

**Notas acerca de la identidad política
católica, 1880-1955.**

Ensayo¹

[ponencia, **II Jornadas Nacionales de Historia Argentina**, UCA, Buenos Aires, 19-21 de octubre de 2005]

Miranda Lida

1. Desde la década de 1930, el catolicismo supo presentarse a sí mismo como si se tratara de una identidad política con sus enemigos claramente definidos, sus propias consignas ideológicas e incluso una red muy sólida y articulada de organizaciones que lo sustentaban y le daban cuerpo. Una vez advertida su presencia por los historiadores, no faltaron estudios que llamaron la atención sobre la importancia que habría tenido para esclarecer procesos históricos posteriores, en especial, el ascenso o la caída de Perón. Pero si esa identidad política católica efectivamente existió, es poco en verdad lo que sabemos acerca de ella.

A fin de explicar cómo se habría constituido esta identidad política, consideramos necesario tomar como punto de partida el momento de los debates de la década de 1880. No porque podamos identificar en esta fecha los orígenes de la identidad política católica; en realidad, no puede escribirse una historia lineal y acumulativa de ella. Si elegimos la década de 1880 como punto de partida, pues, no es con el propósito de datar allí el nacimiento de la identidad política católica, sino como simple premisa argumentativa.

Evitaremos recaer en una interpretación por etapas acumulativas que se podría esquematizar de la siguiente manera: la “derrota” de la década de 1880 en primer lugar; luego, el consiguiente deseo de revancha que se habría intensificado hacia la década de 1930 y que habría alcanzado su redención en 1943 primero, y luego en 1947 con la legalización de la enseñanza religiosa; más tarde, el creciente deterioro de la relación entre Perón y la Iglesia Católica, agravado fatalmente en 1954; por último, la “victoria” decisiva alcanzada en 1955, cuando Perón fue derrocado en nombre de un catolicismo que podía confundirse fácilmente con el antiperonismo. Los matices que este relato encuentra entre los historiadores son sin duda variados. Sin embargo, aún con sus diferencias, existe entre ellos una constante: se suele considerar a los católicos como portadores de una identidad política en la que sólo se modifica su carácter de vencedor o

¹ Ponencia presentada en las **II Jornadas Nacionales de Historia Argentina**, UCA, Buenos Aires, 19 al 21 de octubre de 2005.

vencido. Así, se pudo contrastar a los católicos perseguidos y derrotados en 1880 con los católicos redimidos en 1934, 1943, 1947 o 1955, a riesgo de dar por sentado que allí donde hay católicos que alcanzan cierta presencia social habría también una identidad política que estaría más o menos cerca de obtener su tan ansiada redención... y en caso de que no la obtuviera, será fácil achacar la causa de ese revés a la existencia de algún enemigo externo que obstaculizaría irremediablemente ese tránsito tan anhelado a la “victoria”.

Pero sólo un militante lee la historia en términos de sucesivas derrotas, revanchas y victorias, dando por sentado el carácter esencialista y ahistórico de la identidad política con la que comulga. El historiador, en cambio, debe poner esos términos entre paréntesis, y preguntarse si acaso hubo católicos perseguidos, derrotados, luego resentidos y por último victoriosos; si acaso efectivamente existió aquella identidad política católica.

2. Si hacia la década de 1880 podemos encontrar una enorme efervescencia en el catolicismo, ella se debe a las múltiples relaciones que existían entre la Iglesia y la sociedad en todos sus planos; no obstante, no puede deducirse de allí que el catolicismo hubiera adoptado la forma de una identidad política en aquellos años.

La relación entre la sociedad y la Iglesia era efervescente en un momento en el que ambas estaban inmersas en acelerados procesos de transformación. Es sabido que, luego de Caseros, la sociedad sufrió importantes transformaciones en todos sus planos, transformaciones que el catolicismo acompañó en más de un sentido, lejos de permanecer al margen. La Iglesia cambió junto a una sociedad que se transformaba vertiginosamente para adoptar el aspecto de una Iglesia moderna: cambiaron las fachadas de los templos, lo primero que observa el fiel, quien pudo advertir que la Iglesia se modernizaba; creció de manera notable el número de templos —desde los más modestos oratorios que nacían en los barrios periféricos y acompañarían su crecimiento, hasta las más deslumbrantes basílicas— y de sacerdotes, tanto del clero regular como del secular; cambiaron los modos de relacionarse con el sacerdote, a quien comenzará a tratárselo casi como un *primus inter pares*, sin demasiada reverencia; se adoptaron formas modernas para la comunicación cuya más clara expresión fue el desarrollo de la prensa católica; se desarrollaron nuevas formas de vida asociativa: así el caso de las asociaciones vecinales pro-templo o bien aquellas de carácter étnico, fruto de la inmigración. En efecto, la vida asociativa floreció en el marco de asociaciones de nuevo

caño, que se parecían más a las que habían nacido luego de Caseros por fuera de los templos (cf. Hilda Sabato y De Privitellio), que a las muy tradicionales cofradías. Asimismo, a fines del siglo XIX y primeros años del XX, no había mucha diferencia tampoco entre el Círculo de Obreros del barrio, que ofrecía conferencias y cursos, funciones de teatro y más tarde de cine, y el club anarquista, por ejemplo (cf. Suriano). En este contexto, no es de extrañar que incluso el teatro popular, el sainete, la farsa y otras formas de recreación popular hayan sido también introducidos en el universo católico, junto con la novela de folletín, el libro barato y la difusión de breves libretos de piezas de teatro, a fin de que se representaran en Círculos de Obreros, oratorios festivos, parroquias y escuelas católicas (cf. publicaciones salesianas).

En más de un sentido, pues, no había enormes diferencias entre lo que ocurría dentro y fuera del templo. La Iglesia no era una fortaleza que permanecía al margen de la sociedad, separada por una disciplina y una doctrina que los fieles debían aprender y repetir devota y religiosamente; en verdad, no siempre la doctrina era lo principal. Por ejemplo, Roberto Giusti recuerda en sus memorias que la prédica religiosa en el templo al que asistía en su infancia sólo tenía una única falencia: era sumamente aburrida para los niños; afortunadamente, no obstante, ese aburrimiento quedaría muchas veces compensado por una serie de juegos infantiles que las parroquias y, en especial, los oratorios festivos, ponían a disposición de los asistentes una vez superado el momento del sermón. Vale la pena destacar que lo único malo del sermón, a los ojos de Giusti, era su carácter tedioso, y no tanto su carácter ideológico o doctrinario, cerrado sobre sí mismo.

En estas condiciones, todo este movimiento, toda esta efervescencia —en general difíciles de advertir para el observador externo— no bastaron para hacer del catolicismo una identidad política. Para que hubiera una identidad política católica era necesario que existiera un enemigo contra el cual apuntar los dardos. Es cierto que en 1883, ese enemigo se presentó bajo la forma del Estado “liberal” y se desarrolló entonces una interminable prédica contra el liberalismo, en nombre de Dios. La prensa católica, en especial el diario *La Unión*, se embanderó por detrás del catolicismo, queriendo hacer de éste una causa; no obstante, su repercusión fue relativa. El antiliberalismo y la disputa contra el laicismo no trascendieron más allá de las columnas editoriales de los diarios, los debates en el Congreso y la creación de una pequeña red de clubes católicos de efímera duración y débil consistencia. En estas condiciones, el debate de los años ochenta de ningún modo dividió las aguas en la sociedad argentina, no creó bandos ni

transformó al catolicismo en una identidad política; los católicos continuaron en movimiento, como hasta entonces, a través de sus diversas asociaciones, que por momentos podían alcanzar una intensa vida social, pero no política. Por otra parte, en una era de “régimen conservador”, la política de fines del siglo XIX no se caracterizaba tampoco por presentar identidades políticas netamente delineadas, con sus enemigos claramente definidos —estos rasgos son propios más bien de la política democrática inaugurada luego de 1916—. De tal modo que hablar del catolicismo como una identidad política a fines del siglo XIX podría resultar en cierto sentido extemporáneo.

En 1884, por ejemplo, cuando los salesianos comenzaron a editar su colección de literatura popular titulada *Lecturas católicas*, los pequeños libritos que se pusieron en la calle contenían vidas de santos noveladas, libros de devoción y relatos costumbristas, pero el antiliberalismo no fue el *leit-motiv* corriente en esta publicación popular: no se politizó mayormente ni se bastardeó al “enemigo”, caricaturizándolo. Es cierto que *La Unión* propalaba consignas en nombre de Dios, pero esas consignas fueron más efectivas a fin de convocar a los católicos a aunar esfuerzos en pos de la construcción de la basílica de Luján —y no era por cierto la primera vez que la prensa católica se mostraba como una herramienta imprescindible para la construcción de templos de diverso calibre en una época donde esta construcción se aceleraba— que para enarbolar una causa católica. La prensa católica, que comprendía todo un mundo poblado de publicaciones de distinta envergadura y naturaleza, fue efectiva como elemento articulador de las diferentes expresiones de la sociabilidad que se tejía en torno a las capillas rurales y urbanas, los oratorios y las parroquias, de allí el abundante número de publicaciones de parroquias, de congregaciones, de asociaciones católicas de diversa índole —también las había de carácter étnico—; pero no lo fue tanto como articulador de una identidad política.

En este contexto, la desaparición de *La Unión*, no significó para los católicos el fin del mundo; el catolicismo continuó tan efervescente como antes, sino más, mientras la sociedad continuaba transformándose aceleradamente. La efervescencia continuó viva, alimentada por una serie de novedades que las asociaciones parroquiales no tardaron en implementar en las décadas iniciales del siglo XX: el cine, la misión religiosa en el barrio, las peregrinaciones en tren. El cine fue un atractivo poderosísimo en lo que respecta, en especial, a los niños, dado que se introdujo, en la medida de lo posible, en el catecismo: se proyectaban películas a veces en pantallas y salas de cine improvisadas. La misión, en barrios marginales o en construcción, a veces celebrada bajo carpas, se

proponía por su parte contribuir a hacer de cualquier apartado rincón de la ciudad un lugar “decente”. En efecto, los barrios cobraron vida religiosa propia a comienzos del siglo XX; ella se manifestaba en ocasión de las fiestas patronales, la celebración de Corpus Christi —se celebraba en los barrios tanto como en la Catedral y no eran por lo general los mismos quienes asistían a uno y otro espacio— e infinitas actividades que las distintas asociaciones parroquiales ponían en marcha con distinto objeto: las más comunes eran sin duda las colectas para una gama casi infinita de pequeñas obras parroquiales. Las peregrinaciones, por otra parte, eran tanto el reflejo del crecimiento urbano como de la expansión de la red de transportes. En el radio de la ciudad de Buenos Aires, las peregrinaciones convocaban a veces a miembros de las familias terratenientes que se desplazaban del centro a los barrios. Por ejemplo, la peregrinación al santuario de N. S. de Pompeya, que solía partir desde Parque Patricios, era hacia 1900 un importante acontecimiento social al que asistían grandes apellidos, cuya presencia se convertía en un verdadero centro de atracción popular. En tales ocasiones, los grandes diarios católicos solían sobredimensionar sus figuras y hacían de ellos un modelo ejemplar de virtudes morales y de piedad religiosa. (Es por ello que, en las décadas iniciales del siglo, los grandes diarios católicos no son siempre la mejor fuente para estudiar la relación entre los sectores populares y la Iglesia. Sí lo son, en cambio, los boletines parroquiales: p.e, véase *El Nuevo Templo de San Carlos*, boletín de la parroquia del popular barrio de Almagro que comenzó a publicarse en 1902.) Un ejemplo diferente lo podemos encontrar en otra peregrinación importante de comienzos de siglo: la que organizaban los Círculos de Obreros a Luján. Para los vecinos de los barrios populares de Buenos Aires esta peregrinación era toda una excursión que implicaba no sólo una visita al santuario; a su regreso, los peregrinos se apeaban en la estación de Once y desfilaban hasta el palacio arzobispal, en plaza de Mayo, apropiándose de las calles céntricas de Buenos Aires. Y la escena se repetía todos los años, con escaso nivel de politización, amén de pequeñas escaramuzas con socialistas o anarquistas, cuyo objeto principalmente consistía en contribuir a mantener vivo el entusiasmo de los asistentes.

En fin, el catolicismo constituía un universo en plena efervescencia dado que la sociedad y la Iglesia se relacionaban de mil modos posibles entre 1880 y 1920, *grosso modo*; no obstante, en este contexto el catolicismo se hallaba lejos de constituir una identidad política.

3. Hacia 1920, se verificaron importantes transformaciones sociales que redundaron en una profunda modificación de los lazos que vinculaban a la Iglesia y la sociedad. En este contexto, el catolicismo comenzará a adquirir una presencia en la sociedad, en la ciudad y en las calles que ya no podrá resultar inadvertida para cualquier observador ajeno al universo católico: no hay mejor manifestación de ello que la celebración del Congreso Eucarístico Internacional de 1934. Argüiremos que, pese a tamaña presencia, el catolicismo no constituyó sin embargo por entonces una identidad política.

En julio de 1916 se celebraba en Buenos Aires el Primer Congreso Eucarístico Nacional al que asistieron, de rigor, los preladados de todo el país con una comitiva compuesta por el clero local y algunos laicos de renombre; por esos mismos días, asimismo, el Colegio Electoral designaba a Hipólito Yrigoyen como presidente argentino, luego de las elecciones de abril de ese año. Se trata de dos hechos que elegimos destacar por su carácter paradigmático, que marcarían el rumbo de los años subsiguientes: el primero inauguraba, aún en modestas proporciones, una de las primeras expresiones de una Iglesia de masas que cobraría forma cada vez más acabada en los años subsiguientes; el segundo signaba el inicio de la política democrática. Ambos tenían como destinatarios y protagonistas al pueblo. No casualmente, fueron estos los años en los que el periódico católico *El Pueblo*, el único existente en Buenos Aires, comenzó a debatirse acerca de cuáles eran las vías más apropiadas para adoptar un formato popular. Fue recién en los años veinte, una vez superada la crisis de la posguerra, que alcanzó su cometido; con ello, el catolicismo comenzó a contar con un periódico netamente popular que en los tempranos años veinte no tardó en registrar las transformaciones sociales: le prestó atención, como cualquier otro diario popular, al consumo, al tiempo de ocio, a la moda femenina. A la luz de todas estas transformaciones, se modificaría la relación entre la Iglesia y la sociedad.

Desde el Congreso de 1916 estuvo claro que la inquietud de la hora se hallaba en las grandes procesiones de masas. Las masas cobraron protagonismo en todo sentido: las colectas de los templos empezaron a valorar las pequeñas contribuciones anónimas dado que, multiplicadas por cientos o miles, podían dar resultados considerables. En este contexto, la Iglesia se sintió preparada para cobrar una relativa autonomía con respecto a los terratenientes, con los que había construido lazos muy estrechos en las décadas precedentes. Fue ésta, en líneas generales, la imagen bajo la cual la Iglesia comenzará a mostrarse socialmente hacia 1920. Sin embargo, hubo quienes no se resignaron a aceptar este nuevo perfil: Miguel de Andrea, titular de la conspicua parroquia de San

Miguel y antiguo secretario del arzobispo Espinosa, no estuvo de ningún modo dispuesto a resignar aquellos lazos que había construido durante las décadas previas con las familias terratenientes, en las que no faltaron sus largas temporadas veraniegas en diversas estancias, o bien las joyas recibidas como donativos, gracias a las cuales pudo refaccionar lujosamente en 1917 la parroquia que presidía. De Andrea no fue nunca el paradigma de un sacerdote y orador popular; a tal punto esto es así que es digna de ser subrayada su ausencia en las Conferencias Populares que se montaron en Buenos Aires luego de 1916. En lugar de asistir personalmente como hacían otros párrocos o capellanes de la ciudad, le encomendó en cambio la tarea a su teniente cura, Dionisio Napal...

En líneas generales, sin embargo, la Iglesia comenzó a vestirse con ropajes capaces de atraer poderosamente la atención popular: procuró comenzar a hablar un lenguaje popular y adoptar una liturgia que resultara accesible a los sectores populares. Entre estos nuevos ropajes que adquiriría la Iglesia se cuenta, por ejemplo, el hecho de que las fiestas religiosas marianas celebradas en los pueblos de la provincia de Buenos Aires adquirieran un aspecto popular, criollo y campero, ya sea por las vestimentas gauchescas, los comedores populares o los bailes criollos que las acompañaban. El diario católico, devenido ya en la década de 1920 un diario popular, acompañó, retrató y sobredimensionó esta nueva imagen de la Iglesia. Lo que ahora contaba era mostrar que la Iglesia estaba lista para dar cabida en su seno a los sectores populares en cada una de sus expresiones. No quiere decir, claro está, que los antiguos lazos con las familias terratenientes quedaran rotos, sin más; lo que ocurrió, más bien, fue que se los relegó a un segundo plano y se les restó protagonismo. Adelia Harilaos de Olmos y María Unzué de Alvear, por ejemplo, no resignarían su carrera por obtener títulos y dignidades pontificias; no obstante, la hora del pueblo había llegado.

En la hora del pueblo, comenzaron a multiplicarse las grandes procesiones de masas. En la década del 20, la favorita fue Corpus Christi. Es notable la transformación que sufrió esta procesión religiosa hacia esa fecha: solía ser antaño una procesión que estaba estrechamente vinculada a las parroquias céntricas —de hecho, los párrocos de San Miguel, San Ignacio y La Merced eran los habituales organizadores del Corpus—, cuyas feligresías, pertenecientes a las más encumbradas familias, se encargaban de la decoración y preparación de los altares efímeros que se instalaban en la plaza de Mayo. Sin embargo, hacia 1920, el desplazamiento de los vecinos desde barrios ya no tan céntricos a la Plaza de Mayo para asistir a la celebración del Corpus en el mes de junio

se hizo cada vez más frecuente, y de este modo la fiesta religiosa fue adquiriendo un cariz popular; los sectores populares se desplazaban desde los barrios más apartados, llegaban a Plaza de Mayo, participaban de los oficios religiosos y luego dedicaban el resto de la tarde a pasear por las calles céntricas.

Se trataba de procesiones organizadas con toda deliberación; en absoluto espontáneas. En los años veinte, las masas asistían al Corpus bajo la coordinación de “comisarios” — era éste el nombre que se les daba por entonces— que cuidaban la distribución del público en las filas que marchaban por las calles y se encargaban de mantener el orden en la procesión. Las columnas estaban compuestas por los alumnos de los colegios católicos, las feligresías parroquiales de toda la ciudad, los círculos de obreros, las congregaciones, el clero secular y regular, etc.; cada uno de ellos ocupaba un lugar que había sido dispuesto con anticipación. Esta imagen ordenada, sin embargo, presentaba puntos oscuros. Estos “comisarios” se vieron enfrentados a dificultades operativas para la organización de estas procesiones y celebraciones católicas masivas: era relativamente fácil entre varios “comisarios” coordinar los movimientos de tal modo que las masas marcharan en orden, pero era tarea mucho más difícil lograr que los cánticos se desarrollaran armoniosamente. La música sagrada y el canto gregoriano, que los benedictinos recientemente arribados al país comenzaron a difundir, despertaron gran interés, no casualmente, a partir de los años veinte (Ludueña). El canto gregoriano y, más tarde, la incorporación de los altoparlantes en las procesiones, que se utilizaban tanto para guiar los cánticos como para disciplinar las filas —se los instalaba a veces en postes callejeros o en vehículos que acompañaban la marcha del público—, terminarán por solucionar hacia 1930 la más seria dificultad organizativa: que se cantara y rezara al unísono; los altoparlantes permitirán guiar al público indicándole desde allí el orden de los estribillos y de las oraciones que se debía corear y rezar. Se les enseñaba a marchar, cantar y rezar ordenadamente; a través de este aprendizaje, las masas católicas comenzaron a adquirir una creciente presencia en la ciudad. (También fue ésta una experiencia de aprendizaje para los propios sacerdotes: aquellos que se mostraron más capaces de hacerse cargo de dirigir las procesiones desde los altoparlantes terminaron luego convirtiéndose en grandes oradores en la radio: p.e, Virgilio Filippo que encarriló así su notable carrera como orador.)

Y una vez que ingresemos de lleno en la década del treinta, podremos ver cómo cada uno de los rasgos ya mencionados se exacerbó y pasaron a adquirir unas dimensiones desmedidas. No hay mejor prueba de ello que los congresos eucarísticos. Guardaron

continuidad con las nuevas modalidades ya adoptadas para la celebración del Corpus hacia los años veinte, pero colmaron toda medida. Se prepararon minuciosamente; las comisiones organizadoras preveían todos los detalles: la vivienda para los visitantes provenientes del interior del país (por ejemplo, a fin de garantizar la asistencia de trabajadores de todo el país, en 1944 el ejército prestó a los organizadores del Congreso Eucarístico Nacional celebrado en Buenos Aires dos mil colchonetas que sirvieron para alojar a los visitantes en las dependencias de la Sociedad Rural y del Hotel de Inmigrantes), los medios de transporte, la publicidad, los trajes que los niños debían lucir, la organización del tiempo de ocio del peregrino una vez ya instalado en Buenos Aires (se le sugerían las tiendas y los museos a visitar y se le ofrecían descuentos, previa presentación del distintivo del Congreso, en algunos comercios que sirvieron de sponsors del evento). Los congresos atraían a peregrinos y turistas —los términos resultaban intercambiables— que, desde el interior del país, se acercarían a Buenos Aires; llegaban sin temor ante la gran ciudad, dado que lo hacían bajo el ala protectora del catolicismo. En las peregrinaciones a grandes ciudades y en los Congresos Eucarísticos a lo largo de la década de 1930 la importancia del desarrollo del turismo no pudo dejar de ser advertida; el arzobispo de Santa Fe, Nicolás Fasolino, por ejemplo, sabía que no podía hacer nada contra eso cuando en un auto pastoral que precedió la celebración del Congreso Eucarístico de su arquidiócesis en 1940 advirtió que el espíritu turístico debía ser dejado de lado. Para un arzobispo, ésta no era más que una advertencia de rigor, que no podía dejar de hacer; sin embargo, Fasolino bien sabía en su fuero interno que de nada valdría.

El turismo —que podemos encontrar en la década del treinta estrechamente vinculado a las grandes celebraciones religiosas de masas— es un fenómeno que resulta inseparable de otras transformaciones sociales de más vasto alcance que por entonces vivía la Argentina: el proceso de urbanización y el atractivo que las grandes ciudades despertaba en la población que crecientemente abandonaría los espacios rurales, el crecimiento de la red vial, las migraciones internas, la crisis económica de 1930 y la expansión del mercado interno. Los congresos eucarísticos diocesanos y nacionales pusieron en evidencia el movimiento de la población hacia las grandes ciudades y permitieron además que éstas tuvieran una ocasión para lucir los progresos que hubieran hecho en pos de la urbanización (era frecuente que se aprovechara la ocasión del congreso religioso para exhibir las más recientes obras públicas, por ejemplo). El catolicismo fue así consolidando su presencia a nivel nacional y pudo creerse, dada la

intensidad con la que se vivieron todas estas transformaciones sociales que parecían afectar por igual a todo el país, que la nación entera era católica. De este modo cobró forma el discurso acerca de la nación católica sobre el que Loris Zanatta ha llamado la atención.

Y este discurso se fue agigantando a medida que se lo reiteraba hasta el hartazgo en los medios de comunicación. Así, parecía que podían pasar a un segundo plano las dificultades cotidianas que en el día a día se le presentaba a la administración eclesiástica, ya sea el fantasma de la siempre amenazadora escasez de vocaciones o las condiciones no siempre fáciles en las cuales se crearían las nuevas diócesis y parroquias destinadas a atender una sociedad cada vez más compleja, entre otras. En la práctica los sacerdotes que trabajaban día a día en la Iglesia sabían que se enfrentaban simplemente a un discurso que no podía ser más que un espejismo. Sin embargo, el discurso era popular y poderoso, gracias a los medios de comunicación que se esforzaron por difundirlo en versiones muchas veces degradadas, que poco se detenían en profundizar el debate de ideas —eran pocos los que tenían la erudición de Franceschi quien, en un tono escolástico, se debatía largamente en *Criterio* acerca de las consecuencias del liberalismo, la principal fuente de todos los males de la época, se reputaba—. Mientras tanto, la radio alimentaba la ilusión de que la misa podría ser llevada hasta los últimos rincones del país. Experiencias de esta índole las hubo a montones; por ejemplo, el programa radial “El Evangelio por sobre los tejados” que a fines de la década del treinta irradiaba la misa desde la parroquia de San Miguel a todo el país y creó la ilusión de que la palabra del sacerdote sería capaz de alcanzar a todos por igual. También el periodismo católico contribuyó a alimentar esa misma ilusión. Cuando el diario católico *El Pueblo* emprendió aceleradamente el camino que lo conduciría a convertirse en un diario popular, se preocupó por llegar a todas las provincias y adquirió una dimensión nacional; no es de extrañar pues que se autodenominara el “diario nacional del catolicismo argentino” y procurara llegar a los más lejanos rincones del país. Pronto el mito de la nación católica se convirtió en un lenguaje que se hablaba en todos lados, incluso en los más pequeños boletines parroquiales o en las revistas de las congregaciones y, más allá de los linderos del universo católico, también hablaron este mismo lenguaje los militares, los políticos, los intelectuales y en ocasiones los grandes diarios porteños.

En suma, en la década del treinta, el catolicismo continuó en plena efervescencia pero evidentemente cambiaron sus dimensiones, dado que se volvieron mayúsculas,

colmado toda medida; en este contexto, se transformaron las formas en las que esa efervescencia se manifestaría: fue así que el catolicismo debió aprender a dominar los códigos, los lenguajes y la liturgia que la nueva sociedad de masas le demandaba. Los rápidos cambios sociales que se desarrollaron desde los años veinte no dejaron a la Iglesia a la zaga; ésta rápidamente aprendió, por el contrario, a moverse en el nuevo escenario. En la cultura de masas, todo adquiría un carácter grandioso; todo se hacía y pregonaba a lo grande. También la Iglesia: la Acción Católica Argentina fue presentada en sociedad en 1931 como una milicia imponente, pero no era más que una imagen exagerada —fue precisamente lo exagerado de la imagen lo que le permitió cosechar rápidos frutos—; la figura de los pontífices, sobredimensionada, se exhibía por todas partes, incluso en películas que retrataban al Papa como un verdadero rey, con su pompa y su corte; algo similar ocurrió con las figuras de las autoridades eclesiásticas locales, arzobispos y obispos, ante los cuales el fiel no podía sino sentirse minúsculo... a menos que se uniera a otros e ingresara a las “milicias” que la Iglesia ponía a su servicio. En la década del treinta, las transformaciones que supuso el advenimiento de una sociedad de masas produjeron una enorme distorsión en la imagen de la Iglesia, sobredimensionándola. Un diario como *El Pueblo* reflejó esto con toda claridad al proclamar el triunfo del catolicismo y la reconquista de la sociedad para el cristianismo; el tono de cruzada se había instalado con gran fuerza en el seno del catolicismo de la década del treinta.

Pero por más virulento que pareciera este discurso, no bastó para convertir al catolicismo en una identidad política. Hacer una cruzada era sinónimo, en realidad, de hacer campaña por alguna “buena obra”. El término se usaba cada vez que se trataba de reunir fondos para un templo, organizar una fiesta patronal o sostener una publicación católica; en las parroquias, refería a cualquier gran campaña para reunir fondos: así, por ejemplo, la que se realizó en 1944 en beneficio de los damnificados por el terremoto de San Juan. Por su parte, también, el diario *El Pueblo* organizó una vasta cruzada a fin de juntar fondos para adquirir su nueva rotativa, en 1928; asimismo, reiteró esa misma cruzada luego, año a año, con el propósito de obtener nuevos lectores para el diario. En este último caso, la cruzada no era más que un concurso de lectores en el cual cada participante debía cosechar nuevos suscriptores; se formaron equipos —algunos de ellos perduraron durante años— que competían entre sí, como en un juego, en el concurso del diario. El carácter competitivo mantenía en vilo la atención de los participantes, tanto a nivel nacional como a nivel local: no sólo porque día a día se publicaba la tabla

provisoria de resultados, sino porque en una misma parroquia, sus distintas asociaciones podían competir entre sí por el triunfo local, cuyos resultados se exhibían en unos indicadores que llevaban el nombre de barómetros y servían para mantener despierto el interés; también en las escuelas ocurría algo parecido, porque los distintos cursos de un mismo establecimiento organizaban su propio concurso y plasmaban los resultados en sus respectivos termómetros —a pequeña escala, estos indicadores no eran muy distintos a los que en 1944 utilizaría Perón para dar cuenta de la campaña en beneficio de los damnificados del terremoto de San Juan—. Los equipos se organizaban bajo un lema que los identificaba: junto con Dios y la patria, los nombres de las devociones más populares y los de los sacerdotes de mayor renombre eran los lemas más frecuentes. Así entendida, la cruzada era un simple juego, uno más de los tantos de los que podía participar cualquier lector de un diario popular. Es cierto que el diario recurría a una retórica encendida para invitar a sus lectores a participar de su juego año a año, sin ahorrarse las metáforas militares —lograr objetivos, conquistar un territorio, aprovechar los recursos disponibles y las “municiones”, conseguir armas, etc—. Pero el solo propósito de esta retórica consistía en entusiasmar a los concursantes, “cruzados” o “apóstoles” (según se los denominaba), e impulsarlos a participar; no se invitaba a luchar contra un enemigo externo, sea cual fuere. Ni siquiera el lema del periódico —“¡Dios lo quiere!”— se presentaba bajo una fórmula dicotómica en la que se identificara el enemigo a combatir. La cruzada tenía más el sentido de una obra comunitaria en la que todos —sin exclusiones— podían participar, dado que había un premio a la medida de cada cual, antes que un cariz combativo ante un enemigo netamente identificado. No era una cruzada *contra* alguien. Ella no hizo del catolicismo una identidad política, por más que el periodismo popular se nutriera de todos los recursos propios de la retórica de masas a fin de invitar al lector a sumarse a esa buena obra.

4. A medida que nos adentremos en la década de 1940, podrá verse el esfuerzo que hizo la Iglesia por acompañar el proceso de modernización de una sociedad que estaba ingresando en un franco proceso de industrialización. En este sentido, se incorporaron a la acción pastoral medios y técnicas modernas que procuraban llamar poderosamente la atención: ya sea la utilización de una flota de camiones con acoplado que, debidamente acondicionados, hicieron las veces de librería, iglesia y sala de cine ambulantes (lanzada en 1949 e impulsada por los sacerdotes del Verbo Divino, la empresa se llamaba “Ven y ve” y se dispuso a ir de pueblo en pueblo por todo el país); ya sea la organización de

novedosos desfiles de carrozas en ocasión de las fiestas patronales, donde cada asociación parroquial se hacía cargo de su decoración; o bien la celebración de procesiones náuticas que se celebrarían en aquellas parroquias que lindaban con el río. Asimismo, el arzobispo Copello lanzaría en 1947 su plan a diez años, racionalmente concebido, para llevar a cabo una serie de misiones religiosas en las parroquias de Buenos Aires, de tal modo que la Iglesia pudiera estar en condiciones de ofrecer una imagen de eficiencia en la administración eclesiástica. Un aire de modernidad se introducía en una Iglesia que quería *aggiornarse* a la par que la sociedad se transformaba.

Pero sin duda la transformación más profunda que se verificaría en la sociedad argentina a partir de los años cuarenta fue el crecimiento que vivieron los sindicatos. Sometidos a una creciente presión por parte del Estado, los sindicatos se constituyeron en el modelo a seguir para toda organización bien cimentada, modelo que la Iglesia comenzó a mirar con sumo interés, en más de un sentido. En los años cuarenta, no casualmente, a lo que más quería parecerse una parroquia era a un sindicato, dado que contenía —o, al menos, aspiraba a contener— una biblioteca, un salón de actos, canchas de deportes, bar, consultorio médico gratuito, clases de apoyo, ciclo de conferencias e incluso una colonia parroquial de vacaciones. Toda parroquia que se preciara comenzó a planificar obras de envergadura; así, se volvió casi una obsesión en el universo católico la promoción de hospitales para obreros y de dispensarios para la atención médica básica, que sólo tímidamente habían comenzado a establecerse hasta entonces. Construir y proyectar tamaña cantidad de obras no era, por supuesto, tarea fácil; no casualmente, fue en la década del cuarenta cuando comenzaron a multiplicarse los pedidos de subvenciones estatales destinadas a la ampliación y construcción de nuevas casas parroquiales en toda la república —basta cotejar los diarios de sesiones de las cámaras legislativas para advertir este nuevo fenómeno—. Incluso el diario católico *El Pueblo* adoptó este mismo modelo cuando, luego de 1946, quedó bajo la batuta de un hombre como Roberto Bonamino, que provenía de las filas de la Acción Católica y pretendía hacer de los más fieles lectores del periódico toda una férrea organización aunque los resultados que cosechó, a pesar de todo el entusiasmo que puso en ello, fueron magros.

En este nuevo escenario donde la organización se volvía una obsesión, lo que más llama la atención es el modo en el que cambiaron las movilizaciones públicas de las masas católicas. Si la década del treinta fue la época dorada de los congresos eucarísticos a los que asistían multitudes que marchaban ordenadamente como en una

procesión de dimensiones mayúsculas, en los años peronistas, en particular, a lo que más se parecieron los nuevos congresos fue a una manifestación de trabajadores sindicalizados: los católicos asistían encolumnados bajo su propia bandera y se disponían a entonar cánticos netamente profanos. Hubo dos importantes novedades, pues: por un lado, el hecho de que cada institución católica se revistiera de una bandera bajo cuyo emblema comenzaría a hacer acto de presencia, así como también solían hacerlo los grandes sindicatos en las manifestaciones políticas de tinte plebiscitario en las que se aclamaba a Perón. Sin duda, la principal bandera esgrimida por los católicos fue la de la enseñanza religiosa. Más que una reivindicación eclesiástica por los “derechos” o los “privilegios” de la Iglesia, la cuestión de la enseñanza religiosa debe ser comprendida en el marco del proceso de la “democratización del bienestar”, propio de los años peronistas [cf. Torre]. En claro contraste con la enseñanza de perfil enciclopedista y de difícil comprensión popular, que no podía sino ser una herencia de la “oligarquía” que quería cerrarle las puertas a los sectores populares, la enseñanza religiosa estaba al alcance de todos: se trata, claro está, de una caricaturización abusiva que oponía un oscuro pasado a un futuro de gloria, como tantas otras de este mismo estilo que solían ser frecuentes en la propaganda del régimen. En realidad, la legalización de la enseñanza religiosa se parecía más a la nacionalización de los ferrocarriles, por su carácter plebiscitario, que a cualquier decreto episcopal. Ante todo, la enseñanza religiosa fue una bandera.

Y un cantito popular... En los años cuarenta, por otro lado, puede registrarse también una novedad en los cánticos, ya no sagrados, menos aún gregorianos: se trataba, sencillamente, de toda una serie de “¡vivas!” que debían entonarse de acuerdo con el destinatario. En los años peronistas, ésta no es una transformación menor, dada la conocida maestría de Perón en el arte de escuchar, atender y responder a los cantos populares. En 1946, por ejemplo, en ocasión del Congreso de la Juventud católica organizado por la JAC —la Juventud de la Acción Católica, junto con su publicación *Antorcha*, fue en los años cuarenta una de las organizaciones más dinámicas del catolicismo—, las autoridades eclesiásticas dispusieron las formas en las que debía corearse toda una serie de “¡vivas!”: al paso de los sacerdotes debía entonarse “¡viva la Iglesia Católica!”; al paso del cardenal, “¡viva Copello!”, etc. Sin duda, “¡Viva Cristo Rey!” fue el más popular de todos los cánticos. Mientras el catolicismo adoptaba toda una parafernalia que tomaba prestada de las manifestaciones políticas que en los años cuarenta solían tener a los sindicatos como su gran estrella, se desarrolló asimismo todo

un culto al líder, que pasó a concentrarse en la figura del cardenal Copello que fue, efectivamente, presentado bajo un halo de grandeza. No vale la pena insistir en los parecidos que esta descripción presenta con respecto a las grandes fiestas y manifestaciones de los años peronistas. Lo que importa destacar es que la Iglesia de masas adquirió nuevo impulso en los años cuarenta cuando se adoptaron cánticos y banderas muy similares a las que habrían de proliferar en las grandes manifestaciones peronistas.

Una vez introducidos estos nuevos códigos propios de la política de masas, no es de extrañar que Perón, que los conocía y dominaba como nadie, haya encontrado enorme facilidad para seducir a las masas católicas. Es cierto que éstas aclamaron a Cristo Rey y ovacionaron a Perón tanto en 1946-7 como en los actos de clausura del Congreso Eucarístico de Rosario de 1950, entre otras ocasiones, pero ¿era acaso la aclamación por Cristo Rey una expresión de fe o, más aún, la expresión de una identidad política católica? Asimismo, ¿era la ovación de los católicos por Perón la expresión de una lealtad política peronista? Estas masas no se hicieron peronistas por el solo hecho de ser, a su modo, “católicas”. Estas parecen ser por entonces identidades bastante débiles; las masas católicas no eran por lo general intensamente militantes en su fe —hemos visto cómo los congresos eucarísticos solían atraer más por lo que tenían de fenómeno de masas que de estrictamente religioso—, así como tampoco eran intensamente peronistas. Sea como fuere, lo que sí puede decirse es que compartían con el peronismo una misma cultura y una misma sensibilidad que tenía por centro la reivindicación de todo lo que fuera popular.

Así las cosas, el idilio no estuvo destinado a durar. Una vez que el régimen se hizo más hermético, el peronismo comenzó a exigir de sus filas una lealtad sin mácula, su retórica se volvió cada vez más dicotómica, de acuerdo con una lógica amigo- enemigo, las posiciones se tornaron rígidas y las identidades se fueron delineando con intensidad. En este contexto, Perón se convirtió en una figura irritante para muchos; fue caricaturizado y vilipendiado por un antiperonismo que se nutrió fuertemente del disgusto que la figura del líder comenzó rápidamente a despertar en todas partes, ante la cual ya no se podía ser indiferente. En este contexto, los católicos se inclinaron por un visceral sentimiento antiperonista donde era más fuerte la irritación que sentían por el líder caído en desgracia, que la reivindicación de una identidad católica militante. De hecho, pudieron ensañarse también con el cardenal Copello a quien le reprocharon su

excesiva moderación ante Perón; algo similar ocurrió con respecto al diario *El Pueblo*, que pudo pasar por demasiado tibio. No por ser católicos se hicieron antiperonistas.

Por otra parte, había además otros antiperonistas igualmente apasionados que, sin embargo, prácticamente no habían asistido nunca a ningún congreso eucarístico ni tenían mayor acercamiento al universo católico. No obstante, ello no fue óbice para que asistieran a la celebración de Corpus Christi en junio de 1955. En realidad, no era necesario ser un católico devoto para asistir al Corpus, así como tampoco había sido necesario serlo para asistir a los distintos congresos eucarísticos. Que el católico, en la práctica, no resultara tan integral como era de desear para el caso no importaba; ser católico —sin ser integral— era un hecho de lo más frecuente: el católico integral era en realidad más la excepción que la regla. Por ejemplo, el cumplimiento del precepto de comulgar y confesar en Pascuas, una vez al año, que era sin duda el más mínimo requisito que la Iglesia podía esperar de sus fieles, no era fácil de hacer respetar; basta ver las campañas que era necesario repetir año a año en la prensa católica, tanto en el diario *El Pueblo* como en los boletines parroquiales, para advertir cómo ese mínimo requisito no se respetaba. Los católicos preferían escuchar la misa por la radio y creían que con eso bastaba para cumplir con sus “deberes” religiosos. Las masas católicas eran unas masas *sui generis*: podían llenar los congresos eucarísticos y asistir a las procesiones en calidad de espectadores —de hecho, lo veían como un espectáculo—, pero no se preocupaban mayormente por respetar los preceptos. La Iglesia bien sabía todo esto, y dejaba que el mundo continuara girando sin escandalizarse; no esperaba hacer de todo aquel que ocasionalmente se acercara a una procesión o a una fiesta religiosa de masas un católico integral, profundamente devoto y respetuoso de los preceptos. Al igual que el mito de la nación católica, también el católico integral era un espejismo, y la Iglesia bien lo sabía. El catolicismo nunca había sido en la práctica una fortaleza cerrada sobre sí misma, que admitiera en su seno sólo a quienes dieran muestras de la más acabada identificación con sus rituales, dogma y credo, excluyendo o bien impugnando al resto. No lo fue en 1934 o con anterioridad a esta fecha; tampoco en 1955.

A diferencia del peronismo, que delineaba claramente los campos que separaban a los amigos de los enemigos del régimen y se expresaba bajo la forma de una identidad política que denigraba al enemigo, el catolicismo en cambio no adoptó nunca una retórica dicotómica expresada bajo la lógica amigo—enemigo. Es cierto, no obstante, que la retórica católica atacaba al liberalismo y al comunismo pero se trataba en todo

caso de fuerzas abstractas e impersonales —a diferencia de lo que ocurría en el peronismo, donde o se estaba con Perón o contra él— que no daban lugar a severas exclusiones en la práctica. Asimismo, el catolicismo tampoco exigió nunca la completa “lealtad” de sus fieles, a pesar de que en la retórica prevaleciera el modelo del católico integral. La victoria del catolicismo, pregonada hasta el hartazgo desde la década del treinta con una retórica encendida, no era una victoria que se alzara por encima de sus enemigos o contrincantes, a los que debiera suprimir en la contienda. Siquiera el mito de la nación católica estuvo acompañado del “contra-mito” de los enemigos de la nación a los que era necesario derribar: es decir, si bien en el catolicismo solía pronunciarse la afirmación enfática de que la nación entera era católica, no se escuchó decir en cambio que quien no fuera católico debía por completo quedar fuera de la nación. El catolicismo, en fin, no fue una identidad política por más que adoptara todos los códigos propios de una retórica de masas.

5. No hubo un ciclo de derrota, deseo de revancha y victoria en la historia del catolicismo argentino; aquel ciclo sólo existió en una retórica que adoptaba la apariencia de un discurso tan militante como cualquier otro.

La idea de la “derrota” ha provocado en la historiografía enormes distorsiones en cuanto a la comprensión de la historia de la Iglesia argentina. La más importante ha sido que ha llevado a considerar la década del treinta como la consumación de una revancha largamente preparada, en claro contraste con aquella “derrota”; la década del treinta, desde esta perspectiva, constituiría un punto de inflexión que señalaría un antes y un después, que separa a un momento de “debilidad” de otro en el cual se habría producido una fuerte consolidación del catolicismo. Ha llevado, en suma, a alimentar una historiografía rupturista que pierde de vista las continuidades. Pero lejos de hacer de la “derrota” una excusa para preparar minuciosamente una revancha que le costaría años de duro esfuerzo conquistar, creemos que el catolicismo luego de 1884 en realidad continuó su marcha como si prácticamente nada hubiera ocurrido; continuó transformándose y desarrollándose a la par de la sociedad sin mayores trabas.

Si acaso hubo un deseo de revancha en la historia del catolicismo argentino, ese deseo no fue pues el fruto de la herida abierta que la “derrota” habría dejado. Tampoco fue el producto de los deseos de las jerarquías eclesiásticas por conquistar crecientes cuotas de poder en una era de romanización. (Es frecuente encontrar en la historiografía que se le atribuya a las autoridades eclesiásticas una muy importante cuota de responsabilidad, e

incluso de culpa, por la enorme presencia que adquirió la Iglesia Católica en la sociedad hacia la década de 1930.) En realidad, el deseo de revancha no fue más que una expresión retórica que cobró centralidad en el marco de una Iglesia que comenzaba a adoptar con fuerza las formas propias de la cultura de masas. Es innegable que al revanchismo le sucedió la proclamación del inminente triunfo de la Iglesia, mientras el tono de cruzada se reiteraba hasta el hartazgo en los años treinta; no obstante, todos sabían que ese discurso, por más enardecido que fuera, no era más que pura retórica. Se podía pregonar la necesidad de recristianizar la sociedad, pero todos sabían que las masas católicas que asistían a los grandes congresos se hallaban muy lejos de ajustarse al tipo ideal del católico integral y militante. Y nadie se escandalizaba por ello, ni siquiera las más altas autoridades eclesiásticas.

En suma, la retórica enardecida del catolicismo respondió más a las transformaciones sociales que vivió la Argentina que a la voluntad de las autoridades eclesiásticas de ejercer un poder sin ningún tipo de medida. Fue, en especial, la fuerza de la democracia la que transformó de raíz los códigos, las formas, los lenguajes y la imagen de la Iglesia. Hizo de su procesión más tradicional —Corpus Christi— algo popular; adoptó una música litúrgica en la que todos estaban invitados a corear los estribillos; adoptó eslóganes fáciles de comprender. Y habló un lenguaje maniqueo, al alcance de todos, donde había buenos y malos, vencedores y vencidos, y donde la derrota, la revancha y la victoria se transformaron en moneda corriente. Pero ese lenguaje no era más que una retórica de masas que sin duda logró exitosamente la movilización de las masas en una serie de congresos eucarísticos y manifestaciones en la calle; sin embargo, no pudo hacer del católico *sui generis* un católico militante, portador de una identidad política católica —los casos de militantes católicos exaltados en realidad fueron los menos—.