
¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO DECIMOS “IGLESIA”? REFLEXIONES SOBRE EL USO HISTORIOGRÁFICO DE UN TÉRMINO POLISÉMICO

ROBERTO DI STEFANO*
Universidad de Buenos Aires
distefanoster@gmail.com

Resumen: El artículo propone una revisión del concepto de Iglesia que usualmente —y tácitamente— se utiliza en el campo historiográfico al abordar el estudio de las sociedades de antiguo régimen. Sostiene que los historiadores suelen confundir el monopolio sacramental del clero con una definición de tipo jurídico-político que ve en la Iglesia una entidad equiparable al Estado. Mientras la diferenciación canónica entre clero y laicado se remonta a los orígenes del cristianismo, la conformación de la Iglesia como una entidad jurídico-política es un fenómeno relativamente reciente, fruto de un proceso de secularización que encontró en la Iglesia misma uno de sus principales agentes.

Palabras clave: Iglesia; Estado; historiografía; catolicismo; religión; secularización

Abstract: *The article proposes a revision of the concept of Church that is usually —and tacitly— employed in the historiographical field when addressing the study of ancient regime societies. It argues that historians tend to confuse the sacramental monopoly of the clergy with a legal-political type of definition which regards the Church as an institution comparable to the State. Whilst the canonical differentiation between clergy and laity can be traced back to the origins of Christianity, the conformation of the Church as a legal-political institution/organ is a relatively recent phenomenon, born of a process of secularisation that discovered in the Church itself one of its principal agents.*

Keywords: *Church; state; historiography; Catholicism; religion; secularization*

En febrero de 2000 una doctoranda me preguntó cuál era, a mi juicio, “la agenda política de la Iglesia” en el siglo XVIII rioplatense. No recuerdo qué le contesté, pero a partir de esa pregunta empecé a reflexionar sobre si había existido un sujeto “Iglesia” con una “agenda política” propia. Esa reflexión me condujo a prestar atención a los predicados que solíamos formular respecto del sujeto “Iglesia”. Me ayudó a comprender la naturaleza del problema una valiosa contribución de mi

* Investigador Independiente del Conicet con sede en el Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani” (Conicet/Universidad de Buenos Aires). Agradezco los valiosos comentarios de Javier Fernández Sebastián, José Carlos Chiaramonte, Ignacio Martínez, Elisa Cárdenas Ayala y Fabián Campagne. También las sugerencias de los dos evaluadores anónimos de la revista. Este texto ha sido presentado y debatido en el *IV Congreso Internacional Iberconceptos. Lenguajes, conceptos y metáforas políticas en la era de las independencias*, celebrado en Bilbao entre el 10 y el 12 septiembre de 2012.

colega y amigo Jaime Peire aparecida ese mismo año, en la que cuestionaba la conceptualización de la “Iglesia colonial” como actor social¹.

En los trabajos que escribí a partir de entonces empecé a reemplazar la expresión “Iglesia” por otras más cautas —aunque no sé aún cuánto más adecuadas—, como “instituciones eclesiásticas”. No se trataba, sin embargo, de un problema del nombre que se daba a la cosa, sino de la naturaleza de la cosa misma. ¿De qué hablamos los historiadores cuando, por ejemplo, nos referimos a “la Iglesia del siglo XVIII”? Aunque en la mayor parte de las obras no queda claro cuál es el contenido que se da al término, pareciera que se traslada al terreno jurídico-político la distinción canónica entre el clero y el resto de los fieles, que se oscila entre ambas acepciones o que se las solapa. Propuse como hipótesis que en ese sentido nuestra historiografía ha seguido las huellas de los publicistas del siglo XIX —católicos y anticlericales—, que proyectaron hacia el pasado el binomio Iglesia/Estado para proveer de fundamentos históricos a las diferentes posturas que asumieron en las controversias de su tiempo². Ese binomio supone la existencia —cuanto menos discutible— de dos entidades equivalentes en cuanto a la capacidad de desplegar sus propias estrategias políticas, que pueden enfrentarlos o estrecharlos en alianzas. Es así, por ejemplo, que en referencia al siglo XVIII leemos acerca del control que “el Estado” intenta ejercer sobre “la Iglesia”; sobre supuestas “posturas de la Iglesia” en relación con la creación de cementerios extramuros; sobre los privilegios que la Corona le quitó a “la Iglesia”; sobre el extrañamiento de la Compañía como ulterior episodio de una lucha al parecer inmemorial entre “el Estado” y “la Iglesia”; sobre los “renovados bríos” que luego de 1789 adquirió “la Iglesia” tras haber “sufrido no pocos reveses en su poder y prestigio a causa del regalismo de Carlos III”³. Dos entidades, una de las cuales avanza sobre la otra armada de una política “regalista”.

¹ PEIRE, Jaime: *El taller de los espejos. Iglesia e imaginario, 1767-1815*, Buenos Aires, Claridad, 2000, pp. 204-211.

² DI STEFANO, Roberto: "En torno a la Iglesia colonial y del temprano siglo XIX. El caso del Río de la Plata", en *Takwá. Revista de Historia*, Año 5, n° 8 (2005), pp. 49-65.

³ KREBS, Ricardo: *La Iglesia en América Latina en el siglo XIX*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 2002, pág. 20; PUNTA, Ana Inés: *Córdoba borbónica. Persistencias coloniales en tiempo de reformas (1750-1800)*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1997, p. 203 y ss.; MORENO, José Luis: "Introducción", en MORENO, José Luis (comp.): *La política social antes de la política social*, Buenos Aires, Trama Editorial/Prometeo Libros, 2000; BREÑA, Roberto: "El liberalismo español y su proyección hispanoamericana", en JAKSIC, Iván y POSADA CARBÓ, Eduardo (eds.): *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Santiago de Chile, FCE, 2011, p. 71.

Cuestionar la existencia de esas dos entidades cambió por completo mi agenda de trabajo. ¿Cuáles eran las características de la llamada “Iglesia colonial” que volvían problemática su conceptualización como un actor social? ¿Cuándo, cómo y por qué había adquirido los rasgos que posee la Iglesia católica actualmente? ¿Qué relación guardaba esa transformación con otros procesos, como el de la construcción de los Estados nacionales, la romanización y la secularización de nuestras sociedades? ¿Qué cambios ideológicos y culturales habían acompañado ese tránsito? En 2003 presenté por primera vez una ponencia sobre el tema y al año siguiente apareció *El púlpito y la plaza*, un libro en el que intenté interpretar a la luz de esas preguntas el cambio religioso que implicó el pasaje del siglo XVIII al XIX en Buenos Aires, revolución mediante⁴.

Actualmente creo que la Iglesia, en tanto que entidad jurídico-política, es fruto del proceso de secularización que dio origen a nuestras sociedades contemporáneas. Entiendo por secularización, en la línea de reflexión que han desarrollado algunos sociólogos de la religión en los últimos decenios, no un proceso lineal de progresiva marginación y desaparición de lo religioso inherente al llamado “proceso de modernización”, común por ende a todas las sociedades que se pretendan “modernas”, sino un proceso multidimensional —de recomposición, más que de evicción de la religión— que se verifica en algunas sociedades —y no en todas de la misma manera— y que consiste en la pérdida de las referencias religiosas de ciertas concepciones, instituciones o funciones sociales provocada por ciertos procesos políticos (como la formación del Estado), económicos (como la expansión de las formas de propiedad capitalistas) o sociales (como la estructuración social en clases o las migraciones de masas), la consecuente formación de esferas diferenciadas para la religión, la política, la economía, la ciencia y otras áreas de actividad, y el debilitamiento del poder normativo de las autoridades eclesiásticas, que conlleva una paralela subjetivización de las creencias⁵.

⁴ DI STEFANO, Roberto: “Élites, clero e instituciones eclesiásticas en el Río de la Plata (1767-1835)”, ponencia presentada en las *III Jornadas de Historia Económica*, Asociación Uruguaya de Historia Económica, Montevideo, Universidad de la República Oriental del Uruguay, 11 de julio de 2003; DI STEFANO, Roberto: *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

⁵ Una buena síntesis de los problemas y debates en torno al concepto en CASANOVA, José: *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, capítulo primero de la primera parte, y su “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”, en *The Hedgehog Review. Critical Reflections on Contemporary Culture: “After Secularization”*, vol. 8, nº 1 y 2

Además de dar a luz a nuestras sociedades, a mi juicio el proceso de secularización es condición necesaria para alumbrar a la Iglesia contemporánea, institución *conceptualmente diferente* de la sociedad en su conjunto, *relativamente autónoma* respecto del poder de linajes y de corporaciones como respecto del Estado para establecer sus propios intereses y las estrategias para alcanzarlos, e *integrada* en cuanto a la sujeción de todas sus expresiones institucionales a una estructura jerárquica común, unánimemente reconocida como legítima, subordinada *de manera directa* a la autoridad de la Santa Sede⁶. Si es así, la Iglesia no es sólo fruto del proceso de secularización, sino también, colmo de las paradojas, uno de sus más eficaces agentes.

Hay mucha tela para cortar antes de intentar respuestas sólidas a los muchos interrogantes que presenta esta problemática fundamental. En este breve trabajo quiero apenas ofrecer algunas reflexiones en torno a las acepciones en que se usa el término “Iglesia”, a la naturaleza de la Iglesia en las sociedades católicas sujetas a régimen de cristiandad y a los cambios que pueden haber operado en su transformación en lo que es hoy la Iglesia católica⁷. Habré alcanzado mi propósito si estas reflexiones sirven para estimular el debate sobre los supuestos que esconde el uso habitual de este concepto por parte de los historiadores especialmente de los abocados al estudio de las llamadas sociedades de antiguo régimen.

La Iglesia como concepto teológico y canónico

Desde el punto de vista teológico, el término Iglesia designa a la comunidad de los creyentes, que en régimen de cristiandad coincide casi exactamente con la comunidad política. Para Louis-Ambroise de Bonald

(2006), pp. 7-22. Entre los estudiosos que han intervenido en los debates de los últimos años me parece particularmente atractiva la reflexión de Danièle HERVIEU-LÉGER, por ejemplo en *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, y en *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico, 2004.

⁶ En el ámbito de la reflexión teológica, Pablo RICHARD afirmó la existencia de un nexo entre secularización y nacimiento de la Iglesia contemporánea en *Morte das cristiandades e nascimento da Igreja. Análise histórica e interpretação teológica da Igreja na América Latina*, São Paulo, Paulinas, 1984. Sin embargo, el autor piensa en los términos a mi juicio anacrónicos de Iglesia, Estado y “sociedad civil”: “En un régimen de cristiandad la Iglesia procura asegurar su presencia y expandir su poder en la sociedad utilizando antes de todo la mediación del Estado” (p. 10).

⁷ Con la expresión “régimen de cristiandad” me refiero a la miscibilidad de lo religioso en todas las dimensiones de la vida colectiva que caracteriza a las sociedades católicas organizadas según el criterio de “*cujus regio, ejus religio*”.

la sociedad civil, reunión de seres a la vez inteligentes y físicos, es un todo compuesto por dos partes absolutamente semejantes, puesto que ellas están compuestas por los mismos elementos, y puesto que *la única diferencia que hay entre ellas consiste en el aspecto diferente bajo el cual cada una de estas partes considera los elementos o los seres*: que una de estas partes, que es la sociedad política, considera como físicos e inteligentes, y que la otra parte, que es la sociedad religiosa, considera como inteligentes y físicos⁸.

En esta acepción, la Iglesia es el conjunto de todos los católicos diseminados por el mundo o los miembros de una comunidad particular, por ejemplo un obispado. En este sentido se hablaba en época colonial de las “Iglesias de Indias”, presidida cada una por un obispo. Es necesario tener presente esta concepción de la Iglesia como idéntica a la comunidad política para comprender las connotaciones de la acepción que llamaremos canónica. En este segundo sentido, “Iglesia” refiere al conjunto de los sacerdotes, al que en las sociedades de antiguo régimen solía denominarse “estado eclesiástico”. Así, la expresión “hombres de Iglesia” era usada —como ilustra por ejemplo el *Quijote*— para designar a los miembros del clero. Algunos historiadores usan el vocablo “Iglesia” para referirse en realidad, implícita o explícitamente, al clero⁹.

Pero el clero no era el representante de una entidad jurídico-política, sino uno de los varios “estados” que podía abrazar un individuo en las sociedades de antiguo régimen. Como explica Gaspar de Real:

En estas sociedades civiles cada uno abraza un estado, à que le guía la inclinacion, le conduce el acaso, ó le obliga la necesidad. Uno es Eclesiástico, otro Láico; uno toma el partido de las armas, otro el de la toga; algunos se dedican à las ciencias, otros à las artes; este és negociante, aquel artesáno; unos superiores, otros inferiores; el uno és amo, el otro criado; aquel destinado para mandar, este para obedecer. En el mismo centro de estas sociedades algunas personas componen cuerpos particulares en medio del Cuerpo generál de la sociedad común. Hay compañías Eclesiásticas, las hay Religiosas, de Judicatura, de Ministerio de Hacienda, de

⁸ DE BONALD, Louis-Ambroise: *Teoría del poder político y religioso*, Madrid, Tecnos, 1988 [1ª ed. 1796], p. 5.

⁹ M. LIDA opta por esa definición estrechísima de “Iglesia” que la quiere sinónimo de “estado eclesiástico”. Para la autora, en efecto, la “Iglesia” es un conjunto de “hombres de carne y hueso” que llevan tonsura y hábito o sotana. Véase su obra *Dos ciudades y un deán. Biografía de Gregorio Funes, 1749-1829*, Buenos Aires, Eudeba, 2006, pp. 12-14.

Comercio, y de otras muchas especies diversas, todas dependientes de los Estados, donde se forman¹⁰.

Del “estado eclesiástico” no pueden predicarse muchas cosas. Por cierto está sujeto a un fuero especial, como lo están en otro orden los militares, los agentes de la Real Hacienda o los comerciantes de los consulados; pero entre esas “compañías eclesiásticas” y “religiosas” hay corporaciones —cabildos, hermandades clericales, órdenes— de muy diferente estatus y que pueden llegar a enfrentarse políticamente. Como se sabe, muchos obispos y varias órdenes —singularmente los dominicos— celebraron con alborozo la expulsión de los jesuitas de los reinos de Carlos III.¹¹ Esas “compañías” son, por otra parte, cuerpos sumamente autónomos entre sí, sobre los que las autoridades diocesanas ejercen una autoridad a veces muy mediatizada y precaria. Basta recordar las frecuentes quejas de los obispos respecto de la imposibilidad de controlar a los regulares y hasta a su propio clero secular¹².

En otro orden, sin embargo, la acepción de “Iglesia” que reduce el significado del vocablo al “estado eclesiástico” encierra una realidad insoslayable: el monopolio sacramental que ejerce el sacerdocio católico, que al apelar a un poder trascendente hace que la potestad eclesiástica sea en última instancia irreductible a una lógica meramente “política”. Pero el sistema clasificatorio de aquellas sociedades no diferenciaba las autoridades de acuerdo al esquema binario que hoy identifica lo espiritual con el poder eclesiástico y lo temporal con el poder civil.

En principio, el poder temporal y el espiritual estaban orientados hacia un mismo fin, que podía desglosarse en dos planos: la cohesión de la comunidad por medio del gobierno y de la justicia —civil y eclesiástica— en el plano terrenal (para la generación presente) y la salvación de las almas en el plano sobrenatural/sacramental (en la perspectiva de la eternidad). El que sean *distintos* significa que se los puede distinguir, no que se los pueda separar —dos operaciones

¹⁰ DE REAL, Gaspar: *La ciencia del gobierno*, Barcelona, Carlos Gibert, y Tutó, 1775, tomo I, p. 5.

¹¹ De hecho, en la decisión de decretar el extrañamiento parece haber sido decisiva la influencia del confesor de Carlos III, el franciscano Joaquín de Eleta. Cfr. BRADING, David: *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 537.

¹² Véase la Visita ad Limina del último obispo colonial, mons. Benito de Lue y Riega, en RODRÍGUEZ VALENCIA, V.: “La diócesis de Buenos Aires y la Santa Sede en los últimos años del patronato español”, en *Anthologica Annua*, 9, Roma (1961), pp. 817-833.

mentales que los historiadores suelen confundir—. Para ilustrar este punto podemos recurrir a Egidio Romano (1243-1316), quien en su *De ecclesiastica potestate* explica que

En el gobierno de los hombres y en el régimen del género humano o en el de los fieles hay solamente dos poderes y dos espadas: el poder sacerdotal y el poder real o imperial, es decir, la espada espiritual y la material.

Egidio *distingue* los dos poderes, pero no los piensa como independientes en su origen (en el sentido de que ambos derivan de Dios) ni separados en su ejercicio. El autor, en efecto, afirma que ambas espadas pertenecen a la Iglesia: “la Iglesia tiene dos espadas: una espiritual para el uso y una material no para el uso, sino para el mando”. La diferencia es que la Iglesia —expresión con la que se refiere a la autoridad espiritual— empuña una de esas espadas, mientras la otra la delega:

La Iglesia, en tanto Iglesia, según su poder y su dominio, tiene respecto de las cosas temporales un poder y un dominio superior y primario; pero no tiene una jurisdicción y una ejecución inmediata [...]; el César, en cambio, y el señor temporal tienen esta jurisdicción. Por eso vemos dos poderes distintos, derechos distintos y espadas distintas. Pero esta distinción no impide que un poder esté bajo el otro, un derecho bajo el otro y una espada bajo la otra¹³.

Que no se necesita ser un hombre de la Edad Media para advertir que no es lo mismo *distinto* que *separado* o *independiente*, queda claro con la lectura de un par de textos hispanos de los siglos XVIII y XIX. Francisco Pérez de Prado y Cuesta explica en 1734 que

Si el hombre pudiera ser gobernado por mitad, estuvieran con entera separación las Potestades espiritual, y Temporal, que le dominan; pero este es un imposible. En todo el hombre manda el Sacerdocio; y en todo el hombre manda el Reyno; el Sacerdocio directamente en el Espiritu, è indirectamente en el Cuerpo, quando ofende sus fines, y sus officios; el reyno directamente en el Cuerpo, y por conciencia en el Espiritu, quando se niega à las debidas obligaciones de su vassallage¹⁴.

¹³ Citado por AGAMBEN, Giorgio: *El Reino y la Gloria. Una genealogía de la economía y del gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008, pp. 177-178 y 180-181.

¹⁴ *Defensa canonica de la Potestad decretoria, y executiva que por el derecho de Jesu-Christo y de su Iglesia tienen los obispos sobre sus súbditos legos en las causas del fuero eclesiástico...*, s/l: s/e, 1734, p. 5.

Mientras Gaspar de Real afirma en 1775 que

los debéres de la Religion, de la Moral, y de la Política *se dirígen al mismo fin*, se sostienen y fortifican mutuamente. Todas las virtudes humanas, Christianas, y civiles no son sino conseqüencias de el amor del Orden¹⁵.

Para más adelante agregar:

El Derecho Canónico ès la Jurisprudencia Eclesiastica fundada sobre la Escritura; sobre la tradicion, que se conserva en los Concilios generales, y particulares, en las opiniones de los Santos Padres, en las Constituciones de los Pontífices, y Decretos de los Obispos, y en las costumbres particulares de las Iglesias; y *sobre las Leyes de los Príncipes*¹⁶.

En el Río de la Plata, tan tarde como en 1809, Francisco B. de Rivarola explica:

En las dos misteriosas espadas [temporal y espiritual] están detalladas las sagradas autoridades del sacerdocio y del Imperio. La espada de los reyes les fue dada para que guardasen, defendiesen y protegiesen la religión con las leyes y las armas, y para que cortasen toda corrupción y las prevaricaciones contra Dios. Por esto es que los príncipes, como vicarios de Dios en sus reinos, y como defensores de la Iglesia pueden y deben destruir, arrancar, cortar y prohibir todo lo que es contrario a la religión, y aquello que ha degenerado de su primitiva bondad¹⁷.

Decenios más tarde, en un contexto mucho más trabajado por el proceso de secularización, Juan Bautista Alberdi observa en el *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1837) que distinguir la religión y la política no significa necesariamente separarlas: mientras lo primero es necesario, precisa, lo segundo es no sólo imposible, sino incluso nefasto¹⁸.

El poder temporal y el espiritual no desempeñan *funciones* diferentes, el uno una *función política* —como diríamos hoy— y el otro una *función religiosa* —como también

¹⁵ DE REAL, G.: *La ciencia del gobierno*, p. 7.

¹⁶ DE REAL, G.: *La ciencia del gobierno*, p. 21, el destacado es mío.

¹⁷ DE RIVAROLA, Francisco Bruno: *Religión y fidelidad argentina (1809)*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1983, p. 167.

¹⁸ ALBERDI, Juan Bautista: *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, reedición facsimilar, Buenos Aires, Instituto de Historia del Derecho Argentino, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 1942, pp. 220-221.

diríamos hoy—. Para alcanzar el doble fin que ambos persiguen —la justicia temporal y la salvación eterna—, el poder temporal desempeña funciones que vistas desde nuestra visión actual son *religiosas*, así como el poder espiritual desempeña funciones que desde la misma óptica son *políticas*. Por ejemplo, el rey establece qué se ha de discutir en un concilio provincial e incluso qué doctrinas teológicas han de defender o rechazar los padres conciliares, como hizo Carlos III con los que se celebraron en América tras la expulsión de los jesuitas. En el documento conocido como “Tomo Regio” (1769), el rey convocó a concilios provinciales “indicando los puntos que se han de tratar en ellos, y asistiendo mis virreyes y presidentes de las Audiencias [...] para proteger al concilio y velar en que no se ofendan las regalías, jurisdicción, patronazgo y preeminencia real”, con el fin de “exterminar las doctrinas relajadas y nuevas, sustituyendo las antiguas y sanas conformes a las fuentes puras de la religión y estableciendo también la exactitud de la disciplina eclesiástica...”. Asimismo, ordenó a los padres que aseguraran la sujeción de los regulares a los diocesanos de acuerdo a los cánones y leyes, que examinaran los excesos cometidos en los tribunales eclesiásticos y los que los párrocos obraran en detrimento de sus feligreses, que hicieran redactar un catecismo abreviado y que no permitieran que se enseñara la doctrina jesuítica en las cátedras¹⁹.

Por eso decía Joseph de Covarrubias que en España las potestades civil y eclesiástica habían llegado a establecer un “tan fuerte enlace” que “existían leyes de la Iglesia sobre todas las cosas y materias temporales; y asimismo, había pocas espirituales que no se hallaran en las leyes de los soberanos. Lo cual no significaba que hubieran querido *de iure* usurparse mutuamente sus derechos jurisdiccionales”²⁰. Por eso, también, Gaspar de Villarroel, en su *Gobierno eclesiastico-pacifico*—de frecuente uso, al menos en América, hasta el siglo XIX—, explicaba que los obispos de los reinos de España están sujetos al monarca por un vasallaje que presenta “una como similitud de la sujeción feudal”, por lo que antes de asumir el gobierno de sus obispados debían acudir a hacerle reverencia y a besarle la mano²¹.

¹⁹ El “Tomo Regio” ha sido publicado muchas veces, por ejemplo en Luisa ZAHINO PEÑAFORT (recopiladora) en *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, UNAM/Porrúa, 1999, pp. 49-53.

²⁰ Citado por PALACIO ATARD, Vicente: “Iglesia y Estado”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. II, Madrid, CSIC, 1972, p. 1.156.

²¹ DE VILLARROEL, Gaspar: *Gobierno eclesiastico-pacifico y union de los dos cuchillos pontificio, y regio*, tomo I, Madrid, Antonio Marin, 1738 [1ª ed. 1656], p. 37.

Un esquema binario como el de Iglesia-Estado sería extraño para nuestros ancestros, que distinguían entre *espiritual* —la religión en el fuero interno— y *religioso o eclesiástico* —la religión en el fuero externo—: mientras lo meramente espiritual era por lo general privativo del estado eclesiástico (el “monopolio sacramental” del clero), lo religioso o eclesiástico competía a ambas jurisdicciones²². De allí que la jurisdicción eclesiástica pudiera, en determinados casos, ser ejercida por legos. Por ejemplo, el concordato de 1753 entre la corte de Madrid —no “el Estado”— y la de Roma —no “la Iglesia”— no la reputa como esencialmente privativa del clero. Por eso el artículo 16 debe expresamente aclarar que el Rey por regla general no podrá ejercerla, aun en aquellos beneficios sobre los que se le reconoce el derecho de nómima, presentación y patronato²³. De hecho, los reyes de España, en tanto que Grandes Maestres de cuatro órdenes militares, ejercieron la jurisdicción eclesiástica en los territorios pertenecientes a ellas, aun en pleno siglo XIX²⁴. En el *Ensayo sobre las libertades de la iglesia Española en ambos mundos* se dice que “durante siglos” el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica “guardaba el orden siguiente: primero el obispo, luego el metropolitano, y en ultimo lugar el rey”²⁵. Hemos visto más arriba que la legislación eclesiástica se nutría no sólo de las disposiciones de papas, concilios y obispos, sino también de las leyes de los príncipes.

Temporal y espiritual no se corresponden, entonces, con un poder laico y un poder eclesiástico, salvo por lo que refiere a la administración de los sacramentos. Cuando Rivarola propone, para entender en eventuales causas de atentados contra la

²² Entre los muchos ejemplos posibles de esta distinción entre espiritual y eclesiástico (o canónico) puede verse el *Tomo Segundo de la política indiana del señor don Juan de Solorzano Pereyra, ilustrada, y añadida*, Madrid, Gabriel Ramirez, 1739, pp. 14, 16 y 614.

²³ *Concordato celebrado en el año de 1753 entre las cortes de Roma y Madrid. Constitucion apostolica, y breve expedidos en su corroboracion y declaracion. Reimpreso todo de orden de S. M. conforme á sus Originales*, Madrid, Antonio Perez del Soto, 1763.

²⁴ *El concordato de 1851 comentado y seguido de un resumen de las disposiciones adoptadas por el Gobierno de S.M. sobre materias eclesiásticas, desde la celebracion de aquel convenio hasta enero de 1853, por el Dr. D. Carlos Ramon Fort, Catedrático de derecho Canónico en la Universidad literaria de Sevilla. Segunda edicion, corregida y aumentada por el autor*. Madrid: Imprenta y fundicion de Don Eusebio Aguado, 1853, p. 10. Sobre el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica por parte de legos en los territorios de las órdenes militares véase también Andrés MENDO SJ, *De las ordenes militares, de sus principios, gobierno, privilegios, obligaciones, y de todos los casos morales que pertenecen a los cavalleros, y religiosas de las mismas ordenes*, Madrid, Imprenta de Juan Garcia Infançon, 1681, pp. 62-63, y *Guia del Estado Eclesiastico seglar y regular, de España en particular, y de toda la Iglesia Catolica en general, para el año de 1796*, Madrid, Imprenta Real, 1796, p. 8, donde figura Carlos IV como “protector del Concilio de Trento” y Gran maestre de varias órdenes, junto a otros legos que detentan similares prerrogativas.

²⁵ *Ensayo sobre las libertades de la iglesia Española en ambos mundos*, Londres, Imprenta Española de M. Calero, 1826, p. 178.

religión y contra la monarquía, la creación de una “Sala Regia” compuesta tanto por eclesiásticos como por laicos, observa que podrían ponerse reparos a la competencia de los primeros para entender en las “mere profanas” y a la de los segundos para conocer en las “puramente espirituales”. Como se ve, el problema no es que los legos entiendan en causas de fe y de religión —que no son tampoco la misma cosa—, como de hecho —dice el autor— hacen los príncipes y sus delegados, sino que intervengan en las que son “puramente espirituales”. Lo mismo los eclesiásticos, a quienes no se podría objetar su competencia en las profanas, pero sí en las “mere profanas”. Es decir, la jurisdicción temporal está inhibida de intervenir en las causas que se consideran *meramente* espirituales, como la espiritual lo está en relación a las *meramente* profanas.²⁶ Pero entre lo *mere* profano y lo *mere* espiritual existe el terreno de la disciplina externa o eclesiástica que es de competencia mixta, de modo que en sus causas pueden entender —de acuerdo al caso— tribunales eclesiásticos o reales (que a veces pueden estar integrados a la vez por sacerdotes y por legos). Si surgieran objeciones en ese sentido, continúa argumentando Rivarola, serían fáciles de acallar acudiendo Su Majestad a la Silla Apostólica, no sólo porque sería el mismísimo rey quien solicitaría las necesarias licencias, que en definitiva obrarían en beneficio de la religión, sino además porque

Aun hoy mismo [...] los eclesiásticos por serlo, no se desnudan de la calidad de vasallos, [y] sus causas graves que tocan en el crimen horrendo de lesa majestad, son juzgadas por los jueces legos, y en los tribunales de V. M.

Y viceversa,

hoy mismo los eclesiásticos ejercen la Real jurisdicción en las causas de diezmos, y en los tribunales de la Inquisición, en cuya virtud y en uso del brazo y poder que les concede V. M. arrestan a los legos, los deportan y castigan con diferentes penas afflictivas, hasta hacerles sufrir la muerte en el cadalso o en las hogueras²⁷.

²⁶ Con la salvedad de que un vasallo puede interponer recurso de fuerza ante la Audiencia en caso de que la causa no pertenezca a la órbita del tribunal eclesiástico que lo juzga, proceda éste de manera impropia o le deniegue el derecho de apelación. Sobre los recursos de fuerza en general puede verse COVARRUBIAS, Joseph de: *Máximas sobre recursos de fuerza y protección con el método de introducirlos en los tribunales*, Madrid, 1788.

²⁷ DE RIVAROLA, Francisco Bruno: *Religión y fidelidad argentina*, pp. 200-201.

Hay otros pasajes de la obra de Rivarola sumamente ilustrativos para comprender que la distinción entre espiritual, religioso/eclesiástico y temporal no puede reducirse a la grilla clero/legos y menos aún a Iglesia/Estado. Entre las iniciativas que el autor propone para defender la religión y la fidelidad al rey figuran la fundación de una orden religiosa militar y la celebración de sínodos diocesanos con regular periodicidad. Las autoridades de esa orden, desde luego, pueden ser integradas indiferentemente por seculares o eclesiásticos; en cuanto a los sínodos, prevé que de ellos tomen parte

la Sala Regia con vuestro Virrey en clase de Presidente para todo lo relativo a las Regalías del Real Patronato de V. M. y bien de las Provincias del Río de la Plata. El Teniente de Gran Maestre, o Prepósito Prior de la Real y Militar Orden de la Santísima Trinidad, con dos individuos de los más juiciosos, experimentados e instruidos caballeros [...]. En las otras ciudades episcopales de las provincias argentinas deberían asistir a los sínodos las Juntas comisionadas de la Sala Regia, y el caballero o caballeros que el Prepósito Prior eligiere, sin que por esto dejen de tener también su lugar correspondiente los cuerpos municipales y demás personas que por las leyes deben asistir a estas religiosas asambleas.

Si deseamos otros ejemplos podemos recordar las juntas de teólogos y canonistas que suelen convocarse para dirimir cuestiones de doctrina y de disciplina y que están integradas —hasta bien entrado el siglo XIX— por laicos y eclesiásticos a la par²⁸. O las juntas de diezmos, en las que ocurre lo mismo²⁹. O la Inquisición, cuyos tribunales reúnen a ministros eclesiásticos —comisarios, calificadores— y laicos —familiares, auxiliares, consultores—³⁰. En Buenos Aires los funcionarios de la curia, de la catedral y del cabildo eclesiástico fueron en muchos casos legos hasta la década de 1850.

En síntesis, no hay forma de clasificar buena parte de las instituciones y corporaciones de aquel mundo que hemos perdido de acuerdo a la taxonomía “laico”/“eclesiástico”. Es el proceso de secularización el que reorganiza la grilla clasificatoria, creando los binomios espiritual/religioso/eclesiástico y temporal/civil/estatal, separando tajantemente laico y eclesiástico y delimitando los

²⁸ *Memorial Ajustado de los diversos expedientes seguidos sobre la provision de obispos en esta Iglesia de Buenos Aires...*, Buenos Aires, Imprenta de La Tribuna, 1886 [1ª ed. 1834].

²⁹ AGN, IX 15-1-21, “Diezmos, 1796-1816”, f. 13.

³⁰ ALBERRO, S.: *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, cap. II: “La institución inquisitorial. Los hombres”.

radios de acción de las autoridades civiles —que acapararán el Estado naciente y buscarán privar al poder espiritual de sus prerrogativas temporales— y de las espirituales —que devendrán Iglesia, progresivamente despojadas de tales prerrogativas—.

La Iglesia como entidad jurídico-política

En ese mundo de nuestros ancestros la Iglesia como institución jurídico-política brilla por su ausencia³¹. Uno de los obstáculos para entender este problema es que nuestro vocabulario actual, como acabamos de señalar, establece correlaciones, desconocidas para los hombres que vivieron antes del siglo XIX, entre lo religioso como función —que se equipara con lo “espiritual”— y la Iglesia como estructura, así como entre lo político como función —que se equipara con lo “temporal”— y el Estado como estructura.

Recordemos que el término “Estado” hasta el siglo XIX designa más bien una comunidad política que una estructura burocrática³². Las opiniones de los historiadores están divididas en relación a la existencia del Estado en las llamadas sociedades de antiguo régimen. Entre quienes la cuestionan con mayor énfasis se cuenta Antonio Hespanha, que ha señalado los equívocos a que da lugar el uso del concepto para esas sociedades organizadas como monarquías compuestas. Refiriéndose a Portugal, Hespanha afirma que hasta los siglos XVIII-XIX lo que existe es

un sistema de poder que contiene una referencia a la unidad (‘monarquía’), pero en el que esta referencia se hace compatible con una extensa autonomía de otros poderes políticos. O

³¹ Además de *El púlpito y la plaza* puede verse DI STEFANO, Roberto: “Ut unum sint. La reforma como construcción de la Iglesia (Buenos Aires, 1822-1824)”, *Rivista di Storia del Cristianesimo*, n° 3 (2008), pp. 499-523; DI STEFANO, Roberto y PEIRE, Jaime: “De la sociedad barroca a la ilustrada: aspectos económicos del proceso de secularización en el Río de la Plata”, en *Andes. Antropología e Historia*, n° 15 (2004), pp. 117-150 y DI STEFANO, Roberto: “Los patronatos laicos y la formación de la propiedad eclesiástica en la América Hispana. El caso de Buenos Aires (1700-1900)”, en prensa en *Hispanic American Historical Review*, vol. 93, n° 1.

³² Entre otras muchas obras pueden verse CHIARAMONTE, José Carlos: *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de la independencia*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004, capítulo segundo; GUERRA, François-Xavier y LEMPÉRIÈRE, Annick: “Introducción”, en GUERRA, François-Xavier y LEMPÉRIÈRE, Annick: *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas, siglos XVIII-XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, especialmente pp. 11-14.

sea, que el polo político ‘monárquico’ no consume el todo, sino que sólo gana en él una particular relevancia (‘preeminencia’).

De allí que no dude en “cuestionar la propia legitimidad de la aplicación del concepto ‘estado’ a la realidad política moderna” y prefiera reservarlo para referirse a “un sistema centralizado estructuralmente”, propio de nuestros sistemas políticos³³. En esta perspectiva, el Estado es un producto reciente, y el proceso de transformación que da origen a nuestras sociedades contemporáneas comprende el que conduce de una soberanía compuesta a una soberanía monista, cuya única fuente de legitimidad, a partir del siglo XVIII, comienza a identificarse con la sociedad misma —la soberanía del pueblo—.

La academia hoy está dividida en cuanto a ese punto, pero en lo que atañe al concepto de Iglesia no se ha abierto aún un debate análogo. Creo que tanto en el plano religioso como en el político se produce un proceso secular de reducción a la unidad que da a luz al Estado y a la Iglesia contemporáneos; que la Iglesia en cuanto entidad jurídico-política nace en relación dialéctica y especular con la construcción del Estado centralizado y que ese doble desarrollo constituye un aspecto fundamental del proceso de secularización.

Apelar a etiquetas como las de “regalismo”, “josefinismo” y “jansenismo” para reducir la compleja trama religiosa de antiguo régimen a supuestas “intromisiones del Estado en la vida de la Iglesia” no sirve más que para eludir el debate conceptual que nos debemos. Los conceptos de “regalismo” y de “josefinismo”, dada la carga negativa e incluso despectiva con que se los esgrimía, deberían ser evitados por el historiador. El de “jansenismo”, por los mismos motivos, conviene utilizarlo con sumo cuidado. Por lo que hace al “regalismo”, el carácter tardío de su aparición en el vocabulario político-religioso me parece que abona mi argumentación. Las menciones más antiguas que conozco son de la década de 1790 y del ámbito italiano. Me parece que surge de la mano de la formación de una corriente ultramontana, curialista y antirrevolucionaria en el contexto creado por la Constitución Civil del Clero francesa en 1790 y la promulgación de la bula *Auctorem Fidei* de 1794, condenatoria de las resoluciones del Sínodo de Pistoya de 1786. Los usos más tempranos que he detectado se encuentran en varios escritos que aparecen en los

³³ HESAPANHA, Antonio M.: *Visperas del Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 439-440.

primeros años de esa década. Se lo encuentra en la *Apologia di Arnaldo di Brescia* de Giovanni Battista Guadagnini, publicada en 1790, que habla de regalismo en la Edad Media (pero no cita ningún documento en que se use el vocablo)³⁴. En el *Giornale Ecclesiastico di Roma* de 1794, donde se lo utiliza en varias ocasiones, por ejemplo para comentar *La scoperta dei veri nemici della sovranità* de Gaetano Luigi del Giudice, obra aparecida ese mismo año que lo trae en el título³⁵. Figura también en los *Annali di Roma* de 1795, siempre en referencia a la revolución de Francia, y en las obras de Francesco Eugenio Guasco: en sus *Opuscoli critici* (1794) y —más abundantemente— en su *Dizionario ricciano ed anti-ricciano* (1795), en ambos, principalmente, para atacar a los artífices del Sínodo de Pistoia³⁶. Pero su difusión en ámbito hispano parece ser mucho más tardía. Es significativo que un escrito mexicano claramente “antirregalista” de 1835 no lo use³⁷.

¿El surgimiento del concepto de “regalismo” no denota acaso los cambios a que hacemos referencia? Creo que el uso del término revela no sólo una diferente percepción católica de las relaciones que deberían vincular a ambas potestades, sino además la aparición de dos realidades nacientes —y potencialmente conflictivas— que se están diferenciando —el Estado y la Iglesia— y la consecuente desaparición de las formas precedentes de relación entre poder temporal y espiritual. Con el término de “regalismo” el catolicismo de nuevo cuño que nace en la coyuntura conflictiva de finales del siglo XVIII le pone nombre a su adversario, un poder político del que ahora cree necesario ganar independencia. Si formas de intervención

³⁴ GUADAGNINI, Giovanni Battista: *Apologia di Arnaldo di Brescia*, tomo II, Pavia, Giuseppe Bolzani, 1790, pp. 16-30.

³⁵ *Giornale Ecclesiastico di Roma, Anno Nono, per tutto l'anno MDCCXCIV*, tomo Nono, Roma, Nella Stamperia di Giovanni Zempel, 1794, pp. 40, 80, 95 y 97. En estas últimas páginas la recensión del libro de DEL GIUDICE, *La scoperta de' veri nemici della sovranità sedicenti regalisti fatta in dieci congressi tenuti da un presidente, da un teologo, un giureconsulto ed uno storico coll'intervento dell'avvocato de' rei*, Roma, Giovanni Zempel, 1794. Para Del Giudice los regalistas tenían por objeto la destrucción de toda autoridad civil y eclesiástica.

³⁶ *Annali di Roma da gennaio a tutto aprile dell'anno 1795*, tomo XV, Roma, s/e, 1795, pp. 205, 251-252; *Opuscoli critici del signor marchese Fran.co Eugenio Guasco canonico della basilica liberiana, volume primo*, Serravalle, Lucantonio, 1794; *Dizionario ricciano ed anti-ricciano compilato dal signor marchese Francesco Eugenio Guasco, patrizio alessandrino e canonico della basilica liberiana, edizione terza riveduta ed accresciuta dall'autore*, Assisi, Ottavio Sgariglia, 1796.

³⁷ *Examen crítico de la Memoria del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, leída en las Cámaras de la Unión el año de 1835, en lo referente al segundo de sus ramos, y respuesta a sus argumentos a favor de la actual existencia del Patronato. Por el Doctor Basilio Arrillaga, sacerdote mejicano*, México, Imprenta de Galvan a cargo de Mariano Arevalo, 1835.

antaaño naturalizadas pasan a ser ahora “intromisiones” del “regalismo”, es porque Estado e Iglesia se están constituyendo, ahora sí, en entidades jurídica y políticamente diferentes. Lo mismo podemos decir de la política concordataria, como veremos más adelante.

Un par de casos, a vuelo de pájaro

Si se comparan los concordatos firmados por la Corona española y la Santa Sede en 1753 y en 1851, se advierte con claridad el pasaje de una concepción teológico-canónica de la Iglesia a su conceptualización como institución político-jurídica. En el de 1753 el término “Iglesia” aparece solamente dos veces, una en singular, la “Iglesia universal” —el conjunto de los fieles católicos de todo el orbe— y otra en plural: “las Iglesias” —en referencia a los obispados—. Los actores del concordato son principalmente el Papa y el Rey, que figuran en primer plano como firmantes, pero en un segundo plano se despliega una enorme cantidad de otros: arzobispos, obispos, nuncios, cardenales, cabildos eclesiásticos, colegiatas, monasterios, patronos laicos particulares, muchos de los cuales han detentado hasta ese momento, y en algunos casos conservarán y en otros no, diferentes derechos de provisión y colación de beneficios eclesiásticos. También es plural la entidad política que representa el Rey: los “Reinos de las Españas”. Por el concordato el Papa se reserva el derecho de nombrar eclesiásticos para 52 beneficios y acuerda al Rey la facultad de nombrar y presentar a todos los demás beneficios de las Iglesias de España, con la salvedad de los casos en que los fundadores de nuevos beneficios se reservasen para sí tal derecho (artículo 5).

El concordato de 1851, en cambio, junto a expresiones antiguas como “disciplina general de la Iglesia” y “leyes de la Iglesia”, habla de la “Iglesia de España”, de “Iglesia Hispana”, de “Iglesia de la nacion”, de la “propiedad de la Iglesia”, del “bien de la Iglesia”, de “las relaciones entre la Iglesia y el Estado” y de “la protección que el Estado ha de dispensar á la Iglesia”³⁸. El término que denota la entidad política que representa el Rey también se ha singularizado: de los Reinos de España hemos

³⁸ *El concordato de 1851*, véanse las pp. 5 (“Iglesia de España”), 29 (“pertenecen en propiedad á la Iglesia”), 34 (“la proteccion que el Estado ha de dispensar á la Iglesia”), 35 (“Iglesia Hispana”), 65 (“Propiedad de la Iglesia”), 66 (“Iglesia de la nacion”) y 70 (“relaciones entre la Iglesia y el Estado”).

pasado al “Estado”. Cabe observar, en este sentido, que es la unificación política del reino lo que permite la aparición de una Iglesia de alcance “nacional”, como en los casos —más tempranos— de la Iglesia Anglicana y de la Iglesia Galicana. El término “Iglesia de España” o “Iglesia española” existía desde antiguo, pero no era usado para denotar una institución, sino la porción de los creyentes que habitaban la península, incluso en periodos previos a la existencia de los reinos que se llamarían españoles (por ejemplo, bajo el Imperio romano)³⁹. A mediados del siglo XIX, en cambio, aparecen obras en las que el término posee ya su uso contemporáneo como institución jurídico-política. Por ejemplo, la que Judas J. Romo escribió para proponer el nuevo concordato⁴⁰. Es también significativo que el editor de *Religion española*, obra que el jesuita Joan Francesc de Masdéu escribió en 1815, haya juzgado conveniente cambiarle el título por *Iglesia española* cuando decidió publicarla en 1841, “por parecer mas adecuado á la materia y al objeto”⁴¹. Masdéu hablaba en su obra de la “Iglesia española”, pero en referencia al conjunto de los creyentes: “El Rey y los vasallos forman el todo de la Monarquía Española: el Obispo y los Fieles forman el todo de la Iglesia Española”⁴².

Lo ocurrido en México y en Argentina ilustra dos cosas: la primera es la forma interrelacionada, especular, en que Iglesia y Estado se construyen; la segunda es que los tiempos y los ritmos de ese proceso de construcción pueden variar

³⁹ En esta acepción, “Iglesia española” es sinónimo de cristiandad española. Cfr. *Tratado de la Iglesia de Jesucristo, ó historia eclesiástica, por el Ilustrísimo Señor Don Felix Amat, Arzobispo de Palmira, Abad de San Ildefonso, del Consejo de S. M. & a*, tomo Cuarto, segunda edición, Madrid, De la imprenta de Don Benito García y Compañía, 1806, pp. 50, III, 127. En el mismo sentido usa el término “Iglesia española” el jesuita Joan Francesc de Masdéu en la obra que se citará enseguida al hablar de dicha Iglesia antes del año mil. Lo mismo puede decirse de la obra colectiva en varios tomos *España sagrada, teatro geographico-historico de la Iglesia de España*. Un último ejemplo que puede citarse de este uso es el de la obra *Compendio historico de la Iglesia de España, compuesto por D. Nicolas Piferrer, Dr. en Leyes de la Universidad de Cervera, tomo primero, que contiene los doce primeros Siglos*, Madrid, En la imprenta de Pedro Marin, año de MDCCLXXXI.

⁴⁰ *Independencia constante de la Iglesia Hispana y necesidad de un nuevo concordato por Don Judas José Romo, obispo de Canarias, prelado doméstico de Su Santidad, y Obispo asistente al Solio pontificio*, segunda edición, Madrid, Imprenta de D. E. Aguado, 1843. Para el autor la Iglesia hispana existió siempre y fue privada de su independencia por “las invasiones del poder temporal”, no tanto por parte del soberano como de “los que han mandado en nombre del rey” (p. 400).

⁴¹ *Iglesia Española, obra escrita en Roma y dirigida al muy R. Cardenal Primado y a los M. RR. Arzobispos y Obispos de España por D. Juan Francisco Masdeu en 1815 [...]*, Madrid, Imprenta de Yenes, 1841, p. VII, n. 1.

⁴² *Iglesia Española*, p. 2. “Iglesia española” para Masdéu es, como se dijo, sinónimo de “cristiandad española”, cfr. p. 42.

significativamente de acuerdo a un conjunto de factores que sería necesario determinar con precisión⁴³.

La más evidente disimilitud entre ambas regiones es su abismal disparidad económica, demográfica y política, lo que da origen a una también abismal distancia entre el poder y la riqueza de sus obispados⁴⁴. Aunque la diferencia de escala es tan abrumadora que puede resultar ocioso siquiera mencionarla, su alcance explicativo aconseja ofrecer al menos unos pocos datos. En 1802 un obispado “pobre” como Oaxaca poseía 198 curatos, cada uno de los cuales reunía entre cinco y nueve pueblos, mientras Buenos Aires, área en expansión desde hacía casi un siglo, con un territorio muchísimo más extenso, contaba con apenas 34, en su mayoría comprensivos de sólo una y a lo sumo tres poblaciones. En 1777 el clero de Oaxaca lo integraban 722 eclesiásticos, mientras el de Buenos Aires contaba 237. A finales del siglo XVIII el cabildo catedralicio de esa misma ciudad constaba de 13 prebendas; el de Buenos Aires, capital virreinal, de seis⁴⁵. En 1798-1799 los diezmos de Michoacán más que quintuplicaban los de Buenos Aires, y los del arzobispado de México los superaban en más de diez veces⁴⁶. La diferente atención que la metrópoli dedicaba a uno y otro espacio queda de manifiesto cuando se observan los periodos de sede vacante: mientras la Iglesia de Buenos Aires estuvo dieciséis años “viuda” entre 1764 y 1812, Michoacán lo estuvo sólo cinco entre 1758 y 1804 y Guadalajara sólo cuatro

⁴³ Obviamente, al hablar de México y Argentina en época colonial me refiero a los territorios novohispanos y a los rioplatenses que se convirtieron en mexicanos y en argentinos en el siglo XIX. Uso el nombre actual de los países para evitar una redacción excesivamente engorrosa.

⁴⁴ Para advertir esa abismal distancia puede bastar cfr. FARRISS, Nancy: *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995 [1ª ed. 1968], especialmente pp. 153-155; SCHWALLER, John F.: *Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México. Ingresos eclesiásticos y finanzas de la Iglesia, 1523-1600*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 145-187; BRADING, David: *Orbe indiano*, pp. 530-552; del mismo autor, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 236-253.

⁴⁵ Los datos de Oaxaca los tomé de IBARRA, Ana Carolina: “La Iglesia Católica y el movimiento insurgente: el caso del cabildo catedral de Antequera de Oaxaca”, en RAMOS MEDINA, Manuel (comp.): *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Condumex, 1998, pp. 52-53. Los datos porteños de DI STEFANO, Roberto: “Abundancia de clérigos, escasez de párrocos: las contradicciones del reclutamiento del clero secular en el Río de la Plata (1770-1840)”, en *Boletín del Instituto Ravignani*, 3a. serie, nº 16 y 17 (1997 y 1998), pp. 33-59.

⁴⁶ La gruesa decimal michoacana en MAZÍN GÓMEZ, Óscar: *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora (Michoacán), El Colegio de Michoacán, 1996, pp. 445-450; la de México en BRADING, David y MAZÍN, Óscar.: *El gran Michoacán en 1791. Sociedad e ingreso eclesiástico en una Diócesis novohispana*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2009, p. 45. Sobre los diezmos de Buenos Aires puede verse DI STEFANO, Roberto: “Dinero, poder y religión: el problema de la distribución de los diezmos en la diócesis de Buenos Aires (1776-1820)”, en *Quinto Sol*, nº 4 (2000), pp. 87-115.

entre 1771 y 1825. En la sede tapatía el obispo Antonio Alcalde y Barriga gobernó más de veinte años —de 1771 a 1792— y Juan Cruz Ruiz de Cabañas y Crespo casi treinta —de 1796 a 1825—, mientras en el Río de la Plata las gestiones de los obispos, tras prolongados periodos de vacancia, apenas si duraban cuatro o cinco.

Esos datos ayudan a explicar, creo, el desfase en los ritmos de conformación de las Iglesias mexicana y argentina. El precoz desarrollo de una “Iglesia novohispana” parece relacionarse a la vez con la presión de la Corona sobre obispados cuya riqueza y fortaleza —que en buena medida explican esa presión— les consintió coaligarse con eficacia para intentar ponerle un freno o al menos moderarla. En la década de 1730 los obispados de la archidiócesis de México se organizaron para oponerse a la pretensión de la Corona de apropiarse de los productos de las prebendas vacantes. Óscar Mazín Gómez ha hablado con razón de “un movimiento generalizado de concertación política” de las catedrales de la región⁴⁷. Décadas más tarde, las Iglesias de México, Valladolid, Puebla y Oaxaca volvieron a confederarse para protestar por las atribuciones que se había reconocido a los gobernadores intendentes en materia de rentas decimales⁴⁸. En cada una de esas ocasiones los obispos concertaron una acción conjunta presididos por el Arzobispo de México.

En el Río de la Plata, donde lo que había en juego era infinitamente menos, la débil presión desamortizadora de la Corona y la fragilidad de las Iglesias no pusieron en marcha un proceso similar en tiempos coloniales. De hecho, ciertos ajustes ineludibles en la estructura institucional del virreinato no se concretaron hasta la segunda mitad del siglo XIX. Mientras la archidiócesis de México existía desde el siglo XVI, a comienzos del XIX Buenos Aires era la única capital virreinal que no poseía sede arzobispal propia, situación que —revolución, guerra e incomunicación con Roma mediante— se prolongó hasta su elevación a archidiócesis en 1865. Los obispos argentinos no se reunieron para elaborar una carta pastoral colectiva sino en 1889, un siglo y medio más tarde que sus pares novohispanos. Pero lo hicieron, y la

⁴⁷ MAZÍN GÓMEZ, Óscar: *El cabildo catedral*, pp. 301-207 y 340-341.

⁴⁸ MAZÍN GÓMEZ, Óscar: *El cabildo catedral*, pp. 388 y ss. Frente a la resistencia de las Iglesias el nuevo ministro Antonio Porlier dio marcha atrás con la medida, aunque protestando por la coalición de las diócesis.

analogía no deja de ser significativa, para enfrentarse a ciertas medidas secularizadoras del Estado nacional⁴⁹.

Es significativo además que en el Río de la Plata no se haya forjado una identidad cultural con fundamentos religiosos como la que ha sido detectada en Nueva España⁵⁰. La idea de nación que predominó en las provincias que serían argentinas, hasta muy entrado el siglo XIX, fue más bien contractual que cultural⁵¹. En Nueva España delegados de todas las Iglesias se reunieron en 1739 en el Santuario de Guadalupe para proclamar como patrona de todas ellas a la Virgen del Tepeyac. Óscar Mazín tiene nuevamente razón cuando advierte en ese hecho la manifestación simbólica del proceso de conformación de una “coalición vigorosa aunque contenida de las iglesias novohispanas”, que reclamaban el respeto del “derecho inmemorial” de las catedrales a organizar el culto público y a la vez defendían sus antiguas prerrogativas autonómicas frente a la política expropiadora de la Corona⁵². En el Río de la Plata la ausencia de una devoción que cumpliera esa función es reveladora de la falta de integración de sus Iglesias y de la carencia de una conciencia de intereses comunes a defender. Es sintomático al respecto que la revolución haya debido coronar como su patrona a Santa Rosa de Lima, patrona del entero continente, a falta de una devoción regional de suficiente peso simbólico. No será sino a fines del siglo XIX que el catolicismo argentino, abocado a la búsqueda de una identidad propia, propondrá como patrona nacional a la Virgen de Luján, devoción antigua del área económica que a lo largo del siglo XIX se había ido transformando en la más dinámica del país⁵³. Las diferencias entre el proceso mexicano y el argentino explican también las diferentes actitudes del clero hacia el patronato en el siglo XIX. Mientras en Argentina las resistencias fueron más bien débiles y la institución se extinguió recién en 1966, en México hubo una oposición casi unánime del alto y del bajo clero

⁴⁹ *Documentos del episcopado argentino*, tomo I: 1889-1909, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, 1993, pp. 22-43.

⁵⁰ Véase por ejemplo BRADING, David: *Orbe indiano*, y “El republicanismo clásico y el patriotismo criollo”, en *Mito y profecía en la historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 79-125.

⁵¹ CHIARAMONTE, José Carlos: *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*, Buenos Aires, Ariel, 1997, pp. 250-256.

⁵² MAZÍN GÓMEZ, Óscar: *El cabildo catedral*, pp. 307-312 y 341.

⁵³ BINETTI, Jesús María: *El agosto recinto. Conflictos y debates tras la construcción de la Basílica de Luján*, Luján, Librería de Mayo, 2007.

ante los ocasionales intentos del gobierno por ejercerlo, intentos que terminaron fracasando⁵⁴.

El proceso de centralización eclesiástica novohispano forjó un catolicismo consciente de sí ya en el siglo XVIII, mientras ese mismo proceso en Argentina no se dio —y esa conciencia no nació— hasta la segunda mitad del siglo XIX, en oposición a ciertas medidas del Estado nacional y bajo la influencia de ese otro gran actor centralizador, Roma, que a lo largo del siglo fue tomando las riendas de la Iglesia universal. En síntesis, mientras las potentes Iglesias novohispanas, presididas por el arzobispo de México, tomaron una temprana conciencia de sus intereses en oposición a ciertas iniciativas de la política borbónica, en el Río de la Plata la construcción de la Iglesia es un proceso que se verifica recién a lo largo del siglo XIX.

Si en México ciertas medidas de la Corona en materia de rentas provocan ya en el siglo XVIII una reacción conjunta de sus potentes Iglesias, en Argentina la construcción de la institución eclesiástica responde inicialmente, tras la revolución, a la necesidad del Estado naciente de contar con un interlocutor en una esfera religiosa también naciente. La distinción binaria entre público y privado, que en el plano religioso desplaza a la tradicional taxonomía tripartita entre espiritual, religioso y temporal, ofrece a la vez la necesaria base conceptual para pensar la (relativa) autonomía de la política y de la religión y del Estado y de la Iglesia. La formación de una esfera política conlleva la necesidad de crear otra esfera propia para una religión que durante la vigencia del régimen de unanimidad había estado difuminada en todas las manifestaciones de la vida colectiva. Inventar la política comportaba crear una esfera religiosa, lo que implicaba definir de alguna manera sus contornos. Es lo que realiza la reforma rivadaviana de 1822, que por primera vez somete al ordinario eclesiástico una serie de instituciones que pasan a integrar lo que el ministro y sus colaboradores bautizan como “la Iglesia del Estado”. Durante siglos los obispos porteños no habían logrado lo que Rivadavia consiguió en un par de años

⁵⁴ Sobre Argentina, DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris: *Historia de la Iglesia argentina. De la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo, 2000. Sobre México puede verse el *Examen crítico de la Memoria*, pp. 3-11, donde se exponen los antecedentes del tratamiento de la materia desde la independencia. Según Arrillaga, autor del *Examen crítico*, todos los prelados de las diócesis menos dos rechazaron el patronato en 1833-1834 exponiéndose con ello a ser condenados al exilio, actitud que contaba con el apoyo casi unánime de todo el clero, cfr. pp. 4-5. Sobre los debates en torno al ejercicio del patronato en México, CONNAUGHTON, Brian F.: “República federal y patronato. El ascenso y descalabro de un proyecto”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, n° 39 (2010), pp. 5-70.

con la promulgación y la aplicación de la ley⁵⁵. Esa salida no era necesaria —y tal vez tampoco posible— en México, donde existía desde hacía un siglo una Iglesia bastante integrada y con conciencia de sí, en la que los obispos habían visto reforzada su autoridad por iniciativa de la Corona. El caso porteño permite observar que la construcción de una institución eclesiástica centralizada no es sólo *fruto* del proceso de secularización: la Iglesia, además, puede considerarse a pleno título un eficaz *agente* de ese proceso, en la medida en que al delimitar sus contornos —en Buenos Aires por iniciativa del naciente Estado provincial— contribuye a diferenciar la política de la religión y sus propias estructuras de las que pasan a conformar lo que le es ajeno. De hecho, los llamados “ultramontanos” insistían más que nadie en la necesidad de esa diferenciación.

A partir del ingreso de Roma en el escenario político-religioso argentino, sobre todo tras la caída de Rosas, la asimilación del concepto de “regalismo” y el acento puesto en la noción de Iglesia como *societas perfecta* anima a los sectores que se identifican con la política pontificia a enfrentarse a la noción del patronato como inherente a la soberanía, noción que la dirigencia política argentina —a diferencia de la mexicana— decide enarbolar a lo largo de siglo y medio —con rara coherencia— y no encuentra demasiados obstáculos para imponerla hasta mediados de la centuria, incluso en el clero. En definitiva, como observaba Justo Donoso en 1852, “la íntima conexión y estrechas relaciones de la legislación civil con la eclesiástica” eran muy obvias en “países donde, como entre nosotros, rijen aun las leyes españolas”⁵⁶. Parte de esa herencia española es justamente el derecho de patronato, que ahora los católicos —alentados por la influencia ultramontana europea— empiezan a considerar un yugo insoportable que les impone el “regalismo”.⁵⁷ Son los roces, las tensiones y los conflictos —nunca demasiado dramáticos, por cierto— que se producen a partir de la década de 1850 con el Estado y con la opinión pública favorable al ejercicio del patronato los que terminan de dar al catolicismo argentino conciencia de sí, de los “derechos de la Iglesia”, de sus objetivos específicos —ya

⁵⁵ DI STEFANO, Roberto: “Ut unum sint”

⁵⁶ *Instituciones de derecho canónico americano escritas por el Rev. Sr. D. Justo Donoso, obispo electo de Ancud, y miembro de la Facultad de Teología y Ciencias Sagradas de la Universidad de Chile; para el uso de los colegios en las repúblicas americanas*. Tres tomos, París, Librería de Rosa, Bouret y Cia, 1852, tomo I, p. 8.

⁵⁷ *El derecho de patronato y la libertad de conciencia por Felix Frias*, Montevideo, Imprenta de La República, 1861.

suficientemente diferenciados de los del Estado— y de su irrenunciable dependencia de Roma. A ellos se suman otros factores que coadyuvan a dar forma a esa conciencia: la expulsión de los masones del seno de la Iglesia que el obispo de Buenos Aires fulmina en 1857, el clima de enfrentamiento que alientan el *Syllabus* (1864) y el Concilio Vaticano I (1869-1870), la cuestión romana, la afluencia al país de congregaciones imbuidas de una conciencia fuertemente “antiliberal”.

Esa toma de conciencia se acompaña de la elaboración de un relato histórico propiamente católico que nace del enfrentamiento con otro, crítico del rumbo que está tomando la Iglesia. Un relato que suspira por las glorias de las misiones jesuíticas del Paraguay —a las que los anticlericales atribuyen, por el contrario, el atraso de ese país y su deplorable tendencia al despotismo y a la servidumbre, que explica los éxitos de los Francias y de los López—, que adquiere tonalidades antiborbónicas que en el siglo XVIII rara vez el clero rioplatense había abrigado, y que proyecta hacia el pasado el esquema Iglesia/Estado declarando que *siempre* la Iglesia fue una institución independiente, que *siempre* defendió esa irrenunciable independencia frente a un Estado que *siempre* existió igual a sí mismo, y que éste, en el siglo precedente, intentó someterla animado por veleidades “regalistas” inspiradoras de “indebidas intromisiones”. El relato adverso, que surge simultáneamente y en oposición dialéctica y cuyas tonalidades anticlericales tienden a acentuarse con el fragor del debate, comparte plenamente ese esquema y no duda en denunciar las “indebidas injerencias” de “la Iglesia” en la vida política desde tiempos inmemoriales⁵⁸. En este sentido, cabe observar que el surgimiento del Estado nacional y de la Iglesia contemporánea como entidades diferenciadas reactualiza un debate anterior: el que la Ilustración dieciochesca había puesto sobre el tapete al acusar al poder religioso de obstaculizar el libre desarrollo de la inteligencia y oponerse a la libertad de conciencia. La crítica del “jesuitismo” —epíteto que se dispara no meramente contra la Compañía de Jesús, sino contra los enemigos del patronato y defensores de la política pontificia— recupera ese discurso crítico que

⁵⁸ Como ejemplo de la proyección del esquema Estado/Iglesia hacia el siglo XVIII en los discursos críticos del nuevo catolicismo pueden verse varios escritos de Juan María GUTIÉRREZ, entre ellos *Noticias históricas sobre el origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires. 1868*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1998, pp. 83-84 y “Las restauraciones religiosas en 1835-1841-1875”, en *Revista del Río de la Plata*, tomo XI (1875), pp. 399-433.

no ha dejado de resonar desde el siglo XVIII, lo que ayuda a proyectar hacia el pasado el conflicto institucional.

La Iglesia que da abrigo a esa nueva cultura católica es ya —casi— nuestra Iglesia contemporánea: los obispos se han transformado en una suerte de delegados del Papa, los cabildos eclesiásticos han dejado de ser órganos de gobierno para convertirse prácticamente en cuerpos consultivos, se han roto los lazos de dependencia jurídicos de parroquias y conventos respecto de los patronazgos de familias y corporaciones, se ha avanzado bastante en la difícil tarea de sujetar a los regulares a los ordinarios diocesanos y se ha proclamado solemnemente que la Iglesia siempre ha sido una sociedad perfecta, “esencialmente independiente de la civil, en sus dogmas, en su régimen, en su disciplina”⁵⁹.

Breve epílogo

La grilla que hoy organiza nuestra labor historiográfica y distingue entre historia política, historia económica, historia social, historia religiosa *via dicendo* es fruto del proceso de secularización y puede inducirnos a error a la hora de estudiar las sociedades en que dicho proceso no se había verificado o era aún incipiente. Para evitarlos es preciso que nos despojemos, en lo posible, de ese sistema clasificatorio que tiende a identificar religión/espiritual/Iglesia como diferente de —e incluso opuesto a— política/temporal/Estado. No es fácil, pero vale la pena el esfuerzo, pues es justamente en las vicisitudes del proceso de constitución y diferenciación de esas asociaciones de categorías donde se encuentran las claves para interpretar las modalidades, alcances y límites de la secularización de nuestras sociedades y sus implicancias políticas, económicas y culturales. Lo religioso y lo secular —en el sentido que hoy damos a los términos— no son realidades eternas, sino que nacen de la diferenciación de esferas que introduce la secularización⁶⁰.

En las páginas precedentes he propuesto la interpretación de que es ese proceso de secularización el que ensambla bajo un único concepto los tres sentidos que engloba hoy el vocablo “Iglesia”, a saber:

⁵⁹ *Instituciones de derecho canónico americano*, pp. 22-24.

⁶⁰ ASAD, Talal: *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003, pp. 191-192.

- a. El teológico, que contempla a la Iglesia como comunidad de creyentes, trátase de la Iglesia universal o de una Iglesia particular (el conjunto de fieles de un obispado).
- b. El que hemos llamado canónico, que hace hincapié en la potestad sacramental que detenta el “estado eclesiástico”.
- c. El jurídico-político, que ve a la Iglesia como una entidad equiparable al Estado, dotada de una estructura organizativa integrada y subordinada al poder papal de manera directa.

Al plano teológico, que definía el concepto como comunidad creyente, y al plano canónico, que reservaba el monopolio de los bienes de salvación para el estado eclesiástico, la secularización agrega un tercer plano, el jurídico-político, al hacer de la Iglesia una institución con atributos soberanos, diferente del Estado y en potencial competencia con él. La gran paradoja es que la Iglesia, en la medida en que establece sus propios contornos y deviene una institución en sentido jurídico-político, actúa como un eficaz agente del proceso de secularización que la ha dado a luz. La historiografía referida a la Iglesia supone que la Iglesia es desde siempre esa entidad jurídico-política y a menudo superpone las diferentes acepciones del término, interpretando el poder sacramental del clero en términos políticos.

No es casual que sea en el siglo XIX cuando se verifican los pasos decisivos que conducen a tal ensamblaje. La noción de Iglesia como persona jurídica es fruto de la concepción eclesiológica de la Restauración, que ve en la Iglesia una entidad análoga al Estado. Esa concepción se refleja en la política concordataria que impulsa la Santa Sede a lo largo de la centuria: es el que firman la Santa Sede y el Imperio francés en 1801 el que inaugura “la era de los concordatos”. Es sintomática al respecto que sea decimonónica la elaboración de ese nuevo subgénero del derecho canónico que es el derecho público eclesiástico, orientado a regular las relaciones de la Iglesia con los Estados⁶¹. El cambio en la naturaleza jurídica de la Iglesia se advierte también en el modo en que se conciben los bienes de las diócesis, de las órdenes y de otras corporaciones religiosas: mientras en el siglo XVIII los bienes de los franciscanos — por dar un ejemplo— pertenecen a la orden, en el siglo XIX se los empieza a computar como “bienes de la Iglesia” (ejemplo de los equívocos a que conduce un uso

⁶¹ FANTAPPIÈ, Carlo: *Introduzione storica al diritto canonico*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 227-230.

erróneo del término “Iglesia” es que no pocos historiadores leen en documentos dieciochescos “estancia de los franciscanos” y entienden “estancia de la Iglesia”)⁶². El punto de llegada es el *Codex Iuris Canonici* de 1917, que sanciona la existencia de la Iglesia como persona moral independiente de la autoridad civil y dotada de la potestad de jurisdicción legislativa, judicial y coercitiva y de la capacidad de poseer bienes⁶³.

Desde luego no bastan estas pocas páginas, ni el trabajo de un único historiador, para dilucidar la naturaleza de la Iglesia en las sociedades de antiguo régimen y el complejo conjunto de problemas que hacen a esas transformaciones simultáneas —y en muchos aspectos especulares— que conducen a la formación del Estado y de la Iglesia, tal como hoy los concebimos. Pero la cuestión es central para nuestra interpretación del pasado, porque ese doble proceso de construcción va de la mano con la conformación de una esfera religiosa, y de esferas “seculares” relativamente diferenciadas respecto de ella, dato constitutivo del proceso de secularización que modeló nuestras sociedades contemporáneas.

Recibido: 4 de mayo de 2012.

Aceptado: 12 de julio de 2012.

⁶² María Elena BARRAL, por ejemplo, ve “tierras de la Iglesia diocesana” y “propiedades eclesiásticas” en fundos de santos y vírgenes que estaban bajo estricto control de familias, cfr. BARRAL, María Elena: “Las propiedades rurales eclesiásticas en el Río de la Plata (Buenos Aires rural en el siglo XVIII y principios del XIX)”, en Bernard BODINIER, Rosa CONGOST y Pablo F. LUNA, *De la Iglesia al Estado: las desamortizaciones de bienes eclesiásticos en Francia, España y América Latina*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009, pp. 114 y 121-122.

⁶³ *Código de Derecho Canónico y legislación complementaria*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952, cánones 100 (“La Iglesia Católica y la Sede Apostólica tienen la condición de persona moral por la misma ordenación divina; las demás personas morales inferiores [por ejemplo las órdenes y congregaciones, RD] la adquieren en la Iglesia...); 196, 1553 y 2214 (sobre jurisdicción legislativa, judicial y coercitiva); 1518 y 1519 (sobre los bienes eclesiásticos).