

El catolicismo argentino en el siglo XX: algunos problemas de abordaje*

José Zanca *

(CONICET/UdeSA)

Resumen

Hasta hace pocos años la historia de la Iglesia absorbía el estudio de las ideas de los intelectuales católicos. Se trataba, incluso en ese caso, de una historia desatendida, obviada. Las relaciones de autoridad dentro del campo religioso ocluían las evidentes tensiones en su seno. Al tiempo que las monografías sobre el catolicismo se multiplicaron, el estudio de los intelectuales confesionales se autonomizó, enfrentando a su vez distintos desafíos metodológicos y conceptuales. El presente artículo propone discutir algunos de los problemas que presenta la historia de las ideas y los intelectuales católicos argentinos en el siglo XX. Partiendo del caso del *humanismo cristiano* en las décadas centrales del siglo, analiza tópicos como relevancia, secularización, economía del discurso religioso y la definición misma del intelectual católico. El texto plantea la productividad de analizar la historia del catolicismo como un fenómeno vinculado pero diferenciado de la historia institucional de la iglesia católica. Al mismo tiempo, postula la necesidad de construir instrumentos específicos para interpretar el discurso de los actores religiosos, esto es, una hermenéutica que atienda a sus particulares inflexiones.

Palabras clave:

Catolicismo – Intelectuales católicos – Iglesia católica – Humanismo cristiano – Religión.

Abstract

Until recently, the history of the Catholic Church used to include the study of the ideas of its intellectuals. It was, however, an unattended and overlooked history. The authority relationships within the religious field concealed the obvious internal tensions. As soon as monographs about Catholicism had been published, the study of religious intellectuals gained autonomy and, at the same time, faced several methodological and conceptual challenges. This article aims to discuss some of the problems within the history of ideas and the Argentine Catholic intellectuals in the twentieth century. Based on the case of Christian humanism in the mid-twentieth century, the text discusses topics such as relevance, secularization, the economy of religious discourse, and the definition of the Catholic intellectual itself. This piece emphasizes the accrued benefits of analyzing the history of Catholicism (the laity) as a phenomenon which is related to, yet

* Agradezco los comentarios recibidos por colegas a versiones en progreso de este trabajo y las observaciones de los evaluadores elegidos por el comité de esta revista.

* José Zanca es profesor de historia (UBA), magister y doctor en historia (UdeSA). Es investigador del CONICET y profesor invitado en la Universidad de San Andrés. Ha publicado *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad (1955-1966)* (FCE, 2006), *Cristianos antifascistas: conflictos en la cultura católica argentina, 1936-1959* (Siglo XXI, 2013) y numerosos artículos vinculados a la temática religiosa en publicaciones argentinas y del exterior.

Historia política: desafíos de su escritura actual, a partir del ejemplo concreto

distinct from, the institutional history of the Catholic Church. At the same time, it affirms the need for specific instruments to analyze the religious actors' discourse, that is, a hermeneutic that interprets its inflections.

Keywords:

Catholicism – Catholic Intellectuals – Catholic Church – Christian humanism – Religion.

La mayor parte de los problemas que se discuten en este trabajo surgieron en el desarrollo de mi tesis doctoral.¹ En esa instancia me proponía analizar el proceso de transformación de la cultura católica argentina en las décadas centrales del siglo XX, observando una corriente –el *humanismo cristiano*– de múltiples orígenes y derivaciones. La tarea se focalizó en el estudio de un conjunto de intelectuales católicos, iniciativas político-culturales y coyunturas de singular relevancia para la formación y cristalización de este segmento. Allí surgieron una serie de preguntas de índole estrictamente conceptual, como la forma más adecuada de definir al intelectual católico, los posibles vínculos entre religión y política, entre catolicismo y modernidad y, como una sombra que recorría buena parte de la indagación, la cuestión de la secularización (tanto la llamada secularización social como la “secularización interna” del campo católico).² A estos se sumaban los interrogantes más tradicionales que reglan el análisis cultural y la historia de las ideas: qué empresas culturales, qué inscripción institucional, qué repertorios y tradiciones, qué producción y qué apropiaciones se daban en torno a los sujetos que habían sido interpelados y se identificaban con el *humanismo cristiano*. Finalmente, aspectos metodológicos más concretos como los límites de la definición de intelectual católico, el nivel de “representatividad” de ciertos objetos a los que se le otorgaba –o no– relevancia, y en forma más acuciante la particularidad del discurso de los intelectuales católicos, aparecían como los desafíos a resolver. De la amplia gama de problemas solo me referiré –por motivos de economía de espacio– a aquellos puntos de innegable preeminencia y que puedan dialogar con otros similares no directamente vinculados a la temática de la cultura religiosa.

La definición de la figura del intelectual católico no elude los mismos inconvenientes y debates que se encuentran en los intentos por definir a su par “no confesional”. El campo católico como instrumento –como la misma noción de campo– también ha sufrido embates que cuestionan sus capacidades explicativas.³ En nuestro caso hemos optado por un uso laxo del término “campo”, al tiempo que consideramos estéril analizar los elementos aislados que constituirían al intelectual católico, para pasar a considerar la inscripción de ciertas figuras en una red más amplia –con mecanismos propios de legitimidad y disputa, con semánticas y economías discursivas propias – caracterizada como una cultura católica compleja, con capacidad de interpelar, en distintos niveles, a un amplio conjunto de sujetos. Pensar en estos términos permite puntualizar cuáles fueron las condiciones que hicieron posible un “lugar” para el intelectual

¹ El presente es un texto acotado a los aspectos metodológicos del problema, por ende no se han incluido referencias a la más reciente y abundante producción historiográfica que ha enriquecido el debate sobre las lecturas del catolicismo en el siglo XX. Sobre el particular véase Zanca, J. A. (2009) *El humanismo cristiano y la cultura católica argentina (1936-1959)*, Tesis Doctoral, Universidad de San Andrés.

² Sobre la noción de secularización y secularización interna como disminución de la autoridad religiosa, véase Chaves, M. (1993) “Intraorganizational power and internal secularization in Protestant denomination”, en *The American Journal of Sociology* 99 (1): 1-48; Chaves, M. (1994) “Secularization as declining religious authority”, en *Social Forces* 73 (3): 749-774; Dobbelaere, K. (1979) “Professionalization and Secularization in the Belgian Catholic Pillar”, en *Japanese Journal of Religious Studies* 6 (1-2).

³ Bourdieu, P. (1971) “Genèse et structure du champ religieuse”, en *Revue Française de Sociologie* XII. Véase la crítica a la idea de campo en Poulat, É. (1986) *L'Église, c'est un monde* París: CERF.

Historia política: desafíos de su escritura actual, a partir del ejemplo concreto

católico, tanto en el seno del catolicismo como en el campo cultural más general.⁴ Pensar la religión como una cultura –y adentrarse en ella a través de sus intelectuales- habilita interrogantes sobre los usos que distintos actores hicieron de la discursividad confesional para constituir sus experiencias, así como por las mutaciones que esa cultura vivió en sus periódicas exposiciones a la modernidad. Sin duda en la construcción de ese lugar para el intelectual católico son centrales decisiones institucionales, tanto de la jerarquía religiosa – “reconquistar” una cultura laicizada desde mediados-fines del siglo XIX– así como por parte de las instituciones públicas en su resistencia al despliegue de una cultura académica católica. Ese lugar estuvo vinculado a su vez a la apropiación (y, por qué no, invención) de un repertorio cultural, panteón, linaje e historiografía alternativa. Finalmente, su vínculo con la cultura no confesional pauta uno de los problemas centrales en la inscripción del intelectual católico: su pobre acceso a la esfera pública lo autoconfirmaba en lo “sano” de su particularismo pero al mismo tiempo lo alejaba de los estándares de legitimidad y consagración externos que no dejaban de ser válidos por su ausencia. De estas coordenadas se deriva la ambigua posición de los intelectuales católicos. Para el liberalismo y el laicismo, el intelectual católico representó un elemento siempre sospechable de retrógrado. Se trataba de un sujeto que traía al debate público una marca propia del ámbito privado. Casi por su naturaleza el intelectual católico desprivatizaba el lugar de la religión en los términos en los que Casanova lo interpreta.⁵ Traía a una esfera que debería, desde su concepción, ser autónoma de las tensiones sociales (del mundo de la necesidad, sea económica o espiritual) un elemento que se interponía en el libre flujo de la razón. Pero también para el poder que monopolizaba lo sagrado, esto es, los “administradores de la salvación”, el intelectual proponía interpretaciones que, por más controladas y vigiladas que se encontraran, siempre representaban un peligro por su autonomía de la “sana” guía por el interés institucional.

Frente al panorama de los años treinta y cuarenta, en el cual el nacionalismo aparentemente hegemonizaba las posiciones dentro del universo católico, se nos presentó el problema de la “representatividad” de los *humanistas cristianos*. Estos han sido identificados como un grupo minoritario y marginal en las historias de la iglesia o en las historias del movimiento católico de los años de la entreguerra. Lo remarcable en esos análisis es la curiosa singularidad con la que se encuadra la relevancia o no de un segmento en el caso del catolicismo. Estas descripciones son en buena medida ajenas al resto de la historia de las ideas, en tanto es justamente lo contrario –lo singular, lo disruptivo, lo particular– lo que aparece como objeto de estudio.

Algunas de estas preguntas nos llevan hacia el terreno en donde deberíamos centrar nuestro foco, es decir, si es posible, analíticamente, pensar en una *historia del catolicismo* que tenga en cuenta pero *que no se reduzca* a una historia de la iglesia como institución. Es cuando opera esta sutil -pero productiva- distinción y alejados de un centro autoconstruido e institucional lo “marginal” y lo “minoritario” adquieren otro sentido. Esta forma de analizar las empresas culturales –en nuestro caso, publicaciones como *Orden Cristiano*, *Criterio*, *Estrada*, *Edición*, *Relación*, *Comunidad*, *Ciudad*– implica reconocerlas como otros tantos centros de producción y apropiación de distintos sentidos de lo religioso. Una mirada atenta al conflicto pone de relieve que el eje de las disputas al interior de la intelectualidad católica desde los años veinte ha girado en torno a la ortodoxia de los postulados de los actores, es decir, cuál es el sentido último de las ambiguas fuentes legitimadoras del discurso religioso y cuál el sentido otorgado por las autoridades que tienen como función determinarlas. Fuera de este punto, los límites para la disidencia dentro del campo católico, es decir, aquellas áreas en las

⁴ Para una problematización del lugar que la cultura crea para el intelectual católico, véase Serry, H. (2004) *Naissance de l'intellectuel catholique*. París: Découverte; Fouilloux, É. (1997) “Intellectuels catholiques”? Réflexions sur une naissance différée”, en *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 53 (53) : 13–24.

⁵ Casanova, J. (2000) *Oltre la Secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*. Boloña: Il Mulino.

Historia política: desafíos de su escritura actual, a partir del ejemplo concreto

que es posible discutir y aquellas vedadas al acceso del profano, constituyen un segundo eje de conflictos. Especialmente en la segunda posguerra, tomando la estética que producen novelistas y cineastas en torno a la cuestión religiosa —así como la crítica literaria— es posible ver sutiles pero firmes procesos de dispersión del sentido de lo religioso. Utilizar este tipo de fuentes —y no sólo aquellas estrictamente políticas— nos han permitido apreciar una mutación más profunda en torno a la antropología cristiana de posguerra.

El abordaje “institucional” de la cuestión religiosa en la Argentina está lejos de haberse agotado. Pensar a la iglesia como sinónimo de jerarquía representa un polo ineludible a la hora de entender el funcionamiento de la esfera confesional católica. A nivel cultural, ésta ejerce un importante control sobre la reproducción del ritual religioso y no nos referimos solamente a lo sacramental sino que ella ordena los espacios de devoción, promueve o censura lecturas, asesora movimientos que quieran hacer uso del nombre “católico” y ejerce otras tantas formas poder. Al mismo tiempo, más allá de las disputas que puedan originarse en distintos ámbitos de la vida de los laicos, es la estructura jerárquica de la Iglesia la que emite “la última palabra” al sancionar o recomendar el seguimiento de tal o cual postura. En otras palabras, la preeminencia de la autoridad sobre otras consideraciones particulares es una condición propia del imaginario católico, y como pensaba Max Weber, “El valor religioso último no es el nivel del contenido ético de la obligación, ni tampoco la calificación de virtuosidad ética alcanzada metódicamente por sí mismo, sino la obediencia al instituto”.⁶ Esta representación vertical y monocorde del catolicismo se acentuó desde mediados del siglo XIX y en la entreguerra se difundió en el imaginario católico un modelo de “milicia” laica que seguía en forma obediente y disciplinada a su jefe, el Papa.⁷

Reconocida esta centralidad, la historia del catolicismo como la historia de las organizaciones, de los militantes, de sus ideas, coloca la cuestión religiosa en un marco más amplio: una historia social del catolicismo no puede ser sólo la historia de sus cuadros dirigentes sino que debe contemplar lo que Margaret Anderson define como *catholic 'milieu'*: una densa red de prácticas devocionales, asociaciones voluntarias y sociabilidad en la cual la iglesia se vuelve manifiesta en todos los aspectos de la vida cotidiana.⁸ Contemplar una *historia densa* del catolicismo permite distinguir las diferencias entre los imaginarios de orden y jerarquía que impulsaba la máxima autoridad y las apropiaciones que los laicos más encumbrados hacían del discurso religioso.

Como toda opción, no está libre de problemas, dado que al contrario de una historia constreñida a lo institucional la historia del catolicismo no tiene límites precisos: la mayoría de los argentinos ha sido, durante el siglo XX, nominalmente católica. Sin embargo, sus ideas sobre qué era un “buen cristiano” se formaron con afluentes de las más diversas esferas y se difundieron por medios masivos que en su mayoría la iglesia no controlaba. Dado que los símbolos religiosos fueron reinterpretados fuera de los marcos de aquellos que se consideraban católicos, será necesario buscar lo religioso más allá de los márgenes de lo institucional.

Esto no quiere decir que la forma de vivir la religión, las sensibilidades que se construyen en torno a la iglesia puedan reducirse a lo individual. Como afirma Roland Campiche, los católicos “no caen del cielo” y, por ende, la creencia *se produce*.⁹ Pero no la causa sólo el discurso de la jerarquía, ni siquiera se engendra dentro de aquello que llamaríamos “ámbito de lo religioso”: son múltiples los lugares que generan el sentido religioso. Y esos sentidos divergentes forjan conflictos y negociaciones, una disputa que no se da en un vacío cultural. Por más que la jerarquía construyera organizaciones no sólo para reconquistar el mundo sino para poder aislar a los

⁶ Weber, M. (1984) *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 443.

⁷ Bianchi, S. (2005) “La Construcción de la Iglesia Católica argentina como actor político y social, 1930-1960”, en *Prismas. Revista de Historia Intelectual* 9: 155-164.

⁸ Anderson, M. L. (1995) “The Limits of Secularization: On the Problem of the Catholic Revival in Nineteenth-Century Germany”, en *The Historical Journal* 38 (3): 647-670.

⁹ Campiche, R. (1993) “Individualisation du croire et recomposition de la religion”, en *Archives des sciences sociales des religions* 81 (1) : 117-131.

Historia política: desafíos de su escritura actual, a partir del ejemplo concreto

católicos y preservar el mito comunitario de su estructura de sociabilidad, las lógicas de la modernidad, con la relativización de todos los discursos, con la fragmentación del sujeto y la constante creación de alternativas, puso en entredicho todas las certidumbres en las que se asentaba la autoridad religiosa.

En ese proceso de búsqueda de sentido, los intelectuales jugaron un papel crucial. Desde el punto de vista cognitivo, los católicos, al igual que el resto de los intelectuales, aspiraron a construir mapas de la realidad, programas útiles para la interpretación del entorno político y eclesial, las relaciones entre la moral y la religión, el cruce entre teología y estética, y un ideal eclesiológico. Operaron en un terreno muy particular: distintos de otros laicos por su presencia destacada en la esfera pública o en la específica esfera católica, por su formación o por sus posibilidades de jugar con un capital diferente en las luchas por la representación de lo religioso, eran también distintos al clero y la jerarquía porque no estaban atados –del todo– a su autoridad, aunque pesaba sobre ellos el sistema de obligaciones, autocensuras y economía del discurso propio de un campo disímil al de los intelectuales no católicos. Esta múltiple inserción en la que se movían los intelectuales católicos los hicieron particularmente atractivos para el análisis del discurso y de la negociación que, en especial a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial, emprendieron los humanistas cristianos para adaptar muchas de las conquistas de la modernidad a los términos del catolicismo.

Pensar en una historia de la ideas en el marco del catolicismo permite incorporar la complejidad de los vínculos internos entre laicos, sacerdotes y jerarquía, así como el rol activo de los intelectuales católicos en la construcción de sentidos de lo religioso. Esta perspectiva abre un paisaje donde la disputa hermenéutica se vuelve más clara así como el uso instrumental que los intelectuales católicos hicieron de distintos centros de legitimación y la reinterpretación constante de niveles alternativos de autoridad que les otorgaba un margen bastante amplio de libertad interna. La “astucia del sometido” se vincula en este caso a la complejidad que adquiere el catolicismo en el siglo XX así como a la multiplicidad de campos en los que la iglesia pretende tener injerencia. Campos que no controla, con lógicas que requieren agentes cada vez más especializados.

Un programa de análisis pensado en términos de mentalidades ha sido criticado hasta alumbrar una nueva historia cultural y una nueva historia de la cultura religiosa, como la que encabeza Michel Lagrée.¹⁰ Esta tendencia erradica un análisis homogeneizante que pensaba el discurso de los intelectuales católicos como el producto de un movimiento estructural de la iglesia, analizaba su vínculo con la autoridad jerárquica en términos de organicidad y simplificaba las relaciones entre religión y modernidad. La opción por el catolicismo como campo de análisis no niega la centralidad del elemento institucional, ni siquiera niega el proceso de clericalización de las organizaciones religiosas, al menos desde la década de 1920. Sin embargo, implica una mirada invertida sobre las fuentes a trabajar y sobre su nivel de injerencia y representatividad. Por ejemplo, en un contexto de reforzamiento del verticalismo y la centralización eclesial como es la etapa que se abre al inicio de la Segunda Guerra Mundial –en la cual la obediencia de los laicos se da por sentada–, resulta relevante justamente observar la desobediencia –como es el caso de *Orden Cristiano* (1941-1948)–, la forma en la que muchos intelectuales católicos no alineados con el nacionalismo construyeron su capital simbólico, cómo recurrieron a legitimidades alternativas. El problema no se encuentra entonces en la ausencia de instrumentos específicos para interpretar al campo católico sino en su obsolescencia.

¹⁰ Chartier, R. (2005) *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito*. México: Universidad Iberoamericana; Lagrée, M. (1999) *La bénédiction de Prométhée*. París: Fayard.

Historia política: desafíos de su escritura actual, a partir del ejemplo concreto

Queda por encuadrar el “qué” y el “cómo” de una historia de las ideas católicas que sea al mismo tiempo normalizada a marcos generales de indagación, respetando la particularidad del objeto. Es decir, qué observar y cómo hacerlo. Lejos de poder dar una respuesta concluyente, las alternativas que se abren en ambos casos son muy variadas, pudiéndose limitar a las siguientes: descubrir las múltiples trazas de lo religioso en la modernidad y construir instrumentos de análisis que atiendan a la especificidad de la economía del discurso y las prácticas religiosas. En el primer caso deberíamos pensar a lo religioso como un ámbito de disputas por el sentido y no una estructura fija, limitada a sus máximas autoridades, poseedoras de capacidades incontestables. Por el contrario, deberíamos pensar al ámbito religioso como un terreno en constante tensión entre una matriz de pensamiento integralista –como aspiración a una vida *integralmente* cristiana– con la labor “disolvente” de la modernidad. Tensión en la que los distintos actores elaboraron diferentes respuestas. En ese proceso la disminución de la autoridad religiosa en los años de la posguerra se observa en la especialización del discurso de los intelectuales católicos –devenidos en teólogos, sociólogos, economistas–, que a partir de este momento replantean su identidad religiosa. Volviendo a los ejemplos, podríamos pensar que la cantera del humanismo cristiano fue bastante modesta a la hora de producir figuras que pudieran superar las fronteras del campo religioso, de sus medios, de sus instituciones. Esta sería una mirada que integraría un corpus tradicional de figuras a relevar: aquellas que se hubieran identificado clara y constantemente con la iglesia como institución. Sin embargo, observado desde la perspectiva de la *interpelación religiosa*, es decir, pensando el problema de los intelectuales católicos fuera del estrecho margen institucional, deberíamos preguntarnos por el relativo éxito de la llamada de un humanismo confesional –aunque no necesariamente católico– que tenía eco en figuras tan dispares como Eduardo Mallea, Augusto Durelli, Manuel Ordóñez, Dalmiro Sáenz, Ludovico Ivanissevich Machado, Natalio Botana o Guido Di Tella, todos ellos atraídos, en algún momento de sus trayectos vitales, por esta corriente.

En el segundo caso –el universo de los “cómo”– la voluntad de construir instrumentos específicos debería contemplar la lógica propia del firmamento religioso, lógica que en términos de una sociología de los intelectuales puede ser similar a la del resto de la ciudad letrada pero que en términos de formas discursivas y de prácticas culturales parte de premisas bien distintas. Es allí donde las inflexiones de tono, los sutiles cambios en los referentes e incluso los silencios –nótese el escaso espacio que tiene la iglesia como institución en *Humanismo Integral* de Maritain– son similares a los manifiestos, las rupturas y la polémicas en el mundo no católico. La apuesta implicaría el tránsito del signifiante al significado, de las marcas externas al sentido profundo. En términos más concretos, el análisis de ciertas constantes del universo católico en su relación con el espacio público, el Estado, ciertos grupos ideológicos, no debería hacernos olvidar que esos sentidos son objeto de disputa. Esta salida fenomenológica a la interpretación de lo religioso presupone la existencia de lenguajes disponibles pero pone el foco en la apropiación y en el sentido que los actores le otorgaron al hecho religioso. Esto nos permite vislumbrar, detrás de la imagen de la *barca de Pedro*, impertérrita a través de la historia, cómo se ocultan mutaciones profundas en una querrela por el sentido último de la fe.