

# La cultura católica como problema

José Zanca \*

(CONICET/UNLPam/UdeSA. Argentina)

## Resumen

En este artículo se sintetiza uno de los problemas planteados en *Cristianos antifascistas*. El vínculo entre religión y cultura en Argentina es analizado a través de la trayectoria de intelectuales y militantes del humanismo cristiano en las décadas centrales del siglo XX. En la primera parte, al partir de las lecturas de el propio Jacques Maritain, así como de Émile Poulat y Jean-Marie Donegani, el texto propone un horizonte teórico para el análisis de estos dos términos en constante tensión. En la segunda parte, el artículo establece un diálogo con el resto de los trabajos compilados en el presente dossier.

## Palabras clave

Humanismo cristiano - Cultura - Religión - Catolicismo - Iglesia católica

## Catholic culture as an issue

## Abstract

This article summarizes one of the problems of *Cristianos antifascistas*. The bond between religion and culture in Argentina is analyzed through the history of intellectuals and activists of Christian humanism in the mid-decades of the twentieth century. In the first part, from the readings of Jacques Maritain, Émile Poulat and Jean-Marie Donegani, the text proposes a theoretical horizon for the analysis of these two terms in constant tension. In the second part, the article establishes a dialogue with the rest of the papers compiled in this dossier.

## Keywords

Christian humanism - Culture - Religion - Catholicism - Catholic Church

Resulta habitualmente halagador que, luego de publicar un trabajo, éste repercuta de alguna manera entre los colegas. Ver publicada una reseña multiplica ese efecto y si, como en este caso, un grupo de investigadores se reúnen especialmente a discutirlo, es

---

\* Profesor de Historia por la UBA, Magíster en Investigación Histórica y Doctor en Historia por la UdeSA. Es miembro de la Carrera de Investigador del CONICET, profesor de la Universidad Nacional de La Pampa e invitado en el Departamento de Humanidades de la UdeSA. Ha publicado *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad (1955-1966)* (Fondo de Cultura Económica, 2006), *Cristianos antifascistas. Tensiones en la cultura católica argentina (1936-1959)* (Siglo XXI, 2013) y junto a Roberto Di Stefano ha compilado *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano* (Universidad Nacional de Quilmes, 2014). A su vez ha publicado distintos artículos referidos a la temática religiosa en diversas publicaciones especializadas.

difícil dejar de pensar que tal evento supera el motivo original y se convierte en una excelente oportunidad en la cual el propio trabajo se limita a ser sólo una excusa. En cualquier caso, estoy muy agradecido a todos los que concurren a debatir *Cristianos antifascistas* por las esmeradas lecturas, de las que surgieron comentarios enriquecedores y disparadores de nuevas ideas. Vaya también el agradecimiento para el Instituto del Desarrollo Humano (IDH) de la Universidad Nacional de General Sarmiento y a Martín Vicente, quien tuvo la idea y se tomó el trabajo de organizar el encuentro.

En este breve artículo expondré el debate en el que me propuse insertar el libro y retomaré algunos comentarios de los expositores, tratando de ubicar la problemática planteada en el marco de mis trabajos actuales y de interesar al lector por los vínculos entre los problemas específicos del campo de estudios religiosos (tan reciente pero vigoroso) y cuestiones más amplias de la historia argentina.

El vínculo entre religión y cultura pretende articular el resto de los temas del libro. Es interesante que Maritain hubiera reflexionado sobre este problema. En 1930 dictó una conferencia en Suiza en la que señalaba que la cultura pertenecía al orden de lo "humano y lo perecedero", que se trataba de un orden diferenciado al de la religión y que, en todo caso, recibía del orden sobrenatural bienes que eran incorporados a su propio fin. Maritain rechazaba la superposición de los dos planos. Tanto los paganos, afirmaba, como los nacionalistas parasitaban a la religión y la absorbían en la cultura. Por el contrario, la religión por ser superior podía al mismo tiempo ser autónoma y animadora de la cultura. La Edad Media, seguía Maritain, vio desarrollarse el "mito del sacro imperio" o por lo menos los beneficios y la armonía de ese pasado formaban parte de la memoria del catolicismo. La modernidad, por su parte, trajo beneficios acompañados de privaciones. La idea de progreso, su característica central, se desarrollaba dentro de la cultura. Y para Maritain que el hombre tomara conciencia de sí mismo y encontrara en ese camino a la libertad y al subjetivismo, era un progreso. Lo que conduce a la pregunta más importante: ¿es el cristianismo incompatible con el mundo contemporáneo? Maritain creía que no, a pesar de imputar a Descartes (a quien llamaba "nuestro querido enemigo") el pecado de santificar el proceso de diferenciación social. Que cada área de la acción humana respete fines y lógicas diferenciadas. Y de allí la privación de una concepción integral de la vida. ¿Cómo deberían actuar los cristianos en un mundo así diferenciado? La propuesta de Maritain era en ese sentido bastante voluntarista: los católicos debían insuflar los valores cristianos en la cultura en la que vivían. Y debían utilizar para ello los "medios pobres", imitando a Cristo, rechazando "los medios ricos", es decir, aquellos que apelaban al poder y al dinero.<sup>1</sup>

Cincuenta años después, pasado ya el Concilio Vaticano II y su estela, Émile Poulat detectaba en el catolicismo la persistencia de una "triple ausencia". En *Une Église Ébranlée* de 1980 sostenía que la Iglesia carecía de una teoría del cambio, de una teología de la conciencia individual –que sólo el liberalismo había desarrollado– y, finalmente, no poseía una teoría de la cultura. Prefería apoyarse en una filosofía de la naturaleza, de carácter perenne. En Maritain, subrayaba, persistía un catolicismo integral adaptado a las nuevas circunstancias. Emmanuel Mounier, por su parte, había elaborado con viejas categorías un lenguaje de los derechos del hombre. Desde el Concilio Vaticano II se había desplegado una "reorganización" en la Iglesia, no un cambio, que buscaba evitar su desaparición. Si en los años setenta era evidente el fin de una tradición, también lo era la persistencia de un modelo. Y ese modelo estaba centrado en el carácter "integralista" del catolicismo, en su condición intransigente –incapaz de adaptarse a un sistema de valores extranjero–, a la vez que romano, integral y social.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Maritain, J. (1940) *Religion y Cultura*. Buenos Aires: Santa Catalina.

<sup>2</sup> Poulat, É. (1980) *Une Église Ébranlée: Changement, Conflit et Continuité de Pie XII à Jean-Paul II*. París: Casterman.

Tiempo después, Jean-Marie Donegani elaboró una crítica sistemática a las hipótesis de Poulat. En su libro *La liberté de choisir* se proponía repensar la relación entre política y religión del sociólogo francés. Sostenía como hipótesis que el Concilio Vaticano II había redefinido el vínculo entre el sujeto y la pertenencia religiosa. Desde su perspectiva, el catolicismo no formaba un bloque; por el contrario, estaba marcado por la división. Una división que podía observarse en las diversas antropologías religiosas que convivían en él. Los mismos valores religiosos podían fundar prácticas políticas diferentes. Criticaba a Poulat por no percibir la transacción con los valores modernos que significó, en muchos aspectos, el Concilio Vaticano II citando como ejemplo la declaración sobre la libertad religiosa de 1965.<sup>3</sup>

Alineado con la crítica de Donegani, he propuesto que en Argentina las ideas de Maritain fueron apropiadas por un grupo de intelectuales y militantes, y sus acciones y discursos tuvieron un efecto transformador en el campo católico. Eso no implica que los cambios fueran producto sólo de la acción consciente de los actores. Los fenómenos por los que atravesó el catolicismo estuvieron marcados por condiciones que lo excedían. El proceso de subjetivación, por ejemplo, un fenómeno general en la cultura occidental, es central para comprender la subjetivación religiosa, su individualización. Las divisiones generadas por la Guerra Civil Española, la Segunda Guerra Mundial, al igual que las divisiones que produjo el peronismo, la crisis de autoridad e incluso la irrupción de la posmodernidad, modificaron substancialmente a la cultura católica. Cada una de esas "adaptaciones", como las llamaba Poulat, aunque aceptáramos que no tuvieron la intención de modificar una matriz de comportamiento respecto del mundo, no fueron gratuitas: generaron lógicas e indicaron caminos cuyos resultados fueron paradójicos y contradictorios.

El problema de la relación entre cultura y religión se remonta a los orígenes del catolicismo. Pero se actualizó a partir del siglo XVIII y en particular está íntimamente vinculado al proceso de secularización, entendido como la construcción de una esfera estrictamente autónoma, la del espacio público secular. El planteo de los sectores intransigentes del catolicismo en los años de entreguerras podría sintetizarse en una ecuación igual a cero: o la cultura profana y laica destruye la cultura religiosa o esta última es la que se impone, volviendo al modelo de la *cristiandad*. En ese sentido es que considero que el humanismo cristiano representó un modelo integral, pero no intransigente, en la relación entre religión y cultura.

En *Cristianos antifascistas* no pretendía postular un esquema para abordar la historia de la religión o del catolicismo. Pero en el transcurso de la investigación se fue estableciendo un horizonte teórico, algún nivel de abstracción respecto al devenir del grupo que el libro analiza. Una necesaria imagen de cómo era más productivo pensar al catolicismo. La idea de una cultura católica me permitió establecer diálogos con las ciencias sociales, en particular con la antropología, e interpretar las prácticas y los discursos en el marco de un entramado simbólico particular, que obviamente no se independizaba en forma absoluta del entramado general de la cultura argentina. Sin embargo, la idea geertziana de "cultura local" resultó pertinente para el entendimiento de la economía de las palabras y los gestos, inteligibles sólo en el marco propio del catolicismo argentino del siglo XX. La mirada antropológica daba también un punto de observación más relativista respecto de esa cultura católica. Sin pretender eludir los problemas de la perspectiva, considero que el prejuicio ha sido uno de los factores que durante años limitaron los estudios en sede académica sobre estos tópicos. Finalmente, me propuse evitar que el presente reciente de la institución eclesíástica organizara la selección y ponderación del pasado del catolicismo. Las condiciones actuales de la Iglesia, su vínculo con la sociedad e incluso sus adherentes no explican ni clausuran los debates sobre su complejo pasado.

<sup>3</sup> Donegani, J. M. (1993) *La Liberté de Choisir-Pluralisme Religieux et Pluralisme Politique dans le Catholicisme Français Contemporain*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Roberto Di Stefano formula tres comentarios que considero medulares al debate que el libro intenta plantear. Reúno los dos primeros en uno: la cuestión de la autoridad religiosa y su entrelazamiento con la historia de la Iglesia en Argentina. Plantea allí con absoluta certeza que los conflictos entre laicos y autoridad en el siglo XX registran otros tantos antecedentes en el siglo XIX. Y esto responde a una secular debilidad de los obispos argentinos. Di Stefano ha señalado en diversos artículos la necesidad de eludir el discurso con el que la institución construye su presencia pública. Eludir tanto la idea de "la Iglesia siempre..." o "la Iglesia nunca...". Como señalara Paul Ricoeur, tal vez allí se encuentre uno de los núcleos del discurso eclesiástico: intentar vivir fuera de la historia.<sup>4</sup> Di Stefano nos convoca entonces a leer históricamente a la institución y por ende a pensar que poder, autoridad, identidad, son todos conceptos históricamente datados, en una litigiosa construcción. Y que, por ende, hay una insalvable distancia entre la autoridad que dice ejercer la Iglesia y las prácticas del ejercicio de esa autoridad en el siglo XIX y en el siglo XX. Desde la década de 1920 es perceptible una "clericalización" del catolicismo. Los laicos fueron desplazados de funciones en las que ejercían un poder que fue juzgado, a partir de nuevas categorías, como excesivamente autónomo. Sin duda, es posible rastrear ese proceso hacia atrás, incluso pensar en los términos de una tensión estructural –que no pierda su dimensión histórica– entre laicos y sacerdotes, en una religión como el catolicismo que se ha erigido en torno al problema de la autoridad.

El tercer punto señalado por Di Stefano hace referencia a la ubicación ideológica del catolicismo argentino en relación a la tradición liberal. Se abre aquí un abanico de vínculos con otras áreas de la historiografía: la historia política, la historia de las ideas, la historia cultural. Di Stefano señala que la relación entre liberalismo y catolicismo no tuvo el mismo carácter disruptivo que en otros países de la región donde la Iglesia, por su presencia y autonomía, podía significar una verdadera amenaza para las elites locales. Y, en efecto, su análisis alerta sobre la necesidad de pensar la historia del catolicismo en Argentina en términos de larga duración. Di Stefano ha subrayado que, exceptuando la crítica década de 1880, tanto las elites liberales como la Iglesia católica encontraron muy buenos motivos para evitar conflictos y rencillas. Ha marcado claramente la distancia entre el plano de los discursos y el plano de las prácticas políticas de la Iglesia y de diversos sectores que dirigieron el Estado, fueran tanto conservadores como radicales. Considero, sin embargo, que es en el plano del discurso en donde el humanismo cristiano produce una innovación. Es en el intento de dar una narrativa que contenga prácticas menos intransigentes respecto del mundo en el que la apropiación de la filosofía de Maritain, Mounier y toda una generación de católicos plantea la traducción de una serie de conceptos que, si no son originales –o lo son tanto como cualquier otro, sujetos a préstamos e hibridaciones–, son parte de la tradición liberal. La novedad del humanismo cristiano fue entonces encontrar términos análogos –como *persona*– para sancionar una "nueva laicidad", diferente a la laicidad del siglo XIX, pero que renunciaba explícitamente al ideal de restaurar el unanimismo de la cristiandad medieval.

Tanto Miranda Lida como Martín Castro han partido del humanismo cristiano para pensar problemas o subrayar características del mundo de las ideas y la política argentina. En el primer caso, Lida hace referencia a una condición señalada pero efectivamente poco investigada: la francofilia de los intelectuales argentinos en general y de los católicos en particular. Es en ese sentido muy clara la agudeza del señalamiento y coincide con las referencias que formulara Olivier Compagnon en su *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud*. Compagnon sostiene que la francofilia es una condición necesaria pero no suficiente para explicar el encanto que generan las ideas de Maritain en Sudamérica, que superan con creces la repercusión que tuvo en el mismo continente europeo.<sup>5</sup> Sin embargo, y retomando el argumento de Lida, más allá de los intercambios cruzados entre Francia y Argentina –que Compagnon ha subrayado en otros trabajos–, el

<sup>4</sup> Ricoeur, P. (2003) *El Conflicto de Las Interpretaciones: Ensayos de Hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

<sup>5</sup> Compagnon, O. (2003) *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud: Le modèle malgré lui*. Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.

rol tutelar de la escuela francesa no hizo más que incrementarse, en especial después de la Segunda Guerra Mundial. Con una recorrida superficial por revistas como *Criterio* o *Estudios*, puede verse que los integrantes de lo que Carlos Floria llamaba "el pack francés" (Étienne Gilson, Jean Guitton, Jacques Leclercq, Joseph Folliet, entre otros) aparecen en forma recurrente, con artículos especiales, con la publicación de los documentos del episcopado francés, con el seguimiento de la actualidad religiosa y política de Francia. ¿Esa tradición de vínculos se interrumpe en los años venideros? No parece ser el caso. Cito un ejemplo para permitir que el debate permanezca abierto. Si bien no se trata de una publicación católica, ni mucho menos, la revista *Planète* tuvo una amplia repercusión en nuestro país. Las obras de su editor, Louis Pauwels, entre las que descolló *El retorno de los Brujos*, fueron éxitos de ventas y popularizaron un conjunto variopinto de ideas espiritualistas, religiosas, técnico-científicas y filosóficas. *Planète* fue una guía para una generación de católicos –y no católicos–, la generación de los lectores apasionados de Teilhard de Chardin. Los unía la búsqueda de una narrativa que encauzara las experiencias de cambio en una década vertiginosa. Pero claro, la descolonización y el rol que adquirió el Tercer Mundo en esa década llevaban al mismo Pauwels a una amarga reflexión: "es cierto que el Occidente ya no es misionero. Se contenta con ser exportador".<sup>6</sup>

Martín Castro, por su parte, pone el acento en la relación entre católicos y política. Y resulta destacable cómo organiza su reflexión en torno a un proceso de integración del catolicismo al sistema de partidos. De una integración negativa, la de aquellos que, sin deseárselo, creen necesario ser parte para "moralizar" a una república que ven perdida en su rumbo, se pasaría a una integración positiva que, sin reivindicar a los partidos políticos, al menos los considera instrumentos legítimos de intervención pública porque en el fondo se trata de sectores que reconocen a la democracia como un régimen político aceptable. Los ejemplos europeos de integración de partidos demócrata cristianos en la segunda posguerra sirven de guía y exorcizan a los discursos antisistémicos dentro del mismo catolicismo. Fuera de los partidos, la Iglesia aparece tempranamente –y nuevamente aquí los trabajos de Lida y Mauro sirven de guía– utilizando los instrumentos de la democracia de masas como medio de acción política. Incluso dotando de derechos "políticos" a quienes no cuentan con ellos legalmente, como expresan la movilizaciones femeninas de las décadas de 1930 y 1940.

Andrés Bisso y Javier Guimet ponen a los cristianos antifascistas en relación con la amplia familia del antifascismo local. Los católicos eran, como bien refleja su intervención, parientes lejanos y conflictivos, con quienes el vínculo había sido malo pero la Segunda Guerra ponía en la misma trinchera. Tal vez ese diálogo sea el escenario donde con más claridad se puso en evidencia la singularidad de la economía del discurso católico y las manifiestas diferencias con el resto de los antifascistas. Porque, si como ha señalado Bisso en otros trabajos, el antifascismo logró amalgamar diversas tradiciones y culturas políticas (liberales, socialistas, comunistas y conservadores), no cabe duda que también el anticlericalismo era un componente que podía unir a esas tradiciones. Lo que queda claro es que el eje fascismo – antifascismo cumplió un rol articulador de los debates públicos y que ese eje no dejó de atravesar a los católicos, dejando en evidencia el fracaso de la autoridad eclesiástica, que intentaba autorrepresentarse como un espacio que estaba fuera del mundo y más allá de sus disputas, en el cual un obediente rebaño seguía las líneas directrices –neutralistas– de su máximo pastor.

El interés de los antifascistas criollos por incorporar a los católicos es revelador de un fenómeno interesante de la entreguerra en Argentina: si es cierto que la Iglesia propició una narrativa histórica y política centrada en el "mito de la nación católica", tal narrativa mitológica parece haber repercutido mucho más allá de los militantes laicos y sus sacerdotes. Considerar la utilidad de dialogar con los católicos es un indicio de que socialistas y liberales creían que Argentina era un país católico, y negarlo a través de una estrategia

<sup>6</sup> Pauwels, L. (1964) "La Filosofía de Planeta", en *Planeta* 1: 5-17.

anticlerical era a esa altura contraproducente. Más útil sería "apropiarse" de la palabra evangélica y poner en evidencia –a los ojos de los católicos argentinos, más que de sus autoridades- cómo el fascismo y el nazismo eran versiones modernas de un paganismo anticristiano.

Martín Vicente y Laura Rodríguez retoman el derrotero de dos representantes del humanismo cristiano en Argentina para mostrar sus inflexiones y las mutaciones de sus discursos. Martín Vicente apunta a la figura de Ambrosio Romero Carranza, en la cual identifica a un representante del liberal-conservadurismo posterior a 1955. Vicente pone en evidencia los rasgos más originales de la combinatoria de ese ideario liberal y antiperonista que caracteriza a este conjunto de pensadores, con su inscripción –Guerra Fría mediante- en un universo de intelectuales que encuentran en la sociedad de masas el origen de los regímenes totalitarios. Romero Carranza se apropia de una dimensión del discurso maritainiano que brinda elementos para justificar ese temor. Pero, como en toda apropiación, la lectura conservadora que el célebre abogado formuló de Maritain se da en un contexto de lectura en el cual sus redes de sociabilidad representan un factor de apreciable influjo. Son contertulios de Carranza Iván Vila Echague, Manuel Ordoñez y el mismo Gustavo Franceschi, quien fuera durante años un apoyo y quien le abriera las páginas de la revista *Criterio*. Se trata de un grupo de intelectuales que extendió ese vínculo durante décadas y que atravesó contextos muy diferentes de la historia de la Iglesia argentina y que por ende merecen ser analizados en conjunto. En una línea similar, Laura Rodríguez retoma una figura intelectual en torno a la cual formula una serie de hipótesis que dialogan con *Cristianos antifascistas*. En este caso, se trata del filósofo y sacerdote Octavio Nicolás Derisi. Rodríguez analiza su *parcours*, como intelectual y como rector al frente de la Universidad Católica Argentina, que dirigió por más de 20 años. Derisi fue un introductor de las obras de Maritain y estuvo encargado de muchas de sus traducciones. Y es el destino de Derisi, enfrentado a fines de los años sesenta a una Iglesia que se transformaba vertiginosamente el que, lejos de distanciarlo de Maritain, lo hizo abrazarse a su figura y utilizarla como un medio de legitimación. Un amigo de Derisi, el antimaritainiano Julio Meinvielle, hacía gala de su intransigencia y acusaba a Maritain de ser el viejo padre de los jóvenes modernistas de los años sesenta. Es cierto que el último Maritain es un hombre alejado del debate público y extrañado de la deriva que adoptó la Iglesia luego del Concilio Vaticano II. Su libro *Paysan de la Garonne* de 1966 intenta convertirse en un documento mediante el cual desheredar a todos aquellos que lo ubicaron como un referente de tales transformaciones. Rodríguez retoma un aspecto que considero central a la hora de justificar una mirada sobre el humanismo cristiano y es el de la secularización. No tengo aquí el espacio para extenderme sobre el tema, ni deseo aburrir al lector con hipótesis que ya he mencionado. Sólo deseo señalar que, si bien existe un amplio debate teórico sobre la secularización, la temática ha ganado el centro de las reflexiones de los historiadores abocados al estudio de la religión, siendo eje de diversas jornadas, dossiers y compilaciones. En el caso que analiza Rodríguez, nos enfrentamos a un proceso aún menos abordado y es el de la secularización interna de las instituciones religiosas. Si eludimos una mirada evolutiva y lineal, que tiende a caracterizar a la secularización como un proceso ascendente y unidireccional, ésta se revela entonces como una disputa de poder, incluso en el seno de las instituciones religiosas, por el control político, ideológico y simbólico. Que esas instituciones –como la Iglesia católica- sean refractarias a exhibir esa disputa en forma pública no significa que esa disputa no exista o no se manifieste en forma más o menos virulenta.

Tanto Martín Vicente como Laura Rodríguez despliegan en sus trabajos la tarea que seguramente está por venir: explorar las dimensiones individuales del aún indiferenciado mundo de los intelectuales católicos, mostrando contextos de apropiación, las diversas fuentes y los mudables rumbos que siguieron sus discursos. Ojalá que la multiplicación de encuentros como éste permita abrir nuevas discusiones y nuevos caminos.