

LA IGLESIA CATÓLICA
EN LAS MÁS RECIENTES HISTORIOGRAFÍAS
DE MÉXICO Y ARGENTINA.
RELIGIÓN, MODERNIDAD
Y SECULARIZACIÓN

Miranda Lida

Universidad Torcuato Di Tella-Conicet

En las últimas décadas, la Iglesia católica comenzó a despertar gran interés entre los historiadores, de tal modo que hoy puede encontrarse un importante número de investigadores que se dedica a estudiar la historia de la Iglesia latinoamericana. Décadas antes, no obstante, esto hubiera sido difícil de imaginar porque la Iglesia era tradicionalmente una materia que permanecía depositada exclusivamente en manos de los historiadores “confesionales”, inscriptos dentro de la propia institución eclesiástica.¹ El desarrollo de la historia de la Iglesia como área de investigación de interés para los historiadores profesionales presenta en México y en Argentina —los dos casos que aquí abordaremos— algunos rasgos similares; a continuación, ofreceremos al lector

Fecha de recepción: 5 de diciembre de 2005

Fecha de aceptación: 6 de abril de 2006

¹ Para el caso mexicano, podemos recordar aquí las obras de Mariano Cuevas y de José Bravo Ugarte. En lo que respecta al caso argentino, remitimos a Cayetano Bruno, Américo Tonda o Guillermo Furlong.

una revisión crítica de la historiografía más reciente sobre la Iglesia que se desarrolló en estos dos países.² Este análisis nos permitirá comparar trayectorias historiográficas que muestran preocupaciones, perspectivas y problemas en común.

En este estudio destacaremos la presencia de tres ejes temáticos que han despertado gran interés por parte de los historiadores de ambos países: en primer lugar, el efecto de las reformas borbónicas a fines del siglo XVIII y la preocupación por entender qué papel habrían desempeñado ellas en el compromiso que adoptó el clero ante el proceso emancipatorio; en segundo lugar, los combates de distinto género que a lo largo del siglo XIX la Iglesia debió librar ante sucesivas reformas liberales que, de un modo u otro, le impusieron severos desafíos al tradicional poder eclesiástico; por último, el modo en el que la Iglesia se vio obligada forzosamente a reorganizarse luego de las derrotas sufridas ante las reformas liberales, muchas veces con resentimiento, adoptando una actitud revanchista, algunas veces decididamente agresiva que ocultaba un larvado deseo de recuperar el terreno perdido ante el liberalismo decimonónico. Con sus diversos matices, ambas historiografías coinciden en señalar que tanto la Iglesia argentina como la mexicana se vieron obligadas en el largo plazo, a resistir —aunque no necesariamente con igual intensidad ni con los mismos medios— los embates de un proceso de secularización que parecía inexorable.

1. La historiografía acerca de la historia de la Iglesia mexicana en el largo periodo que va desde las reformas borbónicas

² Para el caso mexicano, puede verse una revisión de la historiografía sobre la Iglesia en MATUTE, "Introducción". Para el caso argentino, véase DI STEFANO, "De la teología a la historia".

hasta la guerra cristera nos ofrece, a grandes trazos, dos imágenes contrastantes acerca de la Iglesia: si a fines del siglo XVIII nos encontramos con una Iglesia crecientemente asediada por la corona que terminará por verse definitivamente despojada y maniatada por el Estado a la hora de las leyes de Reforma, por contraste, cuando ingresamos en el siglo XX, la imagen se invierte y nos encontramos para entonces con una Iglesia cada vez más consolidada tanto en lo que respecta a sus estructuras eclesiásticas, sus redes organizativas, su laicado, su prensa e incluso su presencia social y política en la vida pública. Así, a comienzos del siglo XX estará ya maduro el proyecto de recristianizar a la sociedad hasta sus últimas consecuencias bajo el lema “Viva Cristo Rey”, que tanta tinta —e incluso sangre— ha hecho correr en México. En el transcurso de un siglo y medio, desde fines del siglo XVIII, la imagen de la Iglesia asediada le abrió el camino a otra en la que podemos advertir una Iglesia dispuesta a emprender una ofensiva con el propósito de recuperar el terreno perdido en el proceso de secularización. Estas imágenes, en abierto contraste, han marcado a fuego a la historiografía.

En México, la historia de la Iglesia anterior a las leyes de Reforma halló en las tempranas obras de Jan Bazant, Michael Costeloe y Nancy Farriss una importante fuente de inspiración que signó el rumbo de buena parte de las investigaciones que se desarrollaron años después.³ Dos líneas de investigación se abrieron a partir de estos trabajos: por un lado, se ha avanzado en el estudio de la compleja relación que se teje desde el siglo XVI entre la Iglesia y la economía,

³ BAZANT, *Los bienes*; FARRISS, *Crown and Clergy*, y COSTELOE, *Church Wealth in Mexico y Church and State*.

por medio de una serie de trabajos que han permitido poner en discusión la tradicional idea de que la Iglesia católica habría sido un obstáculo para el desarrollo económico en sentido capitalista. Ya sea mediante el sistema de capellanías o de los capitales depositados en los conventos, la Iglesia funcionaba como fuente de crédito y establecía sólidos lazos con la sociedad, tal como se advierte en una larga serie de estudios que recientemente han indagado sobre este problema.⁴ En segundo lugar, se ha llamado la atención sobre el hecho de que el poder económico detentado por la Iglesia durante el periodo colonial solía encontrarse acompañado por crecientes cuotas de poder político e influencia social, a su vez resguardadas por la protección que la corona española solía dispensarle tradicionalmente a la Iglesia, permitiéndole gozar de una situación de privilegio tanto económico cuanto jurídico; no obstante, esta situación se vio amenazada a fines del siglo XVIII por las reformas borbónicas que le impusieron al clero nuevas reglas de juego que atentaban contra sus tradicionales privilegios y de este modo terminaron por conducir en el largo plazo a un creciente malestar entre la Iglesia y la corona española.⁵ Inspiradas en diversas fuentes

⁴ Para una revisión de los avances verificados en esta área de estudios véase LAVRIN, "Conclusión y reflexiones finales". Los artículos reunidos en este volumen son una buena muestra de los avances logrados. También pueden verse los trabajos de Gisela von Wobeser y Francisco Javier Cervantes Bello sobre el crédito de origen eclesiástico reunidos en MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO y VALLE PAVÓN (coords), *El crédito en Nueva España*. También, BAUER (comp.), *La Iglesia*. En esta misma línea se han desarrollado algunos estudios para la región rioplatense colonial: entre otros, MAYO, *Los betlemitas de Buenos Aires*.

⁵ BRADING, *Una Iglesia asediada*; MAZÍN, *Entre dos majestades*, y JARAMILLO MAGAÑA, *Hacia una Iglesia beligerante*.

ideológicas, ya sea regalistas, galicanas e incluso filojansenistas, estas nuevas reglas de juego pusieron énfasis en introducir una profunda reforma de las órdenes religiosas, al mismo tiempo que procuraban reforzar las estructuras pastorales y diocesanas por medio de la formación del clero parroquial al que se pretendía formar de acuerdo con el espíritu de la Ilustración del siglo XVIII.⁶ Si bien con diferentes preocupaciones, ambas líneas de investigación coincidían en llamar la atención sobre la presencia cada vez más fuerte de la corona en la regulación de la institución eclesiástica a fines del periodo colonial en diferentes sentidos, ya sea mediante el ejercicio del control disciplinario cada vez más estrecho sobre el clero, asegurado por la corona gracias al ejercicio del patronato regio, o bien, por las crecientes presiones financieras ejercidas sobre los diezmos y rentas eclesiásticas que administraba la Iglesia.

En un clima enrarecido por las resistencias que las reformas borbónicas trajeron consigo a fines del siglo XVIII, la revolución de independencia no hizo sino establecer nuevas reglas de juego, agravar más las tensiones y provocar nuevos roces. Inmediatamente el impacto se hizo sentir en relación con una de las fibras más sensibles en la relación entre la Iglesia y el Estado en Hispanoamérica: la cuestión del patronato regio. Materia siempre polémica, el tradicional derecho de patronato reconocía toda una serie de prerrogativas que tenía el soberano para decidir sobre materias eclesiásticas. Los cambios políticos impulsaron a unos a reclamar la suspensión de aquel tradicional derecho; otros, en cambio, pretendieron lo más extensiva que se pudiera aquella tradicional

⁶ Véase TAYLOR, *Ministros de lo sagrado*, y "El camino de los curas y los Borbones", pp. 81-114.

facultad.⁷ Por otro lado, los gobiernos republicanos recientemente constituidos no tardaron en advertir que la religión y la oratoria sagrada constituían importantes elementos para fundar las bases de legitimidad de los nuevos tiempos y presionaron sobre la Iglesia con el fin de garantizarse su lealtad a la revolución: el sermón y la palabra fueron concebidas como armas importantísimas con el fin de ofrecer una justificación religiosa de la independencia.⁸ La religión, desde esta perspectiva, cobraba una centralidad indiscutible. Por otra parte, la Iglesia fue también fuente nada desdeñable de dineros que nutrieron las arcas estatales y los ejércitos, y esto se tradujo en recurrentes presiones sobre los diezmos, las capellanías y las rentas eclesiásticas en general.⁹ Asimismo, las presiones se hicieron sentir también en materias jurídicas e institucionales, mientras se procuraba, por una vía o por otra, regularizar las relaciones con la Santa Sede. Y a medida que el Estado moderno comenzaba a consolidarse, las tensiones se agravarían dado que a mediados del siglo XIX la Iglesia todavía pretendía conservar buena parte de los privilegios heredados de la época colonial.¹⁰ Fue entonces cuando

⁷ Véase el clásico trabajo de COSTELOE, *Church and State*. También, CONNAUGHTON, "El ocaso del proyecto de "nación católica", pp. 227-262.

⁸ Acerca de la relación entre oratoria sagrada y discurso político en México véanse CONNAUGHTON, *Ideología y sociedad*; "Conjuring the Body Politic from the *Corpus Mysticum*", pp. 459-479, y "La sacralización de lo cívico", pp. 223-250. ÁVILA, "El cristiano constitucional", pp. 5-41 y HERREJÓN PEREDO, *Del sermón al discurso cívico*.

⁹ Véase CONNAUGHTON, "La Iglesia mexicana, 1821-1856", vol. III, pp. 301-320.

¹⁰ Véase PANI, "Si atiendo", pp. 35-56; BRADING, "Clemente de Jesús Murguía", pp. 13-45; CONNAUGHTON, "La Iglesia mexicana, 1821-1856", vol. III, pp. 301-320, y "Hegemonía desafiada".

el Estado, que comenzaba a afianzarse, arremetió contra los bienes eclesiásticos por medio de las leyes de Reforma; fue éste un golpe de gracia que coronó con éxito el proceso reformista ya iniciado por los Borbones a fines del siglo XVIII. No quiere decir que no haya habido, claro está, en el seno del clero sacerdotes de gran reputación dispuestos a colaborar de buena gana, por sus valores liberales y reformistas, con los cambios; estas tendencias liberales se manifestaron en algunos casos tempranamente.¹¹ Existen importantes estudios sobre algunos sacerdotes de comienzos del siglo XIX que dan cuenta de su intenso grado de compromiso con la guerra de independencia.

Sea como fuere, el resultado fue una completa restructuración de la Iglesia heredada de los tiempos coloniales. Este proceso puede estudiarse tanto desde la óptica de la Iglesia, para poner de relieve el efecto del golpe recibido, como asimismo, desde la óptica del Estado, con el propósito de mostrar cómo las transformaciones estatales y los debates que a éste atañen —entre otros, el debate sobre el federalismo en el siglo XIX— se tradujeron en distintas concepciones acerca de la soberanía, del ejercicio del derecho de patronato y de las limitaciones en las prerrogativas de la institución eclesiástica.¹² De este modo, la historia de la Iglesia se vincula fuertemente con el proceso de formación del moderno Estado mexicano.¹³ Siquiera los problemas financieros del naciente Estado permanecieron ajenos a la institución ecle-

¹¹ BRADING, *Orbe indiano* y CONNAUGHTON, "Clérigos federalistas", pp. 71-87. También, IBARRA, *El cabildo catedral* y CONNAUGHTON, *Dimensiones*.

¹² Véase VÁZQUEZ, "Federalismo, reconocimiento e Iglesia", pp. 93-112.

¹³ Véase STAPLES, *La Iglesia*.

siástica, como lo demuestra el episodio de la guerra con Estados Unidos (1846-1848).¹⁴

2. La siguiente etapa en la historia de la Iglesia mexicana fue la que sucedió a las leyes de Reforma. Se inauguró entonces una nueva época en la que la Iglesia se vio obligada a reconstituirse bajo nuevos ropajes que colocaron en el centro de los debates la relación conflictiva que ella tenía con la modernidad. Fue éste el contexto en el cual comenzó a reflexionarse acerca del modo en que la Iglesia mexicana habría ingresado en un proceso de romanización por el cual, tras la derrota definitiva sufrida en ocasión de las leyes de Reforma, habría terminado por buscar el amparo de la Santa Sede, bajo cuyo manto protector esperaba renacer de las cenizas. El concepto de romanización, que nutrió buena parte de las interpretaciones más recientes en la historiografía, da cuenta de una serie de procesos que afectaba a la Iglesia universal, en primer lugar, y repercutía luego en la manera en que se pensaba la historia de las iglesias nacionales. En pocas palabras, por romanización se entiende habitualmente un proceso mediante el cual el papado fue concentrando un poder cada vez más omnímodo dentro de la Iglesia que se verificaría en distintas esferas y atribuciones: en lo dogmático, en el derecho canónico, en la disciplina eclesiástica, en la liturgia y en la regulación de las atribuciones que le correspondían a los laicos. No fue un proceso ni lineal ni sencillo; las tendencias que se anunciaron con fuerza ya desde el pontificado de Pío IX no se llevaron a la práctica en cada una de estas áreas al mismo tiempo. Pero de cualquier forma este proceso tuvo sus hitos:

¹⁴ Véanse CONNAUGHTON, "Agio, clero y bancarrota fiscal" y MARCHAL y MARINO (comps.), *De colonia a nación*.

la condena a Lamennais por parte de Gregorio XVI en 1832, la declaración de la infalibilidad pontificia por el Concilio Vaticano I, el *Motu proprio* de Pío X de 1903 que uniformó la liturgia sobre la base del canto gregoriano, la condena al modernismo en nombre de un tomismo cada vez más ortodoxo —obra, ella también, de Pío X— y la creación de la Acción Católica, por Pío XI, establecida en México en 1929. En un contexto, en el cual parecía reafirmarse la autoridad del pontífice en la Iglesia universal, el clero mexicano habría encontrado en la Santa Sede un refugio en el cual guarecerse ante los embates de la secularización. Bajo la protección del papado, la Iglesia mexicana habría podido proveerse de las armas necesarias para hacer frente a los progresos del liberalismo, en pos de intentar la recuperación del terreno perdido a la hora de las reformas liberales y, en clave revanchista, emprender la lucha por alcanzar la completa recristianización de la sociedad en pos de lograr su completa reconquista. Como diría Jean Meyer, en un texto que ha sido fundacional para la historiografía de la Iglesia hispanoamericana de las décadas finales del siglo XIX:

La Iglesia Católica se propuso como meta durante este período de 1860 a 1914 (o 1930) resistir al adversario identificado como liberal, positivista, masón y protestante, antes de pasar al contraataque en cuanto fuera posible. Nos encontramos pues con una Iglesia católica mucho más romana, mucho más polémica, mucho más agresiva. Más que hablar del “gueto católico” como hacen ciertos historiadores, habría que hablar de la *ciudadela* o de la *fortaleza* de donde parte ya la *reconquista*. Excluida de un poder político que, salvo excepciones, le es hostil, esa Iglesia clerical que el Estado quiere expulsar de la sociedad se dedica con éxito a acrecentar directamente su influencia y su poder en

la sociedad civil; en el espíritu del *Syllabus*, no se trata sino de una etapa para *recristianizar* algún día no sólo a toda la sociedad, sino también a la política y al Estado.¹⁵

De acuerdo con este marco interpretativo, se han desarrollado diferentes líneas de investigación. En primer lugar, se estudió el modo en que, a la luz del proceso de romanización, la formación del clero mexicano comenzó a alinearse cada vez más con la Santa Sede. Luego de la fundación en 1858, del Colegio Pío Latinoamericano, con sede en Roma, buena parte del clero mexicano encontró allí un espacio para formarse de acuerdo con las directivas romanas y se convirtió de este modo en fuerte defensor de las prerrogativas del papado, en clara confrontación, a su vez, con las ideas liberales: intransigencia, ultramontanismo y antiliberalismo comenzarían a afianzarse a medida que crecía el número de sacerdotes que acudían a formarse al Colegio Pío.¹⁶ En segundo lugar, existen algunos estudios que le prestaron atención al afianzamiento institucional de la Iglesia mexicana en las décadas finales del siglo y el modo en que se reconstituyó tras los embates de las leyes de Reforma, que dan cuenta del crecimiento de las diócesis, de las estructuras pastorales y los seminarios destinados a la formación del clero, entre otros estudios.¹⁷

En tercer lugar, mereció también una atención cuidadosa el análisis de las nuevas formas de organización del catolicismo, tanto en el plano social cuanto en el político, que se

¹⁵ MEYER, *Historia de los cristianos*.

¹⁶ BAUTISTA GARCÍA, "Hacia la romanización de la Iglesia mexicana" y O'DOGHERTY, "El ascenso", pp. 179-198.

¹⁷ Véase BRAVO UGARTE, "Catolicismo y porfiriato".

desarrollaron a fines del siglo XIX, en especial, a partir de los años del porfiriato. En lo que respecta a la actuación política del catolicismo, pueden mencionarse, por ejemplo, tanto el ensayo nada fácil de constituir un partido político católico y los avatares que éste debió atravesar, así como la formación de líderes y militantes católicos destinados a ocupar un papel en la creciente red de sindicatos y asociaciones que comenzaron a conformarse con éxito luego de 1900.¹⁸ En efecto, el asociacionismo católico floreció con el nuevo siglo. Entre estas asociaciones destacan aquellas que se dedicaban a atender la naciente cuestión social, cuya más clara expresión fue el desarrollo de los círculos de obreros. Articulados en una red que tenía su fuente de inspiración última en los documentos pontificios (en especial, la encíclica *Rerum Novarum* de 1891), los círculos de obreros se expandieron como un rayo en los primeros años del siglo XX dando a luz una serie de asociaciones que combinaban las actividades mutuales con las recreativas y las tareas de difusión y propaganda católica. En este contexto, estrechamente vinculado con el asociacionismo católico de fines del siglo XIX se desarrolló asimismo un conjunto nada desdeñable de publicaciones católicas de diferente envergadura que comenzó a expandirse a lo largo de las principales ciudades del país.¹⁹ Estas publicaciones y asociaciones, a medida que crecían, adoptaron lenguajes y consignas de carácter intransigente, íntegramente abocadas a denigrar al enemigo católico bajo cualquiera

¹⁸ O'DOHERTY, *De urnas y sotanas* y CORREA, *El Partido Católico Nacional*; sobre la formación de líderes y militantes católicos véase CEBALLOS RAMÍREZ, *Religiosos y laicos*.

¹⁹ Véase CEBALLOS RAMÍREZ, *El catolicismo social*; también "Las lecturas católicas", pp. 153-204.

de las formas en las que se presentara, ya sea el liberalismo, el socialismo o la masonería.²⁰ Adoptaron crecientemente un tono combativo que preparó al catolicismo para la lucha contra sus enemigos más recalcitrantes. En este contexto, el catolicismo se halló preparado para la batalla, a medida que la sociedad mexicana fue polarizándose en torno de la cuestión religiosa, que se mostró capaz de dividir aguas; no es de sorprender que los discursos y las consignas sostenidas por el catolicismo se tornaran cada vez más virulentos al punto de desembocar en la violencia lisa y llana, como ocurrió en la rebelión cristera. Fue allí cuando el catolicismo intransigente se manifestó con su mayor intensidad.²¹

En suma, en el largo siglo y medio que nos lleva desde las reformas borbónicas de fines del siglo XVIII hasta la Cristiada, la historia de la Iglesia mexicana verificó un recorrido en el cual se pasó de una actitud defensiva a otra abiertamente ofensiva; se trata del pasaje de una Iglesia que se presenta bajo la imagen de una ciudadela asediada por el mundo moderno secularizado, hostil y ajeno, a otra en la cual la Iglesia deviene una fortaleza que se prepara para emprender el contraataque y lanzarse a la reconquista de

²⁰ Un ejemplo en este sentido en O'DOGHERTY, "Restaurarlo todo en Cristo", pp. 129-158.

²¹ Sin embargo, el fracaso de la rebelión terminó por asestarle un duro golpe a la intransigencia católica. MEYER, *El sinarquismo y La Cristiada*. Luego de la tormenta de la rebelión cristera se inició un proceso de relativo apaciguamiento en el que la Iglesia comenzó a amortiguar el tono combativo de antaño, en busca de un *modus vivendi* que garantizara la paz en las relaciones con el Estado y permitiera la recomposición de la institución eclesiástica en México. Al respecto, véase BLANCARTE, *Historia de la Iglesia católica*. Para un estudio de caso, véase PADILLA ROUGEL, *Después de la tempestad*.

la sociedad para el cristianismo. Por más contrastantes que parezcan estas imágenes, se vinculan entre sí fuertemente, dado que los embates sufridos —a veces reales, otras tantas, en cambio, imaginarios y por lo demás sobredimensionados— constituyeron una excusa poderosísima para estrechar las filas y preparar la reconquista, en clave de combate. La historiografía acerca de la Iglesia mexicana muestra que el catolicismo habría atravesado un completo ciclo de retroceso y derrota, al que le sucedió el creciente deseo de revancha y, más tarde, la lucha por la recristianización; en este proceso, el catolicismo adquirió a la larga, un cariz combativo y militante, comprometido en llevar a cabo la batalla por la causa de la cristiandad.

3. Con matices diversos, la historiografía acerca de la Iglesia argentina da cuenta de este mismo ciclo de derrota, revancha y ansias de victoria y recristianización que advertíamos para el caso mexicano. Para explicar el contexto en el que se desarrolló esta perspectiva historiográfica debemos repasar sumariamente los principales hitos en la historia de la Iglesia argentina: entre ellos consideraremos el impacto de las reformas borbónicas y de la revolución de independencia en primer lugar; luego, el avance de las reformas liberales aplicadas a fines del siglo XIX, hasta desembocar finalmente en el así llamado “renacimiento cristiano” que vivió el país hacia la década de 1930, cuando se convirtió en la sede del XXXII Congreso Eucarístico Internacional y recibió la visita del cardenal Eugenio Pacelli, más tarde, Pío XII.

La historia de la Iglesia en el Río de la Plata colonial se halló condicionada por el carácter marginal que la región ocupaba hasta fines del siglo XVIII en el conjunto de las vastas posesiones españolas en América. Una vez constituido

el virreinato de Río de la Plata en 1776, la región comenzó a experimentar un proceso lento de crecimiento socioeconómico y, con él, se produjo la significativa consolidación de las estructuras eclesiásticas y diocesanas. En Buenos Aires —capital virreinal— fue donde este proceso pudo advertirse con mayor claridad: se constituyeron instituciones destinadas a la formación del clero, se extendió la red parroquial a medida que se poblaba la pampa y creció de manera significativa el número de sacerdotes, en especial en el clero secular. No obstante este progreso no logró consolidarse ni madurar, dado que la guerra de independencia en 1810 no tardó en provocar un fuerte cataclismo en la Iglesia. En todas las diócesis, las estructuras eclesiásticas comenzaron a desmoronarse luego de 1810, a la par que se iniciaba un fuerte proceso de desarticulación política de la geografía rioplatense; el poder central residente en Buenos Aires, que había dado importantes muestras de debilidad desde 1810, terminó por desmoronarse en 1820, provocando un verdadero cataclismo en el orden político y por consiguiente, en el eclesiástico. La fragmentación política se vio acompañada por el desmoronamiento de las estructuras eclesiásticas preexistentes; algunas diócesis quedaron sumidas en un profundo descalabro: los diezmos dejaron de ser percibidos con regularidad, las designaciones de los curas párrocos dieron lugar a interminables disputas que permanecieron atravesadas por intereses facciosos y la autoridad episcopal comenzó a encontrar trabas en su ejercicio. La crisis por la que atravesó el clero en las décadas iniciales del siglo XIX tornó imperativa la necesidad de emprender una reforma eclesiástica; en efecto, puede afirmarse que la reforma eclesiástica emprendida en Buenos Aires en 1822 por Rivadavia estaba,

ante todo, destinada a revitalizar a las instituciones eclesiásticas que habían sido raleadas por la guerra de independencia. Los vientos de reforma comenzaron a soplar por doquier. Pero la reforma eclesiástica sólo logró aplicarse con relativo éxito en Buenos Aires; las demás provincias, atravesadas por las dificultades que trajeron consigo la revolución y la guerra civil, no lograron encontrar una respuesta acabada a las dificultades.²² Fue necesario aguardar que llegara la hora de la organización nacional, a partir de 1853, cuando el país comenzó a emprender exitosamente el camino de la consolidación de sus instituciones políticas, para que comenzara a advertirse la necesidad de atender también la situación de la Iglesia. En efecto, fue a partir de esta última fecha que las bases institucionales de la Iglesia argentina comenzaron a consolidarse: en 1865 se constituyó la primera sede arquidiócesana argentina, establecida en Buenos Aires, se normalizó el nombramiento de los obispos y la formación del clero, a la par que se intentó una aproximación a la Santa Sede con el propósito de regularizar las relaciones con el papado.²³ Y eso tenía lugar, paradójicamente, en el momento de mayor auge del liberalismo.

La paradoja señalada nos conduce a poner de relieve un problema que es clave para la historia de la Iglesia argentina: a pesar del impulso secularizador que se desarrolló a lo

²² Acerca de las transformaciones que tuvieron lugar en la diócesis de Buenos Aires desde fines del siglo XVIII, véanse DI STEFANO, *El púlpito y la plaza* y BARRAL, "Las parroquias rurales de Buenos Aires", pp. 19-54. Acerca de las transformaciones sufridas por las demás diócesis a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, véase LIDA, "Fragmentación eclesiástica", pp. 383-404.

²³ DI STEFANO y ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina* y LIDA, "Una Iglesia a la medida del Estado".

largo del siglo XIX y que encontrará su principal exponente en las leyes laicas dictadas en Argentina en la década de 1880, el liberalismo no desembocó en un anticlericalismo militante ni agresivo. Aun en los momentos de mayor auge del liberalismo, el Estado participó del proceso de conformación y consolidación de la Iglesia nacional: no fue en absoluto su enemigo.²⁴ Asimismo, importantes figuras del liberalismo argentino se mostraron atentas a las dificultades por las que atravesaba la Iglesia que emergía de la crisis de la independencia; así el caso de Bartolomé Mitre, que se encargó de presidir las gestiones necesarias ante la Santa Sede con el fin de lograr que la ciudad de Buenos Aires fuera erigida en sede arzobispal. El anticlericalismo no revistió en Argentina un tono agresivo contra la Iglesia; de hecho, los católicos solían compartir con los liberales los mismos círculos de sociabilidad, incluso en el momento más álgido de los debates que se desarrollaron durante el gobierno de Julio A. Roca (1880-1886). El debate entre católicos y liberales en ocasión de las leyes laicas de enseñanza y de matrimonio civil, dictadas en la década de 1880, no dividió las aguas en la sociedad argentina.²⁵

Sin embargo, es cierto que estos mismos debates brindaron la ocasión para el desarrollo de un catolicismo militante que encontró en las leyes laicas la excusa para argüir una retórica cada vez más virulenta, que apuntaba sus dardos contra el liberalismo, inspirada en el *Syllabus* de Pío IX y otros documentos pontificios. Sin embargo, el catolicismo militante, en clave intransigente y antiliberal, careció de

²⁴ LIDA, "De los recursos de fuerza", pp. 47-74.

²⁵ GALLO y BOTANA, *De la república posible* y AUZA, *Católicos y liberales*.

la suficiente consistencia: su única manifestación activa se encuentra en *La Unión* que José Manuel Estrada fundara en 1881, pero este periódico católico no tuvo en realidad larga vida —dejó de aparecer en 1890—. Una vez desaparecido éste que constituía el más importante bastión de la “reacción clerical”, pudo advertirse cierto apaciguamiento del catolicismo argentino; hay autores que incluso llevaron el argumento hasta sus últimas consecuencias y se atrevieron a hablar de un “letargo”.²⁶ A pesar de la magnitud del impulso inmigratorio en Argentina, que llevó a Río de la Plata a importantes contingentes de población provenientes, en su mayor parte, de países católicos como Italia y España, la idea del “letargo” se instaló a sus anchas en la historiografía.²⁷

El aletargamiento que se habría producido hacia 1890 en el seno del catolicismo argentino habría redundado en una muy lenta serie de progresos para el avance de la Iglesia sobre la sociedad argentina: las asociaciones parroquiales y las instituciones eclesiásticas crecían a ritmo muy espaciado, los diversos ensayos para la organización de las fuerzas católicas no parecían dar resultados de provecho, mientras las publicaciones católicas se mantenían en un grado de subsistencia y no había ninguna que se destacara por sobre las demás. Sin embargo, este letargo logró ser superado hacia la década de 1930 y se inició entonces un proceso de “renacimiento católico” de vastas consecuencias. Por un lado, la Iglesia católica vio consolidar sus estructuras institucionales mediante un proceso de multiplicación de

²⁶ Véase DI STEFANO y ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina*, p. 355.

²⁷ Existen algunos estudios pioneros que constituyen buena base para seguir adelante en la indagación en este tema: DEVOTO, *Estudios sobre emigración italiana*; AUZA, *Iglesia e inmigración*.

diócesis y parroquias; por otra parte, se vinculó con los intereses políticos de los que obtuvo privilegios como el establecimiento de la enseñanza religiosa obligatoria en las escuelas —que se instituyó en el ámbito nacional en 1943—; por último, se convirtió en actor social de envergadura que se hacía presente en infinidad de manifestaciones de masas, en los medios de comunicación y en la esfera pública en general.²⁸ Este renacimiento se desarrolló a la par que se difundía una retórica profundamente revanchista, en la que se enfatizaba la necesidad de dejar atrás el pasado liberal de Argentina, que había desplazado a la religión del centro de la vida nacional, cuando no la había atacado abiertamente.²⁹ El sentimiento revanchista dio lugar a un discurso abiertamente militante y virulento en el que el catolicismo se presentaba enemistado con todos aquellos que opusieran resistencia al proyecto católico de recristianización, tal como se encuentra condensado en la fórmula *Restaurare omnia in Christo* del papa Pío X. La Iglesia procuraba renacer de las cenizas del pasado en el que, solía afirmarse, el catolicismo había quedado desplazado a segundo plano del cual debía aspirar a recuperarse, luego de la derrota sufrida en manos del liberalismo decimonónico. Se trata de una historiografía rupturista que pone énfasis en el contraste absoluto entre el pasado secularizador y liberal del siglo XIX con el “renacimiento cristiano” que habría vivido Argentina en las décadas centrales del siglo XX.

²⁸ Acerca de estas transformaciones del catolicismo argentino, véanse Loris ZANATTA, *Del Estado liberal*; CAIMARI, *Perón y la Iglesia católica*, y BIANCHI, *Catolicismo y peronismo*.

²⁹ Pueden encontrarse antecedentes decimonónicos de esta retórica. Véase ZANATTA, “De la libertad de culto posible”, pp. 155-199.

La historiografía argentina presenta, de este modo, contrastes similares a los que ya hemos advertido antes para la historiografía mexicana: en ambos casos se nos presenta la imagen de una Iglesia católica que, aun con sus diversos matices, atravesó un completo ciclo de derrota, deseo de revancha y de victoria, pasando de la retaguardia a una posición abiertamente ofensiva. Y una vez alcanzada, estuvo dispuesta a luchar por llevar a cabo el proyecto de lograr la recristianización absoluta de una sociedad ya secularizada y moderna.

4. Este ciclo, que se manifiesta por igual en ambas historiografías, se apoya en dos premisas interpretativas que tanto los historiadores argentinos como los mexicanos tienden a compartir sin mayores discusiones.

En primer lugar, ambas historiografías comparten la idea de que el siglo XIX ha traído consigo un proceso profundo de secularización, más o menos violento según los casos. La formación de los modernos estados nacionales hispanoamericanos, las transformaciones socioeconómicas y los procesos de modernización habrían conducido a hacer de la Iglesia una entidad bastante escuálida, más vinculada con el pasado que con el presente, poco consolidada institucionalmente. La sociología parecía asegurar este argumento: en la sociología clásica ha existido por lo general, un vasto consenso acerca de que las sociedades modernas han experimentado un fuerte proceso de secularización que habría de conducir, más tarde o más temprano, al inexorable declinar de la religión en la sociedad moderna.³⁰ Pero no se puede

³⁰ Para una reciente revisión crítica de este concepto véase CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione*. Véase también BASTIAN, *La modernité religieuse*.

pasar por alto que fue la Iglesia católica la que hizo uso de esta tesis con mayor holgura; paradójicamente, fue el catolicismo intransigente el que dio por descontado que la secularización era un proceso inexorable. Desde esta perspectiva, la secularización no era simplemente una tesis de un siempre discutible valor sociológico, sino que constituía un diagnóstico de la modernidad que serviría de asidero para la acción de aquellos que se hallaban fuertemente preocupados por el declinar de los valores religiosos tradicionales; los más fervientes detractores de la secularización y de la sociedad moderna fueron quienes más se esforzaron por insistir en que tal secularización constituía un hecho innegable. Dado que la sociedad moderna se ha secularizado irremediamente, se argüía, la religión debía hacer esfuerzos sobrehumanos para volver a reconquistar lo perdido. La tesis de la secularización en este contexto será empuñada como un arma, sin importar si los hechos históricos y la realidad social concordaban o no con la teoría. A su vez, a los historiadores católicos militantes, que hacían del catolicismo una causa que había que defender y deploraban los avances de la secularización, les replicaron los historiadores liberales que celebraban sus éxitos y la consideraban como un baluarte por defender. Pero en ambos casos, se daba por descontado que la secularización era un dato indiscutible de la realidad, sin avanzar mayormente en la discusión acerca de los límites y los alcances de este proceso propio de la sociedad moderna.³¹ Ante la tesis de la secularización, los historiadores tuvieron serias dificultades para permanecer

³¹ Esta misma discusión la hemos desarrollado en otro lugar, LIDA, "Secularización", pp. 126-131.

indiferentes: se apasionaron en un sentido u otro, ya sea en favor o en contra. Es una tarea pendiente la escritura de una historia desapasionada de la secularización para los países hispanoamericanos.

En segundo lugar, las historiografías mexicana y argentina acerca de la Iglesia católica comparten también la tesis de la romanización, aunque esta última fue introducida más recientemente que la anterior tesis de la secularización, que tiene tras de sí una larga tradición en la sociología clásica. Puede afirmarse que ambas tesis son complementarias; más precisamente, la tesis de la romanización es el más perfecto reverso de la tesis de la secularización. Ambas se vinculan del siguiente modo: entre aquellos autores que defienden la tesis de la secularización y creen en ella como si se tratara de una verdad sin matices, suele encontrarse la denuncia frecuente de las intenciones revanchistas de la Iglesia y su inagotable deseo de recuperar las posiciones perdidas ante el avance de la modernidad. En esta denuncia, se suelen apuntar los dardos contra las autoridades eclesiásticas que, por estar adscriptas a las directivas de la Santa Sede, se las considera responsables de conducir a la Iglesia hacia posiciones de lo más intransigentes. Quienes adscriben la tesis de la romanización, suelen cargar las tintas en la responsabilidad política del papado y de las autoridades eclesiásticas a la hora de interpretar los procesos históricos. Desde esta perspectiva, el laicado, por ejemplo, suele ser considerado un actor menor, carente de autonomía: en este sentido pueden verse los distintos trabajos que se han dedicado a estudiar la Acción Católica, tanto en el caso argentino como en el mexicano, donde se presenta a esta importante organización del laicado como el más firme bastión de las autoridades eclesiásticas a la

hora de emprender la lucha por la reconquista de la sociedad para el cristianismo.³² La tesis de la romanización está cargada de altos valores político e ideológico, donde prevalece las más de las veces el tono de denuncia contra las aspiraciones de las jerarquías eclesiásticas por obtener mayores cuotas de poder político y presencia social.³³ Es por eso que es difícil hallar entre los historiadores confesionales —aquellos que escriben desde la propia institución eclesiástica— a quienes suscriban la tesis de la romanización; se trata, más bien, de una tesis que suele ser esgrimida por historiadores no confesionales, inscriptos en instituciones académicas laicas.

Así, ni la secularización ni la romanización fueron objeto de un debate crítico; o se las aceptaba, o se las rechazaba de lleno, con actitudes que las más de las veces eran fruto de la pasión antes que del frío análisis historiográfico. Al menos, fue así lo que ocurrió en las historiografías más recientes acerca de la Iglesia católica, tanto en México como en Argentina.

Creemos, por el contrario, que ambos debates son necesarios. Si se da por sentado que las sociedades hispanoamericanas han atravesado un proceso de modernización inexorable desde el siglo XIX que ha provocado una pérdida de sentido de la religión y un desplazamiento del lugar de la Iglesia católica, se corre el riesgo de no entender a ciencia cierta qué

³² Para México, véase BLANCARTE, *Historia de la Iglesia*; para Argentina, MALLIMACI, *El catolicismo integral*, y BIANCHI, “La conformación de la Iglesia católica”, pp. 143-161.

³³ Para una perspectiva amplia que comprende en sentido comparativo distintas experiencias latinoamericanas, véase DUSSEL, “La Iglesia”, pp. 63-80. Para el caso argentino, y entre los trabajos más recientes: DI STEFANO y ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina*. Para la historiografía francesa, véase LANGLOIS, “Politique et religion”, pp. 95-124.

tipo de relaciones tenía la Iglesia con la sociedad, y cómo estas relaciones se modificaron a medida que la sociedad entraba en un proceso de cambio vertiginoso, de la mano de la modernización. Sabemos, según sostienen quienes suscriben la tesis de la secularización, que la relación entre la Iglesia y el Estado se transformó sustancialmente a lo largo del siglo XIX. Pero es muy poco lo que conocemos, en verdad, acerca de la relación entre la Iglesia católica y la sociedad en sentido amplio; los estudios acerca de aquélla se han concentrado demasiado en las relaciones entre la Iglesia y la política, sin atender a las relaciones que ésta tenía con diversos actores sociales, ya sean los sectores populares, o bien su relación con las élites, por ejemplo. Los debates entre el catolicismo y el liberalismo han dominado la historiografía de México y Argentina a tal punto que es poco lo que sabemos de la relación que la Iglesia era capaz de construir en cada parroquia con sus feligresías. Ignoramos cómo hacía para atraer al templo a sus feligreses con el fin de que continuaran respetando los preceptos. Sabemos que la prensa católica desempeñó, desde la segunda mitad del siglo XIX, un papel decisivo como forma de mediación entre la Iglesia y sus feligresías; no obstante, los estudios acerca de la prensa católica se han concentrado en analizar el discurso ideológico, sin atender al papel que ella desempeñaba como articuladora de la sociabilidad católica.³⁴ Más allá del análisis ideológico, es poco lo que se ha indagado acerca de la relación entre esta prensa y sus lectores, las redes de sociabilidad que allí se expresaban y las formas de circulación que el periodismo católico

³⁴ CEBALLOS RAMÍREZ "Las lecturas católicas", pp. 153-204. Para el caso peruano, autor para un estudio de la prensa católica en Chile, véase STUVEN, "Ser y deber ser femenino".

tenía.³⁵ Es decir, tanto en la historiografía mexicana como en la de Argentina nos faltan estudios que atiendan al desarrollo de la sociabilidad católica y la vida asociativa; no obstante, ellos no podrán ser llevados a cabo mientras aceptemos sin mayor discusión la tesis de la secularización.

El laicado y las asociaciones católicas sólo entraron en escena en la historiografía de la mano de aquellos que se adhieren a la tesis de la romanización; estos últimos se han interesado por mostrar cómo las jerarquías eclesiásticas procuraron disciplinar el laicado y someterlo a su férula para hacer de él el más firme apoyo de la autoridad episcopal. Desde esta perspectiva, se dio por descontado que la autonomía del laicado no podía sino quedar completamente ocluida en una era de romanización: la Acción Católica es su más claro exponente. Sin embargo, tanto en la historiografía mexicana como en la argentina la Acción Católica sólo fue estudiada a partir de los discursos que la jerarquía eclesiástica elaboraba acerca de esta forma de organización del laicado típica del siglo XX; carecemos de estudios que aborden la Acción Católica desde las bases, del sector parroquial y que sean capaces de reconstruir grupos y células en su experiencia cotidiana. Las jerarquías eclesiásticas solían presentar a la Acción Católica como una milicia imponente, a la que concebían como el más firme bastión en la lucha por la recristianización. Sin embargo, no se ha estudiado si las células de la Acción Católica lograban perdurar en el tiempo; no sabemos si lograron un compromiso activo y militante, además de duradero, por parte de los feligreses. Tanto en México como en Argentina, las recurrentes exhortaciones

³⁵ LIDA, "La prensa católica y sus lectores en Buenos Aires", pp. 119-131.

dirigidas por los prelados a los fieles con el fin de que éstos se afiliaran y participaran activamente en la Acción Católica nos invitan a dudar acerca del grado de compromiso activo que efectivamente tenían las feligresías en cada uno de estos países. Menos sabemos todavía acerca de sus motivaciones reales: ¿los católicos se afiliaban porque creían firmemente en el proyecto integrista, o simplemente lo hacían porque la retórica integrista formaba parte de la vida pastoral de la parroquia a la que pertenecían? ¿Hasta qué punto se hallaban identificados con el proyecto integrista? ¿Cuál era su grado de adhesión? Ninguna de estas preguntas puede ser respondida si se admite sin más la tesis de la romanización.

En suma, creemos que si somos capaces de poner en discusión simultáneamente ambas tesis —tanto la de la secularización como la de la romanización— podremos revisar la imagen de la Iglesia que se desprende de las historiografías mexicana y argentina, imagen que estaba construida sobre la base de un ciclo de derrota, revancha y victoria. Este ciclo ha dado lugar a historiografías fuertemente rupturistas, dado que se presenta un claro contraste entre el siglo XIX liberal, con una Iglesia “en retroceso”, y un siglo XX de revancha y lucha por la recristianización absoluta de la sociedad. Quizás sea hora de abandonar las historiografías rupturistas y comenzar a interrogarnos acerca de las continuidades en la historia de la Iglesia hispanoamericana.

REFERENCIAS

ALONSO, Paula (comp.)

Construcciones impresas. Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

ÁVILA, Alfredo

“El cristiano constitucional. Libertad, derecho y naturaleza en la retórica de Manuel de la Bárcena”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 25 (ene.-jun. 2003), pp. 5-41.

AUZA, Néstor Tomás

Católicos y liberales en la generación del ochenta, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1981.

Iglesia e inmigración, Buenos Aires, Centro de Estudios Monetarios Latinoamericanos, 1991.

BARRAL, María Elena

“Las parroquias rurales de Buenos Aires entre 1730 y 1820”, en *Andes. Antropología e historia*, 15 (2004), pp. 19-54.

BASTIAN, Jean-Pierre

La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine-Amérique Latine, París, Karthala, 2001.

BAUER, Arnold (comp.)

La Iglesia en la economía de América Latina: siglos XVI al XIX, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986.

BAUTISTA GARCÍA, Cecilia Adriana

“Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX”, en *Historia Mexicana*, IV:1(217) (jul.-sep. 2005), pp. 99-144.

BAZANT, Jan

Los bienes de la Iglesia en México, 1856-1875, México, El Colegio de México, 1971.

BIANCHI, Susana

Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina 1943-1955, Buenos Aires, Prometeo, 2001.

“La conformación de la Iglesia católica como actor político-social. Los laicos en la institución eclesíástica: las asociaciones de élites (1930-1960)”, en *Anuario IEHS*, 17 (2002), pp. 143-161.

BLANCARTE, Roberto

Historia de la Iglesia Católica en México, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

BRADING, David

Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

“Clemente de Jesús Munguía: la intransigencia ultramontana y la reforma mexicana”, en RAMOS MEDINA (comp.), 1998, pp. 13-45.

BRAVO UGARTE, José

“Catolicismo y porfiriato”, en *Historia Mexicana*, VII:3(27), (ene.-mar. 1958), pp. 437-441.

CAIMARI, Lila

Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina, 1943-1955, Buenos Aires, Ariel, 1994.

CARMAGNANI, Marcello (ed.)

Constitucionalismo y orden liberal, 1850-1920, Turín, Otto Edizione, 2000.

CASANOVA, José

Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica, Bolonia, Il Mulino, 2000.

CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel

“Las lecturas católicas: cincuenta años de literatura paralela, 1867-1917”, *Historia de la lectura en México*, México, El Colegio de México, 1988, pp. 153-204.

El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911), México, El Colegio de México, 1991.

Religiosos y laicos en tiempos de cristiandad: la formación de militantes sociales en el Centro Unión (1918-1921), México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1996.

CONNAUGHTON, Brian

Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

“La Iglesia mexicana, 1821-1856”, en VÁZQUEZ, 1992, vol. III, pp. 301-320.

“La sacralización de lo cívico: la imagen religiosa en el discurso cívico-patriótico del México independiente. Puebla, 1827-1853”, en MATUTE, TREJO y CONNAUGHTON (eds.), 1995, pp. 223-250.

“Hegemonía desafiada: libertad, nación e impugnación clerical de la jerarquía eclesiástica. Guadalajara, 1821-1860”, en SIGAUT, 1997, pp. 147-170.

“Agio, clero y bancarrota fiscal, 1846-1847”, en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 14:2 (verano, 1998), pp. 35-56.

“El ocaso del proyecto de “nación católica”: patronato virtual, préstamos y presiones regionales, 1821-1856”, CONNAUGHTON, ILLADES y PÉREZ TREJO, 1999, pp. 227-262.

“Conjuring the Body Politic from the *Corpus Mysticum*: The Post-independent Pursuit of Public Opinion in Mexico, 1821-1854”, *The Americas*, 55:3 (ene. 1999), pp. 459-479.

“Clérigos federalistas, ¿fenómeno de afinidad ideológica en la crisis de dos potestades?”, en MIÑO GRIJALVA, TERÁN FUENTES, HURTADO HERNÁNDEZ y GONZÁLEZ ESPARZA, 2005, pp. 71-87.

Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México, siglo XIX, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2001.

“La Iglesia mexicana, 1821-1856. Bienes eclesiásticos, diezmos y necesidades gubernamentales”, en *Gran historia de México ilustrada*, España, Planeta, 2002, pp. 301-320.

CONNAUGHTON, Brian, Carlos ILLADES y Sonia PÉREZ TOLEDO (coords.)

Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX, México, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

CORREA, Eduardo

El Partido Católico Nacional y sus directores. Explicación de su fracaso y deslinde de responsabilidades, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

COSTELOE, Michael

Church Wealth in Mexico: A Study of the "Juzgado de Capellanías" in the Archbishopric of Mexico, 1800-1856, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

Church and State in Independent Mexico: A study of the Patronage Debate, 1821-1857, Londres, 1978.

DEVOTO, Fernando

Estudios sobre emigración italiana a la Argentina en la segunda mitad del siglo XIX, Nápoles, Edizione Scientifche Italiane, 1991.

DI STEFANO, Roberto

"De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino", en *Prohistoria*, 6 (2002), pp. 127-143.

El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política, de la monarquía católica a la república rosista, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2004.

DI STEFANO, Roberto y Loris ZANATTA

Historia de la Iglesia argentina, desde la conquista hasta fines del siglo XX, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000.

DUSSEL, Enrique

"La Iglesia en el proceso de la organización nacional y de los Estados en América Latina, 1830-1880", en MATUTE, TREJO y CONNAUGHTON (coords.), 1995, pp. 63-80.

FARRISS, Nancy

Crown and Clergy in Colonial Mexico, 1759-1821. The Crisis of Ecclesiastical Privilege, Londres, Athlone P., 1968.

GALLO, Ezequiel y Natalio BOTANA

De la república posible a la república verdadera (1880-1916), Buenos Aires, Ariel, 1997.

HERREJÓN PEREDO, Carlos

Del sermón al discurso cívico: México, 1760-1834, México, El Colegio de Michoacán, 2003.

IBARRA, Ana Carolina

El cabildo catedral de Antequera, Oaxaca y el movimiento insurgente, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2000.

JARAMILLO MAGAÑA, Juvenal

Hacia una Iglesia beligerante. La gestión episcopal de fray Antonio de San Miguel en Michoacán (1784-1804). Los proyectos ilustrados y las defensas canónicas, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1996.

JOUTARD, Philippe

Histoire de la France religieuse. Du roi tres chrétien a la laïcité républicaine, XVIII^e-XIX^e siècle, París, Éditions du Seuil, 2001.

KORN, Francis y Miguel de ASÚA

Errores eruditos y otras consideraciones, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Sociales de la Academia Nacional de Ciencias, 2004.

LANGLOIS, Claude

“Politique et religion”, en JOUTARD, 2001, pp. 95-124.

LAVRIN, Asunción

“Conclusión y reflexiones finales”, en MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, 1995, pp. 295-311.

LIDA, Miranda

“Una Iglesia a la medida del Estado: la formación de la Iglesia nacional en la Argentina, 1853-1865”, en *Prohistoria*, 10 (2006), en prensa.

“Fragmentación eclesiástica y fragmentación política. La revolución de independencia y las iglesias rioplatenses, 1810-1830”, en *Revista de Indias*, 231 (2004), pp. 383-404.

“De los recursos de fuerza o de las transformaciones de la Iglesia y del Estado argentinos en la segunda mitad del siglo XIX”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 26 (2004), pp. 47-74.

“Secularización”, en KORN y ASÚA, 2004, pp. 126-131.

“La prensa católica y sus lectores en Buenos Aires, 1880-1920”, en *Prismas. Revista de historia intelectual*, 9 (2005), pp. 119-131.

MALLIMACI, Fortunato

El catolicismo integral en la Argentina, 1930-1946, Buenos Aires, Ediciones Biblos y Fundación Simón Rodríguez, 1988.

MARICHAL, Carlos y Daniela MARINO (comps.)

De colonia a nación: impuestos y política en México, 1750-1860, México, El Colegio de México, 2001.

MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, María del Pilar

Iglesia, Estado y economía, siglos XVI al XIX, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1995.

MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, M. del Pilar y Guillermina del VALLE PAVÓN (coords.)

El crédito en Nueva España, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1998.

MATUTE, Álvaro

“Introducción”, en MATUTE, TREJO y CONNAUGHTON (eds.), pp. 11-21.

MATUTE, Álvaro, Evelia TREJO y Brian CONNAUGHTON (eds.)

Estado, Iglesia y sociedad en México, siglo XIX, México, Miguel Ángel Porrúa, 1995.

MAYO, Carlos

Los betlemitas de Buenos Aires: convento, economía y sociedad (1748-1822), Sevilla, Excelentísima Diputación Provincial de Sevilla, 1991.

MAZÍN, Óscar

Entre dos majestades. El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772, México, El Colegio de Michoacán, 1987.

MEYER, Jean

La Cristiada, México, Siglo Veintiuno Editores, 1974.

Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX, México, Vuelta, 1989. *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia, 1937-1947*, México Tusquets, 2003.

MIÑO GRIJALVA, Manuel, M. TERÁN FUENTES, E. HURTADO HERNÁNDEZ y Víctor M. GONZÁLEZ ESPARZA

Raíces del federalismo mexicano, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2005.

O'DOGHERTY, Laura

“Restaurarlo todo en Cristo: Unión de Damas Católicas Mejicanas, 1920-1926”, en *Estudios de Historia Moderna y contemporánea*, XIV (1991), pp. 129-158.

“El ascenso de una jerarquía eclesial intransigente, 1890-1914”, en RAMOS MEDINA (comp.), 1998, pp. 179-198.

De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.

PADILLA ROUGEL, Yolanda

Después de la tempestad. La reorganización católica en Aguascalientes, 1929-1950, México, El Colegio de Michoacán, 2001.

PANI, Erika

“Si atiendo preferentemente al bien de mi alma [...]’ El enfrentamiento Iglesia-Estado, 1855-1858”, en *Signos Históricos*, 1: 2 (dic. 1999), pp. 35-56.

RAMOS MEDINA, Manuel (comp.)

Historia de la Iglesia en el siglo XIX. Memoria del I Coloquio Historia de la Iglesia en el siglo XIX, México, Condumex, 1998.

STGAUT, Nelly (ed.)

La Iglesia Católica en México, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1997.

STAPLES, Anne

La Iglesia en la primera república federal mexicana, 1824-1835, México, Secretaría de Educación Pública, 1976.

STEVEN, Ana María

“Ser y deber ser femenino: *La Revista Católica*, 1843-1874”, en ALONSO (comp.), 2003, pp. 243-271.

TAYLOR, William

Ministros de lo sagrado, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, 1999.

“El camino de los curas y los Borbones hacia la modernidad”, en MATUTE, TREJO y CONNAUGHTON (eds.), 1995, pp. 81-114.

VÁZQUEZ, Josefina Z.

“Federalismo, reconocimiento e Iglesia”, en RAMOS MEDINA (coord.), 1998, pp. 93-112.

VÁZQUEZ, Josefina Zoraida (coord.)

Gran historia de México ilustrada, España, Planeta, 1992, vol. III.

ZANATTA, Loris

Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

“De la libertad de culto posible a la libertad de culto verdadera. El catolicismo en la formación del mito nacional argentino”, en CARMAGNANI (ed.), 2000, pp. 155-199.