confió siempre en que esta tesis se haría realidad porque conocía la obsesión enfermiza que invadía por más de un momento a su autora: esta tesis es un homenaje a esa inquebrantable confianza.

M. L.

Índice general

1. Introducción

1.1. Funes en la historiografía religiosa

1.2. Nuestra hipótesis

1.3. Plan del trabajo

2. El espacio y los actores

2.1. Administración eclesiástica y civil de la geografía cordobesa a fines del
Antiguo Régimen

2.1.1. La arquidiócesis y el virreinato

2.1.2. La diócesis y la gobernación intendencia

2.1.3. La ciudad y la campaña: el sistema benefical de la diócesis

2.2 Los Funes a fines del siglo XVIII

3. Bajo la arquidiócesis. De la defensa del clero secular a la defensa de la jerarquía
diocesana y arquidiocesana (1773-1810)

3.1. Introducción

3.2. La defensa del clero secular cordobés

3.2.1. La construcción de una identidad sacerdotal

- 3.2.2. Una identidad para el clero secular cordobés
- 3.2.3. El clero secular en el gobierno de la diócesis
- 3.2.4. Los claroscuros del contrato social funesiano
- 3.2.5. La monarquía católica y el modelo constantiniano
- 3.3. La defensa de las jerarquías diocesanas y arquidiocesanas
 - 3.3.1. El jurista hecho juez: la maduración de una identidad eclesiástica
 - 3.3.2. El juez eclesiástico y la jerarquía diocesana
 - 3.3.3. Todos los caminos conducen a Charcas
 - 3.3.4. La iglesia cordobesa bajo el paraguas del metropolitano y del patronato regio
 - 3.3.5. Entre el juez metropolitano y la Audiencia porteña
- 4. En el lugar del metropolitano ausente. La Revolución y el derrumbe de las estructuras arquidiocesanas (1810-1820)
 - 4.1. Introducción
 - 4.2. Revolución
 - 4.2.1. El fantasma de la fragmentación en un discurso político en tono de prédica
 - 4.2.2. Soberanía y patronato: entre Córdoba y Buenos Aires
 - 4.3. Funes, la iglesia porteña y la vacancia *de facto* del metropolitano
 - 4.4. El derrumbe de las estructuras eclesiásticas: las consecuencias
 - 4.5. ¿Qué hacer ante el derrumbe de las estructuras eclesiásticas?
 - 4.5.1. El derecho canónico como mecanismo para preservar el equilibrio

entre las diócesis huérfanas

4.5.2. Una amenaza al equilibrio que se cierne desde Buenos Aires

5. Las leyes de la Iglesia en una era de reformas. De la reforma eclesiástica
rivadaviana a la “contrarreforma” bolivariana

5.1. Introducción

5.2. Funes y la reforma eclesiástica rivadaviana

5.2.1. La crisis de 1820, el patronato y la soberanía

5.2.2. ¿Quién puede legislar en materia eclesiástica?

5.2.3. La reforma eclesiástica rivadaviana, un reaseguro para las provincias

5.2.4. La supresión del fuero eclesiástico como mecanismo para refrenar a la
iglesia porteña

5.2.5. El mito de la Iglesia primitiva en clave canónica

5.3. Decepción y nuevas expectativas de reforma

5.4. Un cordobés en Buenos Aires: el congreso de 1824

5.5. La “contrarreforma” bolivariana en pos de una iglesia americana

5.5.1. La iglesia a reformar, una república no democrática

5.5.2. La iglesia americana, entre la Iglesia universal y la iglesia particular

5.6. ¿Cuál ley eclesiástica para la iglesia porteña?

6. Conclusión

7. Bibliografía

I. Introducción

1.1. Funes en la historiografía religiosa

La figura del deán Funes adquirió relieve en la historiografía religiosa a medida que a lo largo del siglo XX se desarrollaba en la Argentina una historiografía confesional, en ámbitos vinculados de una manera u otra a la Iglesia católica¹. En primer lugar, fue digno de destacar desde esta perspectiva el hecho de que Funes perteneciera a una camada de clérigos que desde la primera hora había apoyado la Revolución, y así lo subrayaron aquellos historiadores católicos que querían poner de relieve que el clero rioplatense no había sido en absoluto refractario al proceso revolucionario². En este sentido se destaca el trabajo pionero de Agustín Piaggio a la luz del centenario de la Revolución³.

Pero en la historiografía confesional, la figura del deán Funes adquirió pronto nuevos matices. A partir de los años 20, despertó gran interés, a tal punto que en la revista *Criterio* se desarrolló en 1929 una fuerte polémica en torno a él en el centenario de su muerte; poco después, la historiografía confesional se volcó más abiertamente aún al estudio de su figura. ¿Por qué? No simplemente porque a medida que avanzaba el siglo XX se puede advertir en la Argentina la presencia de un núcleo cada vez más firme y consolidado de historiadores

1 Para una historia de la historiografía religiosa en la Argentina, puede verse Roberto Di Stefano, “De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino”, *Prohistoria*, 6 (2003).

2 Con este objeto, en 1916, el arzobispado de Buenos Aires apoyaba la iniciativa de erigir en Córdoba una estatua del deán Funes. Al respecto, *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires*, 1916, vol. XVI, pp. 144-145.

3 Agustín Piaggio, *Influencia del clero en la independencia argentina (1810-1820)*, Buenos Aires, Tipografía del Colegio Pío IX, 2ª edición, 1934 [1910], con un proemio de Dionisio Napal.

católicos que se volcaron, de manera decidida, a contribuir a moldear el mito de la “nación católica” a partir de la década de 1920 en la Argentina⁴. Una serie de factores que repasaremos a continuación concitó la atención de los historiadores católicos en torno a la figura de Funes.

En 1917 el papa Benedicto XV promulgó el primer código de derecho canónico para la Iglesia católica. En la Argentina, la recepción del nuevo código despertó en los inicios de la década de 1920, a medida que se desarrollaba un “catolicismo integral” que aspiraba a reconquistar la sociedad, un creciente interés por la figura de Funes. El nuevo código ponía en discusión la legitimidad del derecho de patronato al declarar que de ahí en más no podría ser constituido ningún nuevo patronazgo. Desde esta perspectiva, el patronato -en vigor para entonces en la Argentina de acuerdo con el orden constitucional- representaba el más firme obstáculo para el desarrollo de una Iglesia que para la década de 1920 se la concebía ya como una *societas perfecta*⁵. La Iglesia, se afirmaba, se regía por sí sola y se daba a sí misma sus propias leyes, y para ello no dependía en absoluto del poder civil. El patronato aparecía en este contexto en abierta contradicción con el desarrollo de esta concepción sobre la Iglesia ya que si el Estado intervenía como patrono en la presentación de los clérigos, su carácter de *societas perfecta* se desmoronaba. A la vigencia del derecho de patronato se le adjudicó en este contexto una clara connotación regalista que la historiografía habrá de denunciar permanentemente. Y a medida que el derecho de patronato se convertía en un objeto de discusión en la historiografía confesional, la figura

4 En este sentido, pueden verse los trabajos de Loris Zanatta, entre ellos, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

5 Véase al respecto José Luis Kaufmann, *La presentación de obispos en el patronato regio y su aplicación en la legislación argentina*, Buenos Aires, 1996, pp. 146-149. En este sentido puede verse también la encíclica *Quas primas* de Pío XI.

de Funes concitaba cada vez más interés: el deán de Córdoba había sido en 1810 el autor de un dictamen sobre el patronato considerado “fundacional” en el cual reconoció la legitimidad de este derecho, que pasaba a partir de entonces a residir en las manos de los gobiernos revolucionarios, dictamen que más tarde habría constituido un importante antecedente del orden constitucional del Estado argentino.

De tal manera, Funes fue considerado el principal exponente del clero regalista que “equivocadamente” había reconocido el derecho de los nuevos gobiernos patrios a ejercer el patronato, que luego fue a su vez reconocido por el orden constitucional argentino a la hora de la formación del Estado. La figura de Funes se convirtió así en objeto de polémica en la historiografía católica en la década del 20; frente al patronato sólo podía adoptarse desde esta perspectiva una única postura de férrea denuncia, ya que aquel derecho ejercido por los poderes civiles atentaba contra una Iglesia que para entonces aspiraba a convertirse en la institución rectora de la vida social. No obstante, hasta comienzos de siglo, el patronato no sólo no había despertado semejante actitud -en este sentido puede verse una serie de artículos publicados a comienzos del siglo veinte en la *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires*-, sino que además tampoco la figura de Funes había aún concitado especial interés entre los historiadores católicos⁶.

Habrá que esperar pues a la década del 20 para que ello ocurra. Para entonces en efecto, la discusión sobre el patronato estaba al orden del día. En 1923 el gobierno argentino presentó para el arzobispado porteño, haciendo uso del derecho de patronato, a monseñor de Andrea, candidatura que, como se sabe, fue rechazada por el papado. En este contexto el

⁶ *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires*, Año II, vol. II, 1902, pp. 844-857 y 873-881; año III, vol. III, pp. 621-630.

patronato se convirtió en un objeto privilegiado de discusión en los ámbitos católicos y pronto los historiadores confesionales se interesaron por el dictamen de Funes de 1810 sobre el patronato⁷. Tal dictamen había legitimado un derecho que el Estado se atribuía, y ellos aborrecían. De ahí que la figura de Funes suscitara polémicas: Rómulo Carbia desde las páginas de *Criterio* arremetió contra la figura del deán Funes a fin de desprestigiar el conjunto de su obra, incluido el dictamen de 1810 que, sostenía, atentaba contra el papado. Pronto Carbia recibió una serie de réplicas que intentaba aminorar la condena que pesaba sobre Funes. En su descargo, por ejemplo, Enrique Martínez Paz, historiador cordobés, reclamaba que se leyera la obra de Funes teniendo en cuenta que ella había precedido tanto al *Syllabus* como al Concilio Vaticano I⁸. El debate en torno a Funes ponía en evidencia en este contexto el modo en que los intelectuales católicos tomaban posición frente al patronato, a la luz del nuevo código de derecho canónico, y de esta manera construían una mirada sobre la Iglesia en la cual se buscaba poner de relieve la primacía de Roma, contra la cual habría atentado Funes al reconocer, tal como hizo en 1810, que el patronato constituía un derecho inherente a la soberanía.

Si en la década de 1920 Funes había concitado interés en tanto que “padre” de una

7 A lo largo de la década de 1920 una serie de trabajos convirtió al patronato, y con ello a Funes, en un objeto privilegiado de interés. En este sentido, Faustino Legón, *Doctrina y ejercicio del patronato nacional*, Buenos Aires, Lajouanne, 1920; también pueden verse los artículos de Abel Bazán en el periódico *El Pueblo* a lo largo de 1926 (19, 20 y 21 de septiembre de ese año). También los debates en la Cámara de Senadores en septiembre de 1926 –a raíz del conflicto por la presentación de monseñor de Andrea- pondrán de relieve el interés que el tema despertaba, *Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores*, Buenos Aires, 1926, vol. 1.

8 Al respecto puede verse la serie de artículos publicados en *Criterio*: Rómulo Carbia, “La verdad sobre el deán Funes”, 28 de febrero de 1929; José Ignacio Olmedo, “En defensa del deán Funes”, 18 de abril de 1929; Rómulo D. Carbia, “Más verdades sobre el deán Funes”, 25 de abril de 1929; Enrique Martínez Paz, “En defensa del deán Funes”, 2 de mayo de 1929; José Ignacio Olmedo, “Otro sí digo...en defensa del deán Funes”, 2 de mayo de 1929. La posición de Carbia aparece con más fuerza aún en *La Revolución de Mayo y la Iglesia*, Buenos Aires, 1945.

tradición “regalista” en el clero argentino que legitimaba el ejercicio del patronato, debe decirse que era éste un interés compartido fundamentalmente por los intelectuales católicos que buscaban darle legitimidad, dentro de los propios ámbitos eclesiásticos, a un discurso destinado a poner en entredicho la vigencia del patronato en el régimen constitucional argentino, de acuerdo con los nuevos aires que venían de Roma. En este sentido, Funes formó parte de un debate “intraeclesiástico” que involucraba a un grupo de intelectuales católicos que, a la par que la Iglesia se consolidaba institucionalmente, tomaba decididamente posición y se sentía obligado a pronunciarse al respecto.

Pero aún en el marco de la historiografía confesional, pronto la figura de Funes va a comenzar a ganar prestigio a pesar de lo despiadado que había sido Carbia con el deán cordobés. Ello podrá verse con nitidez hacia la década de 1940; para entonces la historiografía católica había entrado ya fuertemente en liza con una historiografía “laica” que se ubicaba claro está por fuera de los ámbitos eclesiásticos. Y pronto se declaró la guerra entre una y otra. El debate, que pronto involucrará a la imagen de Funes, iba más allá de los propios ámbitos católicos, desde el momento en que la discusión se centraba en la interpretación de la revolución de 1810, tema que hasta entonces había sido prácticamente “monopolizado” por la historiografía “laica”, y que por entonces hallaba su principal exponente en la Nueva Escuela Histórica.

En este contexto, los historiadores católicos hicieron rápidamente de Funes un adalid de la revolución, pero se trataba de una revolución que estaba fundada en los principios teológicos de Francisco Suárez. En el debate entre Suárez y Rousseau que se desarrolló por aquellos años en buena medida de la mano del historiador jesuita Guillermo Furlong, Funes adquirió una nueva luz; el deán de Córdoba había podido jactarse -y de hecho así lo hizo en

su *Autobiografía*- de haber introducido de manera pionera en el Río de la Plata la idea del contrato social, idea que Furlong leía desde una óptica netamente suareciana⁹. Furlong, además, subrayaba la importancia que la inicial formación de Funes junto a los jesuitas habría tenido en el desarrollo de su obra, minimizando el peso que pudieron haber jugado las “ideas ilustradas”¹⁰. Desde ya, tal postura historiográfica encontró rápidamente sus detractores, pero estos últimos se ubicaron por fuera de las filas del catolicismo; entre ellos se destaca el trabajo de Mariano de Vedia y Mitre que, en sentido contrario a Furlong, ponía énfasis en la raigambre rousseauiana de las ideas contractualistas de Funes¹¹. Hacia la década de 1940 el debate se estaba pues polarizando; los historiadores católicos se enfrentaban a una tradición liberal que se construía por fuera de sus propios ámbitos de producción historiográfica. Y para 1960, el aniversario de 1810 pareció consagrar cada vez con mayor fuerza la tesis de Furlong. Más tarde, no obstante, pronto Tulio Halperín Donghi, como asimismo José Carlos Chiaramonte, se han encargado de minimizar los alcances de esta discusión¹².

Pero, por otra parte, los años sesenta inaugurarían aun nuevas miradas y perspectivas historiográficas: una vez en marcha el Concilio Vaticano II, Funes comenzó a ser estudiado

9 De Guillermo Furlong puede verse: *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata (1536-1810)*, Buenos Aires, Kraft, 1950; “El hombre y el escritor”, *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, Volumen XXIII, Buenos Aires, 1949.

10 En este sentido, Américo Tonda, “El deán Funes y los jesuitas”, *Revista Eclesiástica de Santa Fe*, 7 (junio 1946), pp. 215-217.

11 En este sentido pueden verse Mariano de Vedia y Mitre, *Su vida, su obra, su personalidad*, Buenos Aires, 1954, Enrique Martínez Paz, *El deán Funes. Un apóstol de la libertad*, Córdoba, 1950; Roberto I. Peña, *El pensamiento político del deán Funes*, Córdoba, UNC, 1953.

12 T. Halperín Donghi, “De la monarquía barroca a la Ilustrada: San Alberto, Funes”, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, 1961; y del mismo autor “El letrado colonial como intelectual revolucionario: el deán Funes a través de sus *Apuntamientos para una biografía*, *Anuario*, Facultad de Humanidades, Rosario, 11 (1984-5); José Carlos Chiaramonte, *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la nación argentina (1800-1846)*”, Buenos Aires, 1997.

una vez más bajo una nueva luz. El Concilio trajo consigo una discusión acerca de la concepción de la Iglesia y precisamente la obra de Funes va a comenzar a ser leída a la luz de los debates eclesiológicos que el Concilio puso de relieve. En este sentido se destaca la obra de Américo Tonda -desde la década de 1960 hasta los inicios de la década de 1980-, quien abordó a Funes con el objeto de estudiar el modo en que el deán cordobés pensaba la Iglesia. Tonda encontró en Funes, así como en otros clérigos del período revolucionario, la expresión de una imagen de la Iglesia, si no estrictamente jansenista, que al menos lindaba con ella en más de un caso, y derivaba en concepciones teñidas de un fuerte regalismo. En este sentido, podría intentar rastrearse en Tonda los ecos de la historiografía religiosa que se desarrolló en Europa a la luz del nuevo concilio ya que coincidiría con ésta en abordar el problema de la definición de la Iglesia; pero la perspectiva de Tonda tendrá, en sentido contrario a esta última, un sesgo fuertemente anticonciliar. El nuevo Concilio, según se ha afirmado en más de un caso, trajo consigo una imagen de la Iglesia que en alguna medida habría estado inspirada en la de los “jansenistas” ya que la estructura jerárquica y piramidal que había sido preconizada por el anterior concilio parecía de algún modo erosionarse gracias a una nueva concepción de la Iglesia en la cual el laicado habría de jugar un papel central.

Más allá de los pormenores de la discusión conciliar, lo que está claro es que la Iglesia estaba en busca de una definición; en este contexto pues Tonda habrá de leer a Funes y los demás clérigos rioplatenses de su generación¹³. Pero, cabe señalar, Tonda se hallaba lejos de

13 Entre los trabajos de Américo Tonda, vale la pena mencionar aquí: *El Papa y los obispos en la constitución de la Iglesia. Hitos en la historia de un dogma*, UCA, Rosario, 1979; *El pensamiento teológico del deán Funes*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 1982; “El deán Funes y el patronato”, *Archivum*, Buenos Aires, 7 (1963-5); *La Iglesia argentina incomunicada con Roma (1810-1858). Problemas, conflictos y soluciones*, Santa Fe, Castellví, 1958; *La eclesiología de los doctores Gorriti, Zavaleta y Agüero*, Rosario, UCA, 1983.

compartir los nuevos “aires reformistas” que el concilio parecía poner en circulación. Si Tonda señala permanentemente en la obra de Funes aquellos aspectos en los cuales el deán pondría en cuestión las prerrogativas del papado en la “Iglesia universal”, escapando en este sentido a la más pura “ortodoxia”, ello es así porque el propio Tonda parte de la idea de que la Iglesia es por definición universal (y romanocéntrica) y por tanto los obispos en sus diócesis no pueden ser más que meros “delegados” de la autoridad romana. De este modo, Tonda estudia la eclesiología de los clérigos rioplatenses del período que sucedió a la revolución para discutir con una imagen de la Iglesia que en el fondo rechaza: una Iglesia que desde 1810, a causa de una serie de factores entre los cuales se cuenta la incomunicación con Roma, ha debido arreglárselas prescindiendo de la Santa Sede; y rechazará asimismo la propia eclesiología que el reformismo del Concilio Vaticano II parecía estar construyendo, bastante menos piramidal al menos en apariencia que la que había dejado como saldo el anterior concilio. En este sentido, Tonda habrá de comparar, sin solución de continuidad, las ideas eclesiológicas de Funes con las del Concilio Vaticano II¹⁴. Nuevamente, por lo tanto, el interés en torno a Funes se desarrolló en un ámbito “intraeclesiástico”, en la medida en que involucraba fundamentalmente a la Iglesia, dado que era su definición en última instancia lo que estaba aquí en juego. Se trata de una historiografía que tiene nuevamente por interlocutores privilegiados a los intelectuales católicos, enfrentados ahora a los debates y las transformaciones posconciliares.

Pero de ahí en más, si bien la historiografía religiosa en la Argentina se ha desarrollado y renovado en muchos sentidos, luego de la década de 1980, por fuera incluso de los propios ámbitos eclesiásticos de producción historiográfica, no ha dado a luz ningún trabajo sobre

14 A. Tonda, *El pensamiento teológico del deán Funes*, vol. 2, pp. 187-8.

Funes.

1.2 *Nuestra hipótesis*

Nuestra hipótesis en este trabajo consiste en afirmar que a lo largo de su vida, antes y después de la Revolución, Gregorio Funes defendió, siempre que fue necesario porque las condiciones así lo reclamaban, los derechos del clero secular y de la Iglesia. No queremos decir con esto que Funes fuera antirregalista e incluso ultramontano, en sentido contrario a lo que por lo común ha sostenido la historiografía religiosa mencionada más arriba; más bien queremos señalar que carecería de sentido intentar ubicar a Funes en cualquiera de estas categorías. Veremos por qué. El problema radica en que estos conceptos -regalismo, ultramontanismo- son en cierto sentido extemporáneos a la Iglesia de la cual Funes forma parte. La historiografía del siglo XX los utilizó a la luz de la posición cada vez más abiertamente intransigente que la Iglesia católica adoptó a lo largo del siglo XIX europeo, en *crescendo* desde que el papa Gregorio XVI condenara a Lamennais en 1832, hasta culminar con la declaración de la infalibilidad papal en el Concilio Vaticano I. Lo que emanó de este largo proceso fue una imagen de la Iglesia cada vez más fuertemente piramidal y centralizada, que se enfrentaba ahora a Estados nacionales también cada vez más centralizados y burocráticos con los que inevitablemente parecía destinada a chocar. Pero a fines del siglo XVIII tal idea del Estado no existía en el Río de la Plata, así como no existía tampoco en la práctica una Iglesia piramidal y romanocéntrica; por lo tanto, el uso que la historiografía le dio a estos conceptos no refleja la realidad de la Iglesia que se

pretende estudiar.

En este sentido cabe advertir que el hecho de que Funes defienda los derechos de la Iglesia, tal como señalábamos más arriba, no significa en absoluto que defienda en este mismo acto los derechos de la jurisdicción del papado. Una cosa no implica la otra: la Iglesia estará para Funes desprovista, al menos en más de un sentido que será necesario precisar, de aquel carácter universal y católico que el transcurso del siglo XIX se esforzará por imprimirle. Al mismo tiempo, tampoco había Estado con el cual confrontar; existía en cambio una pluralidad de jurisdicciones encadenadas entre sí, de distintos niveles y jerarquías, que iban desde la corona hasta el cabildo local. En este contexto la defensa de los derechos de la Iglesia no necesariamente está destinada a confrontar abiertamente con el poder secular. Esta misma idea merece ser precisada todavía más, ya que comporta a su vez distintos tipos de “defensas” en las cuales se va a embarcar Funes a lo largo de su vida: ya sea la defensa de los derechos del clero secular, frente al clero regular; o bien la defensa de la jurisdicción del cabildo eclesiástico, cuerpo colegiado que comparte el gobierno de la diócesis junto con el obispo, frente al prelado; o bien la del arzobispo frente al gobierno diocesano; o bien, incluso la de cualquiera de estas instancias frente a alguna de las tantas jurisdicciones que componen los poderes seculares.

Las estructuras eclesiásticas y políticas en la sociedad de Antiguo Régimen conforman pues un conglomerado heterogéneo; y a lo largo de su carrera eclesiástica la posición que en ellas ocupe Funes será de significativa importancia para explicar las actitudes que adopte y las diversas “defensas”, del clero secular y de la “Iglesia”, que emprenda. Con ello queremos señalar que no siempre Funes está defendiendo lo mismo; cada defensa supone una determinada posición social, diferente en cada caso y en cada momento de su vida.

Pero por más heterogéneas que fueran las estructuras eclesiásticas, éstas constituían un conjunto de instituciones visibles, escalonadas y jerarquizadas (desde el clero secular urbano, hasta el gobierno de la diócesis o incluso el de la arquidiócesis), y era éste el marco para cualquier defensa que se emprendiera de la “Iglesia”. En fin, en la medida en que Funes avance en su carrera eclesiástica, hasta llegar a ubicarse en el gobierno de la diócesis cordobesa, defender la Iglesia en la sociedad de Antiguo Régimen es involucrarse en la defensa de estas estructuras escalonadas y, en suma, en la defensa de sus jerarquías.

En este contexto la Revolución tendrá de entrada un saldo dramático: ella provocó un estallido de las estructuras eclesiásticas tanto desde fuera como desde dentro. Desde fuera, porque la pérdida del Alto Perú, en donde se encontraba la sede de la arquidiócesis que gobernaba las diócesis rioplatenses, dejó a éstas huérfanas; desde dentro, porque las tendencias autonomistas de las ciudades y la amenaza de la fragmentación política se traducirán en el plano eclesiástico en la amenaza permanente del derrumbe de las estructuras diocesanas. En este contexto, no bastará ya con emprender la defensa de los derechos del clero y de la “Iglesia” porque, en definitiva, una vez que se produjo el estallido de las estructuras eclesiásticas, ya no se sabe bien en qué consiste la “Iglesia”. A la larga, las estructuras eclesiásticas que Funes conoció durante el período colonial se desplomaron; y tal “muerte” dejó un vacío que el deán percibirá como dramático a lo largo de toda la década de 1810: si no hay estructuras, difícilmente podrá haber jerarquías; y sin jerarquías, no hay Iglesia.

Una vez producida la Revolución, la vida de Funes girará en torno de la búsqueda de una definición y, junto con ello, de establecer alguna vía para la reconstrucción. Tal vía, cabe subrayar, no la hallará Funes, ya en la década de 1820, en la reforma eclesiástica

emprendida por Rivadavia; la encontrará más bien en la posibilidad de reconstruir un espacio arquidiocesano sin el cual, según Funes, es imposible que se sostenga una jurisdicción diocesana que goce plenamente de sus derechos. No se puede por lo tanto emprender una cabal defensa de los derechos de la Iglesia y del clero secular sin una reconstrucción de las estructuras eclesiásticas en vasta escala. Esto es precisamente lo que Funes buscará a través de su adhesión, en los últimos años de su vida, al régimen bolivariano.

1.2. Plan de trabajo

Nuestro trabajo se inicia con una presentación del espacio y los actores en torno a los cuales transcurre la historia de las iglesias rioplatenses de la que el deán Funes es testigo. Luego, hemos estructurado el cuerpo de nuestro trabajo en tres partes, de acuerdo con un orden cronológico y lógico al mismo tiempo. En una primera etapa que transcurre bajo el Antiguo Régimen, y bajo la arquidiócesis -que corresponde a la tercera sección- podremos abordar el modo en el cual, a medida que Funes avanzaba en su carrera eclesiástica, comenzaba a involucrarse cada vez con más fuerza en la defensa de las prerrogativas de la jerarquía y de las estructuras eclesiásticas, diocesanas y arquidiocesanas, que ha pasado a integrar. Pero a partir de 1810, tal como veremos en la cuarta sección, la crisis política habrá de traer consigo una crisis eclesiástica que pondrá en jaque la estabilidad de las jerarquías. En 1820, en fin, la crisis ha llegado a su máxima expresión con la disolución del orden político, y por cierto el eclesiástico, tal como veremos en la última sección; no

obstante asimismo de la crisis nacerá la posibilidad de reconstruir lo perdido y refundar sobre “nuevas” bases las estructuras eclesíásticas. Se abre de este modo el camino de las reformas.

2. El espacio y los actores

2.1. *Administración eclesiástica y civil de la geografía cordobesa a fines del Antiguo Régimen*

De acuerdo con la hipótesis que hemos esbozado en el capítulo precedente, la configuración del espacio político y eclesiástico constituye una variable importante de nuestro análisis. El espacio de la diócesis mediterránea de Córdoba de la cual es oriundo Funes se articula en varios niveles. En primer lugar, debemos prestar atención a la organización que a la geografía rioplatense le brindó la creación del virreinato en 1776, dado que su jurisdicción con sede en Buenos Aires, se superponía en más de un aspecto a la del arzobispado de la cual era sufragánea la diócesis cordobesa, cuya sede se hallaba en cambio en Charcas; sólo señalaremos por el momento la falta de coincidencia entre la sede del gobierno eclesiástico y la del gobierno civil, que tiene a su cargo la administración civil, económica y militar del territorio y que, por otra parte, ejerce además el patronato regio. Claro está, Córdoba no era sede ni de la una ni de la otra. En segundo lugar, y a otro nivel, debemos abordar la organización del gobierno civil y eclesiástico a nivel regional; en 1782 la Ordenanza de Intendentes introdujo una serie de reformas en la administración del espacio local que redefinió los límites geográficos del gobierno civil, de tal manera que tampoco aquí habrá ya coincidencia entre el orden político y la geografía eclesiástica de la diócesis cordobesa. Por último, debemos destacar el modo en que las transformaciones se hicieron sentir en el corazón de la diócesis y de la gobernación intendencia, luego de una

serie de modificaciones en la geografía eclesiástica de la ciudad de Córdoba y su jurisdicción, que permitió la consolidación de las estructuras diocesanas y consolidó a la ciudad como centro en el cual se concentraba el clero secular, por más escaso que éste fuera en la diócesis mediterránea. Abordaremos a continuación cada uno de estos aspectos en relación con la diócesis y la gobernación intendencia de Córdoba, foco de nuestra atención.

2.1.1. *La arquidiócesis y el virreinato*

La diócesis cordobesa era, junto con la de Buenos Aires, y más tarde la de Salta (erigida en 1806), sufragánea de la iglesia metropolitana de Charcas, cuya jurisdicción se extendía asimismo a La Paz, Santa Cruz y Asunción. No obstante, el gobierno civil, que a partir de 1776 residió en las manos del virrey, tenía su sede en Buenos Aires; el puerto fue además, cabe destacar, sede de una Audiencia a partir de 1785, además de concentrar lo más destacado de la burocracia virreinal. Buenos Aires sería pues de aquí en más la sede del máximo tribunal de justicia del nuevo virreinato, desplazando de esta manera a la Audiencia de Charcas, que ya no tendría derecho a reclamar jurisdicción sobre Córdoba. De esta manera, Buenos Aires se convirtió en 1776 en la capital política, administrativa y jurídica del virreinato, pero no era en absoluto la “capital” eclesiástica. Entre el obispo de Córdoba y el de Buenos Aires no había ninguna relación de subordinación ya que de hecho ambos obispos eran pares, pero Córdoba ahora tendría que mirar inevitablemente hacia el puerto ya que el virrey era el nuevo vicepatrono al cual el obispo cordobés habrá de consultar. El recurso al virrey y, por lo tanto a Buenos Aires, resultaba ahora inevitable ya que del vicepatrono dependían las presentaciones para los beneficios eclesiásticos del

obispado; no obstante en otro plano tampoco no dejará de ser al mismo tiempo inevitable el recurso a Charcas, sede de la iglesia metropolitana. Las jurisdicciones eran múltiples, de naturaleza en cada caso distinta, y se hallaban dispersas a lo largo de la geografía.

Entre Charcas y Buenos Aires se ubica la diócesis cordobesa. De hecho, la Córdoba en la que Funes forjó su carrera eclesiástica se hallará tironeada entre la sede del poder civil y la sede del poder eclesiástico. Entre los dos polos transcurre la historia de la diócesis cordobesa de fines del siglo XVIII. La distancia geográfica entre ambos polos tiene decisivas consecuencias. Charcas, en tanto que sede metropolitana constituye el máximo tribunal de justicia eclesiástica, cuya jurisdicción comprende claro está a la diócesis cordobesa. No obstante, en materia de justicia civil Córdoba se hallaba en cambio sujeta a la Audiencia porteña. En este contexto, sólo basta una pequeña combustión para provocar un estallido. Cualquier conflicto de jurisdicción basta para que los conflictos se multipliquen por doquier; todo conflicto entre justicia eclesiástica y civil en la diócesis de Córdoba deja a ésta a mitad de camino entre Charcas y Buenos Aires.

Por otro lado, Córdoba se halla a mitad de camino entre una y otra aún en otro sentido. El Alto Perú había sido desde comienzos del siglo XVIII el foco al cual apuntaba el comercio de mulas de Córdoba, que se desarrolló notoriamente desde la década de 1730. No obstante, el comercio de efectos de Castilla se desarrolló con igual éxito en Córdoba luego de 1760, pero su ruta se dirigía por el contrario hacia Buenos Aires¹⁵. De una manera u otra, la sociedad cordobesa se hallaba tironeada entre uno u otro polo.

¹⁵ En este sentido véase Ana Inés Punta, *Córdoba borbónica. Persistencias coloniales en tiempos de reformas (1750-1800)*, Universidad Nacional de Córdoba, 1997.

2.1.2. *La diócesis y la gobernación intendencia*

También a nivel local la administración eclesiástica y la civil presentaban sus bemoles. Si Córdoba fue desde 1699 la sede del gobierno eclesiástico de la diócesis del Tucumán, no fue en cambio durante buena parte del siglo XVIII la sede del gobierno civil, que residió en Salta hasta la implementación de la Ordenanza de Intendentes en 1782. La dificultad que esto suponía para el gobierno de la diócesis de Córdoba fue advertida por el propio Funes: “dilatada por un espacio inmenso, residia en Córdoba el diocesano, en Salta á 300 leguas de distancia el gobernador de la provincia, en Jujuy las cajas y sus oficiales reales. Con esta separación no era conciliable esa unidad moral que está en la línea de los medios conducentes á la felicidad de un Estado”¹⁶. Puede verse cómo el propio Funes nos señala la importancia de prestar atención al modo en que están distribuidas territorialmente las diversas jurisdicciones, tanto civiles cuanto eclesiásticas.

No obstante, la Ordenanza de Intendentes no logró que las dificultades se superaran. La Ordenanza dividió al territorio comprendido por la jurisdicción eclesiástica del obispado de Córdoba del Tucumán en dos intendencias con sedes en Córdoba y en Salta, de tal manera que los límites de la diócesis no coincidirían con los de la organización administrativa. Ello tuvo sus consecuencias en el modo en el que se gobernaba la diócesis ya que el ejercicio del patronato por parte de los poderes seculares, requisito legal imprescindible para nombrar cualquier párroco en ella y administrar la iglesia local, dependía de dos jurisdicciones distintas al mismo tiempo. No es difícil imaginar que ello estaría en las bases de ulteriores

¹⁶ Así, puede verse su *Ensayo de historia civil de Paraguay, Buenos Aires y Tucumán*, Buenos Aires, Imprenta Bonaerense, 1856, libro 5, cap. XII.

conflictos.

Además, es necesario señalar que, de acuerdo con la Ordenanza de 1782, los nuevos gobernadores intendentes gozaban en cada una de sus jurisdicciones de prerrogativas para el ejercicio del vicepatronato¹⁷. El obispo diocesano de Córdoba, cuya jurisdicción eclesiástica abarcaba ambas gobernaciones intendencias, debía por lo tanto convenir con cada uno de los vicepatronos -los gobernadores intendentes- según los casos a la hora de, por ejemplo, llevar a cabo concursos en su diócesis para los beneficios eclesiásticos que resultaran vacantes. La jurisdicción del obispo se extendía más allá de los límites de la jurisdicción de cada gobernador; es por ello que el gobernador de Córdoba insistió permanentemente en hacer coincidir los límites de la geografía diocesana con la administrativa por medio de la división de la diócesis, a fin de crear un nuevo obispado que debía tener, de acuerdo con su propuesta, la sede en Salta. Salta era cabecera de intendencia desde 1782 pero en materia eclesiástica se hallaba sujeta a la diócesis de Córdoba, lo cual sin duda ampliaba los límites de la jurisdicción episcopal y lo fortalecía ante el poder civil. Fue Sobremonte desde la gobernación quien más insistió en llevar a cabo la erección de un nuevo obispado, no obstante, su reclamo no pareció hallar un eco demasiado favorable, en particular, en el virrey. Recién en 1806 se erigió la nueva diócesis, gracias a las gestiones que el propio Sobremonte pudo llevar a cabo mientras estuvo al frente del virreinato. La división del obispado tal como proponía Sobremonte haría coincidir la jurisdicción del vicepatrono con la del diocesano. Pero con ello el virrey residente en Buenos Aires se vería perjudicado. Veremos por qué.

¹⁷ Véase el artículo 6 de la *Real Ordenanza para el establecimiento é instruccion de Intendentes de ejército y provincia en el Virreinato de Buenos-Aires*, Madrid, Imprenta Real, 1782.

El gobernador local en tanto que vicepatrono aspiraba a intervenir en todos los aspectos de la administración eclesiástica local. Los sucesivos virreyes por su parte más bien tendieron a retacearle al gobernador los espacios que este último reclamaba. En realidad, el gobernador de Córdoba sólo era reconocido en su calidad de vicepatrono subdelegado, subalterno en este sentido al virrey residente en Buenos Aires; no obstante aquel aspiraba a convertirse en un vicepatrono propietario, que en calidad de tal podría por sí solo negociar con el Consejo de Indias los nombramientos eclesiásticos. En 1800, un fallo del fiscal de la Audiencia porteña terminaba por cercenar las aspiraciones del gobernador cordobés y el sucesor de Sobremonte debió conformarse con ser meramente un vicepatrono delegado¹⁸. Definitivamente, al virrey poco le convenía ceder en el reclamo de llevar adelante la división del obispado tal como Sobremonte proponía con el objeto de fundar la diócesis de Salta; en caso de que las jurisdicciones eclesiásticas y administrativas coincidieran debería terminar por concederle a los gobernadores intendentes el vicepatronato en propiedad tal como Sobremonte reclamaba. En cambio si la diócesis se conservaba íntegra ella permanecería más estrechamente bajo su control, sujetando más fácilmente a su jurisdicción a ambos gobernadores intendentes.

Si la Ordenanza de Intendentes había sido a nivel administrativo uno de los frutos más

18 En 1795, Sobremonte haciendo uso de una Real Cédula del 9 de mayo de ese año, inició un largo pleito en pos de sostener sus prerrogativas en materia de vicepatronato que puede verse en el “Exped.te formado sobre la devida intelig.a de la R.l Cedula de 9 de mayo de 1795 dispositiva del modo en que han de ejercer los intend.tes el Vice R.l Patronato: facultando á solo los Exmos Sres virreyes para las presentaciones eclesiasticas”, AHPC, Gobierno (1796), 16-16. Por más títulos que Sobremonte considerara tener a su favor, el virrey no estaba dispuesto a ceder posiciones en esta materia. Y finalmente el fiscal Marqués de la Plata terminó fallando en sentido contrario a las aspiraciones del gobernador, ya que sólo lo reconoció como vicepatrono subdelegado. Al respecto puede verse el legajo 40, expediente 1164 “El Rev.do Obispo del Tucuman sobre division de curatos”, AGN, Justicia, 1798-9, IX-31-7-6. No obstante, Sobremonte conservó vivo su reclamo, tal como puede verse en la “Memoria escrita para su sucesor” (1797), transcripta en Ignacio Garzón, *Crónica de Córdoba*, Córdoba, 1898, vol. 1.

acabados del reformismo borbónico, está claro pues que no necesariamente llevaría a fortalecer un proceso de centralización y homogeneización administrativa; podía por el contrario agravar las tensiones entre el poder local y el central, en un contexto donde las jurisdicciones tanto civiles como eclesiásticas se encuentran fuertemente escalonadas entre sí¹⁹. También aquí es necesario subrayar la existencia de una multiplicidad de jurisdicciones, que llegaban al punto de superponerse. El ejercicio del vicepatronato ofrecía una buena ocasión para ello. Por ello, que el gobierno de la diócesis disputara en este contexto sus prerrogativas con el gobernador no era necesariamente síntoma de una resistencia “eclesiástica” o “ultramontana” al poder secular; bien podría por el contrario estar expresando un reconocimiento por el vicepatronato ejercido por el virrey, en detrimento de la autoridad subalterna. En suma, las presiones de la corona no pesaban directamente sobre la diócesis mediterránea, sino más bien a través de mediaciones que provocaban contradicciones; de allí que la diócesis haya logrado conservar entre otras cosas el privilegio de dividir su masa decimal en terceras partes, a pesar de que según las leyes de Indias debía hacerse en cuatro, destinando una de ellas a la corona, privilegio que Buenos Aires en cambio no logró preservar.

2.1.3. *La ciudad y la campaña: el sistema benefical de la diócesis*

Fronteras adentro, por más inestables que éstas fueran en la diócesis mediterránea,

¹⁹ En este punto puede confrontarse este problema con el trabajo de John Lynch, *Administración colonial española (1782-1810). El sistema de intendencias en el Virreinato del Río de la Plata*, Buenos Aires, 1967.

podemos advertir a su vez una serie de contradicciones en el modo en que se desarrollaron las estructuras diocesanas de la jurisdicción cordobesa. La necesidad de crear nuevas estructuras pastorales, que se hizo sentir a medida que la región crecía económica y demográficamente, durante la segunda mitad del siglo XVIII, encontró rápidamente sus limitaciones y puso de relieve una serie de contradicciones en el modo en que se hallaba organizada la pastoral: veamos pues el modo que se desarrolló el sistema benefical en la diócesis de Córdoba -nos interesa en particular aquí la jurisdicción cordobesa, que comprende la ciudad y la campaña-.

La diócesis sólo podía multiplicar el número de sus beneficios disponibles fronteras adentro; no tanto a través de la expansión territorial, sino más bien por medio de la división de sus escasos y extensos curatos que habían sido erigidos en buena medida a comienzos del siglo XVIII. Pero estos curatos no prometían ser demasiado rentables para quienes se hicieran cargo de ellos. La división de curatos sólo podía dar a luz beneficios escasamente pingües. En más de un caso, los párrocos se resistieron a la división de los curatos que los obispos deseaban llevar a cabo: dividir un curato en dos o más fracciones equivalía a dividir sus rentas, que ya de por sí tendían por lo general a ser escasas. Era ésta una queja frecuente a la cual tuvieron que hacer frente los prelados²⁰. En este contexto, las deficiencias de las estructuras diocesanas eran por lo común subsanadas por la presencia del clero regular. Aún después de la expulsión de la Compañía de Jesús que tuvo lugar en 1767, el clero regular tenía una presencia más numerosa que la de los clérigos seculares en

²⁰ En este sentido puede verse el testimonio de Fray Joseph María de San Alberto que señalaba que dividir los curatos era tan importante como difícil. *Cartas pastorales del Ilustrísimo y reverendísimo Sr. D. Fr. Joseph Antonio de San Alberto, Arzobispo de La Plata*, Madrid, Imprenta Real, 1793.

la pastoral, a diferencia de lo que ocurría en Buenos Aires, donde los sacerdotes regulares experimentaron una tendencia decreciente hacia fines del siglo XVIII; si para comienzos del siglo XIX en el puerto su número se estima en una centena, en Córdoba en cambio Funes podía contabilizar 233 sacerdotes regulares en 1802. En particular, pondremos de relieve el caso de los franciscanos, que no dejaron de aumentar progresivamente en la diócesis cordobesa el número de sus religiosos entre 1788 y 1793, de acuerdo con los datos que proporciona Jorge Troisi. El propio Funes habrá de subrayar en reiteradas ocasiones que los seráficos poseían en la diócesis el mayor número de conventos en todo el obispado, con un total de siete²¹. La fuerte presencia del clero regular podía ser para el gobierno diocesano una oportunidad, dado que permitía salvar las deficiencias de las estructuras pastorales en la diócesis cordobesa, pero podría asimismo constituirse en una fuente permanente de conflicto ya que las órdenes regulares gozaban de exenciones por las cuales lograban sustraerse a la jurisdicción episcopal.

No obstante, pese a todo, el clero secular experimentó a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII un crecimiento significativo en el número de sus miembros. Para 1750 el clero secular sólo ocupaba los curatos rectores de las siete ciudades que componían el obispado y los pocos curatos rurales de la jurisdicción de la ciudad de Córdoba -eran ocho-; en tales circunstancias apelar al clero regular se tornaba ineludible, quiérase o no. Aún en 1777 el

21 Jorge Troisi Melean, “Mercedarios, franciscanos y dominicos en el Río de la Plata. Estructura etaria, procedencia geográfica y patrones de carrera. Fines del período colonial”, *Estudios-Investigaciones*, Universidad Nacional de La Plata, 22 (1995); también Funes proporciona datos sobre el clero regular en su “Informe del obispo Moscoso al rey sobre su obispado” (1802), *La Revista de Buenos Aires*, 25 (1871). Para la comparación con Buenos Aires puede verse Roberto Di Stefano, “Abundancia de clérigos, escasez de párrocos: las contradicciones del reclutamiento del clero secular en el Río de la Plata”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y América Dr. Emilio Ravignani*, Buenos Aires, 16-17 (1997-8) y del mismo autor, “Entre Dios y el César. El clero secular rioplatense de las reformas borbónicas a la Revolución de Independencia”, *Latin American Research Review*, 35, 2 (2000).

cabildo eclesiástico pedía la instalación de un nuevo convento de mercedarios en Catamarca a fin de suplir las falencias del ministerio pastoral²². En la jurisdicción de Córdoba que comprende ciudad y campaña, en 1750 el clero secular ascendía a un total de quince sacerdotes, de los cuales siete de ellos componían el clero urbano, afincado en torno a la catedral. El 46,7% del clero secular de la jurisdicción cordobesa estaba pues radicado en la ciudad cuya población ascendía a 2000 habitantes de acuerdo con las estimaciones del obispo de entonces; de tal manera que en la ciudad el clero representaba el 0,35% de la población, cifra si bien no exuberante, no por ello desdeñable, en particular si comparamos con los datos que arroja Buenos Aires para fines del siglo²³. En la campaña en cambio la proporción descendía abruptamente al 0,1% dado que la población debe estimarse en torno a los 8000 habitantes. Los datos son elocuentes acerca de la fuerte concentración urbana del clero secular de Córdoba, aunque se trata todavía de una ciudad escasamente poblada²⁴.

Desde mediados del siglo XVIII Córdoba iniciará en cambio un fuerte proceso de crecimiento demográfico, que se vio acompañado por un importante despliegue económico y comercial. En este contexto el clero secular de la ciudad de Córdoba habrá también de sufrir un fuerte proceso de crecimiento. A ello contribuyó, además, desde 1750 la renovación del Seminario Conciliar Nuestra Señora de Loreto, que el obispo se ocupó de llevar adelante²⁵. Del remozado seminario habrá de egresar buena parte del clero parroquial

22 El pedido se halla en IEA, 5949.

23 Para la comparación con la diócesis porteña, véase Roberto Di Stefano, “Abundancia de clérigos, escasez de párrocos...”.

24 Los datos para 1750 han sido extraídos de la relación *ad limina* del obispo Pedro Miguel Argandoña (1750), transcrita en Santiago Barbero, Estela M. Andrada, Julieta Consigli, *Relaciones ad limina de los obispos de la diócesis del Tucumán (s. XVII al XIX)*, Córdoba, Consigli Editora, 1995, pp. 162-175.

25 Acerca de la historia del seminario cordobés puede verse Luis Roberto Altamira, *El Seminario Conciliar de Nuestra Señora de Loreto, Colegio Mayor de la Universidad de Córdoba*, Córdoba, 1943.

que tendrá a su cargo las parroquias de la diócesis hacia fines de siglo. Pero aún así, las estructuras parroquiales eran consideradas todavía deficientes, al menos por los obispos. San Alberto, a cargo de la diócesis entre 1780 y 1785, hizo lo imposible para fortalecer las estructuras pastorales por medio de la división de los curatos existentes; pero Moscoso, obispo de la diócesis entre 1791 y 1804, no vaciló en cambio en recurrir una vez más al clero regular²⁶.

Es éste el contexto en el cual puede constatarse un significativo crecimiento del clero secular. En la jurisdicción cordobesa, para 1784 encontramos 18 sacerdotes seculares en la ciudad, a los que debemos sumarle los 35 que se hallan en la campaña. Esta última ha sufrido desde la década de 1770 un fuerte despliegue en su estructura parroquial gracias a la creación de nuevos curatos, por subdivisión de los antiguos. Para entonces, puede constatarse una leve caída en el grado de concentración urbana del clero que ha disminuido al 34% si comparamos con los datos que obteníamos para 1750. Asimismo, también se verifica una caída en la proporción del clero secular con respecto a la población urbana que puede explicarse por el fuerte crecimiento poblacional que ha sufrido Córdoba desde mediados de siglo: según el censo que elaborara Sobremonte la ciudad albergaba en 1784 7320 almas, lo cual arroja como saldo que 0,24% de su población son sacerdotes seculares. En la campaña no obstante la proporción se mantiene con respecto a 1750; el crecimiento del clero secular de la campaña no termina de compensar el crecimiento poblacional de una campaña que ha trepado a 43511 almas. En suma, el clero secular representa el 0,08%, cifra

26 Acerca de los perfiles de ambos obispos pueden verse los escritos del propio Funes: tanto el “Informe del obispo Moscoso al Rey sobre su obispado” (1802) [escrito por Funes], en *Revista de Buenos Aires*, 25 (1871) como la “Oración fúnebre al obispo Moscoso” (1804), IEA, 11847.

incluso levemente menor a la que hallábamos en 1750²⁷. De tal manera que para el gobierno de la diócesis, la campaña cordobesa continuará siendo inabarcable desde el punto de vista pastoral.

No obstante, en la ciudad el clero secular no era para entonces nada escaso. El coro de la catedral tenía cinco dignidades y un capellán en 1785; la parroquia que tenía allí su sede contaba con dos curas, dos tenientes y cuatro sacristanes. Estos eran los beneficios disponibles en la ciudad y eran por cierto los más codiciados de la diócesis. No quiere decir que fueran siempre los más rentables, ya que puede ocurrir que en una zona próspera de la campaña las rentas que percibe el párroco superen a lo que percibe un sacristán en la catedral; pero la posesión de un beneficio en la ciudad no sólo retribuía una renta, sino que era simultáneamente una significativa fuente de prestigio y estatus, además de constituir un centro en el cual se desenvolvían relaciones sociales en las que entraban en juego las redes familiares y clientelares: es por ello que los beneficios de la ciudad eran por lo común fuertemente codiciados.

Estar en la ciudad permitía además permanecer en contacto con los centros educativos (la universidad y el seminario); era también una vía de acceso a la vida cultural, a través de los libros que, desde Buenos Aires, llegaban con mucha más facilidad y en mayores proporciones a la ciudad que a la campaña. La ciudad despertaba en el clero secular fuertes

²⁷ Los datos de población para Córdoba han sido relevados de Dora E. Celton, *Ciudad y campaña en la Córdoba colonial*, Córdoba, 1996; los datos del clero secular fueron extraídos de distintas fuentes: carta del obispo San Alberto al marqués de Loreto, 5 de marzo de 1785, AGN, Temporalidades de Córdoba, IX-31-4-4; “Estado actual de todo el clero de las siete ciudades de este Obispado del Tucuman, que para Gobierno de esta Curia Episcopal mando formar el señor don Nicolas Videla, Canonigo Magistral Rector del Real Colegio de Loreto, examinador Sinodal, Juez maior de diezmos, Provisor, Vicario General y Gobernador del Obispado por el Muy Ilustre Venerable Dean y Cavildo con informe y razon individual que se tomo á todos los vicarios foraneos de las respectivas ciudades. Cordoba y octubre 16 de 1787” en Zenón Bustos, *Anales de la Universidad de Córdoba. Segundo período (1767-1808)*, Córdoba, 1901, vol. II, pp. 755-763.

expectativas. Los que se habían formado en la ciudad podían llegar a hacer lo imposible a fin de permanecer en ella. Incluso los que terminaban a cargo de un curato de campaña tenían la expectativa de hacer “carrera” para más tarde concursar en algún puesto en la ciudad²⁸. Pero las expectativas de los clérigos eran muy difíciles de satisfacer dado que en la ciudad los cargos crecían con mucha más lentitud que el propio clero secular. Más difíciles eran aún de satisfacer desde el momento en que el clero regular ocupaba posiciones importantes en la ciudad -así el caso de los franciscanos, que se hallaban al frente de la Universidad desde 1767- lo cual constituía un caldo de cultivo para ulteriores conflictos.

2.2. Los Funes a fines del siglo XVIII

La familia Funes no es en absoluto una advenediza en Córdoba. Su arraigo es de larga data, dado que se trata de un linaje que se ha instalado en ella prácticamente con la fundación de la ciudad, hacia 1583. Obtuvo un solar para su residencia en la ciudad por los “servicios” prestados a la corona en la pacificación de la zona y se convirtió de este modo

²⁸ Así el caso de Juan Justo Rodríguez, formado en la Universidad de Córdoba. Si bien ejerció el ministerio pastoral en la campaña cordobesa, permaneció vinculado a la ciudad a través de los lazos que preservaba tanto con la Universidad de Córdoba como con su familia, que tenía fuertes raíces urbanas y ocupaba cargos en el cabildo secular. Los Funes, tanto el deán Gregorio como más tarde su sobrino José Felipe, mostrarán en cambio una recurrente tendencia a buscar la manera de insertarse en la ciudad. En caso de no encontrar un beneficio eclesiástico a su gusto, lo que hicieron tanto tío como sobrino fue trasladarse a otra ciudad que pudiera ofrecerle alguna alternativa tanto más prestigiosa que un curato de campaña. Acerca de la trayectoria de Juan Justo Rodríguez pueden hallarse algunos datos en Carlos Luque Colombes, *El doctor Victorino Rodríguez, primer catedrático de Instituta de la Universidad de Córdoba*, Córdoba, 1947. La trayectoria de los clérigos Funes la abordaremos más detenidamente en los siguientes capítulos.

en “vecina feudataria” de Córdoba, y obtuvo además una encomienda de indios que la familia habrá de conservar en sus manos hasta bien entrado el siglo XVII, a la que se le sumarán aún otras con el transcurso del tiempo²⁹. De tal manera que los Funes en la segunda mitad del siglo XVIII podrán con justa razón jactarse en sus relaciones de méritos de ser “cristianos viejos”, a lo cual le sumaban los títulos de “hijosdalgo” y la demostración fehaciente de que ningún miembro de su familia había estado sometido a proceso por la Inquisición; en suma, podían acreditar su “limpieza de sangre”³⁰. Los títulos no eran en vano dado que involucraban un estatus jurídico al cual sus portadores se hacían acreedores, estatus que era acompañado por privilegios y fueros: así, podían acceder a puestos en el cabildo local o en las milicias³¹.

Para mediados de siglo XVIII, ya las encomiendas habían declinado, pero el desarrollo comercial que vivió la región luego de 1730 hará que podamos encontrar a los Funes entregados al comercio -en especial, el de mulas-, cuyo destino era Potosí, con escalas en Salta y Jujuy, donde funcionaban las principales ferias de mulas de la región. Córdoba constituía un nudo en las rutas comerciales. Pero todo ello no garantizaba de por sí la prosperidad de la familia. No sólo los Funes estaban lejos de ser de los más opulentos comerciantes de mulas de Córdoba, sino que además hacia 1760 la familia debió

29 Para una la historia del linaje de los Funes véase Carlos A. Luque Colombres, *El deán Dr. Dn. Gregorio Funes. Arraigo de su familia en América*, Universidad Nacional de Córdoba, 1943; Arturo G. de Lazcano Colodrero, *Linajes de la gobernación del Tucumán. Los de Córdoba*, Córdoba, 1936.

30 “Probanza de limpieza de sangre y nobleza del Doctor Don Gregorio Funes (1774)”, transcripta en Carlos A. Luque Colombres, *El deán Dr. Dn. Gregorio Funes...*; “Relación de literatura, grados y méritos del doctor Don Gregorio de Funes, dignidad de Dean de la Santa Iglesia de Cordova del Tucuman” (1805), en *Documentos relativos a los antecedentes de la Independencia de la República Argentina. Asuntos eclesiásticos*, Buenos Aires, 1912, pp. 63-70.

31 Sobre el significado del estatus en la sociedad colonial, Ana María Presta, “La sociedad colonial: raza, etnicidad, clase y género. Siglos XVI y XVII”, *Nueva historia argentina*, vol. 2, Buenos Aires, 2000.

enfrentarse a una delicada coyuntura cuando falleciera el padre de los hermanos Gregorio -el futuro deán-, Ambrosio y Domingo. De ahí en más, su madre viuda tuvo una constante preocupación por “colocar” a sus hijos en una buena posición social. Gregorio (1749-1829), el primogénito, ingresó a la Universidad de Córdoba en 1764, destinado a la carrera sacerdotal. Según Américo Tonda, la expulsión de los jesuitas dejó trunca en 1767 una carrera que parecía destinada a desarrollarse en el marco de la Compañía de Jesús, y Gregorio debió terminar ordenándose en el clero secular cordobés³². Sea como sea, tanto la Compañía en primer lugar, como el clero secular constituían un destino razonable para el primogénito de una familia “decente” cuya madre había enviudado recientemente. A diferencia de las órdenes mendicantes, la Compañía de Jesús no exigía el voto de pobreza, por lo cual los religiosos jesuitas se hallaban en condiciones de testar, de preservar el patrimonio familiar, de aumentar el prestigio de la “casa” y protegerla; lo mismo podría decirse con respecto a los clérigos que integraban el clero secular. Eran éstas motivaciones habituales que llevaban a que los hijos primogénitos fueran en más de un caso destinados a iniciar una carrera eclesiástica³³.

Su hermano Ambrosio, en cambio, logró asegurar su posición social, apuntalando al mismo tiempo la de su familia, pero por una vía diferente: en 1772, contrajo matrimonio con María Ignacia de Allende, hija de Tomás de Allende, uno de los más importantes comerciantes de mulas de Córdoba. Ingresó al “estado matrimonial” con una modesta recua de 412 mulas. Si bien la cifra no era desdeñable, su suegro en cambio solía hacer negocios

32 Américo Tonda, “Itinerario y forja intelectual del deán Funes”, *Investigaciones y Ensayos*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 25, 1978.

33 Sobre las motivaciones que condujeron al crecimiento del clero secular a fines del siglo XVIII, Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, 2000, pp. 87-9.

por sumas tres o cuatro veces mayores que aquella, y aún más³⁴. Así, poco tiempo después de su matrimonio, las cifras de los negocios que Ambrosio Funes planificaba se habían multiplicado velozmente: en 1776 le comunicaba a su hermano Gregorio que proyectaba un negocio que involucraría ya para entonces 4000 mulas³⁵. El matrimonio daba sus primeros frutos. Ambrosio fue a partir de entonces, en efecto, el principal encargado del tráfico comercial en los negocios de la familia Funes desde fines del siglo XVIII.

No mucho después del matrimonio de Ambrosio, Gregorio se ordenaba finalmente de presbítero en 1773. De esta manera, su madre, María Josefa de Bustos -“mujer fuerte”, según el jesuita Gaspar Juárez, que en 1791 hizo el elogio fúnebre de la viuda-, había logrado asegurar el futuro de la “casa”³⁶. Por su parte Ramón Rospigliosi, también jesuita y exprofesor de Funes en la Universidad de Córdoba expresaba en 1778 en una carta a Gregorio que: “Que mayor placer p.a una madre q.e ver en su viudez tan bien colocados sus dos amados hijos, el Eclesiastico en una Silla tan respetable, y el Secular en una familia tan conspicua”³⁷. Los jesuitas se sentían en buena medida partícipes de este doble “logro”, no sólo por haberle abierto el paso a Gregorio en su carrera eclesiástica a la hora en que iniciara sus estudios en la Universidad, sino porque el matrimonio de Ambrosio con la hija de Tomás Allende había quedado sellado gracias a que María Josefa de Bustos y los Allende compartían una misma devoción religiosa que era bien cara a los jesuitas: el

34 Según el “Acta de matrimonio de Ma. Ignacia de Allende, hija de Thomas de Allende y Bernardina de la Rosa y Carranza, con Ambrosio Funes, 16 de diciembre de 1772”, IEA, 5932. Sobre el comercio de los Allende, pueden verse los datos proporcionados por A. I. Punta en *Córdoba borbónica...*, pp.55 y ss.

35 Carta de Ambrosio a Gregorio Funes, Salta, 26 de enero de 1776, IEA, 5585.

36 Gaspar Xuárez, *Elogio de la Señora María Josefa de Bustos*, con una introducción de Luis Roberto Altamira, Córdoba, 1949.

37 Carta datada en Roma, 3 de diciembre de 1778 (?), transcripta en Guillermo Furlong Cardiff, “El deán Funes juzgado por uno de sus profesores”, *Criterio*, 52, 28 de febrero de 1929.

Sagrado Corazón de Jesús³⁸.

El futuro de los Funes, que podían jactarse de su linaje, aunque no tanto de sus riquezas, quedó asegurado gracias a la ordenación sacerdotal del primogénito y a un matrimonio con una familia de lo más “decente” de Córdoba. Ambrosio se dedicaría de ahí en más a incrementar las riquezas de la “casa” a través de los negocios; Gregorio en cambio tendría ante todo en sus manos la preservación de su prestigio. El prestigio que gane para sí, lo ganará para su “casa” y para su familia. Así, cada promoción que Gregorio Funes viva en su carrera eclesiástica será celebrada por toda la familia -algo similar podrá decirse de sus desazones-.

38 Acerca de la devoción jesuítica en relación con la familia Funes, puede verse el *Elogio fúnebre la Señora María Josefa de Bustos*, de Gaspar Juárez y la correspondencia entre éste y los Funes en Pedro Grenon, *Los Funes y el padre Juárez*, Córdoba, 1920.

3. Bajo la arquidiócesis. De la defensa del clero secular a la defensa de la jerarquía arquidiocesana (1773-1810)

3.1. Introducción

Funes pasó a integrar desde 1773 el clero secular cordobés, y poco después, en 1774, se doctoraba en teología en la Universidad de Córdoba; no obstante, recién a fines de este último año, se preocupó por demandarle al provisor de su diócesis que le concediera las licencias necesarias para confesar y predicar, es decir, para ejercer el ministerio pastoral y atender el tribunal de la penitencia: hasta entonces no se había preocupado por reclamarlas³⁹. Siendo entonces un simple presbítero, debió enfrentarse a la tarea de construir una carrera eclesiástica en el marco de una ciudad, y de un obispado, que no parecía *a priori* capaz de ofrecerle ningún cargo de prestigio, sólo quizás alguna parroquia rural que él pronto desdeñaría. El clero secular en el que buscaba asentarse formaba un conjunto abigarrado que abarcaba diversos actores sociales, a la par que se desenvolvía en muy variados espacios: desde el prelado y sus canónigos en la catedral, hasta el más humilde de los párrocos de la campaña, pasando por aquellos clérigos que sin formar parte del cabildo catedral buscaban en las instituciones educativas urbanas una alternativa a la dura vida parroquial. Era un conjunto heterogéneo, atravesado por fuertes contradicciones internas; no existía para entonces en Córdoba, como veremos, una identidad que

³⁹ El pedido de Funes al gobernador del obispado en sede vacante, datado en Córdoba, el 22 de noviembre de 1774, se encuentra en IEA, 5661.

cohesionara a este clero secular, tironeado por intereses diversos y la más de las veces contradictorios. Funes pasó a formar parte de un clero secular que no existía en realidad en tanto que actor colectivo, y que no era conciente de sus derechos; de este modo el clero regular de Córdoba podía ganar muy fácilmente más y mejores posiciones. Así, en 1767, la Universidad de Córdoba quedó en las manos de los franciscanos, en lugar de ser traspasada al clero secular, tal como la corona había dispuesto a la hora de la expulsión de los jesuitas.

En cuanto pudo, Funes emprendió la defensa de los derechos de este clero secular, derechos que aquel creía sumamente disminuidos: fue ésta la primera empresa que Funes se propuso realizar desde su recién inaugurada carrera eclesiástica. De esta manera, intentó proporcionarle al clero secular cordobés una identidad de la que hasta entonces carecía. Los resultados no necesariamente fueron exitosos, dado que la Universidad de Córdoba permaneció en las manos de los franciscanos hasta 1808; pero, mientras tanto, la figura de Funes adquiría cada vez mayor peso en el clero secular cordobés. Su formación en teología en Córdoba, y más tarde en derecho en España, contribuyó a consolidar su posición; y a medida que Funes ganaba terreno en el clero secular, su familia se consolidaba económica y socialmente en Córdoba.

Y en la década de 1790, en efecto, ya podremos encontrar a Funes prácticamente al frente de la diócesis: en 1793 se convertía en provisor, de tal manera que a partir de allí fue la mano derecha del obispo. Era un puesto dentro de la jerarquía diocesana el que ahora ocupaba dado que los asuntos del gobierno eclesiástico corrían bajo sus manos, y desde este nuevo lugar Funes emprendería una denodada defensa de la jerarquía episcopal. ¿De qué defenderla? De todo en realidad; de aquellos párrocos que no obedecieran al prelado amenazando con subvertir las jerarquías, del clero regular que buscaba una válvula de

escape a la jurisdicción del obispo recurriendo a la intervención ya sea de los poderes seculares o del papado, de las desavenencias del cabildo eclesiástico que le restaban legitimidad al gobierno de la diócesis, de los poderes civiles, tanto a nivel local como central, que gracias a sus contradicciones convertían a la jurisdicción diocesana en la manzana de la discordia sobre la cual querían incidir. No es meramente el poder civil, contradictorio ya de por sí, el que se halla en condiciones de atentar contra la jerarquía eclesiástica: tanto por arriba (sea el papa, el virrey, el gobernador local) como por debajo (el clero parroquial, las contradicciones y tensiones propias del cabildo eclesiástico o también podríamos considerar aquí a las órdenes regulares) ella podía verse amenazada. Frente a tantas y tan múltiples amenazas, sólo existía un único punto de referencia en el cual el provisor encontró amparo: la jurisdicción del metropolitano residente en Charcas, que sería el único tribunal capaz de mantener a cada uno en el lugar que según Funes les correspondía. Pero el recurso a Charcas, como veremos, no bastaría, dado que su lugar comenzó a ser fuertemente disputado hacia fines del período colonial por la Audiencia de Buenos Aires, máximo tribunal de justicia secular.

Dividiremos pues este capítulo en dos secciones. En la primera presentaremos la etapa inaugural en la carrera eclesiástica de Funes que abarca sus dos primeras décadas, cuando llevó a cabo la defensa del clero secular y contribuyó a delinear su identidad. A continuación abordaremos la defensa de las jerarquías diocesanas y arquidiocesanas que Funes emprendió precisamente cuando pasó a ocupar la jerarquía diocesana cordobesa, desde la década 1790 hasta 1810, fecha en la que se inició el derrumbe de las estructuras eclesiásticas a nivel arquidiocesano, como consecuencia de la crisis revolucionaria.

3.2. *La defensa del clero secular cordobés*

A la hora en que Funes se sumó al clero secular cordobés comenzó a poner en evidencia su concepción acerca de su propia identidad sacerdotal y las expectativas con las que había llegado al sacerdocio, luego de su ordenación y de alcanzar su doctorado en teología por la Universidad de Córdoba en 1774. Es necesario señalar aquí que doctorarse no era meramente un escalón necesario para avanzar en una carrera que con suerte culminaría en la obtención de algún beneficio; significaba también la pertenencia a un cuerpo -el claustro universitario- que gozaba de una fuerte visibilidad social, ya que los doctores y maestros de la Universidad solían acompañar en las funciones públicas a ambos cabildos, secular y eclesiástico, y a los prelados de las órdenes religiosas. En una sociedad de Antiguo Régimen signada por la teatralidad, donde los lugares que se ocupan resultan socialmente significativos, la pertenencia al claustro le permitirá al joven Funes asentarse en la ciudad e integrar un cuerpo a partir del cual tejer relaciones sociales⁴⁰. Era un lugar que involucraba altas dosis de prestigio, o al menos así lo percibiría Funes; no obstante la Universidad no estaba en las manos del clero secular, a pesar de que la corona así lo había dispuesto: desde la expulsión de los jesuitas había permanecido bajo la regencia de los franciscanos, que se habían hecho cargo del principal instituto dedicado a la formación del alto clero de la diócesis⁴¹.

En este contexto nació el reclamo para que la Universidad fuera traspasada al clero

40 Juan Carlos Garavaglia, “El teatro del poder: ceremonias, tensiones y conflictos en el Estado colonial”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 14 (1996).

41 De acuerdo con la “Instrucción del conde de Aranda, Madrid, 1 de marzo de 1767, en Francisco Javier Brabo, *Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el reinado de Carlos III*, Madrid, 1872.

secular, en detrimento de los regulares. Y en la medida en que Funes logró consolidar su posición en la ciudad, se convirtió en el “defensor” de la causa de la Universidad, una defensa que emprendería en nombre del clero secular cordobés. Desde temprano se vio involucrado en los conflictos que atravesaban a la Universidad, para finalmente proclamarse, en la medida en que escalaba peldaños en su carrera eclesiástica, el único vocero en la “defensa” del clero secular cordobés⁴².

Así, hacia 1789 Funes le escribía a un corresponsal ignoto en los siguientes términos: “el Clero me ocupo en su defensa, pero no sin mucho detrimento de su quietud”⁴³. Pero en verdad el clero secular en tanto que actor colectivo no existía previamente a la defensa de Funes y sólo comenzó a gestarse en este trance, en la medida en que avanzaba la lucha por la “causa” de la Universidad.

3.2.1. *La construcción de una identidad sacerdotal*

La Universidad fue el escenario en el que Funes forjó su identidad sacerdotal. En manos

42 Para una historia de la Universidad de Córdoba, Juan M. Garro, *Bosquejo de la Universidad de Córdoba*, Buenos Aires, 1882; Marc Baldó Lacomba, “La Universidad de Córdoba ante la Ilustración (1767-1810)”, en *Universidades españolas y americanas. Época colonial*, Valencia, 1987. También puede verse José Carlos Chiaramonte, *Ciudades, provincias, estados: orígenes de la nación argentina (1800-1846)*, Buenos Aires, 1997; Juan Probst, “Introducción”, *Documentos para la historia argentina*, Buenos Aires, 1924, vol. 18. Desde una perspectiva diferente, con interés en estudiar en particular el período de la regencia franciscana (1767-1807), Alfredo Pueyrredón, *Algunos aspectos de la enseñanza en la Universidad de Córdoba durante la regencia de los franciscanos*, Universidad Nacional de Córdoba, 1953; Juan Carlos Zuretti, “La orientación de los estudios entre los franciscanos en el Río de la Plata”, *Itinerarium*, T.4, N° 10, 1947, pp. 196-207, y el reciente trabajo de Silvano G. A. Benito Moya, *Reformismo e Ilustración. Los Borbones en la Universidad de Córdoba*, Córdoba, 2000.

43 Carta de Gregorio Funes a un corresponsal cuyo nombre no se conserva en el original, datada circa 1789, AGN, MBN, 3684.

de los jesuitas hasta 1767, luego a cargo de los franciscanos, ella había sido desde su fundación el único centro con el que contaba la región para la formación del clero, habilitado desde 1622 para conferir grados académicos. Pero desde mediados del siglo XVIII el monopolio de que gozaban los jesuitas en la formación del clero sufrió una fuerte competencia por parte de un ya remozado Seminario Conciliar Nuestra Señora de Loreto que, bajo la jurisdicción episcopal, ofrecería una orientación bien diferente desde el punto de vista formativo ya que no se atenía a la aristotélica *ratio studiorum*, vigente en la universidad cordobesa⁴⁴. El seminario estaba orientado a la formación del clero parroquial y reclutaba por lo común alumnos de bajos recursos; por el contrario la Universidad era un centro destinado a la formación de los clérigos y los doctores, que más bien congregaba a los hijos de las familias “decentes” y en más de una ocasión su atracción solía dilatarse más allá de la ciudad cordobesa en un radio que abarcaba las principales ciudades de la diócesis, pero que incluso podía extenderse hasta el Paraguay, Chile o Buenos Aires, en particular luego de la fundación del Colegio Convictorio de Monserrat en 1685. No era lo mismo por lo tanto formarse como clérigo en el Seminario que en la Universidad: del primero egresaban los pastores destinados a la cura de almas, de la segunda, buena parte de los doctores que se desempeñaban por lo común en la enseñanza o en el gobierno diocesano.

De todos modos, la Universidad y el Seminario no eran dos instituciones en absoluto desconectadas entre sí, a pesar de que la primera permaneció en las manos del clero regular, mientras que el Seminario tridentino se hallaba bajo la jurisdicción del obispo: los seminaristas solían concurrir en la medida de lo posible a la Universidad para completar su

⁴⁴ Acerca del seminario conciliar puede verse Luis Roberto Altamira, *El Seminario Conciliar de Nuestra Señora de Loreto, Colegio Mayor de la Universidad de Córdoba*, Universidad Nacional de Córdoba, 1943.

formación. En general, los obispos solían resistirse, si podían, a este tipo de intercambios ya que se temía que el pasaje por la Universidad desviara a los seminaristas de su futuro parroquial, pero ello dependía de cuán diligente fuera el obispo y de cuán fuerte fuera su posición en el gobierno de la diócesis. Así, para 1774, en cuanto el nuevo prelado adquirió en la diócesis una posición más o menos consolidada, no vaciló en arremeter contra la Universidad desencadenando un conflicto al que Funes, en tanto que doctor perteneciente al claustro universitario y clérigo de la diócesis, no pudo permanecer ajeno. El conflicto nos interesa en la medida en que pone en evidencia el modo en que Funes concebía su identidad sacerdotal.

El conflicto se despliega de la siguiente manera. Tanto el rector del seminario como el obispo que lo respaldaba pretendían ejercer una férrea disciplina sobre los seminaristas, pero el rector de la Universidad parecía no atenerse a ello. Este último reclamó rápidamente el respaldo del gobernador Vértiz y logró asimismo el apoyo de buena parte del cabildo eclesiástico, cuerpo colegiado con el cual el obispo compartía responsabilidades en el gobierno de la diócesis. El joven Funes, en tanto que miembro del claustro, apoyó al rector franciscano de la Universidad y estrechó sus vínculos con el cabildo eclesiástico. Pero al fin y al cabo el obispo se salió con la suya, dado que el Seminario quedó a partir de allí separado de la Universidad, lo cual representaba una victoria del obispo que lograría controlar de ahí en más muy atentamente a sus seminaristas. De este modo, asimismo, el cabildo eclesiástico recibía su golpe de gracia: el prelado se consolidó en el gobierno de la diócesis en detrimento de los capitulares, que dejaron de ser convocados para dar clases en el seminario⁴⁵. El prelado convocó a otros clérigos ajenos al cabildo: así, el presbítero y

45 Toda la documentación acerca del conflicto entre la Universidad y el Seminario se halla en

doctor Gregorio Funes se hizo cargo del rectorado del Seminario Conciliar, pero apenas duró en su puesto escasos días, dada su afinidad con los capitulares. La destitución fue en verdad un desplazamiento: se lo envió a fines de 1774 a atender como coadjutor una parroquia rural de la jurisdicción cordobesa -en Punilla-, destino que en principio Funes aceptó cumplir resignadamente, obedeciendo a la decisión de su prelado. Pero no duraría mucho tiempo en ese puesto.

El traslado a la campaña significaba no sólo un abandono de la ciudad que bien sabía podía llegar a prolongarse por años, sino además un abandono que lo alejaba del centro del poder, el prestigio y la influencia. Lo vivió como si se tratara de un “destierro”, a pesar de haber sido destinado a uno de los curatos más pingües de la campaña cordobesa: según decía con hondo dramatismo en una carta al gobernador Vértiz, “si yo quedo en este obispado antes bien yo mismo me atrabieso la espada”⁴⁶. Poco después ese mismo curato pasó a ser ocupado por largos años por Juan Justo Rodríguez, otro de los jóvenes clérigos que se involucró en el conflicto de 1774. Pero Funes no estaba dispuesto a hacer una carrera en el ministerio pastoral; es por ello que se dirigió a Vértiz a fin de obtener la gracia de poder viajar a España para continuar su formación en derecho civil ya que, afirmaba, no pretendía beneficio alguno, y menos aun si este implicaba la cura de almas⁴⁷.

La decisión inaugural de Funes de evadir la parroquia rural a la que se lo confinó,

Zenón Bustos, *Anales de la Universidad de Córdoba. Segundo período (1767-1808)*, Córdoba, 1901.

46 “Gregorio Funes al gobernador de Buenos Aires”, Valle de la Punilla, 16 de diciembre de 1774, en AGN, Temporalidades de Córdoba, IX-21-10-5. Punilla era no obstante uno de los curatos más pingües: según datos extraídos de Saturnino Segurola, *Memorias históricas, dogmáticas, críticas eclesíasticas y seculares* (AGN, MBN, 63), para 1790 las rentas del curato de Punilla eran de 805 pesos, monto que superaba incluso el que percibían en conjunto los dos curas rectores de la Catedral, 746 pesos.

47 Acerca de este conflicto, A. Tonda, “La fuga del doctor Gregorio Funes a España (1775)”, *Investigaciones y Ensayos*, Academia Nacional de la Historia, 18 (1975).

desterrándolo de la ciudad, a comienzos de la década de 1770 pone en evidencia que la concepción de la identidad sacerdotal con la que aquel egresó de la Universidad hacía del grado de doctor del que era portador un rasgo eminente que lo pondría en carrera para más altos menesteres que los de la vida parroquial, comenzando por la denodada dedicación al estudio en la que según afirmaba estaba empeñado. Así, a fines de la década de 1780 Funes se expresaría en términos escasamente laudatorios acerca del ministerio pastoral: “Tambien me dice Vd. que me dé a los ministerios: haora lo hago, confieso y predico con alguna frecuencia y no me entrego mas á este gustoso y util egercicio porque sin un estudio mui profundo temeria ser como un baso de bidrio que suena mas quando esta mas bacio”⁴⁸. Sin duda desdeñaba la cura de almas o, al menos, no la consideraba apropiada para su grado de doctor. Empezó entonces el camino de los estudios en España ya que, sostenía, el Río de la Plata no estaba en condiciones de ofrecerle ningún beneficio eclesiástico *sine cura* que él considerara digno de sí, ya sea en la cátedra o en el coro de alguna catedral⁴⁹.

España fue el destino real de su viaje, y no simplemente una escala hacia Roma, tal como esperaban de él los exjesuitas que habían sido sus profesores en Córdoba. Para éstos, Funes podía casi ser parangonado con un mártir: se había visto sometido a una “persecución” en su diócesis comparable a la que había sufrido la Compañía a la hora de la expulsión⁵⁰. De

48 Carta de Gregorio Funes *circa* 1789, citada más arriba, AGN, MBN, 3684.

49 Según explicara más tarde el propio Funes, “careciendo la Provincia del Tucuman, la de Buenos Ayres y Paraguay de Catedra y Canongias de oposicion por Derecho [...] suplico se le concediese licencia” para viajar a España a continuar sus estudios, “Relación de literatura, grados y meritos del doctor don Gregorio de Funes, Dignidad de Dean de Santa Iglecia de Cordova del Tucuman” (1805), *Documentos relativos a los antecedentes de la Independencia de la República Argentina. Asuntos eclesiásticos*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1912, pp. 63-73.

50 Habría sido María Josefa Bustos, la madre de Funes, de fuerte devoción jesuítica, la primera en introducir esta interpretación. Al respecto puede verse las impresiones de Gaspar Juárez en la correspondencia que el jesuita expulsado sostuvo a lo largo de la década de 1770 con los Funes desde su exilio en Pedro Grenon, *Los Funes y el padre Juárez*, Córdoba, 1920.

allí que una vez en Europa Funes recibiera amplias expresiones de solidaridad por parte de los exjesuitas, que comenzaron a interesarse cada vez con mayor intensidad por su persona y su familia. Funes fue incluso frecuentemente invitado por aquellos a visitar Roma, cosa a la que nunca accedió. Sin embargo no rompió el contacto epistolar con ellos, al menos durante su estadía en Europa: Gregorio cumplía el papel de nexo entre su hermano Ambrosio y los exjesuitas⁵¹. Ambrosio se había convertido en una suerte de protector de aquellos, les enviaba remesas de dinero que incluían además el intercambio de ideas, de bibliografía sacra y profana, de obras de arte y objetos de culto: a través de Ambrosio los contactos que la familia tenía con los exjesuitas parecía destinado a sobrevivir; no obstante Gregorio tomaba cierta distancia de ellos⁵².

Así, su estancia en Europa sólo transcurrió en España. En la Universidad de Alcalá de Henares, que acababa de ser reformada en su plan de estudios por Carlos III, Funes completó durante dos años sus cursos de derecho. Si bien la reforma universitaria emprendida por la monarquía borbónica a fines del siglo XVIII en las diversas universidades del reino no logró homogeneizar absolutamente los planes de estudio de todas ellas, es posible identificar algunas “constantes”⁵³. En teología, las reformas le concedieron a la teología dominica, y junto con ella al tomismo, una fuerte centralidad. La

51 Al respecto puede verse la correspondencia entre Gaspar Juárez y los Funes: en 1779 Juárez se lamentaba de que Gregorio hubiera hecho oídos sordos a sus invitaciones de visitar Roma, carta datada en Roma, 13 de mayo de 1779, transcrita en Pedro Grenon, *Los Funes y el padre Juárez*, Córdoba, 1920, vol. 1, pp. 1-6.

52 No fue Ambrosio en el Río de la Plata el único benefactor de los jesuitas expulsos. Por ejemplo, los Allende hacían lo mismo y también la beata María Antonia de la Paz y Figueroa.

53 Sobre las reformas universitarias en este período puede verse Antonio Álvarez de Morales, *La Ilustración y la reforma de la Universidad en la España de Carlos III*, Madrid, 1988; Mariano Peset y José Luis Peset, *La Universidad española (siglos XVIII y XIX). Despotismo ilustrado y revolución liberal*, Madrid, 1974; José María Mariluz Urquijo, “La universidad española del siglo XVIII”, *Cuadernos de Historia*, Academia Nacional del Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, 3, 1993.

de Alcalá era una universidad que había constituido durante el siglo XVII un importante centro de difusión de la escolástica y de las doctrinas probabilistas, a las que se las acusaba de servir de base a las doctrinas tiranizadas, y terminaron por ser suprimidas junto con la expulsión de la Compañía; de tal manera que las reformas borbónicas introdujeron en Alcalá una transformación sustantiva de sus planes de estudios. Por otra parte en las disciplinas jurídicas, también comprendidas en el plan de reformas, se insistiría en la importancia del derecho romano, a la par que se introdujo en el estudio de los cánones la recomendación de extirpar las “pretensiones ultramontanas” subsistentes en el “clero”⁵⁴. No fue sin embargo Alcalá por estos años un centro desde el cual se difundieran ideas que pudieran ser tildadas de “jansenistas”: así, no formaba parte por ejemplo de su renovado plan de estudios la obra de Van Espen, a pesar de que su lectura solía ser frecuente en las universidades españolas⁵⁵. De todos modos, Funes sólo estudió en España derecho civil, ya que le reconocieron los cursos de derecho canónico que había seguido en Córdoba; en Alcalá el derecho civil contemplaba el derecho romano y las leyes del reino, no así el derecho natural y de gentes que no formaba parte de su plan de estudios para el momento en que Funes asistía a sus aulas.

Si nos dejamos guiar por los contenidos de los cursos que Funes siguió en Alcalá hasta obtener su grado de bachiller en derecho civil en 1778 sería imposible determinar el peso que su experiencia en la universidad española pudo haber tenido en su formación

54 “Real provisión del Consejo que comprende el Plan de estudios que ha de observar la Universidad de Alcalá de Nares, año de 1772”, en Juan Sempere y Guarinos, *Biblioteca de una biblioteca española de los mejores escritores del reinado de Carlos III*, Madrid, 1786, vol. 3, pp. 217-225.

55 Acerca del jansenismo español hacia fines del siglo XVIII, puede verse entre otros trabajos M. G. Tomsich, *Estudios sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*, Siglo XXI, 1972; Joël Sagnieux, *Le jansénisme espagnol du XVIII siècle: ses composants et ses sources*, Oviedo, 1975.

intelectual. Las apreciaciones que él mismo hizo sobre ella en su *Autobiografía* no le conceden a sus estudios en Alcalá un importante influjo; ni siquiera establecen un claro contraste entre su formación inicial en Córdoba y su contacto posterior con la universidad reformada por Carlos III. De tal modo que evitaremos aquí todo intento por precisar el modo en que sus ideas y su universo intelectual se habrían ampliado a la luz del contacto con la metrópoli, ya que nos resultaría imposible tratar de determinar qué autores y qué textos él conoció a raíz de aquella estadía en España, y menos aún podríamos establecer el sentido que le dio a aquellas obras y a aquellas lecturas. Pero de todos modos no podemos dejar de advertir que si nos colocamos en una diferente perspectiva, tal experiencia sí resulta altamente significativa: su estadía en España lo puso en contacto con una cultura ilustrada que se verificaba ante todo en las nuevas prácticas de sociabilidad que se desarrollaron en la sociedad madrileña, donde Funes residió, a fin de realizar sus prácticas forenses, entre 1778 y 1780, fecha de su ulterior retorno a Córdoba: así el caso de las Sociedades de Amigos del País y las Reales Academias que, a su regreso, le servirán a Funes, según veremos más adelante, como modelo para intentar fundar una en Córdoba que sirviera de “academia”⁵⁶.

El Funes que se formó en España como doctor en ambos derechos, civil y canónico, se hallaba sin duda a la hora de su retorno a Córdoba ya mucho más alejado del ministerio pastoral que lo que había estado a la hora de su partida. Los grados obtenidos le conferirían prestigio, y es precisamente esto lo que su hermano Ambrosio había esperado que aquel obtuviera en España: así, en una carta a su hermano Gregorio, Ambrosio le decía “darás a tu

56 J. Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México-Bs. Aires, 1957.

Patria esplendor, *honor á tu prosapia*, ornamento á vro. estado”⁵⁷. Por ello, la canonjía de merced para la cual lo presentó Carlos III en 1778 era, a diferencia del curato de Punilla, un cargo que no vacilaría en aceptar: significaba su ingreso al cabildo catedral, desde donde podría comenzar a incidir en el gobierno de la diócesis. Finalmente había obtenido un beneficio *sine cura* en el ámbito de la catedral.

3.2.2. Una identidad para el clero secular cordobés

El clero secular cordobés al que Funes se reintegró después de su partida era en algún sentido muy parecido al que había dejado cinco años atrás: estaba desgarrado por interminables conflictos en su interior. Pero después de 1780 ellos se verían agravados por una serie de circunstancias. En primer lugar, en 1776 Buenos Aires había adquirido rango virreinal y con ello su presión se haría sentir cada vez más fuerte sobre Córdoba, y sobre su Universidad. Por otra parte, en 1780, luego de un conflictivo período de sede vacante, Córdoba contaba nuevamente con un obispo en la cabecera de su diócesis. El nuevo prelado, el fraile carmelitano San Alberto, trajo consigo una decidida vocación por fortalecer las estructuras pastorales en la campaña, para lo cual requería de la formación de nuevos párrocos en el ámbito del seminario⁵⁸. Todo ello redundaría en detrimento del cabildo eclesiástico y de la Universidad, los espacios en los cuales se desarrolló la vida de

⁵⁷ Carta de Ambrosio a Gregorio datada en Córdoba, julio de 1775, en IEA, 5584. (La bastardilla es nuestra.)

⁵⁸ Su preocupación por la formación del clero parroquial puede verse en las *Carta pastoral que dirige a los parrocos, sacerdotes y demás fieles de su diócesis el Ilmo. y Revdmo. Don Fray José Antonio. de San Alberto*, Buenos Aires, Real Imprenta de Niños Expósitos, 1781. Puede verse también Ángel Clavero, *Fray José Antonio de San Alberto obispo de Córdoba*, Córdoba, 1944

Funes luego de 1780. En tercer lugar, en 1782 se implementaba en el Río de la Plata la Ordenanza de Intendentes que llevó a Sobremonte a la gobernación, y gracias a ella ahora el gobierno local podía reclamar sin ningún prurito su derecho a ejercer el vicepatronato y entrar así en una franca competencia con el virrey residente en Buenos Aires.

En este contexto, el cabildo eclesiástico al cual se integraba Funes encontraría muchas dificultades para moverse con cierta dosis de autonomía, además de que continuaba desgarrado por contradicciones internas, heredadas de los conflictos de la década precedente. La sede vacante por la que había atravesado la diócesis entre 1778 y 1780 no había bastado para alcanzar una identidad colectiva que les permitiera en los años sucesivos hacer frente a las múltiples presiones que se cernían sobre él, ya sea proveniente de los poderes civiles o del nuevo prelado⁵⁹. A su regreso, Funes se encontró pues con la dificultad de que pasaba a integrar un cuerpo que carecía de una identidad en común, al punto tal de carecer incluso de una sala capitular donde sesionar en el espacio de la catedral⁶⁰.

A fin de darle una identidad al cabildo eclesiástico y por extensión al clero secular cordobés, al que pretendía representar, era necesario encontrar una “causa” capaz de aglomerar a los diferentes actores. Tal causa fue la de la Universidad de Córdoba, aún bajo la regencia franciscana, a fin de que fuera traspasada al clero secular. Funes en este contexto va a terminar proclamándose el principal vocero del clero secular cordobés, de acuerdo con su *Autobiografía*: “Debe creerse que el Sr. Funes [...] desde su regreso de

⁵⁹ Puede verse en AGN, IX-31-3-4 el expediente correspondiente a los conflictos durante la sede vacante.

⁶⁰ Distinta era por cierto la situación del cabildo eclesiástico porteño: al respecto puede verse Roberto Di Stefano, “Poder episcopal y poder capitular: los conflictos entre el obispo Malvar y Pinto y el cabildo eclesiástico de Buenos Aires por la cuestión de la liturgia”, *Memoria americana*, 8 (1999). Puede también confrontarse con el caso mexicano del cabildo de Michoacán, según el trabajo de Oscar Mazín-Gómez, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán, 1996.

España [...] promovió la causa del clero del modo más enérgico”⁶¹. El imperativo que Funes le impone a sus lectores de creer en sus palabras nos conduce, por el contrario, a preguntarnos acerca de los pormenores en el modo en que llevó a cabo semejante papel.

¿No estará Funes acaso tratando de convencernos de algo que en realidad fue bastante más complejo de lo que reflejan sus propias palabras? No debemos olvidar, por otra parte, que la *Autobiografía* constituye una interpretación que fue construida por Funes *a posteriori*, a la luz de la evolución ulterior del conflicto en torno a la Universidad de Córdoba, que terminó con la concesión del rectorado a las manos de Funes en 1808; cabe pues preguntarse si en estos primeros años de la década de 1780 Funes -recién llegado al cabildo- no estaba más bien luchando por consolidar su posición dentro del cabildo eclesiástico y del clero secular de Córdoba, y por convertirse en uno de sus miembros más reputados, antes que haciendo gala de una posición ya consolidada. ¿Era efectivamente su principal vocero y obtuvo como tal un consenso entre sus pares o más bien mostraba de esta manera su aspiración a convertirse en tal? Difícilmente podía ser el vocero de un clero secular que carecía, como veremos, de una identidad colectiva. Pero sí podía en cambio contribuir a forjar, mal que mal, esta identidad.

La “causa” de la Universidad fue el punto en el cual Funes logró hacer confluir los diversos intereses que darían forma al clero secular cordobés, en tanto que actor. Ella tenía un lugar físico en el cual desplegarse y desarrollarse como tal: el claustro universitario. La Universidad se hallaba regida por los franciscanos que ocupaban sus cátedras, pero el claustro estaba compuesto por los graduados, que eran clérigos. En el claustro, los clérigos

61, “Autobiografía”, *Archivos del doctor Gregorio Funes*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, vol. I, 1944, p. 6.

encontraron un enemigo en torno al cual hacer causa común: los regulares. Luego de que Buenos Aires se convirtiera en sede virreinal, los franciscanos habían presionado cada vez más sobre el virrey a fin de modificar las antiguas reglas (las “constituciones” heredadas de los jesuitas) que regían la Universidad; el virrey, en pos de fortalecer el patronato que ejercía sobre aquella y que le era disputado por el gobernador local, accedió al reclamo y convocó al obispo San Alberto para que lleve a cabo la tarea, lo cual despertó rápidamente la resistencia del claustro dado que la Universidad, según el Concilio de Trento, no estaba bajo la jurisdicción episcopal⁶². El rector franciscano pretendía además que los regulares pudieran ingresar como estudiantes a la Universidad sin necesidad de atravesar por todos los requisitos que ella imponía sobre sus alumnos; de esta manera, una vez graduados, el claustro se poblaría de regulares en detrimento del clero secular que lo componía⁶³.

Los reclamos de los franciscanos despertaron con suma facilidad la resistencia del claustro y sus clérigos comenzaron a encontrar lentamente, frente a los regulares, un terreno en común que permitió el acercamiento entre los principales párrocos de la jurisdicción cordobesa y el clero catedralicio. Luego de 1780, la confluencia del cabildo y los principales párrocos en el ámbito del claustro permitió que el cuerpo capitular -y en él Funes- se erigiera en el líder del clero secular cordobés: prueba de ello será un poder que los principales párrocos de la jurisdicción cordobesa le confirieron a los miembros del cabildo eclesiástico en 1784⁶⁴. El sólo hecho de que hayan firmado este poder demuestra

62 El 16 de noviembre de 1783 Vértiz nombró a San Alberto visitador de la Universidad, lo cual provocó resistencias en el claustro. Véase Zenón Bustos, *Anales de la Universidad de Córdoba...*, vol. 2, p. 268 y ss.

63 Esta última medida era una consecuencia de las reformas introducidas por el obispo San Alberto en la Universidad. Véase Zenón Bustos, *Anales...*, vol. 2, p. 85 y ss.

64 Firman el poder conferido por el “clero secular” al cabildo eclesiástico: el doctor José Javier Sarmiento, el doctor José Antonio Moyano (ambos son los curas rectores de la catedral), el doctor José Domingo Baigorri (cura rector interino), el doctor Juan Justo Rodríguez (cura de Punilla), el

que el cabildo, pese a todo, no era reconocido por el clero parroquial como su líder natural. Fue necesario un pacto.

La alianza, que sería la base para la formación de una identidad colectiva para el clero secular cordobés, quedó así sellada. El clero secular se conformó como tal a partir de la relación entre los capitulares y el clero parroquial de la jurisdicción, en particular el de sus principales curatos. La expresión “clero secular” remite en este contexto a tal alianza, alcanzada en 1784. Por ello, cuando los capitulares intervinieron a lo largo de estos años en los conflictos de la diócesis que tuvieron como epicentro a la Universidad lo hicieron en calidad de poderhabientes de los párrocos. El “clero secular” así constituido tendría una fuerte inscripción urbana, cuyo referente más claro sería tanto la catedral cuanto la propia Universidad, lugares ambos en los que se destacaba la presencia y el prestigio de los capitulares -entre ellos, claro está, Funes-. El “clero secular” constituía pues una identidad colectiva que se construyó a partir de la interacción entre una serie de actores que se daban a sí mismos tal denominación, luego de firmar un poder por el cual los párrocos autorizaron a los capitulares a “hablar en su nombre”. Pero a pesar de que esta alianza no reunía a todos los clérigos de la diócesis (excluía a los párrocos rurales, al prelado y su séquito), Funes se erigirá en el principal vocero del clero secular cordobés e intentará conferirle una identidad que lo amalgame. Dado que Funes era un doctor en derecho -el único que integraba el cabildo eclesiástico-, nada más “natural” que emprendiera la “defensa” del cuerpo del cual formaba parte.

doctor Santiago Arias de Cabrera (cura de río Quinto), el doctor Carlos García Paz, el maestro Lucas José Ruiz, el doctor Juan Antonio López Crespo, el maestro Bernardo Moreno, el doctor Francisco Clemente Olmos, el doctor José Gabriel de Echenique, el doctor José Victorio Urtubey y el doctor Pedro Arredondo. Véase Z. Bustos, *Anales de la Universidad de Córdoba...*, vol. II, pp. 183-187.

Pero no es ésta la única defensa que Funes llevó a cabo por esos años. Desde el cabildo eclesiástico Funes podía emprender además la defensa de los intereses de su familia y de su “casa”. Así, a comienzos de la década de 1780, una vez que su hermano Ambrosio se vio involucrado en un conflicto con las autoridades locales, el canónigo Funes salió en su defensa. Ambrosio había ingresado al cabildo secular como juez ordinario de segunda instancia de la mano de su familia política -el regidor era un Allende- pero entró en conflicto con la facción capitular que le había abierto las puertas del cabildo. En tal ocasión, halló en su hermano un abogado capaz de defender sus intereses y los de su familia “á fin de ebitar á mi casa un sentimiento indevido”, según diría Gregorio Funes en una representación dirigida ante el gobierno porteño⁶⁵. Y tiempo después, su posición en el cabildo eclesiástico le brindó a Funes la posibilidad de que la catedral le concediera un préstamo a su hermano -para entonces, el crecimiento económico de Córdoba de fines del siglo XVIII había ya logrado reflejarse en el aumento de los diezmos y de los fondos con los que contaba la catedral, que podía así actuar como fuente de crédito-⁶⁶. El cabildo eclesiástico era un lugar que le permitía a Funes emprender la defensa de los intereses de su familia.

Pero volvamos al clero secular, y pasemos a continuación a abordar el *Memorial* que

65 Nota dirigida por Funes a Vértiz, Córdoba, 24 de junio de 1782, AGN, Intendencia de Córdoba, 1780-6, IX-5-9-5. Sobre la relación entre Ambrosio Funes y los Allende puede verse Eduardo Saguier, “Esplendor y derrumbe de una élite contrarrevolucionaria: el clan de los Allende y el ajusticiamiento de Cabeza de Tigre”, *Anuario de Estudios Americanos*, 48 (1991).

66 El expediente se halla en AHPC, Gobierno, 1789-1790, T.11, legajo 13. Sobre el crecimiento económico de Córdoba para fines del siglo XVIII, véase Ana Inés Punta, *Córdoba borbónica... Acerca del desarrollo del crédito en Córdoba en las instituciones eclesiásticas* puede verse Élica Tedesco, “Iglesia y crédito en Córdoba. Los cambios a fines del período borbónico y de las primeras décadas independientes”, en Gardenia Vidal y Pablo Vagliente, *Por la señal de la cruz. Estudios sobre Iglesia Católica y sociedad en Córdoba, siglos XVII-XX*, Córdoba, Ferreyra Editor, 2001.

Funes redactó en 1785 a fin de defender los derechos del clero secular cordobés por sobre la Universidad y de conferirle a aquel una identidad colectiva. El escrito nos interesa en particular porque contiene una primera definición que Funes elaboró acerca de lo que por entonces entendía por jerarquía eclesiástica.

3.2.3. *El clero secular en el gobierno de la diócesis*

¿En qué consiste la jerarquía eclesiástica? El clero secular constituye para Funes un cuerpo jerárquico, no igualitario, que posee una centralidad indiscutible en la vida religiosa de la diócesis. Por contraste, el clero regular debe permanecer supeditado a aquel. Según afirma Funes en su *Memorial*, los regulares -se refiere en particular a los mendicantes- sólo constituyen “unas tropas auxiliares del Clero Secular”⁶⁷; no deben por lo tanto ocupar sus espacios, a no ser que el clero secular no dé abasto; sólo en tal caso su “ayuda” es admitida, como ocurre cuando los regulares se hallan al frente de los beneficios curados más marginales de la diócesis. Pero de ahí a admitir su presencia en uno de los centros más prestigiosos para la formación del clero hay un largo trecho. Según dice Funes, a los regulares nadie les está quitando su derecho a ejercer la docencia, aunque sólo se admite su presencia en las escuelas conventuales de primeras letras; pero no, claro está, en una Universidad que tiene a su cargo la formación del clero y constituye en este sentido el más importante centro educativo de la región, el único con la capacidad de otorgar grados –los

⁶⁷ El “Memorial” de 1785, dirigido al virrey, lleva las firmas del magistral Videla del Pino, el chantre Ascasubi y el canónigo de merced Funes pero habría sido la obra de este último. Véase Zenón Bustos, *Anales...*, vol. II, p. 453 y ss.

Reales Estudios porteños no estaban habilitados para ello-.

En este sentido Funes afirma en su *Memorial* que “a nosotros [v.g., al clero secular] nos basta con que los Regulares no nos disputen la preferencia en cuanto á la profesion de las Ciencias; en quanto al derecho a enseñarlas y *en quanto al influxo publico* [la bastardilla es nuestra]”. Pero a pesar de que disputa posiciones con el clero regular, Funes no adelantó aquí ningún argumento que promoviera la idea de implementar una reforma de los regulares, a fin de establecer una serie de reglas para su disciplinamiento, a pesar de que ella solía ser frecuente en los ámbitos ilustrados que Funes conociera en España, y que por otra parte para 1775 ya circulaban en Buenos Aires, donde su cabildo secular estaba por entonces discutiendo la idea de una reforma de los regulares⁶⁸. (Los argumentos reformistas recién los encontraremos en Funes cuando ya hubo progresado aún más en su carrera eclesiástica, como veremos luego.)

Una vez establecido que el clero regular debía permanecer supeditado al secular, Funes emprendió la tarea de definir el papel que le tocaba a este último. En primer lugar, le atribuye al clero secular una función docente que le pertenece, sostiene, por antonomasia: “tan inseparable es el ministerio de la enseñanza de la profesion Ecclcsiastica como el alimento de la vida”. Pero tal definición no comprende a todo el clero secular por igual; ello depende del lugar que cada cual ocupe en la jerarquía eclesiástica. El ministerio de la enseñanza en la cátedra sólo puede estar en manos de los “doctores” (“¿Que doctor no enseña sobre la Cathedra”, se pregunta); no así de los pastores y “operarios” quienes pueden encontrar en los doctores su guía para que su obra no se eche a perder: “el clero

⁶⁸ Sobre las ideas reformistas en torno al clero regular tal como se desarrollaban para entonces en Buenos Aires, véase Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, 2000, pp. 102-104.

provee al Estado de Pastores y operarios; estos son los centinelas, la sal, la luz y la guía de los pueblos. Pero sin la ciencia ¿que vendrán a ser? Unos centinelas mudos; una sal infatuada, unos ciegos que tropiezan; unos cojos que claudican”, continúa su *Memorial*. El propósito es convencer de que el clero secular, en particular, sus doctores gozan de una suficiente “ilustración” que los autoriza a desplazar al clero regular de la tarea de la formación del clero en la Universidad cordobesa⁶⁹.

Doctores y párrocos, ambos por igual al servicio del beneficio público, si bien ocupando diferentes espacios: el doctor debería ubicarse sin duda en la cátedra, el pastor en el púlpito. El reclamo del clero secular de la jurisdicción cordobesa para que la Universidad pasara a sus manos es pues un reclamo de sus doctores, empezando por aquellos ubicados en el cabildo eclesiástico que en nombre de los principales párrocos de la jurisdicción, se erigieron en líderes capaces de hablar en nombre del “clero secular” de Córdoba. De esta manera el canónigo Funes construye su idea de la jerarquía en el clero secular de la diócesis; por debajo del prelado, el clero secular se halla compuesta por dos categorías de clérigos ordenadas jerárquicamente, los doctores y los pastores, siendo los primeros los encargados de defender los derechos de los segundos –o, al menos, así debería ser-.

Nos queda pues definir la relación que tienen los doctores del clero secular, en particular aquellos que componen el cabildo eclesiástico, con el prelado. Funes no le atribuye a los

69 A la par que Funes lucha por obtener para el clero secular el control sobre la Universidad, intenta asimismo mostrar que éste está a tono con la cultura ilustrada que se irradia desde Buenos Aires. Para el clero secular del cual Funes pretende ser su vocero, la “ilustración” constituye un argumento con el cual se pretende descalificar al adversario: el clero regular. No obstante, años después, en 1802, serán los franciscanos quienes pretendan introducir la “ilustración” en la Universidad, por medio de la adquisición de unos aparatos para la enseñanza de la física experimental. Sólo que para entonces Funes, siendo para entonces provisor del obispo, dejará de estar estrechamente involucrado con la “causa” de la Universidad. Acerca de la iniciativa de los franciscanos de 1802, puede verse, José Carlos Chiaramonte, *Ciudades, provincias, Estados...*, pp. 272-279.

capitulares una absoluta autonomía en el gobierno de la diócesis, ni se coloca tampoco por encima de la jurisdicción episcopal; por el contrario, va a proponer una “forma mixta” de gobierno, tanto para la Universidad como para la diócesis, cuerpos que desde su perspectiva resultan a todas luces comparables. En este sentido afirmaba que “las Universidades no podían ser gobernadas digamoslo así democráticamente [...] ¿Que restaba pues? Una como teocracia cuya autoridad resida copulativamente en una asamblea ó Claustro compuesto de los principales miembros del cuerpo académico, esto es de los Doctores y Maestros, y de su Gefe ó superior, á quien principalmente toca la ejecución de sus decretos y la administración de su gobierno. Este es el sistema político generalmente adoptado en casi todos los cuerpos que constituyen comunidad. En las Iglesias los Cavildos y sus Obispos; en las Comunidades religiosas los definitorios y sus preladados [...] Los Claustrales no son sus consultores sino sus conjueces”⁷⁰. A través de esta fórmula, busca establecer un equilibrio, no siempre fácil de alcanzar, entre el cuerpo colegiado, sea el claustro o el cabildo eclesiástico, y la autoridad unipersonal constituida por el rector en la Universidad, o el ordinario en la diócesis⁷¹. Pero nada nos dice aquí sobre la jerarquía que se erige por encima de la diocesana, sea el metropolitano, sea incluso el papado; en verdad no tenía necesidad de hacerlo ya que el conflicto de la Universidad era un conflicto que atravesaba al gobierno de la diócesis desde dentro e involucraba fundamentalmente a la posición que

⁷⁰ “Memorial” (1785), en Z.Bustos, *Anales...*, vol. II, pp. 485-7.

⁷¹ A pesar de que Funes no desconocía las prerrogativas inherentes a la jurisdicción episcopal el virrey lo acusó de actuar con escasa moderación, tanto en el claustro como en el cabildo eclesiástico. El virrey denunciaría “[...] el poco pulso y menos modestia y compostura con que se ha comportado el Cuerpo de Doctores del Clero en medio de sus disputas, é instancias, no solo en aquella Ciudad ante su Gobernador y Reverendo Obispo Comisionado de este Superior Gobierno, y en los mismos actos mas serios del Claustro [...] sin dejar de hacerme cargo del fundamento que tal proceder dá para dudar de la instrucción que tales Individuos darian a los jobenes”, “Informe del marqués de Loreto sobre la Universidad”, 27 de septiembre de 1787, Bustos, *Anales de la Universidad de Córdoba...*, vol. II, pp. 79-80.

en él ocupaban los doctores del cabildo eclesiástico -es decir, la suya propia-.

En suma, Funes tenía en mente una idea fuertemente jerarquizada del clero diocesano, compuesto por el obispo, los doctores y los pastores: no hay jerarquías sin la existencia de un cuerpo intermedio entre la autoridad unipersonal y los “pastores y operarios”. El traspaso de la Universidad al clero secular habría contribuido en este contexto a consolidar la existencia de este orden jerárquico dado que habría de lograr un mayor equilibrio entre la jurisdicción del obispo y la de los capitulares que representaban a los doctores, y al mismo tiempo establecería una clara distancia entre los doctores y los pastores.

Pero nada de ello fue posible porque a pesar de todos los empeños, el actor “clero secular” que Funes contribuyó a crear, dándole una identidad colectiva, no logró amalgamar a la totalidad del clero diocesano. Las disputas entre los capitulares heredadas de antaño, así como la presencia de una figura de peso como era la del obispo San Alberto, sumamente comprometido en la tarea de reforzar el clero parroquial de la diócesis terminarán por reafirmar durante el primer quinquenio de la década de 1780 el poder episcopal, en detrimento de los capitulares -y los doctores-. A ello le sucedió además, a partir de 1785, un período de sede vacante que despertaría aún más desconfianzas hacia el cabildo eclesiástico por parte de las autoridades seculares, por temor a que la diócesis se tornara ingobernable en sus manos. La Universidad permaneció, pese a todos los esfuerzos de Funes, en las manos de los regulares.

Pero si bien puede dudarse cuán exitosa resultó la defensa emprendida por Funes, no puede pasarse por alto el hecho de que el “clero secular cordobés” había nacido, en tanto que identidad colectiva, a lo largo de todo este proceso: de hecho Funes hablaba permanentemente en su nombre. De esta manera la identidad sacerdotal que Funes se había

conferido a sí mismo, en tanto que doctor dentro del claustro y canónigo en la catedral, contribuyó a sentar las bases de la identidad colectiva del clero secular cordobés: hasta entonces, por más endeble que fuera, siquiera había llegado a cuajar. Pero, mal que le pese a Funes, el clero secular continuaría envuelto en sus propias contradicciones; lo mismo podría decirse del cabildo eclesiástico que no llegó a alcanzar alto grado de homogeneidad.

Que el cabildo eclesiástico se hallara atravesado por fisuras en su interior es algo que podremos constatar una vez más a la hora de las exequias del monarca Carlos III, cuando Funes recibió de parte del gobernador el encargo de pronunciar su oración fúnebre. En una relación de méritos de fines del período colonial Funes señalaría que la oración fúnebre lo consagraba como uno de los miembros más reputados del cabildo eclesiástico cordobés para fines del siglo XVIII ya que, afirma, “desempeñó este encargo con general aprovacion de todos los concurrentes”⁷². Pero una afirmación semejante, inscripta en una relación de méritos, sólo puede invitarnos a que dudemos de sus palabras. En efecto, podemos constatar que Funes pasó por alto un importante detalle: las exequias de Carlos III que tuvieron lugar en la ciudad de Córdoba contaron con dos oraciones fúnebres, y con dos ceremonias que se desarrollaron a la par. El 28 de abril de 1790 tenía lugar una primera función pública a la que asistió la totalidad de las autoridades civiles y eclesiásticas y ésta tuvo por orador a Gregorio Funes, luego de que el provisor oficiara la misa; al día siguiente, tuvo lugar una segunda ceremonia, a la que no asistió Sobremonte, en la que ofició el deán de la catedral, mientras que el párroco Juan Justo Rodríguez, que ocupaba el curato de

⁷² “Relación de literatura, grados y méritos del doctor Don Gregorio de Funes, dignidad de Dean de la Santa Iglesia de Cordova del Tucuman” (1805), en *Documentos relativos a los antecedentes de la Independencia de la República Argentina. Asuntos eclesiásticos*, Buenos Aires, 1912, pp. 63-70.

Punilla que Funes dejara en 1774, pronunciaba una segunda oración fúnebre⁷³.

La duplicidad de las ceremonias pone de relieve la falta de cohesión, pese a todo, por la que atravesaba el clero secular cordobés. Pero de todo modos Funes aprovechó la ocasión para, una vez más, reflexionar acerca del estatus del clero secular: no se dedicó simplemente -tal como el propio Funes pretende convencernos- a presentar una tesis contractualista que, como veremos a continuación, dejaba mucho que desear. En este sentido pondremos énfasis en que el análisis de la *Oración fúnebre* no se agota simplemente en una discusión acerca de cómo debe ser interpretada la tesis contractualista allí enunciada por Funes; en ella, Funes habrá de explicar por qué el clero secular debía sentirse amparado por la monarquía católica: no pasó por alto, como veremos, la relación que ésta, bajo un régimen de cristiandad, debía tener con respecto al clero secular: el monarca era el protector de la religión, de sus cánones y, claro está, de las jerarquías eclesiásticas⁷⁴.

3.2.4. *Los claroscuros del contrato social funesiano*

En efecto, ha sido el propio Funes quien se ha preocupado por señalar el modo en que debemos –o deberíamos- interpretar su *Oración fúnebre*. En este sentido, ha subrayado en

⁷³ La descripción de las ceremonias nos la proporciona M. de Arrascaeta, notario del gobernador Sobremonte, en un oficio datado en Córdoba, 5 de diciembre de 1789, AGN, Intendencia de Córdoba, 1789-90, IX-5-9-7.

⁷⁴ David Brading, “La monarquía católica”, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla (1492-1867)*, México, 1998; Roberto Di Stefano, “De la cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII-XIX”, *Andes*, Salta, 11 (2000).

su *Autobiografía* el carácter pionero que ha tenido en el Río de la Plata la “tesis” del contrato social, tal como fue enunciada en su *Oración fúnebre*: esta última, afirma Funes, “tiene el singular mérito de que su autor se adelantó a poner la primera piedra de la revolución, reconociendo la existencia del contrato social”⁷⁵. De esta manera, su autor se convertiría en un pionero de la Revolución. Pero, tal como ha señalado Halperín Donghi, no debemos olvidar que su escrito autobiográfico merece ser leído con cierta desconfianza ya que ha sido escrito a la luz de la propia Revolución: en su *Autobiografía*, Funes se proclama con firmeza el precursor de una Revolución que sólo con dificultad pudo haber imaginado a la hora de ser enunciada⁷⁶.

No sólo Funes se consideró a sí mismo un pionero; es más, trataría asimismo de convencer a sus interlocutores de que su adhesión a la revolución formaba parte de su propio destino dado que su fecha de nacimiento, el 25 de mayo (de 1749), se le presentaba al deán como un indicio divino acerca del destino político al que se sentía consagrado. Así, en carta a Simón Bolívar, Funes confesaría en 1825 que “sea casualidad, sea especial providencia del cielo, lo cierto es que el 25 de mayo está señalado para mí de modo singular. En él nací para el mundo y en él nací para la patria”⁷⁷. En un intento por darle un sentido unívoco a su vida, tal como si desde su nacimiento hubiera estado destinado a la Revolución, Funes pretende convencer (y convencernos) de una interpretación teleológica

⁷⁵ G. Funes, “Autobiografía”, en *Archivos del doctor Gregorio Funes*, Buenos Aires, 1944, vol. 1, p.4.

⁷⁶ Tulio Halperín Donghi, “El letrado colonial como intelectual revolucionario: el deán Funes a través de sus *Apuntamientos para una biografía*”, *Anuario*, Facultad de Humanidades, Rosario, 11 (1984-5). También en este mismo sentido puede verse del mismo autor, “El letrado colonial como inventor de mitos revolucionarios: fray Servando Teresa de Mier a través de sus escritos autobiográficos”, en *De historia e historiadores. Homenaje a José Luis Romero*, México, Siglo XXI, 1982.

⁷⁷ Carta a Bolívar del 26 de mayo de 1825, en J. Francisco Silva, *El libertador Bolívar y el deán Funes en la política argentina*, Madrid, Biblioteca Ayacucho, pp. 279-280.

de su propia existencia que “naturalmente” habría por culminar en el desenlace revolucionario.

No obstante, su vida se mostrará bastante más tortuosa de lo que toda interpretación unilineal pudiera sugerir. En este contexto, y a fin de poner a prueba tal interpretación teleológica según la cual Funes se postula como un revolucionario *avant la lettre*, advertíamos más arriba que en realidad las condiciones en las que la *Oración fúnebre* fue enunciada exigen que tal discurso político sea leído con cautela. Por más que Funes intente convencernos de la centralidad y la importancia que ha tenido su *Oración fúnebre*, no podemos pasar por alto el hecho de que -tal como indicábamos más arriba- en el contexto cordobés Funes no fue el único orador a la hora de celebrar las exequias del monarca. Con todas estas salvedades, pues, abordaremos a continuación aquí el discurso político de Funes en el cual el contrato social pretende ocupar un papel central -o, al menos, esto es lo que su autor hubiera deseado que interpretáramos-.

La referencia de Funes al contrato social merece ser transcripta *in extenso*: “Que importa que el hombre haya nacido independiente, soberano, árbitro y Juez de sus acciones? Estos privilegios del género humano en su infancia, debieron cesar en su adolescencia: no habiendo en este estado mas ley, que la imponia el mas fuerte. ¿qué venia á ser la vida, el honor y la hacienda sino bienes contingentes de que podia ser privado impunemente? Para ocurrir á estos males fue necesario renunciar la igualdad de las condiciones y levantar por medio de un pacto social un personaje moral, que uniendo en sus manos, y en su espíritu la fuerza, y la razon de todos, los pusiese en estado de seguridad y defensa, y mantubiese la paz terminando las contiendas que de Ciudadano á Ciudadano habian de suscitar sus

diferentes pretenciones”⁷⁸.

Varias preguntas podemos formularnos a partir de aquí: ¿pertenece estrictamente esta interpretación a una tradición filosófico-política iusnaturalista?; ¿si lo hace, cuáles son los rasgos específicos que presenta el contrato social de Funes?; ¿es posible, en fin, identificar las fuentes filosóficas en las que su autor se inspira y atribuir sus ideas al influjo particular de alguno de los filósofos que construyeron esta tradición en los siglos XVII y XVIII? Consideramos que no es posible dar una respuesta unívoca a estas preguntas: veremos por qué.

El contrato social, en la versión de Funes, no presenta, en primer lugar, un claro contraste entre el estado de naturaleza y el estado político, contraste que en el iusnaturalismo se manifiesta por el contrario con fuertes rasgos antitéticos: en el iusnaturalismo, el estado político que resulta del pacto tiene un carácter fuertemente “artificial”, en absoluto “natural”, aunque el modo en que se construye este contraste se ha visto sometido a múltiples y diversas interpretaciones⁷⁹. No obstante, contra ello, Funes señala que el pasaje del estado de naturaleza al estado político forma parte de un proceso de crecimiento que lleva de la infancia a la adolescencia, de tal manera que el segundo es un producto “natural”

78 “Oración fúnebre que en las exequias del católico Rey Don Carlos III celebradas en esta Santa Iglesia Cathedral de Cordova del Tucuman dixo el Doctor Don Gregorio Funes, Canonigo de Merced de la misma Santa Iglesia”, en *Archivos del doctor Gregorio Funes*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 1944, vol. 1, p. 297.

79 Acerca del iusnaturalismo puede verse el trabajo de Norberto Bobbio, “El modelo iusnaturalista”, en N. Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1985. Hemos seguido aquí su conceptualización porque, antes de preguntarnos por las influencias que el contrato social funesiano pudo haber encontrado en tal o cual filósofo iusnaturalista, consideramos que es necesario un paso previo. En lugar de pretender establecer filiaciones, consideramos imprescindible determinar si en líneas generales la “tesis” de Funes del contrato social se inscribe o no dentro de dicha tradición, en términos generales, sin importar las “variaciones” -tomamos prestada aquí la expresión de Bobbio- que se presentan sobre este tema entre los diversos filósofos que pertenecen a dicha tradición. Sólo una vez respondida esta última pregunta podríamos abordar el problema de la filiación.

del primero, en una interpretación que presenta fuertes raíces aristotélicas. Esta naturalización del orden político nos impide incluir a Funes en una tradición iusnaturalista, a pesar de que no puede dejar de advertirse que toma prestada de ella importante cantidad de elementos: así, la idea de la igualdad de condiciones que precede al pacto, idea que respondería a una versión si se quiere lockeana de aquel contrato, tal como fue postulada en los *Dos ensayos sobre el gobierno civil*; por otra parte, la idea de que, una vez establecido el pacto, podrán quedar fundadas las garantías para la paz y la seguridad individual, en pos de las cuales los individuos resignarían la independencia y la libertad originales, idea esta último que bien podría estar inspirada en el *Leviatán* de Hobbes. Pero la dificultad que presenta la interpretación de Funes del contrato social no se halla simplemente en la identificación de las fuentes de sus ideas políticas, a fin de responder a cuál versión dentro del modelo iusnaturalista podríamos adscribir su tesis contractualista. Más bien, el problema reside en tratar de determinar si efectivamente, más allá de los matices que podamos identificar, Funes se inscribe cabalmente o no en una tradición iusnaturalista.

Existe una segunda serie de razones por la cual es necesario someter a análisis este problema. En las teorías iusnaturalistas, el hecho de que el pacto sea una obra humana plantea como consecuencia la necesidad de explicar el modo en que aquel podría quedar disuelto por los propios hombres que lo han constituido, en caso de que alguno de los términos del contrato no hubiera sido respetado. Sin duda, también en este punto podemos encontrar distintas variantes dentro de la propia tradición iusnaturalista: si por su parte Locke insiste en reclamar la legitimidad del derecho a la rebelión, Hobbes en cambio rechaza de lleno cualquier apelación a la rebelión, que podría recaer en el peligro del

tiranicidio⁸⁰.

Pero no vale la pena debatirse aquí entre cuáles de estas dos posiciones bien antitéticas -sólo dos entre muchas posibles que hemos aquí escogido a modo de ejemplo- se ubicaría Funes dado que, más bien, se ubica por fuera de ellas y, de esta manera, termina por colocarse por fuera de la tradición iusnaturalista. Bien lejos de esta tradición, Funes afirma que una vez establecido el pacto que sienta las bases del orden político, no está en absoluto en las manos de los hombres el deshacerlo: esto es algo que, por el contrario, sólo podría estar reservado a Dios. De esta manera, la intervención divina en el discurso político de Funes termina por alejar definitivamente a éste del iusnaturalismo. En este sentido Funes afirma: “todo lo que no es Vos [v.g., Dios] es fragil y caduco: Vos das los Imperios, Vos los quitas”⁸¹. Así, la intervención divina y, junto con ella, la presencia del discurso teológico, se harán sentir con fuerza en el discurso político de Funes. ¿Cómo escindirlos, si Funes no hará sino comparar, como veremos enseguida, al monarca cristiano con modelos tomados de los relatos bíblicos⁸²? Muy difícilmente, pues, el discurso político de Funes alcanzaría autonomía con respecto al marco proporcionado por la teología.

A pesar de la recuperación del lenguaje contractualista que Funes se empeña en introducir en un ámbito que no parece estar demasiado preparado para recibirlo, no termina de lograr que el discurso político se independice de la teología. Es por ello que no nos hemos

80 Acerca del problema del tiranicidio en Hobbes, véase el capítulo XXX del *Leviatán*. Acerca del derecho a la resistencia en Locke, puede verse los capítulos XVIII y XIX del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Puede hallarse un análisis de las ideas de Locke en John Dunn, *Locke*, Oxford, 1986.

81 Gregorio Funes, “Oración fúnebre...”, p. 340.

82 Acerca de los usos que aun después de la Revolución se le ha dado a los relatos bíblicos en los discursos políticos puede verse Roberto Di Stefano, “Lecturas bíblicas de la revolución de independencia (1810-1835)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Universidad de Navarra, 12 (2003), en prensa.

detenido aquí a tratar de encontrar las fuentes de tales ideas; tal como ha advertido Halperín Donghi en diversas ocasiones, sería ocioso intentar determinar con certeza en qué lecturas Funes se habría inspirado a la hora de enunciar la “tesis” del contrato social, sea Hobbes, Grocio, Pufendorf, Locke, Rousseau, o incluso el propio Suárez. La persistente vocación por encontrar filiaciones en las ideas políticas de Funes estuvo en cambio presente desde temprano en los debates emprendidos por la historiografía confesional que tuvieron como principal protagonista, tal como hemos señalado en la introducción de este trabajo, a Guillermo Furlong, debate cuyos frutos han sido sin duda exiguos⁸³.

En fin, debemos concluir que la importancia de la “tesis” del contrato social en la *Oración fúnebre* de Funes ha sido sobredimensionada por su propio autor. Ello no significa que, no obstante, la *Oración fúnebre* no merezca un análisis pormenorizado. Sólo que consideramos que abordar este documento como si se tratara simplemente de un discurso político destinado a establecer una teoría contractualista del poder político no resulta suficiente, si lo que pretendemos es explicar los diferentes matices que pueden encontrarse en él. Lo que haremos a continuación es intentar cambiar el ángulo desde el cual abordar el análisis de este discurso.

83 Tulio Halperín Donghi, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, 1961. En su trabajo, Halperín Donghi impugnaba el debate en torno a la historiografía confesional que había querido interpretar la obra revolucionaria de Mayo como resultado del influjo de la teología escolástica de Francisco Suárez. No obstante, un trabajo reciente como el de Horacio Crespo recae una vez más sobre la discusión acerca de las fuentes intelectuales de la idea contractualista en Funes, para sostener finalmente que en realidad ella es producto del influjo simultáneo del “pensamiento clásico de los siglos XVII y XVIII, desde Hobbes y Locke hasta Rousseau, y la perteneciente al derrotero del catolicismo, desde santo Tomás de Aquino al jesuita Suárez”. Véase de H. Crespo: “Los textos de doctrina política del Deán Funes 1810-1811”, *Estudios*, Córdoba, 11-12 (1999).

3.2.5. *La monarquía católica y el modelo constantiniano*

En este contexto, cambiar el ángulo significa tener en cuenta las condiciones en las que la *Oración fúnebre* fue pronunciada, en lugar de atenernos simplemente a la letra impresa del discurso político. Claro está, sabemos que ella fue pronunciada en la catedral de Córdoba y que su autor fue un canónigo que, formado en España, se consideraría a sí mismo como el más claro exponente del clero ilustrado rioplatense en la diócesis mediterránea a la que pertenecía -o al menos a ello es a lo que aspiraba dado que en nombre de la “ilustración” había emprendido la disputa por la Universidad de Córdoba, a fin de apuntalar a los doctores del clero catedralicio-. Sabemos además que el clero secular al cual el canónigo pertenecía estaba atravesado desde antaño por innumerables conflictos, a los cuales hemos hecho referencia someramente en los párrafos precedentes: de allí que las ceremonias se hayan visto duplicadas a la hora de las exequias del monarca.

A ello debemos agregar que desde 1785, cuando el obispo San Alberto se alejó de Córdoba, la sede episcopal permanecía vacante y, en este contexto, el canónigo Funes ya habría para entonces comenzado a hacerse cargo de algunas tareas de gobierno dentro de la diócesis: así, desde 1787 había sido designado por el cabildo eclesiástico como juez de concurso, de tal manera que pasaban por sus manos los concursos para los beneficios eclesiásticos de la diócesis, sobre los cuales él debía decidir, y era además juez sinodal del obispado⁸⁴. Involucrado ya en el gobierno diocesano, dará sus primeras muestras de preocupación por apuntalar el estatus de la jerarquía y la jurisdicción del ordinario; ya no se

⁸⁴ “Relación de literatura, grados y méritos...” (1805), *Documentos relativos a los antecedentes de la Independencia de la República Argentina. Asuntos eclesiásticos*, Buenos Aires, 1912.

hallaba meramente preocupado por defender la posición que ocupaban los doctores del cabildo eclesiástico en la diócesis.

Trataremos de mostrar a continuación que toda esta serie de circunstancias no es, en fin, ajena a la *Oración fúnebre*. El discurso político fue pronunciado en Córdoba con vistas a reforzar la idea de que el clero secular y en particular sus jerarquías tenían -o, más bien, debían tener, desde la óptica de Funes- un lugar privilegiado en la sociedad de Antiguo Régimen. Y para alcanzar tal posición de privilegio será necesaria la decisiva protección de la monarquía católica. Es por ello que en su *Oración fúnebre* Funes no simplemente reafirma su lealtad a la monarquía. Más bien, si reafirma su lealtad a la monarquía católica, lo hace porque ésta le ha demostrado en múltiples ocasiones su preocupación por robustecer al clero secular. Y si bien en Córdoba este último es pese a todo bastante más endeble de lo que Funes desearía dado que, entre otras cosas, la Universidad no ha sido aún conquistada por aquel, las expectativas por mejorar la suerte del clero secular cordobés se preservan en todo su vigor -expectativas que de hallarse realizadas redundarían claro está en la obtención de cada vez mejores puestos para el propio Funes en las estructuras eclesiásticas-. De allí que, como veremos, la *Oración fúnebre* recaiga en parangonar a la monarquía cristiana con el modelo proporcionado por Constantino. Y el modelo constantiniano, lejos de verse contradicho por la apelación a una serie de relatos y modelos bíblicos, cuidadosamente escogidos por Funes, más bien se verá reafirmado por ellos, como veremos a continuación.

Pero antes de detenernos en el análisis de los modelos bíblicos que Funes ha escogido, es necesario advertir que tales modelos han sido precisamente fruto de una selección. A través de ellos, Funes pretende celebrar las virtudes morales y cristianas del monarca fallecido.

Pero bien pudo haber escogido otros modelos. Fue ésta una decisión que Funes debió tomar, dado que, por ejemplo, bien pudo haber recurrido a cualquiera de los tantos tratados, conocidos habitualmente como los “espejos para príncipes”, que el humanismo europeo había dado a luz desde los orígenes del mundo moderno⁸⁵. Pero no debemos olvidar que se trata de una *Oración fúnebre* que Funes debió pronunciar en la catedral cordobesa: en este contexto, que Funes recurra a modelos bíblicos no es pues de extrañar. En cualquier caso, lo que debemos subrayar es que para Funes el monarca es un dechado de virtudes morales; en este sentido, su idea del pacto social citada más arriba hacía referencia al monarca entendido como un “personaje moral” -y es éste, por otra parte, otro aspecto en el cual se alejaría del modelo iusnaturalista-. Es por ello que el discurso político de Funes insistirá permanentemente en discutir con aquellas concepciones de la soberanía que desembocaban en un fuerte “maquiavelismo”, en pos de sostener las prerrogativas de un soberano que actuaría guiado meramente por la “razón de Estado”, estableciendo de esta manera un hiato entre la política y la moral⁸⁶. Bien lejos de ello, Funes se esforzará por preservar este vínculo. Al fin y al cabo, si el soberano es un “personaje moral”, lo es por las virtudes cristianas de las que está imbuido. La referencia a los modelos tomados del texto bíblico

85 En este sentido, por ejemplo, en España, el *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*, de Pedro de Ribadeneyra, en 1595. Acerca de los tratados para príncipes puede verse Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, vol. 1.

86 Funes afirma que “la perfidia que antes hallò títulos legales en un Maquiavelo y sus secuaces, hoy se avergüenza en presencia de la buena fe”, *Oración fúnebre...*, p. 320. El antimachiavelismo de Funes ha sido subrayado por Halperín Donghi en *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, 1961. Acerca del antimachiavelismo en el pensamiento político español, véase Joaquín Abellán, *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*, Madrid, 2000, pp. 231-237; José Antonio Maravall, “Maquiavelo y maquiavelismo en España”, *Estudios de historia del pensamiento español. Siglo XVII*, Madrid, 1975. Desde esta perspectiva, el maquiavelismo servirá más tarde como categoría para interpretar la figura de Napoleón.

permitirá precisamente poner de relieve las virtudes morales del monarca. En este contexto, no se puede dejar de señalar que la principal de las virtudes del monarca residió en haberse preocupado por asegurar el estatus del clero secular. De este modo, no es de extrañar que el modelo bíblico desemboque en el modelo constantiniano: es pues éste el trayecto que señalaremos a continuación.

A la hora de predicar, el canónigo habrá de elegir a Josafat como el principal modelo tomado del texto bíblico en el cual reflejar la imagen de Carlos III; era aquel un rey hebreo que entre otras cosas se había preocupado por enseñar e ilustrar a su pueblo, según el relato veterotestamentario que ofrece el libro segundo de las Crónicas. En este punto, Funes nos ofrece el retrato de un monarca ilustrado; un monarca que se preocupó por promover el desarrollo de los conocimientos “útiles” -las ciencias y las artes, entendidas éstas en sentido amplio- a través de la creación, por ejemplo, de diversas Sociedades patrióticas y Reales Academias o, asimismo, por medio de una serie de reformas en los planes de estudios de las diversas Universidades del reino de cuyos frutos, como hemos visto, el propio Funes había podido disfrutar en sus años de estudio en Alcalá⁸⁷.

En este contexto, Funes no podrá pasar por alto el hecho de que uno de los principales beneficiarios de esta vocación del monarca por difundir las luces fue el propio clero secular: la preocupación por promover y difundir los conocimientos “útiles” no es independiente de las transformaciones que sufrió la formación del clero secular en el Río de la Plata en las últimas décadas del siglo XVIII, luego de la expulsión de los jesuitas⁸⁸. En

⁸⁷ Acerca del reformismo borbónico, véase Tulio Halperín Donghi, *Reforma y disolución de los Imperios Ibéricos (1750-1850)*, Madrid, 1985. También, Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, 1954; Richard Herr, *España y la Revolución del siglo XVIII*, Madrid, 1964; Antonio Domínguez Ortiz, *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Barcelona, 1990.

⁸⁸ Acerca de las transformaciones que tuvieron lugar en la formación del clero rioplatense, Roberto

este contexto, la cultura ilustrada tenderá a atribuirle al clero secular, y en particular al párroco de campaña, el papel de transmisor de aquellos conocimientos novedosos que la cultura ilustrada introducía⁸⁹. Por ello, Funes pone de relieve en su *Oración fúnebre* la relevancia que, gracias a Carlos III, habían adquirido tanto en Córdoba como en Buenos Aires las instituciones destinadas a la formación del clero: “Colegio de San Carlos, seminarios conciliares ¿què cargos no me hareis si teniendo mas derecho que ninguno en mi memoria, callo que debeis à sus larguezas el ser los laboratorios de la razon y la virtud?” -nótese por otra parte que nada dice de la Universidad de Córdoba, que permanecía en manos de los franciscanos⁹⁰. No sólo hace aquí referencia al propio seminario cordobés que se había visto renovado desde mediados del siglo XVIII⁹¹. Refiere asimismo al Colegio de San Carlos, colegio convictorio en el cual residían los estudiantes que asistían a las aulas de los Reales Estudios porteños que había regentado años atrás Juan Baltasar Maziel⁹². (La

Di Stefano, “Magistri clericorum. Estudios eclesiásticos e identidades sacerdotales en Buenos Aires a fines del período colonial”, *Anuario del IEHS*, Tandil, 12 (1997); Juan Probst, “Introducción”, *Documentos para la historia argentina*, Buenos Aires, 1924, vol. 18 “Cultura”; también Juan María Gutiérrez, *Noticias históricas sobre el origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires. 1868*, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

89 En este sentido, William Taylor, *Ministros de lo sagrado*, México, El Colegio de Michoacán, 1999; Roberto Di Stefano, “Pastores de rústicos rebaños. Cura de almas y mundo rural en la cultura ilustrada rioplatense”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y America Dr. Emilio Ravignani*, 22 (2000).

90 G. Funes, *Oración fúnebre...*, p. 338.

91 El período de mayor esplendor del Seminario conciliar de Córdoba se desarrolló una vez superados los conflictos de la década de 1770 a los que hacíamos referencia más arriba. Y a pesar de todas las diferencias que Funes pudiera haber tenido con el obispo San Alberto, no dejó nunca de admitir que el crecimiento del seminario cordobés fue una obra de este último -luego capitalizado, por cierto, por quienes le sucedieron en el gobierno de la diócesis, entre ellos el propio Funes-. Acerca de las impresiones de Funes en torno al seminario cordobés puede verse “Carta crítica sobre la relación histórica que hizo S. M. I. Ayuntamiento y se publicó en el Telégrafo Argentino. N. 4 Tom. III”, *Telégrafo Mercantil*, 20 de junio de 1802, transcrita en G. Funes, *Archivos...*, I, pp. 351-393. También, Luis Roberto Altamira, *El Seminario Conciliar Nuestra Señora de Loreto...*

92 Acerca de la formación del clero en Buenos Aires véase Roberto Di Stefano, “Magistri clericorum. Estudios eclesiásticos e identidades sacerdotales en Buenos Aires a fines del período colonial”, *Anuario del IEHS*, Tandil, 12 (1997). Acerca de la figura de Juan Baltasar Maziel puede verse Juan Probst, *Juan Baltasar Maziel. El maestro de la generación de Mayo*, Buenos Aires,

observación que aquí hace Funes no es en absoluto gratuita, ya que nos muestra que en su prédica el canónigo cordobés tiene en mente la posibilidad de llegar a través de su *Oración fúnebre* al “ilustrado” público porteño. En efecto, Funes se esforzó por lograr que su oración se publicara en Buenos Aires, y finalmente lo obtuvo al poco tiempo. De su publicación sacará provecho para ganar prestigio en el puerto, a fin de que se lo reconozca como el más claro exponente del clero ilustrado en la diócesis mediterránea; de hecho, fue él quien más se había esforzado por la causa del clero secular en torno a la Universidad –o, al menos, es ésta la imagen que deseaba transmitir-. Y gracias a su publicación y difusión, Funes logró tiempo después que Lavardén comparara su figura nada menos que con la de Juan Baltasar Maziel⁹³.)

Pero no sólo Carlos III se habría esforzado por fomentar las “luces” en las instituciones destinadas a la formación del clero secular. Ello redundaría, a su vez, en beneficios bien tangibles, desde el punto de vista de Funes: una vez fortalecido, el clero secular podría más fácilmente ganar posiciones en las estructuras diocesanas, en detrimento del clero regular –o al menos es esto lo que Funes anhelaba-. Y nuevamente Funes apela al texto bíblico para hacer referencia a este problema. La Carta Primera a Timoteo se refiere a los criterios según los cuales deben ser seleccionados los pastores que están al frente de la grey cristiana: en particular, se pone énfasis en el “mérito” del candidato, mérito fundado en virtudes morales y aptitudes intelectuales. Ahora bien, según Funes, Carlos III en tanto que vicario de las iglesias de su reino se había preocupado por que el criterio del mérito prevaleciera por

1946.

93 En carta de Lavardén a Funes datada el 26 de junio de 1802 en Buenos Aires, aquel le decía: “V.S. debía ocupar el vacío que dexó a nra literatura y ahun a nra moral la desgraciada muerte del Dr. Maziel”, *Archivos...*, vol. 1, p. 90.

sobre todos los demás. En este contexto, el mérito representa el afán por privilegiar a los doctores en los beneficios eclesiásticos mayores; asimismo, en este sentido Funes subraya la preocupación del monarca por evitar en lo posible las interminables sedes vacantes en los obispados de América y por colocar en ellos a doctores pertenecientes al clero secular. “En su Reynado [el de Carlos III] se conserva toda entera la cadena de la sucesion: las Iglesias arrastran por cortos intervalos sus lutos”, agrega en su *Oración fúnebre*⁹⁴. De esta manera, el clero secular encontraría en el monarca una protección decidida que le garantizaría la preservación de su estatus y privilegios.

No obstante, si contrastamos las ideas aquí enunciadas con la historia de la diócesis de Córdoba en las dos décadas transcurridas desde que Funes iniciara su carrera eclesiástica, podremos notar que Córdoba no fue sin embargo una de las diócesis más beneficiadas por las medidas que Funes le atribuye a Carlos III; de hecho la diócesis tuvo largos períodos de sede vacante, y en esta condición se hallaba a la hora de las exequias del monarca. No obstante, el clero secular cordobés, pese a todas sus debilidades, se vio fortalecido, aunque sólo fuera en menores proporciones. Así, subraya Funes, la iglesia cordobesa resultó favorecida por la obra protectora del monarca virtuoso: éste le concedió a la sede episcopal de Córdoba, agrega finalmente, una “donacion de 12500 pesos”, que permitió concluir la construcción de la catedral, cuya obra había quedado postergada desde que la sede episcopal se había trasladado a Córdoba, en 1699⁹⁵. Puede entenderse pues por qué se apela al modelo constantiniano: la obra de Constantino -modelo en el cual se sintetiza todo lo que hasta aquí ha sido indicado- se destacó según Funes por haberle concedido su protección a

94 G. Funes, *Oración fúnebre...*, p. 332.

95 Estos datos Funes los introduce en sus notas al pie de la *Oración fúnebre...*, p. 340 y ss.

la religión⁹⁶. En este sentido, Funes se refiere a Carlos III como el “obispo exterior de la Iglesia”, retomando una metáfora de la cual -claro está- él no es autor. Se trataría de un decidido protector, en particular, del clero secular. En fin, la protección del monarca se extendía en especial por sobre los ordinarios de las diócesis americanas y, junto con él, al clero catedralicio.

Y para llevar a cabo tales reformas, sin duda beneficiosas para el clero secular, desde el punto de vista de Funes, el monarca necesitaba inevitablemente legislar por sobre la Iglesia; es de destacar que Funes no encuentra en esta legislación ninguna amenaza para la Iglesia, por el contrario, ve en ella un signo de que el clero secular se hallará “protegido”⁹⁷. De esta manera, siguiendo el modelo proporcionado por Constantino, la relación entre el “Sacerdocio” y el “Imperio” resultaría armónica: este último, en lugar de amenazar a la Iglesia, le servía de garantía a las jerarquías eclesiásticas, en especial, a nivel diocesano. Esta armonía hallará finalmente su expresión simbólica en la devoción a la Inmaculada

96 Años después, podremos ver cómo Funes utiliza este mismo modelo constantiniano para describir su más cabal contraejemplo: la figura de Napoleón Bonaparte, según fue caracterizada por Funes en su “Proclama al clero del obispado de Córdoba” (1808?), en *Mayo documental*, Buenos Aires, Instituto Ravignani, 1962, vol. 2, p. 230-235. Bonaparte constituye un contraejemplo porque en lugar de dedicarse a proteger al clero secular, habría atentado contra él. Lo hizo, en especial a la hora de firmar un concordato con la Santa Sede en 1801 que le concedía al papado el control sobre las sillas episcopales de Francia. El concordato declaró al catolicismo como la “religión de la gran mayoría de los ciudadanos en lugar de considerarlo religión de Estado y de este modo, la posición social del clero se vería fuertemente perjudicada; en este sentido afirmaba en su proclama que “en el estado que se ha formado [...] todas las religiones son protegidas y ninguna es dominante”. El retrato que hace Funes de Napoleón en esta proclama está por lo demás cargado de tintes morales, con el afán de mostrar su carácter “maquiavélico”.

97 Una acotación es necesaria aquí. Dado que Funes ponía de relieve el derecho del monarca a legislar en materia eclesiástica, no se involucró –tal como los exjesuitas esperaban de él– en una discusión acerca de la legitimidad de la expulsión de la Compañía de Jesús: ello habría equivalido a poner en duda la legitimidad del modelo constantiniano. Al fin y al cabo, había sido la corona la que había dispuesto que la Universidad de Córdoba, luego de la expulsión de la Compañía, fuera traspasada al clero secular. Acerca de la interpretación de los exjesuitas, puede verse la correspondencia que sostuvieron Ambrosio Funes y Gaspar Juárez en Pedro Grenon, *Los Funes y el padre Juárez*, Córdoba, 1920.

Concepción, que fue declarada patrona de España por Carlos III, devoción mariana que expresaba el “sagrado connubio” entre el monarca y la religión católica, y que Funes habrá de celebrar. En efecto, en su *Oración fúnebre* se pregunta: “¿necesita la Nación de un divino protector en cuyas manos se divinicen sus obras, y por cuya mediación adquiera una doble felicidad? Pues María Santísima baxo el título de su inmaculada Concepción ha de ser ese numen tutelar que la guie y la defienda”⁹⁸. (No obstante, los exjesuitas hubieran preferido que Gregorio Funes encomiara la devoción jesuítica del Sagrado Corazón de Jesús⁹⁹.)

De esta manera, al abordar el discurso político de Funes, hemos terminado por recaer una vez más sobre la centralidad que tiene -o al menos debería tener, desde su perspectiva, dado que Funes es plenamente conciente de su debilidad- el clero secular diocesano, apoyado en, y no amenazado por, el reformismo borbónico. Por tanto, el reformismo borbónico, según Funes, lejos de atentar contra el clero secular, más bien habría de producir el efecto contrario, vale decir, consolidarlo. Desde ya, tal interpretación contrasta radicalmente con aquellos que han visto en la política religiosa de los Borbones una amenaza permanente que

98 G. Funes, *Oracion fúnebre...*, p. 337. Sobre la significación de la devoción a la Inmaculada Concepción en el marco de la monarquía católica, Luisa Accati, *Il mostro e la bella. Padre e madre nell'educazione cattolica di sentimenti*, Milano, 1998. Carlos III había expedido una Real Cédula en la que declaraba a la Inmaculada Concepción como patrona del reino en 1761, AGN, Reales Cédulas, IX-24-7-12.

99 Acerca de la importancia que los exjesuitas le atribuyen al Sagrado Corazón de Jesús, luego del Sínodo de Pistoya y en el contexto posrevolucionario francés, véase la correspondencia entre Gaspar Juárez y Ambrosio Funes -un ferviente devoto de ella- en Pedro Grenon, *Los Funes y el padre Juárez*, Córdoba, 1920. La devoción jesuítica pronto adquiriría una clara connotación contrarrevolucionaria. Acerca de la significación de la devoción al Sagrado Corazón luego de la Revolución Francesa, véase Daniele Menozzi, “Una devozione politica tra '800 e '900. L'intronizzazione del S. Cuore nelle famiglie”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Bologna, 1 (1997). Sobre los discursos contrarrevolucionarios a fines del siglo XVIII, Marina Caffiero, “La fine del mondo. Profezia, apocalisse e millennio nell'Italia rivoluzionaria”, *Cristianesimo nella storia*, 10 (1981).

se cernía por sobre la Iglesia¹⁰⁰.

Esta conclusión tendrá eco en el modo en que Funes aborde en lo sucesivo otros tantos problemas de las iglesias rioplatenses. Así, como veremos a continuación, algo similar podremos afirmar con respecto al patronato regio que, lejos de debilitar al clero secular, tenía para Funes, por el contrario, la función de consolidarlo. ¿Es esto expresión de un descarado regalismo según el cual Funes estaría dispuesto a reafirmar las prerrogativas del soberano, en detrimento de las de la Iglesia? Tal como hemos adelantado ya en nuestra hipótesis, así como Funes se ha empeñado desde los inicios de su carrera eclesiástica en defender los intereses del clero secular cordobés, se esforzará igualmente, como veremos, en defender los “derechos de la Iglesia”. Por lo tanto, para responder a esta pregunta será necesario primeramente revisar qué se entiende, por un lado, por soberanía, y, por el otro, por Iglesia. Tales definiciones no son fáciles, siquiera para el propio Funes. Como veremos a continuación, las irá construyendo progresivamente en la medida en que vaya progresando en su carrera eclesiástica. Sólo una vez que el gobierno de la diócesis pasó a quedar depositado en sus manos, hallaremos que irán cobrando forma sus ideas acerca de qué debe entenderse por soberanía y por Iglesia en el Antiguo Régimen.

3.3. *La defensa de las jerarquías diocesanas y arquidiocesanas*

A partir de la década de 1790 Funes se halló al frente del gobierno de la diócesis una vez

100 En este sentido, y para el caso mexicano, pueden señalarse entre otros trabajos, David Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura, 1994; Oscar Mazín, *Entre dos majestades. El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772*, México, El Colegio de Michoacán, 1987.

que fue designado provisor por Ángel Mariano Moscoso -el nuevo prelado cordobés desde 1791- y el provisorato lo volcó de lleno a la atención de los problemas del gobierno diocesano de Córdoba del Tucumán. Dos tipos de problemas abordará el provisor en el gobierno de la diócesis: por un lado la administración diocesana, vale decir, la atención de todas aquellas tareas que involucraban la provisión de los beneficios eclesiásticos, el examen de los opositores a concursos, la modificación de la geografía diocesana mediante, por ejemplo, la creación de un nuevo curato, etc. En segundo lugar el gobierno eclesiástico involucraba asimismo una dimensión jurídica dado que la autoridad diocesana constituye un tribunal de justicia que posee jurisdicción tanto sobre los clérigos como sobre los bautizados que han pasado a integrar la Iglesia. La administración y la justicia corresponden a las funciones de gobierno diocesano y definen lo que habrá de entenderse por jurisdicción eclesiástica¹⁰¹. Y dado que nos hallamos bajo un régimen de unanimidad religiosa, donde todo súbdito es asimismo un fiel católico, la jurisdicción del gobierno de la diócesis, que constituye un tribunal de justicia, se extiende así, sin más, por sobre la sociedad¹⁰². La Iglesia posee pues un indudable estatus jurídico; en este contexto es preciso destacar que el puesto de provisor que Funes habrá de ocupar coincide con el del principal juez eclesiástico del obispado, según establece el derecho canónico¹⁰³. Éste se manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que, dado que el matrimonio se encuentra sujeto a su jurisdicción, todo pleito matrimonial sea dirimido por la justicia eclesiástica. De esta

101 Para una definición de la jurisdicción eclesiástica, véase Justo Donoso, *Instituciones de derecho canónico*, París, 1876, T. III, libro 4, cap. 1.

102 En este sentido, Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, 2000, pp. 15-16.

103 Sobre la dimensión jurídica de la Iglesia católica, véase Paolo Moneta, *La giustizia nella chiesa*, Bologna, 1993; también, Nelson Dellaferrera, “La iglesia diocesana: las instituciones”, *Nueva historia de la Nación Argentina*, Academia Nacional de la Historia, 1999, vol. 2, pp. 385-416.

manera, gracias al papel de juez que ejerce desde sus tribunales eclesiásticos, la Iglesia permanece inextricablemente ligada a la sociedad de Antiguo Régimen¹⁰⁴.

Por ello, una vez al frente del provisorato, Funes habrá de definir -según veremos en los siguientes párrafos- en términos puramente jurídicos los límites que separan al poder espiritual del poder temporal. En este sentido, se afirma que ambos poderes constituyen dos tribunales de justicia de diferente especie: son distintos fueros, atienden causas diversas y gozan de muy distintos derechos y prerrogativas en cada caso. Para ejercer el provisorato de la diócesis, resulta imprescindible un doctor en cánones como lo es Funes, dado que en su calidad de jurista será capaz de juzgar, impartir sentencias, dictaminar y cumplir todas las tareas propias de un juez eclesiástico. En efecto, el provisorato lleva implícita una función jurídica; desde el Concilio de Trento se estableció la norma de que el provisor y el ordinario de la diócesis constituyen, ambos, un único tribunal de justicia¹⁰⁵. El provisor, juez eclesiástico y doctor en cánones, habrá de convertirse de esta manera en una figura clave en el gobierno diocesano.

Y en el camino podremos advertir que se han producido algunas transformaciones, en comparación con el Funes de las décadas precedentes. Por un lado, la “causa” de la Universidad comenzará a perder peso; Funes ya no habrá de presentarse como el abanderado del cabildo eclesiástico y por extensión del clero secular de la diócesis al cual pretendía representar¹⁰⁶. Más bien, luego de hacerse cargo del provisorato va a manifestarse

104 Acerca de la relación entre la sociedad y la Iglesia en el Antiguo Régimen puede verse Roberto Di Stefano, “La revolución de las almas: religión y política en el Río de la Plata insurrecto (1806-1830)”, en Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo (comps.), *Los curas de la Revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, Buenos Aires, Emecé, 2002.

105 Véase la voz “fuero”, en el *Diccionario teológico, canónico, jurídico, litúrgico, bíblico, etc.*, Valparaíso, 1856.

106 De hecho, si bien Funes había sido, según hemos visto, en 1785 el autor de un Memorial en nombre del clero secular de Córdoba, luego de 1790 los memoriales del clero secular que se

como el vocero de la autoridad episcopal en cuyo nombre actúa y cuyos intereses defiende. Por otro lado, desde este lugar comenzó a preocuparse finalmente por el clero regular de la diócesis y a desplegar ideas que apuntaban a reformar su disciplina, tal como puede verse en la relación *ad limina* que elaboró para el prelado en 1802. En este sentido, Funes señala en su informe que “nada sería mas conveniente á este obispado como el que por este medio se minorasen los conventos de regulares (de cualquiera orden que sean) que una devoción indiscreta introdujo en algunas ciudades”. En buena medida, eran en primer lugar los franciscanos, luego los mercedarios, los que estaban en la mira, no sólo por poseer los conventos más numerosos del obispado, sino por el hecho de que, según señala Funes, “gozan de exenciones concedidas a sus órdenes” por las cuales quedaban sustraídos de la jurisdicción episcopal¹⁰⁷.

No es casual que, una vez instalado en su puesto de provisor, Funes se preocupe por fortalecer la jurisdicción del obispo, jurisdicción que podía verse amenazada desde diversos costados. Al frente del gobierno de la diócesis, Funes tendrá que lidiar, como veremos, con todo aquel que se interponga en su camino y que, de una manera u otra, invada sus fueros o atente contra la jurisdicción que él tiene a su cargo. En este contexto, disputará como juez sus prerrogativas en diversas causas en las que aparecerán involucrados tanto el clero parroquial, como los regulares o las autoridades seculares -ya sea el virrey o el gobernador local-. Ante cada uno de ellos, Funes emprenderá con diferentes argumentos, según los

sucedan en la “causa” de la Universidad dejarán de correr bajo su pluma. En este sentido puede verse la documentación que al respecto recopiló Zenón Bustos, *Anales de la Universidad de Córdoba...*, vol. 2.

107 “Informe del obispo Moscoso al rey sobre su obispado (trabajado por Funes)” (1801), *La Revista de Buenos Aires*, 25 (1871), pp. 57-58. Si contrastamos esta reflexión con los datos que el propio Funes proporciona acerca de la presencia de los conventos en la diócesis no es difícil colegir que en buena medida apunta los dardos contra los franciscanos y los mercedarios.

casos, la defensa de la jurisdicción eclesiástica que es, en verdad, la defensa de la jurisdicción episcopal que él representa en tanto que provisor. A fin de mantener a salvo la jurisdicción episcopal, amenazada por todos los costados, Funes sólo encontrará finalmente un único refugio capaz de guarecerlo: el recurso al arzobispo residente en la sede metropolitana de Charcas, que constituye, en relación con el diocesano, el tribunal eclesiástico de superior instancia.

De esta manera la defensa de la jurisdicción episcopal quedará finalmente ligada a las estructuras arquidiocesanas que organizan las iglesias rioplatenses. Desde su puesto de provisor, la mirada de Funes ya no habrá de circunscribirse meramente al espacio diocesano de Córdoba; en la medida en que progrese en su carrera eclesiástica, su horizonte habrá de ensancharse y sus miras apuntarán sin duda cada vez más alto: el espacio diocesano quedará así finalmente articulado al de la arquidiócesis. Este último constituye el principal tribunal de apelación –aunque no el único- para los tribunales diocesanos constituidos en cada sede episcopal del Río de la Plata.

En este contexto, para el provisor en ejercicio de la justicia eclesiástica, todos los caminos terminarán por conducir a Charcas, sede metropolitana a la que habrá de apelar en distintas ocasiones. No obstante, Funes pronto habrá de descubrir que el recurso a Charcas no será, lamentablemente, del todo exitoso; ello es así porque desde 1784 existe en Buenos Aires una Audiencia que está facultada para intervenir en algunos pleitos que involucran al clero secular. Con ello, se establecerá no sólo una tensión entre la justicia civil y la justicia eclesiástica; la tensión se verificará asimismo en la creciente orientación hacia el puerto que deberá adoptar la iglesia cordobesa.

En los siguientes párrafos veremos pues, en primer lugar, cómo se construyó y

consolidó la identidad de Funes en tanto que juez eclesiástico; luego, qué significa ser juez eclesiástico y cómo este trabaja; en tercer lugar, cómo, desde su lugar de juez, Funes apeló en reiteradas ocasiones al arbitraje del tribunal metropolitano; a continuación, cómo Funes reafirma el papel que le toca a las jerarquías eclesiásticas diocesanas, apoyadas en (y no amenazadas por) la monarquía católica; por último, cómo la Audiencia puso en jaque la intervención del tribunal metropolitano, desequilibrando la geografía eclesiástica e inclinando la diócesis cordobesa hacia Buenos Aires.

3.3.1. *El jurista hecho juez: la maduración de una identidad eclesiástica*

Funes era jurista desde que se graduara en cánones en España en 1778, sin embargo no había aún ejercido como juez; únicamente había emprendido la defensa del clero secular en la causa de la Universidad, según hemos visto más arriba. Sólo luego del arribo del nuevo prelado en 1791, se iniciará la carrera del provisor y juez eclesiástico, producto de una decisión por parte de Funes, tan crucial en la definición de su identidad sacerdotal como había sido años atrás la de abandonar el curato rural al que se lo había destinado en 1774.

Veamos en qué consistió esta decisión que el canónigo debió tomar en los inicios de la década de 1790: poco después del arribo a la diócesis del nuevo obispo, Carlos IV le concedió a Funes la maestrescolía del cabildo eclesiástico porteño, pero éste rechazó la promoción y optó en cambio por permanecer en su diócesis. Aceptar la maestrescolía de Buenos Aires le hubiera ofrecido la posibilidad de dedicarse a la formación del clero, más aún teniendo en cuenta que aquella había sido la dignidad de Juan Baltasar Maziel, rector

de los Reales Estudios porteños donde se estaba formando para entonces la mayor parte del clero secular de Buenos Aires; pero su permanencia en Córdoba, bajo el ala del nuevo prelado, que ya desde 1791 lo había convocado para desempeñar tareas en el gobierno diocesano -había sido designado juez hacedor de diezmos del obispado y visitador de las doctrinas de la Puna- le abría el camino que le permitiría en cambio la posibilidad de desempeñarse como juez eclesiástico. Y decididamente optaría por permanecer en Córdoba.

A su vez, el obispo pronto advirtió que Funes le resultaba sumamente valioso para la administración diocesana ya que se trataba de un jurista -el único, en verdad-, y éste obtuvo de esta manera una posición sobresaliente frente al resto de los capitulares¹⁰⁸. Así, cuando Funes decidió resignar la maestrescolía porteña, el prelado avaló su decisión y se dirigió al virrey con el argumento de que la presencia de Funes en su diócesis le resultaba imprescindible dado que era el único jurista con el que contaba en todo su obispado y agregaba, además, que en cuanto concluyera su visita pastoral en la que estaba sumido e ingresara a la catedral cordobesa, lo nombraría a Funes sin falta su provisor. Bajo la protección del obispo, Funes encontró un espacio en el cual desenvolverse como canonista y juez, y resignó la dignidad porteña. En Córdoba, Funes conseguiría algo que en Buenos Aires le habría costado mucho más esfuerzo obtener: el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica.

Pero por su parte, a la hora de explicar los motivos de su decisión, Funes nos ofrecerá incluso otra serie de argumentos. En primer lugar, nos dirá que en caso de trasladarse al puerto debería ocuparse de mantener dos casas, la suya propia en Buenos Aires y la de su

¹⁰⁸ “Es el unico letrado que descubro”, sostiene Moscoso en carta al virrey, Salta, 3 de agosto de 1791, IEA, 5953.

madre en Córdoba -las consideraciones familiares no están por lo demás ausentes en su decisión-, y agregaba que no estaba dispuesto a abandonar su ciudad natal, su “patria”¹⁰⁹. En segundo lugar, además añadía que deseaba llevar adelante el proyecto de fundar en Córdoba una “academia” destinada a la formación del clero. Ella sería según Funes un centro en el cual el clero podría refinar su ejercicio de la oratoria, de la elocuencia y de la “latinidad”, indispensables desde su punto de vista tanto para el pastor que ejerce el ministerio de la palabra como para el doctor en cánones egresado de la Universidad.

El proyecto de Funes a la larga no prosperó; de todos modos nos muestra que su interés por dedicarse a la formación del clero no se limitaba meramente a la instrucción del clero parroquial, que era a lo que podría haberse consagrado en Buenos Aires en caso de haber aceptado la maestrescolía para la cual había sido promovido¹¹⁰. Si bien en un plano diferente, puede verse que la decisión de 1791 de resignar la dignidad porteña involucraba, al igual que la determinación que había tomado en 1773, la consideración que Funes tenía para con la pastoral.

Y una vez resuelto ya a permanecer en Córdoba, su promoción en el cuerpo capitular no se hizo esperar: en 1793 fue promovido al arcedianato de la catedral¹¹¹. Pero desde la óptica de Funes, nada era tan importante como el cargo de provisor que el obispo le confirió finalmente ese mismo año. De hecho en su *Autobiografía* pasa por alto su promoción al arcedianato, no así al provisorato. Y finalmente en 1803 habrá de obtener su deanato en la catedral de Córdoba, que lo colocó al frente del cabildo eclesiástico. Pero para alguien que

109 En este sentido puede verse la nota que Funes remitiera al monarca (s/f), IEA, 5811.

110 Sobre el proyecto de la academia, puede verse la nota que Funes remitiera al monarca donde afirma que “la instrucción del clero [...] es adonde el exponente ha dirigido todas sus miras” (s/f), IEA, 5811.

111 La cédula de la presentación real de Funes al arcedianato, datada el 8 de julio de 1793, se halla en IEA, 5702.

ya se hallaba de hecho al frente del gobierno de la diócesis, el deanato no era más, casi, que un puesto honorífico que no ampliaba en absoluto su jurisdicción en el gobierno diocesano: el deán era, simplemente, la primera dignidad del cabildo eclesiástico y carecía *per se* de jurisdicción. Su promoción al deanato no le despertó demasiado interés, ni expectativas: en su correspondencia señala que más bien lo tomó por sorpresa¹¹². Siendo provisor, el objeto de sus miras era ante todo el obispado -en particular el de Córdoba-, que finalmente nunca llegaría. Veremos pues a continuación el modo en que el provisor se desempeñó en el gobierno de la diócesis de Córdoba.

3.3.2. *El juez eclesiástico y la jerarquía diocesana*

Gran cantidad de causas llegaban cotidianamente a la curia eclesiástica cordobesa ya sea sobre materias de disciplina eclesiástica que involucraban a su clero secular o regular o bien, en un sentido más amplio, a la sociedad, dado que por ejemplo los matrimonios se hallaban sujetos a la autoridad diocesana¹¹³. Y cuando llegaba la hora de dictaminar acerca de cada uno de estos casos, el provisor jugaba un papel clave. Ya hemos advertido que la Iglesia poseía una dimensión jurídica. A los fines de ilustrar el modo en que la autoridad eclesiástica constituía ante todo un tribunal con atribuciones que lo autorizaban a impartir justicia, abordaremos a continuación dos pleitos en los que Funes intervino en calidad de

112 En su carta a Juan Manuel Perdriel datada en Córdoba, el 15 de julio de 1803, señala que su promoción al deanato le resultó inesperada. *Archivos...*, vol. 1, pp. 150-151.

113 En este sentido pueden verse los trabajos de Nelson Dellaferrera que compendian una serie de casos de pleitos matrimoniales para la diócesis cordobesa de fines del siglo XVIII: “Matrimonios clandestinos en la Córdoba dieciochesca”, *Criterio*, 26 de octubre de 1989; “Un caso de nulidad matrimonial en el siglo XVIII”, *Teología*, Buenos Aires, 57, 1 (1991).

juez eclesiástico.

En primer lugar, podremos ver cómo a través de un pleito en el cual está en juego la disciplina eclesiástica sobre el clero parroquial, la justicia eclesiástica se verá enfrentada a los tribunales seculares y deberá Funes en este contexto discutir y precisar cuáles son los límites que separan a ambos tribunales, seculares y eclesiásticos. El primer pleito que analizaremos tuvo como origen la indisciplina del presbítero Jerónimo Aguirre -hermano del jurista Juan Luis, quien fuera asesor letrado de Sobremonte y luego en 1810 se convirtiera en autor a la par de Funes, como veremos luego, de un dictamen sobre el patronato-. En tal ocasión Funes, que había sancionado al presbítero por haber retenido una suma de dinero que pertenecería a la catedral, denunció al gobernador intendente Sobremonte por interferir con la sanción jurídica que el provisor le había impartido al presbítero, por “introducirse V.S. en mis fueros y en lugar de contribuir á que yo sea obedecido, querer que essa obediencia sea solo devida a su autoridad”¹¹⁴. Desde esta perspectiva, se afirma que el poder temporal y el poder espiritual constituían dos fueros distintos, limitados por prerrogativas de carácter jurídico¹¹⁵. Funes esperaba que Sobremonte interviniera haciendo cumplir la decisión que el juez eclesiástico había

114 Oficio de G. Funes a Sobremonte, Córdoba, 30 de marzo de 1797, IEA, 9200. El presbítero Aguirre se encontraba para entonces en Lima; Funes quería interceptar la correspondencia que éste pudiera tener con cualquiera de sus hermanos en Córdoba y reclamó además que Aguirre (o sus apoderados en la ciudad) pagaran una fianza por el dinero faltante.

115 Podremos hallar una idea similar a ésta en 1804 cuando Funes hiciera el elogio fúnebre del obispo Ángel Mariano Moscoso. En tal ocasión señaló que el principal mérito del prelado residió en haber comprendido y respetado los límites y derechos que separaban al poder espiritual del poder temporal: “Confiado a Nro Prelado en unos tiempos en q.e es tan difícil deslindar los fueros del sacerdocio y del imperio, ¿con que escrupulosa atencion procuró siempre [Moscoso] no poner el pié en limites agenos ni q.e otro los pusiese en el suyo? [...] nada perdonó p.r conservar ilesos los inalienables derechos del sacerdocio”, “Oración fúnebre al obispo Moscoso” (1804), IEA, 11847.

impartido de sancionar al presbítero en cuestión, interceptando la correspondencia que aquel sostenía con su familia y allegados locales: reclamaba en suma el auxilio del brazo secular¹¹⁶. No se trataba, agrega Funes, de una causa *mixti fori* en la cual el gobernador pudiera ejercer como juez a la par del provisor; su tarea era meramente la de -según sostiene el provisor- respetar la sanción impartida por el juez eclesiástico y utilizar los medios disponibles para hacerla cumplir¹¹⁷. “Lo demás –agrega el propio Funes- es confundir los d[e]r[ech]os”¹¹⁸. De ninguna manera estaba dispuesto Funes a tolerar una confusión semejante.

En caso contrario, el provisor vería disminuidas sus facultades para juzgar en el fuero externo, vale decir, para impartir sanciones que no se limitan al fuero de la conciencia ni se ejercen meramente en el tribunal de la penitencia¹¹⁹. La sanción se impone por sobre un cristiano que siendo a la vez un súbdito está sujeto a las leyes canónicas, una vez que éstas han sido reconocidas a su debido tiempo por las leyes del reino, gracias al *exequatur*, facultad que tiene la monarquía católica para admitir o rechazar aquellas. (Volveremos más tarde sobre la significación que Funes le atribuye al *exequatur*.) Puede verse pues cómo la autoridad eclesiástica constituía ante todo una autoridad judicial; y Funes no estaba

116 Según las leyes de Indias, tal auxilio es imprescindible en aquellos casos en que la justicia eclesiástica ejerza jurisdicción e imparta sentencia sobre legos, tal como ocurre en el caso en cuestión ya que Funes involucraba con su sentencia a los apoderados y familiares de Aguirre en Córdoba. Funes se amparaba en este punto en la ley 9, título 10, libro 1, de la *Recopilación*, donde se afirma que los jueces eclesiásticos deben recibir el real auxilio por parte de las autoridades seculares. Finalmente Sobremonte terminó actuando en el sentido en que Funes le reclamaba.

117 Para una definición acerca de qué debe entenderse en derecho canónico por causa *mixti fori*, véase la voz “causas eclesiásticas” en Justo Donoso, *Diccionario teológico, canónico, jurídico, litúrgico, bíblico, etc.*, Valparaíso, 1856.

118 Oficio de G. Funes a Sobremonte, Córdoba, 30 de marzo de 1797, IEA, 9200.

119 Al respecto véase Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 2000. En particular, el capítulo 23 de la segunda parte, “Foro interno, foro externo”.

dispuesto a resignar la dimensión jurídica de la Iglesia en pos de fortalecer las prerrogativas del gobernador: la defensa de la jerarquía episcopal involucra pues una defensa del estatus jurídico de la Iglesia. Y dado que nos hallamos en el marco de una monarquía católica, su jurisdicción se extendía sin más por sobre la sociedad. En este sentido Funes se hallaba bien lejos de admitir las tesis jansenistas que el sínodo de Pistoia había elaborado y difundido desde la década de 1780, según las cuales la Iglesia carecía de estatuto jurídico, al hacer de la religión un asunto puramente moral: Funes no estaba en absoluto dispuesto a resignar la dimensión jurídica de la Iglesia¹²⁰.

Veamos un segundo pleito en el cual podremos advertir que el horizonte eclesiológico de su reflexión ya se ha ensanchado lo suficiente, al punto tal de involucrar en su intervención la relación que el clero diocesano sostiene con la Santa Sede. Se trata de una causa que terminó siendo dirimida por la Audiencia porteña, de la cual nos interesa en particular el dictamen del obispo cordobés, escrito por el provisor Funes que era su mano derecha. El pleito se desarrolló de la siguiente manera El provincial de la orden franciscana le negó al fraile Luis Pacheco la licencia que éste solicitaba para ejercer la medicina, por lo cual éste se dirigió a Roma para solicitar del papa la dispensa. Y cuando finalmente el reclamo llegó a Roma, el pontífice no admitió el pedido del fraile ya que éste no había logrado obtener el visto bueno del obispo. En este contexto Funes habrá de afirmar en sus escritos, a nombre

120 Acerca de las consecuencias que en el plano de la justicia eclesiástica presentan las tesis jansenistas puede verse la interpretación que hace de ellas Justo Donoso en sus *Instituciones de derecho canónico*, París, 1876. Justo Donoso dice al respecto, sobre la base de la bula *Auctorem fidei*: “algunos jurisconsultos imbuidos en las doctrinas jansenísticas han pretendido despojar a la iglesia de todo poder exterior, no concediéndole autoridad sino sobre las conciencias” (véase el vol. 3 de su *Diccionario*, voz “iglesia”). También en un sentido similar, Mario Rosa, “El movimiento reformador que culmina en el Sínodo de Pistoia”, *Concilium*, 17 (1966).

del prelado, que cualquier dispensa que un religioso de la diócesis quisiera solicitar de Roma debía pasar primero por la jurisdicción del ordinario y, este último, “usando de una justa epiqueya declarase no obstar los impedimentos canonicos que lo inhabilitaban”; y agregaba que, con justa razón, “resolvio Su Santidad se estuviese en este punto á la deliberacion del prelado diocesano”¹²¹. La dispensa debía permanecer en las manos del obispo, afirmaba, quien tenía la facultad para hacer uso de la epiqueya, es decir, de aplicar e interpretar la ley de la manera más moderada posible de acuerdo con las circunstancias y las necesidades¹²². Lejos nos hallamos de un derecho canónico universal, que se aplica por igual en todos los casos; la epiqueya relaja la universalidad de la norma en virtud de las consideraciones particulares y desemboca en el casuismo¹²³.

De aquí deriva Funes una mirada sobre la jerarquía diocesana en la que ahora puede verse cómo su horizonte eclesiológico se ha ensanchado al punto de involucrar ya a la Iglesia universal: así, abordará la relación entre los obispos y la sede romana. Y dado que la Iglesia constituye para Funes un orden regulado por el derecho, según hemos ya señalado más arriba, los vínculos entre el pontífice y los obispos son también vínculos jurídicos: la Iglesia es, señala, “una republica [...] fundada sobre fueros, canones y costumbres diversas de las del siglo”¹²⁴. Pero los fueros, cánones y costumbres pueden variar de diócesis a diócesis;

121 Oficio firmado por el obispo Moscoso -aunque escrito por su provisor Funes- dirigido al virrey Olaguer y Feliu, Córdoba, 6 de julio de 1798, “Expediente formado sobre q.e se permita curar á los enfermos en la Ciudad de Cordova al P.e Fr. Luis Pacheco, del orden de Sn Francisco. Año de 1798”, AGN, Justicia, 1797-8, IX-31-7-4, Leg. 38, exp. 1122.

122 Acerca del concepto de “epiqueya” véase Cayetano Bruno, *El derecho público de la Iglesia en Indias*, Salamanca, 1967.

123 Sobre el problema del casuismo en el derecho de Indias, Víctor Tau Anzoátegui, *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del derecho indiano*, Buenos Aires, 1992; y del mismo autor, *La codificación en la Argentina (1810-1870). Mentalidad social e ideas jurídicas*, Buenos Aires, 1977.

124 Oficio ya citado, firmado por el obispo Moscoso -aunque escrito por su provisor Funes- dirigido al virrey Olaguer y Feliu, Córdoba, 6 de julio de 1798, “Expediente formado sobre q.e se

por ello, la tarea de “velar sobre la observancia de los canones” -según señala el mismo escrito- habrá de residir en el obispo, “Juez privativo” de una determinada jurisdicción, en absoluto en el papado por sí solo. En tanto que juez, el obispo hace uso de la ley de acuerdo con las circunstancias locales. Pero el papa, a su vez, se guía también por normas de carácter consuetudinario que “observa por estilo y practica inalterable”; por ello, concluye Funes en su informe, Pío VI no admitió de ninguna manera -y bien que hizo, según Funes- conceder la dispensa que reclamaba el fraile cordobés, pasando por alto la jurisdicción episcopal.

El orden jurídico está atravesado por fuertes particularismos cuya garantía más clara reside en la epiqueya: bien lejos se halla Funes de una concepción universalista del derecho canónico. Y de este modo la práctica del casuismo -nada novedosa en las Indias por cierto- termina por fortalecer las prerrogativas de los obispos, que pueden moldear la ley canónica a su medida. Por lo tanto, sería muy difícil conciliar la imagen que Funes tiene de la Iglesia universal con una monarquía absoluta, dado que esta última tiende más bien a uniformar el derecho y los tribunales de justicia bajo un único patrón¹²⁵. El particularismo jurídico le sirve más bien de garante a las prerrogativas episcopales, y el papa -bajo la presión de la Revolución Francesa en Europa- no parecía por entonces dispuesto a incidir en un sentido contrario.

Una última observación es necesaria aquí. Dado que estamos analizando sentencias jurídicas producto de la práctica forense que Funes llevó a cabo desde su puesto de

permita curar á los enfermos en la Ciudad de Cordova al P.e Fr. Luis Pacheco, del orden de Sn Francisco. Año de 1798”, AGN, Justicia, 1797-8, IX-31-7-4, Leg. 38, exp. 1122.

125 Para una definición de “absolutismo”, véase el artículo de Pierangelo Schiera en el *Diccionario de política* de Norberto Bobbio y Nicola Matteuci, México, Siglo XXI, 1997.

provisor, es preciso advertir que los argumentos se forjan a la medida de las circunstancias. Si el papa hubiera sido adverso a la jurisdicción episcopal seguramente el oficio que escribió Funes para el obispo habría adquirido un cariz bien diferente; probablemente Funes habría apelado al metropolitano para que interviniera en esta causa. No podemos saberlo; pero en todo caso el horizonte en el que se despliega la imagen que de la Iglesia tiene Funes no se ha desarrollado aún más allá del espacio de la diócesis cordobesa, que encuentra por encima suyo a la cabeza de la Iglesia universal residente en Roma: el metropolitano de Charcas no ha entrado aún en la escena. Una vez que la figura del metropolitano gane terreno en la concepción eclesiológica de Funes, ensanchando su horizonte de una manera decisiva, el espacio eclesiástico de la iglesia local que éste tiene en mente ya no habrá de circunscribirse a Córdoba, sino que se extenderá a la arquidiócesis en su conjunto. Pero ello sólo tendrá lugar una vez que, ya fallecido el obispo Moscoso, Funes quede por sí solo al frente del gobierno de la diócesis en su calidad de provisor en sede vacante.

3.3.3. Todos los caminos conducen a Charcas

Apenas iniciado el período de sede vacante, el nuevo provisor se vio continuamente enfrentado con su cabildo eclesiástico en una serie interminable de conflictos. Ante la imposibilidad de zanjarlos, tanto el cabildo eclesiástico como el propio Funes apelarían a un tribunal de superior instancia para que dirimiera los pleitos: pero mientras que los capitulares recurrieron con este fin a la Audiencia porteña, Funes en cambio habrá de dirigir su mirada hacia Charcas a la espera de que la intercesión del metropolitano resultara a su

favor. Los conflictos se tornaban así multidimensionales. Veremos a continuación dos de los pleitos en los cuales se vio envuelto Funes que desembocaron al mismo tiempo tanto en la apelación frente al tribunal metropolitano residente en Charcas, como frente a la Audiencia.

El primero de los pleitos que aquí consideraremos tiene que ver con la legitimidad de las facultades de gobierno con las que contaba el provisor para gobernar la diócesis en sede vacante. Cuando el prelado falleció en octubre de ese año, el cabildo eclesiástico en sede vacante confirmó a Funes como provisor de la diócesis, concediéndole las facultades suficientes como para que llevara a cabo los concursos para los beneficios eclesiásticos vacantes; no obstante el cabildo conservó en sus manos el control sobre las ordenaciones sacerdotales -por medio de la facultad de dar dimisorias y títulos de órdenes, que se reservaba para sí-¹²⁶. Pero el provisor tenía un as en la manga: no sólo contaba con las facultades de gobierno consideradas habitualmente como ordinarias; tenía también en sus manos las facultades extraordinarias llamadas *sólitas* que recaían en las manos del provisor luego del fallecimiento del prelado¹²⁷. Estas últimas habían sido concedidas por el papado

126 El acuerdo del cabildo del 8 de octubre de 1804, en el cual se deslindaron las facultades del provisor Funes para el gobierno de la diócesis en sede vacante, se encuentra en IEA, 5624.

127 Acerca de las facultades llamadas *sólitas* puede verse: Francisco Javier Hernández, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y de Filipinas*, Bruselas, 1879, donde se transcriben los documentos pontificios y reales correspondientes, p. 220 y ss.; *América pontificia o tratado completo de lo privilegios que la Silla apostólica ha concedido a los católicos de la América Latina y de las gracias que estos pueden obtener de sus respectivos obispos en virtud de las facultades decenales. Traducción libre de la obra escrita en latín con el título de Brasilia Pontificia por el Reverendo Padre Simón Marques de la Compañía de Jesús*, Santiago de Chile, 1868; también en este mismo sentido, la voz “impedimentos del matrimonio”, del *Diccionario teológico, canónico, jurídico, litúrgico, bíblico, etc.*, de Justo Donoso, Valparaíso, 1856, vol. 3. La derogación de tales facultades excepcionales de los obispos americanos formó parte de un proceso emprendido por Pío IX desde mediados del siglo XIX, cercenándolas paulatinamente a medida que avanzaba el siglo.

por un lapso de veinte años a los obispos de Indias, según una encíclica de Benedicto XIV de 1743, sucesivamente reafirmada y reconocida por la corona española y por posteriores documentos pontificios. Entre las facultades *sólit*as se cuentan, entre otras, tanto la de otorgar dispensas matrimoniales, en aquellos casos en que los matrimonios que quisiera celebrar la grey no se ajustaran estrictamente a los cánones, como la de consagrar cálices, patenas y aras; facultades que en caso de fallecimiento del prelado quedaban casi en su totalidad a cargo del provisor, a excepción de algunos casos específicos para los cuales se requería orden episcopal y por ello no recaían en el provisor, como era por ejemplo la concesión de ciertas dispensas matrimoniales en condiciones muy delicadas -por ejemplo, entre otros casos, los matrimonios en los que hubiera disparidad de cultos entre los cónyuges-... En fin, no es de extrañar que el modo en el que se fijaron las facultades del provisor de Córdoba en 1804 pronto haya de desencadenar la controversia entre aquel y su cabildo eclesiástico.

Por un lado, el provisor le objetaba al cabildo el modo en que éste se había reservado el control sobre las ordenaciones dado que, sostenía, era un derecho ilegítimo de acuerdo con una real cédula de 1796 en la que el deán se amparaba¹²⁸; por otra parte el cabildo eclesiástico replicó objetando la legitimidad de las facultades *sólit*as que el provisor se arrogaba. Para Funes, no obstante, en su calidad de provisor y gobernador del obispado en sede vacante, gozaba legítimamente de las facultades *sólit*as. Según habrá de declarar Funes en carta al obispo Orellana que residía en España, si bien ya destinado a la diócesis de Córdoba, “esto lo hice yo en virtud de haberme delegado el S. Obispo Moscoso antecesor de V.S.I. las facultades de la Bula *Solitas* ó *consuetas* que despacha a todos los

128 Oficio de G. Funes dirigido al cabildo eclesiástico, Córdoba, 7 de noviembre de 1806.

SS. Obispos de Indias”¹²⁹. Las facultades *sólit*as eran para Funes una realidad inobjetable.

Pero el cabildo eclesiástico no admitió que Funes consagrara aras y cálices en una parroquia de la jurisdicción cordobesa -facultad comprendida dentro de las *sólit*as- y le inició a raíz de ello un pleito al ordinario ante la Audiencia de Buenos Aires. Para Funes, tan inaceptable era el reclamo del cabildo dado que, sostenía, gozaba legítimamente de las facultades *sólit*as y no era el cabildo un juez indicado para objetarlas, como el tribunal de superior instancia al que se apelaba para dirimir la cuestión: en lugar de la Audiencia porteña, lo que correspondía de derecho (de acuerdo con el derecho canónico, ciertamente) era desde su perspectiva recurrir al metropolitano residente en Charcas. En este sentido, señalaba que recurrir a la Audiencia equivalía a interponerle al provisor un recurso de fuerza -recurso que cualquiera, sea o no clérigo, podía interponer ante la justicia civil impugnando la jurisdicción de un juez eclesiástico o el modo en que éste obraba-¹³⁰. Y de hecho la Audiencia de Buenos Aires contaba con facultades suficientes como para actuar en este tipo de casos¹³¹. Por el contrario, lo que se debió haber hecho según Funes era recurrir al metropolitano, que constituía el juez eclesiástico de superior instancia, con jurisdicción sobre la diócesis de Córdoba: dirigiéndose a los capitulares, afirma en este sentido que sólo “por tener Usia unas ideas equivocadas puede negarsele [su derecho] al Juez Metropolitano. El recurso al señor Juez Metropolitano se hace por un remedio ordinario y *el que se practica á las Reales Audiencias va encaminado por la via que corresponde á los de*

129 Carta de G. Funes a Orellana, datada en Buenos Aires, 18 de julio de 1808, en *Archivos del doctor don Gregorio Funes*, vol. 2, p. 48.

130 Para una definición de “recurso de fuerza” véase Cayetano Bruno, *El derecho público de la Iglesia en Indias*, Salamanca, 1967.

131 La Audiencia contaba con facultades para juzgar en los pleitos por recursos de fuerza a los jueces eclesiásticos del virreinato, según la Ordenanza de la Real Audiencia de Buenos Aires, reproducida como anexo en Enrique Ruiz Guiñazú, *La magistratura indiana*, Buenos Aires, 1916, p. 386.

*fuerza*¹³² [la bastardilla es nuestra]. El tribunal legítimo al cual apelar, por lo tanto, era para Funes el eclesiástico, en absoluto el civil: sólo cabía pues el recurso al metropolitano. De hecho, Funes apeló al metropolitano Benito Moxó y Francolí quien le ofreció todo el respaldo de la sede arzobispal¹³³. No obstante, pese a ello, Funes no logró evitar que se le interpusiera el recurso de fuerza ante la Audiencia de Buenos Aires. (Veremos luego en qué condiciones finalmente realizó su viaje a Buenos Aires para enfrentar a la Audiencia.) Puede verse pues que la apelación al tribunal eclesiástico metropolitano no fue suficiente para asegurar la legitimidad de la autoridad del provisor, fuertemente cuestionada por el cuerpo capitular¹³⁴.

Por otra parte, en segundo lugar, a Charcas también lo condujo una nueva causa en la que se vio envuelto Funes mientras estuvo a cargo del provisorato, que abordaremos a continuación. En goce de sus tan cuestionadas facultades episcopales, Funes se encargó en los inicios de 1805 de llevar a cabo una serie de concursos para distintos beneficios eclesiásticos que había quedado pendiente de resolución desde el fallecimiento del prelado.

132 Oficio de Funes dirigido al cabildo eclesiástico, Córdoba, 7 de noviembre de 1806, IEA, 5818. Puede verse al respecto Luis Roberto Altamira, *El deán de Córdoba. Actuación del presbítero Doctor Don Gregorio Funes en la primera silla del cabildo eclesiástico de su ciudad natal*, Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, 1940. Sobre estos largos conflictos en el gobierno de la diócesis en sede vacante pueden verse las cartas de Funes a Orellana, datadas el 17 de mayo de 1807 y el 18 de julio de 1808 -la primera desde Córdoba, la segunda desde Buenos Aires-, donde repasa todas las dificultades que tuvo al frente del provisorato y se queja entre otras cosas de la acusación de haber consagrado de manera supuestamente indebida aras, cálices y patenas, en *Archivos...*, vol. 2, pp. 21-25 y 43-51.

133 Véase el auto del arzobispo datado en La Plata, 10 de julio de 1808, en *Archivos del doctor Gregorio Funes...*, vol. 2, p. 42.

134 El cabildo eclesiástico había llegado al punto de cuestionar la legitimidad de la autoridad de Funes. En este sentido, objetó a partir de 1806 que Funes estuviera habilitado para gobernar la diócesis. Para entonces, ya había sido designado Orellana como obispo de Córdoba, pero permanecía aún en España. En este contexto, el cabildo objetaba que el obispo designado no había reconocido en su plenitud las facultades del provisor Funes a cargo de la diócesis. En este sentido puede verse el conjunto de “Piezas trabajadas por el Sr. Dr. Dn. Gregorio Funes dean de la Santa Iglesia Cathedral de Córdoba sobre los poderes que le remitió de España el Ilmo. Señor Obispo Don Rodrigo Antonio de Orellana”, IEA, documentos 5819-5829.

Entre ellos se contaba la sacristía mayor de la catedral cordobesa, para la cual Funes presentó a su joven sobrino José Felipe, hijo de Ambrosio. De esta manera, pronto la familia Funes se vio involucrada directamente en los conflictos que se desarrollaron en la diócesis; pero no se trataba de un problema meramente familiar, al menos desde la perspectiva del deán: estaban en juego las facultades del provisor para llevar a cabo los concursos eclesiásticos de la diócesis¹³⁵.

Funes presentó una terna proponiendo a su sobrino, pero ésta le fue pronto devuelta por el vicepatrono regio, el virrey Sobremonte. Y no sólo ello, sino que este último recomendaba que se elaborara una nueva terna suprimiendo de ella al sobrino del provisor. La respuesta de Funes fue desafiante, ya que sin modificar en un ápice la terna, la reenvió al virrey, quien en segunda instancia respondió dirigiéndose esta vez al cabildo eclesiástico para que reasumiera las facultades que le había conferido al provisor a la hora de su elección, lo cual equivalía en la práctica a desconocer la jurisdicción del provisor en los concursos para beneficios eclesiásticos. El pedido iba dirigido en los siguientes términos: “en su consecuencia y encargo a V.S. [el cabildo eclesiástico] que reasumiendo en esta parte la jurisdicción conferida a su vicario aboque los Autos de Concurso y con arreglo á su merito forme la respectiva nominación ó proceda a nuevo concurso”¹³⁶. El conflicto presenta pues distintas dimensiones: por un lado la disputa, ya crónica, entre el cabildo eclesiástico y el provisor por el ejercicio de la jurisdicción diocesana; por el otro, una abierta lucha entre el provisor y el vicepatrono regio –abordaremos en los siguientes párrafos el problema del

135 Se puede hallar un sucinto relato acerca de este conflicto en Luis Roberto Altamira, *José Felipe Funes. Una vida breve y fecunda*, Córdoba, 1947.

136 Oficio de Sobremonte dirigido al cabildo eclesiástico de Córdoba, 26 de julio de 1805, IEA, 3557.

patronato-. Para el provisor, la devolución de la terna en el modo en que Sobremonte lo había hecho comprometía su propia jurisdicción, “la sag.da inmunidad de mi fuero”, dirá¹³⁷.

Funes no consideraba legítimo el reclamo del vicepatrono a fin que el cabildo reasumiera las facultades que le habían sido concedidas al provisor a la hora de su designación: ello equivalía desde su perspectiva al denodado afán del virrey por introducirse en “fuero ajeno”. En este sentido sostiene que la retroversión de las facultades al cuerpo capitular sólo podría ser legítima si se considerara la antigua disciplina de la Iglesia, al menos aquella que precedía al Concilio de Trento, en el que el provisor se ampara: “este modo de proceder nos indica ó que VS [v.g., el cabildo eclesiástico] ha perdido de vista la abdicacion absoluta del exercicio de sus facultad.s que p.r una canonica eleccion hizo en mi persona ó que se considerasen aquellos t[ie]mpos en que le era libre al venerable Dean y Cabildo revocar en parte ó en todo el poder transmitido á su Vicario. Ni uno ni otro tiene el mas devil apoyo en la verdad ni en los Canones. [...] seria una cosa muy indecente el ignorar que despues de lo disp.to p.r el Tridentino ya no es en advitrio de estos Venerables Cuerpos remover á sus vicarios”¹³⁸. La disciplina de la Iglesia postridentina tal como la concibe Funes en este punto no admite la remoción del provisor.

Salvo en contadísimos casos, aclara, sería posible removerlo, pero para ello es necesario recurrir al único juez eclesiástico de superior instancia que Funes considera legítimo: el metropolitano. En este sentido afirma, dirigiéndose al cabildo eclesiástico con el que le ha tocado lidiar: “El Rey no quiere que las causas salgan de los Tribunales de Indias en

137 Oficio del Sr. Dean Dr. Dn Gregorio Funes al Virrey, Córdoba, 15 de junio de 1805, IEA, 5817; “Expediente sobre propuesta y provision de curatos y beneficios vacantes en el obisp.do de Cordova del Tucuman en sede vacante”, AGN, Justicia 1805-6, IX-31-8-8, Leg. 50, expediente 1426, ff. 97-121.

138 Oficio de G. Funes dirigido al cabildo eclesiástico, 7 de agosto de 1805, “Tres cuerpos de autos sobre la sacristia entre los Sres. Dres. Ferreyra y Funes”, f. 7, IEA, 3557.

ninguna de sus instancias. Menos que los Jueces Seculares conozcan de ellas: luego de la mala nomina debe apelarse al Metropolitano”¹³⁹. No estaba en las manos del cuerpo capitular colocarse en el lugar del juez y emitir juicio al respecto, sostiene Funes, ya que el cabildo carece de la facultad de juzgar. Por lo tanto, sólo quedaba el recurso a Charcas; bajo ningún aspecto estaba en las manos de los capitulares la revocación del provisor. En este sentido, sostiene de manera firme que “la materia es puramente Eclesiastica” -agrega en el ya citado oficio- y debe por lo tanto ser dirimida dentro de los tribunales eclesiásticos, y no por fuera de ellos. Ello atentaba contra la jerarquía episcopal que el propio Funes encarnaba en tanto que provisor, en la medida en que según afirma, no hay distancia que separe al obispo del provisor en sede vacante: los provisores, indica, tienen toda la jurisdicción episcopal “como Pastor.s y Juezes de la diocesis”, continúa. No hay distancia, por cierto, porque Funes consideraba que las facultades *sólitus* habían recaído en su totalidad en sus manos en su calidad de provisor.

Y a fin de defender la jerarquía episcopal, reclamaba el recurso al metropolitano: es necesario apelar a un juez eclesiástico de superior instancia. En el funcionamiento de la justicia eclesiástica, el modo en el cual se establece cómo ha de ser apelada una causa, ante qué tribunal y en qué condiciones, involucra la propia definición de la jerarquía eclesiástica: la Iglesia con la que estamos tratando posee, según hemos ya señalado, una indiscutible dimensión jurídica, y la jerarquía entre los diversos tribunales de apelación constituye *per se* la jerarquía eclesiástica. arribamos de este modo a una comprensión más cabal de lo que debe entenderse por jerarquía eclesiástica: en el horizonte de Funes, ésta se extiende ya al metropolitano y abarca el espacio arquidiocesano. En fin, la Iglesia

139 Oficio de Funes al cabildo eclesiástico, Córdoba, 2 de septiembre de 1805, IEA, 3557, f. 50.

constituye para Funes un orden jerárquico y escalonado, compuesto por diversas jurisdicciones múltiples articuladas entre sí. Pero el problema de a quién apelar no se agota aquí.

3.3.4. La iglesia cordobesa bajo el paraguas del metropolitano y del patronato regio

El metropolitano no es el único juez legítimo al cual podría apelarse, si bien es al que inmediatamente debería recurrirse en caso de duda. Cabe en principio admitir otra posibilidad: cualquier apelación podría también ser llevada hasta el monarca, ya que éste es vicario del papa. Según Funes el vicariato universal que le fue concedido por el papado a la corona en los inicios del siglo XVI lo conservan los reyes en sus manos en virtud de su persona, ya que fue el producto de una delegación del papa, y no lo obtienen en virtud de la soberanía. De este argumento Funes desprende dos consecuencias: a) por un lado, el vicariato lo convierte al monarca en juez legítimo de cualquier causa eclesiástica; b) por otro lado, de ello resulta que el vicariato es una propiedad intransferible a las autoridades subalternas ya que se trata de un atributo personal del monarca que sólo él goza, en absoluto los virreyes. Pero admitir que el monarca constituye un juez eclesiástico legítimo -en una instancia superior al metropolitano, por cierto- no le provoca a Funes ningún tipo de escozor. Lejos de amenazar los fueros de los metropolitanos y de los obispos, el vicariato regio produce más bien el efecto contrario, consolidándolos. Veremos cómo se construye la argumentación del deán.

En este punto es necesario tener en cuenta que según las Leyes de Indias la intervención

del monarca en tanto que juez eclesiástico de las diócesis americanas no era sino limitada, lo cual dejaba en la práctica un amplio margen de acción a los ordinarios. En virtud de lo dispuesto por el papa Gregorio XIII, los pleitos eclesiásticos iniciados en América no podían ser juzgados ni resueltos fuera de América; en caso de ser necesario, para apelar el dictamen de un metropolitano debía recurrirse en consulta a los demás metropolitanos vecinos. Fue la bula *Exposcit debitum* (1572) de Gregorio XIII la que fijó el orden para las apelaciones de las causas eclesiásticas de los tribunales americanos, que se resolvería en tres instancias, todas ellas residentes en América: ni la corona -tampoco siquiera la Santa Sede- eran instancias de apelación para las causas eclesiásticas americanas¹⁴⁰. Claro está que Funes no pasa este principio por alto. En este sentido debemos destacar que en su réplica a los capitulares ya citada más arriba Funes indicaba que “el Rey no quiere que las causas salgan de los Tribunales de Indias en ninguna de sus instancias”. De esta manera las facultades de los metropolitanos quedaban sumamente fortalecidas dado que se convertían por sí solos, concertando entre ellos y estableciendo lazos de solidaridad que los vinculaban, en los máximos tribunales de apelación para las iglesias de Indias, sin que existiera, en la práctica, nadie por encima de ellos.

Transcribiremos *in extenso* el modo en que Funes interpreta en su oficio las facultades del monarca. “El Rey es señor natural, absoluto, independiente y sustituto del mismo Dios. [...] Vea. V.S. quanto podra el soberano con tantas y tan elevadas facultades. Mas no crea V.S. que el Rey haya depositado en los Señores Vice Patronos esta plenitud de poder. Son

140 La bula *Exposcit debitum* de Gregorio XIII del 15 de mayo de 1572 (*Bullarium Romanum*, Roma, 1863, vol. 8, pp. 1-3), luego reafirmada por breve del 28 de febrero de 1578 que quedara incorporado a la *Recopilación de las Leyes de Indias* (ley X, título I, libro I), fijó la norma de que los pleitos eclesiásticos de América “se fenezcan en América”, y no fuera de ella.

muchas las cohartaciones con q.e les ha comunicado sus Regias facultades. Sus limites estan señalados en las leyes [...] No es el menor el q.e no puedan introducirse en los d[e]r[ech]os de la jurisdiccion ordinaria, fuera de aquellos casos que los Reyes como Delegados de la Santa Sede les permiten en sus Leyes”¹⁴¹. El virrey no puede, en fin, pretender juzgar como si se tratara del monarca dado que su jurisdicción es meramente delegada. Recordemos que Sobremonte había *juzgado* que la terna presentada por Funes para la sacristía debía ser rehecha. De acuerdo con el deán, devolver una terna es un acto jurídico: “S.E. [el virrey] no es Juez competente [...] luego sin ofensa de mi Juzgado no debio introducirla en su Tribunal”¹⁴². Sobremonte, en suma, habría actuado como vicario, siendo sólo una autoridad subordinada, un vicepatrono regio. Y la actitud que se deriva de ello es por parte de Funes sumamente desafiante, tal como puede leerse en el oficio ya citado: “Vea V.S. [...] si es tan absoluta la voluntad de los Sres. Vice- Patronos, que sin faltar á la debida subordinacion no sea licito á los Prelados oponerse en termino á sus providencias, quando no se ajustan a sus leyes”.

De tal manera que si el monarca es juez eclesiástico, el virrey no puede serlo por más que sea vicepatrono regio; el vicariato supone una facultad jurídica de la cual está desposeída cualquier autoridad secular subalterna. En este sentido puede decirse que si el vicariato constituye el resultado de una delegación papal a título personal, en el caso del patronato no ocurre lo mismo, ya que es un atributo de la soberanía que el monarca está en condiciones de transferir, por lo tanto, a las autoridades subalternas. Es por ello que Funes no considera estar atentando contra el vicepatronato regio al oponer resistencia a la medida de

141 Oficio de Funes al cabildo eclesiástico, Córdoba, 2 de septiembre de 1805, IEA, 3557, f. 51.

142 Oficio de Funes al cabildo eclesiástico, Córdoba, 2 de septiembre de 1805, IEA, 3557, ff. 45-72.

Sobremonte, según él mismo interpreta. En este sentido agrega que “quando digo q.e en S.E. no residia facultad para declarar nula la nomina de la Sacristia no le negue la superior judicatura con q.e las leyes lo revisten en materias del R.l Vice Patronato, sino aquella ó que siendo contraria á la ley ó que saliendo de su fuero se introduce en el ageno”. El patronato, para Funes, en definitiva nada tiene que ver con el asunto.

Por consiguiente, de acuerdo con Funes el error en el que había incurrido el poder civil, y junto con él el cabildo eclesiástico cordobés que lo respaldaba -el canonista que lo asesoró en tal ocasión fue Juan Luis Aguirre-, residía por lo tanto en última instancia en haber confundido el patronato y el vicariato, confiriéndole de este modo al virrey en tanto que vicepatrono regio la facultad jurídica de la cual desde su perspectiva aquel carece: “En el Patronazgo R[ea]l comprende V.S. [el cabildo eclesiástico] el d[e]r[ech]o de proteccion y el de Vicaria Universal y nos dice q.e S.M. lo ha depositado en el Sr. Vice Patron con absoluta inivicion de todos estos Tribunales [v.g., eclesiásticos]”, continúa la argumentación de Funes¹⁴³. El vicariato, en suma es inherente a la persona del monarca, y de ello no hay nada que temer; el patronato, en cambio, atributo inherente a la soberanía, se halla distribuido a lo largo de la monarquía católica entre virreyes y gobernadores locales: cada una de estas autoridades subalternas es una autoridad soberana que ejerce jurisdicción y tiene facultades distintas, también escalonadas, en materia de patronato –recordemos que la Ordenanza de Intendentes le había conferido a los gobernadores intendentes el ejercicio del vicepatronato-.

La soberanía, así como el ejercicio del patronato, no se halla por lo tanto reconcentrada en el monarca ni podría pensársela como absoluta o indivisible. Y en la medida en que el

143 Oficio de Funes al cabildo eclesiástico, Córdoba, 2 de septiembre de 1805, IEA, 3557, f. 51v.

ejercicio del patronato se encuentre escalonado en una serie de jurisdicciones que van desde el gobernador local hasta el virrey, para culminar en el monarca, sin quedar concentrado en ninguna de ellas, la jurisdicción eclesiástica –arquidiocesana y diocesana- se verá fortalecida. El patronato, lejos de debilitar a la jurisdicción eclesiástica, tiene por el contrario el efecto inverso, consolidándola, al menos a nivel local. En la medida en que el patrono actúe como tal, sin pretender ser un vicario apostólico, las facultades episcopales y la jurisdicción de los ordinarios, lejos de debilitarse se verán consolidadas. Pero en caso contrario, “si [el vicepatrono] usurpa los d[e]r[e]chos de la Igl[esi]a protegidos p[or] la ley da d[e]r[e]cho al Prelado para q.e ponga en uso los medios de su justa defensa”, continúa Funes en su argumentación. Funes emprendió en efecto, ante Sobremonte, la defensa de los derechos de la Iglesia que se hallaban desde su perspectiva amenazados por el virrey, antes que por la corona.

Pero esta “Iglesia” que Funes quiere defender no es otra que la que abarca la diócesis que se halla bajo su gobierno. Los derechos de la Iglesia que aquí aparecen en juego no son los de una institución eclesiástica cuya cabeza reside en Roma; la Iglesia en cuyo nombre el provisor habla y cuyas prerrogativas defiende no es nada más y nada menos que la cordobesa. En la Iglesia las jurisdicciones están tan escalonadas como en el orden político de tal manera que existe entre ambos un paralelismo; es por ello que para defender los derechos de su iglesia cordobesa, Funes se ampara en la jurisdicción inmediatamente superior a la suya, la del metropolitano, sin recurrir bajo ningún aspecto a Roma, cuya capacidad de intervenir en las diócesis americanas siquiera se menciona. De hecho, en ninguna ocasión Funes recurrió a Roma para reclamar que el papa protegiera la jurisdicción episcopal. Tan lejano está el papa de incidir sobre la iglesia cordobesa como lo está el

monarca, en última instancia. El problema del patronato no puede por lo tanto agotarse en una lógica dual que enfrenta a la Iglesia con el poder civil, dado que ni la Iglesia ni el poder civil se construyen sobre la base de una idea unitaria de soberanía¹⁴⁴. El derecho de patronato se hallaba distribuido a lo largo de diversas jurisdicciones civiles: el gobernador intendente -según hemos ya indicado-, el virrey y finalmente el monarca.

Si el ejercicio del patronato permanece escalonado, tan escalonado como la propia jerarquía eclesiástica, lejos de constituir una amenaza sobre la iglesia cordobesa, se transforma en una garantía para la preservación sus derechos. En el argumento de Funes es importante en este sentido la distinción entre patrono y vicepatrono regio, entre quienes existe una distancia insalvable desde su perspectiva. Por consiguiente, Funes no objeta la legitimidad del derecho de patronato; lo que discute, más bien, es el sujeto al cual deberá imputársele el ejercicio de aquel derecho en un contexto donde la soberanía se halla escalonada a lo largo de múltiples instancias y jurisdicciones. ¿Hasta qué punto Funes es regalista cuando defiende el régimen de patronato? ¿Qué debe entenderse por “regalismo” cuando advertimos que tal defensa está estrechamente vinculada a la “defensa de los derechos de la iglesia” cordobesa? Por el momento, sólo señalaremos que la pregunta reviste *per se* una serie de dificultades a las que será necesario atender antes de intentar elaborar cualquier respuesta.

Lo que está claro es que la defensa de los derechos de la iglesia habrá de permanecer, en la medida en que Funes progrese en su carrera eclesiástica, estrechamente vinculada a la

144 Esta lógica dual ha dominado la historiografía confesional en la Argentina a lo largo del siglo XX, a la que hacíamos referencia en la introducción de nuestro trabajo. Pero también la podemos hallar en dos trabajos muy recientes: Alberto de la Hera, *Iglesia y corona en la América española*, Madrid, Mapfre, 1992; José Luis Kaufmann, *La presentación de obispos en el patronato regio y su aplicación en la legislación argentina*, Buenos Aires, Dunken, 1996.

arquidiócesis. Pero como hemos ya en parte adelantado, por más justa que Funes considere la apelación al metropolitano, ella fue sumamente resistida por el cabildo eclesiástico que había decidido en cambio apelar a la Audiencia. Y las condiciones políticas del virreinato hicieron que esta última prevaleciera por sobre la diócesis cordobesa más de lo que Funes hubiera deseado.

3.3.5. Entre el juez metropolitano y la Audiencia porteña

Desde fines del siglo XVIII, no obstante, no siempre tuvo éxito la apelación al metropolitano residente en Charcas. Luego de la creación de la Audiencia de Buenos Aires, el máximo tribunal de justicia secular del virreinato, el virrey contaba con una importante arma para intervenir en la iglesia local; sólo bastaría para implementarla con encontrar en Córdoba a alguien dispuesto a interponerle un pleito al provisor. Está claro que para Sobremonte, que había sido gobernador de Córdoba y se había hecho de aliados, a la par que de enemigos, no le sería muy difícil encontrar dentro de la iglesia cordobesa quien iniciara una causa ante la Audiencia, objetando las facultades episcopales del provisor. De hecho, Funes debió finalmente viajar a Buenos Aires y enfrentarse a la Audiencia a raíz de todos los conflictos en los que se vio envuelto con su cabildo eclesiástico durante su provisorato. De esta manera, Buenos Aires cobraba relevancia como tribunal de apelación para la iglesia cordobesa, en detrimento del metropolitano residente en Charcas a quien Funes insistiría sin embargo permanentemente en recurrir; y así se trastornaba sin duda el equilibrio de la geografía eclesiástica, trasladando el eje de Charcas hacia Buenos Aires.

Desde ya, no había para Funes nada de legítimo en ello; hemos visto que desde su perspectiva la intervención de la Audiencia como árbitro en los asuntos de la iglesia local sólo podía ser interpretada como si se tratara de un recurso de fuerza.

Pero finalmente Funes terminó por someterse al arbitraje de la Audiencia porteña, pero para entonces -su viaje a Buenos Aires data de 1808- ya las circunstancias políticas habían cambiado. El virreinato había recaído en las manos de Santiago de Liniers, un virrey que gozaba de una estrecha afinidad con los Funes. Éste compartía la misma devoción religiosa con Ambrosio Funes, hermano del deán, e incluso amistades en común, como es el caso del comerciante porteño Francisco Antonio de Letamendi -con quien Ambrosio hacía negocios en el puerto-¹⁴⁵. Los tres eran miembros de la cofradía del Rosario en sus respectivas ciudades, y eran por cierto devotos de Nuestra Señora del Rosario, devoción mariana de cuño dominico. Los lazos entre los Funes y el nuevo virrey eran bastante estrechos, circunstancia que le permitiría a Funes hacerle menos difícil el trance de tener que enfrentar a la Audiencia de Buenos Aires.

En efecto, los Funes habrán de involucrarse de lleno con el nuevo virrey. Así, podremos hallar en 1807, a la hora de la celebración de la reconquista, a Gregorio Funes como orador en las ceremonias que los dominicos hicieron en Córdoba para celebrar el triunfo sobre los ingleses y la figura del virrey. Pero el deán no se dejó llevar sin embargo por el fervor de las celebraciones, relativizó el peso que la intervención de María había tenido en el triunfo de Liniers sobre los ingleses y acusó de “supersticiosos” a los que creían en ella -a tono con la “religiosidad ilustrada” del clero secular porteño-: Funes estableció de este modo una

¹⁴⁵ Sobre los vínculos que estrechaban a Ambrosio Funes con Letamendi, con quien compartía tanto la misma devoción religiosa como los intereses comerciales, puede verse la correspondencia entre ambos en Enrique Martínez Paz (ed.), *Papeles de Ambrosio Funes*, Córdoba, 1918.

clara distancia con respecto a los dominicos que lo habían convocado para que orara, y con el propio Liniers¹⁴⁶. Pero poco después, Funes recibía asimismo del virrey el rectorado de la Universidad de Córdoba que, luego de cuatro décadas de disputas, recaía finalmente en 1808 en las manos del clero secular. Pero el deán no se dejó llevar tampoco en esta ocasión por el entusiasmo, a pesar de que ella había sido largamente esperada. Apenas recaído el rectorado en sus manos, Funes fundaba en la Universidad un patronato privado, de carácter familiar, para sostener la cátedra de matemáticas y desde entonces pudo jactarse de haberse convertido gracias a su propia iniciativa -y no gracias a la del virrey- en el renovador de los estudios de la Universidad cordobesa¹⁴⁷...

En fin, el deán trató de conservar una relativa distancia con respecto al virrey, a pesar de los vínculos que existían entre su hermano Ambrosio, Letamendi y Liniers. Tenía sus motivos para ello. A pesar del resultado favorable que la Audiencia le propició finalmente a Funes en sus pleitos con el cabildo eclesiástico cordobés, ésta comenzó a jugar un papel hacia 1808 que sería difícil de tolerar para el provisor cordobés: la Audiencia empezó a interferir en la diócesis mediterránea y pronto Funes vio en ella una amenaza que se cernía

146 En este sentido afirma: “lejos de mí esa falsa piedad que siempre tímida, indecisa, escrupulosa y limitada se forma una virtud de su misma debilidad y cree honrar a Dios viendo milagros en las hechuras de su fantasía”, *Oración congratulatoria pronunciada por el señor Doctor D. Gregorio Funes en la fiesta que hizo el cabildo secular y pueblo de Córdoba, en obsequio de Nuestra Señora de Rosario el 23 de septiembre de 1807 por la victoria de 5 de julio del mismo año*, Impresa en Lima en la Real Casa de Niños Expósitos, 1808, p. 6. Sobre la religiosidad ilustrada, Mario Góngora, “Estudios sobre el galicanismo y la Ilustración católica en América española”, *Revista chilena de historia y geografía*, 125, (1947); Roberto Di Stefano, “Pastores de rústicos rebaños. Cura de almas y mundo rural en la cultura ilustrada rioplatense”, *Boletín del Instituto de historia argentina y americana Dr. Emilio Ravignani*, 22 (2000). También, William Taylor, *Ministros de lo sagrado*, México, El Colegio de Michoacán, 1999.

147 Acerca de la fundación de la cátedra de aritmética puede verse el legajo 52, expediente 1516, “El dean de Cordova D.r D.n Greg.o Funes solicitando establecer en dicha Ciudad una Catedra de Aritmetica, Geometria y Algebra”, AGN, Justicia (1808-9), IX-31-9-2. Abordaremos más adelante las transformaciones sufridas por la Universidad de Córdoba a raíz del traspaso al clero secular.

por sobre su gobierno eclesiástico. No es casual que pocos años después, en su *Oración patriótica* de 1814, Funes denunciará la injusticia de las decisiones tomadas por la Audiencia bajo el orden colonial¹⁴⁸. A partir de 1808, la Audiencia se convirtió en el respaldo jurídico de una política eclesiástica implementada por el virrey que redundaría en perjuicio de la autonomía del gobierno diocesano cordobés. Veamos de qué se trata.

Al menos hasta 1808, el provisor había ejercido el gobierno de la diócesis con una buena dosis de libertad con respecto al gobierno porteño, pero desde 1808 la presión del virrey se hizo sentir cada vez con más fuerza sobre Córdoba. Tal “libertad” se manifestaba en la evasión de las normas del patronato indiano: el obispo Orellana ha llegado al punto de acusar a Funes de pasar absolutamente por alto el derecho de patronato que residía en el virrey¹⁴⁹. En más de un caso, Funes eludió la celebración de concursos para los beneficios eclesiásticos de la diócesis y, a fin de proveerlos, nombraba presbíteros en calidad de interinos. La estrategia adoptada le había permitido escapar a las presiones del virrey Sobremonte desde los inicios de su provisorato y reafirmar sus prerrogativas en perjuicio de aquel, dado que los nombramientos interinos no estaban sujetos al sistema de patronato regio y quedaban únicamente a merced del gobernador del obispado. Uno de los casos de mayor repercusión en este sentido había tenido lugar en 1805 cuando Funes, en lugar de promover un concurso para cubrir el arcedianato de la catedral cordobesa que acababa de quedar vacante, optó por la designación de un presbítero interino -un rezante-; para hacerlo,

148 En este sentido afirmarí que “lejos de velar las Audiencias sobre las costumbres y ser los oráculos de la verdad, no hicieron más que multiplicar a nuestros ojos ejemplos de venalidad y de injusticia”, “Oración patriótica, que por el feliz aniversario de la Regeneración política de la América Meridional dijo el doctor don Gregorio Funes, deán de la Iglesia Catedral de Córdoba del Tucumán, el día 25 de mayo de 1814”, en *Ensayo de la historia civil del Paraguay, Buenos Aires y Tucumán*, Buenos Aires, Imprenta Bonaerense, 1856, vol.2, pp. 401-419.

149 Según nota del obispo Orellana al gobierno del 12 de marzo de 1813 en AGN, Culto, 1813, X-4-7-3.

se amparaba en las Leyes de Indias que autorizaban tales nombramientos en caso de que una catedral no alcanzara el número de cuatro prebendados -tal era el caso de Córdoba para entonces-; y finalmente la corona terminó por reconocer a través de una real cédula que el proceder de Funes había sido correcto¹⁵⁰. Pero después de 1808 Funes ya no pudo seguir tomándose semejantes libertades. A tal punto que en 1809 la Audiencia terminaría por disponer que de ahí en más los nombramientos no podrían ser en calidad de interinos sino más bien por presentación del patrono¹⁵¹. Para entonces la Audiencia ya había pasado a ocupar un primer plano; así, la podremos hallar en 1808 dictaminando acerca del ejercicio del patronato en el Río de la Plata.

La Audiencia dictaminaría acerca del patronato a la par que la monarquía española entraba en crisis. Pero en verdad su fiscal emitió dos dictámenes sobre esta materia en aquel año de 1808, en diferentes circunstancias. En una primera instancia, en mayo, y a pedido de los capitulares cordobeses que anhelaban ser promovidos, el fiscal Villota sostuvo que el patronato era *per se* una prerrogativa que residía en el monarca en virtud de su persona,

150 Funes se amparaba en la Ley XIII, título 6º, Libro I de la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias*. Acerca de los conflictos entre Funes y Sobremonte por la designación del rezante interino José Gregorio Baigorri puede verse la nota de Funes enviada al virrey el 15 de noviembre de 1805 (AGN, Intendencia de Córdoba, 1805, IX-6-1-1), que según Sobremonte atentaba contra sus facultades en tanto que vicepatrono. Pero la corona terminó aprobando la designación de acuerdo con la “Real Cédula del 15 de diciembre de 1806 sobre la aprobación de rezante de la Catedral de Córdoba que estableció aquel Provisor en Sede Vacante”, AGN, Reales Cédulas, IX-24-8-11. La Real Cédula señala que la ley XIII, título 6º, libro I de la *Recopilación* no atenta contra el patronato regio.

Funes llevó a cabo asimismo nombramientos interinos en el clero parroquial. Así en 1805 designó al párroco Gualberto Coarazas para el curato de Río Segundo, en detrimento del párroco Manuel de Aguirre, que reclamaba a que se sustanciara un concurso para dicho curato (AGN, Intendencia de Córdoba, 1805, IX-6-1-1).

151 Véase el dictamen del fiscal Villota del 12 de diciembre de 1809, donde se afirma que todos los beneficios eclesiásticos son objeto de patronato. El dictamen nació a raíz de una serie de nombramientos interinos que había hecho el obispo de Salta Videla del Pino en el cabildo catedralicio de su diócesis –y tal dictamen fue respaldado por el cabildo catedralicio salteño que temía que los nombramientos interinos redundaran en la disminución de sus rentas-. El dictamen se halla en AGN, Justicia (1808-1809), legajo 52, expediente 1527, IX-31-9-2.

reclamó que el virrey no innovara en materia de patronato y sostuvo que los capitulares cordobeses debían aguardar pacientemente a que las condiciones políticas permitieran finalmente las promociones que anhelaban¹⁵². Pero poco después un nuevo dictamen del fiscal depositó de manera decisiva en el virrey el ejercicio del patronato y autorizó una serie de promociones en el cabildo eclesiástico cordobés que, definitivamente, pasaba por alto la estrategia de los nombramientos interinos que Funes había implementado en los años precedentes: el virrey quedó así autorizado a emitir los despachos regios que habitualmente firmaba la corona, imprescindibles para que los prelados le concedieran a los canónigos promovidos la colación canónica. El nuevo dictamen del fiscal, datado el 9 de septiembre, sostenía que el patronato constituía una prerrogativa del monarca en virtud de la soberanía y depositaba a su vez en el virrey la facultad de ejercerlo, dadas las condiciones políticas, sostenía; por lo tanto este último podía intervenir en las promociones de los capitulares, aún cuando éstos no contaran con el despacho regio¹⁵³. De esta manera, el dilema que Funes debió resolver más tarde en 1810 a pedido de la Junta de gobierno porteña sobre si el patronato era una prerrogativa que incumbía al monarca en su persona o a la soberanía ya había sido resuelto a su manera por el fiscal Villota en 1808.

Pero el nuevo dictamen no era simplemente un resultado de las abdicaciones de Bayona, que en el ínterin acababan de tener lugar. Los capitulares cordobeses, enfrentados al provisor y ansiosos por obtener sus promociones, habían reclamado de la Audiencia que se pronunciara al respecto, pero no obtuvieron su cometido por sí solos. Fue necesaria la

152 El dictamen de Villota afirma que en el monarca reside “el Dro y uso pleno del Patronazgo de Indias”, en AGN, Justicia (1808-1809), legajo 52, expediente 1512, IX-31-9-2.

153 Dictamen del fiscal Villota, 7 de septiembre de 1808, en AGN, Justicia (1808-1809), legajo 52, expediente 1512, IX-31-9-2.

decisiva intervención de los capitulares porteños para que los cordobeses vieran logradas sus expectativas. En efecto, una fracción del cabildo eclesiástico porteño se dirigió a la Audiencia en pos de alcanzar sus intereses; su argumento fue el que poco después haría suyo Villota en el segundo de sus dictámenes: por más que la presentación de los canónigos sea “de la personal provision de Su Majestad Católica”, residen en el virrey “las facultades del Soberano”, en virtud de las cuales resulta que está autorizado a actuar en el lugar del rey y expedir el despacho regio, imprescindible para la promoción de los capitulares¹⁵⁴. Los capitulares porteños reclamaron en cambio que el virrey hiciera uso del derecho de patronato, en “representación” del monarca para dar respuesta a las promociones que ellos anhelaban.

Una vez que el cabildo eclesiástico intervino en el asunto, el dictamen favorable de la Audiencia no se hizo esperar. De este modo, se ponía en evidencia el influjo que los capitulares porteños tenían por sobre la Audiencia y ésta terminó por acceder a su reclamo, admitiendo las promociones. En suma, la Audiencia, a instancias del cabildo eclesiástico porteño, dictaminaba sobre el ejercicio del patronato, autorizando las promociones, tanto en Buenos Aires como en Córdoba: y en este nuevo contexto Funes ya no pudo tomarse las libertades a las que estaba habituado en el gobierno de su diócesis. Gracias a la intervención de los capitulares porteños, la Audiencia adquirió por estos años una centralidad indiscutible, reforzando las facultades del virrey, en el ejercicio del vicepatronato regio¹⁵⁵.

154 En este sentido, puede verse el oficio de los capitulares porteños, que tuvo lugar el 27 de agosto de 1808 en AGN, Justicia (1808-9), legajo 52, expediente 1512, IX-31-9-2.

155 La totalidad del expediente acerca de las promociones en ambos cabildos, el porteño y el cordobés, que contiene los dos dictámenes de Villota, se halla en el legajo 52, expediente 1512, AGN, Justicia (1808-1809), IX-31-9-2. Sobre este tema puede verse Américo Tonda, “El ejercicio del real patronato por el virrey del Río de la Plata (1807-1808), *Revista de historia del derecho*, Buenos Aires, 3 (1975).

Poco quedaba para entonces, gracias al cabildo eclesiástico porteño y a la Audiencia, de la centralidad que Funes había querido concederle al metropolitano. Sólo la revolución brindará la oportunidad de destronar definitivamente a la Audiencia, pero ello no podrá ya reconducir de ninguna manera a una reconstrucción de la jurisdicción del metropolitano. Pero no por ello la jerarquía del metropolitano, el legítimo juez eclesiástico de apelación de las iglesias de Indias según Funes, habrá de pasar al olvido, si bien el derrumbe de la arquidiócesis provocado por la revolución será pronto irreversible.

4. En el lugar del metropolitano ausente. La revolución y el derrumbe de las estructuras eclesiásticas (1810-1820)

4.1. Introducción

La destitución del virrey se vio acompañada por la destitución de la Audiencia que tanta fuerza había adquirido en los últimos años coloniales. No fue un destronamiento inmediato; la Audiencia siguió funcionando en la práctica hasta la reforma de los tribunales de justicia de 1812, pero su peso ya no fue el mismo desde que, entre las primeras medidas del nuevo gobierno, se decidió la destitución de todos sus oidores¹⁵⁶. ¿Qué ocurriría pues con el patronato, que había quedado bajo su dictamen? No era un derecho que la junta estuviera dispuesta a resignar; así, el reglamento para el ejercicio de la autoridad de la junta del 28 de mayo de 1810 señalaba que los asuntos de patronato serían resueltos por el nuevo gobierno, al igual que anteriormente lo había ejercido el virrey¹⁵⁷. Pero sin duda esta disposición dejaba muchos problemas por resolver: ¿debía acaso respetarse el dictamen de Villota de septiembre de 1808, que autorizaba a llevar a cabo promociones de manera casi indiscriminada? El nuevo gobierno se sintió obligado a asesorarse acerca de cuáles eran los límites en su capacidad para ejercer el patronato, consultando ahora a teólogos y canonistas, y ya no a jueces seculares; entre ellos, se cuenta Funes que se esforzará por poner un límite

¹⁵⁶ Sobre las transformaciones en la Audiencia, véase Osvaldo Barreneche, *Dentro de la ley, todo. La justicia criminal de Buenos Aires en la etapa formativa del sistema penal moderno en la Argentina*, La Plata, Ediciones Al Margen, 2001.

¹⁵⁷ “Reglamento para el ejercicio de la autoridad de la junta”, 28 de mayo de 1810, *Registro oficial de la República Argentina*, Buenos Aires, 1879, 1, p. 37.

al nuevo gobierno patrio en el ejercicio del patronato.

Pero no era ésta la única medida que para Funes era necesario tomar. La experiencia de los años 1808-9 había dejado un sabor amargo aún en otro sentido. Había sido el cabildo eclesiástico porteño el que había incitado a la Audiencia a pronunciarse sobre el patronato, y si bien la Audiencia luego de 1810 parecía destinada a desplomarse lentamente, el cabildo eclesiástico en cambio se conservaba a sus anchas. De tal manera que será necesario velar desde la perspectiva de Funes sobre este último, dado que los capitulares porteños habían demostrado la fuerza y la habilidad que tenían sobre el poder civil, lo cual podía redundar, tal como había ocurrido en 1808, en detrimento de Córdoba. ¿Pero cómo se hacía para ponerles un freno?

Por otra parte, así como la revolución trajo consigo el rápido declinar de la Audiencia, provocó igualmente el inicio del derrumbe de la arquidiócesis de Charcas que se habrá de consumir después de Huaqui en junio de 1811, pero sus consecuencias podían no obstante ser ya vislumbradas desde los inicios de la revolución. El metropolitano resultaba cada vez más lejano; y más lejano lo era aún con respecto al cabildo eclesiástico porteño. Los lazos entre las diócesis rioplatenses y la jerarquía arquidiocesana se debilitarán o incluso se romperán a causa de las guerras, a la par que se interrumpirán las comunicaciones con la corona y por ende con la Santa Sede; de este modo las diócesis de Buenos Aires, Salta y Córdoba se encontrarán en cierto sentido casi definitivamente huérfanas. Y la orfandad será para la diócesis de Buenos Aires una buena oportunidad para tratar de arrogarse facultades cada vez más amplias en materia eclesiástica que pesarán incluso por sobre las demás diócesis, tendencia que para el deán será necesario refrenar.

Pero, más aún, el problema religioso que Funes afronta y cuyos rasgos generales

acabamos de delinear no es independiente del problema político que nació con la revolución en torno a la definición de la soberanía¹⁵⁸. El modo en que ésta se conciba, ya sea indivisible o con una clara tendencia a la fragmentación en caso de que aquella llegara a ser reasumida por los pueblos rioplatenses, no es ajeno al modo en que se conciba la relación entre las iglesias rioplatenses luego de 1810. La fragmentación de la soberanía entraña el riesgo de la fragmentación de las iglesias en la medida en que el poder político soberano, sea cual sea éste, podrá conservar (o reclamar) en cada caso el patronato sobre el territorio que comprenda su jurisdicción¹⁵⁹. Si la soberanía se fragmenta también podrán hacerlo las diócesis; preservar las estructuras diocesanas será para Funes una prioridad que habrá de traducirse en lo político en la prédica constante por evitar la fragmentación y la división de la soberanía entre los pueblos rioplatenses. La política tiene para Funes un marco de referencia que es el proporcionado por la religión, con vistas a preservar las estructuras diocesanas en el Río de la Plata. La capacidad de ejercer jurisdicción en diócesis cuyos límites comenzaban a borronearse cada vez con más fuerza será para Funes un problema al que deberá buscársele alguna respuesta. De una u otra manera, será necesario afrontar el problema de la vacancia *de facto* del metropolitano.

Ninguno de estos problemas podrá ser salvado fácilmente. La primera respuesta que Funes nos ofrece es la de mantener congelado el ejercicio del derecho de patronato que

158 Acerca de las discusiones en torno a la soberanía en la primera década revolucionaria pueden verse diversos trabajos de José Carlos Chiaramonte, *Ciudades, provincias, Estados: orígenes de la nación argentina (1800-1856)*, Buenos Aires, Ariel, 1997; “Acerca del origen del Estado en el Río de la Plata”, *Anuario IEHS*, 10 (1995) y “Vieja y nueva representación: los procesos electorales en Buenos Aires, 1810-1820”, , en A. Annino (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Buenos Aires, FCE, 1995.

159 En este sentido puede verse José Carlos Chiaramonte, *Ciudades, provincias, Estados...*, p. 192 y ss; Víctor Tau Anzoátegui, *Formación del Estado federal argentino (1820-1852). La intervención del gobierno de Buenos Aires en los asuntos nacionales*, Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1965.

reside en las manos del nuevo gobierno. Sólo una vez que Funes se sumó al gobierno en diciembre de 1810 habrá de encontrar una respuesta más firme: es necesario suplir la ausencia del metropolitano instalando por sobre la diócesis porteña un árbitro que sirva de alguna manera como un juez eclesiástico de superior instancia. Y tal árbitro será el propio Funes, al menos mientras logre continuar en el gobierno. Y aún después de destituida la junta grande, la intención de establecer un árbitro persistirá. La diócesis porteña, y su cabildo eclesiástico, no podían quedar librados a sus anchas. Sólo si se refrena a los capitulares porteños se podrá conservar dentro de lo posible el equilibrio en la geografía eclesiástica, que amenaza de ruinas.

Y una vez ya producida la caída de la junta grande, Funes permaneció en Buenos Aires; desde el puerto podría continuar intentando poner un freno a las presiones del gobierno de la diócesis porteña, a fin de evitar que ejerciera presión -en particular- por sobre la de Córdoba. Puede verse aquí asomar otro problema que es propio de las iglesias posrevolucionarias en el Río de la Plata. ¿Cómo hacer para que las diócesis, ya huérfanas, se mantengan equilibradas entre sí? El equilibrio será sumamente difícil y delicado; se halla entorpecido tanto por el autonomismo de las ciudades que conduce a la desintegración de la geografía, como por el creciente influjo de Buenos Aires, que amenaza con convertirse *de facto* en una suerte de “cabecera metropolitana”, excediéndose de sus “justos” límites¹⁶⁰.

Desde la caída de la junta grande hasta el directorio, período en el que Funes habrá de permanecer alejado del centro de la vida política, el problema encontrará desde su perspectiva una única y difícil solución: que las cabeceras episcopales respeten las normas

¹⁶⁰ Aún después de la crisis de 1820, Córdoba se refería con temor a la sede episcopal de Buenos Aires como “metropolitana”, véase *El Argos de Buenos Ayres*, 9 de marzo de 1822.

impuestas por el derecho canónico. En cambio, una vez instalado el directorio, con el que Funes colaboraría en más de un sentido, la actitud que adoptó ante la iglesia porteña fue, nuevamente, la misma que había sostenido en 1811: intentó arbitrar sobre ella, como si se tratara de un metropolitano. Pero ambas soluciones en algún sentido estaban destinadas al fracaso. En el primer caso, no podemos dejar de advertir que es una solución endeble la que Funes tiene en mente dado que, según hemos ya señalado, no existe en este contexto una concepción universalista del derecho canónico y en la práctica éste suele recaer de manera recurrente en el casuismo. Siendo el derecho fuertemente particularista, sólo muy difícilmente está en condiciones de ofrecer los cimientos para la reconstrucción de la geografía eclesiástica para el Río de la Plata. Si se quiere que el derecho canónico esté en las bases de un equilibrio para las iglesias rioplatenses, será necesario fundarlo sobre cimientos más sólidos que los que proporciona el casuismo: será ésta finalmente la conclusión a la que parece llegar Funes. En el segundo caso, en cambio, ocurrió lo mismo que había tenido lugar durante el breve interludio de la junta grande: la mayor o menor capacidad que Funes tuvo para arbitrar sobre la iglesia porteña pasó a depender directamente de las solidaridades políticas -en particular, es de destacar la estrecha relación que Funes habrá de sostener con Pueyrredón-. No es de extrañar pues que finalmente la crisis de 1820 haya concluido por disolver esta segunda alternativa.

4.2. *Revolución*

Desde temprano Funes advirtió que la revolución traía consigo el riesgo permanente de la

fragmentación política, fragmentación que pronto amenazaría en convertirse en una fragmentación asimismo eclesiástica¹⁶¹. Conciente de dicho riesgo, adoptó ante él dos estrategias: por un lado, la prédica constante para prevenir aquello que no estaba en sus manos el evitar; por otro lado, la elaboración de un dictamen plagado de ambigüedades acerca del patronato regio –era ambiguo por el solo hecho de ser la obra de un doctor en cánones oriundo de Córdoba que, preocupado por su propia iglesia, escribía a pedido de la junta de Buenos Aires, que se arrogaba el ejercicio del patronato-.

La prédica halló en la prensa su caja de resonancia. Si como ha señalado en reiteradas ocasiones François-Xavier Guerra el contexto revolucionario fue el escenario en el cual se asistía al nacimiento de una opinión pública moderna, es comprensible pues que la prensa se convirtiera en el espacio por excelencia para el discurso político¹⁶². Pero si prestamos atención a qué entiende Funes por opinión pública en el contexto de la revolución, y si tenemos en cuenta además cuál es su concepción acerca del modo en el cual la prensa debe desenvolverse, nos resultará en cambio muy difícil conciliar a Funes con una concepción moderna de la opinión pública dado que, como veremos, su concepción de la opinión pública permanecerá de una manera u otra sujeta a la tutela de la autoridad eclesiástica. De hecho, para Funes, libertad de prensa no significa más que “libre albedrío” y la prensa puede ser considerada un espacio en el que el hombre “tenga el merito de haber pensado

161 En este sentido analizaremos más abajo tanto el “Parecer del Deán de la Iglesia de Córdoba Dr. D. Gregorio Funes referente al nuevo Gobierno establecido en la capital del Virreynato y dado en la Junta celebrada con este motivo en casa del Sr. Gobernador de esta Provincia”, *Gazeta Extraordinaria de Buenos-Ayres*, 7 de agosto de 1810 como el “Dictamen del Dr. D. Gregorio Funes (sobre el ejercicio del Real Patronato)”, *Gazeta Extraordinaria de Buenos-Ayres*, 2 de octubre de 1810.

162 François-Xavier Guerra, Annick Lempérière *et al*, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII y XIX*, México, 1998; François-Xavier Guerra, “Voces del pueblo. Redes de comunicación y orígenes de la opinión en el mundo hispánico (1808-1814)”, *Revista de Indias*, 225 (2002), pp. 357-384.

bien y no para que halle un indulto á sus errores”¹⁶³. De tal manera que su discurso político bien puede ser considerado en este contexto como una prédica donde el deán habrá de abogar por la preservación de la integridad política del territorio, a fin de evitar una fragmentación que pronto se le revelará como amenazante. Asimismo, su discurso político en tono de prédica habrá de presentar una fuerte tendencia a moralizar la política, a fin de evitar, una vez más, que la política y la moral discurren por carriles divergentes: “inmorales” serán para Funes las facciones, que atentan contra la unanimidad y la integridad territorial.

Pero su discurso político no es pura letra. La prédica del deán se inscribe en el marco de una preocupación muy arraigada por asegurar el destino al que se verá sometida la iglesia cordobesa, en las nuevas condiciones políticas. En un contexto donde las presiones de la junta de gobierno porteña habrán de comenzarse a sentir cada vez con más fuerza por sobre la diócesis mediterránea -que, por otra parte, quedaría acéfala luego de la experiencia contrarrevolucionaria rápidamente sofocada por la junta en Cabeza de Tigre-, ello exigía tomar alguna serie de medidas para evitar tanto la ruptura definitiva con Buenos Aires, como la pérdida de la autonomía de Córdoba en el gobierno eclesiástico. Su discurso político no se agotará pues en la prédica, dado que Funes habrá de dictaminar, en tanto que jurista, acerca del patronato. Y tal dictamen no es simplemente un discurso político más: es, por el contrario, el fallo de un jurista que busca influir sobre la política eclesiástica del nuevo gobierno patrio para proteger, en lo posible, los intereses y la autonomía de la iglesia

¹⁶³ Con este argumento, la prensa quedaría sujeta a la jurisdicción eclesiástica -luego veremos los pormenores de esta sujeción-. En este sentido agregaba que “no concebimos que sea una injuria hecha á los derechos del hombre poner algun límite á su libertad en obsequio de una causa de un orden superior como es la religion y su doctrina”. Al respecto, véase el “Discurso sobre la libertad de la prensa presentado á la Junta Superior de gobierno por el Doctor D. Gregorio Funes”, *Gazeta Extraordinaria de Buenos-Ayres*, 22 de abril de 1811.

cordobesa. Y por un momento -al menos mientras Funes permanezca estrechamente vinculado al gobierno, antes de la caída de la junta grande- su dictamen logrará en efecto dirigir al gobierno en su política eclesiástica, preservando a salvo la autonomía de la iglesia de Córdoba.

Dividiremos la presente sección en dos párrafos. En el primero, a continuación, veremos pues en qué consiste el discurso político del deán acerca de la revolución, un discurso en tono de prédica. Luego, analizaremos su discurso político teniendo en cuenta las condiciones -en buena medida, eclesiásticas- en las que aquel discurso fue elaborado.

4.2.1. *El fantasma de la fragmentación en un discurso político en tono de prédica*

Por dos motivos hemos escogido el término “predica” para hacer referencia al discurso político de Funes en el contexto revolucionario. Por un lado, porque su caja de resonancia es la prensa, y ella deberá hallarse desde la perspectiva de Funes bajo la tutela de la autoridad eclesiástica. En este sentido, el deán de Córdoba elaboraría a comienzos de 1811, a pedido de la junta de gobierno, un reglamento sobre la libertad de prensa que le concedía a la autoridad eclesiástica el control sobre los escritos de materia religiosa. (Veremos luego más detenidamente cuáles eran las facultades que tenía al respecto la autoridad eclesiástica.) En este sentido, el artículo sexto de su reglamento establecía que “todos los escritos sobre materias de religión quedan sujetos á la previa censura de los ordinarios eclesiásticos según lo establecido en el concilio de Trento”¹⁶⁴. De esta manera la autoridad

¹⁶⁴ El reglamento, datado el 20 de abril de 1811, se halla en la *Gazeta Extraordinaria de Buenos-*

eclesiástica adquiriría la facultad de velar por sobre lo que se publicara en la prensa. Por otro lado, en el contexto revolucionario, su discurso político se convirtió *per se* en una prédica. No tanto por apelar de manera recurrente a modelos bíblicos; más bien por moralizar el discurso político y cargar las tintas en la necesidad de preservar el vínculo, desde su perspectiva inescindible, entre la política y la moral. Veamos pues en qué consistió su prédica, que se distribuye a lo largo de toda una serie de artículos, panfletos y arengas publicados entre los últimos meses de 1810 y mediados de 1811¹⁶⁵.

De entrada, la prédica está destinada a prevenir el riesgo de la fragmentación política en un contexto en el cual advierte la permanente amenaza de la guerra civil. Así, apenas se hizo sentir la oleada contrarrevolucionaria en Córdoba, Funes afirmaría que “nadie ignora que este [la guerra civil] es el mayor azote con que puede ser afligida la humanidad. Sus primeros efectos son rasgar el seno de la Patria, armar el Estado contra el Estado, manchar la tierra con sangre de ciudadanos y en fin aniquilar ese orden público que es el instrumento de su conservación”¹⁶⁶. No hay aquí, no obstante, ningún intento por sentar las bases de una idea unitaria y moderna de la soberanía. El discurso político de Funes está plagado de expresiones fuertemente organicistas y corporativistas que rememoran una concepción antigua de la representación: en este sentido afirma que “los derechos y prerrogativas del cuerpo social son mucho mas fuertes, mucho mas extendidos que los de cualquiera de sus

Ayres, 22 de abril de 1811.

¹⁶⁵ La mayor parte de ellos han sido publicados por la *Gazeta de Buenos Ayres*, de cuya redacción se hizo cargo Funes luego de su incorporación a la junta grande, en diciembre de 1810, y del desplazamiento de Moreno. Otros, no obstante, se publicaron como meros folletos o panfletos, en más de un caso con seudónimo, en la Imprenta de Niños Expósitos, en el mismo período. Este material se halla transcrito en la sección “Documentos varios” de la *Biblioteca de Mayo. Colección de obras y documentos para la historia argentina*, Buenos Aires, 1966, vol. XVIII.

¹⁶⁶ “Parecer...”, *Gazeta Extraordinaria de Buenos-Ayres*, 7 de agosto de 1810.

miembros”¹⁶⁷. Sin embargo, no debe tampoco deducirse de aquí que Funes simplemente abogara por una retroversión de la soberanía a los pueblos, expresión de un autonomismo político que Funes no estaba dispuesto a llevar hasta sus últimas consecuencias¹⁶⁸. Funes, más bien, tratará de mantener a salvo, como veremos más detenidamente en el siguiente párrafo, una concepción escalonada de la soberanía –heredada de antaño, según hemos visto- que habrá de constituir en el plano político, un fiel reflejo de las instituciones eclesiásticas.

Pero la prédica de Funes no se agota aquí. La fragmentación de la soberanía para Funes entraña el riesgo de la guerra civil y la multiplicación de las disensiones internas. De tal manera que se preocupará muy fuertemente, en este contexto, por encontrar las bases para arribar a alguna forma de unanimidad. Ante la amenaza de la lucha facciosa y de la fragmentación política, en los meses finales de 1810 insistió en la necesidad -dirigiéndose a la junta de gobierno- de que los diputados de provincia fueran incorporados cuanto antes al gobierno. La incorporación de los diputados, sostenía, lejos de aumentar las disensiones, podría contribuir a fortalecer la “concordia”. Así, en una representación dirigida al gobierno el 16 de diciembre de 1810, Funes señalaría que “no ignora V.E. la fermentación de los espíritus y la división que ha empezado a dejarse sentir en esta capital [...] Si no se adopta este partido [se refiere a la incorporación de los diputados llegados de las provincias, entre

167 Este texto forma parte de una serie de cartas que Funes le dirigió a Mariano Moreno cuando éste se hallaba al frente de la *Gazeta*. La carta, datada el 26 de noviembre, fue publicada por Moreno en la *Gazeta* del 29 de noviembre de 1810. Acerca de las formas de representación antigua puede verse el trabajo de José Carlos Chiaramonte, “Nuevas y viejas formas de representación...”, ya citado. También, François-Xavier Guerra, “Hacia una nueva historia política. Actores sociales y actores políticos”, *Anuario IEHS*, 4 (1989).

168 Acerca de los debates en torno a la idea de soberanía, véanse los ya citados trabajos de José Carlos Chiaramonte. También, de este mismo autor, “El federalismo argentino en la primera mitad del siglo XIX”, Marcello Carmagnani (coord.), *Federalismos latinoamericanos: México, Brasil, Argentina*, México, 1993.

los que él se cuenta] es de temer que tomen más cuerpo nuestras disensiones domésticas y se frustren los saludables fines de la revolución”¹⁶⁹. De esta manera, antes que la pluralidad, lo que estaba en juego en la incorporación a la junta de los diputados de las provincias era, ante todo, la consolidación de la unanimidad¹⁷⁰.

Pero la unanimidad presenta dos importantes dificultades, desde la perspectiva de Funes: por un lado, el problema de cómo se la preserva de las múltiples amenazas que se ciernen sobre ella; por el otro, el de cómo se la construye. Funes identificó rápidamente en las facciones la principal amenaza frente a cualquier intento por sentar sus bases. Pero las facciones encontrarán en el discurso político de Funes, ante todo, una condena moral: ser faccioso es ser egoísta; equivale a anteponer el interés individual al interés general¹⁷¹. Y agrega, además, que el faccioso presenta un vicio aún más condenable: es fanático e inmoral, al punto de pervertir el “sano” sentido del patriotismo. En los términos de Funes, “las bases fundamentales del verdadero patriotismo son una determinación fija de la voluntad para mirar los intereses de la comunidad de que uno es miembro como superiores a los propios y de lugar en todo caso preferente a ellos; y una perfecta conformidad en sacrificar el bien particular y toda consideración personal al bien común”¹⁷². En cambio,

169 Representación de G. Funes dirigida al gobierno, adjunta a la carta que le enviara a Ambrosio Funes el 16 de diciembre de 1810, en “Cartas íntimas...”, T.I, Núm.2, p. 185. El mismo argumento aparece reiterado en el “Comunicado oficial sobre la incorporación de los diputados”, *Gazeta Extraordinaria de Buenos-Ayres*, 26 de diciembre de 1810, firmado por Funes y los demás miembros de la Junta. Allí se afirma que “este gobierno superior nunca pudo olvidar que la concordia de los pueblos sería siempre precaria sin una representación común”.

170 En este mismo sentido puede confrontarse la interpretación de Marcela Ternavasio del régimen electoral adoptado por Buenos Aires en la década de 1820, “Nuevo régimen representativo y expansión de la frontera política. Las elecciones en el Estado de Buenos Aires, 1820-1840”, A. Annino, *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Buenos Aires, FCE, 1995.

171 En este sentido pueden verse sus artículos sobre el “egoísmo político” en la *Gazeta de Buenos Ayres* de los días 19 y 24 de octubre de 1811.

172 *Un habitante de esta ciudad a los habitantes de la provincia de Buenos-Ayres*, Imprenta de Niños Expósitos, 1811, panfleto escrito por Funes, aunque firmado con el seudónimo *Cives*. El

agrega, el faccioso encubre bajo una máscara de falso patriotismo sus pasiones y ambiciones particulares, “alucinando a los pueblos contra cuya libertad conspiraban, con profesiones de invariable devoción a sus intereses”. En el discurso de Funes, a los facciosos les pesa una condena moral, de allí que el antimaqueavelismo sea un tópico recurrente, una vez más, en su discurso político.

Las facciones, sin embargo, no son fáciles de extirpar, de allí que poco después se hayan convertido en una fuente de desconcierto y desazón para Funes. Así, en un folleto escrito en 1813, que coincide precisamente con el momento de mayor alejamiento por parte de Funes con respecto a la política porteña -las razones para ello las veremos más adelante-, exclamará angustiado: “¡oh, días tristes en que la envidia, los celos, la ambición nos dividieron en partidos, cábalas y facciones! Entonces también fue cuando los intereses multiplicados por el de cada individuo se cruzaron, se chocaron y se destruyeron. Cada día se formó una nueva revolución; cada nueva revolución dio nuevos temores y nuevas esperanzas; cada nuevo temor y nueva esperanza prepararon nuevos tumultos”¹⁷³. El tono de su discurso no podía ser más lastimero; por otra parte, la imagen que Funes transmite de la revolución no podía ser más contundente: la revolución constituye una fuerza imparabable que a su paso habría de arrasarse con todo¹⁷⁴.

texto se halla reproducido en la *Biblioteca de Mayo...*, vol. XVIII, p. 16821 y ss.

173 *Papel que da al público el Deán de Córdoba Dr. D. Gregorio Funes, con ocasión de la retirada de Goyeneche*, Buenos Aires, Imprenta de Niños Expósitos, 6 de enero de 1813. No muy distinta es la lectura que Funes hizo de la revolución al año siguiente, a la hora de predicar, a pedido del cabildo secular de Buenos Aires, su *Oración patriótica que por el feliz aniversario de la regeneración política de la América meridional dijo el Doctor Don Gregorio Funes, deán de la Iglesia Catedral de Córdoba del Tucumán el día 25 de mayo de 1814*, en G. Funes, *Ensayo de la historia civil del Paraguay, Buenos Aires y Tucumán*, Buenos Aires: Imprenta Bonaerense, 1856, vol. 2, pp. 409-417.

174 Acerca de la idea de revolución en Funes puede verse Fabio Wasserman, “De Funes a Mitre: representaciones de la Revolución de Mayo en la política y la cultura rioplatense (primera mitad del siglo XIX)”, *Prismas*, Universidad Nacional de Quilmes, 5 (2001).

Tal es así que, aun bastante antes de recaer en semejante grado de angustia, Funes se propuso encontrar una manera para construir la unanimidad y ponerle un freno a la revolución. En este sentido, podemos interpretar la propuesta de Funes de crear una serie de juntas de provincia que organice territorialmente el espacio político. Lejos de cualquier intención de promover toda posible fragmentación -como se ha afirmado más de una vez¹⁷⁵-, Funes insistirá en cambio en que las juntas provinciales permanezcan “con entera subordinación á esta Junta Superior”¹⁷⁶. El propósito era, como escribía Funes poco después, “cimentar la constitución y reconocimiento de una nueva autoridad sobre la sangrienta destrucción de los partidos y facciones”¹⁷⁷. Es comprensible, pues, que desde esta perspectiva Funes no admitiera la crítica de Juan Ignacio, una vez que éste reclamó una retroversión más igualitaria de la soberanía a los pueblos. Y en efecto, pronto Funes le replicaría a Gorriti en los siguientes términos: “quiera el cielo que un celo mal entendido [v.g., el de Gorriti] no nos haga perder de vista el interés general por hacer que prevalezca el particular de cada Pueblo”¹⁷⁸.

175 En este sentido, Ricardo Levene, *Las Provincias Unidas del Sud en 1811*, Buenos Aires, 1940, pp. 8-12, y del mismo autor, “Pensamiento y acción política del deán Funes en 1811”, *Instituto de Estudios Americanistas. Acto inaugural y antecedentes*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1937.

176 “Orden del día”, *Gazeta de Buenos-Ayres*, 14 de febrero de 1811. Si bien lleva las firmas de los integrantes de la Junta Grande, Gregorio Funes le declaró Ambrosio en carta del 11 de febrero que este documento había sido casi en su totalidad obra de su pluma, “Cartas íntimas...”, Atlántida, T.I, Núm.2, p. 185. Hablaremos luego sobre aquellos artículos del reglamento de las juntas que no han sido de la pluma del deán.

177 “Nisi utile est quod facimus, stultia est gloria...”, *Gazeta de Buenos-Ayres*, 28 de marzo de 1811.

178 “Examen e informe que hace a la Junta el diputado por Córdoba Gregorio Funes de la memoria presentada por el de Jujuy reclamando los derechos de su pueblo que considera ofendido”, 13 de abril de 1811, AGN, MBN, 366. El reclamo de Gorriti en pos de defender la autonomía jujeña fue transcrito y estudiado por J. Carlos Chiaramonte, *Ciudades, provincias, Estados...*, pp. 143-146 y 371-373; y del mismo autor, “El federalismo argentino en la primera mitad del siglo XIX”, Marcello Carmagnani (coord.), *Federalismos latinoamericanos: México, Brasil, Argentina*, México, Fondo de Cultura Económica- El Colegio de México, 1993.

Hasta aquí, pues, hemos abordado el discurso político de Funes en torno a la Revolución, tal como fue construido en los inicios de la década de 1810: un discurso que se convierte en una prédica permanente en pos de evitar la fragmentación política. Nos resta explicar sin embargo un aspecto clave de él que hasta ahora hemos pasado por alto: ¿de dónde proviene esta preocupación tan profunda e inagotable por evitar la fragmentación política? La respuesta a esta pregunta no podemos sin embargo hallarla meramente en la letra del discurso político.

La hallaremos, en cambio, sólo si tenemos en cuenta cuáles son las consecuencias que Funes teme de la fragmentación política del territorio. Entre estas últimas habrá de contarse, como veremos a continuación, la fragmentación del espacio eclesiástico. Los recursos con los que se cuenta para evitarla son de por sí problemáticos, dado que las iglesias rioplatenses -las tres diócesis de Buenos Aires, Córdoba y Salta que para 1810 componen el territorio de las Provincias Unidas- son territorialmente autónomas entre sí, sin ningún tipo de subordinación existente entre ellas.

En este contexto, desde el punto de vista del nuevo gobierno patrio, sólo existía un único mecanismo para mantener a salvo la integridad territorial: el sistema de patronato, que sujetaría las diversas diócesis a un poder central que estaba buscando la manera de afianzarse. Pero si contrastamos este propósito con las preocupaciones que Funes tiene en mente, no es de extrañar que comiencen a aflorar las ambigüedades. Funes sabe, a raíz la experiencia adquirida a partir de 1808, que la concentración de las prerrogativas en materia de patronato en el poder central podría atentar contra la autonomía de la iglesia local, vale decir, la de *su* iglesia. Pero sabe también que si se desarticulara por completo el sistema de patronato, terminaría por consumarse una fragmentación del territorio que redundaría en la

desarticulación de las propias estructuras diocesanas, y el consiguiente debilitamiento de las jerarquías eclesiásticas. Y la fragmentación es precisamente aquello que, como hemos visto se quiere evitar. Gracias al sistema de patronato, en fin, la fragmentación política resulta inescindible de la fragmentación eclesiástica: para evitar la segunda es necesario ponerle un freno a la primera. En este contexto, con predicar no será suficiente; será necesario, por el contrario, actuar. Veamos pues las condiciones en que fue elaborado el “célebre” dictamen del patronato que Funes elaboró para la junta en 1810.

4.2.2. *Soberanía y patronato: entre Córdoba y Buenos Aires*

Cuando en agosto de 1810 la junta convocó a los canonistas cordobeses Gregorio Funes y Juan Luis de Aguirre para que dictaminaran acerca del patronato, desplazó al máximo tribunal de la justicia secular de las decisiones a tomar en torno al patronato regio. Y a pesar de las diferencias que separaban a ambos doctores -cabe recordar que Aguirre había asesorado al cabildo eclesiástico cordobés en sus disputas con su provisor¹⁷⁹- ambos arribaron, si bien por distintas vías, a una conclusión a todas luces similar: la junta, que gozaba legítimamente del derecho de patronato, debía no obstante en la práctica abstenerse de ejercerlo¹⁸⁰. Nuevamente podemos preguntarnos aquí acerca de la utilidad que ofrecen

179 El dictamen de Juan Luis de Aguirre, del 15 de septiembre de 1810, se halla transcrito en David Peña, *Historia de las leyes de la Nación Argentina*, Buenos Aires, 1916, pp. 280-285. El argumento de Aguirre es distinto del de Funes porque el primero propone una reforma de la Iglesia y del clero secular en la cual insiste en fortalecer al clero parroquial. En este contexto, le resta importancia a los beneficios no curados y señala que el gobierno no debe preocuparse por proveerlos.

180 “Dictamen del Dr. D. Gregorio Funes sobre el ejercicio del Real Patronato” (15 de septiembre de 1810), *Gazeta Extraordinaria de Buenos-Ayres*, 2 de octubre de 1810. Sobre este dictamen puede

los categorías de “regalista” o “ultramontano” para analizar este dictamen, que fue considerado por la historiografía religiosa como la piedra fundamental de una tradición “regalista” de larga duración en la historia argentina; no obstante si abandonamos tales categorías a la hora de abordar este dictamen, y consideramos las condiciones en que aquel discurso fue producido, podremos advertir que, nuevamente, tales categorías parecen fracasar.

Podemos identificar dos causas que desembocaron en el modo en que Funes elaboró su dictamen. Por un lado, si el gobierno porteño decidía lo menos posible en materia de patronato, el gobierno de la diócesis de Córdoba podría conservar en sus manos cierta autonomía. Por otra parte, si el gobierno se abstenía de ejercer el patronato, por más que gozara legítimamente de tal derecho, el cabildo eclesiástico porteño no podría ya acceder a las promociones a las que aspiraba. Al fin y al cabo, a Funes se lo había consultado no sólo para que decidiera acerca de la legitimidad del derecho de patronato, sino además para que resolviera acerca de la oportunidad para hacer uso de él ante la vacancia de una canonjía en el cabildo eclesiástico de Buenos Aires. En suma, admitió su legitimidad, pero descartó que fuera oportuno ejercerlo. Así, en su dictamen de 1810 sobre el patronato pesó tanto la necesidad de asegurar la autonomía con la que habría de gobernar la diócesis cordobesa su nuevo provisor, luego de la confinación de Orellana, como la preocupación por refrenar al cabildo eclesiástico porteño.

El dictamen de Funes nació estrechamente vinculado a las dificultades que tenía la diócesis de Córdoba para gobernarse a sí misma, luego de la destitución del obispo: era

verse Américo Tonda, “El deán Funes y el patronato”, *Archivum*, Buenos Aires, 7 (1963-5) y del mismo autor, *El pensamiento teológico del deán Funes*, Santa Fe, 1982.

necesario dotarla de un nuevo provisor y Funes ya no sería el candidato, porque había sido elegido como diputado por la provincia¹⁸¹. Pero éste permaneció muy atento al modo en que se resolvía el destino del gobierno de su diócesis: de hecho, sólo concretó su viaje a Buenos Aires luego de decidida la sucesión. Esta última sólo se resolvió a mediados del mes de septiembre, momento en el cual Funes emprendería su viaje a Buenos Aires¹⁸². La elección involucraba al gobierno de la diócesis en su conjunto y podría repercutir incluso en las rentas que el deán debía seguir percibiendo una vez trasladado al puerto, cuyo cobro pasaría a depender de cuán diligente fuera el nuevo provisor en la recaudación de los diezmos. Pero la elección del nuevo provisor no fue nada fácil porque la diócesis cordobesa se hallaba sometida a las fuertes presiones de Buenos Aires y, además, contaba con un cabildo eclesiástico atravesado desde antaño -como hemos visto en el capítulo precedente- por tensiones y conflictos entre sus capitulares. Y en la medida en que las tensiones se agravaran, se corría el riesgo de que la injerencia de la junta porteña se hiciera sentir con más fuerza. De hecho fue el gobierno desde Buenos Aires el que resolvió el 7 de agosto que se declarase vacante la sede episcopal de Córdoba y le reclamó a los capitulares que nombraran un nuevo provisor; por otra parte, poco después el gobierno de Buenos Aires se tomó además la libertad de nombrar para la diócesis mediterránea un obispo auxiliar -Rafael Andreu-¹⁸³. Por lo tanto, en los inicios de la revolución, las presiones que se hacían

181 Volveremos más adelante sobre el significado para Funes de tal diputación. Acerca de las dificultades para asegurar la sucesión en el gobierno del obispado, puede verse el pormenorizado relato que de ellas brinda Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia argentina*, Buenos Aires, Don Bosco, 1971, vol. 7, cap. 8.

182 El 9 de octubre le escribía a su hermano Ambrosio dándole cuenta de las dificultades del viaje. Véanse las “Cartas íntimas del Deán D. Gregorio Funes a su hermano Don Ambrosio, 1810-1823”, en *Atlántida*, Buenos Aires, 1911, tomo 1, núm. 2, pp. 177-178.

183 Ambos decretos, tanto el que declara vacante la sede, como aquel por el cual se designa un obispo auxiliar, se hallan transcritos en David Peña, *Historia de las leyes de la Nación Argentina*, Buenos Aires, 1916, pp. 287-288.

sentir desde Buenos Aires no hacían que fuera una tarea fácil la preservación en las manos del cabildo eclesiástico de las decisiones a tomar en el gobierno de la diócesis mediterránea.

En este contexto, Funes y los otros dos capitulares, postergaron cuanto pudieron la decisión de declarar la vacancia y la votación del sucesor en el gobierno de la diócesis. Desde que fue el propio gobierno y no el cabildo eclesiástico el que declaró la vacante, los capitulares parecieron dispuestos a demostrar que no actuarían simplemente a merced de la junta porteña. Aún el 26 de agosto, la junta se vio forzada a insistir una vez más en la necesidad de que se declarara vacante la sede y se eligiera el sucesor -mientras tanto, los capitulares no daban aún ninguna respuesta-. Pero en esa misma fecha, con mucha astucia, el gobierno se dirigía a los canonistas cordobeses para encomendarles que dictaminaran acerca de las facultades del gobierno para el ejercicio del patronato: Funes oficiaría de juez del gobierno porteño, dictaminando sobre el patronato, tal como había hecho la Audiencia en 1808¹⁸⁴. A partir de aquí comenzó a quedar allanado el terreno para la elección del provisor que interinamente gobernaría la sede de Córdoba, se declaró vacante la sede y se procedió a votar.

Pero Funes recién el 15 de septiembre se dispuso a redactar su respuesta, fecha en la que Córdoba eligió finalmente su nuevo provisor, después de varias idas y venidas¹⁸⁵. La elección no era un proceso fácil en un cabildo eclesiástico tan desgarrado como el cordobés. En los primeros días de septiembre pronto se produjo un nuevo disenso entre los

184 La consulta fue recibida por ambos canonistas, Funes y Aguirre, el 26 de agosto de 1810, tal como ambos afirman en el texto de sus dictámenes.

185 La decisión acerca del nombramiento del provisor en sede vacante que habría de suceder a Orellana, datada el 15 de septiembre, puede verse en AGN; Gobierno de Córdoba, 1810, X-2-3-13.

capitulares y Buenos Aires aprovechó la ocasión para presionar una vez más. Pretendía arbitrar sobre el cabildo eclesiástico; pero afortunadamente -para Funes- el gobierno local contribuyó a que la decisión acerca del futuro provisor permaneciera en las manos de los cordobeses y convocó a un arbitraje propiamente cordobés, que reposaría en las manos de tres doctores egresados de su Universidad¹⁸⁶. Gracias a él, la decisión del nuevo provisor fue un producto del cuerpo capitular, sin ninguna intervención de la Junta porteña¹⁸⁷. De allí resultó, tras marchas y contramarchas, la elección del presbítero José Gabriel Vázquez que asumió el provisorato el 15 de septiembre: fue ésta finalmente la fecha del dictamen de Funes sobre el patronato que la junta le había demandado el 26 del mes pasado¹⁸⁸.

No sólo era importante para Funes que la elección del provisor permaneciera en las manos de los capitulares y, por extensión, de los propios cordobeses. La diputación a Buenos Aires pronto lo alejaría del escenario cordobés y debió por lo tanto ocuparse de cubrir los puestos que él dejaría vacantes. Antes de su partida, puso orden en la diócesis -a su medida y a la de su familia-: así, cuando hubo que nombrar un sustituto en el rectorado del Colegio de Monserrat que él ocupaba desde 1808, propuso que el rectorado fuera ejercido de manera interina por su sobrino José Felipe quien al poco tiempo asumió el cargo¹⁸⁹. Y asimismo logró también que su sobrino asumiera interinamente la canonjía

186 Quien jugó un papel clave como árbitro en este contexto fue Miguel Calixto del Corro por medio de un dictamen a todas luces favorable a Funes y Vázquez en el cual arbitró en los conflictos entre los capitulares. Estos últimos siquiera lograban concertar día y hora para la convocatoria de sus propios acuerdos que quedaban así permanentemente pospuestos. En este sentido puede verse Pablo Cabrera, *Universitarios de Córdoba. Los del congreso de Tucumán*, Córdoba, 1916, pp. 19-21, 347-350.

187 Acerca de los avatares en la elección del provisor puede verse: AGN, Gobierno de Córdoba, 1810, X-2-3-13; AGN, Gobierno de Buenos Aires, X-3-8-1; Américo Tonda, *El obispo Orellana y la revolución*, Córdoba, 1981, pp. 71-79; Pablo Cabrera, *Universitarios de Córdoba. Los del congreso de Tucumán*, Córdoba, 1916, pp. 19-21, 347-350.

188 No casualmente, cabe agregar, coincide también con el dictamen de Aguirre.

189 Al respecto pueden verse el oficio de G. Funes del 26 de octubre dirigido a la junta, en AGN,

magistral de la catedral cordobesa¹⁹⁰. En ambos casos, y gracias al dictamen que analizaremos a continuación por el cual Funes le recomendaba a la junta suspender sus decisiones en materia de patronato, Córdoba se inclinaba por hacer uso de la misma estrategia que Funes había ya utilizado en sus años frente al provisorato: llevar a cabo designaciones de carácter interino que en tanto tales escapaban de la jurisdicción del patrono y que, por lo demás, reforzaban la autonomía del provisor a cargo de la diócesis¹⁹¹. En este contexto, sólo se apelaría al patrono para que avalara las decisiones ya tomadas por el gobierno de la diócesis, en materia de promociones; ya no podría aquel incidir, tal como había hecho Liniers, en los nombramientos de los capitulares. Por otra parte, se tomó también la medida de prorrogar en Córdoba los concursos para los beneficios eclesiásticos vacantes, concursos que inevitablemente habrían requerido la intervención del patrono porteño -habrá que esperar a Orellana, restablecido en su silla en 1812 por el triunvirato para que comiencen a sustanciarse los concursos pendientes en la diócesis cordobesa¹⁹²-.

En definitiva, Funes evitó que el gobierno porteño hallara cualquier ocasión favorable

Gobierno, X-2-3-13, f. 137.

190 El provisor José Gabriel Vázquez designó al sobrino del deán Funes pocos días después de asumido, fundamentando la designación en la misma legislación que en 1804 le había permitido a Funes designar un rezante en la catedral cordobesa, con el consentimiento de la corona. En este sentido, puede verse el auto de Vázquez del 20 de septiembre de 1810 donde se afirma que “con arreglo a lo dispuesto por la Ley 13 tit. 6 lib. 1 de nuestra Recopilacion, el expediente q.e en testimonio acompaño a V.E. [la junta] justifica en bastante forma este nombramiento”. Y agregaba a continuación: “Espero pues q.e V.E. en uso del Rl. Vicepatronato se sirva prestar su anuencia”. Puede verse que el gobierno de la diócesis cordobesa, guiado por los dictámenes de sus canonistas Funes y Aguirre, admitía el patronato ejercido por el gobierno porteño, pero sólo a los fines de que avale nombramientos interinos ya decididos por el gobierno de la diócesis. El auto que aquí hemos transcripto se halla en AGN, Gobierno de Córdoba, X-2-3-13, f. 285.

191 Fue Aguirre quien en su dictamen insistió con énfasis en realizar nombramientos interinos y rememoró la real cédula que en 1804 había autorizado a Funes a nombrar un rezante para la catedral cordobesa.

192 Sobre este tema, pueden verse diversas notas intercambiadas entre el gobierno de Córdoba y la junta porteña. En particular, una nota del gobernador Viana dirigida a Buenos Aires el 31 de julio de 1813, en AGN, Córdoba. Gobierno. 1813, X-5-2-5.

para intervenir en las designaciones de los candidatos a los beneficios eclesiásticos de la diócesis mediterránea. No obstante, no por ello le denegó la legitimidad de su derecho de patronato. La junta había decretado desde los inicios de la revolución que conservaba en sus manos el derecho de patronato y toda contradicción en este sentido habría desembocado en una ruptura política. En estas condiciones, Funes no vacilará pues en imputarle a la junta porteña el derecho a ejercer el patronato, pero al mismo tiempo que se lo imputa, deja a aquella con las manos vacías.

Se trata, afirma, de un derecho inherente a la soberanía: de este modo, la definición acerca del patronato involucraba, claro está, una discusión acerca de la idea de la soberanía. Será necesario pues definir con precisión este concepto dado que las consecuencias son bien diferentes de acuerdo con el modo en que se la conciba, sea o no indivisible. Apenas desencadenada la revolución Funes ya había rechazado la idea de su fragmentación, como hemos ya indicado¹⁹³: sostener que la soberanía ha sido reasumida por los pueblos equivaldría a depositar en cada gobierno local el derecho de patronato y contribuir de este modo a una decidida fragmentación que terminaría por disolver el territorio, tanto en un sentido político como eclesiástico. Pero si por el contrario Funes afirmara que la soberanía es única e indivisible, Córdoba debería por lo tanto sujetarse sin más a Buenos Aires en materia de patronato; no obstante, hemos advertido ya las resistencias que le provocaba la injerencia de la junta de gobierno porteña en los asuntos eclesiásticos de la diócesis mediterránea. Funes no se inclinará ni por una cosa ni por la otra¹⁹⁴.

193 En este sentido es muy elocuente la manera en que Funes rechazaría el ejemplo del modo en que en España se desarrollaron las juntas provinciales, luego de la ocupación de José Bonaparte: “ellas [las juntas de provincia] se erigen en *soberanías parciales* y el nombre del rey á que todo debía unir no es otra cosa que un fantasma que cada cual pone delante para autorizar la division”, “Parecer del Deán...”, *Gazeta Extraordinaria de Buenos-Ayres*, 7 de agosto de 1810.

194 Ambas concepciones aparecen definidas con claridad tanto por José Carlos Chiaramonte en

En esta materia podrá verse hasta qué punto la concepción política de Funes se halla profundamente imbricada con los problemas que atañen a las iglesias rioplatenses. El marco de referencia desde el cual el deán de Córdoba abordaba el problema de la soberanía le fue proporcionado por las instituciones eclesiásticas, diocesanas y arquidiócesanas. A la luz de estas consideraciones, podremos constatar una vez más que el discurso político de Funes carece de autonomía, en el sentido de que no permanece ajeno a la preocupación religiosa. Si tenemos en cuenta esta premisa, podremos echar nueva luz sobre un documento al que ya hemos hecho referencia en el párrafo precedente: el reglamento para la creación de las juntas de provincia, que Funes preparó para el gobierno porteño en febrero de 1811.

Según se desprende de este reglamento, la soberanía no será para Funes ni indivisible ni fragmentaria; el deán presenta más bien una concepción escalonada de la soberanía, concepción con la cual ya nos hemos topado desde fines del período colonial. Por un lado, su reglamento promovía a nivel local la formación de cuerpos colegiados, capaces de mediar entre el poder central y los ciudadanos, pero inmediatamente subrayaba que estos cuerpos debían permanecer sujetos al poder central. Así creadas, las juntas se organizaban en una estructura escalonada que conectaba las principales ciudades del Río de la Plata con el poder central -en este contexto la réplica de Gorriti era muy atinada¹⁹⁵-. La concepción

Ciudades, provincias, estados..., pp. 155-165. También en este mismo sentido puede verse el trabajo de Geneviève Verdo, “El precio del poder: formas y usos políticos de la representación en la independencia argentina (1810-1821)”, *Revista de Indias*, 225 (2002).

¹⁹⁵ El reglamento para la creación de las juntas de provincia se puede ver en el “Orden del día”, *Gazeta de Buenos Ayres*, 14 de febrero de 1811; la “defensa de la autonomía jujeña por Juan Ignacio Gorriti (1811) se halla transcrita y analizada en J. C. Chiaramonte, *Ciudades, provincias, Estados...*, pp. 375-380; y a ella le sucedió la réplica del deán, “Examen e informe que hace a la Junta el diputado por Córdoba Gregorio Funes de la memoria presentada por el de Jujuy”, AGN, MBN, 366.

escalonada de la soberanía proporcionaba de este modo una respuesta a la creciente amenaza de fragmentación de la geografía, amenaza que, ya hemos señalado, se cernía asimismo sobre las estructuras eclesiásticas, diocesanas y arquidiocesanas. Con el reglamento de las juntas la geografía quedaba organizada en torno a un centro; las ciudades -subalternas con respecto al centro, pero jerarquizadas entre sí- darían origen a cuerpos colegiados que servirían de contrapeso a los gobernadores. Pero lo más interesante de ello es que este escalonamiento de la soberanía en el orden político constituye un reflejo de la administración eclesiástica; la jerarquía entre las ciudades reflejaba la que existía entre una cabecera arquidiocesana, las ciudades episcopales y sus sufragáneas en la estructura eclesiástica¹⁹⁶. Entre las estructuras eclesiásticas y las políticas existía una vez más un fuerte paralelismo; el escalonamiento de la soberanía refleja el escalonamiento de las jurisdicciones que se establece entre el metropolitano, los obispos, los cuerpos colegiados -los cabildos eclesiásticos- y las parroquias sufragáneas. Y para preservar esta soberanía escalonada, era necesario que Buenos Aires se abstuviera de ejercer directa e incisivamente el derecho de patronato, evitándose que lo reconcentrara en sus propias manos de una manera centralizada.

Por último, si bien la abstención en el ejercicio del patronato por parte de la junta favorecía la preservación de las facultades del provisor cordobés y de cierta autonomía en el gobierno diocesano, presentaba además una ventaja adicional, no menos significativa,

¹⁹⁶ Es cierto que tal orden escalonado contrasta con el propio artículo 21 de aquel reglamento donde, tal como ha señalado Chiaramonte (*Ciudades, provincias, Estados...*), se introduce allí una idea individualista y ya no corporativa del orden político ya que se afirma que “deberán concurrir al nombramiento de electores todos los individuos del pueblo”. No obstante, es necesario señalar para evitar confusiones que tal artículo no fue escrito por Funes sino más bien por otro miembro de la junta, de acuerdo con una carta que el deán le enviara a su hermano Ambrosio el 29 de febrero de 1811, donde le dice: “la orden para junta es trabajo mio, menos los articulos 19, 21 y 22”. “Cartas íntimas...”, *Atlántida*, tomo 1, núm. 2, p. 188.

que ya hemos adelantado más arriba: el dictamen de no innovar en materia de patronato refrenaba las aspiraciones del cabildo eclesiástico porteño, aún ávido de ascensos y promociones. A Funes se lo había consultado para que decidiera si era acaso conveniente que el gobierno se ocupara de presentar un candidato para la canonjía magistral porteña. No ejercer el patronato refrenaría a los capitulares; de esta manera Funes buscaba ponerle un límite a sus aspiraciones.

Su dictamen de 1810 inauguraría de este modo una relación no del todo amistosa, claro está, entre Funes y el cabildo eclesiástico porteño. En lugar de dar espacio a cada uno de sus reclamos, Funes se encargó de arbitrar por sobre él. Y la diputación que Córdoba le había concedido le brindó definitivamente la ocasión de hacerlo. De esta manera, Funes se convirtió con la junta grande en una pieza clave en el manejo de los asuntos eclesiásticos de Buenos Aires y una vez ya incorporado al gobierno, en diciembre de 1810, la diputación le permitió arbitrar sobre el gobierno de la diócesis porteña: su diputación fue en algún sentido una suerte de promoción en su carrera... ¿Eclesiástica, o más bien política? En realidad, no existirá para el caso, como veremos, gran diferencia entre una y otra.

4. 3. *Funes, la iglesia porteña y la vacancia de facto del metropolitano*

Hemos señalado que Funes se abstuvo de recomendar a la junta porteña que interviniera directamente en los asuntos eclesiásticos por medio de la presentación de candidatos para la canonjía en disputa; pero una vez incorporado al gobierno su intervención en la diócesis de

Buenos Aires fue una constante¹⁹⁷. No hay aquí contradicción alguna. La intervención de Funes y de la junta grande frente al cabildo eclesiástico porteño fue posible gracias a la propia insistencia de los capitulares, enfrentados desde antaño con el obispo Benito de Lué y Riega: los canónigos reclamaban que la junta porteña arbitrara¹⁹⁸. Una vez desencadenada la revolución, los capitulares porteños confiaron en que la intervención de la junta les sería favorable. Pero más tarde, ya constituida la junta grande las expectativas de los capitulares comenzaron a declinar: cuando Funes se hizo cargo del manejo de los asuntos eclesiásticos desde el gobierno, éste ya no parecía dispuesto a intervenir directamente en defensa de los intereses del cabildo eclesiástico.

Veamos un ejemplo del modo en el cual el gobierno intentaba arbitrar en los conflictos de la diócesis porteña. Desde los comienzos de la gestión episcopal de Lué en la diócesis porteña estaba en marcha, a instancias de la corona, el proceso de la elaboración de las reglas consuetas para la catedral porteña, reglas que debían establecer el modo en el que se celebrara la liturgia y se oficiara en el coro, fijando las atribuciones y obligaciones de cada uno de los miembros del clero catedralicio. Lué pretendía por sí solo elaborar tales reglas, pero pronto los capitulares reclamaron su derecho a hacerlo. Finalmente Funes en 1811 se dirigió al obispo a fin de recordarle que no podía pasar por alto el reclamo de los

197 Su preocupación se concentró en estos años en torno al clero secular, no tanto en relación con el regular. Con respecto a este último, caben no obstante dos observaciones. Por un lado, Funes rechazó la iniciativa de su propio hermano Ambrosio de intentar desde el gobierno una restauración de la Compañía de Jesús que, en caso de realizarse, redundaría en detrimento de la Universidad de Córdoba que reposaba en las manos del clero secular. (Al respecto, véanse sus notas al artículo “Continúan las proposiciones que hacen al Congreso nacional los diputados de América y Asia”, *Gazeta Extraordinaria de Buenos-Ayres*, 5 de julio de 1811.) Por otro lado, tampoco se preocupó por impulsar una reforma del clero regular; sólo se preocupó por insistir en que éste atendiera las escuelas de primeras letras. En este sentido, véase el “Dictamen del deán Funes sobre las escuelas de primeras letras”, *Gazeta extraordinaria de Buenos-Ayres*, 25 de noviembre de 1810.

198 Al respecto puede verse Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia argentina*, vol. VIII, pp. 422-3.

capitulares y que, una vez elaboradas las reglas, debía dirigirlas al gobierno que habría de “resolver en su consecuencia los puntos en q.e ocurriese desabeniencia”¹⁹⁹. No debe deducirse de aquí que Funes actuara simplemente a merced de los capitulares porteños; más bien lo que hacía era reforzar el papel de árbitro que le tocaba al gobierno en los conflictos de la diócesis, ya que sería la junta la que en última instancia decidiría la cuestión²⁰⁰.

Pero lo que terminó por desgastar de manera decisiva la relación entre Funes y el cabildo eclesiástico porteño fueron en definitiva las consecuencias que pesaban sobre Buenos Aires con respecto al dictamen sobre el patronato de septiembre de 1810. Este pronto despertará resistencias ya que sólo la intervención del patrono podía saciar las amplias expectativas de un cabildo eclesiástico como el porteño, en materia de promociones y de rentas. Por un lado, los capitulares aún anhelaban una serie de promociones que desde 1808 habían quedado obstaculizadas o retrasadas, a los cuales la junta continuó haciendo oídos sordos, gracias a los dictámenes de 1810, que las bloqueaban. En este contexto el recurso a la Audiencia fue nuevamente para los capitulares desde mediados de 1811 el modo en el cual buscaron alcanzar los ascensos que esperaban: una vez más, y en sentido contrario al

199 Nota de Gregorio Funes dirigida al obispo Lué, Buenos Aires, 7 de julio de 1811, AGN, MBN, 374. Sobre este conflicto también pueden verse diversas notas intercambiadas entre el obispo y el cabildo eclesiástico a lo largo de 1811, en AGN, Órdenes religiosas y culto (1811), X-3-5-1.

200 Veamos otro ejemplo acerca de cómo la junta grande arbitraba por sobre la iglesia de Buenos Aires. Julián Segundo de Agüero, cura rector de la catedral, disputaba con los capitulares la utilización de la nave mayor del templo para llevar allí a cabo diversas funciones religiosas. Era aparentemente un conflicto de etiquetas y ceremonial bien propio de la sociedad de antiguo régimen. En este contexto, Agüero exigió que fuera el prelado quien debía arbitrar en la disputa con los capitulares, a quien consideraba “juez privativo” en la materia. No obstante, los capitulares acudieron al gobierno para que arbitrara. Y en efecto, así lo hizo: en enero de 1811 la junta, integrada ya por Funes, resolvió que los curas rectores no podían disponer a su arbitrio de la nave mayor de la catedral, en consonancia aquí con el reclamo de los capitulares. De este modo el gobierno dictaminaba en detrimento de la jurisdicción episcopal, como si se tratara de un juez de superior instancia. Acerca de este conflicto puede verse el oficio de J. S. de Agüero del 27 de julio de 1810 y el del cabildo eclesiástico del 2 de septiembre de 1810 en AGN, Culto, 1810, X-3-1-12. El dictamen de la junta grande se halla en AGN, Órdenes religiosas y culto, 1811, X-3-5-1.

dictamen de Funes que la junta hasta entonces había adoptado como propio, uno de los fiscales interinos de la ya debilitada Audiencia dictaminó que la junta podía por el contrario presentar a los candidatos para las distintas prebendas porteñas, haciendo uso del derecho de patronato, casi con los mismos argumentos que Villota había utilizado en 1808²⁰¹. Si Funes había logrado ocupar en agosto de 1810 el lugar de un juez que dictaminaba sobre el patronato, desplazando de esta manera a la Audiencia, el nuevo dictamen de 1811 ponía sin duda en jaque la vigencia de los precedentes. De todos modos, la junta no hizo uso de este nuevo dictamen de 1811 y el cabildo eclesiástico se vio forzado a esperar al triunvirato para que se produjeran las promociones que deseaba²⁰².

Asimismo, Funes y la junta se resistieron además a consentir otro de los reclamos del cuerpo capitular que concernía a su vez a las rentas de los prebendados: estos deseaban que se suprimiera el noveno íntegro, una porción de los diezmos que la corona había comenzado a recaudar a causa de las guerras, precisamente en un momento en el cual las rentas decimales de Buenos Aires iban en franco aumento²⁰³. Los capitulares tenían por lo tanto sus buenos motivos para desoir y resistir la política eclesiástica de la junta grande;

201 “Expedientes relativos á los reparos representados por el Illmo Obispo respecto á la validac.n de la gracia de Maestro-Escuela obtenida por el Sr. Dn. Andres Florencio Ramirez”, Legajo 54, expediente 1577, AGN, Justicia (1808-13), IX-31-9-4; también puede verse al respecto Américo Tonda, “El doctor Agustín Pío de Elía y el patronato, 1811”, *Revista de historia del derecho*, 5 (1977).

202 En 1812, Zavaleta se hizo cargo finalmente de la canonjía magistral que Funes había recomendado en 1810 no proveer. El decreto del triunvirato se halla en *Registro oficial de la República Argentina*, Buenos Aires, 1879, vol.1, p. 166.

203 Acerca de los diezmos en la diócesis de Buenos Aires, puede verse Roberto Di Stefano, “Dinero, poder y religión: el problema de la distribución de los diezmos en la diócesis de Buenos Aires (1776-1820)”, en *Quinto Sol*, 4 (2000). Los reclamos del cabildo eclesiástico porteño y la respuesta de Funes en torno al noveno íntegro se hallan en AGN, Hacienda (1811), X-3-8-1. Los reclamos del cabildo de Buenos Aires en materia de rentas no eran sin embargo nada nuevo, al respecto puede verse el Leg. 53, expediente 1551, “El Cavildo Eclesiastico sobre la necesidad de recursos por la escases de rentas”, AGN, Justicia (1809-10), IX-31-9-3.

esta última no parecía representar abiertamente sus intereses, y aquellos debieron esperar a la Asamblea de 1813 para que finalmente el noveno íntegro fuese suprimido, tal como deseaban²⁰⁴. Ni en lo que hace a sus promociones o sus rentas, el cabildo eclesiástico encontró satisfechas sus expectativas bajo la política eclesiástica impulsada por Funes desde la junta grande.

En definitiva, a través de su intervención en la diócesis porteña, Funes, desde la junta, sólo se limitó pues a arbitrar los conflictos que dividían al clero catedralicio, sin innovar en materia de patronato. En este sentido, actuó como si se tratara de un juez eclesiástico que se colocaba tanto por encima de la jurisdicción episcopal como del propio poder capitular; como si se tratara, casi, de un metropolitano al cual se apelaba para dirimir las disputas del clero catedralicio y refrenar las ambiciones de unos capitulares sumamente ansiosos por aumentar sus prerrogativas, rentas y prestigio. Buenos Aires y Córdoba habían quedado en la práctica liberadas de toda jurisdicción arzobispal; y fue este último finalmente el lugar que Funes intentó ocupar a la hora de incidir sobre la política eclesiástica de los primeros gobiernos revolucionarios, intentando salvar la vacancia *de facto* del metropolitano. En este sentido decíamos más arriba que su diputación a Buenos Aires, que inauguraba su carrera política, le permitiría incidir sobre el gobierno de las diócesis rioplatenses: de esta manera su diputación constituyó al mismo tiempo una suerte de promoción en su carrera eclesiástica por la cual pudo actuar como si se tratara de un metropolitano.

No obstante la iglesia de Buenos Aires a la larga lograría, sin embargo, salirse con la

204 Las rentas de la diócesis de Buenos Aires fueron finalmente reformadas por la Asamblea de 1813, en su sesión del 18 de agosto. Se estableció entre otras cosas que la masa decimal se dividiría de ahí en más en terceras partes. Al respecto puede verse *Asambleas Constituyentes Argentinas*, Buenos Aires, 1937, vol. 1.

suya. Tanto el triunvirato como la Asamblea de 1813, según hemos ya adelantado, hicieron lugar a buena parte de los reclamos que el cabildo eclesiástico porteño había visto bloqueados por la política eclesiástica de Funes: así, lograron los beneficios a los que aspiraban en materia de promociones y de rentas. No es casual que hayan sido estos los años en los cuales Funes se halló cada vez más alejado de la vida política. Su alejamiento de la vida política coincidió con el momento en que menor influjo logró obtener sobre el gobierno de la diócesis de Buenos Aires; y tal influjo exhibía así su talón de Aquiles: dependía de solidaridades políticas sumamente inestables. No obstante, pese a su alejamiento, en ningún momento perdió de vista los problemas que amenazaban a las iglesias rioplatenses sólo que, dadas las adversas condiciones políticas, debió intentar otros caminos para ponerle un freno a la amenazante -al menos desde su perspectiva- autonomía de la iglesia de Buenos Aires. En este contexto, en lugar de arbitrar para la diócesis de Buenos Aires, se contentará meramente, como veremos, dado que no estaba en condiciones de hacer otra cosa, con reclamar que el provisor y el cabildo se atengan a las normas del derecho canónico, y no abusen de ellas en su provecho.

Pero más tarde la caída de Alvear terminará por inaugurar en cambio nuevas perspectivas; y finalmente, su retorno a la vida política de Buenos Aires, de la mano del directorio de Pueyrredón, traerá consigo nuevamente la posibilidad de arbitrar sobre la diócesis porteña. A partir de 1815, una vez más, se hicieron sentir nuevamente las presiones del poder civil por sobre el cabildo eclesiástico porteño, sobre el cual el primero se proponía arbitrar. No es casual que por entonces el cabildo eclesiástico porteño se quejara del gobierno porque éste intentaba intervenir en los asuntos de la diócesis no a la manera de un patrono, sino más bien como si se tratara de un metropolitano: el cabildo eclesiástico de Buenos Aires

deseaba prescindir de cualquier juez que intentara colocarse por sobre él²⁰⁵. Tal queja cobra un importante sentido para nosotros si consideramos que la Junta de Observación –con la que habría de colaborar Funes-, jugaría un papel clave en la política eclesiástica del directorio, arrogándose el papel de árbitro por sobre las iglesias rioplatenses, como si se tratara de un juez metropolitano, al igual que tiempo atrás había intentado hacerlo el propio Funes²⁰⁶. A la queja de 1815 a la que recién hacíamos referencia le sucedió, como veremos enseguida, un intento por parte del provisor José León Planchón por fortalecer su jurisdicción en el gobierno de la diócesis porteña. No obstante, este último no lo lograría. En fin, a partir de la caída de Alvear, el cabildo eclesiástico porteño se vio obligado finalmente a mantenerse a raya y sus aspiraciones autonomistas quedaron momentáneamente refrenadas. Pronto le habrá de suceder el directorio de Pueyrredón y, para entonces, el clima comenzaría a transformarse; de ahí en más, la iglesia porteña ya no manifestó ningún otro “arrebato” autonomista, al menos hasta la década de 1820.

No es casual, en este contexto, que Funes se involucrara en colaborar con la Junta de Observación -contribuyó con esta última a fin de llevar a cabo la reforma del *Estatuto Provisional*-²⁰⁷; asimismo, habrá de colaborar con el director supremo en 1816 a fin de intentar ponerle un freno a la presión artiguista en las provincias del litoral, y de la propia

205 Oficio del cabildo eclesiástico porteño dirigido al gobierno, Buenos Aires, 24 de julio de 1815, AGN, Culto, 1815, X-4-7-6.

206 En efecto, la Junta de Observación asesoraba al director supremo acerca de la política eclesiástica a seguir en relación con las iglesias rioplatenses. En este sentido puede verse una consulta que Álvarez Thomas le dirigiera a aquella junta en noviembre de 1815 en torno a un conflicto que atravesaba al gobierno de la diócesis cordobesa. Al respecto, véase AGN, Junta de Observación, 1815, X-8-4-5.

207 Acerca de la reforma del *Estatuto Provisional* en la que participara Funes, puede verse un balance de esta reforma en la nota que el director supremo le enviara al Congreso el 10 de abril de 1816, en AGN, Comunicaciones del Congreso al Director Supremo, 1816, X-3-9-4.

Córdoba²⁰⁸. Fueron estos los años en los cuales, según Di Stefano, “el clero más tradicional del interior se impuso en el congreso”, lo cual redundaría en la propuesta -presentada al Congreso por Castro Barros y Pacheco- de restablecer las comunicaciones con Roma, interrumpidas desde 1810, en pos de alcanzar un concordato con la Santa Sede²⁰⁹. Asimismo, el Congreso estableció en 1817 que le concedería al director supremo facultades competentes en materia de patronato para llevar a cabo promociones, en sentido contrario al dictamen de Funes de 1810, dado que ahora se depositaba nuevamente en el poder central el ejercicio del patronato, sin ninguna reserva. No es de extrañar que Funes no estuviera dispuesto a secundar esta medida: desde 1815 el *Estatuto Provisional*, en el que éste colaboró, según hemos indicado, había establecido que el poder político debía abstenerse de intervenir como patrono en las promociones de los cabildos catedrales²¹⁰. El Congreso en cambio dispuso lo contrario, autorizando de esta manera a llevar a cabo promociones en las diversas catedrales de las Provincias Unidas –entre las cuales quedaba comprendida, claro está, tanto la porteña cuanto la cordobesa-²¹¹. En este contexto, Funes no jugó en el Congreso ningún papel significativo; no obstante, su presencia se hizo sentir en otro plano: en relación con la iglesia de Buenos Aires, sobre la cual intentaría arbitrar una vez más,

208 Sobre la misión que Gregorio Funes emprendió junto con Manuel Antonio de Castro en Santa Fe y Córdoba, a fin de negociar con el artiguismo puede verse AGN, Funes y Castro, X-9-5-7 y, asimismo, AGN, MBN, documentos 391-419. En el litoral la misión fue infructuosa, no tanto en Córdoba, como veremos luego.

209 Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina*, pp. 203-204. Acerca de la propuesta de entablar un concordato con la Santa Sede, véase la sesión del 29 de mayo de 1817 del Congreso en *Asambleas Constituyentes Argentinas*, Buenos Aires, 1937, vol. 1.

210 De hecho, Pueyrredón se sintió desconcertado ante la medida tomada por el Congreso, dada la vigencia del *Estatuto Provisional*. En este sentido, puede verse la nota que le enviara al Congreso el 9 de junio de 1817, en AGN, Congreso de Tucumán, 1817-1820, X-3-9-9.

211 Véase la sesión del 29 de mayo de 1817 del Congreso donde se acordó que “se facultase por ahora al Director Supremo para proveer las Piezas Eclesiasticas vacantes en las Catedrales del Estado”, en *Asambleas Constituyentes Argentinas*, vol. 1, p. 297.

colocándose en el papel de un juez metropolitano. Así, veremos que en 1818 elaboraría un dictamen a pedido del provisor Fonseca que lo colocaría nuevamente a Funes en el papel de árbitro y juez del gobierno de la diócesis porteña. En los años de la Restauración, se sucederían años de “paz” en el gobierno de la diócesis porteña, años que coincidieron en buena medida con el provisorato de Juan Dámaso Fonseca, con el que habrá de colaborar Funes, según veremos²¹².

Pero, claro está, para que Funes se colocara en el lugar del metropolitano, en cualquiera de las circunstancias mencionadas, era necesario que se hubiera producido previamente un estallido en lo que había sido el espacio eclesiástico configurado desde antaño por la arquidiócesis de Charcas, cuya jurisdicción sobre las diócesis rioplatenses dejó casi súbitamente de existir en la práctica entre 1810 y 1811. Trataremos de precisar a continuación las consecuencias que tuvo para Funes el derrumbe de las estructuras arquidiocesanas y diocesanas.

4. 4. *El derrumbe de las estructuras eclesiásticas: las consecuencias*

Las consecuencias del derrumbe de las estructuras diocesanas y arquidiocesanas se manifiestan en distintos planos: por un lado, su derrumbe colocó a la diócesis de Córdoba en una difícil posición ante la porteña; por otra parte, estas dificultades redundarán rápidamente en la posición de los Funes; además, la tensión entre Córdoba y Buenos Aires,

²¹² Fonseca fue el provisor que más tiempo duró en su puesto de todos los que estuvieron al frente de la diócesis en la década de 1810. Véase al respecto Américo Tonda, *La Iglesia argentina incomunicada con Roma (1810-1858)*, Santa Fe, Castellví, 1965, cap. 1.

agravada por la ausencia de un tribunal de apelación, obligará a encontrar ya sea un tribunal *ad hoc*, o bien otros mecanismos que permitan garantizar un equilibrio entre ambos polos. Desarrollaremos a continuación cada uno de estos problemas.

Las consecuencias sobre Córdoba. En primer lugar, una de las consecuencias del desmoronamiento de la arquidiócesis que es necesario advertir es que luego de 1811, el gobierno de la diócesis de Córdoba sólo pudo encontrar dos alternativas: o bien inclinarse hacia Buenos Aires admitiendo la intervención del gobierno porteño en su calidad de patrono -así ocurrió con el triunvirato cuando restableció al obispo Orellana en su silla-, o bien replegarse sobre sí misma y reconcentrar en su propio gobierno local todas las atribuciones en materia eclesiástica provocando una clara ruptura con Buenos Aires -éste fue el caso del breve experimento llevado a cabo por el gobierno “artiguista” de José Javier Díaz en 1815-. Funes por su parte había intentado desde los inicios de la revolución evitar ambos extremos simultáneamente; con este objeto había reconocido en la junta el derecho a ejercer el patronato, pero se trataba, según ya hemos advertido, de un derecho enunciado, aunque no practicado. Pero después de 1811, la diócesis de Córdoba ya no pudo más que alternar entre una y otra de las alternativas indicadas más arriba. Y Funes, desde Buenos Aires, no pudo hacer gran cosa para evitar este movimiento pendular, si bien lo intentó, dado que colaboró en la destitución de Díaz en 1816, que terminó por depositar la gobernación por un muy breve lapso en las manos de Ambrosio Funes²¹³.

213 La misión que Gregorio Funes junto con Manuel Antonio de Castro emprendieron en 1816 tenía como objeto ponerle un freno a la expansión del artiguismo en las provincias de Córdoba y el Litoral. En Córdoba el resultado fue exitoso ya que Ambrosio Funes, con el apoyo militar brindado por el Congreso y del director supremo, logró desplazar al artiguismo. La misión no fue no obstante exitosa en Santa Fe. La relación entre el gobierno de Ambrosio Funes y el directorio aparece plasmada con claridad en una serie de notas que intercambiaron a lo largo de 1816, en AGN,

En particular, el experimento “artiguista” del gobernador Díaz puso en evidencia que sobre Córdoba se cernía una amenaza aún más seria: la desestructuración del espacio de la diócesis, producto de un estallido desde dentro²¹⁴. Las ciudades sufragáneas del obispado de Córdoba aprovecharon la ocasión para desentenderse de la cabecera episcopal y de este modo las tendencias autonomistas de las ciudades del obispado habrán de redundar en resultados bien concretos que pesarán sobre el bienestar de Funes: en este sentido, podemos mencionar la dificultad de la cabecera del obispado de Córdoba para cobrar las rentas decimales provenientes de algunas de las ciudades sufragáneas de la diócesis. La creciente autonomía de las ciudades se traducía con facilidad en este tipo de medidas ya que los gobiernos locales podían arrogarse para sí el derecho de vicepatronato, gracias al cual resolvían en materia de diezmos casi a su antojo. Así, Cuyo pagaba sólo a duras penas los diezmos de la cabecera de la diócesis y más tarde dejará completamente de hacerlo, al menos hasta la década de 1820, cuando Bustos se hizo cargo del gobierno de Córdoba y pudo ejercer una presión más firme sobre las provincias cuyanas. Las inclinaciones autonomistas de las provincias autorizaban también a modificar la distribución de los diezmos: así ocurrió en 1815 con el gobernador Díaz, que en pos de favorecer al clero parroquial, perjudicaba al clero catedralicio. Desde ya, tales medidas eran posibles en virtud del derecho de vicepatronato, cuyo derecho Díaz se arrogaba al emprender tales

Gobierno. Córdoba, 1815-1816, X-5-3-2.

214 La diócesis de Córdoba presentó serias dificultades para conservar su integridad a lo largo de la década de 1810, y finalmente terminaría por desmembrarse en 1827, con la instalación de un vicariato apostólico en Cuyo (véase al respecto José Aníbal Verdaguer, *Historia eclesiástica de Cuyo*, Milán, 1931-2, vol. 2). Pero ya desde la década de 1810 las tensiones se reiteraron permanentemente: los vicarios foráneos de Cuyo pretendían administrar justicia (eclesiástica) independientemente de la jurisdicción episcopal, convirtiéndose en los únicos jueces de su jurisdicción. Puede verse pues cómo el modo en que se administre justicia eclesiástica no es ajena al problema del federalismo. En este sentido, véanse una serie de oficios intercambiados entre las provincias de Cuyo y el obispado de Córdoba en AGN, Gobierno de Córdoba, 1817-1818, X-5-3-5.

reformas²¹⁵.

Desde ya, la reforma impulsada por Díaz será vista con malos ojos por Funes quien, dirigiéndose al gobierno, explicaría el carácter errático de sus ingresos, luego de la Revolución en los siguientes términos: “Desp.s q.e en esta borrasca [v.g., la Revolución] naufrago todo mi caudal, [...] me quedaba el recurso de la renta de mis beneficios [...] Aun con mas fatalidad corrio este negocio despues q.e la ciudad de Cordova tubo la inconcideracion de separarse de esta Capital, llamandose á una Independencia revolucionaria. Sin advertir q.e ella misma daba el exemplo hizo lo mismo en su respecto la ciudad de la Rioja y dio ocacion p.a q.e la provincia de Cuyo cortase sus relaciones en el ramo decimal. Por el orden de estos sucesos quedo la Iglesia de Cordova confinada con ella sola y reducidas las rentas de sus beneficiados á los productos escasos de su territorio”²¹⁶. Puede verse que Funes es bien elocuente en su temor acerca de que la fragmentación eclesiástica redundara en detrimento de su propio bolsillo. De allí que reiterara permanentemente sus reclamos al gobierno porteño: en la medida en que se fortaleciera este último, el cobro de los diezmos quedaría franqueado. Así, cada vez que Funes ejercía presión para que el gobierno central se ocupara de los diezmos, intentaba asimismo incidir sobre la dirección que tomaba el gobierno de la diócesis en Córdoba. Más tarde que temprano, Funes terminaría percibiendo sus diezmos, incluso los de Cuyo; pero ello estaba

215 La propuesta de José Javier Díaz se halla en una nota dirigida al Congreso, datada en Córdoba, 20 de agosto de 1816, que se halla en AGN, Gobierno, Documentos relativos al congreso, 1816-1821, X-3-9-13. Con respecto al patronato, Díaz afirma que “disuelta la Asamblea constituyente nada era mas natural como el que ellos [los pueblos] reasumiesen todos los derechos inherentes a su felicidad; y si esa reunion de altas facultades producía el Patronato general de las Iglesias, nadie podra disputar á Cordoba el respectivo á la suya”.

216 Nota enviada por Funes al gobierno, datada en Buenos Aires, abril de 1817, en AGN, Gobierno. Relativos al congreso, 1816-1821, X-3-9-13.

dominado por una fuerte dosis de inestabilidad e incertidumbre²¹⁷.

La preocupación por la amenaza de un estallido desde dentro en la diócesis de Córdoba aparecerá desde temprano reflejada en el discurso político de Funes. Así, en su *Oración patriótica* de 1814 el deán se lamentaría de que los templos estuvieran siendo “abatidos” en el Río de la Plata. La causa de ello era sin duda en el discurso político de Funes el recrudecer de la lucha facciosa: de allí que reclamara permanentemente la necesidad de poner un fin a las facciones a través del ejercicio de las virtudes patrióticas²¹⁸. Asimismo, la interpretación que por estos años hizo Funes de la revolución, a la que describía como una fuerza devoradora e irrefrenable, puede también ser entendida de esta perspectiva: al fin y al cabo había sido la revolución la que trajo consigo el desmoronamiento de las estructuras diocesanas y arquidiocesanas²¹⁹.

Los Funes y el derrumbe de la geografía virreinal. Una segunda consecuencia que se desprende de lo anterior es la que involucra a la posición económica de los Funes. El derrumbe de las estructuras diocesanas y arquidiocesanas era expresión de la

217 Pueden verse los cuadrantes de los diezmos de Córdoba entre 1813 y 1819 en AGN, Culto, 1818-1821, X-4-8-2 y también en este sentido la “cuenta de contaduría de diezmos pertenecientes al deanato” de Funes, 1818, AGN, MBN, 433.

218 “Oración patriótica, que por el feliz aniversario de la Regeneración política de la América Meridional dijo el doctor don Gregorio Funes, deán de la Iglesia Catedral de Córdoba del Tucumán, el día 25 de mayo de 1814”, en *Ensayo de la historia civil del Paraguay, Buenos Aires y Tucumán*, Buenos Aires, Imprenta Bonaerense, 1856, vol.2, pp. 401-419.

La invocación al patriotismo puede verse en toda una serie de panfletos y arengas que Funes escribió a partir de 1811. Entre ellos se destaca “Un habitante de esta ciudad a los habitantes de la provincia de Buenos-Ayres”, 8 de mayo de 1811, transcripto en *Biblioteca de Mayo*, Buenos Aires, 1966, vol. XIX.

219 Gregorio Funes, *Bosquejo de nuestra revolución*, Córdoba, 1961. Sobre la mirada de Funes acerca de la revolución según se desprende de su *Bosquejo...* puede verse Fabio Wasserman, “De Funes a Mitre: representaciones de la Revolución de Mayo en la política y la cultura rioplatense (primera mitad del siglo XIX)”, *Prismas*, Universidad Nacional de Quilmes, 5 (2001).

desarticulación de una geografía que era tanto eclesiástica, como también al mismo tiempo comercial. La ruptura política con el Alto Perú llevó a la pérdida de la principal ruta comercial que a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII había sido la fuente de las riquezas comerciales de los Funes. En este sentido, Sixto Funes le escribía a su tío el deán ya hacia mediados de 1810 lamentándose de lo mal que andaban los negocios familiares, con la expectativa de que éste pudiera hacer algo por fortalecer una posición económica familiar que parecía haber entrado en una franca decadencia y que tendrá que buscar a partir de entonces nuevas alternativas, de lo más variadas, para intentar sobrevivir en las nuevas condiciones: instalado en Lima por asuntos de negocios, Sixto fue el primero de los Funes que advirtió el impacto de una crisis revolucionaria que, sostenía, podía ser “letal” para aquellos que tenían “intereses repartidos en estas Provincias”²²⁰.

Funes terminará finalmente por atribuirle a la propia revolución la culpa de todas las penurias económicas por las que su “casa” se vio obligada a atravesar. Pero se trata de una percepción que, como tantas otras, el deán construyó en su *Autobiografía*, escrita a posteriori, en la década de 1820. En verdad, las penurias económicas de los Funes no se hicieron sentir con fuerza inmediatamente; la caída de la junta grande fue en este sentido un primer momento crítico; también lo fue más tarde el fatídico año de 1815, cuando más se hizo sentir el influjo del artiguismo en Córdoba. Por ejemplo, hasta fines de 1811, la correspondencia de Ambrosio con su hermano en Buenos Aires daba muestras de cómo este último se había encargado de conseguirle al grupo familiar y sus allegados al menos ciertos

220 La correspondencia de Sixto Funes con su tío se halla en los *Archivos del doctor Gregorio Funes*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 1944, vol. 2. Al respecto puede verse Tulio Halperín Donghi, *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1994.

privilegios comerciales, rentas y prebendas, bajo la garantía del gobierno²²¹. A pesar de la *débâcle* que representaba la pérdida de los mercados de la ruta del Perú, el impacto no fue para el clan Funes excesivamente desalentador en un principio. Pero lo inesperado del caso -inesperado al menos para Funes- era que cada uno de los ingresos que los miembros de la familia percibieran pasará pronto a depender cada vez más de los avatares de una vida política sumamente agitada y convulsiva: ya hemos señalado que incluso las rentas decimales podían quedar supeditadas a las transformaciones políticas. De hecho, así como Felipe Funes se hizo cargo de la canonjía magistral una vez que Funes se aseguró de que el provisorato de la diócesis quedara en las manos de alguien de su confianza, la caída de la junta grande habrá de repercutir en el lugar que su sobrino tiene en la catedral. Si bien en principio el triunvirato dispuso que aquel podía seguir ocupando el puesto de rezante, agregó incluso que de ahí en más su renta debía ser descontada de la del deán²²².

Nadie a quien apelar. Podemos advertir aún una nueva consecuencia: el derrumbe de la arquidiócesis dejaba al espacio eclesiástico rioplatense sin ningún tribunal de apelación de superior instancia que se colocara por encima de los provisos. Conciente de este problema, Funes advirtió desde temprano que era necesario establecer, aunque fuera *ad hoc*, un tribunal de apelación de superior instancia por encima de la jurisdicción episcopal,

221 Gregorio desde el gobierno obtuvo una serie de rentas y beneficios para su familia y allegados, así el caso de José Felipe Funes, que serviría de rezante en la catedral cordobesa. También es digno de mención el hecho de que Funes se encargara en Buenos Aires de que un protegido de su hermano Ambrosio, José Arroyo, viera casi realizadas sus expectativas de instalar en Córdoba una fábrica de pólvora que tendría como principal comprador al propio gobierno. Las correspondencias de la familia ofrecen abundantes pistas al respecto tanto en los *Archivos...*, vols. 1 y 2, como las “Cartas íntimas del deán D. Gregorio Funes a su hermano don Ambrosio (1810-1823)”, *Atlántida*, Buenos Aires, 1911.

222 Al respecto véanse las notas intercambiadas entre Orellana y el gobierno entre marzo y abril de 1812 en AGN, Gobierno de Córdoba, 1812-1813, X-5-2-4.

pero para ello no reclamó nunca el recurso a Roma; habrá de apelar en cambio al poder temporal, un poder que debía esforzarse según Funes por “velar” por la religión -tal como afirmara en su dictamen sobre el patronato de 1810, analizado más arriba-. Y de hecho, Funes sentó las bases de un tribunal *ad hoc* ubicado por encima de la jurisdicción de los provisos rioplatenses.

En este sentido puede interpretarse aún el reglamento de la libertad de prensa que Funes elaboró para el gobierno en abril de 1811, al que ya hemos hecho referencia más arriba. La libertad de prensa en materia religiosa introducía un problema de jurisdicción eclesiástica donde era necesario establecer con precisión ante qué tribunal podía ser apelada una sentencia impuesta por cualquier ordinario rioplatense: el reglamento reconocía que los diocesanos eran jueces competentes en primera instancia para evaluar los impresos de materia religiosa; no obstante Funes estableció por encima de ellos un tribunal de apelación de instancia superior -la Junta Suprema de Censura- que le quitaría al ordinario la jurisdicción exclusiva en el control de los impresos. Más aún la nueva Junta, conformada por cierto número de clérigos que acreditaran su “ilustración”, gozaba de facultades para revisar la decisión tomada por el ordinario en primera instancia: de acuerdo con el artículo 20 del reglamento elaborado por Funes, “si el ordinario insistiese en negar su licencia [de impresión] podrá el interesado acudir con copia de la censura a la Junta Suprema”²²³. Lo que estaba en juego era la jurisdicción del ordinario, cuyos límites Funes pretendía circunscribir y definir con claridad, no retacear, dado que ya no había por encima de él ningún tribunal al cual apelar.

²²³ “Discurso sobre la libertad de la prensa presentado á la Junta superior de gobierno por D. G. F.”, *Gazeta extraordinaria de Buenos-Ayres*, 22 de abril de 1811. (Al discurso le sucede el reglamento respectivo.)

No era éste un problema menor ni de fácil solución: aún en 1814 el gobierno se vio obligado a llevar adelante la convocatoria de una junta de teólogos para dar respuesta a una consulta del provisor porteño en la que éste se interrogaba acerca del destino de las causas eclesiásticas, una vez desaparecida toda posibilidad de recurso al metropolitano, en tanto que máximo tribunal eclesiástico de apelación²²⁴.

El problema del equilibrio entre las diócesis huérfanas. La respuesta que dio el gobierno a la consulta del provisor de Buenos Aires nos conduce a advertir una última consecuencia, la más decisiva quizás, del desmoronamiento de la arquidiócesis: dado que no había ante quien apelar, el poder civil se propuso establecer algún tipo de mecanismo que regulara las relaciones entre las diócesis huérfanas ya que, sin el recurso al metropolitano, ahora sólo cabía la posibilidad de que los ordinarios rioplatenses se consultaran entre sí recíprocamente, sirviendo entre sí de tribunales de apelación²²⁵. Pero para que esto funcionara con éxito era necesario que las diócesis conservaran entre sí una cierta equidistancia no siempre difícil de conseguir. De este modo nacía el problema de cómo establecer y garantizar un equilibrio entre las diócesis: era necesario para que la propuesta del gobierno prosperara que existieran lazos de solidaridad que las uniera, y que se

224 Al respecto puede verse la nota enviada por el provisor Diego Estanislao Zavaleta al gobierno el 22 de febrero de 1814 y la respuesta de éste en mayo de ese año en AGN, Culto, 1814, X-4-7-4 y X-4-7-5.

225 En este sentido puede verse la resolución del consejo de Estado del 17 de mayo de 1814 que, en respuesta a una demanda del provisor Zavaleta de la diócesis de Buenos Aires, sostiene que: “durante la incomunicación pres.te con el Metropolitano, ha considerado suficientemente [v.g., el gobierno] los principios con q.e se funda deben interponerse y concederse para ante el obispo mas cercano, y en seg.do recurso quando las sentencias fuesen disconformes, para ante el inmediato debiendo p.r este orden llevarse las apelaciones de las sentencias del ordinario de Buenos Ayres al R.do Obispo de Cordoba o su Vicario G.l y en caso de disconformidad al Prelado ordinario de Salta ó su Vicario”, AGN, Culto, 1814, X-4-7-4.

respetara la igualdad que de derecho existía entre ellas.

Pero la igualdad de derecho no era necesariamente, claro está, una igualdad de facto. La diócesis de Salta, además de lejana era de creación tardía, factores por los cuales se incrementaba su debilidad, al punto de quedar fácilmente expuesta a las presiones de Buenos Aires²²⁶; la de Córdoba, si bien de larga data, se hallaba atravesada por múltiples conflictos, como ya hemos señalado; la de Buenos Aires en cambio, y más aún después del fallecimiento del obispo Lué en 1812, había dado muestras de contar con un cabildo eclesiástico muy celoso de sus derechos y dispuesto además a hacerlos respetar. De tal manera que la diócesis de Buenos Aires podría adquirir sobre las otras un influjo creciente que la colocaría en una posición de supremacía con respecto a las demás, subrayando sobre todo la desigualdad entre ellas; no obstante, al menos de derecho, no existían vínculos jurídicos que establecieran una jerarquía entre las diócesis. Ya hemos advertido el modo en el que Funes, conciente de este problema, se había esforzado desde los inicios de la revolución por ponerle un freno a los capitulares porteños, tratando de arbitrar por sobre ellos. Pero esto había sido para Funes algo bien difícil de conseguir, y más difícil será aún después de la caída de la junta grande.

El poder civil, en este contexto, se propuso poner en marcha algunos mecanismos para establecer entre las diócesis lazos de solidaridad, coordinando entre ellas acciones conjuntas: por ejemplo, la Asamblea de 1813 creó la Comisaría de Regulares, estableciendo un comisario que sería consensuado por los ordinarios rioplatenses, pero el proyecto a la

226 La diócesis de Salta tuvo enormes dificultades para gobernarse después de 1810. Así, el obispo Videla del Pino debió admitir que todas sus facultades para el gobierno de la diócesis derivaban de Buenos Aires. En este sentido, véase nota dirigida por Videla del Pino a Diego Estanislao Zavaleta, gobernador del obispado porteño el 19 de octubre de 1812, en AGN, Culto, Obispado de Salta (1812-1819), X-4-7-2.

larga no prosperó²²⁷... Otra estrategia era la de favorecer el intercambio entre los diversos gobierno diocesanos cuando, por ejemplo, un prelado solicitaba asesoramiento para tomar una decisión canónica a algún prebendado de otra diócesis: así, podremos ver a Funes, deán de Córdoba, dictaminando acerca de una causa matrimonial a la que se vio enfrentado el provisor porteño en 1818 -trataremos este dictamen en párrafo aparte-. También la constitución de 1819 intentó preservar los lazos de solidaridad entre los gobiernos de las distintas diócesis rioplatenses; con este objeto se estableció que los cabildos eclesiásticos, a la hora de elegir sus representantes para el proyectado senado, debían incorporar en sus ternas a un clérigo correspondiente a otra diócesis. Y fue, por cierto, gracias a esta disposición de la constitución que Funes fue finalmente elegido como senador por parte del cabildo eclesiástico de Buenos Aires, junto con Julián Segundo de Agüero y Luis José de Chorroarín²²⁸. Puede verse que por entonces, en los años del directorio de Pueyrredón, las relaciones de Funes con la iglesia porteña, que se hallaba bajo el provisorato de Fonseca, eran por lo demás amigables.

4.5. *¿Qué hacer ante el derrumbe de las estructuras eclesiásticas?*

Las respuestas que Funes intentó llevar a cabo a fin de aminorar el impacto del derrumbe de las estructuras eclesiásticas se modificaron en la medida en que se acercara o alejara más

²²⁷ Véase al respecto Américo Tonda, “La Asamblea del año XIII y la Comisaría de Regulares”, *Historia* (dirección de Raúl Molina), Buenos Aires, 36 (1964); Jacinto Carrasco, “La Comisaría General de Regulares en las Provincias Unidas del Río de la Plata”, *Archivum*, 1, 2 (1943).

²²⁸ Las ternas de los senadores electos se hallan en AGN, Gobierno, Congreso de Tucumán, 1819-1820, X-3-9-9. Al respecto, Américo Tonda, “La elección de Funes a senador eclesiástico”, *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe*, agosto 1949, t. XIX, pp. 57-62.

de la vida política porteña. En los años que sucedieron a la caída de la junta grande, y hasta la caída de Alvear, el alejamiento de Funes con respecto a la vida política fue notorio. Tal es así que se mantuvo ajeno a las discusiones que tenían lugar en la Asamblea de 1813, cuyas resoluciones -altamente significativas en materia eclesiástica, dado que se dispuso entre otras cosas cortar los vínculos con las autoridades eclesiásticas residentes fuera del territorio de las Provincias Unidas- no hallaron eco en Funes, quien prefirió al menos por esos años guardar silencio al respecto²²⁹. No obstante, su silencio no debe leerse como la expresión de un creciente desinterés por los problemas de las iglesias rioplatenses; más bien, debemos prestar atención a qué otras respuestas cree posible, y necesario, elaborar Funes a los problemas de las iglesias rioplatenses, respuestas que habrán de divergir con respecto a las proporcionadas por la Asamblea.

A la par que esta última afirmaba que los obispos habían reasumido sus “facultades primitivas”, Funes comenzaría a preocuparse por el modo en que se haría uso de aquellas facultades, imprecisamente definidas en la sesión de la Asamblea del 16 de junio de 1813. En este contexto, se desarrolló una fuerte preocupación por hacer del derecho canónico un mecanismo eficaz para garantizar el difícil equilibrio entre las diócesis rioplatenses ya que sólo aquel se hallaba en condiciones, desde su perspectiva, de definir con precisión los límites de las facultades de los gobiernos diocesanos. Así, veremos a continuación el papel central que le atribuye al derecho canónico en sus dos principales obras de los años 1812-15: el *Plan de Estudios* para la Universidad de Córdoba (1813) y el *Ensayo de historia civil de Paraguay, Buenos Aires y Tucumán* (redactado en estos años, y publicado a partir de

²²⁹ Las medidas tomadas a lo largo de sus sesiones por la Asamblea de 1813 se encuentran transcritas en *Asambleas Constituyentes Argentinas*, vol. 1. Al respecto, Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina*, pp. 202-204.

1816) . Era ésta la respuesta de alguien que se hallaba por fuera de la vida política porteña. En este contexto, sólo podía apelar a la “buena fe” de los ordinarios de cada diócesis, a la espera de que hagan buen uso de las normas proporcionadas por el derecho canónico. Era, en fin, una respuesta endeble pero en aquel contexto Funes no estuvo en condiciones de hacer otra cosa.

Ahora bien, luego de la caída de Alvear, y en la medida en que Funes se convirtiera en un estrecho colaborador del director Pueyrredón, las reglas de juego comenzaron a modificarse y fue posible, nuevamente, intentar arbitrar por sobre el gobierno de la diócesis de Buenos Aires. Así, veremos cómo en 1818 dio respuesta a una consulta del provisor porteño en torno a la definición de las facultades de gobierno con las que aquel contaba: vinculado estrechamente al director Pueyrredón, Funes fue una vez más un árbitro para la iglesia porteña, pero su papel de árbitro dependía de las solidaridades políticas.

Dividiremos esta sección, pues, en dos párrafos. Por un lado, abordaremos el papel que juega el derecho canónico, tanto en Córdoba como en Buenos Aires, en la obra de Funes. Por otro lado, veremos cómo nuevamente Funes se involucró en el gobierno de la diócesis porteña a raíz de la consulta mencionada.

4.5.1. *El derecho canónico como mecanismo para preservar el equilibrio entre las diócesis huérfanas*

En la *Oración patriótica* que Funes pronunciara en la catedral porteña el 25 de mayo de 1814, el deán de Córdoba puso de relieve la centralidad de las normas morales y jurídicas

proporcionadas por la religión católica, al punto de afirmar que sus “preceptos son muy superiores a las leyes sociales”. Y pocos años después, en el “Manifiesto” que elaborara para la Constitución de 1819 -en cuya redacción Funes habría contribuido, aunque no podemos determinar en qué medida-, enfatizaba aún más la idea al afirmar que la religión católica debía ser reconocida como “la primera ley [...] del Estado”²³⁰ e interpretaba en un sentido jurídico la idea de que la religión católica constituía una religión de Estado, desde el momento en que las normas religiosas pasaban a formar parte del orden legal. Pero Funes no se pronuncia aquí acerca del *exequatur*. No lo hace, en realidad, porque el principal destinatario a quien Funes dirige su prédica a la hora de enfatizar la importancia de las leyes proporcionadas por la religión era en primer lugar el clero secular, y no tanto el poder civil. Ante un clero secular que según Funes poco se preocupaba por estudiar los cánones, éste habrá de enfatizar por el contrario la importancia de que las diócesis rioplatenses cuenten con juristas.

Pero la importancia que Funes le atribuye al derecho canónico varía de diócesis a diócesis. En el caso de Córdoba, la presencia de doctores con firmes conocimientos en derecho canónico permitirá asegurarle al gobierno de la diócesis un mecanismo de defensa ante las presiones de Buenos Aires; para esta última, en cambio, el razonamiento de Funes es el inverso, ya que el derecho canónico permitirá aquí evitar que el provisor porteño cometa abusos en el gobierno eclesiástico, abusos que podrían redundar en detrimento de las demás diócesis -v-g., la propia Córdoba-. Todo varía de acuerdo con la óptica. En suma,

230 “Manifiesto del Soberano Congreso General Constituyente de las Provincias Unidas en Sudamérica al dar la Constitución, expedido en la Sala de Sesiones en Buenos Aires al 22 de abril de 1819” por Gregorio Funes e Ignacio Núñez, en *Ensayo de la historia civil del Paraguay, Buenos Aires y Tucumán*, Buenos Aires, Imprenta Bonaerense, 1856, vol. 2, p. 442.

la importancia del derecho canónico reside por lo tanto en el hecho de que permitirá establecer un mecanismo para asegurar el equilibrio entre las diócesis y las relaciones entre éstas, una vez ya producido el derrumbe del metropolitano: es éste finalmente el problema que a Funes le preocupa. Por el contrario, no está aquí en juego la idea de un enfrentamiento dual entre el poder espiritual y el poder temporal; el derecho canónico de ninguna manera aparece enfrentado al civil, en la óptica de Funes.

El derecho canónico en Córdoba. En la diócesis mediterránea, la restauración de Orellana colocó a los doctores en cánones en una posición de inferioridad o, al menos, así lo percibiría el sobrino del deán, José Felipe. Este último, siendo doctor, aspiraba nada menos que a ser provisor de la diócesis y acusaba al obispo de atentar contra el lugar que a los canonistas les correspondía por “naturaleza” en el gobierno de la diócesis²³¹. La posición que los doctores en cánones ocuparan en Córdoba estaba muy estrechamente vinculada a los Funes; no es de extrañar que una vez restablecido Orellana en su silla el deán terminara por solicitar en enero de 1813 la jubilación de su deanato y, junto con ella, que reclamara también que se le concediera la facultad de residir en Buenos Aires²³². Pero no por ello Funes habrá de desentenderse de la cuestión.

Así, en su *Plan de estudios* para la Universidad de Córdoba que elaboró en 1813 puso de relieve la importancia que tenía para la diócesis mediterránea la enseñanza de los cánones y

231 Oficio dirigido por José Felipe Funes al gobierno porteño, Córdoba, 16 de octubre de 1813, AGN, Culto, 1813, X-4-7-3. También puede verse el “Discurso oratorio sobre la jurisprudencia” de José Felipe Funes, que se halla transcrito en Luis Roberto Altamira, *José Felipe Funes. Una vida breve y fecunda*, Córdoba, 1947, pp. 138-160.

232 En este sentido puede verse el memorial por el cual solicita su jubilación del deanato de Córdoba que va adjunto a la carta que le envió a su hermano el 6 de enero de 1813, en “Cartas íntimas...”, *Atlántida*, tomo2, vol. 4.

la formación de doctores en derecho canónico²³³. Para Funes la Universidad debía estar destinada al alto clero de la diócesis, que debía a su vez estar compuesto en buena medida por doctores formados en derecho canónico. Es por ello que rechazó la propuesta de Orellana de instalar en la Universidad una escuela de primeras letras: ello atentaba contra el propio perfil de la Universidad -por otra parte, las escuelas de primeras letras residían por lo común en las manos del clero regular, en cuyas manos por entonces Funes recomendaba que continuaran²³⁴-. En fin; en su *Plan de estudios* Funes estableció que la formación en derecho canónico sería obligatoria para los juristas, a diferencia de lo que había ocurrido en Córdoba desde 1791, luego de que Sobremonte creara los estudios en jurisprudencia civil, pero sin contemplar el derecho canónico en los estudios jurídicos. Y si bien la ligazón entre ambos derechos que Funes introdujo en su plan de 1813 parecía ir en cierto sentido contra la corriente, dado que revertía la tendencia secularizadora que Sobremonte le había impreso en su momento, su autor pudo sin embargo jactarse sin vacilar de ser el renovador de los estudios en la Universidad de Córdoba por haber fundado una cátedra de matemáticas, a tono con la cultura ilustrada. Así, los alcances de sus reformas eran a todas luces

233 Acerca de la importancia del derecho canónico en la formación del clero secular postridentino puede verse Elena Brambilla, “Società ecclesiastica e società civile: aspetti della formazione del clero dal Cinquecento alla Restaurazione”, *Società e Storia*, IV (1981). Este aspecto contrasta con la propuesta del Sínodo de Pistoia para la formación del clero, que ha tendido a privilegiar la teología moral en lugar de los cánones. En este último sentido, véase Carlo Fantappiè, “Formazione e attività del clero nel periodo ricciano (1780-1791)”, *Il seminario vescovili di Prato (1682-1982). Contributi per la storia del seminario en el terzo centenario della fondazione*, Prato, Edizioni del Palazzo, 1983.

234 En 1810 en un dictamen que Funes elaboró para el cabildo secular de Buenos Aires Funes recomendaba que el clero regular atendiera las escuelas de primeras letras (*Gazeta Extraordinaria de Buenos Ayres*, 25 de noviembre de 1810); pero no era ésta una función de la cual debía ocuparse la Universidad, en manos del clero secular desde 1808. Véase Ceferino Garzón Maceda, “La revolución de Mayo y la Universidad de Córdoba”, *Revista de la Universidad de Córdoba*, 1-2 (1961), pp. 7-33.

modestos²³⁵.

De todos modos, la importancia de su plan de estudios radica en haberle conferido al clero secular cordobés un instituto para la formación de clérigos versados en derecho canónico y civil. El destinatario de su plan de estudios era en efecto el clero secular cordobés. El derecho canónico constituía la principal herramienta con la que habría de contar el clero secular de la diócesis para defender sus derechos y resolver los pleitos que se presentaran en materia eclesiástica y de patronato. En un contexto donde el derecho de patronato se hallaba depositado en las manos del gobierno porteño, que Córdoba careciera de doctores en cánones colocaría a su clero secular en una clara posición de inferioridad. En este sentido Funes advierte en su *Plan de estudios* que “sin la noticia de los cánones [...] ¿haría otra cosa [el jurisconsulto] que implicarse y caer vergonzosamente tratando las causas que corren en el foro sobre beneficios, Derechos de Patronato, décimas, votos,

235 Incluso la creación de la cátedra de aritmética, álgebra y geometría, principal de las innovaciones introducidas por Funes en su plan de estudios, merece ser leída con sumo cuidado. La fundación de este cátedra precede a la revolución; hemos señalado más arriba que había tenido lugar en 1808 bajo la forma de un patronato privado y familiar. Pero luego de la caída de la junta grande, las desventuras políticas de los Funes, tanto en Córdoba como en Buenos Aires, tuvieron como resultado la convicción cada vez más firme de que el patronato privado debía ser disuelto por la familia. Ello no quiere decir que esta asignatura fuera a quedar suprimida de los estudios; por el contrario lo que ocurrió fue que en el plan de 1813 la aritmética pasó a formar parte de los estudios filosóficos en el ciclo de Artes, que quedaban de esta manera radicalmente alterados con respecto a su tradicional forma aristotélica. Así, al incorporar la aritmética a los estudios filosóficos la nueva cátedra pasaba ahora a quedar rentada por la propia Universidad y ya no dependería exclusivamente del patronato que Funes había instituido en 1808: los Funes se liberarían así de la responsabilidad exclusiva por la cátedra y el deán, al modificar el aristotélico esquema de la *ratio studiorum*, podía pasar ahora por el principal artífice de la renovación en los estudios.

Acerca de la fundación de la cátedra de aritmética puede verse el legajo 52, expediente 1516, “El dean de Cordova D.r D.n Greg.o Funes solicitando establecer en dicha Ciudad una Catedra de Aritmetica, Geometria y Algebra”, AGN, Justicia (1808-9), IX-31-9-2; por otra parte la idea de disolver la cátedra se la comunicaba el deán a su hermano en carta del 27 de septiembre de 1813, “Cartas íntimas...”, *Atlántida*, t.2, n.4. También puede confrontarse el lugar que ocuparon estos estudios tanto en 1808 como en el plan definitivo de Funes de 1813; en este sentido puede verse Carlos Luque Colombes, *El primer plan de estudios de la Real Universidad de San Carlos de Córdoba (1808-1815)*, Córdoba, 1945; E. Martínez Paz, *Catálogo de manuscritos. Papeles del deán Gregorio Funes*, Buenos Aires, 1940.

elecciones, matrimonios y muchas otras?”²³⁶. Es decir, todas aquellas causas que de alguna manera involucraban la jurisdicción episcopal y el uso de las facultades de las que gozaba el ordinario.

Sin canonistas, el clero cordobés no podría atender ninguna causa, sea propia o sea ajena. Dos consecuencias podemos desprender de aquí. Si en la diócesis no hubiera clérigos versados en cánones, con suma facilidad la decisión en torno a aquellas causas podría recaer en otros tribunales de apelación -v.g., porteños-: carecer de doctores en cánones equivalía a ceder terreno, en especial, con respecto a Buenos Aires, que ejercía el patronato. Por otro lado, la ausencia de los doctores podía traer como consecuencia el hecho de que el gobierno de la diócesis cordobesa no sería reconocido por las demás diócesis rioplatenses como un tribunal al cual consultar en caso de duda: no podría asesorar, dar dictámenes o incidir sobre las demás diócesis. Sin doctores, Córdoba terminaría por quedar supeditada -en especial a Buenos Aires- o, por el contrario, terminaría aislada y replegada sobre sí misma.

El derecho canónico en Buenos Aires. Que Buenos Aires no contara con doctores en cánones entrañaba en cambio el riesgo de que el gobierno de la diócesis sobrepasara sus justos límites en el ejercicio de su jurisdicción: que la diócesis porteña contara con canonistas era, para Funes, una estrategia defensiva. Cuando Funes escribía para el clero secular de Buenos Aires, ponía de relieve la necesidad de permanecer alerta acerca de los indebidos abusos que pudiera cometer el gobierno de la diócesis; en este sentido puede

²³⁶ Gregorio Funes, “Plan de estudios para la Universidad de Córdoba” (1813), en E. Martínez Paz, *Catálogo de manuscritos. Papeles del deán Gregorio Funes*, Buenos Aires, 1940, p. 63.

leerse el modo en que el clero secular adquirió protagonismo, como veremos a continuación, en su *Ensayo de historia civil*. No es casual que su proyecto haya cobrado vida una vez que se sintió desplazado de la Córdoba de Orellana: a partir de entonces, Funes buscó obtener eco en el clero secular porteño. De allí el regocijo de Funes en 1814 cuando su *Oración patriótica* pronunciada en la catedral porteña despertó el interés del provisor Zavaleta -o al menos es esto lo que el deán le transmitía a su hermano Ambrosio, residente en Córdoba²³⁷.

De hecho, el clero secular estuvo desde sus orígenes vinculado al *Ensayo*. En las manos de Funes, el proyecto de su obra no fue meramente una empresa personal, ni fue tampoco el resultado directo de la iniciativa del poder civil. Si bien en 1812 la idea había tenido sus primeros orígenes en Rivadavia, éste le concedió la responsabilidad de emprender una historia de las Provincias Unidas al dominico fray Julián Perdriel²³⁸. Funes en cambio se esforzó para que la iniciativa pasara de las manos del clero regular al secular entre 1812 y 1814 y para ello contó con el sólido apoyo, dentro del clero secular porteño, del párroco Saturnino Segurola, de cuyo prestigio en tanto que exponente del “clero ilustrado rioplatense” se valió Funes para obtener ulteriores apoyos²³⁹. (De hecho, cuando el cabildo secular porteño respaldó el proyecto en 1813, permitiéndoles a Segurola y a Funes la consulta de sus archivos, lo hizo en respuesta a una demanda del párroco exclusivamente.

237 Carta de Gregorio a Ambrosio, Buenos Aires, 27 de mayo de 1814, “Cartas íntimas...”, *Atlántida*, 1911, T. 2, n.5.

238 Véase al respecto Jacinto Carrasco, “La Comisaría General de Regulares en las Provincias Unidas del Río de la Plata”, *Archivum*, 1, 2 (1943), pp. 481-496; Ricardo Piccirilli, *Rivadavia y su tiempo*, Buenos Aires, 1943, vol. 1, pp. 201-204 y la correspondencia de Gregorio Funes con su hermano en esos años en “Cartas íntimas...”, *Atlántida*, Buenos Aires, 1911, T. 1, n.3.

239 Sobre la relación no siempre fácil entre Funes y Rivadavia en la década de 1810, Américo Tonda, “Funes y Rivadavia (1810-1822)”, *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe*, octubre de 1947, tomo XVII, pp. 65-67.

Funes por su parte no consiguió siquiera con el mismo objeto el apoyo del cabildo secular cordobés.) Y una vez desplazado Perdriel, el proyecto del *Ensayo* fue para Funes una nueva victoria que obtenía el clero secular por sobre el clero regular, que se sumaba a la ya obtenida en la Universidad de Córdoba en 1808. Y, como veremos, el clero secular fue tanto un interlocutor como un protagonista de la obra del deán.

De hecho fue entre los clérigos donde intentó obtener los fondos necesarios para financiar su ensayo histórico, aunque sólo lo lograra con dificultad en la mayoría de los casos. Todos sus empeños dejaron mucho que desear, incluso en Buenos Aires, donde ni las suscripciones ni las ventas satisficieron sus expectativas. Ya en Córdoba, donde Ambrosio se encargaba de las ventas, la tarea no era nada fácil aunque en la Universidad y en su claustro Funes obtuvo algunos recursos a su favor; son muchos siempre los interesados, pero escasos los que pagan, menos son todavía los que lo hacen por adelantado. En Mendoza, adonde Gregorio envió remesas de su obra a través de su agente encargado de cobrar los diezmos los resultados fueron tan poco alentadores como la percepción de las rentas decimales; algo similar ocurrió en Tucumán: los ejemplares sólo se vendieron a pasos demasiado lentos. En cambio en Santa Fe -bajo el control del artiguismo- los resultados han sido completamente adversos ya que los pocos ejemplares que el deán envió le fueron remitidos de vuelta. Aún a comienzos de 1820 los ejemplares sólo con dificultad encontraban quien los comprara, si bien para entonces ya Funes había logrado introducir, aunque con modestos alcances, su obra en Lima, a través, una vez más, del clero secular local –así el caso de Francisco Javier Echagüe, con quien los Funes habían tenido desde antaño lazos comerciales, por intermedio de Sixto, sobrino del deán, de tal manera que los

lazos comerciales se superponían a los eclesiásticos-²⁴⁰.

Pero más allá de los resultados obtenidos, el clero secular -y junto con él el derecho canónico- se hallaba estrechamente ligado al *Ensayo de historia civil* ya que era un protagonista del relato que el deán construyó. El *Ensayo* está destinado a salvar un vacío: las historias que se han escrito para el Río de la Plata fueron hechas en buena medida por los jesuitas (tal es el caso de Pedro Lozano, una de las principales fuentes a las que recurrió en su obra) y es por ello que el clero secular solía aparecer por lo general en un segundo plano. El papel del clero regular en la “conquista espiritual” de América, bien sabía el deán, ha sido puesto de relieve por esta literatura; por el contrario el clero secular brillaba por su ausencia. De allí la importancia que Funes le atribuyó en su relato a hechos tales como la fundación de la primera diócesis rioplatense en 1547, con sede en Asunción: de esta manera pudo hacerse sentir finalmente el influjo de los “pastores del primer orden” –v.g., del clero secular y sus jerarquías- en América, y ello, cabe agregar, gracias a la iniciativa de Carlos V²⁴¹.

Pero su balance de la actuación del clero secular en América desde el siglo XVI no fue precisamente laudatorio, dado que en buena medida aquel carecía de una buena formación en derecho canónico. La observación de Funes no es ociosa ni insignificante, si prestamos atención a lo que por entonces estaba ocurriendo en la diócesis de Buenos Aires: en 1815, la elección del nuevo provisor fue objetada precisamente porque éste carecía del grado de doctor en cánones. El episodio dio lugar a una fuerte polémica entre el gobierno y el

240 Sobre la circulación y ventas del *Ensayo de la historia civil*, “Razon de la venta de la obra Ensayo historico de Funes”, AGN, MBN 5533 y 637; también pueden verse las múltiples referencias al respecto en su correspondencia, *Archivos...*, vols. 2 y 3 y la correspondencia de Funes con Francisco Javier Echagüe en *Archivos...*, vol. 3.

241 *Ensayo de historia civil de Paraguay, Buenos Aires y Tucumán*, Buenos Aires, Imprenta Bonaerense, 1856, libro I, cap. XIII.

cabildo eclesiástico porteño que lo había elegido -un cabildo que, debemos recordar, se había visto favorecido en más de un sentido desde la Asamblea de 1813-; pero tuvo además otras consecuencias que involucraron más directamente a Funes. El provisor electo, José León Planchón, se propuso pasar por alto el decreto sobre la libertad de imprenta que Funes había preparado en 1811 y que, tras ser reformado por el triunvirato en octubre de ese año, quedó luego incorporado al *Estatuto provisional*, que Funes ratificaría en tanto que miembro de la junta destinada a reformar aquel estatuto. Pero en lugar de sujetar la censura sobre los escritos religiosos a la Junta Suprema, el provisor y vicario capitular porteño decidió que él sería el único juez de los impresos religiosos: desconocía por encima de él cualquier instancia de apelación²⁴². En suma, el cabildo eclesiástico porteño buscaba una vez más salirse con la suya; y mientras tanto, Funes subrayaría en su *Ensayo* las consecuencias funestas que pueden derivarse del desconocimiento del derecho.

Así, Funes se dedicó en su *Ensayo* a señalar las falencias que el clero secular ha tenido en América. Advierte que la formación del clero ha tendido a ser deficiente (en particular, ello era así antes de la fundación de la Universidad de Córdoba bajo la dirección de los jesuitas), de lo cual resultaba la presencia de más de un “párroco idiota” -la expresión es del propio Funes- que difundía la superstición y popularizaba las explicaciones sobrenaturales para los fenómenos naturales²⁴³. Pero no sólo los párrocos eran objeto de las críticas del deán; también las jerarquías diocesanas fueron el blanco de sus observaciones. Los

242 La documentación sobre los conflictos de Planchón con el gobierno, ya sea por la legitimidad de su elección o por sus facultades en materia de libertad de prensa, puede verse en AGN, Culto, 1815, X-4-7-6. Acerca de los conflictos de Planchón en el gobierno de la diócesis puede verse Nicolás Fasolino, *Vida y obra del primer rector y cancelario de la Universidad de Buenos Aires, presbítero Dr. Antonio Sáenz*, Universidad de Buenos Aires, 1968 y G. Gallardo, “Don José León Planchón. El capellán de la primera junta”, *Archivum*, VI, (1962). También, Américo Tonda, *La Iglesia argentina incomunicada con Roma (1810-1858)*, Santa Fe, 1965.

243 *Ensayo de historia civil...*, libro II, cap. IX.

obispados de la región, que por lo general durante los siglos XVI y XVII solían recaer en las manos de los regulares, constituyeron una permanente fuente de conflictos. Los frailes que se hacían cargo de los obispados vacantes en América contaban según Funes con una formación deficiente, en particular en derecho canónico; es por ello que carecían de una clara conciencia acerca de los límites de su jurisdicción²⁴⁴.

La escasa formación en cánones derivaba en conflictos permanentes de jurisdicción con el poder temporal. Por lo común sacerdotes regulares, se arrogaban derechos que no les correspondían, aplicaban indiscriminadamente penas y sanciones eclesiásticas sin considerar los casos con la suficiente moderación (amenazaban frecuentemente con la excomunión, en un gesto que para Funes constituía un exabrupto por parte de los prelados) y de esta manera se involucraban en interminables conflictos con las autoridades civiles. Estas últimas respondían por su parte a la sanción jurídica suprimiendo o desconociendo las facultades de los ordinarios y las inmunidades de que gozaban. De este modo el poder civil desembocaba en la tiranía, tiranía que para Funes se manifestaba y definía por la falta de respeto por los fueros e inmunidades de los eclesiásticos. Sólo en casos excepcionales -en particular, allí donde el obispo no era fraile- los prelados se habían preocupado por preservar los cánones y los “derechos del sacerdocio” sin abusar de ellos, pero para ello habrá que esperar en buena medida al “ilustrado” siglo XVIII: en este sentido puede verse el retrato que Funes hace del obispo Palos, del Paraguay quien, señala, nunca comprometió “por una pusilanimidad reprehensible los derechos del sacerdocio [...] Imbuido en los

²⁴⁴ En este sentido, las referencias a las que podríamos remitir en el *Ensayo...* son múltiples, pero en particular puede verse el retrato que hace del obispo del Paraguay fray Bernardino de Cárdenas: “después de un estudio sobre la teología y los cánones á más de superficial, adulterado con todas las preocupaciones de su siglo, tomó el ministerio de la palabra, al que acompañando la austeridad, el entusiasmo y el lenguaje de un hombre inspirado, se adquirió muy en breve una reputación más brillante que sólida”, *Ensayo...*, libro III, cap. I.

principios de su siglo, miraba casi con igual veneración las inmunidades de la iglesia que los dogmas del cristianismo”²⁴⁵. La ilustración, el conocimiento del derecho canónico y la creciente presencia del clero secular son fenómenos que van a la par en el relato que construyó Funes.

El juicio de Funes acerca del clero regular era, puede verse, poco favorable, y más si se trataba de los mendicantes. Ello a menos que exceptuemos a la Compañía de Jesús²⁴⁶. La obra misional de los jesuitas en América había sido, antes y después de la expulsión, objeto de interminables polémicas a las que Funes habrá de sumarse; ello puede verse a través de la discusión que emprendió con las obras de Azara, Raynal y Chateaubriand. Pero a diferencia de estos publicistas europeos que se debatían si las misiones respondían al modelo incaico o bien al romano, Funes habrá de sostener en cambio que la organización misional de los jesuitas estaba calcada del “cristianismo primitivo”, guiada por la idea de imitar la conducta moral de los primeros cristianos, en una lectura nada lejana a la del “jansenista” Ludovico Muratori²⁴⁷.

Pero la rememoración del cristianismo primitivo no oculta en Funes ninguna añoranza²⁴⁸.

245 Ante todo, Funes subraya que el obispo de Paraguay no expresó ninguna resistencia a la hora de la expulsión de los jesuitas. Véase el *Ensayo...*, libro V (I), cap.IV.

246 No obstante ello no bastó para que el trabajo de Gregorio Funes se ganara la aprobación de su propio hermano, Ambrosio, que desde antaño conservaba amistades con exjesuitas rioplatenses y europeos y criticó el trabajo de su hermano por evitar hacer una simple apología de la Compañía. En este sentido puede verse Carlos Luque Colombes, “Un documento de Ambrosio Funes (reflexiones históricas, políticas y literarias)”, *III Congreso Internacional de Historia de América* (1960), Academia Nacional de la Historia, 1961, vol. 2, pp.19-28.

247 Ludovico Muratori, *Rélation des missions du Paraguai*, Paris, 1754. Azara, Raynal y Chateaubriand se debatían en cambio sobre la base de los modelos incaico o romano, en Félix de Azara, *Viajes por la América meridional desde 1781 a 1801*, cap. XIII; François-Auguste Chateaubriand, *Génie du christianisme* (1802), parte 4, libro 4; Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce dans les deux Indes*, Genève, 1780, T.II.

248 En general la historiografía ha señalado que el jansenismo francés solía apelar a este mito a fin de contrarrestar las prerrogativas de Roma y reforzar las de los obispos (e incluso presbíteros), considerados los herederos directos de los Apóstoles. Al respecto puede verse entre otros trabajos,

El mito de la Iglesia primitiva, común en la bibliografía de matriz filojansenista, contiene una concepción eclesiológica que despoja a la Iglesia de su estatuto jurídico, y por ello resulta difícilmente admisible para Funes, según hemos ya advertido: el papel del clero secular, y en especial el de sus jerarquías, quedaría comprometido y sumamente disminuido si su función fuera meramente pastoral y moral. Funes no se proponía en absoluto reavivar el mito de la Iglesia primitiva que tanto inspirara a los jansenistas; más bien apeló a proteger el estatuto jurídico de la Iglesia. Pero protegerlo significaba también exigir que la Iglesia se mantuviera dentro del marco proporcionado por el derecho y no abusara de él arbitrariamente para ampliar su jurisdicción, como parecía estar ocurriendo con el provisor porteño en Buenos Aires.

Sin un marco jurídico -canónico, claro está- legítimamente reconocido, difícilmente podía haber entre las diócesis rioplatenses, ya huérfanas, un mecanismo que pudiera suplir la vacancia *de facto* del metropolitano. Pero el derecho canónico no era una herramienta fácil de usar dado que no existía, como ya hemos señalado en el capítulo precedente, un cuerpo de derecho canónico uniforme o de vigencia universal: de esta manera, discutiremos nuevamente el problema del casuismo, pero ahora bajo los efectos de la revolución. Veamos a continuación las consecuencias de este problema a través de un dictamen que Funes elaboró a pedido del nuevo provisor porteño, Juan Dámaso Fonseca.

M. Cottret, "Aux origines du républicanisme janséniste: le mythe de l'Église primitive et le primitivisme des Lumières", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, T. XXXI, 1984; B. Plongeron, "Une image de l'Église d'après les *Nouvelles Ecclésiastiques* (1728-1790)", *Revue d'Histoire de l'Église de France*, T.LIII, 151 (juillet-décembre 1967); Antonella Alimento, "Il secolo dell'Unigenitus? Politica e religione in Francia nel secolo dei Lumi", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 2, (2001).

4. 5. 2. *Una amenaza al equilibrio que se cierne desde Buenos Aires*

En 1818 el provisor porteño se dirigió a Funes, estrechamente vinculado al director Pueyrredón, para solicitarle un dictamen acerca de una materia de derecho canónico que involucraba la resolución de un pleito matrimonial en el cual el provisor se preguntaba sobre la legitimidad de una eventual ampliación de sus facultades episcopales. El problema era el siguiente. El provisor se enfrentó a la duda de si podía o no dispensar uno de los impedimentos dirimentes del matrimonio -según el derecho canónico, este tipo de impedimentos torna inválido el vínculo-: se trataba de un caso en el que estaba involucrado el impedimento por consaguinidad en segundo grado. En este tipo de casos, los obispos podían dispensar legítimamente en Indias en virtud de las facultades *sólitas* que, según ya hemos advertido, habían sido concedidas con gran generosidad por el papado a los prelados americanos; pero ésta era sin embargo una causa sumamente delicada porque la facultad de dispensar el impedimento por el cual a Funes se lo consultó requería de la ordenación episcopal: por lo tanto, mientras que cualquier obispo americano hubiera podido dispensar en virtud de las facultades *sólitas*, bajo ningún aspecto podía hacerlo el provisor²⁴⁹. Y si no era posible que el provisor dispensara este caso dado que no contaba con facultades suficientes, la causa habría de ser llevada a la Santa Sede.

249 En este sentido puede verse la voz “impedimentos del matrimonio” del *Diccionario teológico, canónico, jurídico, litúrgico, bíblico, etc.*, de Justo Donoso (Valparaíso, 1856); Justo Donoso, *Instituciones de derecho canónico*, Paris, 1876, t.2, p. 421 y ss; *América pontificia o tratado completo de lo privilegios que la Silla apostólica ha concedido a los católicos de la América Latina y de las gracias que estos pueden obtener de sus respectivos obispos en virtud de las facultades decenales. Traducción libre de la obra escrita en latín con el título de Brasilia Pontifica por el Reverendo Padre Simón Marques de la Compañía de Jesús*, corregida e ilustrada con importantes notas y apéndices por el R. P. M. F. Domingo Aracena, Santiago de Chile, 1868; Daisy Rípodas Ardanaz, *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires, 1977.

Y a pesar de las dificultades que presenta este problema canónico, Funes resolvió apoyar la ampliación de las facultades del provisor porteño. Lo hizo aún sabiendo que la ampliación de sus facultades entrañaba el riesgo de provocar un desequilibrio entre las facultades con las que contaban los ordinarios de las diócesis rioplatenses, dado que el gobierno de la diócesis porteño se vería fortalecido. En este contexto, Funes se esforzó por encontrar un argumento que no trastornara aquel equilibrio. Empecemos por considerar los argumentos que Funes descartó.

En primer lugar, es necesario señalar que la limitación que imponían las facultades *sólitus* no necesariamente constituía un obstáculo decisivo: de hecho, frente a un caso similar, el cabildo eclesiástico cordobés, en 1815 había hecho oídos sordos a las restricciones que imponía la normativa canónica y declaró que las facultades episcopales, incluidas las *solitas*, recaían por completo, sin discriminar los casos, en el provisor²⁵⁰. Pero Funes, doctor en cánones, no estaba dispuesto a pasar por alto las normas del derecho tal como se hacía en Córdoba; ello equivaldría a caer en los mismos errores de sus pares cordobeses de los que se había distanciado, y a quienes solía reprocharles su escasa formación en cánones. Por lo tanto Funes debió construir de un modo bien diferente su argumentación.

Un segundo argumento al que podría haber apelado pudo haber sido el recurso a una ley que había sido dictada por la Asamblea de 1813 y autorizaba a los ordinarios a dispensar en materia de matrimonios, si con ello se lograba aumentar la población²⁵¹. Pero recurrir a este argumento entrañaba un problema aún más serio todavía: si la dispensa se amparaba en la ley civil, ella ya no permanecería bajo la normativa eclesiástica. Ello equivalía en suma a

250 Al respecto pueden verse las notas intercambiadas entre Orellana y el gobierno en febrero de 1815, AGN, Culto, 1815, X-4-7-6.

251 Sesión del 31 de agosto de 1814, *Asambleas Constituyentes Argentinas*, I, p. 94.

anteponer la ley civil a la ley canónica, pero para Funes existía una clara jerarquía entre ambas que no podía ser trastrocada.

Existe incluso un tercer argumento al que Funes pudo haber recurrido: pudo haber argumentado que el provisor en tanto que juez eclesiástico de su diócesis podía hacer uso de la epiqueya, dada la incomunicación con la Santa Sede, relajando la universalidad de la norma canónica en función de las necesidades locales. Pero este argumento, que Funes conocía muy bien dado que él mismo lo había utilizado cuando fue provisor de Córdoba, entrañaba el riesgo de depositar en las manos del provisor de Buenos Aires la decisión acerca de la interpretación de la ley canónica, provocando así un desequilibrio entre las diócesis rioplatenses: el provisor porteño habría quedado autorizado a interpretar la ley a su medida, dificultando cualquier intento de encontrar en el derecho canónico un terreno de entendimiento en común entre los ordinarios rioplatenses. Por lo tanto, Funes optó en 1818 por no dejar en las manos del gobierno de la diócesis de Buenos Aires la decisión acerca de cómo se interpretaban los cánones.

¿Cuál fue su dictamen? Funes señaló en primer lugar que las facultades episcopales no derivaban en absoluto de la jerarquía eclesiástica sino que lo hacían de Jesucristo, y lo mismo ocurría con las facultades con las que contaba el pontífice para gobernar la Iglesia universal. Por lo tanto, no existe una distancia decisiva entre cualquier prelado y el papa. En este sentido sostiene que “el régimen eclesiástico no es puramente monárquico sino templado de aristocracia”²⁵². Pero ello no quita, agrega, que a lo largo de la historia de la Iglesia el papa se haya arrogado la facultad de dispensar, y de hecho así había ocurrido con

²⁵² Américo Tonda reproduce fragmentos de este dictamen del deán en “Sendos dictámenes de Funes y Medrano sobre dispensas matrimoniales (1818)”, *Teología*, Buenos Aires, mayo de 1964, T. II, año 1, pp. 98-103.

la dispensa matrimonial por la cual se lo consultaba, pero tal atribución fue obra de los hombres y no de Dios: “¿Y por qué no hemos de decir [...] en cuanto a la reserva de impedimentos matrimoniales [...] que el [derecho] de dispensarlas recayó en los obispos por institución divina, y su reserva sólo por resolución humana?”, continúa su dictamen. De allí concluía, pues, que dado que las reservas pontificias no habían sido instituidas por Jesucristo, podían por lo tanto ser sometidas a revisión por los hombres.

Distingue de este modo dos fuentes en el derecho canónico, y es éste precisamente el aspecto decisivo de su argumentación. Por un lado, se encuentra el derecho eclesiástico divino instituido por Jesucristo y plasmado en las Escrituras; por otro lado el derecho positivo, que ha sido de transmisión humana, ya sea por los papas, los concilios, los canonistas, entre otros²⁵³. Pero entre una y otra fuente existe una jerarquía según Funes; las normas establecidas por el derecho positivo pueden ser revocadas dado que han sido obra de los hombres y no de Dios: en caso de necesidad, concluye, “el derecho positivo calla”. Queda en pie, sí, el derecho dado por Jesucristo: sólo en virtud del derecho divino puede por lo tanto dispensar el provisor.

De esta manera, Funes hace un completo abandono del casuismo ya que no admite que el provisor pueda interpretar la ley de acuerdo con las circunstancias particulares de su diócesis. El casuismo, según habíamos advertido en el capítulo precedente, tendía a fortalecer las facultades del ordinario ya que éste, al interpretar la ley, se consolidaba como “juez privativo” de su diócesis; pero por el contrario si en última instancia se hace derivar de Dios la ley canónica -y la facultad de dispensar-, ella ya no quedará librada al arbitrio

253 Podremos hallar esta misma distinción entre las fuentes del derecho canónico en Eusebio Agüero, *Instituciones de derecho público eclesiástico*, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, 1828.

del ordinario porteño. Por lo tanto, Funes concede la dispensa, pero no concede lo suficiente: no le concede al provisor porteño una autonomía que puede tener desde su perspectiva consecuencias nocivas. Una vez más, Funes, al arbitrar por sobre el gobierno de la diócesis porteña, se esforzó por contener a aquel dentro de sus “justos” límites.

Luego de la revolución, cuando ya no había ningún tribunal de apelación que se colocara por encima de las diócesis rioplatenses, depositar en el ordinario -y más si se trata del porteño- la epiqueya entrañaba el riesgo de tornar inútil cualquier intento por alcanzar un equilibrio entre las diócesis, ya que no sería posible encontrar un marco jurídico (canónico) en común. Pero habrá que esperar a la reforma eclesiástica emprendida por Bolívar en la década de 1820, a la que Funes habrá de apoyar, para hallar una más firme respuesta al problema de cómo se establece un marco canónico común para las iglesias americanas.

5. Las leyes de la Iglesia en una era de reformas. De la reforma eclesiástica rivadaviana a la “contrarreforma” bolivariana

5.1. Introducción

La crisis de 1820 dejó a la iglesia porteña sin ningún tipo de contrapeso en la geografía eclesiástica rioplatense: ni por encima, ni a la par, no existía ya ninguna jurisdicción eclesiástica con la cual el gobierno de la diócesis porteña tuviera que disputar terreno, o bien compartir responsabilidades de gobierno. En más de un sentido se hallaba librada a sus anchas; de hecho la jurisdicción eclesiástica porteña se extendía de derecho, como veremos, más allá de las fronteras de la provincia, inaugurando una situación “anómala” que sólo la reforma eclesiástica emprendida por Rivadavia parecía en condiciones de refrenar. Que la reforma eclesiástica en Buenos Aires, fuera apoyada por Funes no es de sorprender: la reforma en principio parecía capaz de contener dentro de los límites de la provincia a la jurisdicción del provisor de Buenos Aires. En este contexto, se habrá de modificar la concepción que Funes tiene de la revolución. Una vez en marcha la “feliz experiencia”, Funes dejará de ver en aquella una fuerza destructiva e irrefrenable; por el contrario nos dirá que en realidad la revolución había sido el origen de un nuevo orden, ya sea político o bien eclesiástico: “la reolucion crio un orden tan nuebo y tan extraordinario de cosas que las funciones de la religion parecian allarse como identificadas con las del estado”²⁵⁴. El

²⁵⁴ Véase el borrador del *Breve discurso sobre la provisión de obispos en las Iglesias vacantes en América*, AGN, MBN, 7954. También en este mismo sentido puede verse el artículo “Reforma eclesiástica”, en *El Centinela*, 1, 28 de julio de 1822, donde afirma que la revolución trajo consigo

nuevo orden estará de ahí en más signado por la reforma.

Reformar la Iglesia es legislar acerca de ella; la reforma -sea en el sentido que sea- involucra el estatuto jurídico de la Iglesia dado que ella redonda en una reforma de sus leyes. Pero, ¿quién está en condiciones de hacerlo? La reforma emprendida por Rivadavia colocó al nuevo Estado provincial en el lugar del legislador, en detrimento de la jurisdicción eclesiástica. En este punto, no hay nada que a Funes estuviera en principio en condiciones de incomodarlo dado que la única jurisdicción eclesiástica existente en la provincia a la que se podría haber recurrido era la del gobierno de la diócesis; que el poder civil legisle servirá pues de contrapeso ante este último.

Pero el compromiso de Funes con la reforma eclesiástica no estuvo sin embargo fundado sobre sólidas bases, y pronto comenzará a resquebrajarse ya que los reformistas porteños y Funes apuntaban a distintos fines: al adherir a la reforma, Funes tenía en mente la preocupación por la dislocación territorial y eclesiástica, cuyo telón de fondo seguía siendo en última instancia Córdoba; en cambio a los reformistas porteños sólo les interesaba reafirmar su control sobre el acotado territorio provincial. De esta manera, a Funes pronto habrá de llegarle la hora de la decepción con respecto al reformismo porteño, no obstante su desencanto no llegó al punto de hacerlo abandonar de raíz toda idea reformista. Según pronto advertirá Funes, el camino reformista emprendido por Buenos Aires dejaba mucho que desear y a ello le seguirá la construcción de nuevas expectativas reformistas. ¿Más radicales tal vez? Distintas al menos. Su decepción nació de la distancia cada vez mayor que comenzó a sentir con respecto a la iglesia porteña; las nuevas expectativas reformistas tenían por el contrario mucho que ver con la posibilidad de restablecer una jerarquía

“un nuevo orden eclesiástico y político”.

eclesiástica por encima del gobierno de la diócesis de Buenos Aires. Y las condiciones políticas parecían mientras tanto hacerlo finalmente posible.

Luego de la victoria de Ayacucho en diciembre de 1824, se multiplicaron las posibilidades para la reconstrucción del espacio eclesiástico que se había desmoronado en los inicios de la revolución²⁵⁵. El Alto Perú, sede de la jurisdicción arquidiocesana de la cual las diócesis rioplatenses mal que les pese seguían siendo sufragáneas, se hallaba finalmente bajo un gobierno republicano y ello ofrecería la ocasión para llevar a cabo una política eclesiástica conjunta, promoviendo la integración de las diócesis bajo la antigua cabecera metropolitana. Bajo la tutela de Bolívar y de Sucre, un nuevo proyecto de reforma eclesiástica parecía posible a nivel americano y, en caso de consumarse, las diócesis rioplatenses superarían de esta manera el aislamiento y la desintegración al que las disensiones internas las habían condenado irremediabilmente entre 1810 y 1820. Así concebida, la reforma lograría restablecer las jerarquías eclesiásticas que se habían visto sacudidas por la revolución. Si la reforma porteña de 1822 había tenido por mira la consolidación de las estructuras diocesanas dentro de los estrechos límites de la provincia de Buenos Aires, apuntalando en distintos planos al clero secular, sin duda la reforma eclesiástica americana a la que Funes aspiraba a través de su adhesión al régimen bolivariano apuntaba mucho más alto ya que buscaba consolidar las estructuras arquidiocesanas casi a nivel continental²⁵⁶. De hecho, Funes habrá de considerarse a sí

255 La significación de Ayacucho se ve reflejada en la *Arenga pronunciada por el Dr. D. Gregorio Funes en la casa de su morada donde se reunieron los patriotas para dar principio a su público regocijo por la victoria de Ayacucho*, Buenos Aires, Imprenta de Hallet, 1925. Acerca de la imagen de Bolívar en Funes puede verse Tulio Halperín Donghi, “La imagen argentina de Bolívar, de Funes a Mitre”, en *El espejo de la historia*, Buenos Aires, 1987.

256 Sobre el papel que le tocó al clero secular en la reforma porteña, véase Nancy Calvo, “Cuando se trata de la civilización del clero. Principios y motivaciones del debate sobre la reforma eclesiástica porteña de 1822”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio*

mismo como la fuente de inspiración de la política eclesiástica bolivariana; en este sentido afirmaba en septiembre de 1826: “tengo la gloria de haber promovido en ella [v.g., en su obra *Examen crítico de los discursos sobre una constitución religiosa considerada como parte de la civil*, sobre la cual hablaremos luego] la reforma de los mismos puntos de disciplina eclesiástica que más conviene a la América y que más desea Colombia”²⁵⁷.

Pero no necesariamente ambos proyectos reformistas podrían convivir con suma facilidad; para los reformistas porteños el restablecimiento de una jerarquía arquidiocesana representaba una amenaza a la autonomía local y eclesiástica a la que estaba habituada la iglesia porteña -y, en particular, su cabildo eclesiástico-. La reforma eclesiástica bolivariana se convertirá en este sentido en una “contrarreforma”, en relación con la porteña. Para Funes, ello no despertaba ninguna preocupación dado que desde 1810 lo hemos encontrado intentando arbitrar sobre el gobierno de la diócesis de Buenos Aires; pero, de ahí en más, su relación con los capitulares porteños habrá de resentirse en más de un caso.

Por otra parte, la reforma eclesiástica americana tal como la concebía Funes no podía llevarse a cabo sin el recurso a la Santa Sede, recurso que los reformistas porteños evitaron sin embargo a todo trance. La reforma a vasta escala que él tenía en mente no podía pasar esto por alto, dado que se proponía no sólo modificar la disciplina eclesiástica diocesana, sino además transformar de raíz el derecho canónico vigente en América: la formulación de un nuevo “cuerpo” de derecho canónico en común para todas las diócesis americanas -era esto finalmente a lo que Funes aspiraba- no podría hacerse sin recurrir finalmente a Roma para que lo aprobara. Así, mientras que la reforma eclesiástica americana a la que Funes

Ravignani, 24 (2001), en prensa.

²⁵⁷ Carta de Funes a Simón Bolívar, Buenos Aires, 12 de septiembre de 1826, AGN, MBN, 542/105.

aspiraba de la mano de Bolívar conducía de alguna manera, no necesariamente por ello fácil, a Roma, la reforma rivadaviana no estaba en absoluto en condiciones de hacerlo. En este contexto, ¿hasta qué punto la iglesia porteña estaría dispuesta a adoptar como propias las pautas de la iglesia americana?

En definitiva, la reforma eclesiástica americana tendría como objetivo tanto el establecimiento de nuevas estructuras eclesiásticas destinadas a la iglesia americana, como la promulgación de un nuevo marco jurídico en común para sus iglesias. Las estructuras diocesanas y arquidiócesanas se verían coronadas en América por la presencia de un patriarca que articularía bajo su órbita la totalidad de las diócesis y arquidiócesis; por otra parte, América se daría a sí misma, a través de la convocatoria a un concilio, sus propias leyes -puramente americanas, destinadas a su vez a las diócesis americanas-. Puede verse pues que para Funes la Iglesia posee una potestad legislativa que será preciso definir, y tal definición involucra no sólo una concepción del orden canónico, sino también de la propia universalidad de la Iglesia católica: ¿cómo se concilia finalmente la reforma americana con la catolicidad de la Iglesia romana?

5.2. Funes y la reforma eclesiástica rivadaviana

La reforma eclesiástica rivadaviana comprendió una serie de medidas que reorganizaban tanto el clero regular cuanto el secular. Con respecto al primero, su propósito era garantizar la disciplina de los frailes, sujetar los conventos a la jurisdicción del ordinario y restarle a aquellos cualquier tipo de influjo en la tarea de la formación del clero, entre otras. En la

práctica, se buscaba debilitar el influjo del clero regular en la sociedad, de tal manera que su lugar podría ser ocupado, tanto en la ciudad pero, en especial, en la campaña, por el clero secular. Es por ello que la reforma del clero regular estuvo a su vez acompañada por una serie de reformas en el clero secular, mediante las cuales se buscaba fortalecer las estructuras diocesanas de Buenos Aires: promover la formación del clero secular por medio de la creación de un Colegio Eclesiástico financiado por el Estado y regentado por el cabildo eclesiástico que, de esta manera pasaría a tener a su cargo la formación del clero – recuérdese que los seminarios conciliares se hallaban en cambio, de acuerdo con el Concilio de Trento, bajo la sujeción del prelado, sin intervención de los capitulares-; multiplicar el número de parroquias existentes por medio de la creación de nuevos curatos, en especial en la campaña; elevar el prestigio del cabildo eclesiástico constituyéndolo bajo el título de un Senado del Clero, que de ahí en más estaría compuesto por un menor número de prebendados, pero “de los más escogidos”; procurar que -a través de la supresión de los diezmos- las rentas de la iglesia superaran el carácter errático al que habían quedado sometidas con la Revolución²⁵⁸.

Se trataba de una reforma que buscaba, en fin, apuntalar al clero diocesano al tiempo que fortalecería la jurisdicción del ordinario, en una diócesis que había sufrido una fuerte fractura desde el punto de vista territorial, a causa de la crisis de 1820 y la fragmentación política que le sucedió, dado que la diócesis ahora únicamente comprendía la provincia de Buenos Aires. Las condiciones políticas instalaron, mal que mal, una situación “inérita” en el Río de la Plata: por primera vez, los límites de la jurisdicción civil parecían a primera

258 Para una caracterización de las medidas tomadas por la reforma y el papel que en ella se adjudicaba al clero secular, pueden verse los trabajos ya citados de Nancy Calvo. También, Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina...*

vista capaces de coincidir con los de la eclesiástica –pronto veremos no obstante que, de todos modos, aquellos límites no estaban tan claramente delineados como parece-. De cualquier modo, lo que no puede pasarse por alto es que las condiciones territoriales se han modificado desde el transcurso de la Revolución, aspecto que Funes logró percibir apenas consumada la crisis de 1820. Fue en definitiva esta última la que impuso las condiciones en las cuales Funes se involucró en la reforma porteña; no es casual en este sentido que la década se inicie, como veremos a continuación, con una nueva reflexión de Funes en torno al patronato: las condiciones para el ejercicio del patronato han cambiado desde el derrumbe del poder central y esta transformación será decisiva para explicar las condiciones en las cuales Funes adhirió a la reforma porteña, como veremos a continuación. No es casual que, en este contexto, Funes aborde el problema del patronato atendiendo a la cuestión territorial, dado que será ésta la premisa fundamental del apoyo que habrá de brindarle a la reforma eclesiástica rivadiaviana. A continuación, abordaremos pues las condiciones en las cuales Funes se involucró en la defensa de la reforma eclesiástica con el propósito de indicar cuáles han sido sus argumentos en esta empresa; en particular, pondremos énfasis en aquellos argumentos que con más fuerza se apartan de los que predominaron en la Sala de Representantes porteña donde se debatió la reforma²⁵⁹. Pero comencemos por considerar, en primer lugar, las condiciones en las cuales esta última tuvo lugar.

259 Los argumentos que se barajaron en la Sala de Representantes han sido minuciosamente estudiados por Nancy Calvo, “Iglesia, sociedad y Estado en tiempos de Rivadavia. Dilemas del reformismo católico”, tesis de maestría, Flacso, 2000.

5.2.1. *La crisis de 1820, el patronato y la soberanía*

En 1810, según hemos advertido en el capítulo precedente, una cosa era para Funes la legitimidad del derecho de patronato, legitimidad que el deán no discutía, y otra bien distinta la oportunidad de hacer uso de aquel derecho en la medida en que involucraba las relaciones por cierto difíciles entre el poder central y los poderes locales. Pero luego de 1820 el patronato ya no presentaba ningún tipo de dificultad para su ejercicio dado que ahora el gobierno porteño tenía un radio de acción bien circunscrito y limitado a la provincia y la diócesis de Buenos Aires (o, mejor dicho, a lo poco que quedaba de ella luego de la secesión de la Banda Oriental y del litoral)²⁶⁰. La fragmentación política establecía las bases para una nueva reflexión en torno al ejercicio del patronato, en un territorio que carecía de unidad política y carecía por lo tanto de un único patrono -sólo a modo de ejemplo diremos que la constitución que en Córdoba implementó el gobierno provincial, ahora bajo el ala de Bustos, se reservó para sí la facultad de ejercer el patronato en dicha provincia-²⁶¹. Es decir, la fragmentación política que sucedió a 1820 se tradujo en la irremediable fragmentación del ejercicio del patronato.

Este fue el contexto en el que Funes se vio invitado a “dictaminar” una vez más sobre esta materia: en 1821 Martín Rodríguez le encomendó a Funes que escribiera su parecer, una vez que se corrió el rumor de que España, haciendo uso del derecho de patronato sobre las diócesis americanas, había presentado para el obispado de Salta al franciscano Pedro

²⁶⁰ Sobre las transformaciones eclesiásticas y políticas en la diócesis porteña, Roberto Di Stefano, “Entre el Dios y el César”, *Latin American Research Review*, 35, 2 (2000).

²⁶¹ Al respecto puede verse Víctor Tau Anzoátegui, *Formación del Estado federal argentino (1820-1852). La intervención del gobierno de Buenos Aires en los asuntos nacionales*, Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1965.

Pacheco. El cordobés Pacheco no era en absoluto desconocido para Funes -ya nos hemos encontrado con él a fines del siglo XVIII en una causa en la que Funes se había visto enfrentado al fraile porque éste había pretendido desconocer la jurisdicción episcopal-. Su respuesta a la consulta del gobernador quedó plasmada en el *Breve discurso sobre la provisión de obispos en las Iglesias vacantes de la América insurreccionada*, opúsculo del que conocemos dos versiones bien diferentes entre sí: una de estas versiones en borrador presenta, aparentemente, una mirada sumamente condescendiente con el papado, por el cual expresa su veneración; por ello Funes habría temido, según confesaba en carta a Martín Rodríguez, exponerse a “interpretaciones siniestras” por la publicación de su discurso²⁶². En cualquier caso, el gobierno porteño es de todos modos el destinatario de su reflexión.

En primer lugar, Funes reitera la tesis de que el patronato es un atributo inherente a la soberanía por lo tanto, agrega, dado que España ha dejado de ejercerla en América, no puede presentar candidatos a sus obispados vacantes. Hasta aquí el argumento es el mismo que el de 1810; no obstante inmediatamente agrega un nuevo elemento: el derecho de patronato reside en el soberano en virtud del control que éste tiene sobre un determinado territorio. En este sentido Funes afirma que el “patronato de que se trata [...] es real por su esencia y unido al territorio sobre el que debe tener su ejercicio”. Los límites territoriales establecen los límites del derecho de patronato; esto vale tanto para el gobierno español como para el propio gobierno de Buenos Aires, cuya jurisdicción en materia de patronato

262 En carta del 30 de enero de 1821 Funes le dijo al gobernador que no estaba dispuesto a publicar sobre el tema -la carta se halla transcripta en Guillermo Furlong Cardiff, *Biobibliografía del doctor Funes*, Universidad Nacional de Córdoba, 1939, p. 265-. El *Breve discurso sobre la provisión de los obispos en las Iglesias vacantes de América*, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, 1821 presenta un borrador bastante más jugoso que su versión final en AGN, MBN, 7954. Al respecto puede verse Américo Tonda, *El pensamiento teológico del deán Funes*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 1982, vol. 2, cap. 3; A. Tonda, “El deán Funes y el patronato”, *Archivum*, Buenos Aires, 7 (1963-5).

no va más allá de los límites de la provincia. Después de 1820, los límites territoriales que separan entre sí a las diócesis y a los gobiernos provinciales constituyen una realidad que no puede ser pasada por alto. Y en estas condiciones, dentro de las fronteras de la provincia de Buenos Aires, la soberanía es una e indivisible finalmente: no existe ninguna otra jurisdicción con la que Buenos Aires deba lidiar. Y así como es única e indivisible la soberanía encarnada por el nuevo Estado provincial, es única también la diócesis que se halla contenida en el territorio de la provincia. Y por encima del gobierno de la diócesis no existe más jerarquía eclesiástica en el Río de la Plata que el papado; de allí que la discusión sobre el patronato recaiga en 1821 en una definición acerca del lugar que le toca a Roma. La discusión sobre el patronato, por la fuerza de las circunstancias, queda reducida finalmente a una lógica dual que enfrenta a la soberanía del Estado provincial con la sombra que arroja Roma.

Lo que está en juego en esta discusión es la necesidad de que el papado reconozca a los patronos legítimos de las iglesias rioplatenses, dado que la presentación hecha por España los pasaba por alto. Pero, dice, con ello no se perjudica la jurisdicción romana ya que el papado conservaría íntegra la facultad de concederle a los preladados la colación canónica, por más que con ello se vean perjudicados los metropolitanos: Funes no pierde nunca de vista la figura del metropolitano, por más que en la práctica haya desaparecido de la escena porteña. Si bien Funes señala que la “disciplina antigua” de la Iglesia contemplaba que los obispos fueran elegidos “por el pueblo y por el clero” e instituidos por el metropolitano, subraya asimismo que luego del siglo XIII la consolidación del poder papal ha terminado por establecer una serie de reservas pontificias por la cual la prerrogativa de la que gozaban los metropolitanos quedó depositada en la Santa Sede. Y agrega finalmente que, en pos de

garantizar la “quietud de la Iglesia”, tales prerrogativas del papado deben ser respetadas siempre que el papado reconozca el derecho de patronato de que gozan los soberanos. “Esta –advierde- es la disciplina que rige en el día”, y de ella él no se aparta²⁶³.

No hay aquí ninguna añoranza por la “antigua disciplina”; dado el aislamiento al que quedó sometida la diócesis porteña luego de 1820, sostener que la institución canónica permanecía en las manos del metropolitano habría sido un sinsentido, dado que se trata de un opúsculo escrito para Martín Rodríguez: todo intento por suplir su vacancia había inevitablemente fracasado, según mostraba la experiencia de la década anterior²⁶⁴. De allí que la discusión recaiga en una lógica dual, que opone el poder espiritual al poder temporal; en este contexto no es casual que Funes rememore en su *Breve discurso* la querrela de las investiduras: por encima de los provisos rioplatenses no había en la práctica más jerarquía eclesiástica que la romana. No había, en fin, jerarquía eclesiástica en América que contemplara bajo su órbita a la diócesis de Buenos Aires.

A la Santa Sede sólo le queda, pues, reconocer al patrono legítimo, y es esto finalmente lo que Funes reclama. No es excusa para no hacerlo aducir que no se ha firmado ningún

263 G. Funes, borrador del *Breve discurso sobre la provisión de los obispos en las Iglesias vacantes de América*, AGN, MBN, 7954.

264 En este sentido Funes parecía en este punto aproximarse a la posición “ultramontana” que había difundido Castro Barros a fines de la década de 1810 por medio de la reedición de la obra del obispo español Pedro de Inguanzo que, en discusión con las reformas emprendidas por las Cortes de Cádiz, afirmaba que la Santa Sede gozaba de la prerrogativa exclusiva de dar la colación canónica, en detrimento de los metropolitanos en su obra *Discurso sobre la confirmación de los obispos en el qual se examina la materia por los principios canónicos que rigen en ella en todos tiempos y circunstancias y se contraen a las actuales de la península. Impreso en Cádiz en el año de 1813*, reimpresso en Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, 1817. Al respecto puede verse Manuel Aguirre Elorriaga, *El abate de Pradt en la emancipación hispanoamericana (1800-1830)*, Caracas, 1983; Américo Tonda, *Castro Barros. Sus ideas*, Buenos Aires, Academia del Plata, 1961; A. Tonda, *El pensamiento teológico del deán Funes*, vol. 1, pp. 256-7; Américo Tonda, “Teólogos y canonistas en la correspondencia de los nuncios en Sudamérica entre 1813 y 1845”, *Revista de historia del derecho*, 8 (1980).

concordato con Roma, dado que, según afirma, la legitimidad del patrono no depende de la existencia previa de un concordato ya que, sostiene Funes, el derecho de patronato es inherente a la soberanía y precede a la concertación de un concordato: “los concordatos en cuanto al derecho de presentar á los mitrados nada de nuevo añaden en substancia á la soberanía de los estados”. El concordato no es necesario para proveer de obispos a América, por más que Castro Barros y el propio Pacheco lo hubieran reclamado así en el Congreso en 1817. Por esta vía, pues, Funes terminaba por poner en entredicho la jurisdicción romana. Por más que las reservas pudieran ser consideradas legítimas -no había necesidad de discutir las, dado que no había metropolitano disponible en el Río de la Plata-, ello no lo autorizaría al papa a darle la colación canónica a Pacheco, dado que no fue presentado por el patrono legítimo. Y concluye que si el papa fuera “virtuoso y sabio”, jamás apoyaría la presentación hecha por el gobierno español. En este sentido, en 1821 Funes podía declarar su “profunda veneración á la silla apostólica”²⁶⁵, y quizás por ello temía que su escrito quedara sujeto a interpretaciones “siniestras”; pero es necesario subrayar que se trata de una veneración dirigida a la dignidad papal, y no a la persona del papa reinante o a la curia romana. En fin, en un contexto donde la soberanía es inevitablemente indivisible, la discusión sobre el patronato queda reducida a una lógica dual; de este modo Funes reafirma el hecho de que el gobierno porteño constituye el patrono legítimo de las iglesias que se hallan bajo su jurisdicción, sujetas a su vez a una única jurisdicción eclesiástica: el gobierno del obispado porteño.

Así, el único contrapeso que tenía el gobierno eclesiástico se encontraba en el gobierno

265 G. Funes, borrador de su *Breve discurso sobre la provisión de los obispos en las Iglesias vacantes de la América*, AGN, MBN, 7954.

civil. Y en estas condiciones, Funes no vacilará en admitir como legítimo que el poder civil legislara en materias eclesiásticas: si su autor es el poder civil, las leyes eclesiásticas no quedarán depositadas a su arbitrio en las manos del gobierno de la diócesis porteña. Pero en cualquier caso, en materia religiosa las leyes pueden tener distintos orígenes. Abordaremos este problema en el siguiente párrafo a través de las notas que Funes añadió a su traducción del *Ensayo sobre las garantías individuales que reclama el estado actual de la sociedad* de Pierre Daunou, traducción que el deán emprendió hacia fines de 1821 por encargo de Rivadavia, siendo este último el principal destinatario de su trabajo²⁶⁶.

5. 2. 2. ¿Quién puede legislar en materia eclesiástica?

La respuesta a esta pregunta es decisiva porque de ella depende la legitimidad de toda reforma eclesiástica: reformar la Iglesia es legislar por sobre ella, lo cual requiere una clara definición acerca de cuál es la fuente legítima que está autorizada a llevar a cabo semejante reforma. Como veremos a continuación, para Funes, la ley eclesiástica puede tener diversos orígenes, todos ellos igualmente legítimos.

En primer lugar, debemos mencionar a Dios, cuyas leyes constituyen preceptos que no pueden ser modificados por los hombres. Tales leyes, según Funes, rigen independientemente de las conciencias en el Río de la Plata; en un orden político que ha

²⁶⁶ Pierre Daunou, *Ensayo sobre las garantías individuales que reclama el estado actual de la sociedad*, Buenos Aires, Imprenta de Expósitos, 1822. Daunou era un intelectual francés que estaba estrechamente vinculado a los *Idéologues*, entre ellos Destutt de Tracy. Ha sido advertido en más de una ocasión el influjo que estos intelectuales franceses, fuertemente termidorianos, tuvieron en la “feliz experiencia” de la década de 1820. Acerca de Daunou, puede verse Claude Nicolet, *L’idée républicaine en France (1789-1924)*, Gallimard, 1982; acerca del influjo de la “Ideología” en Rivadavia puede verse Ricardo Piccirilli, *Rivadavia y su tiempo*, Buenos Aires, 1943; Klaus Gallo, “¿Reformismo radical o liberal?: la política rivadaviana en una era de conservadurismo europeo (1815-1830)”, *Investigaciones y Ensayos*, Academia Nacional de la Historia, 49 (1999). Sobre las reformas rivadavianas, Luis Alberto Romero, *La feliz experiencia 1820-1824*, Buenos Aires, 1983.

reconocido en sus sucesivos ensayos constitucionales a la religión católica como religión de Estado, sus leyes rigen sobre aquellos que no necesariamente profesan la religión católica: una vez reconocida como religión de Estado, los preceptos transmitidos por Jesucristo -Funes se refiere por ejemplo al respeto por el domingo cristiano- pasan a integrar el derecho civil. En este sentido Funes afirma en su decimoquinta nota a Daunou que “si la religion por ciertos respectos es asunto de estado, preciso es (principalmente si es la nacional) que ella imponga obligaciones cuyo cumplimiento se mezcle a los actos civiles *de aquellos que no la profesan*”²⁶⁷. Funes admite de este modo que no existiría ya la unanimidad religiosa que había garantizado bajo el Antiguo Régimen la superposición entre el súbdito, luego devenido ciudadano, y el cristiano. Pero aún cuando la sociedad se haya complejizado lo bastante como para dejar atrás la unanimidad religiosa, las leyes dadas por Dios continuarán vigentes en la medida en que la religión católica sea reconocida como religión de Estado por el orden legal²⁶⁸. En fin, que el ciudadano ya no se identifique con el fiel no significa que el primero no deba respetar los preceptos.

Existe aún una segunda fuente legítima de la ley: ésta es la jurisdicción del papa, “cabeza visible” de la Iglesia, dice Funes en su decimotercera nota a Daunou. En este punto, la ley no pasa sin embargo de manera automática a integrar el orden legal del Estado, dada la vigencia del *exequatur*, prerrogativa inherente a la soberanía. En realidad, el *exequatur* es el modo más acabado según Funes por el cual el poder civil demuestra su celo y su interés por

267 Nota decimoquinta de la traducción de G. Funes de Pierre Daunou, *Ensayo sobre las garantías individuales que reclama el estado actual de la sociedad*, Buenos Aires, Imprenta de Expósitos, 1822, p. 141. (La bastardilla es nuestra.)

268 El hecho de que la Constitución de 1819 haya sucumbido con la crisis de 1820 no basta para desconocer el principio de que la religión católica es la religión de Estado porque, sostiene Funes, ha sido admitido por los “pueblos” en todos sus diversos ensayos constitucionales. Por lo tanto el principio no ha perdido su vigencia.

proteger la religión. Sin el *exequatur*, las bulas y los demás documentos pontificios entrarían en vigor sin ningún tipo de mediación; pero las normas que dicta el papado a nivel universal no siempre resultan fácilmente conciliables con las necesidades de las iglesias particulares dado que el papa no está en condiciones de conocerlas en detalle en cada caso particular: al poder civil le toca entonces el *exequatur* “para alejar de los estados lo que está en contradicción con sus leyes fundamentales y su prosperidad”²⁶⁹. Del contraste entre lo universal y lo particular nace el *exequatur*, prerrogativa del soberano por la cual las normas universales se adoptan de acuerdo con las condiciones locales -entre estas últimas debemos sin duda considerar para las diócesis americanas las facultades *sólitus* de las que Funes ha sabido hacer uso-.

Por último, el poder civil puede también legislar, dirá Funes, aunque encontrará para ello limitaciones: principalmente, no puede interferir en la administración de los sacramentos, materia “puramente eclesiástica” según Funes. La eficacia de los sacramentos a los fines de obtener la salvación es un dogma indiscutible para Funes, por el cual no podría ser admitida la tesis de la salvación *sola fide*: Funes temía por entonces la difusión del protestantismo en Buenos Aires²⁷⁰. Señalaremos aquí dos ejemplos: el matrimonio y la confesión. En primer lugar, Funes subraya en su undécima nota a Daunou que el matrimonio, si bien contiene una innegable dimensión contractual, se halla bajo la jurisdicción eclesiástica dado que constituye un sacramento y se encuentra por lo tanto regulado por el derecho canónico. En

269 Nota tercera de la traducción de G. Funes de Pierre Daunou, *Ensayo sobre las garantías individuales que reclama el estado actual de la sociedad*, Buenos Aires, Imprenta de Expósitos, 1822, pp. 129-130.

270 Es por ello que, a pesar de que Funes sufrirá acusaciones de “heterodoxia” por su intervención en el debate reformista en 1822, él seguirá considerándose a sí mismo un “católico, apostólico, romano”. En este sentido puede verse la “Carta apologética sobre la refutación del marqués de Casares”, escrita por Gregorio Funes en 1822, AGN, MBN, 6248.

segundo lugar, la confesión es otra de las prácticas sacramentales cuya preservación es para Funes imprescindible. La observación no es ociosa. Gracias al tribunal de la penitencia no puede considerarse al catolicismo una religión que quede librada a la conciencia individual del creyente: “*descendamos al punto del tribunal: hemos visto ya que los pastores á quienes J. C. encomendó el cuidado de su iglesia fueron autorizados por él mismo para condenar todo lo que estuviese en oposición de la verdad*”²⁷¹. En este sentido Funes insiste en que el fuero interno es un fuero penitencial que se ejerce en la confesión a través de la mediación sacerdotal –cabe advertir que se trata de una concepción fuertemente tridentina-²⁷². Es la Iglesia la que vela sobre las conciencias y lo hace a través de sus pastores, que tienen la capacidad de “atar y desatar” en el fuero de la conciencia y de “condenar todo lo que fuese contrario a la doctrina”, según afirma Funes en su decimocuarta nota a Daunou. De lo cual se deduce, finalmente, que la Iglesia no puede ser tolerante en materia religiosa: admitir la tolerancia equivaldría a sustraerle a los pastores su capacidad “de atar y desatar”, facultad que les fue conferida por Jesucristo. El poder civil, por el contrario, sí puede en cambio establecer la tolerancia civil, en pos de obtener ciertas ventajas en el comercio o en la industria, siempre que ésta no interfiera con el carácter sacramental de la Iglesia: “si el estado puede y debe ser tolerante, la intolerancia religiosa es de la misma esencia de la iglesia”²⁷³.

En fin, hemos señalado que las leyes en materia religiosa pueden tener según Funes

271 Nota octava de la traducción de G. Funes de Pierre Daunou, *Ensayo sobre las garantías individuales que reclama el estado actual de la sociedad*, Buenos Aires, Imprenta de Expósitos, 1822, p. 135. (La bastardilla es nuestra.)

272 En este sentido puede verse la sesión XIV del Concilio de Trento. También, Adriano Prospero, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, cap. XXIII.

273 Nota octava de la traducción de G. Funes de Pierre Daunou, *Ensayo sobre las garantías individuales que reclama el estado actual de la sociedad*, Buenos Aires, Imprenta de Expósitos, 1822, p. 132.

distintos orígenes, sea Dios, el papa o el poder civil; no obstante en un contexto donde no existía jerarquía eclesiástica por encima del ordinario porteño, Funes en ningún momento insistió en señalar el origen conciliar de las leyes eclesiásticas, como hará más tarde, a la luz de la reforma eclesiástica bolivariana: no había concilio que pudiera ser convocado a fin de uniformar el derecho canónico en América porque no había jerarquía eclesiástica por encima del ordinario porteño. Asimismo, vale la pena destacar, tampoco Funes en ningún momento le atribuyó al gobierno de la diócesis de Buenos Aires la potestad legislativa: en este sentido insiste en que la Iglesia (v.g., la iglesia porteña) posee una indiscutible dimensión sacramental, pero nada nos dice de su capacidad de legislar acerca de la disciplina de la Iglesia.

Por el contrario, Funes sí habrá de reconocerle al soberano la potestad legislativa dado que es el único contrapeso posible para la jurisdicción eclesiástica porteña. Y a fin de poner de relieve su papel de legislador, Funes rememorará una vez más, como veremos, el modelo constantiniano, pero en este contexto habrá de precisar en términos jurídicos qué debe entenderse por la protección que el soberano le presta al clero secular. Para el poder civil, legislar en materia eclesiástica será una “necesidad” dado que la crisis de 1820 dejó en la iglesia porteña una situación “anómala”: la jurisdicción eclesiástica tenía un radio de acción más extendido que la del soberano, como veremos enseguida, al punto de amenazar con extenderse por sobre las demás provincias. De tal manera, que podremos encontrar aquí otro argumento por el cual Funes habrá de involucrarse con la reforma.

Ha sido señalado en más de una ocasión, incluso por sus contemporáneos, que la reforma eclesiástica rivadaviana habría tenido como fuente de inspiración al reformismo español que halló su expresión en las reformas impulsadas por las Cortes de Cádiz o, más tarde, en

la España liberal de Riego, -entre cuyos exponentes se destacaba sin duda el influjo de Juan Antonio Llorente-. Sus detractores han insistido también en que ella estaba inspirada en el “jansenismo”; para prueba de ello sólo les bastaba con poner de relieve la persistente evocación del mito de la Iglesia primitiva, una Iglesia que se jactaba de carecer de jurisdicción en el fuero externo, que quería retornar a la simplicidad de la Iglesia primitiva -simplicidad que no dejaba lugar a las reservas pontificias en las que se amparaban las órdenes mendicantes para sustraerse a la jurisdicción episcopal-, que no necesitaba arrogarse ninguna inmunidad y cuya autoridad era únicamente moral. Pero no nos vamos a detener aquí a estudiar los argumentos que habrían sustentado la reforma, de acuerdo, por ejemplo, con la percepción del grupo de clérigos que debatieron en torno a ella desde mediados de 1822, ya sea en la prensa o en la Sala de Representantes²⁷⁴; sólo nos ocuparemos del modo en el que Funes se involucró en el debate desde las páginas de *El Centinela*, a fin de destacar el modo en el que Funes se aparta en más de un caso de los argumentos con los que Buenos Aires apoyaría la reforma. Ya hemos adelantado los dos principales argumentos por los cuales Funes habrá de involucrarse con la reforma: en primer lugar, para asegurar que la jurisdicción eclesiástica no vaya más allá de las fronteras de la provincia de Buenos Aires; luego para que el gobierno de la diócesis porteña se encuentre refrenado por el poder civil. Abordaremos a continuación cada uno de ellos.

274 La bibliografía sobre la reforma eclesiástica rivadaviana es copiosa. Un estudio reciente es el de Nancy Calvo, “Iglesia, sociedad y Estado en tiempos de Rivadavia. Dilemas del reformismo católico”, tesis de maestría, Flacso, 2000. También pueden mencionarse al respecto Fernando Urquiza, “La reforma eclesiástica de Rivadavia: viejos datos y una nueva interpretación”, *Anuario IEHS*, 13 (1998); Guillermo Gallardo, *La política religiosa de Rivadavia*, Buenos Aires, 1962; H. Frizzi de Longoni, *Rivadavia y la reforma eclesiástica*, Buenos Aires, 1947.

5.2.3. *La reforma eclesiástica rivadaviana, un reaseguro para las provincias*

Los límites territoriales sobre los que se extendía el Estado provincial coincidían con los límites territoriales de (lo que quedaba de) la diócesis de Buenos Aires, no obstante, los límites jurisdiccionales del gobierno de la diócesis se extendían más allá de los del gobierno civil. En buena medida, la necesidad de corregir este “desajuste” estará en las bases de la iniciativa reformista. Veamos por qué se producía esta situación “anómala”.

Ella fue un resultado del modo en el cual durante la década de 1810 se reordenó la jurisdicción que regía las órdenes regulares. La Asamblea de 1813, tras declarar que desconocería las autoridades de los regulares residentes por fuera del territorio rioplatense, había creado una Comisaría de Regulares cuyo titular era designado a partir del acuerdo entre los ordinarios del Río de la Plata, según hemos ya señalado. Pero el acuerdo entre estos no fue siempre fácil, como es de esperar: así, puede verse el caso del obispo Orellana, que se resistió durante largo tiempo a reconocer las facultades del comisario José Ignacio Perdriel, respaldado por el provisor porteño²⁷⁵. En este contexto, la supresión de la Comisaría en 1816 permitió que los provisores locales –tal fue el caso del de Córdoba- se arrogaran para sí facultades para ejercer jurisdicción sobre las órdenes regulares de su diócesis, lo cual provocó en más de un caso la reacción del clero regular local: el hecho de que ya no existiera el comisario general dejaba a cada cual en su diócesis una libertad de acción de la cual los provisores se aprovecharían. Y finalmente en 1818 el de Córdoba se

²⁷⁵ Acerca de las disputas entre Orellana, los regulares, el comisario de regulares y la relación con Buenos Aires pueden verse diversos oficios en los legajos correspondientes al gobierno de Córdoba del AGN. Entre ellos, una nota de Orellana datada el 19 de febrero de 1815, en AGN, Gobierno de Córdoba, 1815-1816, X-5-3-2.

dirigía al Congreso para reclamar que se definieran los límites en sus facultades con respecto a los regulares, pero la respuesta del congreso –tan unitario en materia eclesiástica como en materia política- no lo favoreció en absoluto ya que afirmó que los provisos rioplatenses debían concederle al porteño una posición de privilegio en esta materia: este último se convertiría en el tribunal de apelación para todas las causas concernientes al clero regular, por encima de los demás provisos, de acuerdo con un decreto de 1819²⁷⁶.

Y finalmente, luego de 1820, una vez ya consumada la fragmentación política el decreto continuó sin embargo vigente, lo cual autorizaba en la práctica la injerencia del provisor porteño en las demás diócesis. Hasta la reforma de 1822 los límites jurisdiccionales del gobierno eclesiástico porteño se extendían legalmente más allá de la jurisdicción política del gobierno civil²⁷⁷. Es por ello que en los prolegómenos del debate sobre la reforma eclesiástica, Funes subrayaba que el proyecto presentado por Rivadavia a la Sala de Representantes en julio de 1822 en el que se proponía la supresión de los conventos de los regulares no entrañaba ningún riesgo para las provincias. Esta fue una de las primeras prevenciones que Funes consideró oportuno hacer respecto de la reforma y aprobó por

276 La consulta se halla en *Asambleas Constituyentes Argentinas*, I, p. 396; la decisión del congreso puede verse en la *Recopilación de leyes y decretos promulgados en Buenos Aires desde el 25 de mayo de 1810 hasta el fin de diciembre de 1835*, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, 1836, I, pp. 45-6. El decreto del 21 de septiembre de 1819 estableció que los diocesanos rioplatenses autorizarían “al de la capital para resolver y determinar en los casos y causas que, según las respectivas constituciones de cada religión, se podía ó debía recurrir á los prelados generales de quienes se hallan separados”.

277 Ante esta situación “anómala”, el provisor de Buenos Aires Valentín Gómez, a raíz de una consulta que le había sido transmitida por los mercedarios, le advirtió en noviembre de 1821 al gobierno de los riesgos, sin duda políticos, que se corrían en las relaciones con las demás provincias si seguía vigente aquel decreto; la réplica del gobierno consistió en solicitar la contribución del provisor para poner en marcha “un plan de reformas en la disciplina eclesiástica”: de aquí nacería la reforma. En este sentido pueden verse las notas intercambiadas entre el provisor Valentín Gómez y el gobierno a partir de noviembre de 1821, en AGN, Culto, 1818-21, X-4-8-2. También véase al respecto Américo Tonda, *Rivadavia y Medrano. Sus actuaciones en la reforma eclesiástica*, Santa Fe, Castellví, 1952, p. 32 y ss.

consiguiente el proyecto de Rivadavia de supresión de los conventos de los regulares²⁷⁸.

Américo Tonda ha insistido en subrayar en reiteradas ocasiones la radicalidad con la que Funes se comprometió con la empresa reformista emprendida por el gobierno porteño, radicalidad que advertía en su actitud frente al clero regular ya que, en lugar de promover su reforma -tal como hizo la comisión que debatió el proyecto en la Sala de Representantes, liderada por el deán Zavaleta-, Funes se pronunció en cambio por la supresión lisa y llana de los conventos de los regulares: la idea de su supresión se acomodaba con facilidad a un espacio geográfico dislocado donde reinaban la fragmentación política y eclesiástica²⁷⁹. Por el contrario, la preservación y la reforma de los órdenes regulares podía servirle de ocasión al provisor para pretender ampliar su jurisdicción por fuera de la diócesis porteña, ejerciendo su influjo por sobre las demás y recuperando de alguna manera el espíritu del decreto de 1819. Por otra parte, la supresión tendría una ventaja adicional, a todas luces significativa desde la óptica de Funes: limitar la jurisdicción episcopal del ordinario porteño. Por entonces, estaba a cargo de la diócesis de Buenos Aires Mariano Medrano quien además de todo pretendía legislar en materia eclesiástica –de allí que entrara en abierta confrontación con Rivadavia-, pero ya hemos advertido que Funes no estaba dispuesto a admitir que la ley quedara depositada en las manos del provisor porteño²⁸⁰.

Así, el 13 de octubre de 1822, una vez presentada la propuesta de la comisión que se

278 “Reforma eclesiástica”, *El Centinela*, 2, 4 de agosto de 1822.

279 En este sentido puede verse Américo Tonda, *El deán Funes y la reforma de Rivadavia. Los regulares*, Santa Fe, Castellví, 1961. A fin de comparar el modo en que se desarrollaron en España los debates acerca del clero regular puede verse José Manuel Castells, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea. Un estudio jurídico-administrativo (1767-1965)*, Madrid, Taurus, 1973.

280 Para una biografía de Mariano Medrano, véase Klaus Gallo, “Mariano Medrano (1767-1851): el azaroso itinerario del primer obispo criollo porteño”, en Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo (comps.), *Los curas de la Revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, Buenos Aires, Emecé, 2002.

inclinaba por la reforma antes que por la supresión, Funes nos dirá en *El Centinela* que los reformadores están cediendo terreno a la jurisdicción eclesiástica, vale decir, a la del provisor porteño²⁸¹; pero ese mismo día el gobierno se dirigía al cabildo eclesiástico de Buenos Aires solicitándole que removiera a Mariano Medrano del provisorato de la diócesis y nombrara un sucesor... En fin, mientras que la reforma de los conventos extendía las facultades del ordinario porteño a riesgo incluso de avanzar territorialmente por sobre las demás provincias, la supresión de los conventos permitiría asegurar que las prerrogativas del provisor quedaran contenidas dentro de los linderos de la provincia. La reforma eclesiástica involucraba por lo tanto el rediseño de las facultades con las que contaba el gobierno de la diócesis en Buenos Aires.

5. 2. 4. La supresión del fuero eclesiástico como mecanismo para refrenar al gobierno de la diócesis porteña

Precisar los límites de la jurisdicción del ordinario, acorde con las nuevas condiciones políticas, constituía para Funes un requisito urgente. A partir de 1820, no había ninguna otra jurisdicción eclesiástica por encima o a la par del ordinario porteño. ¿Cómo hacer para que éste conserve en sus manos sus prerrogativas, pero sin “abusar” de ellas? El deán aspiraba, una vez más, a hallar alguna forma de arbitrar por sobre el gobierno de la diócesis porteña.

Por más que Funes se encontrara en Buenos Aires, Córdoba continuaría siendo el telón de

²⁸¹ “Reforma eclesiástica. Minuta de ley presentada por la comisión de legislación”, *El Centinela*, 13 de octubre de 1822. Allí Funes acusa a los miembros de la comisión de frenar la reforma y de dejar todo como estaba antes de que hubiera sido promovida por el gobierno.

fondo desde el cual miraba la iglesia porteña, y ello era así a pesar de que las rentas que el deán percibía desde Córdoba se hacían cada vez más inciertas -en buena medida, porque ya no dependían de Buenos Aires-. ¿Córdoba ya no tendría nada que ofrecerle a su deán? No tanto; poco después Funes aceptará con gusto la diputación al Congreso Constituyente de 1824. Más correcto sería decir que todo lo que Córdoba tuviera para ofrecerle ya no dependía en absoluto de la mediación porteña. Luego de 1820, ya no tenía sentido para Funes elevar reclamos al gobierno porteño para que se ocupara de facilitarle la percepción de sus diezmos, tal como había hecho sistemáticamente a lo largo de la década de 1810; en su lugar Funes se encargó en julio de 1821 de solicitarle a Martín Rodríguez que lo habilitara a ejercer el derecho civil, en una provincia que ya había comenzado a emprender desde comienzos de la década anterior una serie de reformas en sus tribunales de justicia secular²⁸². Desde Buenos Aires, lo que Funes pudiera hacer por Córdoba no era ya intentar suplir la vacancia del metropolitano, sino más bien garantizar que el gobierno de la diócesis porteña se conservara dentro de sus límites jurisdiccionales, pero el único freno para ello se hallaba ahora en el poder civil: de allí que Funes termine solicitando incorporarse a la justicia civil. En este contexto puede interpretarse el modo en el que Funes apoyó la reforma del clero secular que contenía el proyecto rivadaviano. Veamos cómo se construye la argumentación del deán.

En primer lugar es necesario poner de relieve el modo en que Funes interpretó la propuesta de suprimir el fuero eclesiástico y las inmunidades de las que gozaban los clérigos, reformas que afectaban principalmente al clero secular de la diócesis porteña y, en

²⁸² En este sentido véase la “Solicitud del deán Funes para que se le permita ejercer derecho. 6 de julio de 1821”, AGN, MBN, 443. Sobre la reforma de la justicia secular, puede verse Ricardo Zorraquín Becú, *La organización judicial argentina en el período hispánico*, Buenos Aires, 1952.

particular, incidiría sobre sus jerarquías²⁸³. La supresión del fuero eclesiástico era una manera -la única, quizás- que Funes encontró para ponerle un límite a la jurisdicción del gobierno de la diócesis de Buenos Aires. Según Funes, a lo largo de la historia de la Iglesia los ordinarios han sido por lo general los principales beneficiarios del fuero ya que eran éstos los que presidían los tribunales eclesiásticos en cada diócesis. En este sentido pondremos énfasis en que el apoyo que Funes le brindó a la supresión del fuero no respondía en absoluto a la idea de promover la igualdad republicana; éste era en todo caso el argumento que sostuvieron los clérigos porteños involucrados en el debate en la Sala de Representantes; en este sentido, Funes señala que “el espíritu de igualdad” ha sido la “razon capital en que *el proyecto de ley* funda los artículos de que hablamos”, pero no es el argumento con el cual él sienta las bases de su adhesión a la reforma²⁸⁴.

En cambio, Funes presenta un argumento de diferente cuño y sostiene que la supresión de los fueros privilegiados del clero constituye una herramienta para ponerle un límite, en particular, a la jurisdicción del ordinario -todavía era Mariano Medrano el provisor de la diócesis porteña a la hora de esta reflexión-. Veremos por qué. Según Funes, a partir del

283 Acerca de la supresión del fuero de acuerdo con la reforma eclesiástica de 1822 puede verse la bibliografía ya citada acerca de la reforma pero, además, Jorge Cabral Texo, “La ley de abolición de los fueros personales de la provincia de Buenos Aires. Su subrogación por los fueros de causas”, *Homenaje a Salvador de la Colina*, Universidad Nacional de La Plata, 1950; Abelardo Levaggi, “Los fueros especiales. Contribución al estudio de la administración de justicia en el Río de la Plata”, *Revista del Instituto de Historia del Derecho Dr. Ricardo Levene*, Buenos Aires, 22 (1971).

284 *El Centinela*, 3, 11 de agosto de 1822. Los argumentos de los reformistas, pueden verse en la sesión del 15 de octubre de 1822, *Diario de sesiones de la Junta de Representantes de la Provincia de Buenos Aires*, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, 1822. Acerca de la reforma y su relación con la idea de igualdad republicana, puede verse Nancy Calvo, “Iglesia, sociedad y Estado en tiempos de Rivadavia...”; Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, 2000-

Sólo recién en el *Examen crítico de una constitución religiosa considerada como parte de la civil*, Funes incorporó la idea de que la supresión del fuero eclesiástico favorecía la igualdad republicana, así como la limitación de la jurisdicción del ordinario.

medievo se produjo en la Iglesia romana un doble movimiento que alteró su constitución “primitiva”. Por un lado, se fortaleció la jurisdicción del pontífice romano por medio del establecimiento de las reservas pontificias; por otro lado, su contracara fue la ampliación de la jurisdicción episcopal sobre materias temporales en la medida en que los obispos pretendieron convertirse en sus respectivas diócesis en jueces eclesiásticos con cada vez más amplias atribuciones, al punto de que su jurisdicción se extendía sobre la sociedad en su conjunto, ya no meramente sobre los clérigos, y se ejercía sobre una serie de causas que no eran propiamente eclesiásticas (por ejemplo, Funes señala el caso de las propiedades, o las testamentarias). En este sentido, afirma que “mas así como en el siglo décimo veían los obispos disminuida su autoridad por el enorme poder de los pontífices, no se descuidaron en resarcir esta pérdida extendiendo su jurisdicción bajo cualquier pretexto á las materias temporales. Las causas reales y mixtas en que el clérigo tuviese algún interes [...] en fin los pleitos en que el juez secular podia ser sospechoso a las partes, todo venia á ser eclesiastico y del resorte de los obispos”²⁸⁵.

La ampliación de la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos, bajo la órbita de los obispos, a materias que no eran de su “fuero” fue según Funes el resultado al que se llegó por esta vía, gracias en buena medida a las inmunidades personales de que gozaban los clérigos. Pero, subraya, su jurisdicción en el fuero externo no debe ser ilimitada; en este sentido pone de relieve la importancia que han tenido los recursos de fuerza para acotar la jurisdicción del ordinario. (Recordemos que los recursos de fuerza son aquellas instancias que podía interponer ante la justicia civil cualquier persona que se ha sentido afectada por la sentencia de un juez eclesiástico, a fin de revisar su actuación.) Con ellos, continúa su

285 “Reforma eclesiástica”, *El Centinela*, 3, 11 de agosto de 1822.

argumentación, “el estado de los ciudadanos dejó de estar sujeto a los tribunales eclesiásticos, el recurso de fuerza puso una barrera a las vejaciones”. El recurso de fuerza constituía desde esta perspectiva un freno a la arbitrariedad del juez eclesiástico; gracias a él un juez eclesiástico podía ser recusado e impugnado habrá de servir de contrapeso a su jurisdicción, pero era el poder civil en tal caso el que imponía los límites, y no la jerarquía eclesiástica²⁸⁶. El poder civil establecía de esta manera un límite jurídico a la jurisdicción episcopal, pero de ningún modo cancelaba su jurisdicción en el fuero externo o restringía la religión a un asunto moral. Ahora bien, cuando Funes reclama la vigencia de los recursos de fuerza ¿está dando muestras de un acendrado regalismo o está más bien defendiendo los derechos de la iglesia, a saber, los de *su* iglesia -v.g., la cordobesa-²⁸⁷?

Funes no vaciló en reclamar la legitimidad de los recursos de fuerza, recursos a los que sin embargo el propio Funes se había resistido en los últimos años coloniales, tal como hemos señalado en el tercer capítulo de este trabajo, cuando el cabildo eclesiástico cordobés se dispuso a impugnar al provisor Funes, que se hallaba al frente de la diócesis. Pero evidentemente las condiciones en las que se halla Buenos Aires son bien distintas a las cordobesas de entonces. Dada la fragmentación política y religiosa que sucedió a 1820, el

286 Sobre los recursos de fuerza en la historia del derecho argentino, véase Abelardo Levaggi, “Los recursos de fuerza. Su extinción en el derecho argentino”, *Revista de historia del derecho*, 5 (1977). En este sentido el jurista Manuel Antonio de Castro, que tuvo con Funes una estrecha relación en Buenos Aires, ponía de relieve la importancia de los recursos de fuerza en su *Prontuario de práctica forense*, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, 1834. Castro fue por otra parte quien a la hora de votarse la Constitución de 1826 reclamó con más énfasis la vigencia de los recursos de fuerza; sus opositores sostuvieron en cambio que dado que la Iglesia carecía de jurisdicción contenciosa, no era necesario conservar este derecho. Cf. *Asambleas Constituyentes Argentinas*, vol. II, p. 1085 y ss. Acerca de los recursos de fuerza también puede verse Joseph de Covarrubias, *Máximas sobre recursos de fuerza y protección con el método de introducirlos en los tribunales*, Madrid, 1788.

287 Es habitual en la historiografía religiosa, pero no sólo en ella, considerar a la vigencia de los recursos de fuerza como un termómetro para medir el mayor o menor regalismo del poder de turno. En este sentido, el trabajo ya citado de A. Levaggi.

recurso de fuerza constituiría el único mecanismo que Funes halló en Buenos Aires para limitar la jurisdicción episcopal. También podemos encontrar aquí una explicación de por qué Funes solicitó en 1821 que se lo autorizara a ejercer el derecho civil: los tribunales civiles pasarían, en caso de que se implementaran los recursos de fuerza, a ser los árbitros que dirimieran acerca de los límites de la jurisdicción del diocesano y Funes, ejerciendo el derecho civil, podría una vez más colocarse en el lugar de árbitro del gobierno de la diócesis porteña.

El poder civil era el contrapeso más decidido que hallaba la jurisdicción eclesiástica –si no el único-, de allí que Funes apele permanentemente a imitar el modelo constantiniano, rememorando las virtudes de la Iglesia “primitiva”. Pero incluso en este aspecto su manera de abordar el problema no coincide del todo con los argumentos que predominaban en la Sala de Representantes, como veremos a continuación.

5. 2. 5. *El mito de la Iglesia primitiva en clave canónica*

Hemos ya señalado que para Funes el poder civil puede legítimamente legislar en materia eclesiástica en todo aquello que atañe a la “disciplina exterior” de la Iglesia²⁸⁸, esto es, siempre que no desconozca el carácter sacramental de la Iglesia y no le quite a la jurisdicción eclesiástica la potestad de administrar los sacramentos. Hemos puesto énfasis además en señalar que a la par que Funes le atribuía al poder civil la potestad de legislar en materia eclesiástica, se la quitaba de las manos a la iglesia porteña. En este contexto, nació

²⁸⁸ En este sentido pueden verse los artículos “Reforma eclesiástica”, *El Centinela*, 2, 4 de agosto de 1822 y “Reforma eclesiástica. Minuta de ley presentada por la comisión de legislación”, *El Centinela*, 12, 13 de octubre de 1822.

nuevamente en Funes la evocación del modelo constantiniano dado que Constantino legislaba para la Iglesia, pero no tenía a su cargo las funciones sacramentales: éste es el sentido en el cual Funes interpreta la fórmula que refiere al emperador como un “obispo exterior de la Iglesia”²⁸⁹. De esta manera, el gobierno de la diócesis porteña aparece desprovisto de potestad legislativa, aunque preserva las facultades necesarias para gobernar la diócesis: sólo el soberano legisla. El provisor puede, no obstante, aplicar la ley, impartir justicia, dictaminar y ser juez: la administración de los sacramentos involucra un estatus jurídico que Funes no está dispuesto a resignar. Por ejemplo, el matrimonio se halla bajo la jurisdicción eclesiástica, y junto con él, se hallan también todos los pleitos que se produzcan sobre esta materia. Para Funes, en fin, la religión no es un asunto puramente moral, que queda librado a la conciencia de los individuos. (Volveremos más tarde sobre este problema.)

Pero debemos precisar un poco mejor qué se entiende por modelo constantiniano en este contexto; de la definición del modelo se derivan una serie de consecuencias que son significativas a la hora de definir las facultades de la iglesia y su estatuto jurídico. Sintetizaremos aquí el argumento que desarrollaremos a continuación. El modelo constantiniano remitirá aquí no meramente a la protección dispensada por el soberano al clero secular, según hemos visto en el período colonial, a la hora de abordar la *Oración fúnebre* que Funes dedicó a Carlos III. El soberano no ha de ser sencillamente el protector del estatus y prestigio del clero secular, como habíamos advertido en aquella ocasión; ha de ser, ante todo, el protector del estatuto jurídico de la Iglesia, lo cual involucra su facultad

²⁸⁹ Las referencias a Constantino son abundantes, por ejemplo, “Reforma eclesiástica”, *El Centinela*, 2, 4 de agosto de 1822.

para juzgar en materias sacramentales y llevar adelante todas las causas eclesiásticas, que son propias de su fuero. Es ello lo que Constantino se habría esforzado por preservar, subrayará Funes. El modelo constantiniano remite a un origen mítico en el cual cada iglesia particular, protegida por los poderes civiles, conservaba para sí el manejo de las causas eclesiásticas. Que la misión del “obispo exterior de la Iglesia” consista en preservar el carácter sacramental de la Iglesia y asegurar que todas las causas (que se relacionan con lo sacramental) permanezcan en todos los casos bajo la jurisdicción eclesiástica local, constituye un argumento que no es sin embargo novedoso en Funes, dado que ya lo habíamos hallado a fines del período colonial. Sólo que tal argumento ahora revestirá otro ropaje, más acorde con la Buenos Aires que habita: la rememoración de Constantino servirá para evocar el “mito de la Iglesia primitiva”, que tan en boga estaba en Buenos Aires en la década de 1820²⁹⁰.

La ocasión para discurrir sobre estos problemas se le presentó a Funes a la hora de reflexionar acerca del destino de la causa de secularización de un religioso rioplatense. La reforma eclesiástica rivadaviana en 1822, en pos de fortalecer al clero secular, había promovido la secularización del clero regular –su abandono de los votos, en pos de pasar a engrosar las filas del clero secular-, con la expectativa de apuntalar al clero secular de la diócesis porteña. Pero la secularización del clero regular involucraba, a su vez, un problema de jurisdicción dado que, para secularizar a un sacerdote regular era necesario contar con las competentes facultades. Así, en 1823, un religioso rioplatense recurría a Roma para que

290 Para un análisis de este mito en el jansenismo francés del siglo XVIII véase Monique Cottret, “Aux origines du républicanisme janséniste: le mythe de l’Église primitive et le primitivisme des Lumières”, *Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine*, T. XXXI, 1984; Bernard Plongerón, “Une image de l’Église d’après les *Nouvelles Ecclésiastiques* (1728-1790)”, *Revue d’Histoire de l’Église de France*, T.LIII, 151 (juillet-décembre 1967).

le concediera la secularización, ya que consideraba que el provisor de la diócesis porteña no estaba en condiciones de hacerlo. Y es éste el motivo de la intervención de Funes en un debate en el cual podrá verse cómo recurre una vez más a la evocación del modelo constantiniano, modelo que lo terminará por conducir a una definición de qué debe entenderse por iglesia primitiva.

Según Funes, por más que luego de la implementación de la reforma eclesiástica en 1822, los pedidos de secularización hayan comenzado a multiplicarse, y en más de un caso ellos concluyeran en Roma, no puede ser admitida la intervención de Roma en la secularización de los religiosos: el papel que podrá jugar el papado en las causas de secularización del clero regular porteño es precisamente el objeto de la polémica. La facultad de dispensar los votos de los religiosos se hallaba según Funes bajo la jurisdicción episcopal dado que había sido contemplada dentro del conjunto de las facultades *sólitae* que ha recibido el episcopado americano de manos del pontífice y, en tal sentido, no es necesario de ninguna manera el recurso a Roma²⁹¹. En este contexto, ante la intervención del papa en la secularización de un religioso rioplatense -se trata del dominico Apolinario Villagrán-, aquel insistirá en que el poder civil debía velar para que las causas eclesiásticas no fueran llevadas a Roma, sino concluidas en la propia provincia donde ellas se iniciaron: en ello consiste la misión del “obispo exterior” de la Iglesia, de acuerdo con el modelo constantiniano enunciado por Funes²⁹². Años atrás, este mismo argumento Funes lo apoyaba

291 *América pontificia o tratado completo de los privilegios que la Silla apostólica ha concedido a los católicos de la América Latina y de las gracias que estos pueden obtener de sus respectivos obispos en virtud de las facultades decenales. Traducción libre de la obra escrita en latín con el título de Brasilia Pontificia por el Rev.do Padre Simón Marques de la Compañía de Jesús*, Santiago de Chile, 1868, pp. 93-6.

292 La reflexión de Funes en torno a la secularización del dominico Apolinario Villagrán se halla en *El Argos de Buenos Ayres*, 29 de enero de 1823. También puede verse *El Argos* del 9 de julio y del 19 de julio de 1823. Sobre el problema de las reservas pontificias en torno a la secularización de

sobre la base de las Leyes de Indias (ley X, título IX, libro I de la *Recopilación*); no obstante, ahora su sustento lo encuentra en cambio en la normativa canónica de los primeros concilios ecuménicos, de Nicea a Calcedonia. En este sentido afirma: “En pocas cosas sobresalió mas la sabiduría de los Concilios de Nicea, Constantinopla y Calcedonia como en haber dispuesto que las dificultades de la administración eclesiastica sobre las cosas y las personas fuesen terminadas en su propia provincia”²⁹³.

La referencia a los primeros concilios está sin duda a tono con una Buenos Aires que en los años de la reforma eclesiástica rememoraría frecuentemente el mito de una Iglesia primitiva a la que parece añorar; pero no es la Iglesia de sus primeros apóstoles, modelos de virtudes morales la que Funes rememora, sino más bien la de sus primeros cánones conciliares, que le servirán asimismo de modelo para cualquier intento de reforma ulterior²⁹⁴. La Iglesia posee una indiscutible dimensión jurídica, aún cuando se la quiere “regenerar” y llevar a sus “más puras” raíces conciliares. En este mismo sentido, tiempo después, Funes le disputará a Llorente el hecho de que este último desconociera, al apelar al mito de la Iglesia primitiva, la tradición conciliar²⁹⁵. En lugar de añorar la Iglesia primitiva, entendida como una comunidad primitiva, fraterna e igualitaria, de fieles que comparten

religiosos rioplatenses puede verse Américo Tonda, “Las secularizaciones de 1823”, *Teología*, Buenos Aires, 2 (1962) y, del mismo autor, “El proceso de secularización del dominico José Ignacio Grela”, *Revista de Historia del Derecho*, 20 (1969). Funes elogiaría al provisor porteño por la actitud adoptada ante el clero regular de la diócesis de Buenos Aires, en este sentido véase *El Argos de Buenos Ayres*, 8 de marzo de 1823, donde Funes habrá de reclamar la secularización de religiosos. Pocos días después, el 12 de marzo, insistirá nuevamente con su reclamo.

293 *El Argos de Buenos Ayres*, 29 de enero de 1823.

294 Sobre el sentido que adoptó el “mito de la Iglesia primitiva” en el debate reformista, Nancy Calvo, “Iglesia, sociedad y Estado en tiempos de Rivadavia...”.

295 En este sentido afirmará que “El de Nisea, Calcedonia, Constantinopla, Efeso y demás hasta el Trento sólo fueron, nos dice [Llorente] congregaciones de obispos y clérigos que tenían interés en dar leyes a los cristianos para infundirles ideas de subordinación al dictamen clerical”, Gregorio Funes, *Examen crítico de los discursos sobre una constitución religiosa considerada como parte de la civil*, Buenos Aires, 1825, p. 36.

una serie de principios morales, Funes opta por recuperar una Iglesia que a través de los concilios ecuménicos ha comenzado ya a desarrollar una tradición canónica, si bien no universal: Funes añora una Iglesia que se halla fundada en un orden jurídico; y añora, aun más, una “pura” tradición conciliar que se ubica en aquellos concilios en los que participaron obispos y patriarcas –el influjo del papa en los concilios ecuménicos recién habrá de comenzarse a sentir en el medioevo-.

No es de sorprender que la elección que Funes hace de las fuentes canónicas, y la rememoración de los primeros concilios, no sea nada inocente: los concilios elegidos, en particular el de Nicea, son aquellos que con más énfasis han puesto de relieve las facultades del metropolitano en el gobierno eclesiástico²⁹⁶. A pesar de que no hay metropolitano disponible al cual apelar en el Río de la Plata, el discurso de Funes habrá de recaer una vez más sobre el metropolitano ausente; y aún en medio del debate sobre la reforma porteña, Funes se permitía hacer un paréntesis, en septiembre de 1822, para recordar las facultades de los metropolitanos²⁹⁷. Al fin y al cabo, para que el soberano, de acuerdo con el modelo constantiniano, pudiera velar para que las causas permanecieran en las manos de los ordinarios, era necesario que hubiera en el funcionamiento de la justicia eclesiástica un

296 En este sentido puede verse el canon sexto del concilio de Nicea I (325); también, Lorenzo Perrone, “De Nicea a Calcedonia”, en Giuseppe Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, 1993.

297 Para Funes el problema de la dispensa de los votos de los religiosos es inescindible del problema de la provisión de los obispados vacantes en la medida en que ambos involucraban la vigencia de las reservas pontificias. En este sentido afirmaba que “en la disolución de una comunidad religiosa el poder civil no disuelve los votos. ¿A que propósito nos venis [v.g., *El Oficial de Día*] con la cantaleta de que esta es una facultad reservada a la silla apostólica? Pero ya que tocais este punto os diremos que [...] también esta reservada á la silla apostólica la provisión de bulas para los obispados; con todo hai cinco casos en que pueden ser instalados sin bulas por el metropolitano al estilo de la antigua disciplina”, “Al Oficial de Día en el no. 5”, *El Centinela*, 9, 22 de setiembre de 1822. Contra este argumento Castro Barros había reeditado en Buenos Aires en 1817 la obra del obispo español Pedro de Inguanzo (cf. la nota 11 en este capítulo).

tribunal al cual apelar. Pero no lo hay en Buenos Aires. De este modo, puede advertirse la preocupación de Funes por ver restablecida la jerarquía eclesiástica en un espacio eclesiástico que no se circunscribe a Buenos Aires.

Pronto nacerá la decepción de Funes con respecto a la reforma porteña, pero para ello ha sido necesario que comenzaran a modificarse las condiciones políticas y, junto con ello, la concepción del espacio eclesiástico.

5. 3. Decepción y nuevas expectativas reformistas

A mediados de 1823, en Buenos Aires, el gobierno de la diócesis no respetó en lo más mínimo el principio, enunciado por Funes, de que las causas eclesiásticas debían permanecer sujetas a su “correspondiente” jurisdicción. En tal ocasión, el provisor Mariano Zavaleta le reclamó al Estado provincial que el gobierno de la diócesis debía desentenderse de las causas que en su fuero residían en materia de matrimonios y divorcios y aspiraba a que ellas fueran traspasadas sin más a los tribunales seculares de primera instancia; el provisor afirmaba que una vez ya suprimido el fuero eclesiástico, no había motivo para que la justicia eclesiástica extendiera su radio de acción por sobre la sociedad: el provisor no lograba entender cómo al mismo tiempo que los clérigos debían sujetarse a los tribunales seculares en virtud de la supresión del fuero eclesiástico, dispuesta por la ley de reforma de 1822, debían a su vez constituir el fuero al cual debía sujetarse la sociedad en su conjunto cada vez que se entablara una causa matrimonial²⁹⁸.

298 En este sentido puede verse el intercambio de notas entre el provisor Mariano Zavaleta y el

La propuesta del provisor sustraía al sacramento matrimonial de la jurisdicción eclesiástica y se colocaba de esta manera en los antípodas de lo que Funes había reclamado a lo largo de todo el debate de 1822. Concederle a la justicia secular el conocimiento en las causas matrimoniales y los divorcios equivalía a recortar la jurisdicción eclesiástica en una materia que era según Funes puramente sacramental y "propia" de su fuero. Pero a pesar de las nuevas orientaciones que parecía tomar en Buenos Aires la reforma eclesiástica, Funes no se involucró directamente en la discusión acerca de cuál era el tribunal competente en las causas matrimoniales; no obstante poco tiempo después de desencadenada aquel reclamo del provisor porteño aprovechó la ocasión que le brindó el fallecimiento de Pío VII para abordar tangencialmente la cuestión.

En noviembre de 1823, Funes entró en polémica desde las páginas de *El Argos* con *El Centinela*, cuya redacción él ya había para entonces abandonado. Una vez que *El Centinela* afirmó que lo único destacable del pontificado de Pío VII había sido la celebración del divorcio de Napoleón, Funes arremetió sin vacilar afirmando que el matrimonio era un sacramento -sujeto por tanto a la jurisdicción eclesiástica-, que el divorcio estaba prohibido por Jesucristo y que era ciertamente muy discutible que el papa hubiera tenido cualquier tipo de intervención en el divorcio de Bonaparte²⁹⁹. Gracias a sus afirmaciones, Funes se ganó el mote de "campeón papal" que le dio *El Centinela*, y obtuvo asimismo la

gobierno porteño a partir del 7 de agosto de 1823, en AGN, Culto 1823, X-4-8-4. La nota del provisor indicaba en tal fecha que: "hay una deformidad [en] el trib.al eclesiastico; p.r que ál mismo tiempo que este no entiende en las demandas de los ministros del culto, es importunado á cada momento p.r las que se dicen de divorcio"; y concluye que "el Gob.no no traspasará sus facultades ordenando que tales demandas se establezcan ante los jueces de 1.a instancia".

299 La polémica acerca del fallecimiento de Pío VII puede verse en *El Centinela*, 23 de noviembre de 1823 y *El Argos de Buenos Aires* -a cargo de Funes para entonces-, del 19 de noviembre, 3 y 11 de diciembre de 1823. También, al respecto Luis Roberto Altamira, *El deán Funes y el papa Pío VII*, Universidad Nacional de Córdoba, 1952 y Américo Tonda, *El Doctor Gregorio Funes y el fallecimiento de Pío VII*, UCA, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Rosario.

benevolencia de la prensa cordobesa³⁰⁰. Todo ello tenía lugar en una ciudad cuyo provisor pretendía sustraer las causas matrimoniales de la jurisdicción eclesiástica, pasando por alto el carácter sacramental del matrimonio y alterando a su arbitrio el modo en el cual se resolvían las causas que residían en la curia porteña. No es casual que en su polémica con *El Centinela* Funes insistiera en que el poder temporal y el poder espiritual no debían recaer en una única mano, a diferencia de lo que por entonces parecía estar ocurriendo en Buenos Aires con las causas matrimoniales, dado que aquello atentaba contra los “derechos de la iglesia” y su jurisdicción, sobre la base del “error de los que enseñan que en todos los estados deben acumularse en una sola mano las dos supremas potestades eclesiastica y temporal, contra la misma institucion de J. C. De este modo seria que desapareciese enteramente el primado de la iglesia y los *derechos* que le son afectos”³⁰¹. Puede verse cómo Funes defiende, una vez más, los derechos de la Iglesia –y ello a pesar de haberle brindado su apoyo a la reforma en 1822-.

Pero no debe pensarse que por ello Funes aceptaría sin más ser considerado un “campeón papal”. No fue por emprender un camino hacia Roma que Funes comenzó a alejarse de la reforma eclesiástica porteña, a pesar de que la impresión que Funes transmitió de Pío VII en aquella polémica era bien elogiosa; en este sentido, diría: “Pío VII veló como un genio tutelar en la guarda de aquellas verdades inmutables que forman el código de la religión”³⁰². Si Funes tenía en mente la posibilidad de un acercamiento con Roma, no era con el propósito de sujetar las diócesis americanas a la disciplina y la jerarquía romanas, sino más

300 En este sentido puede verse *El Investigador*, Córdoba, n. 2, 29 de diciembre de 1823.

301 “Reflexiones sobre lo que dijo *El Centinela* con motivo de la muerte de Pío VII”, *El Argos de Buenos Ayres*, 3 de diciembre de 1823.

302 *El Argos*, 19 de noviembre de 1823.

bien con el objeto de restablecer la añorada “antigua disciplina” según la cual, y tal como explica Funes en *El Argos*, “no siendo ilimitada esta jurisdicción [v.g., la del papado] debemos también fijarnos invariablemente sobre la línea que separa la autoridad legítima del abuso que de ella puede hacerse”³⁰³. Por “antigua disciplina” se entiende aquí el hecho de depositar en las manos de los metropolitanos la confirmación de los obispos y de convertir a aquellos en los máximos tribunales de apelación para las iglesias americanas. Puede verse pues cómo las páginas de *El Argos* le sirven a Funes para reflexionar acerca de la Iglesia; pero no se trata sencillamente de la iglesia porteña: la idea de restaurar la “antigua disciplina” involucrará una concepción del espacio eclesiástico que va más allá de Buenos Aires. Pueden encontrarse en *El Argos* los primeros indicios de la “contrarreforma” bolivariana que terminará por ser desarrollada en toda su plenitud en los años subsiguientes, destinada a restaurar las propias jerarquías eclesiásticas, que habían sido diezmadas por la Revolución.

Pero, claro está, para ello será necesario restaurar la jurisdicción del metropolitano que la Revolución había visto desmoronar. Ambos objetivos sólo serían posibles en el contexto de la década de 1820 si se inclinaba la mirada hacia Bolívar. Ya desde marzo de 1823, Funes miraba con buenos ojos el hecho de que Colombia estuviera iniciando negociaciones con la Santa Sede a través del envío de un plenipotenciario a Roma, cuyo objetivo era consolidar la “antigua disciplina”, a fin de “restablecerse en todos sus derechos, sin perjuicio de su adhesión al centro de unidad”, según interpretaba Funes en *El Argos*³⁰⁴. Desde el estallido

303 *El Argos de Buenos Ayres*, 1 de marzo de 1823.

304 Colombia despertó interés en Funes desde comienzos de 1823: el 19 de febrero Funes publicaba en el *Argos* un extenso elogio de Bolívar; el 11 de marzo se refería su misión enviada ante la Santa Sede. Sobre las relaciones de Bolívar con Roma puede verse Pedro Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica (18493-1835)*, Roma-Caracas, 1959, vol. 2.

de la Revolución, Funes había anhelado el restablecimiento de la unidad en la geografía eclesiástica, una geografía que era al mismo tiempo eclesiástica, comercial y política³⁰⁵. Y finalmente, bajo la protección de Bolívar, la restauración de la jerarquía y de las prerrogativas de los metropolitanos parecía finalmente posible, tras el largo interludio impuesto por la fragmentación política y por las guerras... Y muy poco después, para octubre de ese mismo año, el propio Funes recibiría el agradable anuncio de que había sido designado “Agente de Negocios de Colombia en Buenos Aires”, designación que terminaría por sellar la solidaridad que Funes sentía por la política religiosa de Bolívar que, a su manera, dirigía su mirada hacia Roma.

Pero había maneras y maneras de intentar un acercamiento con Roma. Poco tiempo antes de la iniciativa colombiana, en 1822, Chile había enviado una misión diplomática a Chile, pero ésta no despertó en Funes ningún tipo similar de expectativas. José Ignacio Cienfuegos, el enviado chileno, le solicitó a Roma la designación de un nuncio provisto de muy amplias facultades para proveer y crear obispados y, en efecto, pronto arribará al Río de la Plata el nuncio apostólico Juan Muzi, con una gran amplitud de facultades para ejercer jurisdicción sobre la iglesia chilena que lo había convocado y, por extensión, en las demás iglesias americanas. Pero sus facultades, excesivamente amplias a gusto de Funes, se extendían al punto de convertir al nuncio en el máximo tribunal de apelación para la iglesia de Chile, ya sea en relación tanto con el clero regular como con el clero secular; Muzi

³⁰⁵ Y poco después de la victoria de Ayacucho su anhelo se hizo realidad, se restablecerían las rutas comerciales con el Perú y los negocios de los Funes lograrían para entonces desarrollarse en proporciones que el propio Ambrosio, hermano del deán, a cargo de los negocios de la familia, consideraba no sólo beneficiosas, sino sumamente inesperadas. Para constatar el impacto de la victoria de Ayacucho en los negocios familiares sólo basta con revisar la correspondencia de Ambrosio a Gregorio de 1825 en adelante, en *Archivos...*, vol. 3.

amenazaba con extender su jurisdicción a las iglesias rioplatenses en general³⁰⁶.

Es por ello que la misión Muzi no halló una repercusión favorable en Funes y de este modo, éste pasaría a compartir una misma actitud -nuevamente- con el clero porteño y el gobierno civil. El rechazo que le provocó la misión Muzi lo convirtió a Funes por un momento en un porteño más -y lo alejó por cierto de la prensa cordobesa, que denostó su actitud, junto con la de Buenos Aires³⁰⁷-; sin embargo, los argumentos con los que Funes hizo oídos sordos a la presencia de Muzi no eran, una vez más, estrictamente los mismos que al respecto podían sostener las autoridades civiles y eclesiásticas porteñas. Para estas últimas, la misión Muzi no podía ser legítimamente reconocida por carecer de las necesarias credenciales diplomáticas para actuar en el Río de la Plata; para Funes en cambio lo que era inaceptable eran las facultades con las que el nuncio había arribado. La amplitud de sus facultades dejaba sin duda mucho que temer: superaba con creces a las facultades con las que contaban en América los (escasos) metropolitanos existentes.

En este contexto la comparación entre el nuncio y el metropolitano no es ociosa, dado que el propio Funes se refirió a Muzi como un arzobispo *in partibus*³⁰⁸. Los arzobispos u obispos *in partibus infidelium* (o titulares) derivaban sus facultades de la Santa Sede, y contaban con la jurisdicción que éste les hubiera concedido. La designación *in partibus*

306 Según el propio Cienfuegos, en una carta que dirigió al gobierno chileno desde Roma el 14 de abril de 1823, las facultades con las que arribaba Muzi a Sudamérica se excedían en buena medida a las que él mismo esperaba al iniciar sus gestiones ante Roma. En este sentido pone de relieve que ellas disponen que “todas las causas pertenecientes al tribunal eclesiástico se concluyan en grado de apelación ante dicho señor vicario apostólico; incluso todas las de los regulares”. La carta fue reproducida por *El observador eclesiástico de Chile*, n.22, que reimprimió Castro Barros en Córdoba en 1824, p. 272.

307 Así lo refleja en la prensa cordobesa *El Investigador*, 5, 20 de enero de 1824.

308 En este punto puede verse la carta de Gregorio Funes al ministro de Bolívar Joaquín Mosquera del 16 de enero de 1824, donde afirma que “se nos apareció aquí derrepente un Arzobispo *in partibus*, el Sr. Mussi, mandado p.r Roma”, *Archivos...*, vol. 3, pp. 167-170.

constituía una estrategia por la cual la Iglesia romana aspiraba a consolidar su carácter universal, pero ésta no era nada novedosa: ya había provocado desde el Concilio de Trento interminables discusiones canónicas y teológicas acerca del origen y la naturaleza de las facultades de los ordinarios; en la medida que estas últimas se consideraran derivadas de Roma y no de Jesucristo, todo particularismo perdería terreno en materia eclesiástica³⁰⁹. En suma, la presencia de un arzobispo *in partibus* representaba un fuerte avance del universalismo romano por sobre los particularismos locales. En fin, para Funes no había distancia entre el nuncio apostólico y un metropolitano titular, y más si se tiene en cuenta la amplitud de las facultades con las que Muzi contaba³¹⁰. Estaba además designado directamente por Roma, sin estar sujeto a los mecanismos habituales del patronato, que garantizaban la supervivencia del particularismo y la autonomía en las iglesias locales. En estas condiciones, la actitud de Funes ante la visita de Muzi en Buenos Aires no podía ser más que hostil.

El propio Muzi, por su parte, puso de relieve el carácter fuertemente universalista que poseía la iglesia romana en una pastoral dirigida al clero chileno y, por extensión, al americano, a comienzos de 1824, en la cual señalaba que los ensayos reformadores en América contenían la muy velada intención de formar una “iglesia nacional”, separada de

309 Sobre el problema del universalismo en la Iglesia católica y la designación de ordinarios *in partibus infidelium* puede verse Giuseppe Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Herder, 1964, capítulos 1 y 2.

310 Mientras tanto, Castro Barros, que combatía las ideas reformistas desde el rectorado que ocupaba en la Universidad de Córdoba desde 1822, no logró percibir los diversos matices que Funes tenía en mente y reprochó tanto la actitud del deán cordobés como la del clero y el gobierno porteños ante la visita de Muzi. A sus ojos, Funes era prácticamente un porteño más, en una Buenos Aires que se sumergía en la “irreligión” y la “relajación de las costumbres”. En este sentido pueden verse las reflexiones de Castro Barros acerca de la pastoral de Muzi, sin duda laudatorias, en el “Apéndice” de *El Observador eclesiástico de Chile*, reimpresso en Córdoba en 1824.

Roma³¹¹. Pero Funes no estaba dispuesto a cederle terreno a la pretendida universalidad de la jurisdicción romana: “¿quiere acaso significar otra cosa este language [el de Muzi] sino que el poder de toda la Iglesia lo resume en sus manos el que llega a ocupar el solio pontificio? Pero este no es el espíritu de los concilios [...] dispuso su divino autor que su cabeza respetase los sagrados canones de los consilios ecumenicos y que gobernando la Iglecia por ellos, fuese su custodio mas inviolable”³¹². Puede verse aquí la recuperación de una tradición conciliar a través de la cual Funes pretende dejar de lado cualquier concepción piramidal de la Iglesia universal.

Sobre la base de este argumento, y en sentido contrario a la universalidad de la Iglesia reclamada por Muzi, Funes insistió una vez más en la legitimidad de la reforma emprendida por el gobierno porteño en 1822 que, subraya, ha fortalecido a los párrocos y al clero secular de la iglesia particular. Se trata de un argumento que tiene como principal destinatario al clero reformista porteño. Pero al mismo tiempo Funes agregaba que la injerencia del pontífice a través de Muzi en las iglesias americanas obraría en perjuicio de los metropolitanos, cuyas prerrogativas se habían visto sucesivamente coartadas por el papado: de esta manera, agrega, “los metropolitanos fueron despojados con escandalo de sus mas caras regalías [...] quedo mutilada la jurisdixion episcopal”³¹³. Desde el momento en que Funes involucró al metropolitano en la discusión, el destinatario de su discurso ya no era exclusivamente porteño; la restauración de la jurisdicción del metropolitano llevaba implícita la definición de un espacio eclesiástico a nivel americano, en el cual será Bolívar

311 “Pastoral del Excelentísimo é Ilustrísimo Sr. D. Juan Muzi, vicario Apostólico en el Estado de Chile”, AGN, MBN, 6401.

312 Gregorio Funes, “Reflecciones sobre la Pastoral del Exmo. E Illmo. Vic.o Apco. D. Juan Muzi”, AGN, MBN, 6401.

313 Gregorio Funes, “Reflecciones sobre la Pastoral del Exmo. E Illmo. Vic.o Apco. D. Juan Muzi”, AGN, MBN, 6401.

el que habrá de jugar un papel decisivo, en pos de una reforma eclesiástica que ya no se circunscribe al delimitado ámbito de la provincia de Buenos Aires. Bolívar trajo consigo el despertar de nuevas expectativas reformistas; la reforma porteña por su parte parecía sucumbir por el contrario en resultados poco deseables, desde el momento en que el provisor porteño pretendió sustraer de la jurisdicción eclesiástica a las causas matrimoniales.

En tanto que deán cordobés, y muy pronto, como veremos, su diputado en el congreso de 1824, Funes había buscado permanentemente que las reformas porteñas no sólo no incidieran por sobre las provincias, sino también que ellas no se desviaran de su carril –ya hemos señalado el modo en que manifestó su preocupación por la manera en que la reforma de 1822 podría incidir sobre las provincias-; y en tanto que representante de Colombia en Buenos Aires había pergeñado una “contrarreforma” que en el (muy remoto) caso de hallar eco en Buenos Aires lograría colocar un metropolitano por encima del provisor porteño. Pero no era posible hacerse ilusiones con respecto a esto último: la reforma eclesiástica porteña de 1822 tornaba infructuoso, si no imposible, todo esfuerzo por intentar reconducir a la iglesia porteña en un sentido acorde con la reconstrucción de la jerarquía eclesiástica a nivel metropolitano.

No obstante, desde 1810 había sido ésta la intención de Funes y por ella todavía estaría dispuesto a seguir adelante, aunque ello le costara resignar nuevas oportunidades. Las rentas que Funes obtenía en Buenos Aires tanto por la diputación cordobesa como por la representación del gobierno de Colombia no sólo eran exiguas, sino también inestables. Pero a pesar de ello, resignó buena parte de las nuevas oportunidades que se le ofrecieron. Córdoba, bajo el gobierno de Bustos, tenía bastante más que ofrecerle a su deán que una

mera diputación: el gobernador estaba dispuesto a nombrarlo ya sea rector del Monserrat, ya sea ministro, o incluso a apoyar su candidatura como provisor de la diócesis, pero Funes se mostró indiferente a tales ofrecimientos que le exigirían retornar a su ciudad natal, y por supuesto replegarse³¹⁴. Por su parte, Sucre lo nombró a su vez deán de la catedral de La Paz, pero el deán cordobés, “en virtud de su edad y sus achaques”, no atinó a moverse del puerto siquiera para asumir su nuevo cargo³¹⁵. Desde La Paz, habría sido muy difícil sujetar a la Iglesia porteña dentro de sus justos límites; en el puerto en cambio podía continuar involucrándose en sus disputas e intentar arbitrar por sobre ellas -como veremos luego a través de un nuevo dictamen de Funes de 1827 elaborado a pedido del provisor de Buenos Aires en torno a un pleito matrimonial-. En efecto, desde 1810, nunca había dejado de intentar arbitrar en ella.

Las secuelas de la reforma eclesiástica de 1822 no sólo no modificaron las intenciones de Funes sino que tornaron cada vez más urgente la necesidad de llevar adelante una reforma tanto menos porteña que lo que había sido la de Rivadavia. Luego de que el provisor Zavaleta pretendiera sustraer las causas matrimoniales de la jurisdicción eclesiástica, la reforma porteña obligaba a pensar en la necesidad de una “contrarreforma” que pronto encontró su referente en Bolívar. No necesariamente los principios canónicos y teológicos sobre los que ésta se sustente habrán de ser opuestos a los que estaban en las bases de la reforma de Buenos Aires dado que tanto los reformistas porteños cuanto Funes evocarían – si bien cada uno a su manera- en reiteradas ocasiones el mito de la “Iglesia primitiva”; pero

314 Véase en particular la carta de Bustos a G. Funes del 7 de mayo de 1825, *Archivos...*, vol. 3, pp. 405-8.

315 Gracias a Sucre, Funes recibió *in absentia* la institución canónica para su nuevo deanato por parte del gobierno eclesiástico de La Paz el 4 de agosto de 1826, véase AGN, MBN, 510.

aún cuando haya argumentos que se reiteren, las consecuencias son bien diversas desde el momento en que la reforma porteña se halla por definición acotada a las fronteras de la provincia -y, por cierto, de la diócesis-, mientras que la reforma bolivariana tiene una proyección continental.

Las nuevas expectativas reformistas hallaron su más clara expresión en la obra “cumbre” de Funes, el *Examen crítico de los discursos sobre una constitución religiosa considerada como parte de la civil*, en la que entabla una polémica con Juan Antonio Llorente³¹⁶. Que ella haya tenido una sorda repercusión en Buenos Aires es sin duda comprensible: su destinatario era nada menos que Bolívar³¹⁷. La elección que Funes hizo de Llorente no era adrede. No meramente porque ya desde los comienzos de la reforma porteña sus detractores habían identificado en él a uno de los autores intelectuales de la iniciativa rivadaviana³¹⁸. Llorente había sido además en 1809 el autor de un texto que estaba en condiciones de despertar la curiosidad de Funes, su *Colección diplomática de varios papeles antiguos y modernos sobre dispensas matrimoniales y otros puntos de disciplina eclesiástica*; en su trabajo Llorente depositaba en el poder civil tanto la capacidad de dispensar en materia de matrimonios como la facultad de juzgar. Algo similar, según hemos ya advertido, parecía estar ocurriendo por entonces en Buenos Aires con las causas matrimoniales. En este contexto, Funes emprendió, contra Llorente, una denodada defensa de la jurisdicción

316 Funes comenzó a preparar el *Examen crítico...*, desde mediados de 1824. La edición de los *Discursos sobre una constitución religiosa considerada como parte de la civil* de Llorente databa de 1819, mientras que la *Colección diplomática de varios papeles antiguos y modernos sobre dispensas matrimoniales y otros puntos de disciplina eclesiástica* había sido publicada en Madrid en 1809.

317 En las provincias rioplatenses, la obra sólo tuvo repercusión en Córdoba. Los datos sobre su circulación se hallan en AGN, MBN, 642-647.

318 En este sentido es digno de mención fray Francisco Castañeda. Véase al respecto Guillermo Gallardo, “Sobre la heterodoxia en el Río de la Plata después de mayo de 1810”, *Archivum*, 4/1, enero-junio, quien se lamenta del “tardío” interés que Llorente habría despertado en Funes.

eclesiástica, pero para mantener a ésta a salvo era necesario ante todo consolidar y reconstruir las jerarquías, en especial, las arquidiocesanas. Discutir a Llorente le permitiría en suma rebatir las tesis que parecían haber hecho recaer a la reforma eclesiástica porteña en el “protestantismo”.

Pero antes de sumergirnos de lleno en el análisis de la “contrarreforma” bolivariana, según la concibe Funes, nos detendremos previamente a revisar su actuación en el Congreso de 1824. A través de sus intervenciones en el Congreso podremos percibir el modo en que Funes se distanciará de manera decisiva de la política porteña, distanciamiento que redundará en su compromiso creciente con la política bolivariana. No podemos dejar de adelantar el nudo de la explicación de por qué se produjo tal distanciamiento, tal como veremos a continuación: Funes conservaba y conservaría una idea escalonada de la soberanía; no obstante, como veremos, ella habría de contrastar radicalmente con la que por entonces parecía prevalecer en Buenos Aires. Como nunca antes, Funes será un cordobés -cada vez más cordobés- en una Buenos Aires cada vez más porteña.

5.4. Un cordobés en Buenos Aires: el Congreso de 1824

Funes ingresó al Congreso constituyente como diputado por su provincia y tal hecho es en buena medida determinante de las actitudes que adopte en él: hasta entonces, Funes nunca antes se había mostrado tan “cordobés” como lo hará en el Congreso a partir de 1824. Tal como el propio Funes afirmara a la hora de las sesiones preliminares del Congreso, cuando se discutió la fórmula de juramento con la cual los diputados recién llegados tomarían

propiedad de sus escaños, que el diputado lo sea de la Nación no significa que por ello deba cortar los lazos con la provincia que lo llevó a la cámara: “aunque sea cierto que somos diputados de la Nación también es que somos los órganos de las provincias que nos ha mandado”³¹⁹. De esta manera, no puede pasarse por alto a la hora de analizar su actuación en el Congreso, el hecho de que Funes sea un diputado por Córdoba; como tal, su voz y sus argumentos no habrán de coincidir prácticamente nunca en sus diversas intervenciones con los de los diputados por Buenos Aires, entre quienes se destacan los clérigos Julián Segundo de Agüero y Valentín Gómez³²⁰.

A continuación, presentaremos la actuación de Funes en tres debates en los que se involucró, directa o indirectamente, en el Congreso: en primer lugar, abordaremos la participación de Funes en el debate sobre la *Ley fundamental* de 1825, debate en el cual Funes habrá de objetar los “privilegios” de Buenos Aires; en segundo lugar, veremos cómo su intervención en el debate sobre la tolerancia religiosa, debate suscitado a raíz del artículo duodécimo del tratado con Gran Bretaña firmado en 1825, contenía ante todo un debate acerca de la soberanía; por último, destacaremos un tercer debate en el cual si bien Funes no lleva la “voz cantante” en el sentido de que no participa directamente en él, sí lo hizo indirectamente a través de su influjo en uno de sus pares cordobeses que intervinieron en una discusión acerca de un tema que no le era a Funes nada ajeno: el patronato -una vez más-. Hemos elegido estos tres casos porque permitirán advertir que la idea de soberanía

319 Tercera sesión preparatoria al Congreso Constituyente, 10 de diciembre de 1824, *Asambleas Constituyentes Argentinas*, vol. I, p. 934.

320 Acerca de la actuación de Agüero y de Gómez en el Congreso puede verse: Jorge Myers, “Julián Segundo de Agüero (1776-1851). Un cura borbónico en la construcción de un nuevo Estado” y Marcela Ternavasio, “José Valentín Gómez (1774-1839) y el valor de la palabra en la disputa política posrevolucionaria”, en Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo (comps.), *Los curas de la Revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, Buenos Aires, Emecé, 2002.

escalonada de Funes, a la que ya hemos hecho referencia en los capítulos precedentes, se conserva sin mácula, a pesar de que el contexto comienza a serle adverso. Y ello es así no porque Funes esté encaprichado en ir contra la corriente, sino únicamente porque es un cordobés en Buenos Aires³²¹.

A la hora de debatirse la *Ley fundamental* en enero de 1825, Funes dejó en claro que estaba dispuesto a arremeter contra los “privilegios” de Buenos Aires. Preocupado por sentar las bases de la “nación” encarnada en el Congreso, reclamó que la ley en discusión contemplara una cláusula por la cual se especificara que “las provincias se regirán interiormente por sus propias instituciones: *menos aquellas que están en oposición a los derechos esenciales del congreso y que embaracen sus instituciones*”³²². Y agregaba a continuación que: “es necesario confesar que algunas provincias pueden tener instituciones que se opongan á estos [v.g., los derechos de la “nación”]”. Julián Segundo de Agüero con mucha celeridad interpretó con precisión cuál era el blanco hacia el cual el deán dirigía sus dardos, y replicó que la enmienda que Funes proponía podía ser perjudicial para los intereses de Buenos Aires dado que, con ese criterio, la propia aduana porteña podría ser declarada nacional: es éste uno de los “privilegios” porteños contra los cuales el argumento de Funes atentaría. En este sentido Agüero señaló que “estos fondos no son de la nacion [...] son fondos hechos suyos antes de haber nacion [...] Y si no, ¿por qué principios, por ejemplo, señores, los fondos que da á la provincia de Buenos Aires la feliz circunstancia de

321 En efecto sus contemporáneos advirtieron que Funes era cada día más “cordobés”. Ignacio Núñez, en carta a Rivadavia, le diría: “El Sr. Funes esta marcado en su Comportacion en el Congreso como perfecto cordoves”, transcrita en Roberto Piccirilli, *Rivadavia y su tiempo*, vol. III, p. 370.

322 El texto en bastardilla corresponde a la enmienda que proponía Funes con respecto al artículo tercero del proyecto presentado en el Congreso de la *Ley fundamental*. Al respecto pueden verse las sesiones del 17 de enero en adelante en *Asambleas Constituyentes Argentinas*, vol. 1, p. 1012 y ss. De todos modos, la enmienda que Funes propuso no fue admitida por el Congreso.

ser bañadas sus costas por el caudaloso Río de la Plata [...] podrá decirse que son fondos nacionales [...]?”³²³. Sin duda, en el Congreso Funes no podía en absoluto pasar por porteño: de hecho, insistiría en reiteradas ocasiones en la necesidad de asegurarle a los diputados de provincias su respectiva “congrua”, y reclamó que, en virtud de la distancia y de las dificultades que asolaban a las provincias, sus diputados debían gozar de una renta por parte del Congreso³²⁴.

Y poco más tarde, a la hora del debate sobre la capitalización de Buenos Aires, a la que se opuso rotundamente, terminará por declararse “federal”, concepto que habrá de definir en los siguientes términos: “asentado que vivimos bajo el sistema federal me parece de suma importancia hacer una sucinta relacion de los elementos que contiene este sistema [...] Las provincias ó estados por este sistema se reservan su soberania, sus instituciones particulares, tienen el derecho de hacerse las leyes que juzguen mas a proposito y para formar una nacion se reunen en un Congreso nacional, el cual con un Poder Ejecutivo pone en ejecucion las leyes, pero este Poder Ejecutivo y el congreso no tienen ningun influxo sobre el orden social, sobre la administracion interior de las provincias”³²⁵. Pero no debe deducirse de aquí que Funes haya abandonado la concepción escalonada de la soberanía, a la que hacíamos referencia en los capítulos precedentes, para sostener simplemente la idea

323 Sesión del 19 de enero de 1825, *Asambleas Constituyentes Argentinas*, vol. 1, p. 1047. Acerca de la Aduana porteña para el período puede verse Tulio Halperín Donghi, *Guerra y finanzas en los orígenes del Estado argentino (1791-1850)*, Buenos Aires, 1982.

324 En este sentido puede verse un proyecto de ley presentado por Funes, entre otros, el 14 de noviembre de 1825, *Asambleas Constituyentes Argentinas*, vol. 2, p. 248. El proyecto no sólo se proponía asegurarle a los diputados provinciales su renta. También contemplaba el aumento de los diputados provinciales, duplicando su número.

325 Sesión del 27 de febrero de 1826, *Asambleas Constituyentes Argentinas*, vol. 2, p. 771. Acerca del debate sobre la capitalización de Buenos Aires, y la participación en él de Funes, puede verse Vicente Fidel López, *Historia de la nación argentina. Su origen, su revolución y su desarrollo político hasta 1852*, Buenos Aires, 1912, vol. 9, pp. 565-8.

una retroversión de la soberanía a los pueblos que derivaría en su fragmentación. A fin de precisar este aspecto abordaremos por un lado el debate acerca de la tolerancia religiosa que tuvo lugar en 1825 y, por el otro, el problema del patronato: tanto la tolerancia cuanto el patronato constituyen para Funes prerrogativas inherentes a la soberanía.

A primera vista, la discusión sobre el problema de la tolerancia arroja sobre Funes una luz opaca; según hemos visto, Funes había establecido en sus notas a la traducción del *Ensayo sobre las garantías* de Daunou el principio de que la tolerancia civil es admisible; no obstante, a la hora del debate en el Congreso sobre el artículo del tratado con Gran Bretaña que establecía la tolerancia, Funes contradujo aquel principio y terminó por rechazar la tolerancia. Si bien ello parece a primera vista contradictorio, la contradicción se desvanece cuando advertimos que en realidad el debate sobre la tolerancia tal como se desarrolló en 1825 fue, ante todo, un debate acerca de la soberanía: el soberano tiene derecho según Funes a declarar la tolerancia civil, pero el problema que se presentaba en 1825 radicaba no en la validez *per se* del principio de la tolerancia, sino más bien en la definición de quién era el soberano legítimo que estaba en condiciones de establecer aquel principio. ¿Qué papel le quedaría a las provincias en cualquier decisión a tomar acerca de la tolerancia cuando el tratado con Gran Bretaña había sido establecido por el Estado de Buenos Aires, sin participación de aquellas?

Si la forma de gobierno que debe adoptarse es según Funes la federal, por lo tanto la decisión en torno a la tolerancia no podría nunca ser establecida simplemente por un tratado internacional firmado por el Estado de Buenos Aires, que no ha sido refrendado por las provincias que componen el congreso³²⁶. Este problema Funes ya lo había advertido desde

326 No era ésta, por cierto, la forma en que abordaría el problema Castro Barros. No obstante,

1824, aún antes de que se inaugurara el Congreso, apenas le fue concedida la diputación por Córdoba. En una nota dirigida al gobierno de Córdoba, le advertía a éste que de ser sancionada la forma unitaria de gobierno, no quedaría más que admitir la tolerancia; pero si la forma de gobierno fuera la federal –a la que Funes suscribía, según hemos señalado-, el Congreso no tendría nada que decir al respecto dado que la decisión acerca de la tolerancia recaería exclusivamente en la decisión de las propias provincias: “en cuanto al primer artículo relativo á la religion del Estado parece que solo debe tener lugar en el caso de que el Congreso tratando de dar una forma de Gobierno permanente eligiese la de *uno indivisible*. Porque si eligiese la federal, aunque fuese de su resorte, como en la realidad lo sería, sancionar que la religion Catolica, Apostolica Romana sea la dominante y asalareada en todas las Provincias de la union, *no lo seria en quanto á la tolerancia ó intolerancia de cultos, quedando este punto á la diseccion de cada una de ellas*”³²⁷. Pero, dado que la *Ley fundamental* de 1825 no estableció una forma unitaria de gobierno, sino que más bien permitió que las provincias conservaran sus propias instituciones, no había motivo por el cual admitir aquel artículo del tratado con Gran Bretaña. Así, Funes agregaría en una carta a Bustos ya consumado el debate en el Congreso –el tratado fue discutido en sesión secreta-, que los pueblos estaban en todo su derecho a resistirse a la tolerancia de cultos: “los Pueblos no estaran en estado de admitir esta tolerancia de cultos, y mucho menos para

desde mediados de 1824 había comenzado ya a aproximarse a Funes, y poco después lo citaba como si se tratara de una autoridad, por el sólo hecho de haber rechazado en el congreso la tolerancia: no advirtió sin embargo que lo que estaba en juego allí era el problema de la soberanía. En este sentido puede verse *El pensador político religioso de Chile*, reimpresso en Córdoba con notas a solicitud del doctor en sagrada teología don Pedro Ignacio de Castro Barros, Córdoba, Imprenta de la Universidad, 1825.

327 “Reparos sobre las instrucciones que la H. Junta de Cordova ha formado para los Diputados que destina al proximo Congreso general”, Buenos Aires, 25 de noviembre de 1824, AGN, MBN, 462.

inducirseles una obligacion á aceptarla á aquellos que como Córdoba expresamente la resistian por su ley fundamental”³²⁸.

La *Ley fundamental* debía ser para Funes el único argumento legítimo con el que Córdoba podía rechazar la tolerancia sin provocar una ruptura política. En este sentido Funes no admitió que Córdoba le impusiera el mandato imperativo de no participar en los debates del Congreso si se debatían cuestiones religiosas, al igual que ocurriría sin embargo con los diputados Acevedo de Catamarca y Amenábar de Santa Fe³²⁹. En los términos de Funes, un mandato semejante provocaría que “el Diputado Agente ó tendria que separarse del Cuerpo Nacional en perjuicio de la representación, ó de concurrir á ella viniendo á ser Jues en su propia causa”. Y concluía que la impugnación por parte de Córdoba debía darse en el marco de la “constitución” que el Congreso admitiera –v.g., la *Ley fundamental*–: “se halla resuelto que la Constitución que se forme no recibirá su ultima sanción sin que primero sea revista por las Juntas subalternas de las provincias. Me persuado que el Congreso abriga este pensamiento. Si asi fuese la H. J. de Cordova tendra este nuevo recurso contra todo lo que crea contrario á los verdaderos intereses de la Patria y de la Provincia”³³⁰, concluye. De tal manera, cualquier otro recurso –tal como el de exigirle al diputado que no participe de los

328 Carta de Gregorio Funes a Juan Bautista Bustos, Buenos Aires, 28 de febrero de 1825, AGN, MBN, 468. Fue éste precisamente el principal argumento del discurso de Funes en el congreso, cuyo borrador se conserva en AGN, MBN, 6251.

329 De hecho, cuando el diputado Acevedo reclamó su derecho a no participar del debate del Congreso en materia de tolerancia, Funes replicó que él no se hallaba en la misma situación: “el diputado de Cordova no esta en el mismo caso que el de Catamarca: el de Córdoba solo espuso cuando se trata de tolerancia que aquella provincia se regia por una ley en la cual se escluia la tolerancia de cultos; pero de ningun modo ni en esa ley ni en las instrucciones que se le han dado se dice que el diputado de Cordova se retira siempre que sea discutida la tolerancia”. De este modo quedaba a salvo la legitimidad del Congreso. Véase la sesión del Congreso del 9 de marzo de 1825, en *Asambleas Constituyentes Argentinas*, vol. 1, p. 1200.

330 “Reparos sobre las instrucciones que la H. Junta de Cordova ha formado para los Diputados que destina al proximo Congreso general”, Buenos Aires, 25 de noviembre de 1824, AGN, MBN, 462.

debates en materia religiosa- sería nulo e ilegítimo.

Pero Funes incluso extendió aún más lejos su argumento a la hora de rechazar el tratado. No era simplemente el consentimiento de las provincias lo que estaba en juego y la preservación de un muy difícil equilibrio federal, que exigía encontrar pautas para la convivencia del poder central con los poderes locales³³¹. Agregaría además que, dado que la tolerancia no fue contemplada por otros estados americanos en sus respectivas constituciones, no sería conveniente admitirla: “yo leo la [constitución] de Colombia, la del Peru y la de Chile y en todas ellas la encuentro proscripta”³³². Puede verse cómo Funes tiene en mente la posibilidad de reconstruir un espacio político que vaya más allá de las fragmentadas provincias rioplatenses; ya hemos señalado, por lo demás, que tal espacio político es además un espacio eclesiástico. Luego de la victoria de Ayacucho, el espacio eclesiástico y político debería incluir a buena parte de la América meridional. Pero de ser aceptada la tolerancia, no sería ya posible que América tuviera en sus iglesias las mismas leyes disciplinarias: no sería ya posible que tuviera un orden jurídico en común. La intervención de Funes en el debate sobre la tolerancia muestra que Buenos Aires quería tener otras leyes, otra disciplina, otros códigos que se tornaban incompatibles con los “americanos”; en efecto, para Funes, la tolerancia involucraba un problema de disciplina eclesiástica, según afirmara en el Congreso³³³. De ninguna manera Funes tiene en mente

331 En este sentido puede verse la conceptualización que hace al respecto Natalio Botana, si bien para la segunda mitad del siglo XIX, en el capítulo quinto de *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*, Buenos Aires, 1977 y, del mismo autor, “El federalismo liberal en Argentina: 1852-1930”, en Marcello Carmagnani (coord.), *Federalismos latinoamericanos: México, Brasil, Argentina*, México, 1993.

332 Discurso en el congreso de 1825 (borrador), AGN, MBN, 6251.

333 Véase la sesión del 9 de marzo de 1825, cuando se debatió si era legítimo que una provincia retirara a sus diputados del Congreso en caso de que éste debatiera problemas de disciplina eclesiástica, entre los cuales Funes incluía la tolerancia religiosa. Para Funes, no sería legítimo que las provincias retiraran a sus diputados, cosa que terminaría por derivar en la pérdida de legitimidad

promover la fragmentación política, y eclesiástica, de las provincias rioplatenses.

Donde con más claridad logrará advertirse esto último será finalmente en el modo en el cual los diputados cordobeses participaron en un debate sobre el patronato que tuvo lugar en el Congreso en 1826: el patronato era otro de los tantos “privilegios” que Buenos Aires parecía querer arrogarse. Una vez más, pues, el patronato estará al orden del día. Y no se trata aquí, al igual que antaño, de un debate en el cual se discuta la legitimidad del derecho de patronato; más bien, lo que está en juego es la definición del actor al cual deba imputársele el ejercicio de aquel derecho³³⁴.

No es casual que una vez convocado el congreso, recobrará todo su vigor el problema de a quién debería imputársele el ejercicio del patronato, más aun después del establecimiento de la presidencia en 1826, ya que de esta manera se restablecía un poder central en condiciones de arrogarse el ejercicio de tal derecho, en detrimento de los poderes provinciales. Si bien Funes no participó directamente en el debate que sobre esta materia tuvo lugar en el congreso, sí lo hizo en cambio su colega y amigo José Eugenio del Portillo, antiguo alumno de la Universidad de Córdoba junto con el deán³³⁵. En este contexto, los cordobeses habrán de postular una respuesta lo más moderada posible en torno al ejercicio del patronato que limite las atribuciones del poder central y mantenga a salvo la concepción escalonada de la soberanía a la que ya hemos hecho referencia: el problema radicará, una

del congreso y la fragmentación política. *Asambleas Constituyentes Argentinas*, vol. 1, pp. 1200 y ss.

334 No es casual que el derecho de patronato haya permanecido a lo largo de las primeras décadas del siglo XIX estrechamente vinculado al problema de la definición de la soberanía. Sobre este último problema, ya hemos hecho referencia más arriba a los trabajos de Chiaramonte. También, Víctor Tau Anzoátegui, *Formación del Estado federal argentino (1820-1852)*, ya citado.

335 Acerca de la relación entre la familia Funes y José E. del Portillo pueden verse las múltiples referencias que aparecen en la correspondencia del deán en *Archivos del doctor Gregorio Funes*, volúmenes 2 y 3

vez más, en la definición de a quién deberá imputársele el ejercicio del patronato.

El debate se desencadenó en el congreso a raíz de una consulta del clero secular de la provincia de Santiago -nótese hasta qué punto las diócesis se habían disgregado que el clero secular de una provincia que no era en absoluto cabecera episcopal acudía por cuenta propia al Congreso sin consultar previamente con su prelado, residente en Salta³³⁶. El clero santiagueño reclamaba que el Congreso cancelara una convocatoria a concurso para los beneficios curados de la diócesis de Salta que había iniciado el provisor porque, argüía, dado que la diócesis abarcaba cinco provincias, la presencia de cinco vicepatronos provinciales haría sumamente farragosa la sustanciación de los concursos. La consulta hacía mella en el problema de definir quién era el sujeto al cual debía imputársele el ejercicio del patronato en las nuevas condiciones políticas que la *Ley fundamental* había inaugurado en 1825. El problema a resolver era el siguiente: ¿cuántos patronos y cuántos soberanos habría? ¿A cuántos sería legítimo reconocer simultáneamente? ¿Al poder central únicamente, a la totalidad de los poderes provinciales o sólo a aquellas ciudades que fueran a su vez cabecera episcopal –que coincidían a su vez con las cabeceras de las intendencias virreinales-?

Podemos identificar en este debate tres posiciones fuertemente delineadas: por un lado, están aquellos diputados que sostienen las prerrogativas del poder central en el ejercicio del patronato, como es el caso de José Ignacio Gorriti, canónigo salteño que ya desde 1825 era en el Congreso un firme portavoz de las ideas unitarias³³⁷; en segundo lugar, están aquellos

336 El debate puede verse en la sesión del 8 de noviembre de 1826, *Asambleas Constituyentes Argentinas*, vol. 2, pp. 1048-1051; 1056-1061. Al respecto puede verse José Carlos Chiaramonte, *Ciudades, provincias, Estados...*, p. 192 y ss (aquí se transcriben además algunos pasajes del debate).

337 Al respecto véase Noemí Goldman, “Juan Ignacio Gorriti (1766-1842). Republicanismo e Ilustración católica en la revolución”, en Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo (comps.),

que desean una completa autonomía de los poderes provinciales en el ejercicio del patronato, tesis que fue expresada en el congreso por el canónigo Valentín Gómez, de la reformada iglesia de Buenos Aires, que no sólo era ciudad episcopal, sino además había sido elevada recientemente a capital del Estado³³⁸; por último, resta, en fin, la que nos interesa aquí destacar: la tesis de los que deseaban fortalecer las prerrogativas que tenían ciertas provincias, aquellas cuya residencia coincidiera con una sede episcopal, en el ejercicio del vicepatronato -desde ya queda aquí contemplado el caso de Córdoba-. En este sentido, el diputado cordobés del Portillo afirmaría: “yo soy de parecer que al menos sino se dispone directamente que el provisor de Salta reconozca por vicepatron para este concurso al presidente de la Republica [...] proceda a delegar exclusivamente por ahora el vicepatronato en el gobernador de la capital y obispado de Salta; debiéndose persuadir el Congreso que esta juiciosa medida proviene de la mucha experiencia que el orador tiene relativa a las diócesis que abrazan diversas provincias o gobernaciones como el arzobispado de Charcas, donde las diferencias se acaloraban a cada paso entre el prelado y cada gobernador en los concursos sinodales”³³⁹. En pocas palabras, el cordobés Portillo, colega

Los curas de la Revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación, Buenos Aires, 2000. Acerca de las concepciones eclesiológicas de Gorriti puede verse Américo Tonda, *La eclesiológica de los doctores Gorriti, Zavaleta y Agüero*, Rosario, UCA, 1983.

338 Valentín Gómez ha sido considerado en repetidas ocasiones como un claro exponente del clero porteño de inclinaciones jansenistas, comprometido de lleno en la reforma eclesiástica rivadaviana. En este sentido, Nancy Calvo, “Cuando se trata de la civilización del clero. Principios y motivaciones del debate sobre la reforma eclesiástica porteña en 1822”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 24 (2001), en prensa. La eclesiológica jansenista que sirve de argumento para reforzar la preeminencia del cabildo eclesiástico porteño -o Senado del Clero, luego de 1822- en el gobierno de la diócesis resulta afín con la tesis aquí señalada según la cual se deposita en los diversos gobiernos provinciales, antes que en el poder central el ejercicio del patronato. De esta manera, la diócesis porteña quedaría exclusivamente bajo el patronato del gobierno de Buenos Aires, y no del poder central. En caso de ampliarse su radio de acción, comprendiendo por igual a todas las iglesias rioplatenses, la iglesia porteña perdería las prerrogativas que había ganado con la reforma rivadaviana, ya que el poder central ejercería un patronato en cierta manera “nacional”, sin contemplar las particularidades de la iglesia local.

339 *Asambleas Constituyentes Argentinas*, vol. 2, p. 1051.

de Funes en el congreso, sintetizó las dificultades a las que se vieron sometidas las diócesis mediterráneas desde 1810 producto del derrumbe de las estructuras eclesiásticas, y las dificultades para establecer a quién se le imputaría el ejercicio del derecho de patronato.

No nos interesa aquí tanto la resolución a la que finalmente llegó el congreso, dado que resolvió no hacer lugar a la consulta y el asunto quedó olvidado. Nos interesa más bien subrayar el hecho de que, entre los hombres de Córdoba, la idea de una soberanía escalonada -que Funes había sostenido desde años atrás- conserva, según puede verse, toda su vitalidad dado que lo que reclama Portillo es que el vicepatronato recaiga sólo en aquellos gobernadores que habitan una cabecera episcopal (v.g., Salta y Córdoba). El escalonamiento de la soberanía, y por tanto, del patronato, presentará en este contexto dos consecuencias que desde la óptica de los cordobeses son sumamente ventajosas: por un lado, logra mantener a salvo una cierta dosis de autonomía en el gobierno provincial, depositado en las manos de Bustos; por el otro, permite fortalecer la jerarquía de la ciudad episcopal con respecto a sus sufragáneas, en un contexto donde los espacios diocesanos, como hemos visto, habían ya comenzado a desplomarse por las tendencias autonomistas de las ciudades y provincias sufragáneas.

Pero en Buenos Aires la concepción escalonada de la soberanía no habría de tener mucho eco; más aún en un contexto donde se acababa de implementar una reforma electoral que se decía fundada en la soberanía popular -así, la ley electoral de 1821, estudiada por Marcela Ternavasio³⁴⁰-. La distancia que separa para entonces a la concepción funesiana de la soberanía con respecto a la política y la vida porteña habrá de hacerse sentir finalmente en

340 M. Ternavasio, “Nuevo régimen representativo y expansión de la frontera política. Las elecciones el estado de Buenos Aires, 1820-1840”, A. Annino, *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Buenos Aires, FCE, 1995.

la inclinación de Funes por la “contrarreforma” bolivariana que se sustenta, como veremos a continuación, en una concepción escalonada y jerarquizada tanto de la soberanía, cuanto de la Iglesia.

5. 5. *La “contrarreforma” bolivariana en pos de una iglesia americana*

Una vez que las transformaciones políticas permitieron que renaciera la posibilidad de restaurar un espacio eclesiástico americano, restableciendo la jurisdicción de las cabeceras metropolitanas, Funes habrá de señalar que toda ley eclesiástica podrá ahora tener un origen distinto que el que tuvo en Buenos Aires a la hora de la reforma rivadaviana de 1822: en lugar de ser dictada por el poder civil, y debatida en la legislatura, habrá de quedar según Funes en las manos de la jurisdicción eclesiástica, para ser debatida a partir de la convocatoria de una asamblea conciliar que reúna a los arzobispos y obispos americanos.

No quiere decir que asistamos aquí a una radical transformación en el modo en que Funes interpreta la ley eclesiástica; lo que se modificó fueron las condiciones eclesiásticas y políticas del Río de la Plata. En 1822, no había jerarquía eclesiástica capaz de legislar – había únicamente un gobierno diocesano como el porteño que, desde su perspectiva, sólo consideraba las leyes de acuerdo con sus intereses-; en 1825 en cambio el restablecimiento de las jerarquías permitiría que éstas se encargasen de dictar leyes para las iglesias americanas³⁴¹. En este sentido Funes subraya en el *Examen crítico* que los concilios son infalibles, no así las partes que lo componen, consideradas por separado: no es infalible,

341 Gregorio Funes, *Examen crítico...*, libro I, cap. 3.

claro está, el ordinario porteño³⁴². Pero en las nuevas condiciones políticas de mediados de la década de 1820, Funes habrá de exhortar a la convocatoria de un “concilio nacional”, y en la medida en que todos los prelados participen de él -es esto lo que Funes desea- las diócesis americanas quedarán sujetas por igual a la misma normativa canónica. Pero si la exhortación a participar del concilio tiene por destinatario al gobierno porteño, la exhortación a convocarlo está dirigida sin duda a Bolívar³⁴³. En este sentido, un primer paso saludable en pos de alcanzar el concilio americano fue para Funes la convocatoria del Congreso de Panamá: en este sentido, dirigiéndose al gobierno porteño, Funes advertía que “sería de suma conveniencia si todos los nuevos estados de América fijasen esta medida como base de las relaciones con el Papa y autorisasen a sus plenipotenciarios en el Congreso de Panamá”³⁴⁴.

Todas estas iniciativas reformistas tenían un objetivo claramente definido: devolverle a las jerarquías eclesíásticas la posición preeminente que los desmanes revolucionarios le habían quitado desde los inicios de la Revolución.

5. 5. 1. *La iglesia a reformar, una república no democrática*

342 Acerca de la infalibilidad del concilio, sostiene: “los miembros del cuerpo de la iglesia, independientes de los demás fieles, unidos a su cabeza, representan a la iglesia universal; y que siéndole concedida a esta la infalibilidad, goza perfectamente de ella el concilio general”, *Examen crítico...*, p. 31.

343 Pero la respuesta del gobierno porteño no fue del todo favorable. En este sentido puede verse la nota dirigida al gobierno porteño por Funes el 26 de octubre de 1826. En tal ocasión la respuesta del gobierno no fue de lo más favorable al Agente de Negocios de Colombia: “con respecto al plan que se propone y al tiempo en que deba ejecutarse, el Gobierno tiene varias ideas que comunicará en oportunidad a los demás del continente que se hallen en iguales circunstancias”, AGN, Colombia y Venezuela, X-1-9-11.

344 Nota dirigida por Funes al ministro de relaciones exteriores en Buenos Aires, 9 de octubre de 1826, AGN, Colombia y Venezuela, X-1-9-11.

Funes tiene en mente una “contrarreforma” religiosa que sienta las bases de una iglesia americana. Entre sus bases se cuentan: por un lado, la reorganización de las estructuras eclesiales, indispensable para alcanzar un fuerte apuntalamiento de sus jerarquías que han sido diezmadas por la Revolución. En este sentido Funes señala que es necesario “hacer que se reintegren los obispos en la plenitud de su poder sacerdotal tan desgraciadamente desfigurado que apenas representa su sombra”³⁴⁵. Por el otro, advierte la necesidad de fijar nuevas reglas de juego para estas iglesias, por medio del establecimiento de un cuerpo de derecho canónico puramente americano dado que, según señala, “jamás ellas han podido gozar de este beneficio”³⁴⁶ –que no hayan podido hacerlo fue desde su perspectiva un producto del yugo de la dominación española en América-. En estas condiciones, continúa, “sería bien extraño que la disciplina de las iglesias de América estuviese á merced de los de ultramar”. En fin, la disciplina de las iglesias americanas merece ser revisada, según Funes, pero ¿quién legítimamente está en condiciones de hacerlo?; ¿en qué se basa la legitimidad de la reforma propuesta? Antes de abordar las características que habrá de tener la reforma en materia disciplinar, es necesario detenernos a considerar cuáles son las fuentes de la legitimidad de la reforma, tal como Funes la concibe.

Al respecto, la respuesta de Funes es muy clara: es necesaria la convocatoria de un concilio americano al cual concurran los obispos de las diversas sedes del continente para que la reforma goce de legitimidad. Tal propuesta fue considerada por Tonda como

345 G. Funes, *Examen crítico...*, p. 72.

346 G. Funes, *Examen crítico...*, p. 75.

excesivamente “heterodoxa”, dado que no depositaba en el papado la potestad de convocar al concilio y por lo tanto el concilio que él proyectaba carecería de completa legitimidad³⁴⁷; no obstante, Funes consideraba que el papado no tendría ninguna objeción para ello porque, afirmaba, “en la institución de la iglesia no se conoce ni despotismo ni monarquía”³⁴⁸. De allí que Funes pase rápidamente por alto el problema del papel que le tocaría al papado en el concilio americano. Lo que le preocupa, más bien, es otro problema que se desprende con claridad del proyecto de Llorente para las iglesias americanas, según puede verse en sus *Discursos sobre una constitución religiosa considerada como parte de la civil* –obra con la que Funes discute-: a saber, el despertar de tendencias profundamente “democráticas” dentro de la propia iglesia, tendencias que de llevarse a la práctica terminarían por redundar en un desmantelamiento de las jerarquías eclesiásticas. En este sentido, su discusión acerca de la legitimidad del concilio a convocar no atiende en ningún momento la cuestión romana, dado que no ve en ella ningún obstáculo serio que merezca ser discutido; por el contrario, atiende y con mucha minuciosidad a la amenaza democrática que se deja leer en la propuesta de Llorente. En última instancia, la democracia, una vez introducida en la Iglesia, terminaría por disolver las jerarquías. Veamos más atentamente este problema.

Esta amenaza democrática se manifiesta en el derecho, que Llorente reclama, de que los fieles participen en el concilio, con voz y voto –vale decir, instaurando una democracia directa en el seno de la iglesia americana-. Y en caso de que esta última opción no fuera posible en virtud de las dimensiones de la iglesia americana, Llorente agrega que en última

³⁴⁷ En este sentido, Américo Tonda, *El pensamiento teológico del deán Funes*, vol. 1, pp. 167-168.

³⁴⁸ G. Funes, *Examen crítico...*, p. 73.

instancia deberá adoptarse un régimen representativo por el cual habrá de considerarse al obispo como un representante de su grey, ligado a sus fieles por un mandato imperativo. En definitiva, la discusión de Funes con Llorente discurre acerca de las prerrogativas episcopales que, en caso de seguirse a Llorente al pie de la letra, terminarían por ser disueltas, en lugar de verse consolidadas, como Funes desea. De hecho, Llorente denuncia la arbitrariedad episcopal en el gobierno de las diócesis: “Haciendo creer que era derecho privativo de los obispos no solo el definir las dudas sobre los puntos dogmáticos sino también sobre la moral, sobre la disciplina y sobre el gobierno de la iglesia, resultaron los obispos tan árbitros de la suerte de los fieles como de la doctrina, *promulgaron las leyes que quisieron y quisieron las leyes que les convenía*³⁴⁹”. Si Llorente cuestionaba la arbitrariedad episcopal, en pos de darle a los fieles un mayor influjo en el gobierno de las diócesis, poniendo un freno a la jurisdicción episcopal, en cambio Funes no hará en esta polémica más que lo que hizo toda su vida: defender el clero secular, defender las prerrogativas de la iglesia y las facultades de los obispos en el gobierno de las diócesis. Pero para ello será necesario desprenderse de toda idea de cuño democrático en el gobierno de la Iglesia; de tal manera que la legitimidad del concilio no podrá ser derivada del concurso de los fieles.

El concilio es una asamblea legislativa que no se construye según Funes sobre el principio de la soberanía popular. Ella reúne a los “doctores y maestros de la ley”, pero no podría ser comparada a las asambleas legislativas en el orden político, dado que estas últimas se hallan fundadas, admite, en el principio de la soberanía popular. Si la Iglesia se

³⁴⁹ Juan Antonio Llorente, *Discursos sobre una constitución religiosa considerada como parte de la civil*, p. 53.

rigiera por la soberanía popular, no existiría distancia entre los doctores, los pastores y los fieles; los fieles legislarían a la par de los pastores y doctores, y tendrían incluso facultades para juzgarlos o revocar sus mandatos: no habría por lo tanto jerarquía eclesiástica. Tampoco la idea de representación es admitida en este punto porque los pastores no representan a los fieles en ningún sentido al acudir al concilio, dado que la autoridad de los pastores no proviene de su grey sino directamente de Dios: “toda la autoridad está depositada por ministerio de Jesucristo en los pastores que se dignó poner por custodios y centinelas del rebaño”³⁵⁰.

Según Funes, el pueblo no puede ser admitido ni como legislador ni como juez, por sí mismo o a través de sus representantes, en ninguna asamblea conciliar. Es este último precisamente uno de los principales argumentos que Funes disputaría con Llorente dado que, según advierte Funes, “una de las principales opiniones [de Llorente] es que el poder legislativo de la Iglesia no está por institución de J. C. en sólo el cuerpo de pastores, sino en la congregación general de todos los cristianos”³⁵¹. Existe por lo tanto una distancia insalvable entre los fieles y el conjunto de los pastores y doctores, según Funes: sobre los primeros se ejercen las leyes, los segundos en cambio las elaboran, y las hacen cumplir. No existe pues en Funes una concepción democrática e igualitaria de la Iglesia; ésta no constituye, tal como hemos señalado más arriba, una comunidad de fieles igualitaria. Es éste precisamente otro de los argumentos con el que Funes pretenderá tomar distancia con respecto al jansenismo³⁵².

350 G. Funes, *Examen crítico...*, p. 16.

351 G. Funes, *Examen crítico...*, p. VIII.

352 Acerca de la introducción de una idea democrática entre ciertos exponentes del jansenismo francés, como el caso del abate Grégoire, a la hora de la Revolución de 1789, puede verse: Bernard Plongerón, “El ejercicio de la democracia en la Iglesia constitucional de Francia”, *Concilium*, 77 (1972); y del mismo autor, “Nacimiento de una cristiandad republicana (1789-1804): el abate

De todos modos, esta concepción fuertemente jerarquizada de la Iglesia no es en absoluto nada nueva en Funes. Ya la habíamos encontrado desde temprano en los años coloniales, cuando abordamos el *Memorial* que Funes escribiera en 1785, a fin de defender los derechos del clero secular en la causa por la Universidad de Córdoba. La hemos encontrado asimismo, aún más madura, en sus escritos de la última década del período colonial, cuando ya al frente del gobierno de la diócesis, emprendió la tarea de defender la jurisdicción episcopal, disputando con su cabildo eclesiástico. En tal ocasión, vale la pena recordar, esgrimió una eclesiología tan compleja como jerarquizada; su imagen de la Iglesia era compleja porque los actores que en ella se desenvolvían eran múltiples, pero esa multiplicidad aparecía siempre ordenada en un conjunto jerarquizado y escalonado. (En este sentido, remitimos al lector a los escritos de Funes al frente del provisorato de la diócesis de Córdoba, que hemos analizado en los últimos párrafos del capítulo 3).

Y si la década de 1810 había puesto a prueba la estabilidad de las jerarquías, no por ello modificó la eclesiología de Funes: se trata de una imagen de la Iglesia fuertemente escalonada, no igualitaria, donde las jerarquías eclesiásticas juegan un papel clave. Como puede advertirse, la década revolucionaria no logró modificar en nada aquella concepción que provenía del Antiguo Régimen, y que Funes habrá de conservar pese a todo. Pero la década de 1820 pondrá a su vez a prueba, y de una manera decisiva, la concepción de la

Grégoire”, *Concilium*, 221 (1989). El abate Grégoire fue por su parte objeto de una larga polémica con Funes en los últimos años de la década de 1810, en la cual Funes disputaba la imagen apologética que tanto Grégoire como fray Servando Teresa de Mier en México transmitían de Bartolomé de Las Casas. Funes en cambio se dedicó a advertir claroscuros en la figura de Las Casas. En este sentido puede verse, Gregorio Funes, “Colección de papeles pertenecientes a la introducción del comercio de negros en América”, *Biblioteca de Mayo*, Buenos Aires, 1960, t. 2 (contiene toda la documentación del intercambio de Funes con Grégoire). Sobre este último y su imagen de Las Casas, véase David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla*, México, 1998, pp. 632-635.

soberanía de Funes; a tal punto la pondrá a prueba que éste deberá terminar por admitir que la Iglesia y el orden político no pueden pensarse ya bajo la misma idea de soberanía: discurren, más bien, por carriles distintos. La idea de la igualdad republicana no puede trasladarse sin más a la Iglesia sin provocar profundas y graves contradicciones.

No hay paralelismo posible entre la Iglesia y el orden político -al menos mientras éste se base en el principio de la soberanía popular-: “se pretende transplantar en la iglesia una libertad de poder y de soberanía colectivamente universal que solo es propia del estado civil [...] ¡Insidioso cotejo!”³⁵³. Hemos ya advertido en el capítulo precedente que Funes prefería más bien una concepción escalonada y jerarquizada de la soberanía que podía ser calcada sin problemas de las estructuras arquidiocesanas y diocesanas, pero no ocurre lo mismo con el principio de la soberanía popular. Después de 1820, el orden político no puede ser ya un espejo para el orden eclesiástico, si lo que está en las bases del primero es una idea de soberanía popular e indivisible.

La discusión con la introducción del principio de la soberanía popular no permanece ajena en este contexto a las transformaciones políticas que han tenido lugar en Buenos Aires durante la “feliz experiencia”. En 1821, se estableció en la provincia una ley que apuntaba a universalizar el sufragio -si bien no lo lograra- instalando un sistema de elección directa³⁵⁴. Pero en sentido contrario a tales ideas, encontraremos a Funes, poco tiempo después, elogiando la constitución que Bolívar elaboró en 1826 para Bolivia, constitución

353 G. Funes, *Examen crítico...*, p. 14. (La bastardilla es nuestra.)

354 Acerca de la ley electoral de 1821, véase Marcela Ternavasio, *La revolución del voto. Política y elecciones en Buenos Aires 1810-1852*, Buenos Aires, 2002. Si bien, como señala la autora, para 1826 los criterios de inclusión electoral que expresaba aquella ley fueron sin embargo revisados, Funes no participó de esta discusión, y no se preocupó por la definición de aquellos criterios. Sí, en cambio, por las consecuencias que el principio de la soberanía popular podría tener sobre la Iglesia si se introducía en ella.

que en Buenos Aires recibió múltiples críticas por instalar un sistema electoral de representación indirecta, escalonado por intermedio de una serie de juntas electorales, que se hallaba muy lejos de intentar ampliar el sufragio, además de instalar una serie de magistraturas de carácter vitalicio³⁵⁵. Puede verse cómo Funes se halla muy lejos de admitir, incluso para el orden político, el principio de la soberanía popular; y más lejos se halla aún de admitirlo si se pretendiera introducir, tal como hizo Llorente, este principio en la Iglesia. Sólo si se evita cualquier paralelismo con el principio de la soberanía popular proveniente del orden político, la jerarquía eclesiástica podrá quedar reafirmada: ella no admite la existencia de una democracia en la cual no exista distancia entre los fieles y el conjunto de los pastores y doctores³⁵⁶.

Pero para el restablecimiento de la jerarquía eclesiástica es necesario además colocar a ésta al abrigo de un segundo peligro: la tiranía. En la Iglesia, la tiranía sólo podría provenir de las manos del papa; en este sentido Funes señala que el siglo XIII constituye el mejor ejemplo de una tiranía impuesta por el papado en la cual “desapareció la jerarquía de la iglesia bajo un poder que lo absorbía todo [v.g., Roma]”³⁵⁷. Sólo la jerarquía eclesiástica, diocesana y arquidiocesana, en tanto que instancia mediadora entre el poder central y los fieles, podía simultáneamente evitar que la Iglesia recayera en cualquiera de los dos

355 Sobre la constitución dada por Bolívar en mayo de 1826 Funes escribió una “defensa” frente a los ataques de la prensa porteña que se halla en AGN, MBN, 6250. El escrito es réplica al artículo publicado en *El Conciliador*, n.1, mayo de 1827, El manifiesto que acompaña a la constitución sostenía el principio de que los preceptos religiosos no son meros consejos, sino que tienen fuerza de ley. La constitución y el manifiesto se pueden consultar *El pensamiento constitucional americano. Compilación de constituciones sancionadas y proyectos constitucionales*, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1961, vol. 1, pp. 171-227.

356 Sobre las ideas democráticas en la eclesiología que sucedió a la Revolución Francesa, véase Bernard Plongerón, “El ejercicio de la democracia en la Iglesia constitucional de Francia (1790-1801)”, *Concilium*, 77 (1972).

357 G. Funes, *Examen crítico...*, p. 9.

extremos que Funes considera imprescindible evitar: la democracia, por un lado, y la tiranía, por el otro. En caso de recaer en la democracia, el principio igualitario que se introducía en la Iglesia tornaba innecesarias sus estructuras jerárquicas, además de atentar contra la propia universalidad de la Iglesia romana; por el contrario, en caso de desembocar en una tiranía la Iglesia, si bien católica y universal, le restaba legitimidad a los poderes intermedios de los cuales se sentía capaz de prescindir. Pero tales poderes intermedios, representados por las jerarquías diocesanas y arquidiocesanas constituyen precisamente aquellos por cuyas prerrogativas Funes se ha preocupado por velar a lo largo de su vida. Para la Iglesia no es admisible desde la perspectiva de Funes ni el gobierno de todos los fieles, ni el gobierno de uno solo, el papa; en ambos casos las instancias mediadoras perderían su razón de ser y las jerarquías se desmoronarían.

Por lo tanto, entre las jerarquías diocesanas y arquidiocesanas y la cabeza de la Iglesia residente en Roma debe existir según Funes una distancia que impida su disolución, asimismo debe haberla entre la jerarquía y los fieles... Cada cosa en su lugar o, dicho en los términos del propio Funes, los fieles, los párrocos, los obispos, los arzobispos, los patriarcas y el papa constituyen un *ordo*: “Lejos de que estas autoridades se embaracen, su misma desigualdad de poder las subordina y forma una *gerarquia armoniosa*, cuyo primer puesto ocupa el papa. Dése a cada miembro de este cuerpo el ejercicio de las funciones que les están señaladas y entonces el orden se establecerá por sí mismo. Pero que al contrario quiera la cabeza ejercer las funciones del estómago, pervertido así el orden gerarquico, la languidez se sentirá”³⁵⁸. Se trata de una concepción organicista de la Iglesia que apunta a poner de relieve la preservación de la diversidad de sus distintos órganos y el

358 G. Funes, *Examen crítico...*, p. 73. La bastardilla es nuestra.

escalonamiento existente entre ellos; sin tal escalonamiento, la propia vida de Funes pierde sentido ya que la defensa de las jerarquías y la preservación de sus prerrogativas constituye aquello a lo cual él se dedicó desde antaño.

Y el garante de este orden es ante todo el derecho canónico, como veremos en el siguiente párrafo. Ya hemos señalado en reiteradas ocasiones la importancia del derecho canónico para Funes, un derecho que carece de cualquier rasgo de universalidad. Al igual que la idea de la Iglesia, la idea que Funes tiene del orden jurídico, es ella también propia del Antiguo Régimen. En efecto, hemos visto cómo en los últimos años coloniales Funes expresaba una imagen de la Iglesia universal donde los lazos entre la jerarquía episcopal y la cabecera romana se construían sobre vínculos jurídicos³⁵⁹. El propósito de la contrarreforma será sentar las bases de un derecho canónico estrictamente americano. El derecho eclesiástico, en manos de las iglesias americanas, convierte a los obispos en protagonistas de la contrarreforma que Funes propone, en la medida en que se convierten en los autores de sus propias reglas disciplinarias.

Que la iglesia americana tenga de ahí en más no sólo estructuras eclesiásticas que le son propias sino además sus propias reglas disciplinarias presenta dos problemas a los que Funes deberá atender. Por un lado, cómo se concilia –si es que acaso logra conciliarse-, la iglesia americana con la universalidad de la Iglesia católica, desde el momento en el que los obispos americanos se convierten en los autores de su propia disciplina y derecho

359 Véase más arriba, la sección 3. 3. 2. Allí transcribíamos un oficio de Funes en el cual sostenía que la Iglesia es “una republica [...] fundada sobre fueros, canones y costumbres distintas a las del siglo”. Oficio firmado por el obispo Moscoso, aunque escrito por su provisor Funes, dirigido al virrey Olaguer y Feliu, Córdoba, 6 de julio de 1798, “Expediente formado sobre q.e se permita curar á los enfermos en la Ciudad de Cordova al P.e Fr. Luis Pacheco, del orden de Sn Francisco. Año de 1798”, AGN, Justicia, 1797-8, IX-31-7-4, Leg. 38, exp. 1122.

eclesiástico, con independencia con respecto a Roma³⁶⁰; por otro lado, la dificultad de establecer la unidad en una iglesia americana que de hecho no existe en cuanto tal y, por lo tanto, tendrá que hacer frente a las tendencias disruptoras que presentan las iglesias particulares en América. La unidad de la iglesia americana bien podría hallarse amenazada, no tardará en advertir Funes. Y sin duda, la amenaza más importante será la iglesia porteña. La iglesia americana requerirá de garantías para preservar su unidad: éste será finalmente el papel que Funes le asigne a Roma.

5. 5. 2. *La iglesia americana, entre la iglesia universal y la iglesia particular*

En el proyectado concilio que Funes tiene en mente, los obispos americanos se convertirían en actores clave en varios sentidos: por un lado serían los destinatarios de la “contrarreforma” que Funes proyectaba, dado que ésta tenía como objeto apuntalarlos en tanto que miembros de la jerarquía eclesiástica; por otro lado, eran los autores de la reforma, dado que ellos participarían del concilio, dándose a sí mismos sus propias leyes, independientemente tanto del clero parroquial como de los fieles, sobre los cuales las harían

360 El derecho eclesiástico engloba dos ramas: el derecho público y el privado. El derecho público eclesiástico contempla las relaciones entre el poder civil y la Iglesia; el derecho eclesiástico privado atiende las relaciones entre los diversos actores dentro de la jerarquía eclesiástica, la relación entre clero secular y regular, las facultades del ordinario, entre otros aspectos. Sobre este tema, puede verse Javier Gmeiner, *Instituciones de derecho eclesiástico*, traducido del latín por el Dr. Dn. José J. García Miranda, Buenos Ayres, Imprenta de la República, 1835, AGN, MBN 78-79. El influjo de Gmeiner en el clero secular porteño ha sido indicado en reiteradas ocasiones, en particular por Tonda, quien además indica que la traducción de la obra de Gmeiner había pasado por las manos de Funes. Al respecto puede verse A. Tonda, “Teólogos y canonistas en la correspondencia de los nuncios en Sudamérica entre 1813 y 1845”, *Revista de historia del derecho*, 8 (1980) y José María Mariluz Urquijo, “Las Instituciones de derecho eclesiástico de Gmeiner”, *Revista del instituto de historia del derecho Dr. Ricardo Levene*, 1 (1949).

regir. Pero a pesar de que el papel que a los obispos les tocaba en la reforma era altamente significativo, Funes era consciente de que los obispos podían dejarse influir por sus propias rencillas y conducir a contradicciones entre ellos difíciles de sobrellevar. Los obispos, librados a su propia suerte y guiados por sus intereses múltiples, no necesariamente alcanzarían por sí solos el objetivo deseado, a saber, la “contrarreforma”. En este punto, veremos asomar la presencia de Roma. En dos aspectos la intervención del papado es imprescindible para garantizar la vigencia de la contrarreforma proyectada: por un lado, Roma serviría de garantía para la estabilidad de las estructuras eclesiásticas que la iglesia americana se diera de ahí en más; por otro lado, Roma es asimismo la garantía de la vigencia de su nuevo ordenamiento jurídico.

El papado jugará en efecto un papel clave en la reforma proyectada por Funes; no obstante, el propósito no es sujetar la iglesia americana a la romana -ya que el papado no habrá de participar del concilio, ni siquiera a la hora de convocarlo o de fijar los temas a tratar-, sino más bien evitar que la iglesia americana se disgregue, dejándose llevar por sus querellas intestinas. La apelación a Roma jugará en este contexto de garantía para mantener a salvo las jerarquías: mantenerlas a salvo de sus propias debilidades. En este sentido se destaca la doble propuesta de Funes para la iglesia americana: reformar sus estructuras eclesiásticas a la par que se reforman sus reglas, proporcionadas por el derecho canónico; y ambas propuestas son, como veremos, imposibles de alcanzar, según Funes sin el recurso a Roma.

Los obispos y arzobispos americanos pueden tener la más de las veces intereses divergentes, de allí que no sea siempre fácil encontrar un punto de convergencia en común. La “contrarreforma” de Funes expresa pues la búsqueda de una unidad en la iglesia

americana, tanto en lo que hace con respecto a las estructuras eclesiásticas como con respecto a las normas canónicas. En primer lugar se destaca su propuesta de establecer en América un patriarcado, vale decir, una autoridad eclesiástica que le confiera a la iglesia americana la unidad de la que carece. El patriarca, colocado por encima de las sedes arzobispales y episcopales de América, podrá constituirse en el máximo tribunal de apelación para las distintas diócesis americanas, tribunal del que hasta el momento se carecía, a fin de servir de árbitro entre los distintos ordinarios y “dirimir las controversias que se suscitaban de una iglesia á otra”³⁶¹. Dado que las controversias son para Funes una realidad tangible, es necesario un árbitro que se erija por sobre los ordinarios de las diócesis americanas, sólo que ese árbitro habrá de ser americano, y no el papado. El patriarca sería de ahí en más el más alto tribunal de apelación para las causas eclesiásticas en las iglesias americanas; permitiría restablecer las jerarquías y organizar los tribunales eclesiásticos de tal manera que hubiera a quien apelar, evitando controversias.

La propuesta de instituir un patriarcado fue sin embargo objeto de una fuerte polémica con Llorente. No porque Llorente rechazara tal propuesta, sino más bien por el modo en que aquel decía que debía llevarse a cabo. Llorente había propuesto que el poder civil en uso de sus prerrogativas, y en acuerdo con los obispos, estableciera un patriarcado; Funes por el contrario va a denunciar el carácter considerado erróneo de la propuesta de Llorente: “jamás ha entrado entre las facultades de la potestad secular trastornar el orden de la jerarquía eclesiástica creando nuevas plazas o suprimiendo algunas de las que existían, pero mucho menos creando patriarcados”³⁶². Si bien le objeta a Llorente que deposite en el poder

361 G. Funes, *Examen crítico...*, p. 68.

362 G. Funes, *Examen crítico...*, p. 331-332.

civil la facultad de crear esta nueva “plaza” en la jerarquía eclesiástica, Funes había admitido sin objeciones que en Buenos Aires el poder civil modificara las plazas del cabildo eclesiástico porteño, reduciendo su número, tal como había dispuesto la ley de la reforma rivadaviana de 1822 -sin duda porque esperaba de esta última reforma que redundara en detrimento de los capitulares porteños, y no en su favor³⁶³. Como puede verse, una vez más los argumentos de Funes cambian de sentido, en función de quién sea en cada caso el destinatario: la iglesia porteña es una, pero bien distinta, a la proyectada iglesia americana.

Contra Llorente, Funes dirá en cambio que para instituir un patriarcado en la iglesia americana, es necesaria la intervención de la Santa Sede: “la función de erigir estos primados fue siempre propia de la potestad eclesiástica [...] ella está reservada a la Santa Sede. Convenimos que esto merece una reforma [...] pero ¿deberá crearlo un gobierno civil por sí solo, transgrediendo los cánones que estan en observancia y *arrancando el consentimiento* de los demas obispos a fuerza de imperio?”³⁶⁴. Sin el recurso a Roma, el establecimiento de un patriarca podía quedar sujeto a las rencillas entre los obispos americanos; en cambio si era la propia Santa Sede la que lo establecía, con la anuencia del poder civil -v.g., Bolívar- las jerarquías eclesiásticas podrían ser restablecidas con más firmeza. Que el papado y el poder civil aúnen sus esfuerzos para instaurar una jerarquía eclesiástica no le despertaba a Funes ningún tipo de desconfianza, siempre que el patriarca fuera nombrado con el consenso del poder civil. Pero la institución del patriarca es desde su

363 La reforma rivadaviana redujo en 1822 la cantidad de sillas del cabildo eclesiástico porteño e introdujo reformas en el clero secular que en general tendían, como han señalado Nancy Calvo (“Cuando se trata de la civilización del clero. Principios y motivaciones...”, ya citado) y Roberto Di Stefano (*Historia de la Iglesia argentina...*), a aumentar el prestigio y la “civilización” del clero secular.

364 G. Funes, *Examen crítico...*, p. 332-333. (La bastardilla es nuestra.)

punto de vista, al igual que para Llorente, imprescindible, sólo que discurren por vías diferentes.

En el caso de Llorente, el patriarca estaría destinado a ocupar el lugar del papa, a quien viene a sustituir (de hecho, Llorente dice que los asuntos eclesiásticos en América, una vez instituido el patriarca, ya no habrán de tener como interlocutor a Roma³⁶⁵); en cambio Funes busca amparo en Roma para restablecer la estatura de las jerarquías intermedias de la iglesia americana. En última instancia, Funes sabe que la propuesta de Llorente hace agua porque conoce mejor que aquel la realidad de las iglesias americanas: Llorente había reclamado el consenso entre los ordinarios americanos a fin de instituir aquel patriarca³⁶⁶. Funes no creía demasiado fácil el camino que Llorente proponía al sugerir instituir un patriarca con el consenso de los obispos americanos. Tal consenso sería para Funes, que conocía de cerca la realidad de algunas de las diócesis americanas mucho mejor que Llorente, bien difícil de alcanzar. ¿Hasta qué punto sería fácil alcanzar aquel consenso? ¿No podía acaso quedar sujeto a las rencillas entre iglesias particulares? En este sentido Funes decía en una cita transcrita poco más arriba que, si se seguía la propuesta de Llorente, sería necesario “arrancarle su consentimiento” a los obispos. ¿Qué legitimidad podría tener un patriarca establecido sobre bases tan poco firmes? En cambio, más sólido sería el patriarcado si se fundaba en el recurso a Roma: no habría iglesia particular que estuviera en condiciones de objetar su legitimidad una vez instituido.

365 Según Llorente, “el gobierno se entenderá con solo el *Patriarca*, éste con los *Arzobispos*, y éstos con los *Obispos*”, Juan Antonio Llorente, *Discursos sobre una constitución religiosa...*, p. 38.

366 Dice Llorente: “si el gobierno supremo civil de la nacion considerase oportuno reducir las comunicaciones de todos los asuntos eclesiasticos a un centro de unidad nacional acordará que el prelado de la Corte o ciudad capital del Estado se nombre *Primado* o *Patriarca* en lugar de nombrarse *Arzobispo*, exigiendo para ello el consentimiento de todos los obispos del territorio nacional”, *Discursos sobre una constitución religiosa...*, p. 38.

Pero la reforma de la iglesia americana que Funes tiene en mente contempla no sólo el rediseño de las jerarquías y las estructuras eclesiológicas, sino la reforma de sus bases jurídicas y canónicas. En este punto habrá de ocurrir algo similar que lo que señalábamos con respecto a las nuevas estructuras eclesiológicas que la iglesia americana tendría una vez establecido el patriarcado: será necesario proteger al concilio y dotarlo de legitimidad, para lo cual el recurso a la Santa Sede es en última instancia insalvable. La asistencia al concilio no es obligatoria para los obispos y de hecho el concilio puede llevarse a cabo sin la concurrencia de todos los prelados de las diversas diócesis, siempre que esté compuesto por una muestra significativa de aquellos³⁶⁷. Pero en caso de que uno de ellos se ausentara, ¿cómo se hace para hacerle admitir la legitimidad de las normas a aquellos que estuvieron ausentes, o simplemente enviaron al concilio un apoderado que actuara en su nombre?

A fin de evitarle al concilio una pérdida de legitimidad en las decisiones que tomara, Funes reclamó que las decisiones a las que llegara fueran refrendadas por la Santa Sede. Así, en caso de que alguna de las sedes episcopales americanas no asistiera al concilio, la legitimidad de las decisiones conciliares sería de cualquier modo inobjetable. En este sentido, Funes señala cuál ha de ser el papel de Roma: “ellas [v.g., sus funciones] se reducen á extender una inspeccion universal sobre toda la iglesia, y á hacer que cada cual en el grado que lo ha colocado su destino observe los preceptos divinos, lo que la tradicion nos ha fielmente transmitido y lo que la iglesia de comun acuerdo ha ordenado por sus *canones*”³⁶⁸.

367 En este contexto Funes recurre al concilio de Trento para usarlo como fundamento jurídico acerca de las condiciones en las cuales un concilio provincial puede ser considerado legítimo. En este sentido, véase la sesión 24, *De reformatione*, capítulo 2 de *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Barcelona, 1843.

368 G. Funes, *Examen crítico...*, p. 73. (La bastardilla es nuestra.)

Roma no es pues de ninguna manera el legislador para las iglesias americanas –en este sentido la propuesta de Funes se aleja de cualquier intento por “romanizar” las iglesias americanas, tal como ocurriera a fines del siglo XIX, dado que al papado en ningún momento se le deja espacio para decidir sobre los cánones americanos³⁶⁹; es, más bien, la más firme garantía de que los cánones elaborados por el concilio habrán de ser respetados por las iglesias particulares: Roma no legisla, pero sí arbitra. El papel que le toca a Roma, en los términos de Funes es pues el de llevar a cabo un “vigilante cuidado por la observancia de los cánones”: Funes no le atribuye nunca al papado la autoría de aquellos cánones, sólo su vigilancia y cuidado³⁷⁰. Y dado que el concilio podrá evocar su nombre una vez que sus decisiones sean refrendadas por el papa, la legitimidad de sus normas no podría ser fácilmente objetada, siquiera por parte de la iglesia particular más reacia al concilio: a saber, la porteña. Pero antes de abordar el problema del lugar que le toca a la iglesia porteña en esta historia, debemos precisar aún más en qué consiste el concilio, con qué fines y en qué condiciones habrá de ser convocado.

Los obispos americanos podrán legislar acerca de la disciplina eclesiástica de sus iglesias reunidos en concilio y en ello consiste precisamente uno de los principales reclamos que Funes apunta en su *Examen crítico*, dirigido a Bolívar. La convocatoria del concilio “nacional” para forjar las leyes a la medida de las diócesis americanas muestra una vez más que el derecho no es para Funes de carácter universal. Las leyes de la Iglesia no pueden ser

369 Acerca del problema de la romanización, puede verse Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina...*, tercera parte. En este sentido el concilio americano que Funes propuso no puede ser comparado al que tuvo lugar en 1899, que fue convocado por el papa León XIII y se llevó a cabo en Roma. Al respecto puede verse *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae in Urbe celebrati Anno Domini MDCCCXCIX*, Roma, 1900.

370 En ello consiste según Funes el “primado de honor y jurisdicción” del papado, *Examen crítico...*, p. 3.

universales porque varían de acuerdo con las circunstancias geográficas, culturales e históricas, por lo tanto las leyes dictadas fuera de América deberán ser revisadas por las iglesias americanas, reunidas en concilio: “será pues un deber esencial del concilio nacional examinar atentamente si esas leyes formadas en el otro hemisferio y por hombres que ignoraban la geografía de estas regiones, el genio de sus naturales, su peculiar modo de existir y lo que es mas, sin prevision de las mudanzas sin limites que podian traer las revoluciones, tienen aquel grado de fuerza que les concilie la aceptacion comun”³⁷¹. Entre otras leyes cuya vigencia deberá ser revisada en América por su episcopado se halla el propio Concilio de Trento -hemos señalado que los primeros concilios eran para Funes el único modelo a seguir-³⁷².

Las leyes que el concilio deberá establecer comprenden todos los puntos de la disciplina eclesiástica, tanto en el fuero interno como en el fuero externo³⁷³. Entre ellas, la administración de los sacramentos, la resolución de las causas matrimoniales, la formación del clero, la creación de nuevas y múltiples circunscripciones eclesiásticas –tanto parroquias cuanto obispados-, la jurisdicción que el ordinario posee sobre el clero regular, la concesión de dispensas de todo tipo, la ordenación de los aspirantes al sacerdocio, etc. Todas ellas son para Funes materia puramente eclesiástica que por lo tanto debe ser sujeta a la ley canónica. No puede, señala, contra Llorente, el poder civil incidir en ninguna de estas materias: así, habrá de insistir en el carácter sacramental del matrimonio que en tanto tal queda ineludiblemente sujeto a la jurisdicción eclesiástica y a las leyes canónicas.

³⁷¹ G. Funes, *Examen crítico...*, p. 75.

³⁷² Acerca del concilio tridentino, Funes señala que su disciplina “se halla recibida en América, pero jamás podrá decirse que tuvo su principio en un consentimiento libre y espontáneo de estas iglesias”, *Examen crítico...*, p. 75.

³⁷³ Para una definición de ambos fueros, véase Justo Donoso, *Instituciones de derecho canónico*, París, 1876, tomo 3, L. IV, cap. 1.

Asimismo, habrá de insistir en la obligatoriedad para el fiel de asistir con regularidad al sacramento de la confesión –Llorente había insistido en que la confesión era simplemente un acto de voluntad del creyente, y quedaba de esta manera sujeta a su criterio y a su “razón”³⁷⁴-. Pero no es éste el argumento de Funes: la confesión es una ley que debe ser cumplida por el súbdito –ley que, por cierto, el súbdito no ha establecido porque, como hemos señalado, la Iglesia no es democrática y sus leyes no se hallan en las manos de la grey-: “donde hay precepto hay obligación; y donde hay obligación hay poder para obligar á su cumplimiento al que la tiene sin que este quede pendiente de su libre resolución”³⁷⁵.

Y a continuación agrega que, en caso de no respetarse este principio, como hace Llorente, el estatuto jurídico de la Iglesia se desmoronaría: “debió reflexionar [v.g., Llorente] que probando esta su tesis caía en el compromiso de negar la institución de la penitencia y el poder de atar y desatar [...] el poder de absolver ó condenar [...] ¿No fue el mismo Redentor el que hizo á ese ministro juez competente de la conciencia?”. Si la potestad del pastor de juzgar en el fuero interno es objetada y minimizada por Llorente, ¿qué podrá decirse con respecto al fuero externo? Llorente incluso pretendía que la iglesia se desentendiera de atender las dispensas matrimoniales ya que, afirmaba, era ésta una materia que debía ser depositada en las manos del poder civil. En este sentido, insiste Funes en reiteradas ocasiones: “La Iglesia así como el estado son dos sociedades que necesitan de leyes [...] [Llorente] ridiculiza los preceptos de la Iglesia porque siente su peso. ¿Qué hacer entonces?

374 Dice Llorente acerca de la confesión: “Conforme a esta regla nadie será compelido por medios indirectos á la confesión indirecta de sus pecados, *quedando a la devoción de cada cristiano* acudir al mismo párroco y pedirle le administre el sacramento de la penitencia”, *Discursos sobre una constitución religiosa...*, p. 20. Contra ello, Funes va a reclamar la vigencia del imperativo tridentino de la confesión anual obligatoria.

375 G. Funes, *Examen crítico...*, pp. 124-125.

¿Abolir la religión y sus preceptos?”³⁷⁶. Claro está que la respuesta de Funes a esta última pregunta es negativa: Funes no está dispuesto a resignar la dimensión jurídica de la Iglesia. Y así como la Iglesia tiene la potestad de juzgar, tiene asimismo la de legislar.

Pero las iglesias no pueden darse leyes a su antojo y hacerlas regir en sus respectivas diócesis por su cuenta propia; ya hemos señalado más arriba que Funes no admitía la idea de que el provisor porteño legislara. Antes de entrar en vigor, deben cumplir dos requisitos. En primer lugar, es necesario que el poder civil les dé su *exequatur* -ya hemos abordado más arriba su significación: el *exequatur* es para Funes el más firme garante del particularismo jurídico-. Por otro lado, las leyes canónicas elaboradas por un concilio “nacional” deben ser admitidas a su vez por el papado, en caso contrario la Iglesia católica perdería su carácter universal; en este sentido Funes afirma que el concilio deberá “solicitar la confirmación de la silla apostólica en lo que no estén conformes [sus leyes] con la disciplina recibida universalmente”³⁷⁷. Mantener el vínculo con Roma es por lo tanto imprescindible, dado que no puede haber reforma canónica legítima si no es avalada en última instancia por la Santa Sede.

Ya hemos señalado en reiteradas ocasiones que Funes no puede pasar por alto a Roma. De hecho, Funes sirvió de vínculo con Roma: las relaciones con Roma eran consideradas de carácter diplomático y Funes, desde que fuera condecorado con el cargo de Agente de Negocios de Colombia, tuvo efectivamente a su cargo funciones diplomáticas³⁷⁸. Tal es así que se vio involucrado en la tarea de emprender gestiones ante la Santa Sede: en enero de 1826, el deán de Charcas -a la sazón, el gobernador del obispado en sede vacante- se dirigía

376 G. Funes, *Examen crítico...*, pp. XII-XIV.

377 G. Funes, *Examen crítico...*, pp. 75-76.

378 Véase Pedro Leturia, *La acción diplomática de Bolívar ante Pio VII*, Madrid, 1925.

a Roma por intermedio de Funes para solicitar la provisión de los arzobispados vacantes en América³⁷⁹. Si bien su gestión se limitó sencillamente a reclamar la provisión de las sillas vacantes –nunca insistió, por ejemplo, en que el papado remitiera un nuncio, o bien que se gestionara un concordato-, no puede pasarse por alto en este contexto el hecho de que Roma se convertía de este modo en un actor imprescindible al cual recurrir para la reestructuración posrevolucionaria de las jerarquías en la iglesia americana. Pero bien podría objetarse que en esta gestión ante la Santa Sede Funes simplemente cumplía la tarea que le había sido encomendada por Bolívar. No podemos llegar a saber con qué estado de espíritu cumplió las gestiones que se le encomendaron ante la Santa Sede; no obstante, ello no basta para que minimicemos en este contexto el papel que juega la apelación a Roma. El recurso a Roma era imprescindible desde diversos puntos de vista, según hemos ya adelantado. No sólo para que arbitre y refrende el derecho canónico americano, elaborado por el concilio que Bolívar habría de convocar. Funes no sólo planea establecer nuevas reglas en la iglesia americana, también pretende que esta última tenga a su vez estructuras eclesiásticas autóctonas.

Pero, en fin, ¿cómo se concilia la iglesia americana, que gozaría de ahí en más de sus propias reglas y sus propias estructuras, con la Iglesia universal, cuya cabeza reside en Roma?; ¿hasta qué punto no podrá haber contradicción entre una y otra? Para Funes no existe tal contradicción mientras los cánones de la primera sean aprobados por el papado que constituye el “eje del catolicismo”³⁸⁰. El derecho canónico no es universal; ya hemos

379 La nota del gobernador del arzobispado de Charcas, Matías Terrazas, que a Funes le tocó remitir a Roma se halla en AGN, MBN, 5428. También puede verse la correspondencia entre Terrazas y Funes en *Archivos...*, vol. 3, pp. 446-450.

380 G. Funes, *Examen crítico...*, p. 3.

advertido que las leyes pueden tener distintos orígenes -divinos, humanos, consuetudinarios-. El particularismo del derecho canónico sirve de reaseguro para evitar el despotismo del poder romano; el derecho del papa de confirmar las decisiones conciliares sirve por otra parte de garantía de la catolicidad. La Iglesia universal no es una iglesia uniforme desde el punto de vista jurídico: su catolicidad no depende de la existencia de un código universal de derecho canónico dado que éste no existe. Si la Iglesia universal constituye una “jerarquía armoniosa”, lo es porque el derecho canónico no es un cuerpo homogéneo y uniforme, en suma, universal: no existe un derecho canónico unificado (este último, recordemos, vio recién la luz con el código de Benedicto XV, datado en 1917). Desde esta concepción del derecho, la iglesia americana que Funes proyectaba no se hallaba en condiciones de quebrar la universalidad de la Iglesia católica: mientras que el papa continuara siendo el “eje” y el árbitro, la Iglesia universal toleraría (y conviviría con) la diversidad jurídica.

La iglesia americana no amenaza, según Funes, a la Iglesia universal, sin embargo podrá hallarse a su vez amenazada; sin duda a Funes este último aspecto le preocupa mucho más que el primero. Si alguna diócesis americana no asistiera al concilio, la iglesia americana correría un serio riesgo. En este sentido, Funes compara la unidad y la catolicidad de la iglesia americana con las de la Iglesia romana: “si la unidad y la catolicidad no fuesen uno de los mas preciosos caracteres de que se gloria la iglesia americana podia entonces en consideracion á estos motivos formarse una ó muchas sociedades apartes de la apostólica romana. Pero no: ella es esa iglesia *una*”³⁸¹. No sería admisible para Funes atentar contra la Iglesia universal, así como tampoco lo es que cualquier iglesia particular en América atente

381 G. Funes, *examen crítico...*, p. 67. En bastardilla en el original.

contra el proyecto de dar a luz una iglesia americana.

La destinataria de esta última reflexión es sin duda, como ya hemos en parte adelantado, la iglesia porteña. Sólo ella estaba en condiciones de introducir una cuña en la iglesia americana, de allí que Funes se esfuerce, una vez más, por intentar refrenarla como veremos a continuación a través de un nuevo dictamen acerca de un pleito matrimonial.

5. 6. *¿Cuál ley eclesiástica para la diócesis de Buenos Aires?*

La ley de tolerancia de cultos de 1825 dejó el camino abierto para que se multiplicaran los matrimonios entre católicos y protestantes, en una sociedad cada vez más heterogénea y alejada de la unanimidad religiosa y, con ello, inauguró una serie de conflictos en la jurisdicción eclesiástica porteña en torno a la definición de la legislación por la cual habrá de regirse en estos casos. Era ésta una buena ocasión, para la iglesia porteña, para moldear las leyes eclesiásticas a su medida; hemos señalado más arriba que ya en 1823 el provisor Mariano Zavaleta había intentado sustraer las causas matrimoniales de la jurisdicción eclesiástica. No lo logró, pero pronto el problema comenzó a agravarse: ¿qué ley eclesiástica se habrá de aplicar en las causas matrimonios entre católicos y protestantes?

La diócesis porteña fue testigo de cómo, a medida que se multiplicaban las causas matrimoniales, se multiplicaban asimismo las consultas a teólogos para que dictaminaran al respecto: así, en 1826 el provisor José León Banegas convocaba a una junta de canonistas para asesorarse (compuesta por los párrocos de la ciudad y varios doctores del clero secular porteño), y más adelante consultó también a otros doctores como Eusebio Agüero, Gregorio

Funes, Julián Segundo de Agüero y el deán Diego Estanislao Zavaleta³⁸². Salvo este último, ninguno de los anteriores pertenecía al cabildo eclesiástico porteño, y todos ellos dictaminarían a favor de otorgar las dispensas matrimoniales para autorizar los matrimonios de religión mixta, por las cuales se los consultó. Que en su mayor parte no pertenecieran al cabildo eclesiástico no es casual: la mayor parte de los capitulares porteños rechazaba concederle al provisor la posibilidad de dispensar en tales casos.

El problema de la decisión a tomar sobre la validez de los matrimonios mixtos en la iglesia porteña luego de 1825 presenta dos dimensiones que desarrollaremos a continuación: por un lado, involucra un conflicto entre el cabildo eclesiástico y el provisor dado que en buena medida el primero no estaba dispuesto a reconocerle las facultades que el segundo requeriría para dispensar; por otro lado, involucra un problema legal o canónico de difícil solución acerca de cuál es la ley vigente, cuál es su origen, qué lectura se hace de ella y si puede o no ser modificada, problema que ya en parte hemos advertido en el capítulo precedente a la hora de analizar el dictamen que Funes había elaborado en 1818.

En primer lugar, es necesario señalar que el cabildo eclesiástico fue renuente de entrada a otorgar las dispensas matrimoniales. Conceder tales dispensas redundaría en una ampliación de la jurisdicción del provisor, en detrimento de los capitulares; contra ello los capitulares decidieron en cambio resistirse y negarle al provisor cualquier facultad de dispensar. De esta manera, la negativa de concederle al provisor la capacidad de dispensar era un acto por el cual el cuerpo capitular decidía sobre las facultades con las que contaba

³⁸² Sobre el problema de los matrimonios entre católicos y protestantes para la década de 1820 en Buenos Aires puede verse Américo Tonda, “Los matrimonios entre católicos y protestantes en Buenos Aires (1810-1833)”, *Criterio*, 1465-6 (1964); José María Mariluz Urquijo, *Los matrimonios entre personas de diferente religión ante el derecho patrio argentino*, Buenos Aires, 1948; Américo Tonda, *La Iglesia argentina incomunicada con Roma (1810-1858). Problemas, conflictos, soluciones*, Santa Fe, 1965., tercera parte.

el provisor -a las que consideraba derivadas del propio cuerpo capitular-; para Funes en cambio ello equivalía a colocarse por encima del provisor y querer hacer derivar su jurisdicción del cabildo. Para el cabildo eclesiástico, lo que estaba en juego era ante todo la decisión a tomar ante las facultades del provisor a fin de sujetarlas a su control, y no tanto la preocupación por preservar la unanimidad religiosa en la sociedad porteña. En este sentido, lo que le ocurría al provisor porteño no era en definitiva muy distinto a lo que al propio Funes le había sucedido en Córdoba después de 1804, cuando su cuerpo capitular se había resistido a reconocerle ciertas facultades de gobierno según hemos visto, sólo que en Buenos Aires no había tribunal de apelación al cual recurrir. De esta manera, el dictamen de Funes acerca de las dispensas constituyó un intento por arbitrar entre el cabildo eclesiástico y el provisor a fin de no dejar el gobierno de la diócesis en las manos del cabildo eclesiástico porteño -desde la reforma de 1822, el “senado del clero”-, un cabildo eclesiástico con el cual su relación no había sido desde 1810 del todo amigable. El senado del clero, mostraba de esta manera que estaba dispuesto a intentar forjar la iglesia, y sus leyes, a su medida³⁸³. De tal manera, que admitir las facultades del provisor -como hicieron todos los canonistas mencionados más arriba, incluido Funes- equivalía a apuntalar al provisor, en detrimento del cabildo eclesiástico en el gobierno de la diócesis³⁸⁴. En este sentido, dirá Funes en su dictamen, en contradicción con el cuerpo capitular de la iglesia porteña: “en este punto de reputar como devo el dictamen del venerable cenado eclesiástico

383 Según Roberto Di Stefano, habría sido finalmente la política eclesiástica de Rosas la que habría logrado refrenar al cabildo eclesiástico porteño, cf. “Rosas y el debate religioso en Buenos Aires (1831-1835)”, ponencia presentada en las *II Jornadas nacionales. Espacio, memoria, identidad*, Rosario, 9, 10 y 11 de octubre de 2002.

384 Tanto Julián Segundo de Agüero, como Funes y Diego Estanislao Zavaleta se quejaron en sus respectivos dictámenes de la conducta, considerada “fuera de lugar”, de buena parte del cabildo eclesiástico porteño. Los dictámenes de los tres, fechados entre 1828 y 1829, se hallan en AGN, MBN, 4269.

cuya opinion es [...] que no tiene facultad para otorgar su dispensa, *yo soi de contrario sentir*³⁸⁵. Una vez más, pues, Funes dictamina tratando de refrenar al cabildo eclesiástico de Buenos Aires.

En segundo lugar, dispensar involucra el problema de qué se entiende por ley, cómo se la interpreta y en qué condiciones es lícito relajar la universalidad de la norma en función de las necesidades y las consideraciones que merecen los casos particulares. En el caso considerado aquí, la facultad de dispensar estaba reservada según el derecho canónico a la Santa Sede, dado que correspondía a uno de los impedimentos dirimentes del matrimonio que, si bien estaba contemplado por las facultades *sólitus*, no era lícito que recayera en las manos del provisor, dado que se requería para ejercerla de ordenación episcopal.

El caso sobre el cual Funes debió dictaminar en 1828 no era muy distinto al de diez años antes, y su respuesta apuntó en el mismo sentido de aquel dictamen: no sería legítimo, insiste, recurrir al derecho civil para sustentar la dispensa -no obstante, en 1827, Eusebio Agüero había dictaminado ante una consulta similar utilizando como argumento la ley dictada por la Asamblea de 1813, que autorizaba a los ordinarios a dispensar³⁸⁶; no es lícito tampoco recurrir a la epiqueya y reclamar que el ordinario suavice los rigores de la ley de acuerdo con las circunstancias. En este sentido afirma que se ha argüido en más de una ocasión que “se debe suavisar el rigor de los canones p.a q.e socorriendo la caridad tengan remedio esos mismos males”; no obstante inmediatamente refutará tal argumento: “no se puede desir que la dispensa de que se trata ó retira males inevitables [...] ó mucho menos

385 Dictamen de Funes, Buenos Aires, 3 de marzo de 1828, AGN, MBN, 4269.

386 Al respecto puede verse la réplica que contra Eusebio Agüero escribió Pedro Ignacio de Castro Barros en *El pensador político religioso de Chile*, Córdoba, Imprenta de la Universidad, 13, 11 de mayo de 1827.

indemnisa á la iglecia con algun bien el mal que sufre su disciplina”³⁸⁷.

En caso de atender consideraciones casuísticas, advierte Funes, el daño para la iglesia sería mucho mayor que el beneficio que se obtenga de la dispensa³⁸⁸. Ya hemos advertido más arriba, en qué residen los reparos de Funes con respecto a la epiqueya: ella deposita en las manos del provisor la decisión acerca de cómo debe interpretarse la ley canónica que rige en la diócesis. Por lo cual concluía, al igual que había hecho en 1818, que el provisor podía dispensar en virtud de las facultades que le habían sido conferidas por Jesucristo, similares a las del papa, en cuyo lugar estaba autorizado a colocarse, pero en ningún caso el provisor está autorizado a decidir acerca de la ley: en última instancia, la ley está por encima del provisor, e incluso por encima del papa. El deán Zavaleta, por el contrario, dictaminaría poco tiempo después con un argumento opuesto al de Funes, ya que afirmó que estaba en las manos del provisor la decisión acerca de la ley, y que éste podía decidir por su propia cuenta en qué casos se podía dispensar, inspirado en el modelo proporcionado por el “cristianismo primitivo”³⁸⁹.

Una vez más, Funes le restaba al ordinario porteño cualquier facultad para decidir acerca de la ley que se habría de aplicar en la diócesis. La única ley canónica a la que la iglesia de Buenos Aires debía responder era en todo caso una que no hubiera sido elaborada por ella misma -y menos aún, por su cabildo eclesiástico-. En tal caso, habría sido muy difícil

387 Dictamen de Funes, Buenos Aires, 3 de marzo de 1828, AGN, MBN, 4269.

388 Según Funes, si se suavizara “el rigor de los canones”, la Iglesia no lograría fruto alguno “capaz de recompensarle lo que pierde”, AGN, MBN, 4269, dictamen del 3 de marzo de 1828. También Castro Barros desde Córdoba, al comentar el dictamen de Eusebio Agüero de 1827 rechazaba la utilización de la epiqueya, pero con un argumento diferente ya que sostenía que perjudicaba la jurisdicción del papa.

389 De acuerdo con el modelo proporcionado por el “cristianismo primitivo”, dice Zavaleta, “los obispos eran los que en sus sinodos reglaban las condiciones y establecían los impedimentos del matrimonio”. Véase su dictamen del 2 de septiembre de 1829, en AGN, MBN, 4269.

pretender que el gobierno de la diócesis Buenos Aires se sumara a la idea de uniformar las leyes canónicas que regían las iglesias americanas de acuerdo con la “contrarreforma” que Funes tenía en mente.

6. Conclusión

No hay nada que sea blanco o negro en la vida de Funes; más bien, debemos enfrentarnos a una matizada escala de grises. La existencia de tales matices, producto de la presencia de una multiplicidad de actores y de jurisdicciones, tanto eclesiásticas cuanto civiles, constituye un rasgo sobresaliente de la sociedad de Antiguo Régimen en la que Funes forjó su carrera eclesiástica. Hemos visto cómo el deán supo moverse con sagacidad en esta multiplicidad: en ello consistía su habilidad para emprender la defensa de los derechos de la iglesia (aunque, por supuesto, esto no implica que sus defensas hayan sido siempre exitosas). En función de cuál fuera su destinatario sus argumentos cambiaban de forma y de tono; hemos visto que en ocasiones recurrió a la epiqueya para reafirmar la libertad de movimientos del gobierno de la diócesis de Córdoba, pero esa misma epiqueya será más tarde descartada si se trataba de concedérsela al gobierno de la diócesis porteña. ¿Ocurre acaso que Funes se contradice en el modo en que define las prerrogativas de la Iglesia? ¿Qué decir de los recursos de fuerza que, si bien resistidos por Funes en el período colonial, serán considerados luego con otros ojos? No hay contradicción alguna: la iglesia de Córdoba es una, y bien distinta a la porteña. Algo similar podríamos decir en relación a otros tantos aspectos del “pensamiento” teológico, eclesiológico y político de Funes; así, según hemos visto, el deán de Córdoba podía ser considerado simultáneamente tanto un “campeón papal” como uno de los más encarnizados opositores a admitir la extensión de las prerrogativas romanas -recordemos su actitud ante Muzi-. ¿Acaso esto no es contradictorio? Asimismo, ¿no es también contradictorio que Funes haya sido el primero en

concederle al gobierno patrio el ejercicio del patronato y que, simultáneamente, haya también sido el primero en limitar ese derecho? Nuevamente nuestra respuesta ante estas preguntas es, en ambos casos, negativa: las contradicciones que el investigador advierte dependen del lente con el que se las mire pero, en todo caso, de lo que se trata es de entender con qué lente miraba Funes la realidad de las iglesias rioplatenses.

A lo largo de nuestro trabajo hemos hablado de las iglesias rioplatenses... en plural. Llegados a este punto, no es difícil imaginar que tal elección en el uso de los términos ha sido adrede. La unidad de las iglesias rioplatenses sólo podía provenir, bajo el Antiguo Régimen, del arzobispado de Charcas y, por cierto, hemos visto que se trataba de una unidad bien endeble. Cada diócesis constituía por sí sola una “iglesia” y se consideraba en condiciones de bastarse a sí misma, al menos en lo que atañe a las funciones regulares de gobierno eclesiástico. Y la Revolución, lejos de conducir a un proceso de “reducción a la unidad”, provocó por el contrario una agudización de esta tendencia fragmentadora³⁹⁰. No existe, pues, “una” Iglesia. Y Funes es bien conciente de ello, dado que su manera de comportarse y de argumentar varía en función de cuál sea su destinataria, ya sea la iglesia cordobesa o la porteña -sin duda las protagonistas de esta historia-. En este contexto, no es casual que la definición de los límites y prerrogativas de la jurisdicción eclesiástica se convierta en un problema clave para las iglesias rioplatenses; del modo en que se defina tal jurisdicción dependerá la autonomía local de que goce cada una de las iglesias en cuestión. Ahora bien, la definición de tales límites es, después de 1810, una tarea harto difícil dado

390 La expresión “reducción a la unidad” la hemos tomado de Natalio Botana, *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*, Buenos Aires, 1977. La unidad se vio constituida recién a partir de 1865 cuando se erigió el arzobispado de Buenos Aires (al respecto véase Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina...*, segunda parte).

que ya no hay estructuras eclesiásticas por encima de las muy borroneadas diócesis rioplatenses. Y ello resulta tanto más acuciante aun si tenemos en cuenta el hecho de que las iglesias constituyen *per se* tribunales de justicia cuya jurisdicción se extiende sin más por sobre la sociedad, independientemente de las transformaciones que se produzcan en ésta -al menos de acuerdo con el modo en que Funes abordará estos problemas-.

Si antes de la Revolución Funes se había preocupado por defender la jurisdicción eclesiástica, a medida que avanzaba en su carrera, después de 1810 deberá preocuparse en cambio por (re)definir aquella jurisdicción, cuyos límites resultarán de ahí en más sumamente inciertos e inestables. La década de 1810 constituyó en este contexto un laboratorio donde las nuevas reglas de juego no parecían estar demasiado claras, en un contexto de guerra y de inestabilidad política; de allí que todo intento por definir y precisar la jurisdicción eclesiástica tuviera un aire provisorio. Así, la preocupación por establecer alguna suerte de mecanismo según el cual pudiera regularse la jurisdicción eclesiástica, mecanismo que estaba destinado a ocupar el lugar vacante que el derrumbe de la jurisdicción arquidiocesana había dejado. En este sentido se destaca el esfuerzo constante de Funes por contener dentro de sus “justos límites” a la iglesia porteña. No es casual; era ésta una iglesia que, en especial a través de su cabildo eclesiástico, desde antaño había demostrado una importante capacidad para defender sus intereses en nombre del clero secular de su propia diócesis, amparado en una eclesiología que lindaba en más de un caso con el “jansenismo”³⁹¹. Córdoba, en cambio, carecía de un “espíritu de cuerpo” semejante, y la experiencia del propio Funes en la iglesia cordobesa durante el período colonial

³⁹¹ En este sentido, Roberto Di Stefano, “Poder episcopal y poder capitular: los conflictos entre el obispo Malvar y Pinto y el cabildo eclesiástico de Buenos Aires por la cuestión de la liturgia”, *Memoria americana*, 8 (1999).

constituye una buena prueba de ello: el cabildo eclesiástico cordobés, a diferencia del porteño, carecía de un grado comparable de cohesión -para ello sólo basta recordar aquí el modo en que se llevaron a cabo las exequias de Carlos III en la ciudad mediterránea-. Si a estos desequilibrios entre las diócesis les sumamos los desmanes provocados por la revolución en su primera década, no es difícil imaginar el derrumbe que la revolución provocó en las estructuras eclesiásticas, y la magnitud con la que estos repercutieron en la diócesis mediterránea. De allí que, a partir de 1810, la preservación de la autonomía de la iglesia cordobesa, frente a la porteña, resulte una tarea tan difícil cuanto necesaria -al menos desde la óptica de Funes-.

En este contexto no es casual el camino que transitó Funes a lo largo de la década de 1820, camino que lo llevaría de la reforma rivadaviana a la “contrarreforma” bolivariana. La reforma rivadaviana, al menos en principio, parecía capaz, luego de la crisis de 1820, de contener en sus “justos límites”, territoriales y jurisdiccionales a la iglesia porteña. Pero tal reforma tuvo más bien el efecto contrario al que Funes esperaba de ella, dado que sirvió para reafirmar las pretensiones autonomistas de la iglesia porteña -y de su cabildo eclesiástico-, una iglesia que parecía capaz de forjar sus leyes y sus prerrogativas a su propia medida, casi sin ningún prurito. De allí que, en cuanto las condiciones políticas lo permitieron, despertara pronto en Funes la idea de restablecer una jerarquía eclesiástica, diocesana y arquidiócesana, a vasta escala. La Iglesia es para Funes, según hemos visto, una república no democrática -más bien aristocrática- en la cual sus jerarquías juegan un papel central... Una república federal en cierto sentido, dado que cada “provincia” puede establecer su propio concilio y legislar, pero esa legislación sólo será válida en la medida en que sea refrendada por el poder central constituido en Roma. En este sentido, Funes

descartaba, según hemos visto, la democracia y la tiranía en tanto que formas de gobierno viables para la Iglesia dado que ambas, por distintas vías, disolvían las jerarquías, es decir, los cuerpos intermedios que se ubican entre el poder central localizado en Roma y el conjunto de los fieles, disperso a lo largo de la cristiandad. De este modo se redefine qué debe entenderse por Iglesia, recuperando para ella una estructura jerárquica escalonada en la cual las iglesias particulares preservan su capacidad de decisión y su autonomía relativa con respecto a Roma.

Pero esta Iglesia así redefinida resultará ya cada vez más difícil de conciliar con su propio tiempo, como finalmente terminará por constatar Funes a la hora de su discusión con Llorente: ya para entonces, al menos en la vida política, la idea de una soberanía escalonada ha perdido terreno ante una concepción unitaria de la soberanía fundada sobre el principio de la soberanía popular. A partir de aquí, Iglesia y orden político ya no podrán construirse de manera especular; el poder espiritual no es ya un mero espejo del poder temporal, dado que se construyen sobre concepciones divergentes acerca de la soberanía. En la década de 1820, Funes, en efecto, advirtió que los marcos de referencia con los cuales se pensaba la Iglesia se estaban modificando. Dado que el poder espiritual resultaba sumamente difícil de parangonar con el poder temporal, ¿qué marcos de referencia podrían ahora utilizarse para definir qué es la Iglesia?

Ninguno que escondiera tras de sí una idea unitaria de la soberanía. Hemos visto que desde el período colonial Funes tiene en mente una idea escalonada de ésta, y la Revolución, cabe subrayar, no modificó en nada aquella idea. Es precisamente este último aspecto, finalmente -el hecho de que Funes conserve una idea de soberanía escalonada, bien

propia del Antiguo Régimen³⁹²- lo que torna inútil cualquier intento por someter su pensamiento a las categorías de “ultramontano” o “regalista”, frecuentemente utilizadas en la historiografía religiosa. De esta manera, hemos arribado finalmente a nuestra hipótesis inicial. En efecto, tanto el “ultramontanismo” como el “regalismo” esconden tras de sí una idea unitaria de la soberanía, en este sentido poco compatible, en ambos casos, con la idea escalonada que sostiene Funes.

A lo largo del siglo XIX, la eclesiología ultramontana, de sesgo fuertemente universalista, le confirió al papado un lugar preeminente en la Iglesia católica, sobre la base de una idea unitaria de la soberanía que se derivaba, según se afirmaba, del propio Jesucristo, que había fundado su Iglesia sobre Pedro, sentando así las bases de una forma monárquica de gobierno de matices cada vez más fuertemente absolutistas. Tal es así que el Concilio Vaticano I terminará por declarar la “perpetuidad del primado de Pedro en los romanos pontífices”, a la que habrá de sumársele la doctrina de la infalibilidad pontificia³⁹³. De esta manera las jerarquías intermedias, diocesanas y arquidiocesanas, por cuyas prerrogativas Funes se había encargado por velar, comenzarían a ver amenazadas sus facultades en el gobierno eclesiástico. Pero no nos interesa aquí detenernos en una discusión en torno al Concilio Vaticano I, que escapa de los límites de nuestro trabajo. Únicamente señalaremos que, a diferencia del discurso ultramontano que estaría en las bases de aquel Concilio, que sostenía una idea unitaria y al fin y al cabo moderna de la soberanía, Funes preservaba por

392 Para una reflexión acerca de la política en el Antiguo Régimen puede verse René Rémond, “Las formas políticas del Antiguo Régimen”, *El Antiguo Régimen y la Revolución (1750-1815)*, Barcelona, 1980.

393 Acerca del ultramontanismo, véase Yves Congar, “L’ecclésiologie de la Révolution Française au Concile du Vatican sous le signe de l’affirmation de l’autorité”, *Revue des sciences religieuses*, XXXIV, 1960 (2-3-4); Hermann J. Pottmeyer en “Ultramontanismo ed ecclesiologia”, *Cristianesimo nella storia*, 12 (1991). Sobre el Concilio Vaticano I, Giuseppe Alberigo, “El Concilio Vaticano I (1869-1870)”, *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, 1993.

el contrario una concepción escalonada, bien propia del Antiguo Régimen, que resultaría incompatible con aquella. Sobre la base de esta idea, consideramos pues que fracasa no sólo la respuesta, sino además la pregunta, acerca de si Funes era o no ultramontano.

Algo similar podríamos decir en torno al regalismo, aunque este concepto esté todavía plagado de mayor cantidad de ambigüedades³⁹⁴. En la historiografía religiosa, el regalismo suele aparecer frecuentemente asociado al absolutismo y, más aún, se presenta por lo común imbuido de una fuerte dosis de arbitrariedad³⁹⁵: las regalías de la corona condensan desde esta perspectiva una serie de prerrogativas de las cuales aquella usa y abusa permanentemente, sin ningún tipo de prurito, guiada sólo por un irrefrenable deseo de aumentarlas -deseo que por otra parte habría sido heredado más tarde por los regímenes republicanos, gracias a un “liberalismo ateo”, igual de arbitrario que lo que pudo haber sido en su momento la monarquía absoluta³⁹⁶-. La discusión sobrepasa en este punto los límites de nuestro trabajo. No obstante, no podemos dejar de señalar el hecho de que para Funes la monarquía católica no fue jamás una monarquía absoluta; es más, su idea escalonada de la soberanía, bien propia del Antiguo Régimen, fue un neto producto de aquella monarquía católica, que parecía ajustarse fácilmente al modelo constantiniano, protector de la Iglesia

394 Acerca del regalismo, puede verse: Vicente Rodríguez Casado, “Notas sobre las relaciones de la Iglesia y el Estado en Indias en el reinado de Carlos III”, *Revista de Indias*, 43-44, 1951; Alberto de la Hera, *Iglesia y Corona en la América española*, Madrid, Mapfre, 1992; Mario Góngora, “Estudios sobre el Galicanismo y la Ilustración católica en América Española”, *Revista chilena de Historia y Geografía*, 125 (1947).

395 Que absolutismo y arbitrariedad no son sinónimos ya ha sido señalado en reiteradas ocasiones. En este sentido véase la voz “absolutismo” en el *Diccionario de política* de Norberto Bobbio y Nicola Matteucci, México, Siglo XXI, 1997; también, René Rémond, *El Antiguo Régimen y la Revolución (1750-1815)*, Barcelona, 1980.

396 En la historiografía confesional en la Argentina tiende a prevalecer esta interpretación. En este sentido, las referencias que podríamos dar son innumerables, y en buena medida ya hemos hecho referencia a ellas en la introducción de este trabajo; sólo destacaremos aquí la obra de Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia argentina*, Buenos Aires, 1971.

-v.g., de las iglesias particulares-. Es por ello que en aquellas coyunturas en las que comenzaron a asomar concepciones más unitarias de la soberanía Funes sintió que el mundo temblaba bajo sus pies: así ocurrió en los años 1808-9 cuando la crisis de la monarquía provocó una fuerte concentración de las prerrogativas en materia de patronato en las manos del virrey; así ocurriría más tarde con la Asamblea de 1813, que coincidió con el momento de mayor distanciamiento de Funes con respecto a la vida política porteña y, finalmente, así puede también explicarse su alejamiento de la “feliz experiencia” rivadaviana.

En fin, las categorías de “regalismo” y “ultramontanismo” son demasiado “modernas” como para ser aplicadas al caso de Funes sin provocar contradicciones. El regalismo atentaría en nombre de la “razón de Estado” contra la Iglesia; el ultramontanismo protegería a la Iglesia de los avances desmedidos del poder civil. No obstante, ninguna de estas categorías contempla aquello que a Funes le preocupa: la defensa de los derechos de la Iglesia, de *su* iglesia, derechos que le fue necesario defender, definir y redefinir a lo largo de su vida. Se trata de la defensa de los derechos de una iglesia particular; pero el ultramontanismo refiere en cambio a la defensa de los derechos de la Iglesia universal. Y el particular no está simplemente contenido en el universal como si se tratara de una parte que, una vez sumada a otras similares, constituye el todo. La iglesia particular debería tener según Funes una identidad y una autonomía, por las que se ha preocupado insistentemente por velar.

7. Bibliografía

Bibliografía general y de referencia

Joaquín Abellán, *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000.

Luisa Accati, *Il mostro e la bella. Padre e madre nell'educazione cattolica di sentimenti*, Milano, 1998.

Eusebio Agüero, *Instituciones de derecho público eclesiástico*, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, 1828.

Manuel Aguirre Elorriaga, *El abate de Pradt en la emancipación hispanoamericana (1800-1830)*, Caracas, 1983.

Giuseppe Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Herder, 1964.

Antonella Alimento, “Il secolo dell'Unigenitus? Politica e religione in Francia nel secolo dei Lumi”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 2, (2001).

Luis Roberto Altamira, *El deán Funes y el papa Pío VII*, Universidad Nacional de Córdoba, 1952.

Luis Roberto Altamira, *El Seminario Conciliar Nuestra Señora de Loreto, Colegio Mayor de la Universidad de Córdoba*, Universidad Nacional de Córdoba, 1943.

Luis Roberto Altamira, *José Felipe Funes. Una vida breve y fecunda*, Córdoba, 1947.

Luis Roberto Altamira, *El deán de Córdoba. Actuación del presbítero Doctor Don Gregorio Funes en la primera silla del cabildo eclesiástico de su ciudad natal*, Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, 1940.

Antonio Álvarez de Morales, *La Ilustración y la reforma de la Universidad en la España de Carlos III*, Madrid, 1988.

Marc Baldó Lacomba, “La Universidad de Córdoba ante la Ilustración (1767-1810)”, en *Universidades españolas y americanas. Época colonial*, Valencia, 1987.

Santiago Barbero, Estela M. Andrada, Julieta Consigli, *Relaciones ad limina de los obispos de la diócesis del Tucumán (s. XVII al XIX)*, Córdoba, Consigli Editora, 1995.

Oswaldo Barreneche, *Dentro de la ley, todo. La justicia criminal de Buenos Aires en la*

etapa formativa del sistema penal moderno en la Argentina, La Plata, Ediciones Al Margen, 2001.

Abel Bazán y Bustos, “La constitución argentina y el patronato”, *El Pueblo*, 19, 20 y 21 de septiembre de 1926.

Silvano G. A. Benito Moya, *Reformismo e Ilustración. Los Borbones en la Universidad de Córdoba*, Córdoba, 2000.

Norberto Bobbio y Nicola Matteuci, *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1997.

Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, Mexico, Grijalbo, 1985.

Natalio Botana, *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*, Buenos Aires, 1977.

Natalio Botana, “El federalismo liberal en Argentina: 1852-1930”, en Marcello Carmagnani (coord.), *Federalismos latinoamericanos: México, Brasil, Argentina*, México, Fondo de Cultura Económica- El Colegio de México, 1993.

Francisco Javier Brabo, *Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el reinado de Carlos III*, Madrid, 1872.

David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla (1492-1867)*, México, 1998.

David Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura, 1994.

Elena Brambilla, “Società ecclesiastica e società civile: aspetti della formazione del clero dal Cinquecento alla Restaurazione”, *Società e Storia*, IV (1981).

Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia argentina*, Buenos Aires, 1971.

Cayetano Bruno, *El derecho público de la Iglesia en Indias*, Salamanca, 1967.

Zenón Bustos, *Anales de la Universidad de Córdoba. Segundo período (1767-1808)*, Córdoba, 1901.

Jorge Cabral Texo, “La ley de abolición de los fueros personales de la provincia de Buenos Aires. Su subrogación por los fueros de causas”, *Homenaje a Salvador de la Colina*, Universidad de la Plata, 1950.

Pablo Cabrera, *Universitarios de Córdoba. Los del congreso de Tucumán*, Córdoba, 1916.

Marina Caffiero, “La fine del mondo. Profezia, apocalisse e millennio nell’Italia rivoluzionaria”, *Cristianesimo nella storia*, 10 (1981).

Nancy Calvo, “Iglesia, sociedad y Estado en tiempos de Rivadavia. Dilemas del reformismo católico”, tesis de maestría, Flacso, 2000.

Nancy Calvo, “Cuando se trata de la civilización del clero. Principios y motivaciones del debate sobre la reforma eclesiástica porteña de 1822”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 24 (2001), en prensa.

Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo (comps.), *Los curas de la Revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, Buenos Aires, Emecé, 2002.

Rómulo Carbia, “La verdad sobre el deán Funes”, *Criterio*, 28 de febrero de 1929.

Rómulo D. Carbia, “Más verdades sobre el deán Funes”, *Criterio*, 25 de abril de 1929.

Rómulo D. Carbia, *La Revolución de Mayo y la Iglesia*, Buenos Aires, 1945.

Jacinto Carrasco, “La Comisaría General de Regulares en las Provincias Unidas del Río de la Plata”, *Archivum*, 1, 2 (1943), pp. 481-496.

José Manuel Castells, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea. Un estudio jurídico-administrativo (1767-1965)*, Madrid, Taurus, 1973.

Manuel Antonio de Castro, *Prontuario de práctica forense*, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, 1834.

Dora E. Celton, *Ciudad y campaña en la Córdoba colonial*, Córdoba, 1996.

José Carlos Chiaramonte, *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la nación argentina (1800-1846)*, Buenos Aires, 1997.

José Carlos Chiaramonte, “Acerca del origen del Estado en el Río de la Plata”, *Anuario IEHS*, 10 (1995).

José Carlos Chiaramonte, “Vieja y nueva representación: los procesos electorales en Buenos Aires, 1810-1820”, en A. Annino (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Buenos Aires, FCE, 1995.

José Carlos Chiaramonte, “El federalismo argentino en la primera mitad del siglo XIX”, Marcello Carmagnani (coord.), *Federalismos latinoamericanos: México, Brasil, Argentina*, México, Fondo de Cultura Económica- El Colegio de México, 1993.

Angel Clavero, *Fray José Antonio de San Alberto obispo de Córdoba*, Córdoba, 1944

Yves Congar, “L’ecclésiologie de la Révolution Française au Concile du Vatican sous le signe de l’affirmation de l’autorité”, *Revue des sciences religieuses*, XXXIV, 1960 (2-3-4).

Monique Cottret, “Aux origines du républicanisme janséniste: le mythe de l’Église primitive et le primitivisme des Lumières”, *Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine*, T. XXXI, 1984

Joseph de Covarrubias, *Máximas sobre recursos de fuerza y protección con el método de introducirlos en los tribunales*, Madrid, 1788.

Horacio Crespo, “Los textos de doctrina política del Deán Funes (1810-1811)”, *Estudios*, Universidad Nacional de Córdoba, 11-12 (1999).

Alberto de la Hera, *Iglesia y Corona en la América española*, Madrid, Mapfre, 1992.

Nelson Dellaferrera, “Matrimonios clandestinos en la Córdoba dieciochesca”, *Criterio*, 26 de octubre de 1989.

Nelson Dellaferrera, “Un caso de nulidad matrimonial en el siglo XVIII”, *Teología*, Buenos Aires, 57, 1 (1991).

Nelson Dellaferrera, “La iglesia diocesana: las instituciones”, *Nueva historia de la Nación Argentina*, Academia Nacional de la Historia, 1999, vol. 2, pp. 385-416.

Mariano de Vedia y Mitre, *El deán Funes. Su vida, su obra, su personalidad*, Buenos Aires, 1954.

Mariano de Vedia y Mitre, *El deán Funes en la historia argentina*, Buenos Aires, 1910.

Roberto Di Stefano, “Rosas y el debate religioso en Buenos Aires (1831-1835)”, ponencia presentada en las *II Jornadas nacionales. Espacio, memoria, identidad*, Rosario, 9, 10 y 11 de octubre de 2002.

Roberto Di Stefano, “Poder episcopal y poder capitular: los conflictos entre el obispo Malvar y Pinto y el cabildo eclesiástico de Buenos Aires por la cuestión de la liturgia”, *Memoria americana*, 8 (1999).

Roberto Di Stefano, “De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino”, *Prohistoria*, 6 (2003).

Roberto Di Stefano, “Abundancia de clérigos, escasez de párrocos: las contradicciones del reclutamiento del clero secular en el Río de la Plata”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y America Dr. Emilio Ravignani*, Buenos Aires, 16-17 (1997-8).

Roberto Di Stefano, “Pastores de rústicos rebaños. Cura de almas y mundo rural en la cultura ilustrada rioplatense”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y America Dr. Emilio Ravignani*, 22 (2000).

Roberto Di Stefano, “Entre Dios y el César. El clero secular rioplatense de las reformas borbónicas a la Revolución de Independencia”, *Latin American Research Review*, 35, 2 (2000).

Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, 2000.

Roberto Di Stefano, “De la cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII-XIX”, *Andes*, Salta, 11 (2000).

Roberto Di Stefano, “Dinero, poder y religión: el problema de la distribución de los diezmos en la diócesis de Buenos Aires (1776-1820)”, en *Quinto Sol*, 4 (2000).

Roberto Di Stefano, “Magistri clericorum. Estudios eclesiásticos e identidades sacerdotales en Buenos Aires a fines del período colonial”, *Anuario del IEHS*, Tandil, 12 (1997).

Roberto Di Stefano, “Lecturas bíblicas de la revolución de independencia (1810-1835)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Universidad de Navarra, 12 (2003), en prensa.

Roberto Di Stefano, “La revolución de las almas: religión y política en el Río de la Plata insurrecto (1806-1830)”, en Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo (comps.), *Los curas de la Revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, Buenos Aires, Emecé, 2002.

Antonio Domínguez Ortiz, *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Barcelona, 1990.

Justo Donoso, *Diccionario teológico, canónico, jurídico, litúrgico, bíblico, etc*, Valparaíso, 1856.

Justo Donoso, *Instituciones de derecho canónico*, Paris, 1876.

John Dunn, *Locke*, Oxford, 1986.

Carlo Fantappiè, “Formazione e attività del clero nel periodo ricciano (1780-1791), *Il seminario vescovili di Prato (1682-1982). Contributi per la storia del seminario en el terzo centenario della fondazione*, Prato, Edizioni del Palazzo, 1983.

Nicolás Fasolino, *Vida y obra del primer rector y cancelario de la Universidad de Buenos*

Aires, presbítero Dr. Antonio Sáenz, Universidad de Buenos Aires, 1968.

H. Frizzi de Longoni, *Rivadavia y la reforma eclesiástica*, Buenos Aires, 1947.

Guillermo Furlong Cardiff, “Monseñor Benito Lué y Riega antes y después de 1810”, *Archivum*, 4, 2 (1960).

Guillermo Furlong Cardiff, *Biobibliografía del doctor Funes*, Universidad Nacional de Córdoba, 1939.

Guillermo Furlong Cardiff, “El deán Funes juzgado por uno de sus profesores”, *Criterio*, 52, 28 de febrero de 1929.

Guillermo Furlong Cardiff, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata (1536-1810)*, Buenos Aires, Kraft, 1950.

Guillermo Furlong Cardiff, “El hombre y el escritor”, *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, Volumen XXIII, Buenos Aires, 1949.

Guillermo Gallardo, “Sobre la heterodoxia en el Río de la Plata después de mayo de 1810”, *Archivum*, 4/1, enero-junio, 1960.

Guillermo Gallardo, *La política religiosa de Rivadavia*, Buenos Aires, 1962.

Guillermo Gallardo, “Don José León Planchón. El capellán de la primera junta”, *Archivum*, VI, (1962).

Klaus Gallo, “¿Reformismo radical o liberal?: la política rivadaviana en una era de conservadurismo europeo”, *Investigaciones y Ensayos*, Academia Nacional de la Historia, 49 (1999).

Klaus Gallo, “Mariano Medrano (1767-1851): el azaroso itinerario del primer obispo criollo porteño”, en Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo (comps.), *Los curas de la Revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, Buenos Aires, Emecé, 2002.

Juan Carlos Garavaglia, “El teatro del poder: ceremonias, tensiones y conflictos en el Estado colonial”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 14 (1996).

Ludovico García de Loydi, *El obispo Lué y Riega. Estudio crítico de su actuación 1803-1812*, Buenos Aires, 1969.

Juan M. Garro, *Bosquejo de la Universidad de Córdoba*, Buenos Aires, 1882.

Ignacio Garzón, *Crónica de Córdoba*, Córdoba, 1898.

Ceferino Garzón Maceda, “La revolución de Mayo y la Universidad de Córdoba”, *Revista de la Universidad de Córdoba*, 1-2 (1961), pp.7-33.

Javier Gmeiner, *Instituciones de derecho eclesiástico*, traducido del latín por el Dr. Dn. José J. García Miranda, Buenos Ayres, Imprenta de la República, 1835, AGN, MBN 78-79.

Noemí Goldman, “Juan Ignacio Gorriti (1766-1842). Republicanismo e Ilustración católica en la revolución”, en Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo (comps.), *Los curas de la Revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, Buenos Aires, 2000.

Pedro Grenon, *Los Funes y el padre Juárez*, Córdoba, 1920.

Mario Góngora, “Estudios sobre el galicanismo y la Ilustración católica en América española”, *Revista chilena de historia y geografía*, 125, (1947).

François-Xavier Guerra, Annick Lempérière *et al*, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII y XIX*, México, 1998.

François-Xavier Guerra, “Voces del pueblo. Redes de comunicación y orígenes de la opinión en el mundo hispánico (1808-1814)”, *Revista de Indias*, 225 (2002), pp. 357-384.

François-Xavier Guerra, “Hacia una nueva historia política. Actores sociales y actores políticos”, *Anuario IEHS*, 4 (1989).

Juan María Gutiérrez, *Noticias históricas sobre el origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires. 1868*, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

Tulio Halperín Donghi, “El letrado colonial como inventor de mitos revolucionarios: fray Servando Teresa de Mier a través de sus escritos autobiográficos”, *De historia e historiadores. Homenaje a José Luis Romero*, México, Siglo XXI, 1982.

Tulio Halperín Donghi, *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1994.

Tulio Halperín Donghi, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, 1961.

Tulio Halperín Donghi, “El letrado colonial como intelectual revolucionario: el deán Funes a través de sus *Apuntamientos para una biografía*”, *Anuario*, Facultad de Humanidades, Rosario, 11 (1984-5).

Tulio Halperín Donghi, *Reforma y disolución de los Imperios Ibéricos (1750-1850)*, Madrid, 1985.

Tulio Halperín Donghi, “La imagen argentina de Bolívar, de Funes a Mitre”, en *El espejo de la historia*, Buenos Aires, 1987.

Tulio Halperín Donghi, *Guerra y finanzas en los orígenes del Estado argentino (1791-1850)*, Buenos Aires, 1982.

Francisco Javier Hernández, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y de Filipinas*, Bruselas, 1879.

Richard Herr, *España y la Revolución del siglo XVIII*, Madrid, 1964.

Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Pedro Inguanzo, *Discurso sobre la confirmación de los obispos en el qual se examina la materia por los principios canónicos que rigen en ella en todos tiempos y circunstancias y se contrae a las actuales de la península. Impreso en Cádiz en el año de 1813*, reimpresso en Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, 1817.

Gaspar Melchor de Jovellanos, “Reglamento literario e institucional extendido para llevar a efecto el plan de estudios del Colegio Imperial de Calatrava en la ciudad de Salamanca (1788)”, *Biblioteca de Autores Españoles*, Madrid, 1846.

José Luis Kaufmann, *La presentación de obispos en el patronato regio y su aplicación en la legislación argentina*, Buenos Aires, Dunken, 1996.

Arturo G. de Lazcano Colodrero, *Linajes de la gobernación del Tucumán. Los de Córdoba*, Córdoba, 1936.

Faustino Legón, *Doctrina y ejercicio del patronato nacional*, Buenos Aires, Lajouanne, 1920.

Pedro Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica (1493-1835)*, Roma-Caracas, 1959.

Pedro Leturia, *La acción diplomática de Bolívar ante Pío VII*, Madrid, 1925.

Abelardo Levaggi, “Los recursos de fuerza. Su extinción en el derecho argentino”, *Revista de historia del derecho*, 5 (1977).

Abelardo Levaggi, “Los fueros especiales. Contribución al estudio de la administración

de justicia en el Río de la Plata”, *Revista del Instituto de Historia del Derecho Dr. Ricardo Levene*, Buenos Aires, 22 (1971).

Ricardo Levene, *Las Provincias Unidas del Sud en 1811*, Buenos Aires, 1940.

Ricardo Levene, “Pensamiento y acción política del deán Funes en 1811”, *Instituto de Estudios Americanistas. Acto inaugural y antecedentes*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1937.

John Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Barcelona, Planeta, 1996.

Vicente Fidel López, *Historia de la nación argentina. Su origen, su revolución y su desarrollo político hasta 1852*, Buenos Aires, 1912.

Carlos A. Luque Colombres, *El deán Dr. Dn. Gregorio Funes. Arraigo de su familia en América*, Universidad Nacional de Córdoba, 1943.

Carlos Luque Colombres, “Un documento de Ambrosio Funes (reflexiones históricas, políticas y literarias)”, *III Congreso Internacional de Historia de América* (1960), Academia Nacional de la Historia, 1961, vol. 2, pp.19-28.

Carlos Luque Colombres, *El primer plan de estudios de la Real Universidad de San Carlos de Córdoba (1808-1815)*, Córdoba, 1945.

John Lynch, *Administración colonial española (1782-1810). El sistema de intendencias en el Virreinato del Río de la Plata*, Buenos Aires, Eudeba, 1967.

Juan Antonio Llorente, *Discursos sobre una constitución religiosa considerada como parte de la civil nacional. Su autor un americano*, Paris, 1820.

Juan Antonio Llorente, *Colección diplomática de varios papeles antiguos y modernos sobre dispensas matrimoniales y otros puntos de disciplina eclesiástica*, Madrid, 1809.

José Antonio Maravall, “Maquiavelo y maquiavelismo en España”, *Estudios de historia del pensamiento español. Siglo XVII*, Madrid, 1975.

José María Mariluz Urquijo, *Los matrimonios entre personas de diferente religión ante el derecho patrio argentino*, Buenos Aires, 1948.

José María Mariluz Urquijo, “Las Instituciones de derecho eclesiástico de Gmeiner”, *Revista del instituto de historia del derecho Dr. Ricardo Levene*, 1 (1949).

José María Mariluz Urquijo, “La universidad española del siglo XVIII”, *Cuadernos de Historia*, Academia Nacional del Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, 3, 1993.

Simon Marques, *América pontificia o tratado completo de los privilegios que la Silla apostólica ha concedido a los católicos de la América Latina y de las gracias que estos pueden obtener de sus respectivos obispos en virtud de las facultades decenales. Traducción libre de la obra escrita en latín con el título de Brasilia Pontifica por el Revdo Padre... de la Compañía de Jesús*, Santiago de Chile, 1868.

Enrique Martínez Paz, *Catálogo de manuscritos. Papeles del deán Gregorio Funes*, Buenos Aires, 1940.

Enrique Martínez Paz, “En defensa del deán Funes”, *Criterio*, 2 de mayo de 1929.

Enrique Martínez Paz, *El deán Funes. Un apóstol de la libertad*, Córdoba, 1950.

Enrique Martínez Paz (ed.), *Papeles de Ambrosio Funes*, Córdoba, 1918.

Óscar Mazín-Gómez, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán, 1996.

Óscar Mazín, *Entre dos majestades. El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772*, México, El Colegio de Michoacán, 1987.

Daniele Menozzi, “Una devozione politica tra '800 e '900. L'intronizzazione del S. Cuore nelle famiglie”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Bologna, 1 (1997).

Paolo Moneta, *La giustizia nella chiesa*, Bologna, Il Mulino, 1993.

Jorge Myers, “Julián Segundo de Agüero (11776-1851). Un cura borbónico en la construcción de un nuevo Estado”, en Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo (comps.), *Los curas de la Revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, Buenos Aires, Emecé, 2002.

Ludovico Muratori, *Rélation des missions du Paraguai*, Paris, 1754.

Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Gallimard, 1982.

José Ignacio Olmedo, “En defensa del deán Funes”, *Criterio*, 18 de abril de 1929.

José Ignacio Olmedo, “Otro sí digo... en defensa del deán Funes”, *Criterio*, 2 de mayo de 1929.

Roberto I. Peña, *El pensamiento político del deán Funes*, Córdoba, UNC, 1953.

David Peña, *Historia de las leyes en la nación argentina*, Buenos Aires, 1916.

Lorenzo Perrone, “De Nicea a Calcedonia”, en Giuseppe Alberigo (ed.), *Historia de los*

concilios ecuménicos, Salamanca, 1993.

Mariano Peset y José Luis Peset, *La Universidad española (siglos XVIII y XIX). Despotismo ilustrado y revolución liberal*, Madrid, 1974.

Agustín Piaggio, *Influencia del clero en la independencia argentina (1810-1820)*, Buenos Aires, Tipografía del Colegio Pío IX, 2ª edición, 1934 [1910], con un proemio de Dionisio Napal.

Ricardo Piccirilli, *Rivadavia y su tiempo*, Buenos Aires, 1943.

Bernard Plongeron, “Une image de l’Église d’après les *Nouvelles Ecclésiastiques* (1728-1790)”, *Revue d’Histoire de l’Église de France*, T.LIII, 151 (juillet-décembre 1967).

Bernard Plongeron, “El ejercicio de la democracia en la Iglesia constitucional de Francia”, *Concilium*, 77 (1972).

Bernard Plongeron, “Nacimiento de una cristiandad republicana (1789-1804): el abate Grégoire”, *Concilium*, 221 (1989).

Hermann J. Pottmeyer, “Ultramontanismo ed ecclesiologia”, *Cristianesimo nella storia*, 12 (1991), pp. 527-552.

Ana María Presta, “La sociedad colonial: raza, etnicidad, clase y género. Siglos XVI y XVII”, *Nueva historia argentina*, vol. 2, Buenos Aires, 2000.

Juan Probst, “Introducción”, *Documentos para la historia argentina*, Buenos Aires, 1924, vol. 18.

Juan Probst, *Juan Baltasar Maziel. El maestro de la generación de Mayo*, Buenos Aires, 1946.

Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

Alfredo Pueyrredón, *Algunos aspectos de la enseñanza en la Universidad de Córdoba durante la regencia de los franciscanos*, Universidad Nacional de Córdoba, 1953.

Ana Inés Punta, *Córdoba borbónica. Persistencias coloniales en tiempos de reformas (1750-1800)*, Universidad Nacional de Córdoba, 1997.

Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce dans les deux Indes*, Genève, 1780.

René Rémond, “Las formas políticas del Antiguo Régimen”, *El Antiguo Régimen y la*

Revolución (1750-1815), Barcelona, 1980.

Daisy Rípodas Ardanaz, *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires, 1977.

Vicente Rodríguez Casado, “Notas sobre las relaciones de la Iglesia y el Estado en Indias en el reinado de Carlos III”, *Revista de Indias*, 43-44 (1951).

Luis Alberto Romero, *La feliz experiencia 1820-1824*, Buenos Aires, 1983.

Mario Rosa, “El movimiento reformador que culmina en el Sínodo de Pistoia”, *Concilium*, 17 (1966).

Enrique Ruiz Guiñazú, *La magistratura indiana*, Buenos Aires, 1916.

Eduardo Saguier, “Esplendor y derrumbe de una élite contrarrevolucionaria: el clan de los Allende y el ajusticiamiento de Cabeza de Tigre”, *Anuario de Estudios Americanos*, 48 (1991).

José Antonio de San Alberto, *Carta pastoral que dirige a los parrocos, sacerdotes y demás fieles de su diócesis el Illmo. y Revdmo Don ...*, Buenos Aires, Real Imprenta de Niños Expósitos, 1781.

José Antonio de San Alberto, *Cartas pastorales del Ilustrísimo y reverendísimo Sr. D. Fr. ...*, *Arzobispo de La Plata*, Madrid, Imprenta Real, 1793.

Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México-Bs. Aires, 1957.

Joël Saignieux, *Le jansénisme espagnol du XVIII siècle: ses composants et ses sources*, Oviedo, 1975.

Juan Sempere y Guarinos, *Biblioteca de una biblioteca española de los mejores escritores del reinado de Carlos III*, Madrid, 1786.

J. Francisco Silva, *El libertador Bolívar y el deán Funes en la política argentina*, Madrid, Biblioteca Ayacucho, sin fecha.

Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Víctor Tau Anzoátegui, *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del derecho indiano*, Buenos Aires, 1992.

Víctor Tau Anzoátegui, *La codificación en la Argentina (1810-1870). Mentalidad social e*

ideas jurídicas, Buenos Aires, Instituto de Historia del Derecho, 1977.

Víctor Tau Anzoátegui, *Formación del Estado federal argentino (1820-1852). La intervención del gobierno de Buenos Aires en los asuntos nacionales*, Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1965.

William Taylor, *Ministros de lo sagrado*, México, El Colegio de Michoacán, 1999.

Elida M. Tedesco, “Iglesia y crédito en Córdoba. Los cambios a fines del período borbónico y de las primeras décadas independientes”, en Gardenia Vidal y Pablo Vagliente, *Por la señal de la cruz. Estudios sobre Iglesia Católica y sociedad en Córdoba, siglos XVII-XX*, Córdoba, Ferreyra Editor, 2001.

Marcela Ternavasio, “Nuevo régimen representativo y expansión de la frontera política. Las elecciones el estado de Buenos Aires, 1820-1840”, A. Annino, *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Buenos Aires, FCE, 1995.

Marcela Ternavasio, *La revolución del voto. Política y elecciones en Buenos Aires 1810-1852*, Buenos Aires, 2002.

Marcela Ternavasio, “José Valentín Gómez (1774-1839) y el valor de la palabra en la disputa política posrevolucionaria”, en Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo (comps.), *Los curas de la Revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, Buenos Aires, Emecé, 2002.

M. G. Tomsich, *Estudios sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*, Siglo XXI, 1972.

Américo Tonda, *El Doctor Gregorio Funes y el fallecimiento de Pío VII*, UCA, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Rosario.

Américo Tonda, “La Asamblea del año XIII y la Comisaría de Regulares”, *Historia* (dirección de Raúl Molina), Buenos Aires, 36 (1964).

Américo Tonda, “Funes y Rivadavia (1810-1822)”, *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe*, Santa Fe, octubre de 1947, tomo XVII, pp. 65-67.

Américo Tonda, “Las secularizaciones de 1823”, *Teología*, Buenos Aires, 2 (1962).

Américo Tonda, “El proceso de secularización del dominico José Ignacio Grela”, *Revista de Historia del Derecho*, 20 (1969).

Américo Tonda, “El deán Funes y los jesuitas”, *Revista Eclesiástica de Santa Fe*, 7 (junio

1946), pp. 215-217.

Américo Tonda, “La elección de Funes a senador eclesiástico”, *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe*, tomo XIX, agosto de 1949, pp. 57-62.

Américo Tonda, *El deán Funes y la reforma de Rivadavia. Los regulares*, Santa Fe, Castellví, 1961.

Américo Tonda, “Sendos dictámenes de Funes y Medrano sobre dispensas matrimoniales (1818)”, *Teología*, Buenos Aires, mayo de 1964, T. II, año 1, pp. 98-103.

Américo Tonda, *El Papa y los obispos en la constitución de la Iglesia. Hitos en la historia de un dogma*, UCA, Rosario, 1979.

Américo Tonda, “El deán Funes y el patronato”, *Archivum*, Buenos Aires, 7 (1963-5).

Américo Tonda, *Castro Barros. Sus ideas*, Buenos Aires, Academia del Plata, 1961.

Américo Tonda, *Rivadavia y Medrano. Sus actuaciones en la reforma eclesiástica*, Santa Fe, Castellví, 1952.

Américo Tonda, “Teólogos y canonistas en la correspondencia de los nuncios en Sudamérica entre 1813 y 1845”, *Revista de historia del derecho*, 8 (1980).

Américo Tonda, *La Iglesia argentina incomunicada con Roma (1810-1858). Problemas, conflictos y soluciones*, Santa Fe, Castellví, 1958.

Américo Tonda, *La eclesiología de los doctores Gorriti, Zavaleta y Agüero*, Rosario, UCA, 1983.

Américo Tonda, *El pensamiento teológico del deán Funes*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 1982.

Américo Tonda, “Los matrimonios entre católicos y protestantes en Buenos Aires (1810-1833)”, *Criterio*, 1465-6 (1964).

Américo Tonda, “El doctor Agustín Pío de Elía y el patronato, 1811”, *Revista de historia del derecho*, 5 (1977).

Américo Tonda, “El ejercicio del real patronato por el virrey del Río de la Plata (1807-1808)”, *Revista de historia del derecho*, Buenos Aires, 3 (1975).

Américo Tonda, “Itinerario y forja intelectual del deán Funes”, *Investigaciones y Ensayos*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 25, 1978.

Américo Tonda, “La fuga del doctor Gregorio Funes a España (1775)”, *Investigaciones y*

Ensayos, Academia Nacional de la Historia, 18 (1975).

Américo Tonda, *El obispo Orellana y la revolución*, Córdoba, 1981.

Jorge Troisi Melean, “Mercedarios, franciscanos y dominicos en el Río de la Plata. Estructura etaria, procedencia geográfica y patrones de carrera. Fines del período colonial”, *Estudios-Investigaciones*, Universidad Nacional de La Plata, 22 (1995).

Fernando Urquiza, “La reforma eclesiástica de Rivadavia: viejos datos y una nueva interpretación”, *Anuario IEHS*, 13 (1998).

José Aníbal Verdaguer, *Historia eclesiástica de Cuyo*, Milán, 1931-2.

Genevieve Verdo, “El precio del poder: formas usos políticos de la representación en la independencia argentina (1810-1821)”, *Revista de Indias*, 225 (2002), pp. 385-404.

Fabio Wasserman, “De Funes a Mitre: representaciones de la Revolución de Mayo en la política y la cultura rioplatense (primera mitad del siglo XIX)”, *Prismas*, Universidad Nacional de Quilmes, 5 (2001).

Gaspar Xuárez, *Elogio de la Señora María Josefa de Bustos*, con una introducción de Luis Roberto Altamira, Córdoba, 1949.

Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

Ricardo Zorraquín Becú, *La organización judicial argentina en el período hispánico*, Buenos Aires, 1952.

Juan Carlos Zuretti, “La orientación de los estudios entre los franciscanos en el Río de la Plata”, *Itinerarium*, T.4, N° 10, 1947.

Fuentes documentales

Acta et decreta Concilii Plenarii Americae Latinae in Urbe celebrati anno Domini MDCCCXCIX, Roma, Typis Vaticanis, 1890.

Asambleas Constituyentes Argentinas, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas, 1937.

Biblioteca de Mayo. Colección de Obras y Documentos para la Historia Argentina, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1966.

Bullarium Romanum. Tomus VIII a Gregorio XIII a Sixtus V, Romae, Augustae

Taurinorum, 1863.

Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores, Buenos Aires, 1926, vol. 1.

Diario de sesiones de la Junta de Representantes de la Provincia de Buenos Aires, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, 1822.

Documentos relativos a los antecedentes de la Independencia de la República Argentina. Asuntos eclesiásticos, Buenos Aires, 1912.

El pensamiento constitucional americano. Compilación de constituciones sancionadas y proyectos constitucionales, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1961.

Real Ordenanza para el establecimiento é instruccion de Intendentes de ejército y provincia en el Virreinato de Buenos-Aires, Madrid, Imprenta Real, 1782.

Recopilación de las Leyes de Indias, Madrid, Consejo de la Hispanidad, 1943.

Recopilación de leyes y decretos promulgados en Buenos Aires desde el 25 de mayo de 1810 hasta el fin de diciembre de 1835, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, 1836.

Registro oficial de la República Argentina, Buenos Aires, 1879.

El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, Barcelona, 1843.

Obras de Gregorio Funes, éditas e inéditas

Gregorio Funes, “Oración funebre que en las exequias del catolico rey Don Carlos III celebradas en esta Santa Iglesia Cathedral de Cordova del Tucuman dixo el Doctor..., Canonigo de Merced de la misma Santa Iglesia”, en *Archivos del doctor Gregorio Funes*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 1944, vol. 1, p. 321.

Gregorio Funes, “Carta crítica sobre la relación histórica que hizo S. M. I. Ayuntamiento y se publicó en el Telegrafo Argentino. N. 4 Tom. III”, *Telégrafo Mercantil*, 20 de junio de 1802, transcripta en G. Funes, *Archivos...*, I, pp. 351-393.

Gregorio Funes, “Informe del obispo Moscoso al rey sobre su obispado” (1802), *La Revista de Buenos Aires*, 25 (1871).

Gregorio Funes, “Oración fúnebre al obispo Moscoso”, (1804), IEA, 11847.

Gregorio Funes, *Oración congratulatoria pronunciada por el señor Doctor D. ... en la fiesta que hizo el cabildo secular y pueblo de Córdoba, en obsequio de Nuestra Señora de Rosario el 23 de septiembre de 1807 por la victoria de 5 de julio del mismo año*, Impresa

en Lima en la Real Casa de Niños Expósitos, 1808.

Gregorio Funes, “Proclama al clero del Obispado de Córdoba por el Dr. Gregorio Funes en la cual comenta los sucesos acaecidos en España”, *Mayo documental*, Buenos Aires, Instituto Ravignani, 1962, vol. 2.

Gregorio Funes, “Examen e informe que hace a la Junta el diputado por Córdoba de la memoria presentada por el de Jujuy”, AGN, MBN, 366 (1811).

Gregorio Funes, “Plan de estudios para la Universidad de Córdoba” (1813), en Enrique Martínez Paz, *El deán Funes. Un apóstol de la libertad*, Córdoba, 1950.

Gregorio Funes, “Oración patriótica, que por el feliz aniversario de la Regeneración política de la América Meridional dijo el doctor don..., deán de la Iglesia Catedral de Córdoba del Tucumán, el día 25 de mayo de 1814”, en *Ensayo de la historia civil del Paraguay, Buenos Aires y Tucumán*, Buenos Aires, Imprenta Bonaerense, 1856, vol.2, pp. 401-419.

Gregorio Funes, *Ensayo de la historia civil del Paraguay, Buenos Aires y Tucumán*, Buenos Aires, Imprenta Bonaerense, 1856 [1816].

Gregorio Funes e Ignacio Núñez, “Manifiesto del Soberano Congreso General Constituyente de las Provincias Unidas en Sudamérica al dar la Constitución, expedido en la Sala de Sesiones en Buenos Aires al 22 de abril de 1819”, en *Ensayo de la historia civil del Paraguay, Buenos Aires y Tucumán*, Buenos Aires, Imprenta Bonaerense, 1856, vol. 2.

Gregorio Funes, “Colección de papeles pertenecientes a la introducción del comercio de negros en América”, *Biblioteca de Mayo*, Buenos Aires, 1960, tomo 2.

Gregorio Funes, *Breve discurso sobre la provisión de obispos en las Iglesias vacantes en la América insurreccionada*, AGN, MBN, 7954 (1821).

Gregorio Funes (traducción y notas), en Pierre Daunou, *Ensayo sobre las garantías individuales que reclama el estado actual de la sociedad*, Buenos Aires, Imprenta de Expósitos, 1822.

Gregorio Funes, “Carta apologética sobre la refutación del marqués de Casares”, 1822, AGN, MBN, 6248.

Gregorio Funes, “Reflexiones acerca de la pastoral del Illmo. Nuncio Muzi”, AGN, MBN, 6401.

Gregorio Funes, “Reparos a las instrucciones que la H. Junta de Cordova ha formado para los Diputados que destina al proximo Congreso general” (1824), AGN, MBN, 462, 5276 y 468.

Gregorio Funes, *Examen crítico de los discursos sobre una constitución religiosa considerada como parte de la civil*, Buenos Aires, Imprenta de Hallet, 1825.

Gregorio Funes, *Arenga pronunciada por el Dr. D. ... en la casa de su morada donde se reunieron los patriotas para dar principio a su público regocijo por la victoria de Ayacucho*, Buenos Aires, Imprenta de Hallet, 1825.

Gregorio Funes, *Archivos del doctor...*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 1944, 3 volúmenes.

“Cartas íntimas del deán D. Gregorio Funes a su hermano don Ambrosio (1810-1823)”, *Atlántida*, Buenos Aires, 1911.

Fuentes hemerográficas

Gazeta de Buenos-Ayres

El Argos de Buenos Aires

El Centinela

El observador eclesiástico de Chile, que reimprimió Castro Barros en la Universidad de Córdoba en 1824

El pensador político religioso de Chile, reimpresso en Córdoba con notas a solicitud del doctor en sagrada teología don Pedro Ignacio de Castro Barros, Córdoba, Imprenta de la Universidad, 1825

El Conciliador, Buenos Aires, 1827

El Investigador, Córdoba, 1823-4

Abreviaturas

AGN: Archivo General de la Nación (Buenos Aires)

AHPC: Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (Córdoba)

IEA: Instituto de Estudios Americanistas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba (Córdoba)

MBN: Manuscritos de la Biblioteca Nacional, conservados en el Archivo General de la Nación (Buenos Aires)