

José Zanca
UdeSA/CONICET

Argentina, fines de 1951 [...] Unos 25 estudiantes van a parar a la Sección Especial. El inspector Pelasso y el comisario Cipriano Lombilla reflejan su asombro ante una rara nomenclatura: 'Humanistas'. Son muchos los que la declaran; entre ellos Carlos Juan Llambí y Ludovico Ivanissevich Machado. A este último le preguntaron: ¿Hijo del ministro?

No – responde – sólo sobrino.

-¿Y eso de humanistas, qué diablos es?

Uno de ellos responde:

-Somos católicos militantes

[...] Racana, jefe de Orden Político [...] eleva a Perón un memorándum: en síntesis, le confirma que un importante sector de la Iglesia conspira activamente contra él.

Gregorio Selser. *El Onganiato*

Los numerosos trabajos publicados en los últimos años sobre el peronismo y la Iglesia católica han recorrido distintas aristas de esta compleja relación.² El interés se ha ido dirigiendo, en el caso de la Iglesia, desde las estrategias institucionales a las actitudes del laicado, asumiendo que no necesariamente las posturas de la jerarquía eran equivalentes a las de los fieles que, por el contrario, parecen adoptar una mayor autonomía desde principios de los años cuarenta. El estudio del catolicismo como un universo intrincado y plural se impone sobre las miradas antropomórficas de la institución religiosa.

El presente trabajo indaga sobre un segmento del catolicismo al que hemos encuadrado bajo el concepto de humanismo cristiano o *personalismo* que, a partir de su militancia antifascista en los años treinta y cuarenta, y luego bajo el peronismo, construyó una particular visión sobre las opciones políticas válidas para los cristianos, así como una eclesiología que expresaba un modelo de religiosidad alternativo al del nacionalismo católico.

El análisis de este segmento intenta revelar cómo a partir de la experiencia peronista, las tensiones en el campo católico abrieron paso a un proceso de secularización interna. Esto quiere decir, en términos de Mark Chaves, la disminución del peso de la

¹ Diversos aspectos de este trabajo han sido tratados en mi tesis doctoral, a la que remito para ampliar algunos conceptos que, por las características del espacio disponible, no he podido desarrollar aquí. Véase Zanca, José *El humanismo cristiano y la cultura católica argentina, 1936-1959* (Tesis), Universidad de San Andrés, 2009.

² Sobre la relación Iglesia y peronismo en la historiografía de los últimos años, véase Cucchetti, Humberto, "Religión y política en el Peronismo Histórico: Distintas interpretaciones sobre el fenómeno peronista y su relación con lo Religioso", *Sociedad y religión*, N° 24-25, 2002; Lida, Miranda, "Catolicismo y peronismo: debates, problemas, preguntas", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Emilio Ravignani*, N° 27, 1er semestre de 2005.

autoridad en la construcción del sentido de lo religioso.³ Esta mutación está presente ya en la etapa de entreguerras: el incremento de la militancia católica – producto del efecto que la interpelación religiosa causó sobre importantes sectores de la clase media y la elite - se tradujo en una ampliación del campo de fuerzas; un escenario en el cual la jerarquía ya no tuvo todo el control sobre las piezas del tablero. Desde esta perspectiva, el personalismo jugó un papel clave en este proceso a partir de sus prácticas discursivas. Entre sus referentes se observa una concepción político-religiosa alternativa a la del nacionalismo autoritario; un grupo que por su relevancia ha desplazado del análisis a otras tendencias, igualmente presentes en el campo católico en este período. Por otro lado, su oposición y reinterpretación de la palabra del Papa, así como la selección de los apoyos en los que se legitimaban, abrió un proceso de confrontación interna en la Iglesia, del cual la autoridad de la jerarquía no saldría indemne.

De Franco a Perón

El sector del catolicismo que analizamos se estructuró a partir de la agregación de figuras que conformaron una red que se movía dentro y fuera del campo estrictamente católico.⁴ 1936 fue una fecha clave para la exposición pública de este grupo, por dos motivos: el estallido de la Guerra Civil española y la visita de Jacques Maritain a la Argentina. En realidad, ambos hechos son difícilmente escindibles, en tanto fue el rechazo a suscribir al franquismo lo que haría de la visita del ilustre filósofo un verdadero escándalo que excedería los marcos del debate católico.⁵ A partir de su visita y las polémicas que le siguieron, especialmente con las notas que el sacerdote nacionalista Julio Meinvielle publicó en *Criterio*, Maritain se convirtió en uno de los nodos de esa red de hombres y mujeres que deseaban orientarse hacia un catolicismo menos “guerrero” y más evangélico, y que no fuera un “aliado de los poderosos”. Jaime Potenze describía a los nacionalistas

³ Véase Chaves, Mark, “Intraorganizational power and internal secularization in Protestant denomination”, *The American Journal of Sociology*, Vol. 99, N° 1, Julio 1993; *Id.*, “Secularization as declining religious authority”, *Social Forces*, Vol. 73, N° 3, marzo de 1994.

⁴ Sobre el antifascismo en Argentina, véase Bisso, Andrés, “La recepción de la tradición liberal por parte del antifascismo argentino” EIAL, Vol. XII, N° 2, julio – diciembre 2001, *Id.*, “De Acción Argentina a la Unión Democrática. El civismo antifascista como prédica política y estrategia partidaria del socialismo argentino (1940-46)”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 6, 2002; *Id.*, *Acción Argentina. Un antifascismo nacional en tiempos de guerra mundial*, Buenos Aires, prometeo, 2005; Pasolini, Ricardo, “El nacimiento de una sensibilidad política. Cultura antifascista, comunismo y nación en la Argentina: entre la AIAPE y el Congreso Argentino de la Cultura, 1935-1955”, *Desarrollo económico*, Vol. 45, N° 179, octubre-diciembre 2005; García Sebastiani, Marcela (Ed.), *Fascismo y antifascismo, peronismo y antiperonismo: conflictos políticos e ideológicos en la Argentina (1930-1955)*, Madrid, Iberoamericana, 2006.

⁵ Sobre las repercusiones de la visita de Maritain véase Martínez Paz, Fernando, *Maritain, política e ideología. Revolución cristiana en Argentina*, Buenos Aires, Nahuel, 1966; Ponsati, Arturo, « Maritain in Argentina » en Papini, Roberto, *Jacques Maritain y la sociedad contemporánea*, Milán, Massimo, 1978; Rivero de Olazábal, Raúl, *Por una cultura católica*, Buenos Aires, Claretiana, 1986; Montserrat, Marcelo, “El orden y la libertad: una historia intelectual de *Criterio*. 1928-1968”, en AA.VV., *Cuando opinar es actuar*, Buenos Aires, ANH, 1999 ; Halperín Donghi, Tulio, *La Argentina y la tormenta del mundo. Ideas e ideologías entre 1930 y 1945*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003 ; Compagnon, Olivier, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, París, Presses Universitaires du Septentrion, 2003; Orbe, Patricia Alejandra, “La concepción política de Jacques Maritain, eje de una controversia católica” en Biagini, Hugo; Roig, Arturo (Dir.), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, Tomo II: “Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)”, Buenos Aires, Biblos, 2006; Zanca, José, “Cruzados y pescadores” en Gentile, Jorge; Fernández, Gonzalo, *Pluralismo y derechos humanos*, Córdoba, Alveroni, 2007.

como un grupo integrado por “jóvenes ‘bien’”. “La mayoría de ellos vale poco”, afirmaba, lo cual era absolutamente lógico porque “...es difícil ser virtuoso teniendo dinero”. Lo peor era que comprometían a la Iglesia en esa empresa. Los socialistas presentaban en Buenos Aires a los nacionalistas como “aliados de la reacción vaticanista. Vuelve a considerarse a la Iglesia unida al capitalismo y la plutocracia”. La prensa católica era la peor consejera para Potenze: “el diario oficial” [*El Pueblo*] “no está bien escrito” y es “filofascista”. “Gracias Dios”, concluía, “se lee muy poco”.⁶

Maritain se convertirá en el refugio de legitimidad para este sector durante los próximos veinte años. Su figura podía contraponerse con todo derecho a muchas de las autoridades locales de la Iglesia, dado que su prestigio había sobrepasado largamente el perfil del “intelectual confesional”, para convertirse en un personaje citado fuera de los marcos del debate estrictamente religioso. *Humanismo Integral* – publicado también en ese particular 1936 – movilizó las conciencias de intelectuales tan distantes como Victoria Ocampo y Gustavo Franceschi. Maritain será durante la Segunda Guerra uno de los más importantes representantes de esa trama de intelectuales, sacerdotes y militantes del catolicismo francés que recorrerán Latinoamérica para combatir las posibles simpatías de la Iglesia y los católicos con el Eje.

Derivado de la guerra de España encontramos un segundo nodo de las redes del naciente antifascismo católico: el exilio republicano vasco. Como es sabido el Partido Nacionalista Vasco (PNV), a pesar de su ferviente catolicismo, había optado por apoyar a la República en 1936. Se trataba de una situación más que embarazosa para el bando rebelde, ya que la existencia de un enclave católico en la república “atea” complicaba la imagen externa e interna de la “cruzada”.⁷

El exilio vasco en Argentina constituyó un segmento clave para la consolidación, conexión y financiamiento de grupos antifascistas católicos, en especial a partir de los años cuarenta, cuando se convirtieron en un vehículo de la campaña norteamericana para incrementar el apoyo a los aliados en Sudamérica. El delegado personal de José Antonio Aguirre - el presidente vasco en el exilio- destacado en Argentina, Pedro de Basaldua, fue uno de los artífices de la difusión del ideario “demócrata cristiano” en los años cuarenta. El PNV se convertía, para los católicos argentinos, en un modelo de partido confesional que podía moverse en el plano “temporal” sin ser un “partido de la Iglesia”. Al mismo tiempo, el exilio vasco era en sí una red internacional, en cuyas aristas se hallaban obispos y sacerdotes en Roma, que conocían bien el *milieu* vaticano; el Departamento de Estado norteamericano; y figuras destacadas de la elite porteña que tenía ascendencia vasca o

⁶ Potenze a Maritain, 13 de noviembre de 1937, *Cercle d'Etudes Jacques et Raïssa Maritain* (en adelante *CEJRM*)

⁷ Sobre la situación vasca durante la Guerra Civil y el PNV, véase Fusi Aizpurua, Juan Pablo, “El país vasco: el largo camino hacia la autonomía” en Preston, Paul, *Revolución y guerra en España (1931-1939)*, Madrid, Alianza, 1986. Sobre el nacionalismo y el caso vasco, véase Pérez-Agote, Alfonso (Ed.), *Sociología del nacionalismo*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1989; De la Granja, José Luis, *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*, Madrid, Tecnos, 1995; *Id.*, *Nacionalismo y II República en el país vasco: Estatutos de autonomía, partidos y elecciones: historia de acción nacionalista vasca, 1930-1936*, Madrid, Siglo XXI, (1986), 2008. En oposición a la idea de un PNV “democrático”, véase Moa, Pío, *Una historia chocante: los nacionalismos catalán y vasco en la historia contemporánea de España*, Madrid, Encuentro, 2004.

formaba parte de las instituciones de esa comunidad en Buenos Aires.⁸ No exageramos al señalar que el exilio vasco jugó un papel preponderante en la constitución de redes demócrata cristianas en toda Sudamérica, y que, de hecho, la primera reunión de líderes DC en Montevideo (1947) – mucho antes de que existiera un verdadero partido de esa orientación en Argentina – fue producto de las gestiones de Pedro de Basaldua. La importante participación de sacerdotes de origen vasco en la antifascista *Orden Cristiano* reafirma esta presencia, así como la negativa de Caggiano a recibir sacerdotes vascos en su diócesis para evitarse “problemas”.⁹

Finalmente, los antifascistas católicos se reunieron en torno a una serie de figuras destacadas de la intelectualidad confesional, muchos de ellos fueron parte de los *Cursos de Cultura Católica* en los años veinte y treinta, cuando incluso los miembros de ese segmento solían compartir los mismos espacios de sociabilidad con el resto de la intelectualidad argentina. Alejándose del nacionalismo autoritario e identificándose con Maritain, intentaron formar un agrupamiento alternativo que les permitiera exhibir la existencia de “otro” catolicismo. Rafael Pividal y Manuel Ordóñez eran hombres de los *Cursos*, el primero era el vínculo directo de Maritain en Sudamérica; el segundo estaba conectado con la familia Gallardo y una larga tradición de lazos con la diplomacia vaticana. Augusto Durelli, más joven que los anteriores, regresaba en 1936 de sus estudios en Europa, buscando un espacio donde expresar su disidencia con esos “...viejos señores que saludan con el brazo levantado y gritan que la guerra española es santa”.¹⁰ El mencionado Jaime Potenze no era más que un adolescente en 1936, aunque al poco tiempo empezaría a

⁸ Véase Álvarez Gila, Óscar, “El exilio en la conformación del clero argentino. El caso vasco (1840-1940)”, *Archivum*, Vol. XVI (1994); *Id.*, “La nonata 'Sección Vasca' del Congreso Eucarístico de Buenos Aires (1934)”, *Archivum*, Vol. XVIII, (1998); “La participación del clero europeo en la atención parroquial en la Argentina (1835-1960): el ejemplo vasco”, *Archivum*, Vol. XIX, (2000); *Id.*, “Clero vasco y nacionalismo: del exilio al liderazgo de la emigración (1900-1940)”, *Studi Emigrazione/Migration Studies*, Vol. XXXVI, N° 113 (marzo, 1999), *Id.*, *La vinculación entre clero e inmigración vasca en Argentina: razones y formas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998; Güenaga, Rosario, *Algunas repercusiones de la guerra civil en Argentina (el caso del nacionalismo vasco)* (Separata del 11° Congreso Nacional y Regional de Historia Argentina, Córdoba, 20 al 22 de septiembre de 2001), Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2001.

⁹ La gestión que los vascos (clero y laicos) realizaban para la formación de grupos demócrata cristianos, y su peso relativo, queda finalmente confirmada por el acoso que, en un contexto general de persecución de disidentes, sufrían en algunas diócesis, en especial la de Santa Fe conducida por Caggiano. Basaldua citaba un interesante choque, producto del pedido de transferencia por parte del padre Vidaurreta: “Su obispo era el actual cardenal Caggiano, el único obispo de la Argentina que prohibió en su Diócesis la entrada de cualquier sacerdote vasco. Para que Vidaurreta pudiera acceder a una transferencia, Caggiano le exigió que se desvincule en absoluto del grupo *Orden Cristiano*, que no colabore con ellos, directa o indirectamente; que se desvincule igualmente de toda actividad con los vascos [...] En cuanto a *Orden Cristiano*, atacó la labor que personalmente he venido realizando sobre la cuestión española ya que me he puesto en ‘rebeldía’ contra la jerarquía española, bendecida por el Papa. [...] Vidaurreta le advirtió que, sin embargo, había sido yo llamado por un obispo para formar dirigentes de la Acción Católica, para fundar el secretariado Económico Social de la AC, etc. A lo que respondió el cardenal que en todo caso, yo no podía hacerlo en su diócesis. Recuerdo que en otra oportunidad, al decirle el director de la Revista que yo estaba a su disposición para justificar mi posición y documentar las afirmaciones hechas publicas, le contestó que no ponía en duda la verdad de mis escritos, pero que entre Basaldua y Episcopado español se quedaba con la opinión de éste.” Basaldua a José A. Aguirre, 5 de septiembre de 1952, *Archivo del Nacionalismo Vasco, Fondo Gobierno de Euzkadi, Fundación Sabino Arana* (en adelante AN-GE) -654-1.

¹⁰ Durelli, Augusto J., “La unidad de los católicos”, *Sur*, N° 47, agosto de 1938, p. 73.

colaborar con *Criterio*, donde estrecharía una larga amistad con su director, Gustavo Franceschi. Este último no integraba, como es sabido, este sector. Su postura durante la Guerra Civil fue claramente pro-franquista y se contaba entre quienes impugnaron la postura de Maritain. Sin embargo, tal vez por su formación y origen, y a contramano del hispanismo de los nacionalistas de los años treinta, su identificación con Francia y ese catolicismo intelectual y refinado lo hacía mantener lazos más o menos públicos con los miembros de este grupo como Oscar Puiggros y Angélica Fuselli.

El perfil de los intelectuales del catolicismo “evangélico” suponía una serie de ideas sobre la religiosidad, la eclesiología y la política, y en especial en este último punto, la consideración sobre las posibilidades que ofrecían a los católicos los distintos sistemas de gobierno, en una reflexión como la que se podía esperar de una década de brutales simplificaciones entre el “liberalismo”, el “comunismo” y el “fascismo”. Sin dejar de condenar – junto a los documentos papales – los tres sistemas, consideraban que el fascismo era el peor modelo, dado que proponía una forma de culto alternativa al catolicismo, en un intento por volver a formas pre-cristianas de organización social. Augusto Durelli afirmaba que, si bien podía considerar al nacionalismo superior espiritualmente al “pensamiento burgués”, dado que éste último carecía de “mística”; a diferencia de los países nacionalistas donde “salvo un milagro, toda esperanza se ha perdido”, era en el liberalismo donde los católicos podían “al menos esperar algo mejor”.¹¹

Las fuentes en las que abrevaban estos católicos antifascistas eran muy variadas, y contenían puntos en común con las que alimentaban a quienes se identificaban con el nacionalismo, como el tomismo y el catolicismo social del siglo XIX, así como otras que eran reformuladas en un sentido “cristiano” como el liberalismo político, al que se le seccionaba sus elementos laicistas, y en muchos casos anticlericales.

Al estallar la Segunda Guerra mundial, y en especial después del ataque alemán a la URSS, este grupo logró salir a la luz pública. Como era ya característico entre distintos grupos estético-políticos desde las primeras décadas del siglo, crearon una publicación, *Orden Cristiano*, que se convirtió en medio de difusión, trinchera, ámbito de sociabilidad y de construcción de una identidad compartida. Publicada entre 1941 y 1948, era dirigida por Alberto Duhau, un hombre del conservadurismo que, como tantos otros, había sido interpelado por el discurso religioso y había elegido ese terreno para dar batalla en contra de quienes utilizaba “su” religión para servir a los intereses de Alemania.¹²

Orden Cristiano se convirtió rápidamente en un medio polémico. En un mar de publicaciones nacionalistas, la revista comenzó a despertar el interés de un sector de la feligresía que no cuadraba en el modelo de catolicismo altamente politizado del nacionalismo local. Sacerdotes y laicos formaban parte de la publicación, y la extracción social de sus referentes no difería de la de muchas de sus rivales nacionalistas. De hecho, una de sus plumas más filosas, Eugenia Silveyra de Oyuela, era hermana de Carlos M.

¹¹ Durelli, Augusto J., *El nacionalismo frente al cristianismo*, Buenos Aires, Losada, 1939, p. 202.

¹² Agradezco a Roy Hora la reflexión sobre la forma en que los hombres y mujeres de las élites argentinas percibían su vínculo con la religión.

Silveyra, uno de los máximos representantes del nacionalismo uriburista y director de la antisemita *Clarín*.

Orden Cristiano generó tensiones en el campo católico por la descripción descarnada que desde sus páginas se hacía de las diferencias entre los fieles. La lógica institucional que gobernaba la Iglesia tenía como proa el mantenimiento de la unidad interna a todo costo. Por otro lado, la jerarquía temía que las divisiones propias de la guerra terminaran produciendo rupturas definitivas en el seno del catolicismo. Lejos de esta política oficial, *Orden Cristiano* desembozadamente atacaba a los "hermanos en la fe" de destacada presencia intelectual y militancia nacionalista, como Julio Meinvielle, o peor, a los redactores del diario *El Pueblo*, como Barrantes Molina y el padre Riesco, con quienes mantenía una disputa casi constante. "Hay un muy serio problema" sostenía Adriana Cross en 1944, "el de las diversas actuaciones públicas de los católicos laicos". Mientras algunos efectivamente defendían causas justas, otros se extraviaban de la sana doctrina, comprometiendo con su acción a la Iglesia toda. "Las gentes viven de lo que ven. Y si ven un sacerdote en filas de gentes sin moral y sin fe, ya no saben qué pensar ni qué creer".¹³ A partir de las divisiones propias de la guerra y la política local, introducidas desde el momento en que la Iglesia se constituyó como una fuerza política militante, sumado a la influencia cada vez más importante que la religión y las ideologías alternativas al liberalismo ejercían en los años '30 y '40, podemos deducir que los obispos y buena parte del clero no eran amigos de mostrar esa imagen fragmentaria, que contrariaba un movimiento que gustaba autoperibirse unido y obediente.

El arco antifascista católico argentino – y europeo - se daba cita en *Orden Cristiano*, y la publicación comenzó a tener problemas para su circulación en el espacio preferido de la prensa católica: la salida de las iglesias. En Córdoba se prohibió su venta, aunque no se llegó a prohibir su lectura. A diferencia de otras publicaciones antifascistas, no fue censurada por el gobierno de la Revolución del 4 de junio, aun cuando atravesó ese primer año del gobierno de Ramírez en el medio de la disputa con los nacionalistas. Lo que distinguía a *Orden Cristiano* tanto de sus opositores nacionalistas como del espíritu que animaba a las organizaciones laicas, era el presentarse como un espacio alternativo, autónomo en la interpretación de la palabra del Papa y los obispos, y que no temía admitir como propios productos de la "sociedad burguesa" como la tolerancia o el feminismo.

El triunfo de las armas aliadas le daba cada vez más espacio al "grupo" de *Orden Cristiano*, y el año '45 les permitió ilusionarse con un cambio radical en la distribución del poder interno de la Iglesia. La censura a las publicaciones nacionalistas, y la difusión que tuvieron las conferencias del dominico francés Joseph Ducattillon – autorizadas en su publicación con el *nihil obstat* de Antonio Rocca, vicario general del Arzobispado de Buenos Aires – alentaban estas esperanzas entre los católicos antifascistas.¹⁴ Sin embargo, los hechos del último trimestre de 1945 harían mutar radicalmente esta percepción.

¹³ Cross, Adriana, "Motivos de confusión", *Orden Cristiano*, N° 65, junio de 1944, p. 351.

¹⁴ El dominico Ducattillon llegó a la Argentina en agosto de 1944 para dictar una serie de conferencias en apoyo a la causa aliada. Su visita generó la reacción de los nacionalistas católicos, en especial de Julio Meinvielle desde su revista *Nuestro Tiempo*, por su ataque al "falso patriotismo" y su noción de "católicos cristianos". Véase Ducattillon, Joseph, *Dios y libertad*, Buenos Aires, Orden Cristiano, 1945.

La emergencia de la figura de Perón fue procesada por el antifascismo católico con las mismas coordenadas que el resto del espinal antifascista: se trataba de una reedición local del paganismo nacionalista europeo, recientemente derrotado. A eso se sumaba la simpatía que despertaba Perón en muchos de los antiguos enemigos de la revista como el padre Filippo, Carboni, y tantas otras figuras del nacionalismo católico. Las tensiones que la emergencia del peronismo produjo en el seno del catolicismo pueden percibirse a través de las estrechas opciones por las que debía moverse la jerarquía eclesiástica. *Orden Cristiano* colocaba a la conducción de la Iglesia en un lugar donde ésta no podía ni quería ubicarse. Los epígrafes que la ilustraban, como "*Preferible es una Iglesia mártir a una Iglesia esclava*", durante la campaña electoral de 1946, no dejaban muchas opciones a la jerarquía.

Hemos mencionado a este segmento del antifascismo católico sin caracterizarlo. Esto es producto de su propia fluidez, por lo menos hasta mediados de los cuarenta, cuando dentro – y fuera – de *Orden Cristiano* un programa católico alternativo fue tomando perfiles más definidos. El *humanismo cristiano* es un término que podría sintetizar muy bien las aspiraciones de este segmento del catolicismo, fundado en una *antropología* diversa de la del nacionalismo católico, una *religiosidad* librada de un externalismo coercitivo y una *eclesiología* en la que los laicos gozaban de mayor autonomía, en el marco de un *humanismo integral, teocéntrico*, como una forma de traducir/legitimar dentro del campo católico la noción de derechos humanos, el pluralismo ideológico y la democracia no liberal como sistema político. Esta concepción implicaba un fuerte énfasis en la *separación de la esfera secular y religiosa*, que no obstante reclamaba la *encarnación social del cristianismo*. En cuanto a las imágenes del pasado que este grupo sostenía, puede verificarse una interpretación de la historia argentina que, con algunas discordancias, podía integrarse en la versión “liberal tradicional” o que, por lo menos no coincidía con los reclamos del revisionismo histórico al que adhería un alto porcentaje de los nacionalistas católicos.¹⁵

El catolicismo era un campo de disputas para la militancia antifascista, exceptuado a los sectores que seguían manteniendo un discurso anticlerical radicalizado. Fuera de *Orden Cristiano*, es notorio el interés que mostraban distintos articulistas de *Argentina Libre* desde su primer número al señalar cómo el fascismo instrumentalizaba el sentimiento religioso, y cómo tanto en Europa como en América podían encontrarse “buenos católicos” que apoyaran la causa aliada. Practicando una política moderada y componedora, *Argentina Libre* había tratado de “rescatar” de entre las figuras del catolicismo local y extranjero a quienes expresarían la “verdadera” voz cristiana, es decir, aquellos que necesariamente se

¹⁵ En este texto se utilizan como sinónimos los términos *humanismo cristiano* y *personalismo*, y ambos son análogos a lo que en los años cuarenta se llamaba en forma más sinuosa “católicos evangélicos” o “católicos cristianos”. Si bien existen diferencias en el uso que hacían los autores sobre estos conceptos, e incluso algunos, como Mounier, se vinculan directamente con el “personalismo”, estas categorías circulaban entre los distintos referentes en forma equivalente. A medida que la década de 1950 avanza, las definiciones se volverán más precisas. Lo que ofrecemos como definición es una síntesis. Para una profundización sobre el particular, véase Burgos, Juan Manuel, *El personalismo: autores y temas de una filosofía nueva*, Madrid, Palabra, 2003; Zanca, José, *El humanismo cristiano... Op. Cit.*, Capítulo II, “La tradición humanista”, pp. 59-76.

oponía al nazismo. En sus páginas se publicaban artículos de los católicos antifascistas europeos, como el famoso apartado “La guerra justa” de Jacques Maritain. La colección “Nueva cristiandad” que dirigía Rafael Pividal era publicitada en sus páginas. La nota introductoria a la carta de Paul Claudel “Al pueblo alemán” afirmaba que el autor era “...una de las mentes más esclarecidas puesta al margen de toda política y de insospechable ortodoxia”, con lo que se introducían en la lógica de la “legitimidad” interna del campo confesional. Por el contrario, estaban quienes podían conciliar “eso que ellos llaman catolicismo” con el ejercicio, siquiera potencial, de regímenes autoritarios, olvidándose de que tanto por “distingo de razas” como por su desapego nihilista ante las conciencias personales, ese apoyo “implica un desconocimiento completo del mandato primordial de la Iglesia.”¹⁶ Esa distinción entre buenos y malos católicos se aferraba al reconocimiento de la autoridad papal (compleja en una publicación donde socialistas, comunistas y demócrata progresistas se codeaban), y a la importancia que la interpelación religiosa parecía tener en un mundo donde el resto de las certezas habían fenecido. Salazar Altamirano llamaba en 1940 a denunciar a los malos sacerdotes “nazis” como “traidores al Papa” y al cristianismo.¹⁷ La línea del catolicismo antifascista argentino era muy similar en las distintas publicaciones en las que participó, más allá de que cambiara el registro de su interpelación. En *Argentina Libre*, en *Orden Cristiano* en *La Nación* o en *Criterio* (cuando pudieron participar) pedía que la jerarquía disciplinara a los curas “nazifascistas” apoyándose en la legitimidad que les otorga la postura (o por lo menos su interpretación de la postura) no neutral, pro-aliada, de Pío XII. Luego de la famosa alocución de 1944, el rechazo a los regímenes autoritarios “obligaba” a los católicos a oponerse al peronismo.

A pesar de los acuerdos, subsistía entre este sector y el resto del arco antiperonista una seria discrepancia en cuanto a la forma en que lo religioso debía participar en la esfera pública. Si para el liberal-conservadurismo era posible discutir una redefinición de ese vínculo, el radicalismo, el socialismo y el comunismo daba muestras de no innovar en un terreno en el que su rol de opositores al peronismo podría quedar desdibujado. Temas puntuales como el derecho de familia, el divorcio, la posibilidad de separar la Iglesia del Estado, y la educación religiosa en los colegios públicos era una frontera que los hombres y mujeres del personalismo no podía cruzar fácilmente. Paradójicamente, en el rechazo a la ley de educación religiosa de 1947, muchos diputados del radicalismo se opusieron al proyecto legitimando su discurso con citas de Maritain.¹⁸

Esas sutiles, pero palpables diferencias entre católicos y el resto del bloque antifascista – y luego antiperonista - pueden apreciarse a través de la revista *Civilización*, dirigida y financiada por Manuel Río. De corta vida, *Civilización* intentó ser un ámbito de reflexión para la posguerra desde una porción del catolicismo que, si bien había “combatido” junto a las potencias aliadas, tenía serios reparos a muchas de las premisas del liberalismo decimonónico. Manuel Río no dudaba en alinear su publicación, y el sector que ésta representaba, con la tradición republicana y democrática, y en incluirse en la enraizada

¹⁶ Claudel, Paul, “Al pueblo alemán”, *Argentina Libre*, 15 de agosto de 1940.

¹⁷ Salazar Altamira, Guillermo, “Católicos nazis”, *Argentina Libre*, 22 de agosto de 1940.

¹⁸ Véase sobre este punto Lida, Miranda, *Laicismo y democracia. Pensamiento político católico y liberalismo en Argentina (1880-1958)*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Maestría de Investigación en Ciencias Sociales, 1998.

interpretación sarmientina que explicaba el título de su revista, dado que “de manera análoga al proceso revelado en los acontecimientos del mundo contemporáneo, la antítesis ‘civilización-barbarie’ a menudo de modo confuso, está en la trama de nuestro curso histórico”.¹⁹

Que los “liberales” católicos reunidos en *Civilización* deseaban cuestionar muchas de las formas que había adquirido el liberalismo en Argentina lo testimonia que uno de sus primeros artículos – redactado por Manuel Ordóñez – estuviera dedicado a la educación, tema crítico para la cultura católica. Allí Ordóñez reiteraba los principios que habían guiado al catolicismo en este punto: subsidiaridad estatal, derecho de los padres y de la Iglesia a ejercer el magisterio. Para apuntalar su argumento, podía citar la obra de los gobiernos totalitarios europeos recientemente derrotados, en los cuales había funcionado una rígida estructura monopólica estatal. Ese modelo, desde su perspectiva, no era más que la consecuencia del nacionalismo desde fines del siglo XIX. El liberalismo de Ordóñez se entroncaba con su noción personalista, para afirmar que “La idea humanista nunca podrá ser lograda por un estado que monopolice la enseñanza, pues entonces negaría la libertad que aquélla incluye como elemento esencial.”²⁰

Civilización era el exponente de un sector del catolicismo que bregaba por la compatibilidad entre la sociedad moderna y la religión. El padre Charles – jesuita exiliado en Buenos Aires – daba la razón a quienes afirmaban que “...en nombre de la religión del Dios del amor y del perdón, los hombres han matado, y matado mucho”. Pero la solución no parecía hallarse en la extirpación de la religión que proponía el laicismo. Para Charles, esta salida era absurda porque la religión, ciertamente desencadenaba odios feroces, pero no tanto por ser religión, sino por ser un *absoluto*. La extirpación de la religión sólo abría paso, bajo su mirada, a otros ídolos, ya que nunca se lograba “apagar la sed del hombre por un absoluto”.²¹

Este conjunto de intelectuales, publicistas, y militantes del antifascismo católico construyeron un común sentido de aquello que suponían debía ser su religión a partir de la distancia y oposición al nacionalismo. Se apropiaron, por cierto, de un discurso similar que corría en el pensamiento católico europeo. La llegada del peronismo trastocó muchas de sus concepciones, dado que, de ubicarse a la izquierda del espectro político – y de ser acusados por sus correligionarios, justamente, de codearse con el comunismo y el laicismo – pasaron a sostener un discurso en muchos aspectos conservador. Ese tránsito del antifascismo al antiperonismo entre los católicos puede seguirse en la trayectoria de Eugenia Silveyra de Oyuela, una de las militantes más singulares de este segmento. Nacida en una de las tradicionales familias de Buenos Aires, se introdujo en el periodismo católico en los años treinta, a través del diario *El Pueblo*, en esa época apoyando a Franco y cuestionando duramente a Maritain. Su sostén al franquismo en 1936 no implicó un consecuente apoyo a la causa del eje, sino que, por el contrario, el estallido de la Segunda Guerra produjo una mutación en su percepción de la realidad europea. Nacida en 1899, la “señora de Oyuela”,

¹⁹ *Civilización*, N° 1, julio – septiembre de 1945, pp. 3-6.

²⁰ Ordóñez, Manuel, “La función educacional”, *Civilización*, N° 1, julio – septiembre de 1945, pp. 9-18.

²¹ Charles, Pierre SJ, “Religión y violencia o gusanos en la manzana”, *Civilización*, N° 2, octubre-diciembre 1945, pp. 127-140.

como gustaban llamarla sus detractores, reunía un conjunto de condiciones que la colocaban necesariamente en la frontera del campo católico. No porque su religiosidad fuera menos batalladora o menos “integral”. Los católicos no nacionalistas no eran “liberales” en un sentido utilitario o descomprometido con sus sentimientos religiosos. Tal vez el error provenga de asimilar, un poco apresuradamente, la condición de nacionalista con la ultra-catolicidad. Lo cierto es que Eugenia Silveyra desafiaba, en cualquiera de las distintas posturas que adoptó en los años de entreguerras, el rol asignado a la mujer en el campo católico y en términos más generales, cualquier forma de encuadramiento institucional.²²

Eugenia Silveyra codirigió *Orden Cristiano* y fue redactora habitual en *Argentina Libre*.²³ Hasta el golpe de estado del 4 de junio de 1943, sus invectivas tuvieron como objetivo interpretar los documentos de distintas instancias de la jerarquía religiosa en un sentido de apoyo a la causa aliada. A fines de 1942, interpelaba a la jerarquía por no pronunciarse “sobre cuestiones de tanta importancia como son el antisemitismo o la persecución religiosa” en Alemania. A partir de 1943 se orientó hacia una crítica más o menos velada al episcopado local. El nuevo gobierno militar hizo lugar a un conjunto de intelectuales y activistas del nacional catolicismo argentino, y el quincenario *Argentina Libre* fue clausurado. Ya había sufrido cierres durante el gobierno de Castillo, alegando que ponía en riesgo la paz al inmiscuir a Argentina en el conflicto internacional. Regresó a fines de 1944, cuando el sector más radicalizado del nacionalismo fue desplazado del gobierno.²⁴ En “Católicos sin cristianismo”, Eugenia Silveyra reflejaba la afirmación de una religiosidad más abierta a cristianizar los valores liberales, aunque sin salir de la ortodoxia católica:

La misión, pues, de los católicos cristianos, aquellos que quieren volver al catolicismo evangélico que propugna Maritain, de los católicos de verdad que menciona Pío XII, consiste en llevar a la política la inspiración del Evangelio, cristianizando positivamente las ansias universales de ‘Libertad, igualdad y fraternidad’.²⁵

Dado que el nivel de conflicto al interior del campo católico se profundizaba, Eugenia Silveyra decidió duplicar su identidad a través de una columna que en ...*Antinazi*

²² Algunos estudios de género sobre este período pueden completar el cuadro en el que se insertó el discurso de Eugenia Silveyra. Véase Wainerman, Catalina, “La mujer y el trabajo en la Argentina desde la perspectiva de la Iglesia Católica a mediados del siglo”, *Desarrollo, Económico*, Vol. 21, N° 81, abril-junio de 1981; Carlson, Marifran, *Feminismo! The woman's movement in Argentina from the beginnings to Eva Perón*, Academy Chicago Publishers, 1988; Laurin, Asunción, *Women Feminism and social change in Argentina, Chile and Uruguay. 1890-1940*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995; Pita, Valeria; Ini, María Gabriela; Gil Lozano, Fernanda (Dir.), *Historia de las mujeres en Argentina*, Buenos Aires, Taurus, 2000; Ramacciotti, Karina; Valobra, Adriana (comp.), *Generando el peronismo. Estudios de cultura, política y género (1946-1955)*, Buenos Aires, Proyecto Editorial, 2004; Valobra, Adriana, “Partidos, tradiciones y estrategias de movilización social: de la Junta de la Victoria a la Unión de Mujeres de la Argentina”, *Prohistoria*, N° 9, 2005, pp. 67-82.

²³ Nállim, Jorge, “Del antifascismo al antiperonismo: Argentina Libre,...Antinazi y el surgimiento del antiperonismo político e intelectual” en García Sebastián, Marcela, *Fascismo y antifascismo...Op. Cit.*, pp.77-105

²⁴ Una detalla descripción en Zanatta, Loris, *Del Estado Liberal a la Nación Católica: Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo 1930 - 1943*, Buenos Aire, UNQ, 1996.

²⁵ Silveyra de Oyuela, Eugenia, “Católicos sin cristianismo”, *Argentina Libre*, 7 de diciembre de 1944.

(la sucesora de *Argentina Libre*) aparecía bajo la firma de un misterioso *Fray Pacífico*. En la primera entrega de marzo de 1945, *Fray Pacífico* dio la tónica de las que serían sus polémicas columnas: un ataque frontal al “clero nacionalista”, cualquiera fuera el lugar que ocupara en la estructura jerárquica de la Iglesia; repudio que se irá trasladando poco a poco, y a medida que la figura de Perón se instale en el centro del escenario político argentino, al “clero peronista”. Los nombres de las “víctimas” de *Fray Pacífico* eran un círculo bastante reducido de sacerdotes preferidos por Eugenia Silveyra y de los cuales ella conocía datos – por sus vínculos familiares y su inserción en el campo católico – que los hacían muy vulnerables a su pluma. Leonardo Castellani y el padre Filippo estaban en primera fila, los hermanos Benítez de Aldama, Di Pasquo, el padre Riesco y monseñor Azcárate eran sometidos al escrutinio y a la crítica, revelando la crisis de autoridad que el compromiso eclesiástico con la Revolución de junio produjo en el catolicismo.

Cuando Perón comenzó a proyectarse hacia el centro de la escena política, Eugenia Silveyra lo hizo eje de sus críticas, tratando de explotar las diferencias en el gobierno revolucionario. El discurso social del peronismo la obligaba a formular las consideraciones necesarias para encuadrar su condena en aspectos que irritaban particularmente a la opinión católica. Era la actitud pública de Perón, pero especialmente “su vida privada” la que debía ser repudiada por el Ejército, así como “había sido repudiada por la mayoría de los argentinos”, pero “sin entrar a analizar en detalle sus posibles valores de justicia social”. Cuando Perón comenzó a utilizar las encíclicas como instrumento para justificar sus acciones en materia social – y a su vez, limitar su peligrosidad frente a esa misma sociedad porteña – las alarmas de los demócratas cristianos se encendieron aun más.²⁶ Sólo era necesario que el padre Filippo, blanco de las críticas de Silveyra a través de *Fray Pacífico*, comenzara su secuela de actos pro-gubernamentales para que la identidad entre nazis, católicos nacionalistas y peronismo fuera el simple resultado de una deducción que a todas luces parecía la más lógica.

Frente al 17 de octubre, la reacción de Eugenia Silveyra se alineó con la del resto del arco antifascista. Desde su perspectiva, la forma en que se había producido la movilización era sólo la confirmación de que se estaba frente a la repetición de la demagogia nazifascista. Comparando al pueblo del 19 de septiembre con el del 17 de octubre, el primero había recorrido “la hermosa metrópoli, cabeza de la cultura sudamericana” guiado por “hombres de ciencia, universitarios, comerciantes, la judicatura, la prensa y los artistas”. El segundo en cambio, era una “multitud desarrapada, chillona y grotesca [...] Chicos y mujeres desagitando sus vejigas” donde no podía faltar, en este “despliegue de incultura jamás visto” los estribillos de “alpargatas sí, libros no” o “haga patria mate a un estudiante”.²⁷ Arturo Jauretche la recordaría años después, reprochándole su indignación por los medios que había escogido la multitud para refrescarse, cuando ella vivía “rodeada de artefactos sanitarios...”.²⁸

²⁶ Sobre el uso de las encíclicas en el discurso de Perón, véase Caimari, Lila, *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel, 1994.

²⁷ Silveyra de Oyuela, Eugenia, “El pueblo de Perón y Farrell”,...*Antinazi*, 25 de octubre de 1945.

²⁸ Jauretche, Arturo, *Los profetas del odio*, Buenos Aires, Trafac, 1957.

Muchos de los efectos inmediatos del 17 de octubre dentro del catolicismo son conocidos: la famosa nota de Delfina Bunge de Gálvez en *El Pueblo* le valió no volver a publicar en ese medio y su expulsión de ASESICA, la Asociación de Escritoras y Publicistas Católicas donde las antiperonistas tenían una evidente ventaja.²⁹ Eugenia Silveyra volvió a enfrentarse con sus viejos conocidos de *El Pueblo*. En una carta abierta a Roberto Bonamino – director del diario y del secretariado Económico y Social de la Acción Católica Argentina – se defendía por sentirse comprendida en lo que Bonamino llamaba la postura “liberal y conservadora” de la prensa argentina frente al fenómeno del 17 de octubre. La escritora se apropiaba del concepto de “masa” - en oposición a *pueblo* – que esgrimiera Pío XII en su alocución sobre la democracia de 1944. Esa distinción le permitía rechazar la idea de que quienes se manifestaron el 17 de octubre fueran realmente el pueblo o siquiera los obreros argentinos. Contraponiendo una visión altamente idealizada de los trabajadores – no del todo ajena al ideario de la izquierda tradicional – el trabajador auténtico tendría como ideal “estudiar” y no se presentaba en público “con ropa de faena”, sino que vestía con corrección, usaba “cuello de plancha, gomina y barba rapada”. Al terminar, y en una curiosa frase premonitoria, Eugenia Silveyra exhibía los abismos que se abrían en el catolicismo argentino con la llegada a la escena del peronismo: “No nos alegremos prematuramente, Sr. Bonamino, porque esa turba peronista que hoy se están armando, contra toda justicia y derecho, no ataquen mañana a templos y a sacerdotes”.³⁰

El antiperonismo católico intentó estructurar una agrupación política, tal vez con vistas a integrarse a la Unión Democrática. Un mes después del “fatídico” 17 de octubre *Fray Pacífico* comentaba ampliamente la reunión que se desarrolló en la Iglesia del Carmen para la formación de esta agrupación que enfrentara al peronismo en el siguiente párrafo:

Monseñor Franceschi reunió en su despacho a algunos católicos demócratas, los de actuación más conocida. La entrevista primero fue un poco dura. El empuje de Augusto J., la recia envergadura de su espíritu no pudo contener el asomo de reproche respetuoso y frenado, es verdad, pero no por eso menos revelador de la realidad: la terrible posición antidemocrática de los dirigentes católicos [...] La poetisa Fuselli coadyudó a monseñor para reunir en su torno a las mujeres democráticas, y según me contaba, hasta la señora de Oyuela fue invitada...

Sin embargo la iniciativa, que habría tenido el apoyo de un segmento del episcopado y la anuencia de la jerarquía romana fracasó, entre otros motivos, por la dificultad para limar asperezas entre los mismos humanistas con Franceschi, quien había tenido una sinuosa actitud frente a los gobiernos autoritarios europeos durante los años treinta y la Segunda Guerra, y todavía sostenía la necesidad de “gobiernos fuertes”.³¹

²⁹ Véase Gálvez, Manuel, Gálvez, Manuel, *Recuerdos de la vida literaria*, 2 Tomos, Buenos Aires, Taurus, 2002. Recordemos que Angélica Fuselli fue presidenta de ASESICA en distintos períodos.

³⁰ Silveyra de Oyuela, Eugenia, “La prensa argentina está al servicio de la democracia”,...*Antinazi*, 1 de noviembre de 1945.

³¹ Pedro de Basaldua le explicaba la reunión a Aguirre “...hace unos meses, a petición de Mons. Franceschi y por órdenes superiores, reunidos todos los grupos demócratas católicos, incluso los femeninos, se intentó salir al paso del sambenito que tiene y lleva pacientemente la Iglesia argentina por la insensatez de la mayoría de sus miembros, creando una organización que sin entrar mucho en el terreno político agita los sectores católicos en un sentido demócrata. Se designó tras no pocas reuniones una Comisión Ejecutiva para toda la Argentina. Estaba integrada por tres personas; yo entre ellas. Pero nada pudo hacerse. Porque era lógico que actuáramos en los medios católicos y en las organizaciones dependientes de la Iglesia y contáramos ya que no

Eugenia Silveyra repudió las primeras medidas del gobierno peronista, aun cuando su posición de católica la forzara a aclarar su lugar en la alianza opositora, en especial, con la discusión parlamentaria de la ley de educación religiosa. En otros aspectos, como el decreto que planteaba la preinscripción, la intervención de la Sociedad de Beneficencia o el escándalo que estalló por un intento del Consejo Nacional de Educación de “inspeccionar” a niños y niñas en busca de “desviaciones”, Eugenia Silveyra intentaba trabajar sobre las conciencias y el discurso católico, siempre muy celoso de la esfera de soberanía de la familia. Su postura se volvió más demandante y virulenta frente a la no intervención de la jerarquía en ninguno de estos temas. “Quien se apoltrone cómodamente en su silencio o se someta al yugo de una falsa obediencia cayendo en la cobardía moral y en la aberración de aceptar un mal y un error evidente por venir de tibios sacerdotes, habrá contribuido a la ruina de la Iglesia”.³²

Fray Pacífico hizo sus últimas irrupciones a principios de 1947, denunciando a los católicos que se habían “acomodado” al gobierno de turno. El cierre interno del campo ya no daba lugar a disidencias y *Fray Pacífico* no dudaba en su ataque a la jerarquía y a la dirigencia laica. Todos eran traidores, a los ojos de Eugenia Silveyra, y en especial por no haber intervenido frente a la arremetida de la prensa peronista contra monseñor de Andrea, estandarte de los sectores católicos democráticos.³³ “*Copellito* [el sobrino del cardenal Copello] habría dicho ¿A qué se mete Andrea, en estos momentos en que se está por votar la instrucción religiosa? ¡Como para plantear conflictos estamos!”.³⁴

Antes del cierre de *Argentina Libre*, *Fray Pacífico* mostraban que la escritora percibía que su acción dentro del catolicismo estaba llegando a un límite. “Si mis hermanos pudieran quemarme vivo, lo harían...”, afirmaba en 1947. “Los curitas me llevaría a la hoguera porque he osado condenar sus miserias, gritando el mal que hacen a causa de Cristo. Muchos sacerdotes, monjas y socios de la Acción Católica llevarían leña a la hoguera”. *Fray Pacífico* era el emergente del espacio crítico que se abría en el catolicismo,

con una colaboración decidida de sus dirigentes o al menos del Episcopado, como se nos había prometido seriamente, por lo menos con una pasividad y tolerancia. Fue todo lo contrario. [...] Creo que es tarde y que la oportunidad pasó. La labor máxima nuestra ahora la realizamos desde Orden Cristiano”. Basaldua a José A. Aguirre, 16 de septiembre de 1946, *AN-GE-654-1*. Hugo Gambini da una versión menos matizada del hecho “Monseñor Gustavo J. Franceschi, ferviente partidario de Franco, sin modificar sus teorías políticas, se alineó en las filas liberales y convocó a una reunión en su casa, adyacente a la Capilla del Carmen, ‘para dejar constituido un movimiento demócrata cristiano’. La asamblea fracasó estrepitosamente cuando Durelli y Basaldua le exigieron una rectificación de su falangismo. Franceschi se aferró obstinadamente a lo que consideraba la solución cristiana ‘Un gobierno fuerte pero no de fuerza’” en Gambini, Hugo, *El peronismo y la Iglesia*, Buenos Aires, CEAL, 1971, pp. 47-48.

³² Silveyra de Oyuela, Eugenia, “Extorsión religiosa de las conciencias”, *Argentina Libre*, 24 de octubre de 1946, p. 5.

³³ Orden Cristiano aprovechó la arremetida de la prensa peronista de principios de 1947 para poner en evidencia el anticlericalismo del nuevo gobierno, y en aprietos a los católicos que lo apoyaban. Reprodujo las notas aparecidas en la prensa peronista en donde se denostaba a monseñor De Andrea por su discurso del 2 de enero de 1947, en el que había formulado una encendida defensa de la “libertad”. Véase “Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia...”; “Alocución de Monseñor de Andrea”, y las reproducciones de los diarios “La Época”, “Democracia”, “El Líder”, “Tribuna” y “El bien público” de Montevideo (en este último caso defendiendo a De Andrea), en *Orden Cristiano*, N° 127, febrero de 1947, pp. 293- 304.

³⁴ *Fray Pacífico*, “Comentarios de un fraile”, *Argentina Libre*, 27 de febrero de 1947, p. 5.

no porque la jerarquía lo hubiera promovido, sino que era el resultado de su alto nivel de compromiso y exposición pública.

Si bien siempre seguiría reflejando en su discurso el componente religioso, la militancia de Eugenia Silveyra se inclinó, a fines de los años cuarenta, hacia la política en el Unión Cívica Radical.³⁵ Fue parte de la dirigencia unionista que controló el Comité Capital de la UCR hasta principios de los años cincuenta. La veremos reaparecer nuevamente en la Convención Constituyente de 1957, como parte del bloque de la UCR del Pueblo. En esa instancia su discurso seguía construyéndose a partir de su condición religiosa, más que política. Su participación estuvo marcada por la condena al peronismo derrocado y a cualquier pacto o reconciliación, y su rechazo a otras formas de “totalitarismo”, encuadrándose en el clima de la Guerra Fría. Su ambigua relación con el liberalismo surgía en su lectura del pasado argentino, como cuando convocaba a sus colegas a congregarse “bajo el Dios de la Constitución de 1853” y no bajo “la diosa Razón”. En el homenaje que la Convención le dedicó a Sarmiento, Eugenia Silveyra reconocía su incapacidad de comprender las “contradicciones” del sanjuanino, que surgían de comparar su actuación en materia religiosa en Chile y Argentina. Su mirada sobre el pasado reciente no difería de la construida por el bloque que apoyaba al gobierno de la Revolución Libertadora, aunque sí es cierto que sus términos no podían dejar de causar fisuras en el discurso católico, por su valoración de la dignidad, que acompañaba solamente a las libertades civiles y políticas.³⁶ El peor pecado del peronismo había sido, según la escritora católica, el haber “acostumbrado a la sociedad a la servidumbre”. Luego de compararlo con la poliomielitis, aseguraba que el pueblo no podía vislumbrar su felicidad justamente por estar “infectado” de peronismo. El gobierno de Perón había sido un verdadero usurpador “de la conciencia, del derecho de los padres y los maestros a educar, de los jueces adictos” e incluso – volviendo a sus críticas a la jerarquía católica -, Perón había usurpado “el magisterio de la Iglesia, dictándole normas incluso a los obispos, estableciendo un catolicismo político contra el catolicismo evangélico”. Al mismo tiempo, en la Convención se revelaba la disputa por monopolizar el pasado de resistencia al peronismo, en la que Eugenia Silveyra podía exhibir una larga militancia que rivalizaba con la de muchos de los presentes. De su paso por la Unión Femenina Democrática recordaba su actividad panfletaria contra aquellos sacerdotes que se dedicaban a “sostener al tirano”. La dificultad de su encuadramiento institucional se puso de manifiesto a propósito de la discusión sobre la separación de la Iglesia y el Estado que trajo a colación Américo Ghioldi. Para Eugenia Silveyra ese era el pedido de un socialismo “sectario” – e influido por el marxismo – como el argentino, al que le contraponía el ejemplo británico, en el que el Partido Laborista no había impulsado la separación, a pesar de haber accedido al gobierno. El bloque de la UCRP, a través del convencional Tessio, hizo saber a la Asamblea que la convencional por la Capital hablaba “estrictamente a título personal”. Eugenia Silveyra saldría del escenario público poco tiempo después. En 1960, luego de

³⁵ Algunas referencias a la participación de Eugenia Silveyra y otras militantes católicas en la UCR en Gallo, Edit, *Las mujeres en el radicalismo argentino, 1890-1991*, Buenos Aires, EUDEBA, 2001; un interesante estudio sobre los vínculos entre radicalismo y el catolicismo puede verse en Ferrari, Marcela, *Los políticos en la república radical. Prácticas políticas y construcción de poder*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

³⁶ Recordemos que la condena de Pío X al movimiento del *Sillon* se había dado por que éstos postulaban que sólo en el contexto de la democracia el hombre podía conseguir un estado de “dignidad”, es decir, ponían, desde la perspectiva vaticana, por delante la libertad humana frente a la salvación divina.

enviudar, se incorporó a la orden de las carmelitas descalzas en Uruguay. Su militancia en el antifascismo y el antiperonismo nos permiten observar los niveles de autonomía que el laicado había desarrollado en uno de los contextos de más agudo distanciamiento respecto de la jerarquía.

Agitadores jusucristianos

Hemos señalado en otros trabajos los problemas que presenta la comprensión de la crisis entre el catolicismo y el peronismo, si ésta no incluye entre sus presupuestos la profunda mutación que vivió el catolicismo entre los años cuarenta y cincuenta.³⁷ Estos cambios fueron apropiados en forma diferencial por los diversos segmentos del catolicismo local. Podríamos, a riesgo de postular un modelo en exceso simplificador, sostener que el humanismo cristiano como una sensibilidad renovadora del pensamiento católico se fue imponiendo entre los laicos católicos, constituyéndose en una fuerte presión para el cambio en las ideas religiosas en los años cincuenta. Esta nueva tendencia tuvo diversas manifestaciones, que tenían en común asumir la necesaria adaptación del catolicismo a las transformaciones societarias de posguerra.

En Argentina, sensibilidades diferentes y opciones políticas opuestas separaron a los católicos en corrientes que, sin comprender a todo el campo, se iban reuniendo en torno a dos polos: el nacionalista y el “personalista”. El clima de la posguerra favorecía claramente al segundo grupo. El triunfo de los aliados había destruido las posibilidades de los modelos políticos autoritarios de la entreguerras, en los que habían puesto sus esperanzas los grupos católicos nacionalistas. En ese contexto, la alocución papal de navidad de 1944 había dado a la democracia un estatuto de legitimidad dentro del catolicismo. Sin embargo, la jerarquía católica reaccionó frente a este embate renovador intentando suprimir aquellas voces que aparecían con propuestas avanzadas, especialmente en el área de la teología.

La emergencia de la figura de Perón como continuador y salida posible para un segmento de los revolucionarios del 4 de junio recreó y multiplicó las tensiones en el campo católico. El surgimiento de este “oscuro coronel” hizo más visible la disidencia dentro del campo, y la “adaptación” y reconciliación interna en torno a la palabra del Papa y su nueva anuencia a la democracia se hacía más y más difícil. La jerarquía debió recurrir, una y otra vez, a medidas disciplinarias y coercitivas para suprimir y acallar a los maritainianos que se resistían al modelo de convivencia y colaboración que había establecido una parte importante del episcopado con el nuevo régimen.

En el caso de la Iglesia argentina, la persecución ideológica se cruza con la conflictividad política. Los cardenales Copello y Caggiano estaban dispuestos a disciplinar a un sector del laicado (y a los sacerdotes que los conducían) que se había mostrado refractario a la preferencia por el peronismo que habían expresado distintos obispos durante la campaña electoral del verano de 1946, y a las señales de apoyo que muchas figuras del

³⁷ Véase Zanca, José, “La hora de los benditos. Religión, eclesiología y debates estéticos en los años peronistas”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2008, versión en línea: <http://nuevomundo.revues.org/index30535.html>

clero seguirían mostrando en el segundo gobierno de Perón.³⁸ La coincidencia entre antiperonismo y personalismo que caracterizaba a los seguidores de Maritain en Argentina hacía que la desconfianza hacia este sector marcara una doble estigmatización.

En enero de 1946 distintos medios publicaron la solicitada en la que un extenso número de firmantes que sentían “la necesidad de la democracia de inspiración cristiana” expresaban públicamente su opción por la fórmula Tamborini - Mosca. Durante la campaña electoral de 1946 nació también el diario católico *Estrada*. Se trataba de una típica hoja de combate, con artículos cortos y precisos. Su objetivo era hacer frente al candidato oficial. Lo dirigían los hermanos Luchía Puig, Luis lo producía y Agustín actuaba como censor. En enero de 1946 fue prohibida su lectura en la arquidiócesis de Buenos Aires a partir de la publicación del texto de la homilía del padre Dumphy en la que se atacaba al candidato oficial.³⁹ Luis Luchía Puig intentó entrevistarse con Copello para modificar la medida, pero toda negociación fue infructuosa.⁴⁰ La prohibición aparece como un hecho difícil de explicar si se presta atención a otras publicaciones católicas también opuestas al peronismo. *Orden Cristiano* publicó la misma homilía y no sufrió censura. Es posible que la medida fuera una señal de buena voluntad hacia el gobierno, en la construcción de una estructura de convivencia y colaboración a partir de la “reducción” de los sectores díscolos de la estructura católica.

La segunda mitad de los años cuarenta corresponden a un periodo de debate en el catolicismo en torno a las ideas del humanismo cristiano. La aparición de dos libros de Julio Meinvielle contra Maritain— *De Lamennais a Maritain* (1945) *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana* (1948) — y el prestigio que la democracia cristiana europea ganaba como una fuerza “reconstructora” de Europa y freno al comunismo significaron la agudización de las tensiones entre intelectuales del catolicismo.⁴¹ Es este el periodo en que las ideas de la democracia cristiana se popularizan, los libros de Maritain y Mounier se tradujeron al castellano, y el conjunto de ideas que adscribimos al humanismo cristiano se convirtieron en un sentido común entre una parte importante de los católicos argentinos.

³⁸ Pedro de Basaldua afirmaba en 1948: “El episcopado, indeciso y temeroso, preocupado por el porvenir espiritual hasta hace poco, ha lanzado por la borda tales inquietudes y dejando a un lado el futuro se ha entregado a gozar del presente que se le ofrece prometedor y abundante. El Cardenal, hombre corto de inteligencia y de carácter seco, arisco y esquinado, está dando el ejemplo de profundo servilismo. Se exhibe de un lado al otro e incluso participa de un concurso de belleza [...] silencia e impide que nadie levante la voz, sea clero o seglar, cuando se legisla o se imponen normas en oposición a las orientaciones tradicionales de la Iglesia. Los obispos están a sacar subvenciones como sea. Si hay que dejar jirones de dignidad en la empresa, allá quedan para escarnio de las conciencias rectas”. Basaldua a José Antonio Aguirre, 18 de septiembre de 1948, *AN-GE-654-1*.

³⁹ Núñez Mendoza, Mariano, “Por orden de S. Emcia. Revma comunico lo siguiente ‘se prohíbe la lectura del periódico ‘Estrada’, incurriendo quienes lo lean en pecado, que es reservado en la Arquidiócesis”, *REABA*, Vol. 46, Nº 561, marzo de 1946, p. 171. Dada la “reserva”, tal pecado no podía tener la absolución de ningún sacerdote, sino del arzobispado. Ludovico Ivanishevich Machado atribuye la prohibición a una presión directa de Perón sobre Copello, incluso poniéndolo como condición para el mantenimiento de la educación religiosa en las escuelas públicas implementadas por el gobierno de la Revolución desde diciembre de 1943.

⁴⁰ Entrevista con Luis E. Luchía Puig, octubre de 2007.

⁴¹ Meinvielle, Julio, *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires, Ed. Nuestro Tiempo, 1945; *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires, Ed. Nuestro Tiempo, 1948.

El enfrentamiento “en torno a Maritain” se multiplicó en estos años debido a que la adscripción al filósofo de Meudon era también sinónimo de militancia antiperonista.⁴² Ese debate implicaba mucho más que un posicionamiento político coyuntural, dado que de las impugnaciones de muchos de sus adversarios, se desprende que los personalistas apostaban a una concepción antropológica novedosa. Entre sus detractores locales, el jesuita catalán Luis Teixidor lo ponía en claro:

La sociedad humana que ahí tiene bajo su mirada el pastor universal de la Iglesia, Pío X, no la quiere precisamente luciendo las libertades de una democracia liberal, sino según los moldes de la de siempre [...] Por el contrario, en esta nueva ciudad sonará bien el antagonismo entre autoridad y libertad, y ese antagonismo supuesto entre obediencia y la dignidad humana.

A pesar del vínculo que el Estado había estrechado con la Iglesia desde los años treinta - y que se había consolidado en 1943-, el fenómeno de la secularización a nivel societario había seguido por carriles autónomos. Este proceso implicaba una disminución del peso de la autoridad religiosa para orientar comportamientos sociales, y una diferenciación de las áreas de pertinencia del discurso religioso en la mirada de los mismos católicos. Es posible apreciar a través de la revista *Criterio* un cambio en la percepción del lugar que debería ocupar lo religioso en la esfera pública, y cómo a través de la difusión de ciertas manifestaciones artísticas – como la literatura de Greene, Mauriac, Bernanos, el teatro de Marcel - lo religioso se independizaba de su definición institucional.

La mutación en la forma de concebir la participación de lo religioso en la esfera pública se verifica en los intentos – concretados en 1954 – de formar un partido “demócrata cristiano”. El derrotero político de los católicos del medio siglo previo mostraba las dificultades que enfrentó este sector para cristalizar en un partido de alcance nacional. De ninguna manera esa construcción era obligatoria ni ineludible, y de hecho fueron pocos los partidos de inspiración cristiana que llegaron al poder en Latinoamérica. Sin embargo, las dificultades de la militancia política de “inspiración cristiana” iluminan las tensiones del campo católico y su proyección en el proceso de secularización.

La discusión sobre la formación de un partido “demócrata cristiano” a imagen de los europeos se hizo frecuente en las páginas de *Orden Cristiano* después de 1945. Las menciones previas revelaban lo flexible que era el término *democracia cristiana* para los maritainianos y antifascistas católicos de la revista. El problema de la constitución de un

⁴² “Este Meinvielle” le escribía Maritain a Charles Journet, “es uno de los peores fanáticos de la pandilla (que he conocido allá en 1936). [...] Él ha escrito un libro antisemita contra los judíos.” Maritain también ha escrito cartas para defenderse de las acusaciones de Meinvielle y le ha dado copias a Montini y a diversas personalidades de Roma. Indignado, no soportaba “que una multitud que jamás ha leído mis libros me miren como un *diabolus in Ecclesia*”. Para contrarrestar la campaña de Meinvielle y los suyos, Maritain creía necesario divulgar buenas versiones traducidas que expresaran su filosofía política. “La primer cosa que hay que hacer será traducir en Argentina tus *Exigences chrétiennes en politique*, siempre que la censura de Perón no se oponga. Tú podrías mandarle un ejemplar a la señorita Angélica Fuselli. Ella es una segura amiga. [...] Si le escribes no me nombres, dado que todas las cartas corren riesgos de ser abiertas”. Véase Maritain, Jacques; Journet, Charles, *Journet-Maritain. Correspondance*, Tomo III « 1940-1949 », París, París/Suisse, Éditions Saint-Paul/Universitaires Fribourg, 1996, p. 484.

partido político de “inspiración cristiana” no se limitaba a la pregunta sobre la forma más efectiva de participación de los laicos en la esfera pública, sino del modelo político que tal agrupación debería impulsar. Definir exactamente qué se entendía por democracia y cuáles eran las vías de compatibilizarla con la doctrina de la soberanía divina, era un problema no tan sencillo de resolver. Era necesaria una operación de disección del liberalismo en su componente económico y su componente político, y en este último, desnudar qué principios podrían ser presentados como de “inspiración evangélica”.

En 1947 se produjo en Montevideo la primera reunión de líderes de fracciones demócrata cristianas de Sudamérica, quienes mantenían, hacía ya tiempo, una fluida relación epistolar. La reunión promovió la primera escaramuza en los círculos próximos a *Orden Cristiano* – y entre los mismos asistentes - sobre la declaración final. En ella se mencionaba la necesaria superación del capitalismo por medio del “humanismo económico”, el predominio de la moral sobre el lucro, el consumo sobre la producción, el trabajo sobre el capital y cambiar el patronato por la asociación y el salario por la participación. Es evidente que en la redacción final del documento pesó la opinión de la *falange chilena* encabezada por Frei, y la figura del padre Lebreton, que coincidió en la reunión cuando realizaba una campaña de difusión de su movimiento “Economía y humanismo” en toda América Latina.⁴³ Estas apreciaciones dispararon el debate entre quienes se sentían interpelados por el discurso demócrata cristiano, enfrentando los sectores más liberales en lo económico – como Alberto Duhau, director de *Orden Cristiano*, y Alberto Coll Benegas – contra quienes apostaban a un modelo comunitarista (aunque opuesto al estatismo) como era el caso de Horacio Peña.

Como sostenía Mauricio Pérez Catán desde *Orden Cristiano*, el cambio se había producido por el efecto de las ideas sociales de posguerra en la agenda política de los personalistas. Desde los años treinta “había un punto de coincidencia fundamental, primordial, años atrás, entre los católicos demócratas, que los unía ante el peligro común: el imperialismo, avasallador, sanguinario de los regímenes totalitarios”. Pero la posguerra había traído problemas nuevos: “surge dentro del organismo propio de cada país, con reclamo perentorio, el anhelo de mayor justicia social de la clase proletaria...”. El manifiesto de Montevideo había pautado, según Pérez Catán, una orientación claramente “económico social”, que parecía ser el vector por el que se desplazaban los partidos demócratas cristianos que había logrado consolidar su autonomía en los últimos años, como la *falange chilena*. Ese enfoque primordialmente social de su política, le daba, era cierto, un color “un tanto izquierdista” a las nuevas formaciones, aunque no había de qué asombrarse ya que “...la verdad es que la doctrina social de la Iglesia tiene una orientación semejante, actualmente. Cualquiera que consulte los más conocidos glosadores o comentaristas de

⁴³ “Fijáronse las bases para un movimiento demócrata cristiano”, *Orden Cristiano*, N° 135, junio de 1947, pp. 692-695. Sobre Lebreton y Latinoamérica, véase Pelletier, Denis, « Louis-Joseph Lebreton, ‘un tiers-mondiste concret’ », *Economie et Humanisme*, N° 315, 1990, pp. 81-84 ; *Id.*, « Comprendre pour agir : Louis-Joseph Lebreton (1897-1966) », *Economie et Humanisme*, N° 323, 1992, pp. 16-19; *Id.*, « De l’utopie communautaire au tiers-mondisme catholique : le Père Lebreton et *Economie et Humanisme* (1941-1966) », *Cahiers de Sociologie Économique et Culturelle*, Vol. 9, N° 17, 1992, pp. 133-148.

dicha doctrina, de las encíclicas en las cuales se basa, no podrá menos que constatar esta realidad.”⁴⁴

Más allá de las propias tensiones entre los referentes del personalismo local, la inmediata posguerra no fue un período en el que la jerarquía - que había apañado a los sectores nacionalistas durante la Segunda Guerra, estaba comprometida con el tambaleante gobierno de Franco y había sellado un pacto tácito con el gobierno de Perón- estuviera abierta a cambiar su tradicional forma de intervención en la esfera pública, que no incluía la creación de un partido político. Obtenía más recursos y menos dolores de cabeza en su vínculo directo con el Estado, con el que podía entenderse sin mediadores, sobre quienes podía ejercer un control siempre relativo. Este fenómeno parece haber sido común a buena parte de Sudamérica. Los partidos demócrata cristianos, que en Europa habían servido de “tapón” al avance del comunismo, no parecían encontrar su lugar en el continente.⁴⁵

Esa dificultad para congeniar con las jerarquías locales se compensaba en Argentina con la habilidad de muchos dirigentes católicos de jugar en la política vaticana. La posición social que ocupaban los referentes que tendían a la democracia cristiana les permitía acceder a la diplomacia romana, y aceitaban sus vínculos a través de misiones o de la captación de los enviados semi-oficiales de la Santa Sede. En distintos trabajos se ha mencionado que la hostilidad entre Perón y el nuncio se debió a la sospecha fundada del primero sobre el círculo de “oligarcas” que rodeaban al segundo.⁴⁶ Menos conocidas, pero igualmente efectivas, fueron las acciones de personajes como Fernando Della Rocca, abogado de la Sacra Romana Rota, quien residió la mayor parte de 1947 en Argentina, rodeado por informantes demócrata cristianos.⁴⁷

⁴⁴ Pérez Catán, Mauricio, “A propósito del manifiesto demócrata cristiano de Montevideo”, *Orden Cristiano*, N° 139, agosto de 1947, pp. 876-879. La aspiración a construir un partido demócrata cristiano era para muchos la síntesis que coronaba cincuenta años de catolicismo social. En esta genealogía había una importante cuota de construcción, pero es interesante señalar en qué antecedentes se legitimaban los nuevos democristianos. Cuando en 1947 el sacerdote Rómulo Murri – precursor de la democracia cristiana italiana – se reconcilió con la Iglesia, *Orden Cristiano* publicó una nota celebratoria que reivindicaba la figura del “excomulgado” Murri. En una mirada un tanto heroica, los humanistas que esperaban entrar en la arena política se legitimaban con los actores más rebeldes del campo, aquellos que se habían mantenido autónomos de la jerarquía. Véase G.G., “Romulo Murri, pionero de la democracia cristiana”, *Orden Cristiano*, N° 131, abril de 1947, p. 510.

⁴⁵ Así se lo hacía saber el dirigente cordobés, Alberto Vélez Funes, a Basaldua hacia 1948. En un largo viaje por Bolivia, Ecuador, Colombia, Perú y Chile, donde había entrado en contacto con grupos católicos y demócratas cristianos, asumía que: “Las fuerzas católicas, en general, [eran] de tendencia antidemocrática. Las organizaciones católicas y preferentemente Acción Católica, de tendencia nacionalista y espíritu violento. Predominan en ellas los núcleos de agitación hispanista. Influencia decisiva de las órdenes religiosas, en su inmensa mayoría española, la que exalta el régimen franquista, defienden como solución del continente americano la política ‘peronista’, y desprecian la democracia. La Jerarquía sigue esa corriente, no viendo con buenos ojos las diminutas organizaciones que en estos países tratan de consolidarse entre los católicos de tendencia demócrata. Donde existen ya los grupos demócratas cristianos, las dificultades para su asentamiento son impresionantes. Cabe decir que se mueven minorías, muy selectas y capaces en general, pero sin sentido de captación y con gran pesimismo dada la posición de la jerarquía y del clero”. Basaldua a Aguirre, 14 de mayo de 1948, AN-GE-654-1.

⁴⁶ Véase Caimari, Lila, *Op. Cit.*

⁴⁷ Basaldua le informaba a Aguirre en 1947 que “El doctor Fernando Della Rocca, abogado de la Sagrada Congregación de la Rota y profesor universitario [...] es un informador secreto del Vaticano [...] He almorzado varias veces con él y el sábado ORDEN CRISTIANO le ofreció un luncha (sic) en la residencia

El problema de la relación entre los partidos católicos de “inspiración cristiana” y la jerarquía eclesiástica fue central en su desenvolvimiento, dado que, como mínimo los gestores de este tipo de iniciativa debían contar con la neutralidad del episcopado. En el caso italiano, el Partido Popular y su sucesor la Democracia Cristiana contaron con un importante apoyo de sacerdotes y de las organizaciones laicas del catolicismo. La línea partidaria debía tener en cuenta la voz del Vaticano, así como agradar a los máximos dirigentes de la Acción Católica.⁴⁸ El caso francés representó un modelo análogo al argentino: se trataba de pequeños grupos de laicos volcados a la acción partidaria. No contaban con el sostén de la jerarquía que prefería apoyar a sectores antidemocráticos, actuando por fuera del sistema de partidos.

La heterogeneidad de posiciones frente a “lo político”, expresada en disidencias internas de *Orden Cristiano*, explica en parte la dificultad para construir una agrupación política en la segunda mitad de la década del cuarenta. En primer lugar porque no todos los “demócratas cristianos” estaban de acuerdo en que la mejor forma de influir en la política fuera la formación de una agrupación; en segundo lugar, apenas la guerra concluyó y el peronismo arribó al poder, las diferencias en torno al programa que debería enarbolar esa agrupación se hicieron cada vez más potentes. Las trabas que en la década posterior el peronismo pondría a la expresión de las fuerzas políticas opositoras, sería paradójicamente un resguardo para que esas diferencias no necesitaran ser expresadas públicamente. Se pudo mantener un alto grado de unidad entre sectores ideológica y geográficamente enfrentados bajo el objetivo común de resistir a la “tiranía”.

También las diferencias regionales jugaban a la hora de constituir una agrupación demócrata cristiana a nivel nacional. Las tradiciones locales -basadas en experiencias de militancia laica sujetas a las personalidades de obispos muy diferentes - desempeñaron un rol no menor a la hora de cerrar el acuerdo entre los núcleos más importantes de demócrata cristianos de Buenos Aires, Córdoba y Rosario. En Córdoba se daría la formación de un partido – el Republicano – que precedería al demócrata cristiano en 1954.⁴⁹

fastuosa de Duhau. Va impresionado [...] Si alguno de nuestros religiosos pudiera cultivarlo en Roma, entiendo que haría una buena labor”. Basaldua a Aguirre, 4 de agosto de 1947, *AN-GE-654-1*. Las conferencias que Della Rocca dictara en Buenos Aires fueron publicadas por Kraft – un editor amigo de los demócratas cristianos – y llevaban un prólogo de Gustavo Franceschi. Véase Della Rocca, Fernando, *La lucha por la civilización*, Buenos Aires, Kraft, 1948.

⁴⁸ Sobre la historia de la democracia cristiana, véase Montagne, Havard, *La historia de la democracia cristiana. De Lamennais a Georges Bidault*, Madrid, Editorial Tradicionalista, 1950; Vaussard, Maurice, *Historia de la democracia cristiana*, Buenos Aires, Ciudad y Espíritu, 1959; Fogarty, Michael, *Historia e ideología de la Democracia Cristiana en Europa occidental. 1880-1953*, Madrid, Tecnos, 1964; Warner, Carolyn M., “Getting out the Vote with Patronage and Threat: The French and Italian Christian Democratic Parties, 1944-1958”, *Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 28, N° 4, 1998, pp. 553-582; Mayeur, Jean-Marie, “Les démocrates d’inspiration chrétienne”, *Mélanges de l’école française de Rome*, Vol. 95, N° 2, 1983, p. 117-125.

⁴⁹ Partido Republicano Por una Democracia Cristiana, *Declaración de principios*, Córdoba, s/d, p. 11. Sobre el rol del catolicismo en la coyuntura política cordobesa, véase Teach César, *Sabatinismo y peronismo: partidos políticos en Córdoba, 1943-1955*, Buenos Aires, sudamericana, 1991.

El contraste entre lo que el peronismo representaba para vastos sectores del catolicismo, y lo que el peronismo efectivamente produjo, fue aprovechado por el humanismo cristiano para reafirmar su certeza sobre la condición demagógica de Perón y su instrumentalización de la jerarquía. Esa misma jerarquía sería interpelada desde las publicaciones y tribunas de los maritainianos argentinos, por muchos de los gestos a través de los cuales el peronismo en el poder se mostraba mucho menos “católico” de lo que había prometido. La implementación de la libreta sanitaria o la preconscripción, la regularización de la situación de los hijos extramatrimoniales eran puntos de fricción que el humanismo cristiano enrostraba a una jerarquía que todavía tenía – y tendría por muchos años – una excelente llegada a los despachos oficiales como para prestar atención a estos cuestionamientos.

En 1952, el futuro dirigente de la Democracia Cristiana, Salvador Busacca, publicaba *Camino a la democracia cristiana*, un trabajo que pretendía reinterpretar, en una clave nueva, el fenómeno del peronismo a los ojos de un sector que le había sido hostil desde su origen. El balance de Busacca mostraba los claroscuros del proceso iniciado con Ramírez y que tenía a Perón como principal beneficiario: así como reconocía el crecimiento colosal de la economía, volcada en la construcción de “salas de primeros auxilios, silos, diques, hospitales, monobloques, barrios obreros” y de “una política de pleno empleo que ha alejado a nuestro país el fantasma de la desocupación”, señalaba que el fraude había sido substituido por el monopolio de la palabra por el partido gobernante, las viejas camarillas había sido eliminadas, pero a la vez reemplazadas un “conjunto de hombres incapaces, no sólo de embellecer y dar cima a la tarea revolucionaria, sino, muchas veces, hasta inferiores a las exigencias de una mediocre administración pública”. La industrialización había coronado “...el gigantismo de Buenos Aires, los problemas de la vivienda y el transporte...”. En cuanto a la agremiación, Busacca sostenía como positivo que la Revolución hubiera despertado “la conciencia de fuerza y unidad de la clase trabajadora”, pero esa unidad se había construido – en un recurso espiritualista que caracterizaba a la cultura católica – casi enteramente sobre bases materiales y económicas, “lo suficientemente débil como para ser manejada, penetrada y lo suficientemente peligrosa para girar en el momento inevitable para cualquier otro lado.”

La postura de Busacca se alineaba con otras reinterpretaciones que desde diversos segmentos se formularon del justicialismo a principios del segundo gobierno de Perón.⁵⁰ Se trataba de superar al peronismo, más que de intentar una restauración de la sociedad previa a 1943. En su análisis no había un cuestionamiento a la “revolución peronista” en sí, sino a aquellos aspectos en los que la acción del partido gobernante había traicionado los objetivos revolucionarios que ella misma se había propuesto, y con los cuales Busacca, en líneas generales, coincidía. Esta mirada componía un discurso que aspiraba a interpelar al campo católico, mostrando cuáles eran las diferencias entre la “decepcionante” política peronista y la “verdadera” democracia cristiana. Busacca intentaba hacerle soltar amarras a

⁵⁰ El cambio en la mirada sobre el peronismo cruzo diversos espacios, como fue el caso de la revista *Contorno*. Véase Neiburg Federico, *Los intelectuales y la invención del peronismo: estudios de antropología social y cultural*, Buenos Aires, Alianza, 1998; Sarlo, Beatriz, *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Buenos Aires, Ariel, 2001.

un proyecto de partido político que había estado retrasado en el horizonte de los católicos porque otras opciones habían seducido mucho más su mirada. La experiencia del catolicismo bajo el peronismo, le permitía afirmar que sólo un partido político autónomo de la estructura eclesial podría cumplir un proyecto de “recristianización” de los valores políticos, sobre bases muy distintas a las que ilusionaron al catolicismo en 1943.⁵¹

Finalmente en 1954 llegaría la instancia de creación de un partido nacional demócrata cristiano, a partir de la reunión y el consenso de los grupos de Buenos Aires, Córdoba y Rosario. La iniciativa surgió de una fuente ajena a los grupos ya constituidos. La convocante fue, en 1954, la revista *Polémica*, dirigida por Leopoldo Pérez Gaudio e integrada por jóvenes provenientes tanto de conjuntos demócratas cristianos como Pedro Pérsico – quien había comenzado su militancia en grupos ordoñistas– como nacionalistas de la talla de José Luis de Imaz. Dada la heterogeneidad de sus integrantes, se convirtió en un panel de debate entre nacionalistas y demócrata cristianos, debate que en realidad nunca se había producido en una misma publicación. La aproximación de grupos nacionalistas y maritainianos obedeció tanto a la coyuntura crítica posterior a 1953 – en especial los gestos del peronismo hacia el capital extranjero, que tanto molestaron a los nacionalistas – como una coyuntura internacional que inclinaba la balanza de las opciones católicas hacia el modelo de las repúblicas gobernadas por partidos “de inspiración cristiana”. El tiempo de las revoluciones nacionales parecía terminado, o por los menos, las vías que los nacionalistas en las décadas anteriores habían escogido para llevarlas adelante. Resulta relevante, en cualquier caso, que la polémica en la que se avinieran a participar se diera en terreno democristiano, y ya no en terreno nacionalista. Pero sería erróneo pensar que los hombres y las mujeres de la democracia cristiana eran los mismos que en 1946 o en 1936. La obra de Busacca que comentábamos había modificado también muchas de las percepciones sobre el peronismo, y fundamentalmente sobre la distancia que debería poner un posible partido respecto al liberalismo.

Si es válido preguntarse por qué fue difícil que se concretara un partido político católico antes de 1954, es igualmente interesante despejar por qué en ese momento lo lograron. Los factores del contexto político fueron de gran ayuda: el catolicismo se convirtió a partir del conflicto con el Estado peronista en un eje vertebrador de identidad. Ser católico fue, por un tiempo, suficiente para mantener a un conjunto de grupos unidos más allá de sus diferencias programáticas. Hasta los nacionalistas dejaron de lados sus prevenciones contra “la política” y los maritainianos, y se avinieron a discutir una forma de integración en el sistema de partidos. No es de extrañar entonces que cuando ese contexto se transformó, las diferencias que ya existían entre distintos grupos, incluso entre de los maritainianos, reaparecieran.

⁵¹ Busacca, Salvador, *Camino a la democracia cristiana*, Buenos Aires, Cuadernos Social-Cristianos, 1951. Para Busacca era fundamental pautar la independencia que debían tener los laicos en la futura organización política. “No constituimos un movimiento religioso, sino un movimiento político, actuando en nuestra calidad de ciudadanos de un estado, de acuerdo con una filosofía temporal entroncada con el cristianismo en sus líneas fundamentales, pero cuyos planteos institucionales y concretos nos pertenecen por entero y libremente. Por ello no constituimos un movimiento confesional”.

El Partido Demócrata Cristiano creado en 1954-55 fue un ámbito de convivencia de sectores y dirigentes con perfiles muy heterogéneos. Las definiciones de la primera declaración nos muestran un conjunto de propuestas que repiten las ya mencionadas hasta aquí: anti-individualismo y antitotalitarismo, un modelo de Estado descentralizado, moralización de las relaciones económicas, “secularización amistosa” de las relaciones sociales. En cuanto a la fundamentación de estos principios, se eludía la cita de una autoridad eclesiástica, por las prevenciones que existían a aparecer como un partido “de curas”, y porque efectivamente querían fundar una legitimidad en principios diferentes a los del reinado, ya otoñal, de Pío XII.

El diagnóstico de la crisis contemporánea de los demócratas cristianos no se apartaba de las tradiciones interpretativas que los precedieron. Para ellos, los motivos debían buscarse en el olvido de los principios que dieron origen a Occidente, en la libertad puesta como fin y no como medio, y en un Estado moderno “monstruoso” que gobernaba una sociedad “disgregada”. Se repetían aquí los recelos frente a la secularización – más en sus aspectos filosóficos que institucionales –, el liberalismo y el crecimiento de las atribuciones del Estado, del cual era necesario defender las creencias religiosas de las familias. La interpretación de la historia nacional y de su propia genealogía no se apartaba de la versión liberal. Hundían sus antecedentes en el catolicismo liberal del siglo XIX y en las figuras de Gorriti, Zuviría, Esquiú, Frías y Estrada. En cuanto al derecho civil, se destacaba en todos los documentos de la democracia cristiana la defensa del “matrimonio indisoluble” y de la “familia legítima”; aunque no se cerraban a que el divorcio fuera discutido y sometido “a un maduro estudio jurídico especial y un profundo análisis de la tradición argentina, realizados en ambiente propicio de la normalidad institucional”.⁵² Tal vez una síntesis de los primeros balbuceos de la democracia cristiana permitiría – a riesgo de simplificar en forma exagerada su discurso – señalar que moralmente eran conservadores, económicamente socialcristianos y políticamente liberales.

Si la formación del PDC fue la exposición política más clara del movimiento personalita en los años cincuenta, el fenómeno del humanismo universitario, con la inserción en un medio distinto, no deja también de ser significativa. Se trataba de otro exponente de la militancia laica que recorría caminos que la enfrentaría necesariamente con la autoridad religiosa: los humanistas se convirtieron rápidamente en una opción al reformismo y también al escaso, pero testimonial nacionalismo en las universidades argentinas.⁵³ El humanismo había nacido de la inspiración de un grupo de alumnos de la carrera de ingeniería de la Universidad de Buenos Aires, encabezados por Ludovico Ivanissevich Machado, que solicitaron la ayuda de monseñor Franceschi, referente

⁵² “Defensa del matrimonio indisoluble”, *Documentos de la Democracia Cristiana*, Vol. 1, “Del peronismo a la revolución”, Buenos Aires, Ediciones Documentos, 1961, pp. 65-68.

⁵³ Sobre el contexto universitario entre 1945 y 1966, véase Kleiner, Bernardo, *20 años de movimiento estudiantil reformista*, Buenos Aires, Platina, 1964; Cevallos, Carlos A., *Los estudiantes universitarios y la política (1955-1970)*, Buenos Aires, CEAL, 1985; Almaraz, Roberto; Corchón, Manuel; Zemborain, Rómulo, *¡Aquí FUBA! Las luchas estudiantiles en tiempos de Perón (1943-1955)*, Buenos Aires, Planeta, 2001; Pronko, Marcela, *El peronismo en la universidad*, Buenos Aires, EUDEBA, 2000; Buchbinder, Pablo, *Historia de las universidades argentinas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005.

intelectual del catolicismo, quien a pesar de su moderación habitual, los cobijó y derivó a su segundo en la revista *Criterio*, el presbítero Luis Capriotti.⁵⁴

La trayectoria de Ivanissevich Machado ilustra en buena medida el proceso de transformación del catolicismo en la inmediata posguerra. El futuro fundador de la Liga Humanista había participado, ya desde muy joven, en las organizaciones de la Acción Católica. En 1945, cuando ingresó a la Facultad de Ingeniería, pasó a formar parte de la JACA. A fines de ese año '45 comenzó a colaborar en *Estrada*, la revista antiperonista que sería finalmente condenada por el arzobispado de Buenos Aires. Ya alejado de los grupos de ACA, conformó la primera lista humanista que se presentó a elecciones como Lista Humanista Renovadora. Ivanissevich Machado mantenía buenas relaciones con los sectores reformistas y, al mismo tiempo que los humanistas se asentaban en Ingeniería, fue expandiendo la Liga a través de distintas redes, especialmente contactando a sectores “independientes” que no se sentían identificados ni con el reformismo, ni el nacionalismo que había terminado de agruparse en la CGU oficialista. Los cuatro principios de la liga eran los del “catecismo” maritainiano y ponía como norte una concepción teocentrista, pluralista, personalista y comunitarista de la sociedad. El intento por desprenderse de las prácticas del catolicismo tradicionalista impulsó a Ivanissevich Machado a tomar contacto e integrar a las filas del humanismo a grupos provenientes de diversas confesiones religiosas.

La experiencia común del peronismo, un *corpus* de lecturas similares, la construcción de un “nosotros” les daba a los humanistas universitarios la noción de pertenecer a una “generación” que se distinguía claramente de sus predecesores. Tiburcio López Guzmán, militante universitario tucumano, la definía como “generación del ‘55”, aquella que había irrumpido a la vida política universitaria “por repudio a un régimen ya corrompido que ahogaba las libertades públicas y prostituía las instituciones”. Los autores que la habían formado eran Maritain, en primer lugar, quien “despejó las brumas” sobre la interpretación del comunitarismo, Emmanuel Mounier, y *Esprit*, Joseph Folliet y *Chronique Sociales*, Sciacca y las *Ediciones Humanismo*.⁵⁵

En su declaración de 1953, luego de tres años de actividad, la Liga Humanista hacía un balance de sus posturas, que en ese momento cristalizaban en una ideología de perfiles más delineados. Luego de un análisis de la trayectoria de la Liga desde 1950, los humanistas identificaban al “clericalismo” entre los posibles peligros en los que podía caer la organización. Reiteraban que su agrupación era de “inspiración cristiana” pero abierta a todas las confesiones,

...por eso son miembros de la Liga, católicos, judíos, protestantes de distintas confesiones [...] Sin embargo, hasta ahora la gran mayoría de los militantes humanistas son católicos. De aquí el

⁵⁴ Entrevista con Ludovico Ivanissevich Machado, mayo de 2008.

⁵⁵ Véase López Guzmán, Tiburcio, “Reflexiones al servicio de la generación del 55”, *Verbum. Testimonio del pensamiento humanista* (Tucumán), s/d, 1960. López Guzmán le relataba en una carta a Maritain el inicio de la Liga Humanista en Tucumán. Se repetía una situación similar a la de Córdoba y Buenos Aires: “Éramos jóvenes de 16, 18 o 20 años” movilizados por la obra de Maritain en los años cincuenta, en especial *Humanismo Integral*, “a pesar de la polémica que provocó, fue particularmente estudiado por nosotros, y yo digo particularmente, porque fue estudiado con amor”. López Guzmán a Maritain, 15 de septiembre de 1959, *CEJRM*.

peligro que la liga se transforme en una agrupación confesional, lo que llevaría, lógicamente, a un control de sus actividades por parte de la jerarquía eclesiástica. La intromisión de los Obispos, asesores de la Acción Católica, etc., en la política estudiantil es una forma de clericalismo que condenamos.⁵⁶

El crecimiento de la Liga Humanista se desarrolló bajo la mirada hostil de la jerarquía, que a fines de 1955 daría a través de la pastoral colectiva “La unidad de los católicos más allá de la estricta unidad de fe”, su opinión sobre esta iniciativa de los laicos que no contaba con sus auspicios. El texto de la pastoral contestaba el documento de 1953, la declaración de principios de la Liga Humanista. Se rechazaba justamente aquellos aspectos que aludíamos como componentes de una secularización interna: es decir, el mantenimiento del discurso cristiano pero la elusión o disminución del peso de la autoridad religiosa. Abandonando la ambigüedad que caracterizaba la tradición episcopal, la pastoral afirmaba:

Apenas se concibe que católicos, a veces en mayoría, que intentan con recta intención dilatar el Reino de Dios, llevar y acercar las almas a Dios, buscando la unidad, sientan la necesidad de prescindir doctrinariamente de Jesucristo y de su Iglesia como si, en vez de centros de salvación y unión, fueran motivos de desunión; estos prefieren, como doctrina salvadora ‘un humanismo’ que llaman integral y teocéntrico, añadiendo que es de inspiración cristiana cuya calificación aumenta la confusión y la desorientación en ellos mismos y en sus discípulos [...] Por esta senda se ha llegado ya a cosas increíbles: ‘hasta la negación del cristianismo como Iglesia de Jesucristo’, para afirmar exclusivamente la existencia de un cristianismo como cultura y humanismo universal. Así Jesucristo, para algunos no habría fundado la Sociedad visible y jerárquica que es la Iglesia Católica, sino habría establecido la cultura universal que sería el humanismo cristiano.⁵⁷

La autoría del documento era, según todos los testigos, del padre Etcheverry Boneo y de monseñor Caggiano, que había expresado su particular desprecio por los jóvenes humanistas. Lo que no está del todo claro es si todos los obispos firmantes fueron efectivamente consultados sobre el texto.⁵⁸ La experiencia del humanismo universitario reflejaba las ideas de un segmento del campo católico que había construido una posición independiente de los designios de la jerarquía. La situación del PDC era coincidente en ese sentido. A pesar de sus maquinaciones, el PDC no había incorporado a los nacionalistas, y no mostraba voluntad de someterse a las directivas del clero. Dentro de la democracia cristiana algunos segmentos explotaban más esta veta desclericalizadora. Los humanistas en 1963 aconsejaban prescindir del término “inspiración cristiana” en los documentos oficiales de la Liga, por razones que eran de índole “estrictamente práctica”, por la

⁵⁶ Liga de Estudiantes Humanistas, *Humanismo y universidad*, Buenos Aires, s/d, 1953.

⁵⁷ “Pastoral Colectiva del Episcopado Argentino”, *Criterio*, N° 1247, 10 de noviembre de 1957, p. 820.

⁵⁸ Así lo afirma Ivanissevich Machado, quien habría consultado a algunos de los obispos que le manifestaron no estar de acuerdo con la pastoral. Juan Pedro Tamborenea, un hombre de la democracia cristiana capitalina, confirmaba la autoría del documento, lo cual revela que se trataba de una información conocida en el mundillo católico porteño: “un folleto clandestino de la Liga aparecido en la época del peronismo fue violentamente atacado por el Padre Etcheverry Boneo con la acusación de heterodoxia: este sacerdote movilizó recursos de la Curia Eclesiástica de Buenos Aires para conseguir su condenación [...] las líneas permanecieron tendidas y el Canónigo Etcheverry Boneo persistió en su tesis de inadmisibilidad de la posición de la Liga Humanista con argumentos muy similares a los de la Pastoral”, Tamborenea, Juan Pedro, *Catolicismo y democracia*, 1 de diciembre de 1955, (folleto).

confusión que existía respecto a los alcances y dado que el movimiento humanista era “de un orden estrictamente temporal”.⁵⁹

Las mutaciones que el laicado católico vivió en los años cincuenta hicieron eclosión en la crisis de 1954-55. A través de los panfletos que los militantes católicos editaron en estos meses es posible observar el impacto de la “experiencia peronista” en las concepciones político-eclesiásticas de un espectro más amplio de católicos. Este conflicto permitirá exhibir los cambios – aunque también las continuidades – que se habían producido al interior del pensamiento religioso en los diez años previos. Es posible que los argumentos esgrimidos en un contexto de enfrentamiento no necesariamente reflejen el perfil ideológico de un sector, en tanto éste se encuentra en una situación del todo anormal, en la búsqueda de apoyos y, al mismo tiempo, en la necesidad de consolidar su identidad en oposición a sus contrincantes. Este fenómeno fue bastante común entre quienes se enfrentaron al peronismo. Así, por ejemplo, en los años cuarenta y cincuenta buena parte de la intelectualidad argentina suscribió a distintos proyectos para la formación de instituciones de enseñanza superior privadas, en tanto habían sido marginados de las públicas. Estos sectores no mantuvieron la misma mirada en los años posteriores a la caída del Perón, cuando se discutió el proyecto universitario del gobierno de la Revolución Libertadora, reglamentado por Arturo Frondizi en 1958. En forma análoga, podríamos pensar que las medidas que el peronismo adoptó en 1954 y 1955, así como los gestos públicos de sus líderes, tendieron a cuestionar el monopolio católico del discurso religioso, exhibiendo en el pluralismo un arma con la que combatir a la iglesia. No resulta ilógico pensar entonces que el discurso de los católicos que se expresaba a través de los panfletos, atacara justamente ese pluralismo.

A pesar de las divisiones que marcaban al catolicismo desde hacía dos décadas, los panfletos incluían discursos de tónicas muy distintas, como cartas abiertas de Mario Amadeo y de Eugenia Silveyra. Se presentaba con naturalidad en ellos un dato que no deja de ser revelador: la defensa del catolicismo se formulaba apelando a argumentos “liberales”: el derecho a la libertad de conciencia frente al Estado, derecho que sólo era suprimido en aquellos países donde reinaba el totalitarismo. Los panfletos denuncian la tortura, la persecución policial, e inscribían su reclamo al Estado en el marco de las libertades modernas. Perón se había convertido en el perseguidor de todos aquellos derechos que el catolicismo había relativizado en los años treinta y cuarenta, y era “un tirano de las más legítimas libertades humanas (religión, prensa, presos políticos y religiosos)”.⁶⁰ Los católicos aceptaban la solidaridad de organizaciones tan poco amigas de la Iglesia como la FORA. Incluso la carta abierta de Mario Amadeo muestra las mutaciones que el peronismo – y en general, la posguerra – había generado en los católicos nacionalistas. Como lo había hecho Eugenia Silveyra diez años antes, los panfletos reivindicaban a los sacerdotes “liberales” del siglo XIX, y a la trilogía revolucionaria como “tres plantas cristianas” a las que se sumaba la democracia.⁶¹

⁵⁹ “Bases y principios del movimiento universitario humanista”, *Cuadernos Humanistas*, N° 4/5, mayo – junio de 1962, p. 7.

⁶⁰ Lafianra, Felix (h), *Los panfletos. Su aporte a la Revolución Libertadora*, Buenos Aires, Itinerarium, 1955, p. 252.

⁶¹ *Ibidem*, p. 188.

Un segundo aspecto lo constituye la mezcla de elementos modernizadores y tradicionalistas en el discurso católico de 1954-55. El más importante es la crítica a la incorporación en la esfera pública de otros cultos, entendiendo que estos gestos en sí eran presentados por el gobierno como un medio de ofensa al catolicismo. La legislación introducida en los últimos meses de 1954 y durante 1955 era juzgada como “anti-cristiana”, y los funcionarios peronistas participaban en “manifestaciones anticatólicas” entre las que se incluía, no sólo el famoso acto en el Luna Park, sino la concurrencia a instituciones “masónicas” como el Club de Leones. El antisemitismo también seguía siendo un componente del discurso católico, en especial cuando se trataba de explicar el comportamiento de ciertos funcionarios acusándolos de “judíos”.

Finalmente, los panfletos exhiben la difusión pública de un anticlericalismo católico de perfiles singulares. Es sabido que el anticlericalismo puede adoptar distintas formas, y el catolicismo no sólo no está exento de la elaboración y circulación de este discurso, sino que en buena medida ha sido el origen de la crítica al clero. En este caso, se trata de una denuncia que ya apreciábamos en las conflictivas jornadas de 1945 en la voz de *Fray Pacífico*, aquella mirada que denunciaba a un clero que no estaba “a la altura del mensaje evangélico”, o de la coyuntura política. Para el enfervorizado catolicismo de 1955 los curas que “andan desesperados a la búsqueda de trajes civiles, y de ‘casas de confianza’ donde refugiarse en caso de ‘quemazones’” no eran más que “cobardes”, dado que “...si un clérigo o religioso tiene miedo ¿Qué valor puede pedírsele a un laico que tiene mujer, hijos, empleo” [...] ¿De qué sirve *pasarse la vida hablando de martirio*, si al primer chisme se tiembla vilmente...”.⁶² Este enjuiciamiento a la actitud del clero y la jerarquía se prolongaría durante 1955 y los años posteriores. La experiencia peronista dejará a la autoridad religiosa en un escenario difícil para el ejercicio de la autoridad, acelerando el proceso de autonomización del laicado.

Palabras finales

La distinción ente “católicos” y “católicos cristianos” o “evangélicos” fue la forma en que algunos segmentos del catolicismo – que identificamos con el personalismo - asumían la diferencia existente entre su forma de concebir la religión, la política, el vínculo entre la Iglesia y el estado, respecto de aquella de la Iglesia institucional, la jerarquía y el clero vinculado a los grupos nacionalistas. La experiencia peronista – y los cambios societarios que se dieron simultáneamente a ese proceso político – contribuyeron a agudizar esa distinción, acelerando la secularización interna del campo católico.

1955 representa la exposición pública de un conjunto de grupos y debates que habían estado sumergidos bajo el peronismo, o que se habían expresado a través de polémicas sobre modelos eclesiológicos y antropológicos, pero en forma lateral. En ellos, el personalismo tenía argumentos para construir una “ciudadanía religiosa” novedosa, que implicaba una forma distinta de intervención de lo religioso en la esfera pública, distante del liberalismo novecentista y del nacionalismo católico restaurador. Los discursos del humanismo cristiano muestran la búsqueda de una “nueva laicidad” que incluyera la

⁶² *Ibidem*, pp. 46-47 (destacado en el original).

presencia de lo religioso como un componente más de la identidad nacional, tratando de combinar una concepción integralista con la proyección de una sociedad pluralista.

La formación del Partido Demócrata Cristiano en ese año, luego de un largo y tortuoso proceso de unificación de diversas y contradictorias líneas internas, expresaba un grado de cristalización de esta aspiración del laicado a encontrar nuevas formas de participación. El PDC (así como la Unión Federal Demócrata Cristiana, su par “nacionalista”) expresaba, de distinta manera, el nuevo rol que el laicado había adoptado bajo el peronismo, acrecentando la distancia que los separaba de la errática conducción de la Iglesia. El apoyo que el cardenal primado, monseñor Copello, otorgó a Perón, resultaría en que distintos sectores “influyentes” del catolicismo pidieran su salida del país, en un exilio que tendría el sabor de *coup d'état*.

La concurrencia de religión y política aportó en los años cincuenta al proceso de secularización interna en tanto los actores siguieron estructurando su discurso programático en base al Evangelio, reconociéndose católicos, pero tomaron clara distancia de las directivas de la jerarquía, y si en muchos casos las criticaban, lo más interesante es que las ignoraban. A los efectos del proceso de secularización interna del campo católico, la aparición de la Democracia Cristiana y del Humanismo universitario fue el reflejo de la construcción de un laicado que ejercía juicios propios e independientes. Se trataba de esferas claramente autonomizadas de la presencia clerical e iniciativas de laicos que no contaban con el beneplácito de la jerarquía, y que en muchos casos, y a pesar de la hostilidad de la misma jerarquía, resultaron exitosas en los ámbitos donde se desplegaron. Observadas desde el punto de vista político, tal vez estas experiencias hayan tenido efectos limitados, temporal y espacialmente. Sin embargo, dentro del campo católico, y entroncándose con el proceso conciliar de los años sesenta, cambiarían radicalmente el vínculo entre los creyentes y sus pastores en las décadas siguientes.