

PRIMERAS JORNADAS NACIONALES DE HISTORIA SOCIAL
30, 31 de mayo y 1 de junio del 2007
La Falda - Córdoba

Mesa 4: Iglesia y religiosidad

Autor: MIRANDA Lida

Inserción Institucional: Universidad Torcuato Di Tella- Conicet,

Situación de revista: investigadora

Dirección particular: mlida@utdt.edu

Título:

“Por una historia social del catolicismo argentino (1880-1980)”

Resumen

En los últimos años, la historia del catolicismo despertó creciente interés. En general, se concentró en estudiar la relación entre la Iglesia y la política en coyunturas decisivas para la historia argentina. Alianzas estratégicas u oposiciones veladas, resistencias y negociaciones, beneficios políticos o confrontación: las actitudes que ella habría adoptado frente a los vaivenes políticos son variadas. A veces en tono derrotista, otras con ansias revanchistas, otras más con plena confianza de triunfar sobre los enemigos políticos de turno.

Pero abordar el catolicismo desde la historia social deberá conducirnos en cambio a otro tipo de cuestiones. Más allá de los vaivenes políticos, la Iglesia ha construido lazos muy profundos con la sociedad, a niveles poco visibles. Por ejemplo, cuando en la década de 1880 los “católicos” se declaraban “derrotados”, el propio catolicismo sabía sin embargo que estaba atravesando un desarrollo de sus circuitos de sociabilidad, su tejido parroquial y su prensa. Ese desarrollo es el que nos interesa rescatar. Visto desde la historia social, el devenir del catolicismo no se agota en un relato de sus derrotas, revanchas y victorias frente al poder político. Ese devenir está hecho de gestos menos enérgicos que una simple declaración de guerra contra la modernidad. Está hecho de asociaciones y boletines parroquiales, de procesiones y fiestas patronales. La densa trama de la sociabilidad católica, la presencia de importantes masas católicas en la calle, el desarrollo de una prensa católica que por momentos alcanzó gran visibilidad son aspectos en los cuales se manifiestan esos lazos. Desde esta perspectiva revisaremos el significado del “renacimiento católico” del siglo XX.

En rigor, hubo dos ocasiones a lo largo del siglo en que la Iglesia proclamó su renacimiento. En la década del treinta se desarrolló un catolicismo de masas que se gestó a partir de un entramado muy denso de asociaciones católicas preexistentes, de las que es necesario dar cuenta. Si bien se declaró victorioso, ello no bastó para que la Iglesia viera realizados sus más postergados sueños. Si bien en 1943 se estableció la enseñanza religiosa obligatoria gracias al favor estatal, no pudo sin embargo llevar a cabo la construcción en Buenos Aires de una catedral monumental como la que se proyectó en 1932 y jamás fue construida. En plena década del treinta, cuando el catolicismo se declaraba victorioso, no pudo inaugurar su anhelada catedral —no obtuvo los fondos para ello—. No se puede sobredimensionar aquel renacimiento.

La vieja consigna del “renacimiento católico” reapareció después en otro contexto. Corrían la década de 1970. En tiempos de intensa politización, la Iglesia se atrevió a desempolvar viejas fórmulas y puso en movimiento un remozado catolicismo de masas; el catolicismo continuó en movimiento, incluso luego de 1976. La Iglesia habló nuevamente de un “renacimiento” y preparó un Congreso que emulaba el de 1934. No se puede sobredimensionar este nuevo “renacimiento”. Al igual que en los treinta, constituyó una consigna para la movilización; era pegadiza y poderosa pero no era más que una consigna.

Por una historia social del catolicismo argentino (siglos XIX- XX)

Miranda Lida*

Los estudios acerca de la historia del catolicismo argentino fueron en el pasado un coto exclusivo al que sólo podía acceder aquel que proviniera de la propia institución eclesial. Los progresos realizados en las últimas décadas dan cuenta de una transformación importante que deja atrás esa cerrazón.

Estos desarrollos se verificaron en varias direcciones. En primer lugar, se destaca la preocupación por revisar la actuación que la Iglesia tuvo en el contexto de la Revolución de Mayo. Este tema fue revisado recientemente dando lugar a aportes que

* Universidad Torcuato Di Tella—Conicet. **Esta ponencia corresponde a una versión abreviada de un artículo presentado para su publicación al *Journal of Latin American Studies*. A fines de no extenderme en la cantidad de caracteres exigidos por los organizadores, he optado por suprimir la mayor parte de las notas al pie. Si se desea consultar una versión completa, se deberá aguardar a su publicación.**

no podríamos sintetizar aquí. En segundo lugar, se destacó la preocupación por estudiar las más virulentas polémicas que vivió el catolicismo desde fines del siglo XIX ante la vida política. La polémica en torno a las leyes laicas de la década de 1880 ha sido un tema recurrente. La “batalla” concluyó en una derrota que, para algunos, sólo podía anunciar la necesidad de estrechar filas a fin de preparar la “revancha”; para otros, permitía en cambio entrever la tímida presencia de un discurso antiliberal que encontraría más tarde su plena maduración. La Iglesia se presentaba todavía como una entidad bastante escuálida e incluso podía considerársela en retroceso, bajo el impulso de la secularización. Sin duda, la polémica más intensa fue la que ocurrió en los años peronistas, que dio origen a una vasta gama de estudios donde se da cuenta de las razones que llevaron a la Iglesia a sostener una relación tensa con el peronismo. Para explicar esta relación se han procurado conocer aquellos antecedentes capaces de aclarar el contexto peculiar en que el catolicismo se hallaba a mediados del siglo XX. Si bien este procedimiento dio lugar muchas veces al desarrollo de interpretaciones teleológicas de ese devenir (donde se explican las transformaciones históricas a la luz del desarrollo ulterior, provocando distorsiones en la explicación), es de todas formas innegable que se ha logrado conformar un conjunto de investigaciones que constituyen invalorable avances.

En líneas generales, pues, los estudios se han concentrado en analizar la relación entre la Iglesia Católica, el Estado y la política en coyunturas decisivas. Alianzas estratégicas u oposiciones veladas, resistencias y negociaciones, beneficios políticos o confrontación lisa y llana: las actitudes que la Iglesia parece haber adoptado frente a los vaivenes políticos oscilan entre alternativas cambiantes. A veces a la defensiva frente a los embates del proceso de secularización; a veces dispuesta a negociar con el poder político cualquier resquicio que le permita recuperar el terreno perdido. En cualquier caso, ha sido la preocupación por entender la relación entre la Iglesia y la política la que ha prevalecido.

Estudiar el catolicismo desde la historia social, tal como proponemos, deberá conducirnos a otro tipo de conclusiones. Más allá de los vaivenes políticos, la Iglesia ha construido históricamente lazos con la sociedad argentina que se han ido tejiendo a niveles poco visibles a primera vista. Por ejemplo, cuando en la década de 1880 los “católicos” se declararon “derrotados” a causa de las leyes laicas, el propio catolicismo no pudo pasar por alto que estaba atravesando un desarrollo en sus circuitos de sociabilidad, su tejido parroquial y su prensa. Éste es un aspecto sobre el cual nos

interesa llamar la atención en este trabajo, desarrollo que debe ser explicado a partir de una reconstrucción de las formas de relación que la Iglesia construía con la sociedad y cómo éstas se fueron transformando a lo largo del tiempo. Visto desde la historia social, el devenir del catolicismo no se agota en un relato de sus derrotas, revanchas y victorias frente a los poderes políticos. Ese devenir está hecho de gestos menos enérgicos y más invisibles que una simple declaración de guerra contra la modernidad y el liberalismo.

Proponemos aquí un fugaz repaso de la historia del catolicismo argentino a la luz de las consideraciones señaladas más arriba. Nos detendremos en algunas coyunturas clave. En primer lugar, proponemos llamar la atención sobre algunos problemas relativos a la primera mitad del siglo XIX, en especial, la cuestión de las rentas eclesiásticas en tiempos de revolución, guerra y fragmentación política. En segundo lugar, nos detendremos a analizar la coyuntura de fines de siglo XIX, un momento que suele ser juzgado de retroceso para el catolicismo. Revisaremos la imagen habitual que tenemos de ese fin de siglo a fin de llamar la atención sobre la sociabilidad católica que se gestó al margen de los grandes debates políticos de la época. La reconstrucción de una red de asociaciones y boletines parroquiales nos permitirá mostrar un catolicismo que logró alcanzar vitalidad a pesar de la “derrota”. En tercer lugar, revisaremos el así llamado “renacimiento católico” de la década de 1930, de vastas consecuencias para entender la época peronista. Si es cierto que la Iglesia llegó en 1930 a ocupar una posición central en la Argentina, ello no puede explicarse sólo por la voluntad de los obispos de ocupar un espacio de poder inexpugnable. Creemos que no bastó con la sola voluntad de las jerarquías; la sociedad fue también partícipe de ese renacimiento. Las multitudes católicas de los años treinta son prueba de ello. Por último, nos detendremos en algunos cambios sociales de la década de 1960 que prepararon la aparición de un catolicismo de cariz revolucionario. Para explicar la aparición del catolicismo revolucionario, no sólo consideramos los cambios políticos de esa agitada década o las transformaciones religiosas que supuso la aparición del Concilio Vaticano II (al respecto, Claudia Touris y Loris Zanatta); pondremos especial énfasis en los cambios que se verificaron en la sociabilidad católica.

1. La historia de la Iglesia en el Río de la Plata del temprano siglo XIX se halló condicionada por el carácter marginal que la región ocupaba en el imperio español. Una vez constituido el virreinato en 1776, la región comenzó a experimentar un lento

crecimiento socioeconómico y, junto con él, se produjo una relativa consolidación de las estructuras eclesiásticas. En Buenos Aires fue donde esto pudo advertirse con mayor claridad: se constituyeron instituciones destinadas a la formación del clero, se extendió la red parroquial a medida que se poblaba la pampa y creció de manera significativa el número de los sacerdotes, en especial en el clero secular. No obstante este progreso no logró consolidarse ni madurar, dado que la revolución de independencia en 1810 no tardó en provocar un fuerte cataclismo en la Iglesia. En todas las diócesis, las estructuras eclesiásticas comenzaron a desmoronarse luego de 1810; el poder central residente en Buenos Aires, que había dado importantes muestras de debilidad desde 1810, terminó por desmoronarse en 1820, provocando un verdadero cataclismo en el orden político y también, por consiguiente, en el orden eclesiástico. Algunas diócesis quedaron sumidas en un profundo descalabro: los diezmos dejaron de ser percibidos con regularidad, las designaciones de los curas párrocos dieron lugar a interminables disputas atravesadas por intereses facciosos y la autoridad diocesana comenzó a encontrar trabas.

La crisis tornó imperativa la necesidad de emprender una reforma eclesiástica; en efecto, puede afirmarse que la reforma eclesiástica emprendida en Buenos Aires en 1822 estaba ante todo destinada a revitalizar a las instituciones eclesiásticas, que habían sido raleadas por la revolución de independencia, según han señalado los más recientes estudios sobre este tema. Pero la reforma sólo logró implementarse con relativo éxito en Buenos Aires; las demás provincias no lograron encontrar una respuesta acabada a las dificultades. Fue necesario aguardar a 1853, cuando la región emprendió exitosamente el camino de la consolidación de sus instituciones políticas, para que se advirtiera la necesidad de atender también la situación de la Iglesia. En efecto, fue a partir de esta última fecha que las bases institucionales de la Iglesia argentina comenzaron a consolidarse: en 1865 se constituyó la primera arquidiócesis argentina, establecida en Buenos Aires, a la par que se intentó una aproximación a la Santa Sede con el propósito de regularizar las relaciones con el papado. Y ello tenía lugar, paradójicamente, en el momento de mayor auge del liberalismo.

En este cuadro que sólo esboqué a grandes trazos me interesa detenerme en un punto central: la cuestión de las rentas eclesiásticas. En 1822 la reforma eclesiástica dispuso la supresión de los diezmos y esa medida fue definitivamente sancionada por la Constitución de 1853. La aparición de un presupuesto estatal de culto, primero en Buenos Aires para luego hacerse extensivo a todo el país, puso fin al arcaico sistema de

diezmos. Desde una perspectiva historiográfica de lo más tradicional, hubo autores que han señalado que esa medida suponía una arbitraria intromisión de la potestad civil por parte del Estado; otros en cambio tuvieron la lucidez de darse cuenta de que la Iglesia tuvo mucho que ganar en ese nuevo marco dado que a partir de ese momento pudo contar con rentas fijas y estables, a diferencia de los erráticos diezmos (Di Stefano). Lejos de constituir un obstáculo, la Iglesia pudo avanzar en pos de conformarse institucionalmente y, dicho en pocas palabras, progresar.

Pero la cuestión no se agota aquí. No hay dudas de que el Estado y la Iglesia se repartían la torta de los diezmos desde tiempos coloniales y disputaban sus mejores tajadas. No obstante, hay otro aspecto que va más allá de las siempre difíciles relaciones entre la Iglesia (o las Iglesias, si es que consideramos las realidades diocesanas por separado) y el Estado (o los Estados provinciales en tiempos de autonomía). El problema no se limita a la cuestión de quién percibe el dinero y cómo se lo reparte, sino que además consideramos necesario analizar cuáles fueron los sectores sociales en los que recaía el pago de los diezmos y qué papel desempeñaron en su supresión. Lo que queremos subrayar es que la cuestión de los diezmos involucra no sólo los intereses de quienes los perciben y administran, sino fundamentalmente a la sociedad rural que debe desembolsar de su propio bolsillo esos dineros. Más aún: en una era de expansión ganadera como la que atravesó Buenos Aires a partir de 1820, consideramos de vital importancia discutir qué papel desempeñó la nueva hegemonía terrateniente porteña en el debate sobre los diezmos. Es aquí donde ingresamos en el terreno de una historia social del catolicismo argentino.

Uno de los datos que no se puede pasar por alto en torno a la supresión de los diezmos de 1822 es el hecho de que de esa decisión participó uno de los representantes más conspicuos del nuevo poder terrateniente: nos referimos a Tomás Manuel de Anchorena. Era éste un ganadero que sólo recientemente se había volcado por la actividad rural; en los debates sobre la cuestión de los diezmos se declaró “más hacendado que comerciante”. Desde esta posición, advirtió que los diezmos presentaban el sinsabor de contribuir a incrementar las arcas de la ciudad, en detrimento de la campaña. Enfatizó que no veía ningún motivo para que los hacendados pagaran un impuesto que sólo contribuiría a engrosar las rentas del gobierno. En sus propias palabras:

“en la campaña había necesidad de parroquias, de escuelas de primeras letras, medicinas: si para esto se destinasen los diezmos, *los labradores y*

hacendados no se quejarían y los pagarían con gusto [...] [Pero] Que era preciso no confiar en que el gobierno proveería a esas necesidades; que ocurriría primero a las atenciones más inmediatas que eran las de la ciudad, como lo hacía con los militares que en ella se mantenían”¹.

Su argumento resumaba el temor de que el Estado provincial no defendiera cabalmente los intereses de los hacendados. El hecho de que, en una época de prosperidad, Anchorena hablara en nombre de los labradores y los hacendados no es casual: sus palabras reflejan las prevenciones que la nueva hegemonía terrateniente tenía con respecto a cualquier presión impositiva. No importaba si esos impuestos tenían fines civiles o eclesiásticos; en última instancia no eran más que impuestos que había que pagar forzosamente. De hecho para Anchorena el impuesto eclesiástico era comparable a cualquier otra contribución que la Sala de Representantes hubiera pretendido fijar: “la misma Sala —señalaba— había sancionado contribuciones contra los hacendados aun más gravosas que las del diezmo”. La razón de sus prevenciones está claramente expresada: Anchorena creía que el gobierno estaba más interesado en obtener recursos para sostener los cuerpos militares urbanos —base primordial de su clientela política— que en promover la prosperidad en la campaña. Así, pues, la supresión de los diezmos se hacía eco de los intereses terratenientes que, según Tulio Halperín Donghi, ocupaban las principales posiciones de la Sala de Representantes porteña.

En este marco, Anchorena propuso la necesidad de reformar los diezmos pero no tuvo nunca en mente su supresión lisa y llana tal como finalmente se decidió. Por un lado, propuso la reducción de las tasas a un 3% en frutos y un 6% en ganados; más importante aún, sugirió que era necesaria una transformación en el modo en que se administraba ese impuesto. Desde su punto de vista, el pago debía hacerse en especies a la parroquia de la localidad, la más capacitada para decidir el destino de esos recursos dado que conocía “las condiciones del país y de la campaña”. Los frutos del diezmo sólo podían rendir su provecho si eran administrados directamente a nivel local; en caso contrario, sólo se lograría que fueran fagocitados por la ciudad. En caso de que se lograra tal descentralización, los diezmos “tendrían toda la aceptación que era de esperar”, auguraba. Para Anchorena, no había necesidad de suprimirlos pero sí de reformarlos. Sin embargo, su propuesta no parecía destinada a prosperar entre los

¹ Sesión del 16 de octubre de 1822, *Diario de sesiones de la Junta de Representantes de la provincia de Buenos Aires*, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, 1822, pp. 433-434.

hombres que expresaban la voz del gobierno en la Sala de Representantes. Julián Segundo de Agüero la rechazó:

Que el señor diputado quería que ese diezmo reducido se destinase para los ministros del culto en la campaña, para escuelas y medicinas. Pero que esto chocaba con todo el sistema de la provincia: porque cuando se trataba de que no hubiese sino una sola tesorería por cuyo canal se proveyesen todas las urgencias del estado.²

Así las cosas, no quedaba más alternativa que la supresión de los diezmos.

En suma: la élite terrateniente podía coincidir con buena parte del programa rivadaviano, pero no con su totalidad —las consecuencias que se desprenden de ello ya han sido analizadas con rigor por Tulio Halperín—. Los intereses de ambos actores no eran necesariamente coincidentes. La voz de los ganaderos encarnada en Anchorena no coincidía plenamente con la perspectiva estatal; si bien el Estado se hizo eco de la incomodidad que los diezmos les representaban a los hacendados, no estuvo dispuesto a conceder la facultad de administrar a nivel local las rentas eclesiásticas. Si no se las quería dejar en las manos de un poder local que invariablemente quedaría bajo el influjo de los terratenientes, la única solución posible era proceder a su supresión. La radicalidad de esta decisión expresa ante todo la complejidad que existía en la relación entre clases terratenientes y poder político en la década de 1820. Hubo una tercera alternativa entre la preservación del vetusto sistema de diezmos y su supresión que no pudo ser aceptada dada la ecuación de fuerzas entre los hacendados y la élite política rivadaviana. La historia de la Iglesia no es independiente de esta ecuación de fuerzas sociales y políticas. A través de este ejemplo hemos procurado sugerir la necesidad de prestar atención a los actores sociales que participaron de la historia social del catolicismo argentino.

2. Cuando posamos la mirada sobre el período que va de 1880 a 1920, nos encontramos con que se ha puesto demasiado énfasis en la relación entre el catolicismo y la política, para concluir de manera apresurada que este período se caracterizó por un relativo letargo de la actividad católica (Loris Zanatta). Esta interpretación ha pasado por alto el modo en el que las transformaciones sociales de ese período se reflejaron en

² Sesión del 16 de octubre de 1822, *Diario de sesiones...*, p. 436.

la vida de la institución eclesiástica. La relación entre la sociedad y la Iglesia era vívida en un momento en el que ambas estaban inmersas en acelerados procesos de transformación. Es sabido que, luego de Caseros, la sociedad sufrió importantes transformaciones en todos sus planos: inmigración, desarrollo económico, urbanización, incorporación decisiva al mercado externo, entre otros aspectos que no podríamos sintetizar aquí. 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. Concentraremos nuestro análisis en esta última.

La Iglesia cambió junto a una sociedad que se transformaba vertiginosamente para adoptar el aspecto de una Iglesia moderna. Cambiaron las fachadas de los templos, lo primero que observa el fiel, quien pudo advertir que la Iglesia se modernizaba: en Buenos Aires, los viejos templos de arquitectura colonial fueron refaccionados de pies a cabeza, para dar origen a joyas arquitectónicas. En los primeros años del siglo XX se cosecharon los frutos de esta transformación, cuando fueron elevadas al rango de basílica las principales iglesias de la ciudad: La Merced, San Miguel, San José de Flores, San Francisco, Santo Domingo. Algo parecido sucedió con otras más recientes, como la del Santísimo Sacramento en Retiro, la de San Carlos en Almagro, la de San Antonio en Villa Devoto, de Nuestra Señora de Pompeya, la de Nuestra Señora de Buenos Aires, la de San Agustín en Barrio Norte o la del Espíritu Santo (o Nuestra Señora de Guadalupe) en Palermo.

Algunos de estos templos fueron costeados íntegramente por un puñado de familias pertenecientes a la elite terrateniente. El más célebre fue el de Santa Felicitas en el barrio de Barracas construido por la familia Guerrero a fines del siglo XIX. La familia costó la construcción del templo desde los cimientos hasta las cúpulas y se encargó de proveerle una decoración cuidadosa, compuesta por un conjunto de obras que constituye un verdadero patrimonio artístico. Santa Felicitas fue el primero de una lista de templos construidos íntegramente por familias de élite. Amalia Anchorena de Blaquier levantó la iglesia de las Carmelitas que se encuentra ubicada en Marcelo T. de Alvear y la Avenida Pueyrredón; Carlota Vivar de Unzué y Santos Unzué mandaron construir la capilla de Jesús Sacramentado, en Corrientes y Yatay; Emilia Noel de Ramos Otero se encargó de la construcción de la iglesia de Corpus Christi en el barrio de Belgrano (Amenábar 450) y de la parroquia del Inmaculado Corazón de María, de

estilo gótico, situada en el barrio de Constitución, para el cual donó una colección de vitrales provenientes de Alemania; Mercedes Castellanos de Anchorena y Aaron Anchorena se ocuparon de la construcción de la basílica del Santísimo Sacramento, cerca del Retiro; Mercedes Baudrix de Unzué fue la impulsora de la construcción del templo de San Agustín en Barrio Norte; María de Pradère se encargó de construir la parroquia de Jesús de la Buena Esperanza en Villa Devoto; Adolfo Tornquist mandó construir de su propio bolsillo la capilla de la Virgen Niña en Villa del Parque; Leonardo Pereyra Iraola hizo lo propio en lo que respecta a la iglesia del Sagrado Corazón de Jesús en Barracas y Adelia Harilaos de Olmos participó de la construcción de un sinnúmero de templos en Buenos Aires.

Y podríamos seguir enumerando ejemplos pero no quisiéramos que el lector se quede con la sensación de que todos los templos de Buenos Aires fueron construidos gracias a los aportes de la elite terrateniente. Ello no es cierto. Los sectores populares también participaron de estas obras, ya sea aportando contribuciones menos fastuosas que las de los grandes apellidos, o bien incluso cediendo su fuerza de trabajo para la construcción del templo. Cuanto más nos alejemos 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 vasto número de ejemplos: las comisiones vecinales que se constituyeron en diversos barrios, 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 elaboraba cada año. 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 deslumbrante en este sentido es el de la basílica de San Carlos (Almagro). Pero no todas las obras fueron de tal envergadura. Proliferaron, más bien, las más pequeñas y 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 un pequeño salón donde se impartía el catecismo. En el mejor de los casos, estos oratorios contaban además con una modesta capilla. Constituyeron una singular forma de dar respuesta al crecimiento demográfico y urbano desde fines del siglo XIX; muchos de ellos 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”³.

Todas esas obras, desde las más deslumbrantes basílicas hasta los muy modestos oratorios festivos, exigían una vasta 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 primeras décadas del siglo XX en Buenos Aires. Asimismo, 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. No es de extrañar que incluso el teatro popular, el sainete, la farsa y otras formas de recreación popular hayan sido 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.

Cualquier semejanza con la cultura anarquista de la época no es mera coincidencia. 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. Es de destacar que un socialista como Roberto Giusti recuerde en sus memorias que la prédica religiosa en el templo al que asistía en su infancia sólo tenía una única falencia: era sumamente aburrida para los niños; afortunadamente, no obstante, ese aburrimiento quedaría

³ “Los oratorios de Don Bosco”, *El Pueblo*, 4 de abril de 1909.

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 todos⁴.

El movimiento que existía en el seno del catolicismo se vio alimentado por una serie de novedades que las asociaciones parroquiales no tardaron en implementar en las décadas iniciales del siglo XX: el cine, la misión religiosa en el barrio, las peregrinaciones en tren. El cine fue un atractivo poderosísimo en lo que respecta a los niños, dado que se introdujo, en la medida de lo posible, en el catecismo: se proyectaban películas a veces en pantallas y salas de cine improvisadas. La misión, en barrios marginales o en construcción, a veces celebrada bajo carpas, se proponía por su parte contribuir a hacer de cualquier apartado rincón de la ciudad un lugar “decente”. En efecto, los barrios cobraron vida religiosa propia a comienzos del siglo XX; ella se manifestaba en ocasión de las fiestas patronales, la celebración de Corpus Christi —se celebraba en los barrios tanto como en la Catedral y no eran por lo general los mismos quienes asistían a uno y otro espacio—. Las peregrinaciones, por otra parte, eran tanto el reflejo del crecimiento urbano como de la expansión de la red de transportes. En el radio de la ciudad de Buenos Aires, las peregrinaciones convocaban a veces a miembros de las familias terratenientes que se desplazaban del centro a los barrios. Por ejemplo, la peregrinación al santuario de Nuestra Señora de Pompeya, que solía partir desde Parque Patricios, era hacia 1900 un importante acontecimiento social al que asistían grandes apellidos, cuya presencia se convertía en un verdadero centro de atracción popular. En

⁴ Roberto F. Giusti, *Visto y vivido. Anécdotas, semblanzas, confesiones y batallas*, Buenos Aires, Losada, 1965, pp. 43-44.

tales ocasiones, los grandes diarios católicos solían sobredimensionar sus figuras y hacían de ellos un modelo ejemplar de virtudes morales y de piedad religiosa. Un ejemplo diferente lo podemos encontrar en otra peregrinación importante de comienzos de siglo: la que organizaban los Círculos de Obreros a Luján. Para los habitantes de los barrios populares de Buenos Aires esta peregrinación era toda una excursión que implicaba no sólo una visita al santuario; a su regreso, los peregrinos se apeaban en la estación de Once y desfilaban hasta el palacio arzobispal, en Plaza de Mayo, apropiándose de las calles céntricas de Buenos Aires. Y la escena se repetía todos los años, con escaso nivel de politización, amén de pequeñas escaramuzas con socialistas o anarquistas, cuyo objeto principalmente consistía en contribuir a mantener vivo el entusiasmo de los asistentes.

En fin, el catolicismo constituía un universo vívido entre 1880 y 1920, *grosso modo*; las leyes laicas no llevaron al catolicismo a un período de letargo o de inactividad. No obstante, todo ello sería poca cosa en contraste con la intensidad que adquirió la movilización católica luego de 1920. A partir de esta fecha el catolicismo adquirió una envergadura tal que logró sorprender a propios y a extraños. Ello nos exigirá una explicación que dé cuenta de las profundas transformaciones sociales que vivió la Argentina hacia 1930.

3. Suele decirse que la década de 1930 ha sido clave para el catolicismo argentino. Se hizo fuerte su discurso político más virulento; 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 incluso a través de su presencia en la radio; fueron los años de las grandes movilizaciones católicas de masas, que ocuparon importantes espacios públicos; fue una era de expansión para la Acción Católica Argentina que había sido fundada en 1931. Los cambios se vivieron a una profundidad tal que la propia Iglesia se atrevió a proclamar que estaba atravesando un verdadero “renacimiento católico”. La retórica grandilocuente daba cuenta de las vastas transformaciones sociales de esa década.

En la década de 1930 se recogieron los frutos de la modernización en la que desde tiempo atrás se había encauzado el periodismo católico. El caso paradigmático fue el del diario *El Pueblo*, que se convirtió en el ejemplo a seguir para el conjunto de la prensa católica nacional. 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 del catolicismo en la sociedad argentina. La radio fue un factor clave: en Buenos Aires el catolicismo llegó 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. Tampoco 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”, de las transmisiones en directo en ocasión de las grandes movilizaciones católicas de masas o de las habituales conferencias radiales de monseñor Gustavo Franceschi. La prensa y la radio contribuyeron a potenciar la imagen del catolicismo de los años treinta y permitió que éste tuviera la sensación de encontrarse en el centro de la vida nacional; las grandes movilizaciones de masas 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.

Y comenzaron a multiplicarse las grandes procesiones de masas. En la década del 20, la favorita fue Corpus Christi. Es notable la transformación que sufrió hacia esa fecha: solía ser antaño una procesión que estaba estrechamente vinculada a las parroquias céntricas, cuyas feligresías, pertenecientes a las más encumbradas familias, se encargaban de la decoración de los altares efímeros que se instalaban en la Plaza de Mayo. Sin embargo, hacia 1920, el desplazamiento de los vecinos desde barrios ya no tan céntricos a la Plaza de Mayo se hizo cada vez más frecuente, y de este modo la fiesta religiosa fue adquiriendo un cariz popular; gracias a la expansión de la red de transporte urbana, los sectores populares pudieron desplazarse, llegar a la Plaza de Mayo, participar de los oficios religiosos y luego dedicar el resto de la tarde a pasear por las tiendas céntricas.

El momento culminante de este proceso fue la serie de congresos eucarísticos celebrados en los años 30: un congreso internacional que contó con la asistencia del

cardenal Pacelli, regulares congresos nacionales que se celebraron en las ciudades más importantes del país, innumerables congresos eucarísticos diocesanos y semanas eucarísticas parroquiales. Los ejemplos de fiestas católicas multitudinarias abundan en los años 30. Reflejaban no sólo la existencia de importantes masas católicas, sino además su alto grado de movilización. En 1934 una semana eucarística 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 económicos del tren. Asó, las ciudades de provincia vieron alterada su “tranquilidad somnolienta de aldea”⁵; parecían ingresar al cauce de las agitadas urbes modernas.

Fue así que los católicos del interior del país se sintieron atraídos por Buenos Aires, una ciudad moderna que 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. Fue así que llegaron a Buenos Aires numerosas delegaciones del interior. Tan importante como el arribo del cardenal Pacelli fue la presencia de peregrinos del interior del país que se apropiaron de la ciudad en aquellos días de octubre cuando cerca de 400000 personas —según se estima— entonaron cánticos que ya conocían casi de memoria, gracias a las difusiones gramofónicas, las transmisiones radiales y los altoparlantes.

No hay dudas de que un evento de esta envergadura fue preparado minuciosamente. Los organizadores previeron todos los detalles: la vivienda para los visitantes provenientes del interior del país era objeto de especiales atenciones (por ejemplo, en 1944 el ejército prestó a los organizadores del Congreso Eucarístico Nacional 2000 colchonetas que sirvieron para alojar a los visitantes del interior en las dependencias de la Sociedad Rural y del Hotel de Inmigrantes). También se prestó atención a las plazas en los medios de transporte y se preparó minuciosamente la publicidad, los trajes que los niños debían lucir, la organización del tiempo de ocio del peregrino una vez ya instalado en Buenos Aires (se le sugerían las tiendas y los museos a visitar y se le ofrecían descuentos, previa presentación del distintivo del Congreso, en algunos comercios que sirvieron de *sponsors* del evento). Se difundieron folletos que ofrecían información hotelera que contaban con avisos publicitarios en los que se ponían a

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

disposición del público importantes descuentos especiales, de los que podrían disfrutar quienes en sus trajes llevaran el distintivo del Congreso. ¿Alguien podía negarse a utilizar tales distintivos y folletos? Se esperaba un gran contingente de “peregrinos y turistas” —los términos eran intercambiables— que llegarían sin temor a la gran ciudad, dado que lo hacían bajo el ala protectora del catolicismo.

A lo largo de la década de 1930 la importancia del desarrollo del turismo no pudo dejar de ser advertida, ya sea a través de la promoción de los viajes a los congresos religiosos (que duraban de 10 a 15 días) o bien incluso a través de la promoción del *weekend*, por medio de peregrinaciones a Luján, Santos Lugares u otras localidades cercanas. La Iglesia aceptó esto sin mayores reparos. El turismo era 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 del mercado interno.

Fue para los turistas, claro está, que en 1934 se preparó una importante colección de *souvenirs* que incluía lápices, lapiceras, ceniceros, muñecos y otros objetos que llevaban impresos el escudo del Congreso. Todo ello —se esperaba— pondría en rápido movimiento el comercio, de tal modo que el evento religioso podía ser considerado un hecho “providencial” para una economía 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, ella era una excusa para hacer del Congreso algo memorable. En fin, el mercado, la radio, el gramófono, la cámara cinematográfica y los medios de comunicación contribuyeron a hacer del Congreso una apoteosis colectiva.

Las peregrinaciones y los actos multitudinarios fueron el mayor “triumfo” del catolicismo en la década de 1930. El tono triunfalista, en efecto, 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. También la Iglesia: la Acción Católica Argentina fue presentada en sociedad en 1931 como una milicia imponente, pero no era más que una imagen exagerada y puede imaginarse que fue precisamente lo exagerado 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 período⁶. 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 que la nación entera era católica y nada parecía capaz de contradecir tamaño aserto.

El éxito de este discurso no se debió simplemente a la voluntad de la Iglesia Católica, en especial sus jerarquías, de ocupar el centro de la vida nacional. No habría bastado con el solo deseo de las jerarquías para alcanzar tamaño resultado. El “mito de la nación católica” no habría tenido la centralidad que encontró en la década de 1930 si no hubiera habido una sociedad dispuesta a escuchar aquel discurso. Las transformaciones sociales que vivió la Argentina desde 1916, que se aceleraron hacia la década de 1930 con las migraciones internas y el crecimiento demográfico, son las que en definitiva nos permiten explicar por qué en la Argentina había una sociedad dispuesta a escuchar “el mito de la nación católica”. Era éste un mito que poseía una fuerza democrática superlativa: no dejaba a nadie afuera, estaba dispuesto a incluir a *todos*. El célebre Congreso de 1934 y los que le sucedieron después dieron prueba de esta fuerza democrática del catolicismo argentino de entonces.

Esta sociedad convulsionada por las transformaciones del período de entreguerras se volvió sumamente receptiva al discurso del integrismo católico. No porque de un día para el otro una importante porción de la sociedad argentina se hubiera convertido al catolicismo más militante. No era necesario que nadie se convirtiera en un devoto de acendrada religiosidad para asistir a los congresos eucarísticos que la Iglesia ponía a disposición de las masas; los grandes congresos ofrecieron en la década del treinta una serie de espectáculos de masas que exigían un grado de adhesión y de fervor por momentos bastante más débil del que habitualmente se suele imaginar. Las celebraciones de masas sólo tenían lugar en las fechas más importantes del calendario religioso; el resto del año, en cambio, la Acción Católica corría el riesgo de languidecer por falta de un entusiasmo continuado y verdaderamente militante. Una cosa era asistir cada tanto a un congreso eucarístico; cosa distinta era sin embargo conservar una participación asidua, con el grado de compromiso que requiere la militancia sistemática. Exigirle al común de los católicos que se convirtieran en militantes era una ilusión. El católico común y corriente siguió tan atraído como antaño por el consumo de masas, la

⁶ Omar Acha, “Notas sobre la evolución cuantitativa de la Acción Católica Argentina (1931-1960)”, mimeo, 2006.

radio, el folletín y la música popular; ocasionalmente sin embargo podía asistir a un gran congreso católico, y más cuando éste se celebraba en algún sitio que rompía con la rutina de la aburrida vida parroquial. Un alto grado de compromiso militante era más la excepción que la regla: es por ello que las columnas católicas solían tan asiduamente aparecer pobladas por niños de escuela. A primera vista, el catolicismo ofrecía la impresión de contar con una compacta columna. Es necesario hurgar en el modo en que se construyó la relación con la sociedad para poner en duda las verdaderas dimensiones del “renacimiento católico” de la década de 1930.

4. Las masas católicas de la década del treinta se dispersaron a partir de la década del cuarenta bajo los efectos apabullantes del peronismo; la época dorada de los grandes congresos eucarísticos quedó atrás. No obstante, ello no trajo consigo un período de letargo en el catolicismo; éste supo encontrar nuevos lenguajes con los cuales atraer a sus fieles. No fue necesario aguardar a la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965) para que en la Iglesia argentina comenzaran a desplegarse vientos de cambio. Nos detendremos a continuación a señalar cuáles han sido las principales transformaciones que sufrió la Iglesia, en su relación con la sociedad, en los años que transcurrieron entre la caída de Perón y la celebración del Concilio. En 1955, el desplazamiento de Perón del centro de una escena que prácticamente había monopolizado durante una larga década permitió abrir el juego a nuevos actores y nuevos lenguajes. Era ésta una excelente oportunidad para que el catolicismo recobrara buena parte de su dinamismo.

Comenzó por poner al día sus estructuras institucionales. Entre 1957 y 1963, se establecieron en la Argentina 26 nuevas diócesis y se crearon nuevos arzobispados de modo tal que la institución eclesiástica se mostrará cada vez más compleja. Los criterios para la creación de las nuevas jurisdicciones eclesiásticas se adaptaron a las transformaciones sociales y demográficas del momento. En primer lugar, se atendió al crecimiento demográfico del Gran Buenos Aires; fue a fines de la década del cincuenta que surgieron las diócesis de San Isidro, Morón, Lomas de Zamora, Avellaneda y San Martín. Estas diócesis concentraron gran cantidad de recursos económicos y humanos; contenían en su seno un importante número de clero y de parroquias. Fueron las

diócesis más dinámicas del período. Por ejemplo, en 1957 la diócesis de Morón contaba con 30 parroquias; en dos años esta cifra había trepado ya a 45⁷.

En segundo lugar, en clara coincidencia con los años de apogeo del desarrollismo, tuvo lugar la creación de importante número de diócesis en las zonas del país más “subdesarrolladas”. La Iglesia acusó el impacto del discurso desarrollista y promovió la creación de diócesis en las regiones más rezagadas del país, de tal modo que no pudiera acusársela de desatender a los pobres. Fue así que nacieron las diócesis de Reconquista, Formosa, Añatuya, Goya, Concepción o Presidencia Roque Sáenz Peña. Tanto las diócesis del Gran Buenos Aires como las de las regiones más marginales contribuyeron sustancialmente a modificar la imagen de la Iglesia a nivel nacional. No sólo las capitales provinciales, sede tradicional del poder económico y político a nivel local, contaban con sus respectivos obispos; también lo hicieron los distritos industriales del Gran Buenos Aires o las regiones y provincias más marginales del interior. Finalmente, la nación entera —incluso sus regiones más “atrasadas”— era católica.

Claro que existían desigualdades entre las nuevas diócesis y aquellas de más larga data. Las nuevas carecían con frecuencia de clero, a veces insuficiente para atender el creciente número de parroquias. Un modo de sobrellevar el problema de la escasez del clero fue gracias a las órdenes religiosas. Ninguna de las más recientes diócesis habría podido funcionar sin ellas. De hecho, a nivel nacional todavía a mediados del siglo XX era mayor el número de religiosos que el de sacerdotes seculares en la Argentina. Para las órdenes religiosas fue éste un punto de inflexión en su historia en el país. Muchas de ellas se habían instalado a fines del siglo XIX o comienzos del siglo XX a la luz de la inmigración y habían fundado sus casas religiosas, sus escuelas o conventos en las principales ciudades del país. Las más afortunadas habían logrado ocupar posiciones importantes en la ciudad de Buenos Aires; otras, en cambio, debieron conformarse con establecerse en alguna modesta ciudad de provincia. Pero a mediados del siglo XX la presencia de las órdenes religiosas adquirió nuevos ribetes. Las congregaciones se apartaron progresivamente de las luces de la gran ciudad y se volcaron a misionar con frecuencia en los lugares más recónditos del país. Incluso en algunos casos terminaron a la larga por resignar todas sus dependencias de las que gozaban en las grandes ciudades.

El protagonismo de las órdenes se tradujo en la multiplicación de las así llamadas Grandes Misiones que se organizaron con frecuencia desde fines de los años cincuenta.

⁷ Los datos fueron extraídos del *Boletín AICA*, 8 de marzo de 1957 y 5 de junio de 1959.

A diferencia de los Congresos Eucarísticos de las décadas precedentes que solían ser celebrados en espacios céntricos ubicados en el corazón de las principales ciudades del país, las así llamadas Grandes Misiones escogieron su escenario en los rincones más apartados de las grandes ciudades, incluidos los barrios marginales y las zonas suburbanas. (También en este aspecto fue decisiva la influencia del desarrollismo.) La más célebre fue la Gran Misión de Buenos Aires, celebrada en 1960 en las diócesis del conurbano bonaerense; esta misión funcionó simultáneamente en 285 parroquias, gracias a la participación de religiosos en varios centros misioneros establecidos a nivel parroquial. En los años del desarrollismo, pues, la Iglesia se encontró en pleno dinamismo; pretendía acompañar las transformaciones de una sociedad que quería modernizarse a ritmo acelerado.

La misión era una experiencia enriquecedora para el misionero, dado que le permitía “volver a las raíces”, ponerse en contacto con un mundo social y cultural no contaminado por las luces de la gran ciudad; tenía la virtud de apartar al misionero de la cultura burguesa, materialista y superficial de la ciudad. Fue central para la expresión de una sensibilidad antiburguesa que habrá de darle el tono al catolicismo de los años sesenta. No fue propia y exclusiva de los católicos, pero fue gracias a ella que el catolicismo logrará recuperar su dinamismo. Esta sensibilidad se presentaba con frecuencia entre los jóvenes que provenían de familias “burguesas” y rechazaban las convenciones de sus mayores. Se expresaba en un visceral rechazo por todo aquello que pareciera burgués: se prefería lo rural a lo urbano; lo artesanal a lo producido en serie; la cooperativa en lugar de la propiedad privada; la música folklórica o étnica a la música occidental; el *compromiso* de visitar los pueblos y compartir experiencias con los habitantes de tierra adentro, en lugar de la indiferencia del burgués que echa una mirada fugaz sentado cómodamente en su vehículo...

No es de extrañar que hacia 1960 nos encontremos con una frecuente celebración de peñas folklóricas en las parroquias de Buenos Aires, fenómeno que se hará cada vez más recurrente. En la parroquia Resurrección del Señor, cerca de Chacarita, el párroco Leonardo Moledo no sólo organizó peñas folklóricas, con el objeto de atraer a los jóvenes; las reuniones sirvieron además de estímulo para que estos mismos jóvenes se lanzaran a trabajar en tareas de asistencia social en los hospitales y otros centros comunitarios del barrio. Así cobraría cuerpo aquella sensibilidad antiburguesa. Otro fenómeno que vale la pena destacar es la celebración de concursos de música donde se introducían ritmos populares y folklóricos, aún cuando el motivo del concurso era en

última instancia de tipo religioso. Fue así que la Acción Católica inauguró sus típicos concursos de la canción navideña, en los que participarían distintos géneros musicales, entre ellos, el folklore. La célebre *Misa Criolla* fue el fruto más maduro de esta nueva sensibilidad, pero no fue el único; fueron muchas las experiencias de grabaciones de discos de música religiosa que recurrían a ritmos folklóricos y populares. La industria discográfica —en auge gracias a distintos avances tecnológicos— permitía el desarrollo de experiencias como éstas.

Otra forma en la cual se manifestó aquella sensibilidad fue en las nuevas formas de misionar que se desarrollaron desde fines de la década de 1950. Los jóvenes, una vez más, tuvieron aquí un papel protagónico. Hacia 1960 ya estaba madurando la forma de misión que más éxito tendría en la década siguiente: el campamento misional de verano. Fue hacia 1965 cuando Graciela Daleo se habría sumado a este tipo de experiencia que ya llevaba por entonces cerca de una década de desarrollo. Se organizaban grupos de jóvenes que, acompañados de al menos un sacerdote, se dirigían a pueblos remotos, ubicados por lo general en las diócesis más pobres y por ende más recientes. La rama juvenil de la Acción Católica jugó un papel importante en la organización de estos campamentos, pero no fue la única asociación que se encargó de esta tarea. En 1959, en Tucumán, 300 jóvenes participaban en el verano en este tipo de experiencia; recorrieron además pueblos de Salta y de Jujuy. Los jóvenes llevaban consigo medicamentos, ropas y alimentos no perecederos; iban acompañados por médicos —o al menos estudiantes de medicina— que aplicaban inyecciones y daban consejos útiles a las madres. También cumplirían tareas de alfabetización y, claro está, catequesis.

A medida que estas experiencias se revelaron cada vez más exitosas, las misiones comenzaron a prepararse con mayor cuidado. Se desarrollaron encuentros de misioneros y se formaron asociaciones destinadas a coordinar las actividades misionales en todo el país. En 1960, se organizó un primer encuentro de este tipo, que el boletín oficial AICA reputó de exitoso. Los esfuerzos quedaron coordinados por la AMA (Acción Misionera Argentina), entidad fundada por el obispo de Avellaneda Emilio Di Pasquo. AMA fue la principal entidad que se encargó de las misiones rurales destinadas a los distritos más marginales: en el verano de 1962 enviaría 18 equipos con más de quinientos misioneros a Formosa, San Luis y Chaco, entre los que se contaban jóvenes, sacerdotes y profesionales (entre ellos, asistentes sociales y médicos). Algo parecido hicieron también los jesuitas en la Patagonia: a través de Misiones Rurales Argentinas, organizaron misiones que reunían a jóvenes, buena parte de ellos estudiantes de

medicina. En Formosa, a su vez, se constituyó el equipo misionero “Paz y bien”, integrado por un sacerdote y un grupo de jóvenes. Los participantes recibían una escueta instrucción en breves “cursillos” que cada diócesis se encargaba de organizar con antelación. Fueron muchos los grupos religiosos y las congregaciones que se volcaron a atraer a los jóvenes en los campamentos de verano. Cuando en 1963 el semanario *Primera Plana* llamó la atención sobre este fenómeno, se detuvo a considerar la obra de la AMAD (Asociación de Misiones para el Desarrollo, constituida en la diócesis de Avellaneda). La presentó como si se tratara de un caso excepcional, en el que se reunían sacerdotes y sociólogos —entre estos últimos, José Luis de Imaz, José Miguens y Floreal Forni— comprometidos en cuerpo y alma en la lucha contra el subdesarrollo. Pero en verdad este tipo de experiencias no tenía nada de excepcional ya por entonces.

La misión, que agilizó los contactos entre el interior y los jóvenes de las ciudades, coincidió con un momento de aceleración en el *tempo* del mundo rural. Se desarrollaban nuevas asociaciones rurales; los jóvenes que habían nacido en el mundo rural se preocupaban por participar en ellas, dado que les servía de escalón para establecer contactos con otros escenarios más vastos. Asistían a reuniones, cursillos y asociaciones. La experiencia de Mario Roberto Santucho, hijo de una militante de la Acción Católica que hizo sus primeras armas en una peña americanista de Santiago del Estero a fines de la década de 1950, cobra sentido dentro de este contexto más amplio. Se constituyeron asociaciones con el propósito de fomentar el desarrollo industrial en el campo que surgieron bajo la protección de los obispos; se formaron también asociaciones de intereses que procuraban proteger a los consumidores. Las célebres Ligas Agrarias que impulsara el obispo de Goya Alberto Devoto luego de 1961 no fueron ninguna excepción. Desde los tempranos años de la década de 1960, el Movimiento Rural de la Acción Católica fue también por su parte capaz de mostrar un dinamismo excepcional, en comparación con otras ramas de esta misma asociación. De hecho, *Primera Plana* anunciaba en 1963 que una de las áreas donde la Acción Católica verificaba un innegable dinamismo era precisamente en la promoción rural. El mundo rural se hallaba en plena efervescencia asociativa. Para los jóvenes, esas asociaciones eran una ventana al mundo; en cambio, para aquellos que provenían de ámbitos urbanos, constituían la oportunidad de evadir las convenciones burguesas y entrar en contacto con lo “auténticamente popular”.

De todas formas no era necesario emprender la larga aventura de ir a misionar hasta los más alejados pueblitos del interior para experimentar algo de aquella sensibilidad

antiburguesa a la que referimos. También la gran ciudad ofrecía la posibilidad de ser partícipe de ella. La presencia de la Iglesia en las villas miseria del conurbano bonaerense desde fines de los años cincuenta cobró enorme interés para aquellos jóvenes que compartían esta sensibilidad. Graciela Daleo, de hecho, bastante antes de sumarse a los campamentos de verano de los que hablábamos más arriba, se había puesto en contacto con grupos de jóvenes que iban a trabajar como voluntarios a las villas miseria del conurbano. Las nuevas diócesis establecidas en el Gran Buenos Aires fueron el escenario favorito de este tipo de experiencias. Los obispos de estas jóvenes jurisdicciones se encontraron ante un terreno prácticamente virgen y debieron enfrentar la realidad de las villas miseria. El tema los movilizó. Así, el caso de Carlos Mugica no tuvo nada de excepcional. Hubo ocasiones en las que varios obispos se acercaron en persona a una villa miseria cuando alguna de ellas caía víctima de un incendio. Cuando una villa de emergencia se incendiaba, el impacto en la prensa solía ser casi inmediato; la publicidad obtenida resultaba por lo demás útil para conseguir con celeridad los recursos necesarios para su reconstrucción por medio de colectas y donaciones. Bernardo Verbitsky describió este fenómeno con claridad en *Villa Miseria también es América* (1957). En ocasión de estos incendios era frecuente encontrar al sacerdote junto a los periodistas, e incluso a veces al obispo que no perdería la oportunidad de hacer pública su sensibilidad social por los más desamparados. Monseñor Lafitte fue uno de los tantos preladados que se preocupó por hacerse presente en ocasiones como éstas, haciendo notar su solidaridad hacia los damnificados.

En suma, desde fines de la década de 1950 la Iglesia se hizo eco de la sensibilidad antiburguesa cultivada por los jóvenes y puso a su disposición toda una gama de actividades, tanto en los centros urbanos como en los más alejados pueblos del interior, que lograron movilizarlos. La organización de campamentos misionales para jóvenes, el recurso a la música popular y el trabajo en las villas miseria constituyeron sin duda las principales novedades. Todas estas transformaciones en las relaciones que la Iglesia tejía con la sociedad, que precedieron incluso al Concilio Vaticano II, prepararon el terreno que hizo posible más tarde la aparición, a fines de los sesenta, de un catolicismo revolucionario.

5. Es innegable que desde el retorno a la democracia en 1983, el catolicismo cobró creciente interés entre los historiadores. Procuraron encontrar respuesta a la principal preocupación que en ese momento estaba presente en la sociedad en su conjunto: se

quería conocer qué grado de complicidad había tenido la Iglesia Católica con la debilidad de la democracia argentina. En este contexto, el tono de revancha contra el catolicismo —acusado de constituir un cómplice de las más aberrantes dictaduras— se instaló de lleno en la historiografía. Síntoma de ese revanchismo fue la centralidad que adquirió el concepto de romanización. Quienes adscriben a la tesis de la romanización, suelen cargar las tintas en la responsabilidad política del papado y de las autoridades eclesiásticas a la hora de interpretar los procesos históricos. La tesis de la romanización es una tesis cargada de un alto valor político e ideológico, donde prevalece la más de las veces el tono de denuncia contra las aspiraciones de las jerarquías eclesiásticas por obtener mayores cuotas de poder político y presencia social. Pero si es cierto que la Iglesia llegó en 1930 a ocupar la centralidad que ella misma se jactaba de tener en la sociedad y en la política de la Argentina, esa posición central no puede explicarse simplemente por la voluntad de poder de los obispos. Nuestra propuesta de una historia social del catolicismo argentino escapa a ese deseo de revancha.

Escapa también a la lectura heroica del catolicismo de los años sesenta. Se ha enfatizado muchas veces su carácter revolucionario, con fines apologéticos. Si es cierto que a fines de la década de 1960 el catolicismo se vio sacudido por profundos vientos revolucionarios, ello no se explica sólo por las consecuencias del Concilio Vaticano II en América Latina. En todo caso, el Concilio fue sólo el catalizador de los profundos cambios sociales que se prepararon desde la posguerra. Creemos que sólo a través de una perspectiva que preste atención a la historia social del catolicismo argentino podrá explicarse ese sesgo revolucionario sin recaer en interpretaciones nostálgicas que conviertan a los sacerdotes y laicos de esos años en una suerte de héroes revolucionarios.