
Presentación

Iglesia Católica, sociedad y política entre dos siglos

Ignacio Martínez *

Diego Mauro*

No podemos menos que saludar con entusiasmo la invitación del Instituto de Historia de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Católica Argentina, en Rosario, dirigido por el Dr. Luis María Caterina, para organizar, en primer lugar, una mesa dedicada a los vínculos que tejieron la religión, la política y la sociedad en la Argentina durante los siglos XIX y XX y luego coordinar un número monográfico de la revista *Res Gesta* destinado a publicar algunos de los trabajos que se discutieron en aquella oportunidad¹. Los autores de este volumen desempeñan sus tareas de investigación en la Universidad Católica Argentina, en universidades nacionales y en el CONICET. Afortunadamente, el encuentro que aquí se cristaliza no es una excepción hoy. En los últimos años han surgido espacios de confluencia para los diferentes grupos dedicados a estudiar el fenómeno religioso en Argentina. Gracias a ese acercamiento mutuo no sólo se han vuelto más permeables las fronteras disciplinares que mantenían aislados a historiadores, sociólogos y antropólogos, sino que también se han puesto en contacto grupos dispersos en diferentes provincias argentinas y se ha

* UNR/Instituto "Emilio Ravignani"-UBA/CONICET

* UNR/ISHIR-CONICET

iniciado el intercambio entre investigadores de instituciones vinculadas a la Iglesia Católica y otros provenientes de las universidades e institutos no confesionales². Los contactos adquirieron una frecuencia y densidad tal que permiten hablar de la existencia de un campo académico consagrado al estudio de la religión y sus instituciones en Argentina.

Dentro de ese amplio universo, los trabajos que se reúnen aquí se abocan al estudio de diversos aspectos de la historia del catolicismo en Argentina durante los siglos XIX y XX. La diversidad de objetos y ángulos de abordaje utilizados en los artículos dan cuenta de la feracidad de ese campo y de la constante renovación que desde hace algunos años atraviesan los estudios religiosos³.

Para el siglo XIX, sigue gravitando con fuerza la clásica pregunta por el lugar que ocupó la religión católica y su iglesia en el

¹Nos referimos a la mesa "Sociedad, política y religión en los siglos XIX y XX" realizada en el marco de las *II Jornadas de Avances de Investigación Histórica* realizadas por el Instituto de Historia de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la UCA, durante octubre de 2008.

²Entre los emprendimientos conjuntos caben destacarse las *Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA*, realizadas en 2006 y 2008, organizadas por la Universidad Nacional de Salta, la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, la Universidad Católica de Santiago del Estero, la Universidad Católica de Salta y los Arzobispados de Salta y Tucumán de las que han resultado dos compilaciones: GABRIELA CARETTA e ISABEL ZACCA (comps.) *Para una historia de la Iglesia. Itinerarios y estudios de caso*, CEPHIA, (Salta, 2008)– y CYNTHIA FOLQUER y SARA AMENTA (eds.) *Sociedad, cristianismo y política. De la colonia al siglo XX*, UNSTA, (Tucumán, 2009).

³Para un estado de la cuestión sobre la historia de la Iglesia, incluidas referencias teóricas y metodológicas, ver: ROBERTO DI STEFANO "De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino", *Prohistoria*, núm. 6, Rosario, 2002; MIRANDA LIDA "La Iglesia Católica en las más recientes historiografías de México y la Argentina. Religión, modernidad y secularización", *Historia Mexicana*, El Colegio de México, n. 224, abril-junio. 2007 y, entre otros, CLAUDIA TOURIS "Entre la historia de la iglesia y los estudios sobre religión y sociedad en la Argentina contemporánea" en GABRIELA CARETTA e ISABEL ZACCA (comps.) *Para una historia de la Iglesia...*

pasaje del régimen monárquico y colonial a la constitución de un estado republicano independiente. De los tres trabajos correspondientes a esa centuria, dos de ellos —el de Julián Feroni y el trabajo conjunto de Luis María Caterina y Sandra Villa— apuntan a desarmar ciertas oposiciones que las versiones tradicionales sobre la historia de la Iglesia han proyectado al siglo XIX. Se trata de la separación, y muchas veces oposición, que solía establecerse entre la labor y el pensamiento de la política secular por un lado, tal como se supuso introducida por la revolución de mayo, y la sensibilidad religiosa y la práctica sacerdotal por el otro.

El trabajo de Julián Feroni demuestra que, en la vida de Juan Ignacio Gorriti, el derrotero político y el eclesiástico fueron partes inescindibles de su actividad pública. Al abandonar la imagen que mostraba a la esfera civil separada de la eclesiástica, Feroni matiza el relato clásico del cura que relegó su misión sacerdotal para consagrarse a la labor política. Para discutir ese supuesto retoma enfoques recientes que abordan la historia eclesiástica a partir del estudio del clero en tanto actor social, permeado por las características de la sociedad a la que pertenecía y, por lo tanto, surcado por numerosas diferencias que lo volvían un universo heterogéneo⁴. En la

⁴El estudio sobre el clero secular en el período tardocolonial y durante la primera mitad del siglo XIX ha recibido una atención privilegiada en los últimos años. Sobre sus recursos materiales se han publicado varios artículos, para diferentes espacios y períodos. Se pueden destacar entre ellos ROBERTO DI STEFANO, "Dinero, poder y religión: el problema de la distribución de los diezmos en la diócesis de Buenos Aires (1776-1820)" en *Quinto Sol*, vol. núm. 4, 2000; VALENTINA AYROLO, "Congrua sustentación de los párrocos cordobeses. Aranceles eclesiásticos en la Córdoba del ochocientos" en *Cuadernos de Historia, Serie Economía y Sociedad*, núm. 4, 2001 y MARÍA ELENA BARRAL, "Un salvavidas de plomo. Los curas rurales de Buenos Aires y la reforma eclesiástica de 1822-1823." en *Prohistoria digital*, núm. 13, 2009. Otro tema abordado con detalle fue el de la extracción social del clero secular. Los casos mejor estudiados son los de Buenos Aires (ROBERTO DI STEFANO, "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 de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 3ª Serie, vol. núm. 16-17, 1998), Córdoba (VALENTINA AYROLO. *Funcionarios de Dios y de la*

bisagra de la revolución, el análisis explora en la vida de Gorriti los modos en que el clero como actor colonial de primer orden fue profundamente alterado por el advenimiento de la política y la guerra. Esa alteración, lejos de representar una desviación de su misión espiritual, fue una derivación lógica del lugar que ocupaban los clérigos en la sociedad. Antes y después de la revolución, la vida pública de Gorriti estuvo consagrada a asegurar el bienestar material y la salvación espiritual de su feligresía, ambas caras de una misma moneda. En el régimen de cristiandad en el que se había formado el sacerdote jujeño, esa misión implicaba servir por igual a Dios y al César. Gorriti, como muchos otros, entendió en 1810 que

República: Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales. Buenos Aires: Biblos, 2007, pp. 115-135) y Salta (GABRIELA CARETTA. "Con el poder de las palabras y de los hechos: El clero colonial de Salta entre 1770-1820." en SARA MATA DE LÓPEZ (ed.) *Persistencias y cambios: Salta y el Noroeste argentino 1770-1840*. Rosario: Prohistoria & Manuel Suárez editor, 1999. pp 81-117). El rol del clero parroquial en su comunidad como referente de la vida pública antes y después de la revolución ha motivado todavía más estudios. Nuevamente aquí los espacios de Buenos Aires, Córdoba y Salta son las regiones mejor analizadas: ROBERTO DI STEFANO. *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004; AYROLO. *Funcionarios.*, MARÍA ELENA BARRAL. *De sotanas por la pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*. Buenos Aires: Prometeo, 2007, GABRIELA CARETTA y MARCELO MARCHIONNI, "Entre la ciudadanía y la feligresía. Una cuestión de poder en Salta a principios del siglo XIX" en *Andes*, núm. 11, 2000; VALENTINA AYROLO y GABRIELA CARETTA, "Oficiar y Gobernar. Apuntes sobre la participación política del clero secular de Salta y Córdoba en la pos-revolución" en *Andes*, núm. 14, 2003. Para un panorama geográficamente más amplio es muy útil la lectura de la compilación VALENTINA AYROLO, (ed.), *Estudios sobre clero iberoamericano, entre la independencia y el Estado-Nación*. Salta: Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología - CEPIHA, 2006.

el lugar de éste último estaba ocupado ahora por los miembros de la junta recién formada en Buenos Aires.⁵

El trabajo de Luis María Caterina y Sandra Villa da cuenta de una coyuntura particular de la historia argentina que suele ser interpretada, apresuradamente, a la luz del enfrentamiento entre laicistas y católicos. Afortunadamente, esta visión ha comenzado a desarmarse atacada desde dos flancos: por un lado, se ha revisado el alcance real de las medidas laicistas tomadas por los poderes públicos en Argentina durante la segunda mitad del siglo XIX y se han subrayado los rasgos religiosos –e incluso católicos– del pensamiento anticlerical que supuestamente habría justificado esa tendencia laicista.⁶ Por el otro, la unidad del pensamiento católico, su comunión con las jerarquías eclesásticas y su enfrentamiento con la prédica liberal también debe ser revisados. Se ha sugerido recién-

⁵ Sobre la participación política de los sacerdotes en la revolución se han derramado regueros de tinta. Para no multiplicar las citas, referimos a dos estados de la cuestión que comparten el enfoque renovador que estamos presentando aquí: ROBERTO DI STEFANO, "De la cristiandad colonial a la iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX" en *Andes*, núm. 11, 2000; ROBERTO DI STEFANO, "De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino" en *Prohistoria*, núm. 6, 2002. Los análisis más recientes subrayan, como hemos señalado, que la metamorfosis del rol del clero luego de la revolución se dio sobre un zócalo colonial que permanece al menos durante la primera mitad del siglo XIX, y que sigue vinculando inextricablemente la gestión de lo sagrado con la de lo público en la medida en que las identidades colectivas y las formas de pensar el poder político seguían concibiéndose dentro del universo católico. Véase las obras mencionadas en la cita anterior.

⁶ Roberto Di Stefano ha desarrollado en varias oportunidades una interpretación alternativa a la del enfrentamiento entre Iglesia y Estado para comprender la relación entre el universo eclesástico y los poderes civiles durante el siglo XIX. Para el período crucial 1860-1890, véase ROBERTO DI STEFANO y LORIS ZANATTA. *Historia de la Iglesia argentina*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori, 2000, pp. 332-353. En un sentido similar, Di Stefano ha identificado en el pensamiento anticlerical los rastros de un proceso secularizador que no lleva a la desaparición de la religión del espacio público, sino a una redefinición de su lugar.

temente que la idea de que el discurso católico se estructuró sin matices en oposición a los principios con que se construyó la Argentina moderna simplifica un espacio que fue más heterogéneo e ignora al mismo tiempo los mecanismos que actuaron dentro del universo católico en el proceso de esa modernización.⁷ Aunque en este campo los desarrollos para el siglo XX sean más abundantes que para la segunda mitad de la centuria anterior, las claves de lectura que se demostraron útiles allí pueden ser también aplicadas en el proceso de formación del Estado argentino. En el artículo que aquí se publica, Caterina y Villa destacan los puntos de contacto en el pensamiento de dos personajes clave del momento constitucional del país: por un lado, Juan Bautista Alberdi, representante de la corriente liberal que inspiró la constitución; por el otro, Fray Mamerto Esquiú, un eclesiástico que supo leer en ese proceso un acercamiento al ideal católico de orden y una oportunidad para acabar con décadas de guerras civiles y conjurar a un tiempo el peligro de la rebelión social que sacudía a Europa. Situada históricamente, la década de 1850 –antes del *Syllabus* y de la definición del estado laicizante del último cuarto del siglo XIX– permite pensar una salida constitucional donde el componente religioso se concibe como un cementante fundamental de la nueva institución y, al mismo tiempo, el Estado se proyecta como el principal agente de reconstrucción de las instituciones eclesiásticas.

De la situación financiera de esa Iglesia que el naciente Estado nacional se proponía reconstruir –o, mejor aún, construir– trata el artículo de Esteban Ábalo. El autor analiza los recursos materiales con que contaban las estructuras diocesanas de la Confederación

⁷ Estas hipótesis han sido particularmente desarrolladas por José Zanca para el siglo XX en su estudio sobre la difusión del humanismo católico en la Argentina. Zanca encuentra en la difusión en Argentina de las ideas del humanismo católico francés un agente de secularización en la medida en que promovió una “individualización del fenómeno religioso” y la “desclericalización de las iniciativas públicas del catolicismo.” Véase *El humanismo cristiano y la cultura católica argentina (1936-1959)*, Tesis doctoral, Univesidad de San Andrés, 2009

Argentina a partir de las respuestas enviadas por las autoridades de las diócesis y parroquias a una encuesta elaborada por el ejecutivo nacional. Las fuentes que estudia Ábalo son una vía de ingreso excepcional a un período en el que la desorganización eclesiástica es reflejada y magnificada en los registros por la casi total ausencia de noticias sobre el funcionamiento y los recursos de la estructura con que se intentaba asegurar la atención pastoral en las provincias argentinas. A pesar de su inusual riqueza, las respuestas a la encuesta eclesiástica del gobierno urquicista fueron poco utilizadas por la historiografía eclesiástica. Ello da cuenta del escaso interés que ha despertado este período entre los historiadores de la iglesia. Los trabajos de Néstor T. Auza son, claro, la excepción.⁸ Sin desconocer este precedente valioso, Ábalo se propone cambiar el enfoque para interpretar esos datos. Su análisis está menos preocupado por denunciar el despojo que habría sufrido el patrimonio de la Iglesia de manos del Estado, que por estudiar cómo se modificó esa zona gris donde la administración secular y la eclesiástica conflúan desde la colonia para asegurar el bienestar espiritual de la población, que era considerado ante todo un signo de buen gobierno, e incluso más, condición *sine qua non* del ejercicio de la soberanía del monarca español en América. Además, Ábalo propone considerar los recursos económicos que el clero parroquial obtenía de las comunidades que pastoreaba como una fuente de primer orden para asegurar la supervivencia de las estructuras eclesiásticas en las empobrecidas diócesis argentinas. Este tipo de indagación ha sido ya ensayada para Buenos Aires con interesantes resultados en la

⁸ NÉSTOR TOMÁS AUZA; "Los recursos económicos de la Iglesia hasta 1853. Antecedentes del presupuesto de Culto", *Revista Histórica*, N° 8, Buenos Aires, 1981; "Los seminarios y la formación de eclesiásticos en el periodo de la Confederación", *Teológica*, UCA, año XIX, N° 39, Buenos Aires, 1982; "La Constitución Nacional de 1853 cuestionada por eclesiásticos de la Confederación", *Universitas*, UCA, N° 54, Buenos Aires, 1980; "La política religiosa de la Confederación: el censo de 1854", *Revista Histórica*, N° 3, Buenos Aires, 1979.

medida en que ha puesto en evidencia que la floreciente actividad asociativa que se vivió en la provincia luego de Caseros no sólo favoreció la proliferación de agrupaciones laicas o anticlericales, como las asociaciones masónicas, sino que también estuvo en el origen de la reactivación eclesiástica que se advierte en aquellos años.⁹

El artículo de Alicia Florián y Silvana Fogliato comprende temporalmente los antecedentes y el auge de este proceso de expansión institucional y florecimiento de la actividad religiosa y se preocupa por destacar el rol que tuvieron dos sacerdotes en la vida religiosa, política y cultural del pueblo de Roldán o Bernstadt, como se denominó originalmente esta colonia de origen suizo-alemán. El seguimiento de la labor del padre franciscano Patricio O'Shea en Roldán y en la zona oeste de Rosario a partir de la década de 1870 da cuenta de la reactivación que vivieron las órdenes regulares durante la segunda mitad del siglo XIX en Argentina luego de una prolongada decadencia que se había iniciado en el último cuarto del siglo XVIII, con la expulsión jesuítica. Nutrido con importantes contingentes de sacerdotes extranjeros, el clero regular fue llamado a colaborar con sus recursos materiales y humanos en la vertiginosa expansión institucional que demandaba el incremento de los territorios poblados de la nueva nación, más allá y más acá de las fronteras con el indígena. Lejos de obstaculizar la tarea religiosa, el poder político se valió de ella y en no pocas ocasiones la fomentó.¹⁰

⁹MIRANDA LIDA, "Prensa católica y sociedad en la construcción de la Iglesia argentina en la segunda mitad del siglo XIX" en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 63, núm. 1, 2006; MIRANDA LIDA, "El presupuesto de culto en la Argentina y sus debates. Estado y sociedad ante el proceso de construcción de la Iglesia (1853-1880)" en *Andes*, núm. 18, 2007.

¹⁰Lamentablemente, no existen muchos trabajos que analicen la labor de las órdenes regulares en la segunda mitad del siglo XIX desde esta óptica de colaboración con el Estado en formación. Ver al respecto Di Stefano y Zanatta. *Historia.*, pp. 284-285 y 293-300.

En resumen, en el panorama que nos presentan estos trabajos, el siglo XIX ya no se presenta como el de una pulseada entre Iglesia y Estado, entre lo religioso y lo laico, sino como el de una oscilante colaboración y mutua transformación entre los espacios eclesialístico y civil que recién hacia el último cuarto del siglo acelera su diferenciación. En esta dirección, la segunda parte del trabajo de Florián y Folgiato como y los de Stoffel, Boasso y Quintana centrados en la primera mitad del siglo XX coinciden en presentar a una Iglesia Católica que, en el marco de dichos procesos de diferenciación/secularización, se fortalece institucional y socialmente¹¹.

El trabajo de Stoffel recorre, entre fines del siglo XIX y 1910, diferentes experiencias de catolización en manos de religiosos y diocesanos, principalmente en el terreno educativo y catequístico, poniendo en tensión las interpretaciones con las que se trabajaba hasta hace algunos años que leían el período en términos del tránsito de una iglesia “defensiva” o “de posición” a fines del siglo XIX

¹¹ El debate sobre la secularización es inabarcable. Hoy en día, sin embargo, existe un cierto consenso en que se trataría de un proceso de distinción, reorganización y separación de esferas que no implicaría un repliegue o una declinación de lo religioso. En esta veta, las visiones más teleológicas relacionadas con las teorías decimonónicas de la secularización van quedando atrás. Para una aproximación al problema ver de DAVID MARTIN. *On secularization: towards a revised general theory*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2005; JOSÉ CASANOVA. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994; KAREL DOBBELAERE. *Secularización: un concepto multi-dimensional*. México D.F.: Universidad Iberoamericana, 1994; JEAN-PIERRE BASTIAN, (ed.), *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. MIRANDA LIDA “Secularización: doctrina, teoría y mito. Un debate desde la historia sobre un viejo tópico de la sociología”, *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad*, núm. 9, Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC, Córdoba, 2007 y de PABLO SEMÁN “La secularización entre los científicos de la religión del Mercosur” en MARÍA JULIA CAROZZI y CÉSAR CERIANI CERNADAS (coords.) *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, ACSRMB-Biblos, (Bs. As., 2007).

a otra “de movimiento” y “ofensiva” para los años treinta, en el marco del estudio del llamado “catolicismo integral”¹². El trabajo muestra que –al menos en la diócesis de Santa Fe– la Iglesia Católica no estuvo “aletargada” en las denominadas décadas “tristes” sino que, por el contrario, motorizó una amplia gama de experiencias que le permitieron expandirse de manera sostenida. En este sentido, cabe inscribir el trabajo en el reciente debate sobre los alcances de la denominada “tesis del renacimiento católico”. Según dichas premisas, la Iglesia habría permanecido “adormecida” des-

¹² Véase FORTUNATO MALLIMACI *El catolicismo integral en la Argentina, 1930-1946*, Biblos, (Bs. As., 1988). La tesis de Mallimaci –basada en los desarrollos de Émile Poulat para Francia– fue una y otra vez revisitada durante las décadas siguientes –entre otros, JOSÉ MARÍA GHIO *La Iglesia católica en la política argentina*, Prometeo, (Bs. As., 2007); FORTUNATO MALLIMACI “Los diversos catolicismos en los orígenes de la experiencia peronista”, FORTUNATO MALLIMACI Y ROBERTO DI STEFANO (comps.) *Religión e imaginario social*, Manantial, (Bs. As., 2001); VERÓNICA GIMÉNEZ BÉLIVEAU “Sociabilidades de los laicos en el catolicismo en la Argentina”, *Prismas*, núm. 5, UNQ, (Bs. As. 2005). Dicho modelo –aunque con matices– se aprecia también historiográficamente en interpretaciones muy influyentes como las de Loris Zanatta y Susana Bianchi –LORIS ZANATTA *Del Estado Liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo*, UNQ, (Bs. As., 1996) y *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1943-1946*, Sudamericana, (Bs. As. 1999); ROBERTO DI STEFANO Y LORIS ZANATTA *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Mondadori, (Bs. As., 2000); SUSANA BIANCHI *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*, Prometeo-IEHS, (Tandil, 2001) y “La construcción de la Iglesia Católica argentina como actor político y social, 1930-1960” en *Prismas*, núm. 5, UNQ, (Bs. As., 2005). Actualmente la tesis del “renacimiento católico” está siendo revisada por un conjunto de trabajos que discuten el supuesto “letargo” de los llamados “años tristes” –sobre todo en la región pampeana–, mostrando cómo la Iglesia Católica acompañó de diferentes maneras las profundas transformaciones sociales de la entreguerras. Entre otros, LUIS ALBERTO ROMERO Y FRANCIS KORN “La política en los barrios y en el centro: parroquias, bibliotecas populares y politización antes del peronismo”, en FRANCIS KORN Y LUIS ALBERTO ROMERO (comps.) *Buenos Aires/Entreguerras: la callada transformación, 1914-1945*, Sudamericana, (Bs. As., 2006); MIRANDA LIDA, “Iglesia y sociedad porteñas. El proceso de parroquia-

pués de las “derrotas” por las llamadas “leyes laicas” a fines del XIX, hasta que en 1930 se habría lanzado a la reconquista de la sociedad, según los cánones del denominado “catolicismo integral”. Stoffel pone en tensión dicho modelo y, apartándose de los discursos de las jerarquías eclesiásticas, dibuja fuertes líneas de continuidad entre la Iglesia de principios de siglo y la de los años 30.

En sentido contrario, el trabajo de Boasso se muestra más a gusto con la “tesis del renacimiento católico” y retoma el discurso de denuncia de las jerarquías eclesiásticas en el período¹³. No obstante, el seguimiento de la figura de Federico Valdés a principios

lización en la Arquidiócesis de Buenos Aires, 1900-1928”, *Entrepasados*, núm. 28, (Bs. As., 2005); para Córdoba, JESSICA BLANCO *Modernidad Conservadora y cultura política: la Acción Católica Argentina (1931-1941)*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, (Córdoba, 2008); GARDENIA VIDAL Y PABLO VAGLIENTE (comps.) *Por la señal de la cruz. Estudios sobre Iglesia Católica y sociedad en Córdoba, s. XVII-XX*, Ferreyra Editor, (Córdoba, 2002); para Santa Fe, DIEGO MAURO *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política en Santa Fe, 1921-1937*, UNL, (Santa Fe, 2009) y “La Virgen de Guadalupe en Argentina. Movilización y política en el catolicismo. Santa Fe, 1921-1928”, *Secuencia*, núm. 75, Instituto Mora, (México, 2009); para diferentes espacios MIRANDA LIDA y DIEGO MAURO (coords.) *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*, Prohistoria, (Rosario, 2009). Asimismo, algunos trabajos recientes han tomado nota de la vinculación entre las interpretaciones “rupturistas” y la aplicación de la llamada “tesis de la romanización” para la Iglesia Argentina, sobre dicho debate de MIRANDA LIDA “Viejas y nuevas imágenes de la Iglesia: el catolicismo ante la crisis de los grandes relatos de la modernidad. Un ensayo”, *Pensar*, núm. 2, CIESO-UNR, (Rosario, 2007).

¹³El espejismo de los discursos antimodernos de la Iglesia del período constituye un obstáculo teórico y metodológico muy serio a la hora de comprender el amplísimo abanico de prácticas que desplegó el catolicismo de entreguerras. El problema puede plantearse en los términos de una aparente paradoja: la Iglesia Católica se moderniza combatiendo los supuestos peligros de la modernidad. De modo que, para poder dar cuenta de las transformaciones del catolicismo a lo largo de la primera mitad del siglo XX es preciso evitar el espejismo del discurso finisecular mirando más allá de él. Una síntesis del argumento en DIEGO MAURO “Imágenes especulares. Educación, laicidad y catolicismo en Santa Fe, 1900-1940”, *Prohistoria*, núm. 12, (Rosario, 2008).

del siglo XX –fundador del Círculo de Obreros de Rosario y dirigente de la Liga del Sur– termina por matizar el enfoque al hacer entrar en escena un laicado mucho más definido¹⁴. Si bien se trata de una primera aproximación, el trabajo ofrece interesantes observaciones sobre la tensión que, por esos años, comienza a insinuarse entre el “notable católico” de fines del siglo XIX y el “intelectual y dirigente” que emerge en el período de entreguerras, asociado a experiencias organizativas como los círculos de obreros, los centros de estudios, las ligas electorales y la Acción Católica Argentina.

Por su parte, el trabajo de Quintana retrata a una Iglesia Católica que en los hechos, dejando de lado los discursos tributarios del Concilio Vaticano I, sigue la senda de la Argentina moderna. En este sentido, tanto Quintana como Stoffel o Boasso, coinciden en poner en tensión las perspectivas que, basadas en las teorizaciones de François Xavier-Guerra, caracterizan a la Iglesia del período como un “actor tradicional”. Impugnando al mismo tiempo los

¹⁴Recientemente se ha comenzado a dejar de estudiar a los llamados “intelectuales católicos” a la luz de los contenidos ideológicos del “catolicismo integral”, el “nacionalismo católico” y otras grandes matrices interpretativas, para trabajar en registros más específicos, entre ellos, el de sus itinerarios formativos siguiendo los cambios entre los “notables católicos” de fines del siglo XIX y las dirigencias laicas que emergen en el período de entreguerras. En esta dirección caben destacarse los recientes trabajos de LILA CAIMARI “Sobre el criollismo católico. Notas para leer a Leonardo Castellani”, *Prismas*, núm. 9, Buenos Aires, UNQ, 2004; FERNANDO DEVOTO “Atilio Dell’Oro Maini y los avatares de una generación de intelectuales católicos del centenario a la década de 1930”, *Prismas...*; SUSANA BIANCHI “La conformación de la Iglesia católica como actor político-social. Los laicos en la institución eclesiástica: las organizaciones de élite (1930-1950)”, en *Anuario del IEHS*, núm. 17, IEHS-UNCPBA, (Tandil 2002); OLGA ECHEVERRÍA *Las voces del miedo. Los intelectuales autoritarios argentinos en las primeras décadas del siglo XX*, Prohistoria, (Rosario, 2009); DIEGO MAURO “Las voces de Dios en tensión. Los intelectuales católicos entre la interpretación y el control, Santa Fe, 1900-1935”, *Signos Históricos*, núm. 19, CSH/UAM/Iztapalapa, (México, 2008).

acercamientos que, en consonancia con la llamada “tesis de la romanización”, ponen en un primer plano la supuesta “unidad” y “verticalidad” de la institución. Con particular claridad se aprecia esto en la propuesta de Quintana, que nos lleva a pensar cómo un diario católico se constituye en tanto empresa: a quiénes interpela para ello, qué figuras jurídicas utiliza, de dónde obtiene los fondos, las maquinarias y el personal técnico¹⁵. De este modo, a partir de un

¹⁵ En consonancia con el discurso de las propias jerarquías católicas, la historiografía tendió a estudiar la prensa católica como una herramienta más en la “cruzada” de la institución contra la modernidad. No es casual entonces que el discurso político e ideológico haya concitado por bastante tiempo todas las miradas. En los últimos años estas interpretaciones relativamente compactas han merecido cuestionamientos de trabajos que están revisando la supuesta “homogeneidad ideológica” de la prensa católica y, sobre todo, su carácter de “instrumento”. Dichos acercamientos insisten en que la prensa católica no se agotaría en su dimensión político-ideológica y se proponen estudiarla preguntándose sobre lo usos que los lectores le daban, en una perspectiva más cercana a la historia social y cultural. En esta línea se cuentan los trabajos de MIRANDA LIDA “La prensa católica y sus lectores en Buenos Aires, 1880-1920”, *Prismas*, núm. 9, UNQ, (Bs. As, 2005), “Una modernización en clave de cruzada. El diario católico *El Pueblo* en la década de 1920”, *Revista Escuela de Historia*, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, (Salta, 2008) “Prensa católica y sociedad en la construcción de la Iglesia Argentina en la segunda mitad del siglo XIX”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 63, CSIC, (Sevilla, 2006); LUIS QUINTANA, “Un diario católico para la arquidiócesis de Santa Fe. El proceso de constitución del diario *La Mañana*, Santa Fe, 1935-1937”, en *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos*, núm. LXV, (Santa Fe, 2007). Los enfoques “intencionalistas” tienden a explicar la historia de la Iglesia como una consecuencia de la voluntad consciente de sus jerarquías, lo que –en términos concretos– convierte la voz del obispo en causa eficiente en la historia de la Iglesia. Como si el catolicismo y la Iglesia en toda su complejidad –teológica, cultural, social, material y organizativa– pudiera resolverse explicativamente por la voluntad del obispo; como si bastara una pastoral o una encíclica para accionar tramas, instituciones, asociaciones y finalmente a los hombres mismos. Este tipo de argumentación no es privativa obviamente de la historia de la Iglesia aunque ciertas apropiaciones de la tesis de la romanización han contribuido a potenciarla. Sobre la cuestión de MIRANDA LIDA “El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate historiográfico”, en FOLQUER, Cynthia y AMENTA, Sara (eds.) *Sociedad, cristianismo y política. De la colonia al siglo XX*, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, (Tucumán, 2009).

estudio de caso, el artículo cuestiona con solvencia las visiones “intencionalistas” –tal como las ha caracterizado Miranda Lida siguiendo el planteo de Ian Kershaw– que explican todo lo ateniende a la historia de la Iglesia como resultado de la voluntad de la jerarquía. Quintana derriba este presupuesto y reconstruye las dificultades existentes tanto antes como después de 1930 a la hora de poner en marcha un diario católico, aún contando con el apoyo de las autoridades diocesanas.

Asimismo, tal como se viene planteando desde hace algunos años, el trabajo discute oblicuamente el tipo ideal del “católico integral”. En pleno “renacimiento católico”, cuando en el marco de la Guerra Civil Española la supuesta lucha contra el comunismo estaba en uno de sus puntos más altos, muchos fueron los párrocos y miembros de la grey que se negaron a aportar dinero al emprendimiento. A pesar del supuesto peligro que representaban los enemigos del catolicismo –agigantados insistentemente por la prédica integrista– y de la importancia que –en el discurso de las jerarquías y el laicado– tenía la prensa católica, los apoyos fueron intermitentes y debieron ser trabajosamente conseguidos. Lejos de mostrarse preocupados por el “peligro rojo” y obedecer al arzobispo Fasolino, muchos párrocos y fieles relegaron la compra de acciones del diario a un segundo plano, poniendo en duda su rentabilidad y optando por impulsar otras iniciativas, más vinculadas a la vida cotidiana de las parroquias¹⁶.

Avanzando en la década peronista, el trabajo de Hernán Uliana explora las relaciones entre peronismo y catolicismo a partir de un meticuloso análisis del discurso pronunciado por Perón en el Congreso Eucarístico de 1950 en Rosario. El trabajo, que cabría inscribir en el marco de la perspectiva transitada hace ya algunos años por Mariano Plotkin, sugiere que las tensiones entre Iglesia y

¹⁶ Sobre la “revisión” de los alcances del tipo ideal del católico integral, MIRANDA LIDA “Notas sobre la identidad política católica, 1880-1955”, [disponible en historiapolitica.com].

peronismo, aunque larvadas, se insinuaban ya claramente en 1950. En este sentido, Uliana intenta ofrecer una reconstrucción de las razones de posibilidad del conflictivo desenlace de 1954 y 1955, a partir de la indagación analítica de “ideologías” presentadas como “competitivas y totalizantes”¹⁷. Queda para una instancia posterior, delineada la hipótesis marco de un conflicto potencial o latente, el análisis de las dinámicas sociales y políticas específicas que lo habrían desencadenado y su estudio en el marco de la progresiva polarización política atravesada por la sociedad en los últimos años de la Argentina peronista.

Finalmente para la segunda mitad del siglo XX, los trabajos de Verónica López Tessore, Natalia Arce y Alejandra Belinky se internan, con diferentes herramientas teóricas e intereses, en momentos bien disímiles que nos traen hasta el presente: la crisis institucional y política que atravesó la Iglesia Católica a fines de los años 60; los vínculos entre catolicismo y vida cotidiana entre 1940 y 1970; y la relación entre culto católico y devociones populares, a partir del caso del Gauchito Gill. Tessore nos conduce a una Iglesia a todas luces diferente a la de la primera mitad del siglo XX que, tras el peronismo, sigue las transformaciones de la sociedad y se *aggior-na* al clima de ideas de posguerra. Los escenarios para la movilización dejan de ser entonces exclusivamente los radios céntricos de las principales ciudades para incorporar las afamadas villas mise-

¹⁷Las relaciones entre peronismo y catolicismo han merecido un buen número de acercamientos: SUSANA BIANCHI, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*, IEHS-Prometeo, (Tandil, 2001); LILA CAIMARI, *Perón y la Iglesia Católica. Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Ariel, Bs. As., 1995; LORIS ZANATTA *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1943-1946*, Sudamericana, (Bs. As., 1999). Indirectamente, entre otros, también MARIANO PLOTKIN, *Mañana en San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista, 1946-1955*, Ariel, (Bs. As., 1994); CRISTIÁN BUCHRUCKER, *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial, 1927-1955*, Sudamericana, (Bs. As., 1999).

rias y las nuevas diócesis creadas en áreas marginales como Goya, Reconquista, Formosa o Añatuya. En este marco, tras el Concilio Vaticano II, se desata el conflicto entre el obispo de Rosario y los llamados “curas renunciantes” en 1969¹⁸. El trabajo de Tessore propone entonces utilizar algunos recursos del análisis del discurso –siguiendo los lineamientos teóricos de Ernesto Laclau– para ensayar una aproximación a la constitución de identidades políticas (en los discursos) a partir del conflicto. La autora nos advierte, no obstante, que el registro teórico adoptado y la oposición preconciliares/posconciliares; renovadores/traditionalistas –en torno a la cual gravita buena parte del análisis– alimentan sólo un primer acercamiento que se pretende a complejizar en trabajos futuros¹⁹.

El trabajo de Arce, en dirección contraria, toma distancia del “prisma sociopolítico”. Su preocupación no son los “militantes” –católicos integrales, demócratas cristianos, curas y laicos “liberacionistas”, etc.–, sino el llamado “católico común y corriente”. En este sentido, el artículo intenta abrir una ventana a la cotidianeidad de los “fieles comunes”, definidos como personas bautizadas que participan de los principales ritos católicos (comunión y matrimonio) pero no integran activamente ninguna organización ni son asiduos concurrentes a misa. Arce los vincula a los ascendentes “sectores medios”, engrosados al calor de las transformaciones sociales de los años 40 y 50, lo que la lleva a preguntarse sobre los efectos de la sociedad de masas en las formas de religiosidad propias del ámbito doméstico. El camino escogido en esta ocasión es el de los imaginarios católicos sobre la niñez, reconstruidos a partir de los

¹⁸ Sobre la Iglesia del período, entre otros: CLAUDIA TOURIS “Neo-integralismo, denuncia profética y Revolución en la trayectoria del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”, en *Prismas*, núm. 5, UNQ, (Bs. As., 2005); LUIS DONATELLO “Religión y política: las redes sociales del catolicismo post-conciliar y los montoneros”, en *Estudios Sociales*, núm. 24, (UNL, 2003); JOSÉ ZANCA *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad, 1955-1966*, FCE-San Andrés, (Bs. As., 2006).

discursos circulantes –producidos tanto dentro como fuera de la Iglesia– y las propias experiencias, a las que se intenta penetrar a través de un abanico de fuentes considerablemente amplio (misales, revistas, periódicos, cursos preparatorios, testimonios)²⁰.

Finalmente, Belinky se propone abordar desde la antropología social y en el tiempo reciente una devoción popular específica, la

¹⁹ Recientemente se han multiplicado las investigaciones que destacan las continuidades y los vínculos entre los sectores llamados “tradicionalistas” y “renovadores”. Según Fortunato Mallimaci, Carlos Altamirano, Loris Zanatta, Claudia Touris, Luis Donatello y Humberto Cucchetti, entre otros, ambos grupos tendrían una concepción integrista de la sociedad –vinculada al mito de la nación católica– que, en el caso de los llamados posconciliares, adoptaría una forma “liberacionista”. De modo que, en términos de cultura política, ambos compartirían una misma “matriz integrista” presente en el catolicismo desde los años 30. Zanca, por su parte –desde una perspectiva histórica y por ende menos afecta a la construcción de modelos generales– coincide en volver más porosas las fronteras entre “conservadores” y “progresistas” pero no desde una perspectiva política sino más bien poniendo el acento en las dinámicas del propio campo religioso. Su investigación ofrece un seguimiento de los itinerarios de la generación de intelectuales que, tras el peronismo, cuestionan el llamado modelo de cristiandad pero sin llegar a consumar una ruptura definitiva. Asimismo, el trabajo de Zanca –en coincidencia con los aportes de Loris Zanatta, Claudia Touris y Miranda Lida, entre otros–, coincide en dejar de lado la idea de que el Concilio Vaticano II habría “instalado” las tensiones y las diferencias “desde afuera”, sumándose al conjunto de trabajos que ponen el acento en los cambios previos, tanto en la propia institución como en la sociedad, ante los cuales el Concilio habría operado más como “legitimador” que como “causa eficiente”. Para un estado de la cuestión, de NATALIA ARCE “Organizaciones religiosas y movimientos políticos: la renovación conciliar en la Argentina”, en MARÍA JULIA CAROZZI Y CÉSAR CERIANI CERNADAS (coords.) *Ciencias Sociales y religión. Perspectivas en debate*, ACSRM-Biblos, (Bs. As., 2007).

²⁰ El la misma línea de NATALIA ARCE “Ni santos ni pecadores. Notas sobre catolicismo y vida cotidiana. Buenos Aires, décadas de 1940 y 1950” en MIRANDA LIDA Y DIEGO MAURO (coords.) *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*, Prohistoria, (Rosario, 2009). También algunas interesantes consideraciones en LILA CAIMARI “Sobre el criollismo católico. Notas para leer a Leonardo Castellani”, *Prismas*, Nº 9, (Bernal, 2005).

del Gauchito Gill en el Gran Rosario, bajo el presupuesto de que las creencias no deben considerarse aisladas de sus contextos²¹. El artículo recorta tres registros de problemas a indagar: la relación de la devoción con la Iglesia Católica/institución; la esfera del sentido y los significados –a través del ensayo de un enfoque etnográfico– y el análisis de la narrativa existente alrededor de la figura de Antonio Gil, entendida como un “modo de conocimiento popular” que –en la forma de una “memoria histórica”– “reconstruye” procesos y acontecimientos.

²¹ La bibliografía sobre “religiosidad popular” es actualmente muy vasta y heterogénea. Es posible, no obstante, reconocer –aunque con matices– tres grandes matrices interpretativas. Por un lado, los enfoques tributarios de los trabajos de Aldo Bunting realizados a fines de los años 60, definidos por Alejandro Frigerio como de “sociología religiosa” en contraposición a la “sociología de la religión”. En esta perspectiva –actualmente cultivada por Rubén Dri y sus colaboradores– se sigue definiendo la “religiosidad popular” en contraposición a la institución Iglesia y los sectores dominantes. La perspectiva juega con la imagen de “religión del pueblo” como “religión verdadera” y propone la diferenciación entre “símbolo” y “fetiche” –RUBÉN DRI (coord.) *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*, tomos I y II, Biblos, (Bs. As., 2006 y 2007)–. En segundo lugar, caben destacarse las miradas que –sobre todo más contemporáneamente – conectan religiosidad popular y situaciones de marginalidad y pobreza urbana, y la abordan desde las supuestas “funciones sustitutivas” que desempeñaría en relación a carencias materiales y/o espirituales. En esta vertiente se destacan los aportes de Fortunato Mallimaci, Pablo Semán, Aldo Amegeiras y Eloísa Martín, entre otros. Finalmente, la tercera perspectiva conceptualiza la religiosidad popular como una alternativa “legítima” y “creativa” a la “lógica ilustrada”. Este enfoque intenta desprenderse de algunos de los presupuestos políticos del primero e impugna la utilidad analítica de dicotomías como institucional/popular o dominante/popular, revalorizándose el punto de vista de la experiencia de los propios sujetos para quienes tales separaciones no parecen jugar un papel determinante. Para un estado de la cuestión, ELOÍSA MARTÍN “Aportes al concepto de religiosidad popular: una revisión de la bibliografía argentina” en MARÍA JULIA CAROZZI Y CÉSAR CERIANI CERNADAS (coords.) *Ciencias Sociales y religión...* y PABLO SEMÁN *La religiosidad popular. Creencias y vida cotidiana*, Capital Intelectual, (Bs. As., 2004).

Como señalábamos al comenzar esta presentación, los trabajos aquí reunidos –cuyo horizonte de problemas y períodos superan todo intento de síntesis– tienen en común sin embargo la presunción de que el intercambio disciplinar entre historiadores, sociólogos y antropólogos constituye un camino fructífero y necesario a la hora de indagar las relaciones entre religión y sociedad. Al mismo tiempo, las diferentes adscripciones institucionales de los participantes vuelven a poner en evidencia el diálogo creciente entre universidades nacionales y católicas, basado en el presupuesto de que es preciso dejar de “rotular” los trabajos según el “origen” del investigador, derribando tabiques otrora construidos según criterios “defensivos” y alimentados por prejuicios institucionales e ideológicos. En esta dirección, la razón de posibilidad de los acercamientos que se vienen dando reside en la edificación de una historia de la Iglesia alejada tanto de la teología como de la vigilancia teórica y política de perspectivas, en otros tiempos, fuertemente ideologizadas. El resultado de la apuesta está aún por verse pero el horizonte es, cuanto menos, alentador.