



Los orígenes del catolicismo de masas en la Argentina, 1900–1934

por Miranda Lida

Abstract. – Usually historians depict the thirties as a moment of “catholic revival” in Argentina. This revival has been understood as an effect of the political turn of the thirties that brought the military power to the government. Military and clergy were, in fact, strongly related in Argentina at that time, and the catholic revival of the thirties had too much to do with that. Nevertheless, the catholic movement had strong roots in Argentina, long before the beginning of the “infamous decade” of the thirties. This article argues that this movement had much to do with the popular culture and the social transformations that developed in Argentina while the country paved its way for modernization. Catholicism had built a strong movement long before the thirties. To explain the complex roots of this movement is the purpose of this article.

La década de 1930 ha sido considerada decisiva para el catolicismo argentino del siglo XX. Fue la época en la que se hizo fuerte su discurso político más virulento y nació el “mito de la nación católica”, según lo denominara el historiador Loris Zanatta;¹ fue el momento en el que el catolicismo logró una presencia significativa en los medios masivos de comunicación, ya sea gracias al desarrollo sin igual de la prensa católica, o bien a través de su presencia en la radio; fueron, sobre todo, los años de las grandes movilizaciones católicas de masas, que pasaron a ocupar importantes espacios públicos; fue, por último, una era de expansión para la Acción Católica argentina, fundada en 1931. Los cambios se vivieron a una profundidad tal que la propia Iglesia se atrevió a proclamar que estaba atravesando un verdadero

¹ Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo* (Buenos Aires 1996).

“renacimiento católico”. El catolicismo adquirió una envergadura que logró sorprender a propios y extraños.

La historiografía no tardó en interesarse por este fenómeno. Su interés fue subsidiario de la preocupación por entender la debilidad de la democracia argentina. Los estudios sobre la historia de la Iglesia comenzaron a abrirse a partir de 1983 a nuevas perspectivas que – se esperaba – debían procurar encontrar respuesta a la principal preocupación que estaba presente en la sociedad en su conjunto: se quería entender qué grado de complicidad había tenido la Iglesia Católica con la inestabilidad institucional que vivió la Argentina desde 1930. Se partía de la idea de que algún tipo de complicidad debía existir. De tan natural que parecía esta alianza entre la Iglesia y los militares, no era necesario someterla a discusión; cuando algo se presenta como evidente a la vista de todos, la necesidad del análisis minucioso se desvanece. Existiría, pues, una historia acumulativa y lineal de complicidades e intrigas que habría tenido su punto de partida en 1930.² ¿Cómo se hace para someter a discusión esta presunta complicidad cuando es innegable que la propia institución eclesiástica adoptó desde los años treinta una retórica de cruzada que postulaba la necesidad de reconquistar a cualquier precio la sociedad para el cristianismo?

El propósito de este trabajo es comprender la envergadura del cambio que se produjo en el catolicismo de la década de 1930. Se ha insistido en reiteradas ocasiones en dos cuestiones que aquí someteremos a discusión. Por un lado, que el catolicismo argentino verificó en la década de 1930 una cesura que supuso un salto cuantitativo y cualitativo en su evolución histórica. Es necesario, creemos, someter a prueba esta tesis rupturista. La fórmula del “renacimiento católico” será objeto central de nuestra discusión. ¿Qué tan débil era la Iglesia antes de los años treinta y qué tan fuerte fue después? ¿Con qué vara se miden los cambios en la historia del catolicismo argentino? ¿Qué es lo que se expresa a través de la fórmula del “renacimiento católico”? La tesis rupturista ofrece la impresión general de que todo el catolicismo argentino fue sometido a una profunda transformación. Es necesario poner a prueba las dimensiones reales de aquel cambio. La discontinuidad his-

² Loris Zanatta, “Religión, nación y derechos humanos”: *Revista de Ciencias Sociales* 7–8 (1998), pp. 169–189; Fortunato Mallimaci, “Catolicismo y militarismo en la Argentina, 1930–1983. De la Argentina liberal a la Argentina católica”: *Revista de Ciencias Sociales* 4 (1996), pp. 181–218.

tórica, si es que la hubo, debe ser explicada en el contexto en el que ella se produjo. Sólo así podrá evaluarse el alcance real del cambio producido.

Por otro lado, una segunda cuestión a revisar es quién ha sido el artífice del cambio que se habría producido en los años treinta del siglo XX. La identificación del actor principal – o su responsable, dado que a ese actor suele echársele sobre sus hombros una determinada responsabilidad moral y política – ha sido una tarea que en general ha sido abordada con ligereza. Si la Iglesia Católica recayó en una retórica de lo más agresiva y aspiró a ocupar un lugar central en la vida nacional, era lógico deducir de allí que esto era un resultado directo de los intereses de las jerarquías eclesiásticas y sus aspiraciones de poder, respaldadas a su vez en las directivas pontificias. De este modo la historia del catolicismo argentino ha desembocado en una tesis por completo “intencionalista”, dado que se explica el devenir de los acontecimientos a partir de las intenciones de un actor que se afana por torcer el rumbo de la historia de acuerdo con sus deseos caprichosos.³ Desde esta perspectiva, las jerarquías eclesiásticas, ansiosas por obtener crecientes cuotas de poder, habrían sido el verdadero artífice del “renacimiento católico” y se esforzaron por convertir el catolicismo en una estructura cuasi-militar.⁴

Pero por más virulento que fuera el discurso de la Iglesia hacia 1930, no debe olvidarse que ese discurso no habría tenido razón de ser si no hubiera habido una sociedad – o al menos parte de ella – dispuesta a escucharlo y prestarle atención. Si la Iglesia Católica pasó a hablar un lenguaje tan virulento, fue porque se topó con una sociedad que de algún modo se tornó receptiva a ese tipo de retórica. Si olvidamos este aspecto, corremos el riesgo de suponer que el desarrollo del

³ El concepto de una historiografía “intencionalista” lo hemos tomado prestado de Ian Kershaw en su análisis historiográfico sobre el nazismo. La historiografía intencionalista del nazismo se caracteriza por depositar la explicación acerca de la historia de la Alemania nazi en las solas intenciones políticas e ideológicas del líder nazi. Una discusión sobre este tema en Ian Kershaw, *La dictadura nazi. Problemas y perspectivas de interpretación* (Buenos Aires 2004).

⁴ Un ejemplo en Susana Bianchi, “La conformación de la Iglesia Católica como actor político-social: el episcopado argentino, 1930–1960”: Susana Bianchi/María Estela Spinelli, *Actores, proyectos e ideas en la Argentina contemporánea* (Tandil 1997), pp. 17–48; eadem, “La construcción de la Iglesia Católica argentina como actor político y social, 1930–1960”: ponencia inédita, presentada en el coloquio “Católicos en el siglo: cultura y política” (Universidad Nacional de Quilmes, 27 y 28 de mayo de 2004).

integrismo católico se habría debido únicamente a la voluntad de las jerarquías eclesiásticas de ocupar el centro de la vida nacional.⁵ Lejos de ello, en este trabajo nos interesa sugerir la idea de que para explicar la centralidad que adquirió el integrismo católico en la década de 1930 no basta con entender las transformaciones sufridas por la institución eclesiástica y, en especial, sus jerarquías. Es necesario preguntarse por el receptor de aquel discurso: si no hubiera habido una sociedad que prestaba atención a un discurso como aquel, difícilmente la Iglesia se habría tomado el trabajo de difundir masivamente “el mito de la nación católica”, en los términos del historiador italiano Loris Zanatta. Creemos que no bastó con la sola voluntad de las jerarquías eclesiásticas para que el integrismo católico se convirtiera en lo que fue; la sociedad fue también partícipe de aquel renacimiento católico. Las multitudes que colmaron el Congreso Eucarístico Internacional de 1934 son prueba de que ese catolicismo tenía para ellas un sentido que – creemos – es necesario desentrañar.

1. ¿RUPTURA O CONTINUIDAD?

La tesis rupturista aparece condensada en el título del libro más conocido de Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica* (Buenos Aires 1996). En pocas palabras, el autor interpreta que el catolicismo habría permanecido en un estado de “letargo” y adormecimiento desde 1880 aproximadamente, consecuencia directa de las “derrotas” sufridas por el catolicismo ante las leyes laicas.⁶ Sugiere la idea de que hacia la década de 1930 se produjo un cambio drástico en el seno del catolicismo argentino, en abierto contraste con la etapa precedente: se ingresó así en el “renacimiento católico”. Para discutir esta tesis, pues, es necesario hacer un somero repaso de las características del catolicismo entre 1880 y 1930, a fin de revisar el mito del pasado liberal y laico de la Argentina, un mito que le resultó altamente funcional al integrismo católico de los años treinta, dado que identificó en él su enemigo a combatir.

⁵ Acerca del integrismo católico véase Fortunato Mallimaci, *El catolicismo integral en la Argentina, 1930–1946* (Buenos Aires 1988).

⁶ La tesis del “letargo” ha sido discutida en Miranda Lida, “Iglesia y sociedad porteñas. El proceso de parroquialización de la arquidiócesis de Buenos Aires, 1900–1928”: *Entrepasados* 28 (2005).

No tiene sentido narrar aquí una vez más la crónica de los bien conocidos combates que sucesivamente se desarrollaron entre católicos y liberales en la década de 1880.⁷ Nos interesa poner de relieve, en cambio, otra faceta del catolicismo argentino de esta época que habitualmente suele ser olvidada: las múltiples formas que ella encontró para relacionarse con una sociedad que se hallaba en una era de transformación profunda como consecuencia de la inmigración masiva, del crecimiento demográfico y del desarrollo económico finisecular. Es nuestro argumento que el catolicismo acompañó en más de un sentido este vasto desarrollo, lejos de permanecer al margen. En especial, fue en las regiones más estrechamente vinculadas al desarrollo socioeconómico agropecuario donde este desarrollo se vivió con mayor intensidad: así ocurrió en las provincias de Santa Fe, Córdoba y Buenos Aires.⁸ No es necesario aguardar a 1934 – cuando se creó un número importante de nuevas diócesis – para verificar el desarrollo del catolicismo argentino.

Concentraremos nuestra mirada sobre Buenos Aires. La Iglesia cambió junto a una sociedad que se transformaba vertiginosamente para adoptar un aspecto moderno. Lo primero que se observa es que cambiaron las fachadas de los templos: en la ciudad de Buenos Aires, los viejos templos de arquitectura colonial fueron refaccionados de pies a cabeza, para dar origen a verdaderas joyas arquitectónicas. En los primeros años del siglo XX, se cosecharon los frutos de esta transformación, cuando fueron elevadas al rango de basílica los principales templos de Buenos Aires. Así ocurrió con las antiguas iglesias de La Merced, San Miguel, San José de Flores, San Francisco y Santo Domingo, entre otras. Algo parecido sucedió también con otras más recientes, como la iglesia del Santísimo Sacramento en Retiro, la de San Carlos en Almagro, la de San Antonio en Villa Devoto, la de Nuestra Señora de Pompeya, la de Nuestra Señora de Buenos Aires, la de

⁷ Un análisis de los conflictos en Roberto Di Stefano/Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX* (Buenos Aires 2000).

⁸ Para el caso de Córdoba, véase Arthur Liebscher, “Institutionalization and Evangelization in the Argentine Church. Córdoba under Zenón Bustos, 1906–1919”: *The Americas* 45, 3 (1989), pp. 363–382. Para el caso de Santa Fe, véase Edgar Stoffel, “La inmigración y su impacto sobre las estructuras eclesiales santafesinas 1856–1898”: *Archivum* 16 (1994), pp. 145–162. Para la provincia de Buenos Aires, pueden verse los datos que proporciona José Luis Kaufmann, *Dos nombres para una historia, 1898–1921* (La Plata 2001).

San Agustín en Barrio Norte y la del Espíritu Santo (o Nuestra Señora de Guadalupe) en Palermo. Algunas de estas obras fueron costeadas íntegramente por sólo unas pocas familias de Buenos Aires pertenecientes a la élite terrateniente.⁹

Los sectores populares también participaron por distintos medios de estas obras, ya sea aportando contribuciones menos ostentosas que las de los grandes apellidos, o bien incluso cediendo gratuitamente su fuerza de trabajo para la construcción del templo. Cuanto más nos alejamos del centro de Buenos Aires y de sus barrios más elegantes, más habrá de advertirse la importancia de la participación popular en la construcción de los templos barriales. Podríamos también aquí enumerar gran número de ejemplos: las comisiones vecinales “pro templo” que se constituyeron en diversos barrios de Buenos Aires, compuestas por modestos vecinos que querían ver prosperar su cuadra, a fin de levantar con colectas populares una pequeña capilla; las colectas, kermeses, bazares y beneficios que se organizaban con el mismo objeto; las interminables listas de suscriptores que se elaboraban cada año.¹⁰ Hubo templos que fueron construidos de pies a cabeza con aportes populares, tanto en dinero como en especies – ladrillos y otros materiales de construcción – y en mano de obra: un ejemplo descolante en este sentido es el de la basílica de San Carlos (Almagro).¹¹

Iglesias y capillas de distinta envergadura se inscribían en un mapa parroquial que en Buenos Aires se tornaba cada día más complejo, a medida que el crecimiento demográfico y urbano avanzaba. Buenos Aires contaba con veinte parroquias en 1900. Algunas de ellas habían sido establecidas en tiempos coloniales y presentaban dimensiones acordes con la pequeña ciudad de aquellos tiempos. Así por ejemplo el caso de las parroquias de San Nicolás de Bari, Concepción, Monseerrat, Piedad, Nuestra Señora del Socorro y San Telmo. Otras, en cambio, habían sido fundadas como pueblos rurales que permanecieron

⁹ Sobre la relación entre los grandes apellidos y el catolicismo véase Miranda Lida, “Los terratenientes pampeanos y la Iglesia Católica, 1880–1920”: *Cuadernos del Sur. Historia* 34 (2005), pp. 125–149.

¹⁰ Un estudio más detallado sobre este tema en Miranda Lida, “Prensa católica y sociedad en la construcción de la Iglesia argentina en la segunda mitad del siglo XIX”: *Anuario de Estudios Americanos* 63, 1 (Sevilla 2006), pp. 51–75.

¹¹ Véase al respecto: El nuevo templo de San Carlos y su publicación parroquial desde 1902. Otro caso que se puede mencionar es el de la parroquia de San Roque en Villa Ortúzar. Al respecto Mario Gill, *Un estudio de sociabilidad barrial: la parroquia de San Roque, 1921–1944* (tesis de licenciatura, Universidad Católica Argentina 2006).

durante largo tiempo en las afueras del radio urbano de la vieja ciudad decimonónica: por ejemplo San José de Flores Belgrano. Hubo además otras que nacieron a la luz de las transformaciones urbanas de fin de siglo: San Carlos, San Cristóbal, Santa Lucía, Nuestra Señora del Carmen, San Bernardo, entre otras que podríamos mencionar. En el mapa parroquial de Buenos Aires convivían viejas parroquias pequeñas y céntricas con otras que se tornaban inabarcables hacia los márgenes de la ciudad. Y se crearon parroquias nuevas: ya hacia 1920, su número había aumentado hasta un total de 36. El primer plan de parroquias de la ciudad de Buenos Aires no fue confeccionado por Copello en la década de 1930 como suele señalarse habitualmente, sino que fue preparado en fecha tan temprana como 1899.¹²

En la provincia de Buenos Aires el crecimiento fue todavía más acelerado luego de la campaña del Desierto: había 51 parroquias en 1871, aumentaron a 59 para 1889, treparon a 91 para 1895 y en 1921 habían alcanzado un total de 145. Si en la ciudad de Buenos Aires el crecimiento no fue tan rápido como en la provincia en las primeras décadas del siglo, ello fue en buena medida porque existían sacerdotes que se encastillaron en sus cargos y se resistían a la creación de las nuevas parroquias – cada nueva parroquia suponía dividir las preexistentes y repartir al mismo tiempo los recursos económicos y humanos. De hecho, estuvo desde temprano en las intenciones de las jerarquías eclesiásticas la creación de nuevas parroquias, pero los párrocos se le resistieron.¹³ Estos se convirtieron en verdaderos patriarcas de sus respectivas parroquias y construían lazos tan estrechos y profundos con sus feligresías que sólo a la muerte del titular podían los obispos intervenir en ellas.¹⁴ Veamos algunos ejemplos: José Apolinario de las Casas fue párroco del Socorro entre 1871 y 1932; Roque Fidel Carranza estuvo al frente de la Piedad entre 1903 y 1935; Felipe Fonticelli fue titular de la parroquia de Monserrat entre 1882 y 1924;

¹² Véase al respecto el proyecto de una nueva división administrativa del municipio de Buenos Aires según decreto de 5 de diciembre de 1899, Buenos Aires, Taller tipográfico de la penitenciaría nacional, 1900.

¹³ La resistencia de los sacerdotes al proyecto de la jerarquía eclesiástica de crear nuevas parroquias en 1899–1900, véase “Contestaciones de los señores curas”: *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires* (en adelante *REABA*) (1901), pp. 445 y ss.

¹⁴ Sobre el modo en que el término “patriarca” era utilizado para referir a este tipo de párroco, véase por ejemplo la revista parroquial de La Merced, “El presbítero don Diego Palma”: *La Buena Lectura*, 13 de septiembre de 1890.

Ignacio Paso Viola fue párroco de Santa Lucía entre 1916 y 1941; Antonio Rasore hizo lo propio en la parroquia de la Merced entre 1876 y 1929; Francisco Reverter dirigió San Cristóbal entre 1906 y 1927; José Pacífico Alcobet estuvo al frente de San Ignacio entre 1886 y 1918. Sin duda, el caso más célebre de un párroco de estas características fue el de monseñor Miguel de Andrea, que se hizo cargo de la parroquia de San Miguel en 1912 y la retuvo hasta su muerte en 1960.

Las grandes parroquias de las afueras de la ciudad eran más recientes y más fáciles de subdividir. Pero presentaban otras dificultades: eran de dimensiones extensas, por momentos inabarcables; la población estaba dispersa en vastas circunscripciones de tal modo que era difícil construir lazos estables y duraderos con las respectivas feligresías. Era necesario luchar para domeñar el territorio, dado que muchas de estas circunscripciones correspondían a barrios que recién comenzaban a cobrar vida. Las viviendas a veces eran precarias, y ello valía también para la casa parroquial e incluso para el templo. En Buenos Aires, todos los barrios estaban construyéndose. La geografía de la ciudad ofrecía grandes extensiones de espacios semirurales, con precaria edificación, desprovistos de los servicios esenciales de una ciudad moderna: transportes, iluminación, adoquinado e higiene. En este contexto, la construcción de una capilla servía de aliciente para la construcción del barrio en zonas poco favorecidas.

Ejemplo típico en este sentido fue la construcción de la iglesia de Nuestra Señora de Pompeya en el sur de la ciudad, en una zona que era puro arrabal, no muy lejos de uno de los principales basurales de Buenos Aires. En 1906 la parroquia fue inaugurada luego de más de una década de trabajo en el barrio por parte de vecinos y sacerdotes.¹⁵ Las frecuentes peregrinaciones al barrio que se desarrollaron desde los últimos años del siglo XIX contribuyeron a agilizar la integración de la parroquia en el espacio urbano. En principio, se organizaron peregrinaciones de hombres únicamente, dado que se consideraba que la zona no era apta para la circulación de las mujeres “decentes”.¹⁶ La peregrinación era una excusa

¹⁵ Sobre ésta véase Luis Alberto Romero, “Nueva Pompeya, libros y catecismo”: Luis Alberto Romero/Leandro Gutiérrez, *Sectores populares, cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra* (Buenos Aires 1995).

¹⁶ Sobre las peregrinaciones, pueden verse las crónicas periodísticas en el diario católico de entonces “A Pompeya”: *El Pueblo*, 29 de septiembre de 1907; “A Nueva Pompeya”: *El Pueblo*, 11 de octubre de 1907; “Peregrinación de hombres a Pompeya”: *El Pueblo*, 18 y 19 de octubre de 1909.

para emprender obras de mejoramiento urbano en esos barrios apartados. En 1910, por ejemplo, se informaba en la prensa que “la intendencia ha dado las órdenes para limpiar la calle Arena a fin de que los peregrinos puedan hacer a pie el trayecto que media entre el Parque de los Patricios y el santuario”.¹⁷ El templo de Pompeya no fue el único caso de una parroquia de barrio que verificó un movimiento sin igual, a tal punto que fue elevada al rango de basílica. Algo parecido fue ocurriendo también con las demás. El rango adquirido daba cuenta del desarrollo que cada templo representaba. Hubo algunos que a pesar de hallarse en la periferia de la ciudad podían competir en distinción con los más céntricos y tradicionales.

No todas las obras, sin embargo, alcanzaron tal envergadura. Proliferaron a la par las más modestas capillas, así como también los oratorios festivos que a veces no eran más que un simple potrero donde los chicos podían jugar a la pelota, junto a una pequeña sala donde se impartía el catecismo. En el mejor de los casos, estos oratorios contaban además con una modesta capilla. Impulsados sobre todo por los salesianos, constituyeron una singular forma de dar respuesta al acelerado crecimiento demográfico y urbano desde fines del siglo XIX. Algunos se establecieron en barrios populares como La Boca, Almagro o Barracas. Así los describía la prensa de la época:

“[...] estos llámanse oratorios festivos, en donde los domingos y días festivos acuden centenares de niños, en su mayoría de la clase más humilde. En aquellos espaciosos patios los niños encuentran toda clase de diversión como ser hamacas, pasos volantes, sapos, ruletas, cancha de pelota y otros similares juegos”.¹⁸

Todas esas obras, desde las más deslumbrantes basílicas hasta los muy modestos oratorios festivos, exigían una continua movilización de recursos. No es casual el extenso desarrollo de la sociabilidad parroquial desde fines del siglo XIX: así el caso de las asociaciones vecinales pro-templo, constituidas en el radio parroquial para levantar oratorios y capillas en los reductos más apartados de la ciudad. Muchas veces, estas asociaciones se formaban para disolverse a poco de andar. En este aspecto, lo que ocurría en el seno de la Iglesia no era muy diferente de lo que ocurría fuera de ella: basta recordar aquí la volatilidad de las sociedades de fomento barrial que nacieron en las prime-

¹⁷ “Nueva Pompeya”: *La Voz de la Iglesia*, 27 de mayo de 1910.

¹⁸ “Los oratorios de Don Bosco”: *El Pueblo*, 4 de abril de 1909.

ras décadas del siglo XX en Buenos Aires.¹⁹ 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. No es de extrañar que en este contexto 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. Con el objeto de difundir libros baratos de carácter católico se fundó en fecha tan temprana como 1888 la “Sociedad de Propagación de Buenos Libros”, que tenía contactos en diversas provincias e incluso en Uruguay; los salesianos a su vez comenzaron a publicar las *Lecturas Católicas* que, a precios baratos, ponía todos los meses al alcance del lector ejemplares de más de cien páginas que reunían novelas, lecturas piadosas y morales.²⁰

Cualquier semejanza con la cultura anarquista de la época no es mera coincidencia.²¹ En más de un sentido, 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 reli-

¹⁹ Al respecto, véase Luciano De Privitellio, *Vecinos y ciudadanos. Política y sociedad en la Buenos Aires de entreguerras* (Buenos Aires 2003); Luis Alberto Romero/Luciano De Privitellio, “Organizaciones de la sociedad civil, tradiciones cívicas y cultura política democrática: el caso de Buenos Aires, 1912–1976”: *Revista de Historia* 1 (2005), pp. 11–60.

²⁰ Son harto conocidos los trabajos de Luis Alberto Romero sobre los libros baratos de comienzos del siglo XX, que se inscribían en una tradición laica y socialista. Acá llamamos la atención de que en el universo católico ocurría algo parecido, aunque carecemos de datos ciertos acerca de las tiradas de las publicaciones, seguramente de menor envergadura que las que se editaban por fuera de este universo. Se dijo en la prensa que la “Sociedad Propagación de Buenos Libros” había editado cerca de 70.000 ejemplares en sólo su primer año de vida, véanse “Propaganda de buenos libros”: *La Unión*, 1 de enero de 1889; “Sociedad propagación de buenos libros”: *La Unión*, 8 de noviembre de 1889. Acerca de la iniciativa de los salesianos, véase “Lecturas católicas”: *La Unión*, 10 de enero de 1889.

²¹ Juan Suriano, *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890–1910* (Buenos Aires 2001); Dora Barrancos, *La escena iluminada. Ciencias para trabajadores, 1890–1930* (Buenos Aires 1996).

giosa en el templo al que asistía en su infancia hacia 1900 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. Relata Giusti:

“Solíamos ir por la tarde al convento de Santa Catalina aún existente en la calle Brasil entre las de Tacuarí y Bernardo de Irigoyen, entonces del Buen Orden. Allí, después de pasar en la capilla un rato de relativa compostura y distraída devoción, irrumpíamos en el vasto patio donde disfrutábamos de toda suerte de juegos infantiles: hamacas, trapecios, columpios, canchas de pelota, mientras aguardábamos la hora en que desde un balconcillo los buenos padres nos arrojaban naranjas, glotonamente disputadas, por más que alcanzara para todos.”²²

Otras novedades que contribuyeron todavía más a vivificar el catolicismo porteño fue la prensa católica que floreció desde fines del siglo XIX. Circulaba en diferentes niveles.²³ Existían, en primer lugar, los grandes diarios que se publicaban en la ciudad de Buenos Aires, pero cuya circulación era de alcance más amplio, dado que podían llegar con relativa facilidad a las más importantes ciudades del país a través del ferrocarril. En esta primera categoría debemos incluir los diarios *La América del Sud* (1876–1880), *La Unión* (1881–1889), *La Voz de la Iglesia* (1882–1911) y *El Pueblo* (fundado en 1900), periódicos que se preocupaban por imitar en lo posible el estilo periodístico de los grandes diarios “liberales”. En un segundo nivel encontramos los periódicos católicos de publicación local que comenzaron a publicarse en las más importantes ciudades, a medida que ellas prosperaban; este tipo de publicación regional creció, en especial, luego de 1890. Los periódicos católicos locales, muchas veces bajo la batuta del sacerdote del lugar, servían no sólo para articular las distintas expresiones del catolicismo local, sino además para amplificar su voz y poder

²² Roberto Giusti, *Visto y vivido. Anécdotas, semblanzas, confesiones y batallas*, (Buenos Aires 1965), pp. 43–44.

²³ Al respecto, Miranda Lida, “La prensa católica y sus lectores en la Argentina, 1880–1920”: *Tiempos de América. Revista de historia, cultura y territorio* 13 (2006), pp. 59–71.

llegar a ser escuchado en la ciudad de Buenos Aires, incluso por el arzobispo, que no podía dejar de hacerse eco de la presión de la prensa.²⁴ Además, existían en un tercer nivel las publicaciones de índole parroquial, destinados a una feligresía acotada. A veces estas publicaciones eran minúsculas y se conformaban con ser sólo unas pocas hojas sueltas que se entregaban el domingo a la salida de la misa; no obstante, si se trataba de una parroquia importante, la publicación parroquial podía alcanzar otra envergadura: así el caso de la revista *La Buena Lectura* de la parroquia de La Merced, una de las más tradicionales del centro de Buenos Aires, publicación que fue fundada en 1879 y se publicó sin interrupciones durante más de cincuenta años. También, en este mismo sentido se puede mencionar, por ejemplo, la revista de la basílica de Luján, *La Perla del Plata*, que vio la luz en 1890. Otra expresión de la prensa católica que merece ser destacada es la que se hallaba estrechamente vinculada a las comunidades de inmigrantes: en este sentido puede por ejemplo mencionarse el periódico *The Southern Cross* de la comunidad irlandesa o la publicación de los italianos, *Cristoforo Colombo*.²⁵ Cabe aclarar que estos son sólo los ejemplos más importantes.

El catolicismo estaba en movimiento. La efervescencia se vio alimentada por una serie de novedades que las asociaciones parroquiales no tardaron en implementar: el cine, la misión religiosa en el barrio, las peregrinaciones en tren a Luján que comenzaron a realizarse sistemáticamente desde los primeros años del siglo, mientras se terminaba de construir la basílica. 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.²⁶ La misión en barrios marginales o en construcción se proponía por su parte contribuir a hacer

²⁴ Nóminas de las publicaciones católicas de Buenos Aires se encuentran en: Ignacio Orzali, *La prensa argentina* (Buenos Aires 1893); “La buena prensa en la diócesis de La Plata”: *El Pueblo*, 19 de junio de 1909. Una nómina de las más de setenta publicaciones existentes hacia 1915 en Buenos Aires puede verse en la *Guía eclesiástica de la República Argentina* (Buenos Aires 1915).

²⁵ Acerca de los irlandeses, véase Juan Carlos Korol/Hilda Sabato, *Cómo fue la inmigración irlandesa en la Argentina* (Buenos Aires 1981); sobre los italianos: Fernando Devoto/Gianfausto Rosoli (eds.), *La inmigración italiana en la Argentina* (Buenos Aires 1985).

²⁶ No hay que esperar a la década de 1930 para dar con esto. Los ejemplos son innumerables: “Aniversario de los Círculos de Obreros”: *El Pueblo*, 30 de enero de 1908;

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. Un ejemplo novedoso y atractivo fueron en este sentido las misiones bajo carpas: a falta de un templo apropiado, se instalaban carpas en terrenos baldíos que, si bien a veces se anegaban con las lluvias, no por ello dejaban de llamar la atención y atraer importante público.

Se destacan, en este sentido, las peregrinaciones de las comunidades de inmigrantes, en especial los italianos, que comenzaron a desarrollarse periódicamente, en especial, hacia el Centenario. Pero no sólo los italianos, sino además los vascos, los españoles, los franceses y los irlandeses. No sólo las comunidades de inmigrantes, sino además las parroquias, las congregaciones femeninas y masculinas, las asociaciones católicas de diversa índole e incluso el arzobispado de Buenos Aires. El caso de los italianos, sin embargo, fue uno de los más importantes, junto con el de los Círculos de Obreros: compusieron durante largos años las más importantes manifestaciones públicas del catolicismo en las calles – cabe destacar que no era necesario ser socio para participar de esta movilización. Estas peregrinaciones podían llegar a reunir hasta 25.000 personas en sus mejores años, componiendo un conjunto abigarrado de importante presencia en la ciudad de Buenos Aires. Había una diferencia notable entre ambas, sin embargo: mientras que las peregrinaciones de las comunidades de inmigrantes solían ser en general aptas para toda la familia, es decir, que se admitía la participación femenina a la par del hombre, las de los Círculos de Obreros eran pura y exclusivamente de hombres. No puede decirse, pues, que los hombres hayan hecho su aparición pública en las filas católicas recién en 1934 en ocasión del Congreso Eucarístico Internacional. Estuvieron presentes en el Congreso Eucarístico Nacional de 1916, celebrado en Buenos Aires, y en la recurrente movilización de los Círculos. Ésta componía un ritual de movilización masculina que exaltaba la “virilidad” – como solía decirse en la época – de los hombres católicos. Véase un elocuente aviso al respecto:

“Beneficio”: *El Pueblo*, 11–13 de noviembre de 1907; “En San Bernardo”: *La Voz de la Iglesia*, 12 de junio de 1907; “De Tapalqué”: *La Voz de la Iglesia*, 24 de marzo de 1907.

“¿Es Ud. hombre de pelo en pecho?

¿Capaz de enrostrar a sus adversarios que le escarnecen y que se burlan por su piedad, por su fe y por su doctrina? Forme en las filas de los Círculos de Obreros en la visita a los sagrarios partiendo de la iglesia de La Merced el Jueves Santo, a las 16 horas. Ud. y sus amigos no deben faltar a esta cita de honor. Que nadie falte.”²⁷

En fin, el catolicismo constituía un universo abigarrado y vívido entre 1880 y 1920, *grosso modo*. Las leyes laicas de la década de 1880 no llevaron al catolicismo a un periodo de letargo o de inactividad. El catolicismo contaba con una red de asociaciones parroquiales y sus propias formas organizativas, junto con una prensa periódica católica, que pretendía emular a las publicaciones “laicas”; además, salía periódicamente a la calle en peregrinación apropiándose del espacio público.

No obstante, todo ello fue poco en contraste con la intensidad que adquiriría la movilización católica luego de 1930. La discontinuidad histórica – si es que hubo un cambio radical – debe ser explicada en el contexto en el que ella se produjo. Sólo así podrá evaluarse el alcance real del cambio producido. El cambio puede medirse en tres dimensiones: la presencia del catolicismo en los medios de comunicación; las movilizaciones católicas de masas en las calles y los progresos verificados en la organización del laicado gracias al nacimiento de la Acción Católica argentina.

La prensa católica y la enorme presencia que el catolicismo adquirió en los medios de comunicación fueron los factores que más contribuyeron a vigorizar la presencia que el catolicismo tuvo en la sociedad en esos años. En los años 1930, la prensa católica se había modernizado a la par de la prensa “laica” – su ejemplo más paradigmático fue el diario *El Pueblo* que adoptó entonces el formato tabloide. La radio fue su complemento natural. En la década del treinta en Buenos Aires el catolicismo llegó incluso a contar con una emisora propia, la así llamada Radio Ultra, que tuvo corta vida, sin embargo; *El Pueblo* adquirió sus propios espacios en la radio que fueron creciendo en la época dorada de los años treinta; en este cuadro no podemos olvidarnos de la transmisión en vivo de las misas que daba monseñor Miguel de Andrea a través de la emisión radial “El Evangelio sobre los tejados”, así como tampoco de las transmisiones especiales en directo en ocasión de las grandes movilizaciones católicas de masas

²⁷ “Aviso”: *El Pueblo*, 29 de marzo de 1923.

o las habituales conferencias radiales de monseñor Gustavo Franceschi. La prensa y la radio contribuyeron a potenciar la imagen del catolicismo típico de los años treinta y permitió que éste adquiriera la sensación de encontrarse en el centro de la vida nacional.

Las grandes movilizaciones de masas de esa década hicieron el resto. En efecto, la década del treinta fue la época de los congresos eucarísticos y las grandes movilizaciones. No todo nació de repente en los años treinta, sin embargo. Una de las primeras movilizaciones católicas que se registra tuvo lugar en ocasión del primer Congreso Eucarístico Nacional celebrado en Buenos Aires en fecha tan oportuna como julio de 1916: coincidía con el centenario de la independencia argentina y, más importante aún, con la llegada a la presidencia de Hipólito Yrigoyen. La aparición en escena de las masas católicas coincidió con el nacimiento de la política democrática en 1916. Ambos fenómenos no son casuales: tenían como destinatarios y protagonistas al pueblo. Desde el Congreso de 1916 estuvo claro que la inquietud de la hora se hallaba en las masas y en los sectores populares.²⁸ El momento culminante fue sin duda la serie de congresos eucarísticos celebrados en los años 1930: un congreso internacional que contó con la asistencia del cardenal Pacelli, regulares congresos nacionales que se celebraron en las ciudades más importantes del país (Luján en 1937, Santa Fe en 1940 y Buenos Aires en 1944), innumerables congresos eucarísticos diocesanos y semanas eucarísticas parroquiales. A ellos hay que sumarle además las procesiones y fiestas marianas de envergadura, tales como la coronación de la Virgen de los Milagros en Santa Fe en 1936 o la fiesta del cincuentenario de la coronación de la Virgen del Valle en Catamarca en 1941. Los ejemplos de fiestas católicas de carácter multitudinario abundan en los años 1930.

Los actos multitudinarios fueron el mayor “triunfo” del catolicismo en la década de 1930. Estos actos hicieron uso del espacio público y urbano como nunca antes. Hacia el Centenario, el catolicismo se movilizaba – al igual que otras fuerzas políticas – en el espacio que iba de la Plaza de Mayo al Congreso, o bien Plaza San Martín. Ya para fines de la década de 1920, puede verse que las dimensiones cambiaba

²⁸ Sobre la importancia del Congreso de 1916, Miranda Lida, “Notas acerca de la identidad política católica, 1880–1955”, publicado en línea en www.historiapolitica.com/biblioteca.

de manera considerable, en un proceso que culminó en la monumentalidad inaudita alcanzada por el Congreso Eucarístico de 1934. Así, por ejemplo, se cuenta el desfile en honor a Don Bosco que tuvo lugar en 1929 en las calles de Buenos Aires. Adquirió dimensiones inéditas, no sólo por la presencia de un creciente número de exploradores y alumnos salesianos, sino también porque estos desfilaron a lo largo de un trayecto que alcanzó las 35 cuadras, acompañados de creciente público. La procesión iba presidida por una carroza en la que se exhibía una monumental imagen del beato italiano, fundador de la Orden Salesiana, rodeada de banderas y gallardetes, además de las flores que eran lanzadas desde los balcones. Las bandas de música y los gimnastas completaron el acto, que circuló desde la Plaza de Mayo hacia el Congreso para concluir ante el templo salesiano de San Carlos en el barrio de Almagro, donde se instaló un palco desde el cual el propio presidente Hipólito Yrigoyen recibió a la cabeza de la procesión, en medio de los vítores de la multitud. Fue una marcha sin precedentes para el catolicismo de masas de Buenos Aires, debido a su vasto despliegue en el espacio urbano. Véase una sucinta descripción del acto:

“El éxito extraordinario de la manifestación religiosa se podía prever desde las primeras horas de la tarde cuando comenzaron a llegar a la plaza del Congreso las primeras columnas de exploradores y gimnastas. Luz, colores, alegría, música, canto, marcialidad y afectos [...] Rompieron la marcha a las 15,45 los millares de exploradores de Don Bosco, entre ellos destacábase la columna de los gallardos correntinos: seguíanles los demás y los gimnastas. Bandas y fanfarrias, banderas y estandartes entonaban y embellecían el ambiente.

Armada sobre un chasis ‘lancia’ de la conocida fábrica italiana, la carroza presentaba un atrayente aspecto [...] iba cubierta por rico paño y adornada con flores y con los escudos argentinos y de la institución salesiana. [...]

Grupos de exploradores de Don Bosco tremolaban las banderas de 43 países, representando los que tienen alguna obra salesiana. Otro detalle interesante lo dieron más de 70 carteles con los nombres de las ciudades y pueblos en los cuales hay casas salesianas y los escudos de las provincias argentinas que llevaba un grupo de niñas. Pajes bien trajeados; niñas hermosamente ataviadas; banderas y colores formaban un conjunto hermosísimo. [...]

Muchas personas creen que morirán sin volver a ver tan imponente y suave despliegue de fuerzas.”²⁹

Esto ocurría en 1929. A medida que la ciudad crecía y se volvía más y más transitable, se extendían las dimensiones de las manifestaciones

²⁹ “¡Fue un acontecimiento que sorprendió a la capital de la República!”, *El Pueblo*, 7 y 8 de octubre de 1929, p. 1.

católicas en el espacio público. Y a pesar de que los sucesivos gobiernos de la década del treinta estuvieron teñidos de gran ilegitimidad, dado que la así llamada “década infame” se caracterizó por la vigencia de un sistema político basado en el fraude, no por ello la movilización social y política se replegó. La ilegitimidad del sistema institucional convivió con una muy frecuente práctica de la movilización, que se vio intensificada en el transcurso de la segunda mitad de la década, a la par que se agudizaba la polarización que la Guerra Civil española y más tarde, la Segunda Guerra Mundial traerían consigo en la sociedad argentina.³⁰ El catolicismo, con su recurrente celebración de congresos eucarísticos en los años treinta, fue clave para la puesta en escena de grandes multitudes en las calles de Buenos Aires. Fue gracias a ellos que el tono triunfalista se instaló de lleno en la Iglesia. En una época de gran visibilidad y movilización de las masas, todo se hacía y pregonaba a lo grande.

El tono triunfalista se vio reflejado en el proyecto de construir una nueva catedral para Buenos Aires.³¹ En efecto, en 1932 se encaró el proyecto de erigir en la Avenida Alvear una fastuosa catedral neogótica, pero a poco de andar la curia se enfrentó a la dura realidad de que no era capaz de reunir los cuantiosos fondos que se requerían para ello. El monumentalismo arquitectónico, que tenía su fuente de inspiración en las experiencias fascistas de la Europa de la época, no logró alcanzar su realización.³² El proyecto quedó olvidado en plena década de 1930, cuando parecía que el “renacimiento católico” se hallaba a la vuelta de la esquina. Hubo que conformarse con la poco esplendorosa catedral neoclásica de Buenos Aires y el sueño de grandeza quedó fatalmente archivado.

Otro ejemplo: la Acción Católica argentina fue presentada en sociedad en 1931 como una milicia imponente, pero no era más que una imagen exagerada y puede imaginarse que fue precisamente lo exage-

³⁰ Al respecto véase Silvia Sigal, *La Plaza de Mayo. Una crónica* (Buenos Aires 2006); Luciano de Privitellio, “La política bajo el signo de la crisis”: Alejandro Catanzaruzzi (ed.), *Crisis económica, avance del Estado e incertidumbre política, 1930-1943* (Buenos Aires 2001), pp. 97–142.

³¹ Sobre este proyecto, véanse “Se costeará una nueva catedral en la Avenida Alvear”: *El Pueblo*, 3 de enero de 1932, p. 1; “Efemérides eclesiásticas (2 de enero de 1932)”: *Revista eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires* 1932.

³² Al respecto, véase George Mosse, *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las guerras napoleónicas al Tercer Reich* (Buenos Aires 2007).

rado de la imagen lo que le permitió cosechar rápidos frutos. No fue necesario que pasara mucho tiempo para que se comenzaran a registrar sus flancos débiles. En la década del treinta era frecuente, en efecto, que la gente se afiliara a la Acción Católica; pero más difícil era en cambio que esa misma gente participara de todas sus actividades con la puntualidad que la propia Iglesia esperaba de su milicia favorita. Omar Acha ha mostrado con claridad las limitaciones que el crecimiento de la ACA tuvo en este periodo.³³ Ello no hizo flaquear de todos modos al discurso triunfalista de la Iglesia. Durante toda la década del treinta, el “mito de la nación católica” estuvo en el centro de la escena: se proclamaba a los cuatro vientos que la nación entera era católica y nada parecía capaz de contradecir tamaño aserto.

En fin, ¿qué cambió y qué no cambió en el catolicismo argentino a partir de la década de 1930? ¿Cuál fue la real dimensión de la ruptura que supuso el “renacimiento católico”? Antes y después de 1930 existió un floreciente asociacionismo católico, y algo parecido puede decirse con respecto a la presencia de los católicos en los espacios públicos, dado que las peregrinaciones se hacían sistemáticamente. La relación con los medios de comunicación y con la cultura no fue tampoco una novedad de los años 1930; desde temprano el catolicismo se preocupó por la difusión, desde los libros baratos hasta las publicaciones periódicas de diferente envergadura. Institucionalmente tampoco hay que aguardar a los años de Copello para advertir desde cuán temprano las jerarquías eclesiásticas tenían en mente planes de desarrollo institucional. En este contexto, consideramos inapropiada la idea del “letargo” que utiliza Loris Zanatta para referir al catolicismo argentino inmediatamente posterior a la década de 1880. Igual de inapropiada consideramos la idea de un brusco pasaje del “Estado liberal” a la “nación católica”. Estas imágenes contrastantes no admiten más que dos opciones: blanco o negro. Sobre estos contrastes, preferimos más bien señalar los matices.

Algo cambió, sin embargo, en los años treinta: ya nadie pudo pasar por alto la presencia católica en la ciudad. Resultaba difícil hacer oídos sordos a la idea harto difundida en los medios católicos de que se estaba produciendo un verdadero “renacimiento católico” en Bue-

³³ Omar Acha, “Notas sobre la evolución cuantitativa de la afiliación en la Acción Católica Argentina, 1931–1960”, publicado en línea en http://www.unsam.edu.ar/escuelas/politica/centro_historia_politica/material/NOTAS.pdf.

nos Aires. Guste o no, las huestes católicas se hicieron visibles para regocijo de unos y alarma de otros. Lo que estaba claro es que ante esa enorme presencia era imposible permanecer indiferente. Esta vez ya no hubo dudas; propios y extraños registraron el fenómeno con nitidez. El catolicismo se hizo visible socialmente y su discurso se tornó tanto o más virulento que se expresó bajo la forma del “mito de la nación católica”. Su retórica se exacerbó y todo adquirió proporciones desmedidas. El catolicismo aprendió a hablar una retórica de masas: adoptó todos los códigos, los lenguajes y la liturgia apropiados para una sociedad de masas. Los congresos eucarísticos y las manifestaciones católicas fueron su expresión más elocuente.

Se adoptaron consignas (“Cristo o Lenin”, “Cristo vence”), construidas según los códigos de la política de masas. El catolicismo contó incluso con un diario católico de formato popular que reproducía hasta el hartazgo esas consignas. Las páginas de *El Pueblo* machacaban con ellas todo el tiempo. El contraste con la revista *Criterio* dirigida por monseñor Gustavo Franceschi es importante: ésta era una revista refinada destinada a círculos intelectuales. Su lenguaje era diferente; su retórica era sosegada. Existían entre ambas publicaciones profundas diferencias, a pesar de que se pueden adscribir a corrientes ideológicas muy parecidas: a diferencia de *El Pueblo*, *Criterio* no fue nunca una revista que hablara un lenguaje de masas. Fue ésta, pues, la gran novedad de los treinta: el catolicismo se dispuso a hablar un lenguaje de masas y adoptó toda la parafernalia necesaria para ello. Ante todo, lo que cambió en los treinta fue la retórica del catolicismo: se hablaba de triunfos, cruzadas y victorias que dejarían atrás la “derrota” de 1880. La retórica era poderosísima, casi implacable, pero no era más que retórica.

3. HACIA UNA PERSPECTIVA NO INTENCIONALISTA

Resta explicar, no obstante, cómo es que esta retórica llegó a adquirir las dimensiones que efectivamente alcanzó. La explicación más corriente es la que le atribuye a las jerarquías eclesásticas la responsabilidad de ello, dado su deseo de ocupar el centro de la vida nacional.

En este punto es ineludible hacer referencia a la tesis de la romanización, que ha sido utilizada en la historiografía para dar cuenta de las

intenciones de poder por parte de la Iglesia Católica.³⁴ El concepto de romanización, que nutrió buena parte de las interpretaciones más recientes, da cuenta de una serie de procesos que afectaba a la Iglesia universal, en primer lugar, y repercutía luego en la manera en la que se pensaba la historia de la Iglesia nacional. En pocas palabras, por romanización se entiende habitualmente un proceso mediante el cual el papado fue concentrando un poder cada vez más omnímodo dentro de la Iglesia, que se verificaría en distintas esferas y atribuciones: en lo dogmático, en el derecho canónico, en la disciplina eclesiástica, en la liturgia y en la regulación de las atribuciones que les correspondían a los laicos. No fue un proceso ni lineal ni sencillo; las tendencias que se anunciaron con fuerza ya desde el pontificado de Pío IX no se llevaron a la práctica en cada una de estas áreas al mismo tiempo. Pero de cualquier forma, este proceso tuvo sus hitos: la condena a Lamennais por parte de Gregorio XVI en 1832, la declaración de la infalibilidad pontificia por el Concilio Vaticano I, la condena al modernismo en nombre de un tomismo cada vez más ortodoxo – obra de Pío X – y la creación de la Acción Católica por Pío XI. Bajo la protección del papado, la Iglesia argentina habría podido proveerse de las armas necesarias para hacer frente a los progresos del liberalismo, en pos de intentar recuperar el terreno perdido a la hora de las reformas liberales y, en clave revanchista, emprender la lucha por alcanzar una completa recristianización de la sociedad en pos de lograr su completa reconquista. En pocas palabras, ésta es la tesis con la que debemos discutir si queremos avanzar hacia una interpretación no intencionalista del catolicismo argentino.

Una vía entre tantas posibles para discutir esta tesis es analizar las manifestaciones católicas de masas de los años treinta a partir de su relación con el contexto social. No se puede pasar por alto el hecho de que los congresos eucarísticos que se celebraron en las más importantes ciudades del país – solían ocupar el corazón de las grandes ciudades – pusieron en evidencia el proceso de urbanización que a nivel nacional se verificó en los años treinta.³⁵ En 1934 una semana eucarís-

³⁴ Esta tesis fue utilizada por gran número de autores en los últimos años. Fue introducida en los años ochenta en diversos estudios sobre el catolicismo hispanoamericano. Así, los trabajos de Jean Meyer o Roberto Blancarte para México y el de Loris Zanatta para la Argentina.

³⁵ Anahí Ballent/Adrián Gorelik, “País urbano o país rural: la modernización territorial y su crisis”: Alejandro Cattaruzza (comp.), *Nueva historia argentina. Crisis económica, avance del Estado e incertidumbre política* (Buenos Aires 2001).

tica celebrada en Santiago del Estero daba lugar a una gran movilización de gente que provenía de diferentes provincias, y lo mismo ocurrió en Catamarca en 1941, cuando – según la crónica que publicara *El Pueblo* – se contó con la presencia de gente proveniente de diferentes rincones del país que viajaban en los vagones más económicos del tren con su mate entre las manos. De este modo, las ciudades de provincia vieron alterada su “tranquilidad somnolienta de aldea”,³⁶ parecían ingresar al cauce de las populosas y agitadas urbes modernas. El proceso de urbanización es inseparable de esas fiestas de masas celebradas en esos años en un momento en que comenzaba a acortarse cada vez más rápidamente la brecha entre Buenos Aires y el interior.

Otro aspecto que aparece vinculado a los congresos es el desarrollo de las redes de transporte. La movilización de grandes contingentes de una provincia a la otra no podría haberse dado con tanta facilidad, ni a tan bajos costos antes de la década de 1930. El éxito de los congresos eucarísticos tiene mucho que ver con el desarrollo del transporte automotor. Así, el comité organizador del Congreso Eucarístico Internacional de 1934 redactó una nota dirigida al comercio de la Capital Federal donde llamaba la atención sobre éste y otros aspectos que le estaban vinculados. El Congreso Eucarístico Internacional puso en movimiento una vasta gama de servicios turísticos:

“La enorme concurrencia de extranjeros, la *afluencia en proporciones quizás nunca vistas de los habitantes de las provincias a la capital*, la gran cantidad de obras a realizarse, entre otras, el grandioso monumento donde se celebrarán las solemnes funciones religiosas; la ornamentación de las calles, instalaciones eléctricas, confecciones de banderas y trofeos, más de 50.000 trajecitos para niños y niñas, distintivos, folletos, afiches, estampas, etc.; el consumo extraordinario de alimentos, provisión de mercaderías, la permanencia de los concurrentes en los hoteles de toda categoría, la visita de los mismos a nuestros museos, a nuestros templos [...] la actividad no común que deberán desarrollar todas nuestras compañías de transportes, tranvías, automóviles [...] el extraordinario movimiento que redundará en beneficio del propio comercio, del trabajador y de nuestro propio país.”³⁷

No es sólo el transporte automotor el que parecía destinado a agilizarse gracias al Congreso Eucarístico; algo parecido ocurría también con el turismo, los servicios hoteleros y el comercio en general. El

³⁶ “Rumbo a Catamarca”: *El Pueblo*, 25 de abril de 1941, p. 10; *El Pueblo*, 2 de mayo de 1941, p. 5.

³⁷ “Nota del Comité Ejecutivo al comercio de la Capital”: *El Pueblo*, 22 de abril de 1933, p. 6 (cursiva mía).

Congreso podía presentarse a sí mismo como un hecho “providencial” para una economía argentina que se hallaba en crisis desde 1929, dado que permitiría una súbita expansión del mercado interno. Sin importar cuán grande haya sido el impacto de la crisis en la Argentina, era una excusa para hacer del Congreso algo memorable.³⁸

Otro factor que contribuyó a darle al Congreso su carácter masivo y apoteótico fue la utilización recurrente de los medios de comunicación de masas para su difusión y propaganda. La prensa, la radio y el gramófono jugaron un importante papel promoviendo el gran evento y popularizando los cánticos. Un aviso publicitario que vendía receptores de radio se redactaba por entonces en los siguientes términos:

“Escuche los grandes acontecimientos mundiales. Dentro de pocos días habrá en Buenos Aires una de las más grandes concentraciones de personas que la humanidad ha conocido [...] Si no puede concurrir, escúchelo con un receptor Ericsson”.³⁹

El carácter apoteótico de las celebraciones colectivas se vio acentuado, además, por la incorporación de la cámara cinematográfica, que fue utilizada para registrar las grandes movilizaciones. En 1933 en ocasión del Congreso Eucarístico de Rosario, su filmación obtuvo un inmediato éxito. Estribaba – según interpretaba *El Pueblo* – en “la presencia del pueblo en el film sonoro. Generalmente en las películas mudas o sonoras el factor masa es ficticio”.⁴⁰ La cámara tornó a las masas socialmente visibles, y a medida que la película se difundió a lo largo del país, crecieron a ritmo acelerado las expectativas en torno al Congreso Eucarístico Internacional a celebrarse en Buenos Aires que se preparaba para octubre de 1934 – un acontecimiento que se esperaba que se realizara “a lo grande”. La ciudad moderna ya no intimidaba, a pesar de su modernidad. Tango, prostitución y malevos habían contribuido a forjar una imagen de la ciudad que el Congreso católico prometía borrar de un plumazo. Así llegaron a Buenos Aires numerosas delegaciones del interior.⁴¹

Tan importante como el arribo del cardenal Pacelli a la Argentina fue la presencia de peregrinos del interior que se apropiaron de la ciudad en

³⁸ “Exhortación”: *El Pueblo*, 9 y 10 de julio de 1934, p. 2.

³⁹ *El Pueblo*, 30 de septiembre de 1934, p. 5.

⁴⁰ “Hay mucho interés por la exhibición del film sonoro del Congreso Eucarístico”: *El Pueblo*, 1 de diciembre de 1933, p. 11.

⁴¹ Véase la descripción del Congreso en REABA, 1934, pp. 675 y ss.

aquellos días de octubre, cuando cerca de 400.000 personas – según se estima – entonaron cánticos que ya conocían casi de memoria, gracias a las difusiones gramofónicas y las transmisiones radiales. Y en caso de que no hubieran llegado a saberlos de antemano, los podían aprender *in situ*: la red de altoparlantes que se instalaba en los sitios de peregrinación servía para guiar a los peregrinos en sus cánticos. Para *El Pueblo*, el altoparlante fue la estrella de la jornada, al que le dedicó una foto en primera página: “distribuido estratégicamente por la vasta urbe”, sería capaz de alcanzar al público no católico y sacudir “las conciencias de su indiferencia religiosa”, dado que tenía por destinatario un peatón ocasional, no necesariamente católico.⁴²

Por supuesto que las actividades de los peregrinos en Buenos Aires no se circunscribieron a su participación en las festividades religiosas. Aprovecharon la oportunidad para conocer una ciudad que no hacía más que renovarse en la década de 1930, gracias a la expansión de las obras públicas. A los “peregrinos y turistas” – los términos eran intercambiables – se les distribuyeron folletos en los cuales se les sugerían actividades para realizar en su tiempo libre en Buenos Aires, entre ellas, la visita de museos y otros paseos. Esos folletos ofrecían información hotelera para los visitantes del interior y contaban con avisos publicitarios que ponían a disposición del público importantes descuentos especiales, de los que podrían disfrutar quienes en sus trajes llevaran el distintivo que el Congreso ponía a disposición de los peregrinos. ¿Alguien podía negarse a utilizar tales distintivos y folletos? Y fue para los turistas, claro está, que se preparó una importante colección de *souvenirs* que incluía lápices, lapiceras, ceniceros, muñecos y otros objetos que llevaban impresos el escudo del Congreso.

Así, los congresos eucarísticos constituyen un fenómeno que está no sólo estrechamente vinculado a la urbanización, sino además al desarrollo de las redes de transporte y al turismo interno. Quiérase o no, constituían verdaderos fenómenos turísticos. El turismo es un fenómeno que resulta inseparable de otras transformaciones sociales de más vasto alcance que por entonces vivía la Argentina: 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

⁴² “Despertarán las conciencias”: *El Pueblo*, 17 de septiembre de 1934, p. 1.

del mercado interno.⁴³ Las autoridades eclesiásticas no podían hacer nada para impedirlo. En este marco no podía tener demasiado éxito una exhortación como la que realizó el arzobispo de Santa Fe, Nicolás Fasolino, cuando, a la hora del Congreso Eucarístico que se celebró en su diócesis en 1940, expresaba que “no deseamos espíritu turístico, sino puro espíritu piadoso”.⁴⁴ Para un arzobispo, ésta no era más que una advertencia de rigor; sin embargo, Fasolino bien sabía en su fuero interno que de nada valdría. No hubiera bastado con la sola voluntad de las jerarquías eclesiásticas para explicar el éxito de los congresos eucarísticos de los años treinta. Las explicaciones intencionalistas se muestran demasiado estrechas.

4. CONCLUSIÓN

El propósito de este trabajo ha sido sugerir la necesidad de un debate historiográfico en torno a la imagen habitual que solemos tener acerca del catolicismo de los años treinta, que nos permita avanzar en pos de una interpretación no intencionalista de la historia del catolicismo argentino. Ello nos abre nuevas inquietudes e interrogantes.

Uno de ellos, quizás el principal, tiene que ver con las formas de organización del laicado católico. Desde una perspectiva intencionalista, se dio por descontado que la autonomía del laicado no podía sino quedar completamente ocluida en una era de romanización: la Acción Católica es su más claro exponente. Sin embargo, la Acción Católica sólo fue estudiada a partir de los discursos que la jerarquía eclesiástica elaboraba acerca de esta forma de organización del laicado típica del siglo XX; carecemos de estudios que aborden la Acción Católica desde las bases, a nivel parroquial y que sean capaces de reconstruir grupos y células en su experiencia cotidiana. Las jerarquías eclesiásticas solían presentar a la Acción Católica como una milicia imponente,

⁴³ Acerca del turismo es poca la bibliografía existente, y su mayor parte se concentra en los años peronistas: Elisa Pastoriza/Juan Carlos Torre, “Mar del Plata, un sueño de los argentinos”: *Historia de la vida privada en la Argentina. Entre multitudes y soledades. De los años treinta a la actualidad* (Buenos Aires 1999), pp. 49–77; idem, “El acceso al bienestar en los años peronistas”: Juan Carlos Torre (ed.), *Los años peronistas* (Buenos Aires 2002), pp. 259–312; Eugenia Scarzanella, “El ocio peronista: vacaciones y turismo popular en Argentina, 1943–55”: *Entrepasados* 14 (1998), pp. 65–84.

⁴⁴ “Auto del arzobispo de Santa Fe”: *El Pueblo*, 12 de septiembre de 1940, p. 6.

a la que concebían como el más firme bastión en la lucha por la recristianización. Sin embargo, las cosas no funcionaban en la práctica de manera tan aceiteada, pero lamentablemente no se ha estudiado si las células de la Acción Católica lograban perdurar en el tiempo; no sabemos si lograron un compromiso activo y militante, además de duradero, por parte de los feligreses.⁴⁵

Nada sabemos acerca del “católico ordinario”,⁴⁶ aquel que bien podía sumarse a las filas de un congreso eucarístico, acercarse a la parroquia en el momento de su fiesta patronal, incluso afiliarse a alguna rama de la Acción Católica durante alguna visita del arzobispo Copello o de alguna otra dignidad eclesiástica, pero que no llegaba a convertirse en un católico integral de todas formas. Una pista de que el “católico ordinario” no era el militante adicto que la jerarquía del laicado hubiera deseado la sugiere el hecho de que a éste era fácil atraerlo para que participara de los grandes eventos, no así del día a día en el que se hacía mucho más difícil contar con su presencia asidua. Que los párrocos tuvieran que enfatizar que era necesario cumplir con el precepto de la comunión y la confesión anuales en los boletines parroquiales sugiere que era algo que no se hacía con tanta frecuencia como era de desear.⁴⁷ El católico integral era un desiderátum muy difícil de acceder para el “católico ordinario”, capaz de llenar las filas de los grandes eventos de masas, pero no mucho más. Las recurrentes exhortaciones dirigidas por los prelados a los fieles a fin de que estos se afiliaran y participaran activamente en la Acción Católica invitan a dudar acerca del grado de compromiso activo que efectivamente tenían las feligresías. Menos sabemos todavía acerca de sus motivaciones reales: ¿los católicos se afiliaban porque creían firmemente en el proyecto integrista, o simplemente lo hacían porque la retórica integrista formaba parte de la vida pastoral de la parroquia a la que per-

⁴⁵ Algunas sugerencias de esto en Jessica Blanco, “La Acción Católica y su conformación como espacio público, 1931–1941” (2006): publicado en línea en www.historia-politica.com.ar.

⁴⁶ Se retoman aquí, una vez más, los debates más recientes sobre el nazismo, en especial aquellos que se han concentrado en reflexionar acerca del ciudadano ordinario y su relación con el régimen, en especial a partir del debate desencadenado por la obra de Daniel Goldhagen. Un aporte en este sentido en Peter Fritzsche, *Life and Death in the Third Reich* (Cambridge/Londres 2008).

⁴⁷ Un ejemplo en este sentido en Ave María. Hojita suelta, Buenos Aires, 31 de mayo de 1936, p. 6 (boletín parroquial de la Inmaculada Concepción de Belgrano que se halla en el archivo de la parroquia homónima). Le agradezco a Enrique Greco por este material.

pertenecían?; ¿hasta qué punto se hallaban identificados con el proyecto integrista?; ¿cuál era su grado de adhesión? Ninguna de estas preguntas puede ser respondida si se admite sin más una perspectiva intencionalista como la que hemos intentado discutir en este trabajo.