

Católicos progresistas. Intelectuales, teología y política en la Argentina de los años cincuenta

Progressive Catholics. Intellectuals, theology and politics in Argentina in the 1950's

José Zanca¹

Resumen

Finalizada la Segunda Guerra mundial, el catolicismo vivió un momento de particular incertidumbre. Si bien la historiografía se ha concentrado en las transformaciones acaecidas en la década del sesenta —en cuyo centro se encuentra el desarrollo y las consecuencias del Concilio Vaticano II (1962-1965)—, la década precedente exhibe una compleja y singular participación de distintos segmentos de la intelectualidad confesional, tanto aquellos protagonistas de las décadas precedentes (Gustavo Franceschi, Ismael Quiles, Julio Meinvielle, Octavio Derisi) como de los miembros de la llamada «generación del cincuenta» (Joaquín Aduriz, Antonio Donini, Ludovico Ivanissevich Machado, Carlos Floria, Natalio Botana). El presente ensayo pretende auscultar algunas de esas controversias, poniendo en el centro del análisis la aparición de un segmento de «católicos progresistas». Aspiramos a que esta categoría —utilizada, en principio, en forma flexible— nos permita comprender la singularidad del período, las formas que adoptó la

Abstract

After the Second World War, Catholicism experienced a time of particular uncertainty. Although historiography has concentrated on the transformations that took place in the 1960s – at the center of which is the development and consequences of the Second Vatican Council (1962-1965) –, the preceding decade exhibits a complex and singular participation of different segments of the confessional intelligentsia, both those protagonists of the preceding decades (Gustavo Franceschi, Ismael Quiles, Julio Meinvielle, Octavio Derisi) and the members of the so-called “generation of the fifties” (Joaquín Aduriz, Antonio Donini, Ludovico Ivanissevich Machado, Carlos Floria, Natalio Botana). The present essay aims to explore some of these controversies, placing at the center of the analysis the emergence of a segment of “progressive Catholics” in Argentina. We hope that this category – used, in principle, in a flexible way – will allow us to understand the singularity of the period, the forms adopted

¹ Investigaciones Socio-históricas Regionales/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Rosario, Argentina. zanca@ishir-conicet.gov.ar. Agradezco los comentarios y sugerencias de los revisores anónimos que ayudaron a corregir el presente artículo.

crítica —cada vez más abierta— al modelo de la *cristiandad*; la apropiación en Argentina de los autores de la *Nouvelle Théologie*, y la percepción, de los mismos intelectuales católicos, de la pluralización y secularización del campo religioso local. Nos concentraremos en la posición que adoptaron intelectuales católicos —en diversos espacios y formatos de intervención pública— frente a una agenda de problemas en la que se destacaba: la valoración del peronismo, el comunismo y la Guerra Fría, la modernización de las costumbres sociales, y la percepción de la crisis de la sociedad contemporánea y el cristianismo. La exploración pretende distinguir la singular configuración del catolicismo de los años cincuenta, y aportar a la más amplia comprensión del debilitamiento de identidades —hasta ese momento— inalterables entre los intelectuales confesionales, formulando interrogantes que sirvan para la interpretación general del período.

Palabras clave: Intelectuales católicos, Iglesia católica, progresismo cristiano, secularización

by the increasingly open criticism of the model of Christianity, the appropriation in Argentina of the authors of the *Nouvelle Théologie*, and the perception, by Catholic intellectuals themselves, of the pluralization and secularization of the local religious field. We will concentrate on the position adopted by different segments of the Catholic intelligentsia – in different spaces and formats of public intervention – in the face of an agenda of problems in which the following stood out: the assessment of Peronism, communism and the Cold War, the modernization of social customs, and the perception of the crisis of contemporary society and Christianity. The exploration intends to distinguish the singular configuration of Catholicism in the fifties, contributing to a broader understanding of the weakening of identities – up to that moment – unalterable among confessional intellectuals, formulating questions that serve for the general interpretation of the period.

Keywords: Catholic intellectuals, catholic church, Christian progressivism, secularization

Finalizada la Segunda Guerra mundial, el catolicismo vivió un momento de particular hesitación. Si bien la historiografía se ha concentrado en forma masiva en las transformaciones acaecidas en la década de 1960 —en cuyo centro se encuentra el desarrollo y las consecuencias del Concilio Vaticano II (1962-1965)—, la década del cincuenta exhibe una compleja y singular trama de debates entre distintos segmentos de la intelectualidad confesional. El presente ensayo pretende auscultar algunas de esas controversias, poniendo en el centro del análisis la aparición de un segmento de *católicos progresistas*. Aspiramos a que esta categoría nos permita comprender la singularidad del período, las formas que adoptó la crítica —cada vez más abierta— al modelo de la cristiandad; la apropiación en Argentina de los autores de la *Nouvelle Théologie*, y la percepción, de los mismos intelectuales católicos, de la pluralización y secularización del campo religioso local.

Este análisis estará vehiculizado por la posición que adoptaron distintos segmentos de la intelectualidad católica —en diversos espacios y formatos de intervención pública— frente a una agenda de problemas en la que se destacan: la valoración del peronismo, el comunismo y la Guerra Fría, la modernización de las costumbres sociales, y la percepción de la crisis de la sociedad contemporánea y el cristianismo, puestas de manifiesto en una estética religiosa disruptiva.

La exploración pretende distinguir la particular configuración del catolicismo de los años cincuenta. Aspira a tender puentes y aportar a una comprensión más amplia de las mutaciones y cruces, del debilitamiento de identidades —hasta ese momento— inalterables, del campo de los intelectuales confesionales, formulando interrogantes que sirvan para la interpretación general del período.

La crisis del catolicismo en los años cincuenta

La crisis del catolicismo en los años cincuenta adoptó —al menos— tres formas. La crisis de la *nación católica*, una crisis *de la unidad*, y la crisis de la autoridad religiosa. En los tres casos estamos frente al agotamiento de un conjunto de representaciones y de las instituciones que las encarnaban. En el primer caso —el socavamiento de la idea de la «Argentina católica»— se manifestó en diversas referencias —en principio de intelectuales católicos— que comenzaron a poner en duda el papel *mayoritario, esencial y popular* del catolicismo en Argentina. Esta afirmación había sustentado desde los años treinta las ambiciones de la jerarquía eclesiástica por modificar el «pacto laico» establecido a fines del siglo XIX (Di Stefano, 2011). La reincorporación de la instrucción religiosa a la educación pública inicial desde 1943 fue uno de los síntomas de esta autopercepción. Sin embargo, desde la decepción de la reforma constitucional de 1949 —que había perpetuado los principios liberales del Estado nacional— las relaciones entre las distintas familias católicas —incluidos muchos obispos— y el peronismo se habían enfriado. No quiere decir esto que el imaginario de una nación católica fuera monolítico dentro del catolicismo. Desde las primeras décadas del siglo XX, los conflictos entre laicos, clero y jerarquía mostraban que distintos grupos —en especial los demócratas cristianos— reclamaba un derecho a la autonomía que chocaba con la vocación centralizadora y verticalista de Roma. La segunda guerra mundial y la llegada del peronismo agudizó los debates internos (Zanca, 2012). El conflicto entre Perón y el catolicismo, desde finales de 1954, movilizó el anticlericalismo latente de distintos sectores sociales, muchos de ellos miembros del bloque gobernante. No fue, en ese sentido, una mera política orquestada desde el Estado, que los funcionarios se dedicaban a cumplir burocráticamente, sino que se trató de jornadas en las que diversos agentes —en especial sindicales— se reencontraron con la vieja tradición anticlerical de sus orígenes de izquierda. El acto de la CGT del 25 de noviembre de ese año en el Luna Park, en el que dirigentes gremiales atacaron con dureza al clero y llamaron a la separación de la Iglesia y el Estado, hasta la quema de las iglesias a mediados de 1955, confirmaron a los católicos que una parte no despreciable de la sociedad —y en especial, de los

sectores populares— les era francamente hostil. Si estas manifestaciones de anticlericalismo podían ser interpretadas por algunos como un montaje artificial, incentivado por un gobierno oportunista e *infiltrado de masones*, ya no quedaron excusas cuando el conflicto entre *la laica y la libre* se abrió en 1956. Al menos hasta 1958 se produjeron masivas movilizaciones en torno al problema educativo, y las columnas más nutridas pertenecieron, sin duda, a los defensores de la laicidad de la educación en sus distintos niveles. Las encuestas realizadas por sociólogos vinculados a la Iglesia, como era el caso de José Enrique Miguens, confirmaban este estado general de la opinión pública (Zanca, 2018). A la hostilidad anticlerical, se sumaban algunas manifestaciones de diversidad religiosa alarmantes para la jerarquía. En algunos casos, se trataba de las exploraciones espirituales de los sectores medios y altos, como la publicitada visita del poeta y militante contracultural, Giuseppe Lanza del Vasto, en 1957. A pesar de que el viaje fue organizado con base en las redes de la directora de *Sur*, Victoria Ocampo, no dejaba de ser significativo que el curioso personaje —que intentaba un sincretismo entre Oriente y Occidente, entre el cristianismo y el hinduismo— tuviera tanta adhesión entre los jóvenes católicos que poblaron con rapidez sus conferencias, y que en algunos casos —como los de la Liga Humanista de la Universidad Nacional del Sur— directamente las auspiciaron. La jerarquía católica estaba preocupada por que la adhesión al catolicismo —en términos formales, al menos— fuera puesta en entredicho por la circulación de predicadores protestantes, de origen norteamericano, un producto característico de la posguerra, y en especial de los años cincuenta. Junto al cine de Hollywood, el jazz y la difusión de una cultura del consumo, el protestantismo —en sus versiones más estridentes— también se hacía un lugar entre los argentinos. En 1954 se produjo la famosa campaña de Tommy Hicks, el predicador pentecostal que durante más de cincuenta días desarrolló reuniones masivas en diversos estadios de Buenos Aires que reunieron alrededor de dos millones de personas. A pesar de las declaraciones de distintos obispos que condenaron la presencia del *milagrero* Hicks, Perón no perdió la oportunidad para encontrarse con un líder religioso que parecía tener tanto poder de seducción sobre las masas. En fin, entre los intelectuales católicos empezó a difundirse la duda sobre el carácter católico de los argentinos. Incluso, ya no era suficiente la masividad de las manifestaciones de fe en distintos símbolos de la catolicidad —como el culto mariano— dado que las ciencias sociales empezaban a crear instrumentos específicos que se preguntaban por la autenticidad de esas formas de religiosidad. Frente a la hipocresía de la observancia, puramente formal, se empezaba a erigir una fe que, sin necesidad de adscribir a una iglesia, aspiraba a reencontrarse con un mensaje evangélico que se percibiera más genuino.

La segunda crisis puso de relieve las divisiones entre los católicos. No se trataba, por supuesto, de un tópico nuevo. Durante la Segunda Guerra se habían enfrentado los aliadófilos de *Orden Cristiano* contra los nacionalistas de las diversas publicaciones sostenidas por la embajada alemana, y con la jerarquía católica, que prefería mantener una posición «neutralista». La visita del filósofo tomista Jacques Maritain, mucho antes, había sido motivo de un furibundo cruce entre unos y otros (Compagnon, 2003; Zanca, 2014). Sin embargo, lo singular de los años cincuenta fue la estabilidad que adquirió la división, su penetración cuantitativa y la institucionalización de la grieta entre distintos grupos. En forma más o menos esquemática, dos polos atrajeron a los católicos: el tradicionalismo y el humanismo cristiano. Si se tratara de Europa, hablaríamos de «integristas» y «progresistas»; pero si los términos pudieran aplicarse, debemos reconocer que no traducirían las mismas coordenadas que en el viejo continente. Los tradicionalistas y los integristas tenían en común su rechazo a cualquier tipo de transacción con la filosofía moderna, todas hijas, desde su perspectiva, de la Reforma Protestante. Centradas en el hombre, y no en la contemplación y adoración de Dios, eran vistas como una nueva forma de idolatría, estuvieran centradas en la estética, el progreso, el dinero o la clase. Por el contrario, el humanismo cristiano parecía rescatar muchos aspectos de la modernidad, en particu-

lar, una antropología que reconocía los derechos de la persona, en oposición a la filosofía católica de los siglos precedentes —en especial el XIX— centrada exclusivamente en los derechos de la Iglesia. La filosofía de Maritain —figura tutelar de esta corriente— se difundió con velocidad gracias a las traducciones que se multiplicaron en los cincuenta. En 1952 la editorial Kraft publicó su ciclo de conferencias dictadas en Chicago, bajo el título *El hombre y el Estado* (Maritain, 1952). La obra se convirtió en un verdadero manifiesto que ponía en cuestión la tradicional concepción eclesial sobre la situación de la Iglesia y la religión en las sociedades de Occidente. Para Maritain, la época de las sociedades sacras había desaparecido. La secularización abría el tiempo de la sociedad profana y, por ende, era inútil seguir reclamando para la Iglesia un estatus análogo al que tenía en la época de la cristiandad.² La aceptación de que existían dos esferas de acción —una sacra y otra profana— con sus propias reglas y en parte, soberanas en cada caso, implicaba un paso que la Iglesia católica no estaba dispuesta a dar. Las ideas de Maritain fueron duramente cuestionadas en Argentina —pero también en Europa— donde su nombre se asoció, cada vez más, con la palabra *herejía* y la posibilidad de una condena vaticana (Compagnon, 2003).

La división entre los católicos argentinos tenía otros ingredientes, no solo los estrictamente teológico-políticos. El peronismo había dividido a sus intelectuales a partir de 1945, casi como una extensión de la división entre nacionalistas y demócrata cristianos. Estos últimos fueron ganando peso en el mundo católico gracias al prestigio que las ideas de Maritain tenían en la segunda posguerra, y el papel casi «heroico» que parecían cumplir los dirigentes demócrata cristianos europeos en el proceso de reconstrucción de posguerra y su política de contención al comunismo soviético en el marco de la Guerra Fría. Un dato que muestra el avance de los demócratas cristianos en la cultura católica argentina puede verse en el papel, cada vez más destacado, que ocuparon en la revista *Criterio*. Poco a poco, los nacionalistas dejaron de tenerla como referencia, y sus páginas se cerraron a sus plumas más destacadas. Por el contrario, los católicos humanistas ocuparon cada vez más espacio, al punto que pasaron a controlarla luego de la muerte de su longevo director, Gustavo Franceschi, en 1957. A fines de la década de 1940 la revista había vuelto a polemizar con Julio Meinvielle a propósito de la filosofía de Maritain, poniéndose, en ese momento, claramente del lado del filósofo francés (Zanca, 2013). Para sellar la distancia que *Criterio* quería mostrar respecto de los nacionalistas, en 1951 aprovechó una breve polémica con María Rosa Olivier, quien había publicado una nota en *Sur* acusando a Gustavo Franceschi de haber simpatizado con el fascismo.³ Por un lado, desde *Criterio* le recordaban a la escritora que muchos de los nacionalistas amigos del fascismo habían publicado en ambas revistas, tal era el caso de Doll, Castellani, Irazusta, Marechal, Palacio, y que Franceschi había fijado su posición contraria a todos los totalitarismos, incluso «cuando muchos callaban», por ejemplo, cuando «el pacto nazi soviético permitió arrasarse Polonia». En todo caso, la nota de *Criterio* buscaba exagerar las diferencias entre Franceschi y publicaciones claramente filofascistas como *Balcón*, *Nuestro Tiempo*

2 La cristiandad refiere a un modelo de integración entre lo religioso y lo político que destacados intelectuales católicos enarbolaban como un ideal y proyectaron como un pasado ideal, previo a la Revolución Francesa y, en el caso hispanoamericano, anterior a la llegada de los borbones a la corona española. Se trataba de una sociedad en la que la ciudadanía coincidía con la fe cristiana, y en la que la Iglesia y el Estado ejercían una potestad paralela sobre cuerpos y almas. Se valoraba de esa sociedad la homogeneidad, la organicidad, la jerarquía y los «fines elevados» a los que se enfocaba, como contraste de la sociedad moderna, caracterizada por la diversidad, la igualdad legal, el conflicto social y el materialismo. Véanse Brown (2009); McLeod (2010).

3 La autora respondía un suelto de *Criterio* en el que se la mencionaba, señalando que *Sur* era una revista que en su seno publicaba artículos contra el comunismo de Cosío Villegas pero que la tenía a ella, una comunista, entre sus redactores. *Criterio*, por el contrario, sostenía haberle «cerrado las puertas» a comunistas y fascistas de igual modo. María Rosa Oliver, «Contestación a *Criterio*», *Sur*, n.º 195-196, enero-febrero de 1951, pp. 79-80.

y *Presencia* (del padre Julio Meinvielle).⁴ De alguna manera *Criterio* les transmitía a los nacionalistas más *enragés* que esa ya no era su revista. Por su parte, las publicaciones de los tradicionalistas también empezaron a atacar al humanismo y su postura frente a las relaciones entre Iglesia y Estado, es decir, frente a la cuestión de la laicidad. En síntesis, se estabilizaban dos criterios —sinuosos, borrosos, no necesariamente programáticos— que marcaban sensibilidades enfrentadas en el campo católico.

Por último, la tercera crisis está íntimamente vinculada a las anteriores. La puesta en cuestión del carácter religioso de los argentinos, y las divisiones internas de la cultura católica, horadaron el peso de la autoridad del clero. El sacerdocio y el apostolado tradicional, las relaciones jerárquicas entre fieles y sacerdotes, su *sacralidad* fueron cuestionados en distintos formatos, en especial, a través de una estética crítica de origen europeo. En el cine y la literatura, la novela de tono anticlerical fue ejercida por autores católicos como Graham Greene, Georges Bernanos, Julien Green y en Argentina, la cuestión del pecado aparece con toda su crudeza en la obra de Dalmiro Sáenz y Marco Denevi. Desde mediados de los años cincuenta en distintas diócesis se ensayaron nuevas formas de apostolado. Frente a las señales del agotamiento del despliegue de la Acción Católica, su estructura se fue volcando al modelo nordeuropeo, especializado por ramas de actividad —juventud obrera, universitaria, estudiantil, *scoutismo*, etc.—. Este cambio de énfasis buscaba un remedio al diagnóstico de las autoridades, conscientes del declive de las organizaciones tradicionales del laicado —tan exitosas en las décadas procedentes— que habían perdido su vitalidad y despliegue social (Lida, 2015). Estas experiencias sacerdotales no fueron bien recibidas por una estructura religiosa que ya acumulaba las crisis antes mencionadas. En Francia, el apostolado de los curas obreros fue prohibido por Roma. En Argentina, a fines de la década, frente a los atisbos de críticas en la Juventud Obrera Católica (JOC) y sus puentes con el sindicalismo peronista, el cardenal Caggiano sugirió cerrar su revista, *Notas de pastoral Jocista*, disparando una crisis interna en la organización (Soneira, 2008).

Estas tres crisis se producían en un particular escenario. Si bien no era exclusivo del catolicismo, luego de la Segunda Guerra la cultura religiosa vivió un nuevo giro en la intensidad de su internacionalización, como resultado de novedosos mecanismos que aceleraron la circulación de información, pero también del abaratamiento del desplazamiento de laicos y sacerdotes, intelectuales consagrados y jóvenes en formación, desde y hacia Europa.⁵ La revista *Criterio* tuvo, desde sus orígenes, un perfil cosmopolita gracias a los contactos de sus directores y la aspiración de sus fundadores de convertirla en la gran publicación de la cultura argentina, lo cual implicaba, en los años treinta, necesariamente contar con la firma de los principales intelectuales católicos europeos. En los años cincuenta la política de traducciones se volvió vertiginosa, tanto de autores que escribían especialmente para *Criterio* como de documentos de autoridades religiosas o instituciones confesionales del viejo continente. Sus lectores podían estar *à la page* de los principales debates, a veces pocos días luego de que se produjeran del otro lado del Atlántico. De la misma manera, en la segunda mitad de la década hicieron sus viajes de formación multitud de sacerdotes y laicos, que incorporaban doctorados en teología, derecho o la más moderna sociología religiosa a sus perfiles académico-religiosos. De los destinos elegidos, la ciudad de Lovaina era la que brindaba la oportunidad de estar en contacto con las ideas renovadoras de la posguerra, en un clima de libertad académico difícil de encontrar en otros centros de educación

4 «Criterio rectificado», *Criterio*, n.º 1140, 25 de mayo 1951, p. 411. Como ha señalado Miranda Lida, este aggiornamento de Franceschi respecto de la democracia comenzó mucho antes, «... un proceso que no resulta disruptivo respecto a las etapas previas, sino que se articula con los giros de Franceschi en su última etapa, quien favoreció las innovaciones que vendrían de la mano del nuevo director Jorge Mejía y el grupo de jóvenes intelectuales que se integraron al staff permanente» (Lida, 2019).

5 Preferimos caracterizar a esta etapa como de intensificación, subrayando que se trata de una fase de un proceso de larga duración en el proceso de internacionalización del catolicismo (Lida, 2021).

confesional europeo. Sin embargo, la fluida conectividad entre Lovaina, París, Roma y Buenos Aires no implicaba que en cada uno de estos puntos los términos significaran lo mismo, o expresaran los mismos clivajes. Como veremos, el análisis de las posturas frente al avance del comunismo y las corrientes ideológicas contemporáneas puede darnos una idea de las similitudes y las diferencias.

Católicos, Guerra Fría y marxismo

La aceleración del flujo de informaciones a escala global implicó una nueva relación entre el centro y la periferia, que iría mutando en la segunda mitad del siglo XX. Como mencionamos, en los años cincuenta los católicos argentinos estaban al día sobre las repercusiones de las polémicas europeas en torno al arte sagrado, el impacto que había generado la filosofía política de Maritain, el encuentro entre catolicismo y existencialismo que proponía el dramaturgo Gabriel Marcel, la polémica que había envuelto el apostolado de los curas obreros y la revista *La Quinzaine* en Francia. No solo *Criterio* abría un canal para la difusión de las novedades europeas. La Compañía de Jesús en Argentina, durante décadas dominada por generaciones de sacerdotes españoles, se abría en los cincuenta a la cultura noreuropea. A fines de los años cuarenta el nuevo general, el padre Janssens, convocó a la formación de centros para la investigación de la problemática social, torciendo el carisma de la orden, orientado tradicionalmente a la educación de las elites. No era para menos, dado el marco político europeo en el que había estallado la Guerra Fría con la crisis de Berlín en 1947 y de Checoslovaquia un año después. La histeria anticomunista terminó de eclosionar en 1949 cuando el papa Pío XII condenó cualquier tipo de colaboración con el comunismo. Por decreto del 1.º de julio de ese año no condenaba ya solo la doctrina —como ya lo había hecho Roma en reiterados documentos desde el siglo XIX—, sino a quienes las sostuvieran. Excluía de los sacramentos a media Europa y rompía con la máxima de condenar al pecado, mas no al pecador. Era un intento, por parte de la máxima jerarquía eclesiástica, de poner orden en el campo católico luego de los traumáticos y convulsionados años de la guerra. Una misión en la que se embarcaron las sociedades de Occidente, y que marcó la pauta de una década conservadora y que, en un punto, exageraba su «vuelta a la normalidad» (Ellwood, 1994, 1997; Horn, 2015a, 2015b; Horn y Tranvouez, 2016).

La línea marcada por Pío XII intentaba frenar la colaboración entre católicos y comunistas, que había nacido en la resistencia al fascismo y en las tareas partisanas en Italia y Francia, donde unos y otros se habían encontrado para enfrentar al enemigo común. El comunismo ejerció un atractivo singular entre los católicos de la posguerra. Si bien desde fines de los treinta había existido en Francia, por parte del Partido Comunista (PC), una política «de mano tendida» hacia los católicos, eran ahora estos últimos los que se acercaban al marxismo (Löwy, 1993, 1999, 2009, 2018; D'Almeida, Berkowitz, y Cépède, 1994; Arnal, 1984; Raison du Cleuziou, 2017; Horn, 2015a, 2015b). La relevancia del debate se puso de manifiesto por sus repercusiones en el catolicismo argentino. Jean Folliet publicó en 1955 tres artículos que ocuparon el lugar de la editorial en *Criterio* —reservada a la pluma de Franceschi— dedicados al enfrentamiento entre católicos progresistas e integristas. Folliet reconocía que su análisis era menos teórico que sentimental, que las diferencias entre unos y otros eran relativas, debido a que ambos cometían, según el autor, el mismo error de superponer el plano espiritual y temporal. Alineado con la filosofía secularizadora de Maritain, Folliet se veía a sí mismo equidistante de ambos «extremismos». Por un lado, los progresistas católicos eran «amantes del comunismo» que no podían abrazarlo, por pruritos personales o religiosos. Eludían toda crítica racional a la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) y los animaba un fuerte deseo de no quedar al margen de la historia. No perdía la oportunidad para criticar a la educación católica francesa. El responsable de tan débil espíritu crítico era la misma iglesia a través de una formación deficiente, y de un ámbito de deba-

te censurado. La concepción maniquea del mundo, inyectada por generaciones entre los católicos franceses, los habían llevado a abrazar al comunismo. Por otro lado, el integrismo era la contraparte. Aquellos de la derecha católica que hablaban en nombre de la Iglesia, practicaban el puritanismo moral y tenían una confianza ilimitada en sus propios juicios, que amaban el autoritarismo más que la autoridad. Integristas y progresistas eran «grupos aislados», que confundían la gracia y la naturaleza, desvirtuando las relaciones entre lo espiritual y lo temporal. La sucesión de artículos de Folliet se vio interrumpida temporalmente por el golpe de Estado de setiembre de 1955. Como si la realidad argentina —a la que *Criterio* aludía, en muchos casos, en forma elusiva— se hiciera presente en forma dramática para interrumpir o, mejor dicho, para superponerse al debate de ideas europeo.⁶

La crítica de Folliet tenía una aplicación parcial en el caso argentino. Si por aquí existían sectores tradicionalistas —que en clave francesa serían integristas— mucho más difícil era encontrar progresistas al estilo europeo. Es decir, católicos que decidieran agruparse y confluir políticamente con el comunismo. Nada parecido a la Unión de Chrétiens Progressistes (UCP) de André Mandouze y Marcel Caveing, quienes recibieron nada menos que el apoyo de Emmanuel Mounier desde la revista *Esprit*. O el movimiento Jeneusse de l'Eglise de Maurice Mountclard (Calvez, 2002). En 1955 *Criterio* publicó en tres entregas el documento «El apostolado misional, el comunismo y la cuestión social» del arzobispo de Cambrai, Emile Guerry, en el que reiteraba los motivos por los que se condenaba toda colaboración con el comunismo. Por un lado, el carácter doctrinario del marxismo era fundamentalmente ateo, en segundo lugar, en los países comunistas se perseguía a los cristianos, y finalmente —y, en último lugar— por las consecuencias que el sistema comunista generaba en la persona humana y en instituciones como la familia. Era interesante que, en su argumentación contra los católicos progresistas franceses, muchos de ellos participantes de la revista *La Quinzaine*, Guerry les recordaba que, si los laicos eran, sin duda, parte de la Iglesia, lo eran en tanto actuaran unidos a la jerarquía. Querer colaborar con el comunismo sin ser captados, no era más que una actitud presuntuosa de quienes estaban para ser guiados, no para guiar. Y lanzaba también una advertencia a los intelectuales: quienes habían sido llamados a enseñar en la Iglesia habían recibido esa misión no en nombre propio, sino en nombre del «legítimo magisterio».⁷

Sin embargo y a pesar de los temores al contacto con el comunismo, los jesuitas se aventuraron al problema social. Crearon, a principios de la década, institutos para investigar las condiciones sociales y políticas que habilitaban el avance del comunismo. Sacerdotes latinoamericanos viajaron en los años cincuenta a formarse a las más prestigiosas universidades religiosas europeas, en Francia, Bélgica y Roma. En el caso argentino, el Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) se fundó en 1957, pero no comenzó a funcionar con un equipo estable hasta finales de la década. En sus primeros años de existencia se redujo a un boletín periódico, una correa de transmisión entre las ciencias sociales católicas europeas y la Argentina. Su objetivo era «promover estudios, encuestas, publicaciones y otros tipos de actividades tendientes a urgir en la Argentina la solución a los problemas sociales, a la miseria y a la injusticia social». Los artículos publicados en esos primeros años tenían en el análisis del comunismo uno de sus principales objetos.⁸

6 Joseph Folliet, «Progresismo e integrismo», *Criterio*, 8 de septiembre de 1955, pp. 643-647; Joseph Folliet, «Progresismo e integrismo», *Criterio*, 22 de setiembre de 1955, pp. 683-687; Joseph Folliet, «Progresismo e integrismo (III)», *Criterio*, 13 de octubre de 1955, pp. 728-731.

7 Monseñor Guerry, «El apostolado misional, el comunismo y la cuestión social», *Criterio*, 11 de agosto de 1955, pp. 579-583; Monseñor Guerry, «El apostolado misional, el comunismo y la cuestión social (II)», *Criterio*, 25 de agosto de 1955, pp. 616-621.

8 Algunos de los títulos son significativos: «Comunistas y cristianos»; «El problema antropológico del comunismo»; «Como se organizan las elecciones en tierras comunistas», «Pretextos y métodos de la persecución religiosa en

La situación europea era transmitida de primera mano por los sacerdotes que periódicamente viajaban y enviaban sus impresiones desde el viejo continente. La fluidez del transporte aeronáutico facilitó esta circulación entre uno y otro lado del Atlántico. Incluso *Criterio* comenzó a organizar y promocionar viajes culturales a Europa, asociado con las múltiples agencias de viaje y aerolíneas que publicitaban en sus páginas. A principios de la década Franceschi hizo una de sus habituales excursiones, en la que recorrió varios países de los que extrajo un panorama general de la situación de la posguerra. Si bien creía que Europa seguía siendo «el centro de la cultura intelectual y artística del mundo» —negando su evidente desplazamiento a los Estados Unidos— el director de *Criterio* destacaba los altos niveles de desocupación y desigualdad social como uno de los principales factores que permitían la expansión del comunismo. La burguesía exhibía su riqueza impudicamente y se convertía en la principal responsable de la revolución en ciernes. La desocupación hacía estragos e incubaba el odio. Lo único que lo esperanzaba era la vitalidad del laicado francés y belga. Quedó impactado por la presencia de la JOC, que marchó por las calles de Bruselas. «Cerca de cien mil jóvenes» afirmaba, «no empleados ni mansos adolescentes, sino obreros auténticos, aprendices de toda suerte de profesiones manuales, bien plantados, que cantaban su fe por las calles de la ciudad».⁹

Una mirada singularmente opuesta transmitía el sacerdote de origen español —y uno de los intelectuales más importantes entre los jesuitas de Argentina—, el padre Ismael Quiles. Una de sus preocupaciones era el avance del comunismo. Y su postura reflejaba la incertidumbre y las contradicciones del catolicismo de la posguerra. Por un lado, afirmaba que, en Italia, donde el PC podía actuar con libertad, sus fuerzas estaban en franca decadencia. Subrayaba que allí donde se les «concedía» derechos a los comunistas, la misma dinámica de la democracia los llevaba a la derrota. Sin embargo, al analizar todo el escenario europeo, sostenía que no cabía otorgarle el derecho a libre participación debido a que en los países del otro lado de la cortina de acero no era posible que los disidentes se manifestaran o formaran un partido político. Finalmente, Quiles se inclinaba por la «represión sistemática» y el cierre de toda posibilidad de diálogo con los comunistas. Las fuerzas democráticas no tenían que ceder a sus cantos de sirena, a su convocatoria a formar «gobiernos de coalición», debido a que esa era parte de su estrategia maquiavélica: llegar al poder a través de una coalición y luego desbancar a sus incautos aliados. En síntesis, si bien Quiles traducía una concepción muy tradicional del poder —donde los derechos eran *otorgados* y no naturales— al mismo tiempo albergaba una idea bastante próxima a la igualdad y reciprocidad entre las naciones. Su tradicionalismo político —bastante *demodé*, incluso, entre los intelectuales católicos de los años cincuenta— contrastaba con su progresismo académico. Al igual que Franceschi —pero por motivos diversos— también quedó deslumbrado en Bélgica, por la vitalidad de la cultura católica, expresada en el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina y con su director, monseñor de Raeymaker, que le subrayó que el centro tenía no solo una función apologética si no perseguir la «investigación pura» (Quiles, 1956).

Es interesante que tanto Franceschi como Quiles tuvieran una mirada un tanto lúgubre respecto de Europa, que hacía más de un lustro que había dejado atrás la guerra y se encaminaba hacia la era de oro del *welfare state*. En los años de la posguerra el bienestar se convirtió en el proyecto de la socialdemocracia, aun cuando también fue en la práctica la política que llevaron adelante los gobiernos demócrata cristianos. El nuevo modelo de Estado implicaba una ciudadanía social, en el que la lógica de la provisión sustituía el principio de la caridad, propugnando una enérgica redistribución del ingreso. Es posible que este giro en el papel del Estado generara suspicacias entre los intelectua-

Alemania oriental»; «Métodos de lucha antirreligiosa en los países comunistas». Véase *CLAS*, n.º 101, marzo de 1961, pp. 3-4.

9 Gustavo J. Franceschi, «Impresiones de Europa», *Criterio*, 28 de setiembre de 1950, p. 640.

les católicos argentinos, aun cuando hubieran siempre bregado por una moralización de la acción política, que formaba el trasfondo ideológico del Estado benefactor (Pierson y Leimgruber, 2010; Esping-Andersen, 1990). En cualquier caso, los viajeros que provenían de la Argentina peronista parecían enfocarse muchos más en las falencias de la recuperación europea que en sus logros, temiendo que estas fueran aprovechadas por la garra del comunismo.

A mediados de la década el interés de los intelectuales católicos europeos por el marxismo se multiplicó, y comenzaron a publicarse y circular investigaciones con novedosos enfoques sobre el tema. En 1949, el dominico Henri Desroche publicó *Significations du marxisme*, con una visión conciliadora, reconsiderando el ateísmo del marxismo como un accesorio meramente político. La supresión de la religión no era un requerimiento del pensamiento de Marx. El libro fue contemporáneo a la condenación a los comunistas en 1949, lo cual hizo que Desroche fuera cuestionado con dureza en su propia orden. La abandonará un año después. Sin embargo, el marxismo siguió atrayendo a los católicos europeos. En 1953 Pierre Bigó, jesuita de la *Revue de l'Action populaire* publicó *Marxisme et Humanisme. Introduction à l'oeuvre économique de Karl Marx*; en 1954 Henri Chambre publicó *De Karl Marx a Mao Tse Tung* y en 1959 *Christianisme et communisme*; ese mismo año, Georges Cottier presentó *L'Athéisme du jeune Marx et ses origines hégéliennes* y Charles Wackenheim, *La Faillite de la religion d'après Karl Marx* en 1963. Uno de los trabajos que mayor impacto causó en América Latina fue *La pensée de Karl Marx* de 1956, en el que el jesuita Jean Yves Calvez subrayaba las contradicciones y los límites de Marx.

América Latina se volvió particularmente atractiva para las ciencias sociales católicas europeas y las relaciones se volvieron bilaterales. Por un lado, los latinoamericanos viajaron a formarse a Lovaina, a Roma, a París o a Innsbruck; y por el otro, los sociólogos y teólogos europeos transitaban con periodicidad los distintos países de América Latina brindando cursos, conferencias, formando grupos de investigación o directamente desarrollando estudios de campo. El proceso de descolonización tuvo, sin duda, un peso significativo en esta nueva mirada respecto de sociedades que parecían estar «despertando» luego de siglos de silencio. Si la colonización de la periferia en el siglo XIX había tenido una justificación civilizatoria, en la que la idea misional era central, la crisis del vínculo colonial interpelaba a los católicos en su rol de portadores de una cultura superior y, en especial, de carácter universal. En cualquier caso, el proceso de desarrollo que demandaban las sociedades tradicionales debía ser conducido por actores que pudieran superar la avaricia del capitalismo sin caer en las vías rápidas y totalitarias del comunismo.

Desde fines de la década de 1940 el padre Louis-Joseph Lebret hizo giras por América Latina. Interesado tempranamente en el catolicismo social, había sido marino mercante, sindicalizando a los marineros en los años treinta. En 1947 lo encontramos como animador en la primera reunión de grupos demócrata cristianos de Sudamérica, llevada a cabo en Montevideo, en la que participaron Alceu Amoroso Lima, de Brasil; Eduardo Frei Montalva, de Chile; y Dardo Regules, de Uruguay. Por Argentina lo hicieron Alberto Vélez Funes, Iván Vila Echagüe, Enrique Martínez Paz, Alberto Duhau, Alfredo Di Pace, Horacio Peña, Manuel Río y Manuel Ordóñez. Su presencia dejó la impronta en el documento final de la reunión, en el que entre otras consideraciones se mencionaba la necesaria superación del capitalismo por medio del «humanismo económico», el predominio de la moral sobre el lucro, el consumo sobre la producción, el trabajo sobre el capital, el patronato por la asociación y el salario por la participación. No cabe duda de que en la redacción final del documento pesó la opinión de la falange chilena encabezada por Frei, y la figura del padre Lebret, que coincidió en la reunión cuando organizaba una campaña de difusión de su movimiento «Economía y

humanismo» en toda América Latina (Pelletier, 1990, 1992a, 1992b).¹⁰ La publicación del manifiesto y sus consideraciones contra el capitalismo generó una polémica entre los demócratas cristianos argentinos que, si bien no formaban un partido político, se movían en el espacio público como un conjunto de perfiles propios (Zanca, 2013). Lebret sería portador de una «avanzada» mirada sobre lo social. El término se refería a quienes, desde la Segunda Guerra, denunciaban sin tapujos los males del capitalismo. El bien común era, para Lebret, una comunidad de hombres que se ayudaban. Es decir, Dios y lo sobrenatural dejaban paso a lo terrenal. El capitalismo, una estructura social que se oponía, por sus principios, a la justicia social. Sin embargo, se distanciaba del comunismo por su falta de consideración con la «persona» humana. El proyecto político de Lebret se traducía en un sistema corporativo, con cámaras sindicales y voto directo a nivel municipal. En 1959 publicó, junto a su grupo de *Economie et humanisme*, el *Manifeste pour une civilisation solidaire*. Allí definía el central concepto de «economía humana» como un ordenamiento que le permitiría al hombre explotar sus potencialidades, incrementando el proceso de humanización. En un diálogo con el marxismo, el problema de la propiedad era central. En su propuesta «comunitarista» esta debía cumplir una función social, por ende, se relativizaba su carácter privado y absoluto. Ese mismo año Lebret fundó el IRFED (con Robert Buron) el Institut de Recherche et Formation à l'Economie du Developpement, intentando traducir las tradicionales buenas intenciones de la doctrina social de la Iglesia en una propuesta técnicamente potable.

El sacerdote y sociólogo François Houtart también comenzó a visitar América Latina en los años cincuenta. En 1955 dictó un curso de sociología urbana en la Facultad de arquitectura de la Universidad de Buenos Aires, y sus artículos sobre sociología religiosa empezaron a publicarse en las revistas católicas argentinas. Su esquema de interpretación estaba matizado por las ideas sobre la transición de las sociedades tradicionales a las modernas, y veía en las ciudades de América Latina la misma conjugación que en el siglo XIX se habían operado en las europeas. Procesos de industrialización, seguidos de desplazamientos humanos desde las zonas rurales, con la consiguiente transformación de las pautas culturales y religiosas. Houtart destacaba en sus trabajos la inhumanidad de las condiciones de vida de las ciudades industrializadas de América Latina. La transformación había convertido al continente en el escenario de una revolución silenciosa. Las condiciones de vida obedecían con claridad a la realidad socioeconómica de países de explotación primaria (Centroamérica, Bolivia, Paraguay) donde no había progreso en el nivel de vida y en la vida social de sus habitantes, más que a países industrializados, en los que se había desarrollado ya algún tipo de red social. La influencia del comunismo se acrecentaba en las universidades y en los sindicatos, y el motivo era la falta de alternativa al marxismo. Sin embargo, era evidente que la realidad descripta coincidía solo parcialmente con el caso argentino, en el que el paso del peronismo había legado una estructura sindical fortalecida y un nivel de desarrollo humano que se destacaba entre sus pares de la región. Esa singularidad hacía más compleja una lectura en clave latinoamericana que obviara la singularidad local. El anticomunismo y el antiperonismo eran banderas comunes de los católicos progresistas argentinos de la década del cincuenta, situación que se transformará luego de 1966, cuando muchos de ellos —como Conrado Eggers Lan o Alberto Sily— se volcaron al movimiento del líder exiliado.

En cualquier caso, Houtart combinaba su diagnóstico de la situación latinoamericana con una mirada pesimista sobre el futuro de la religión, en especial cuando se completara el proceso de modernización. Las consecuencias religiosas ya se hacían palpables, en principio, por la falta de sacerdotes. El paso de la sociedad tradicional a la moderna bloqueaba los mecanismos tradicionales de transmisión de la fe. Sin embargo, sostenía Houtart, la Iglesia latinoamericana vivía aun en la ilusión

10 «Fijáronse las bases para un movimiento demócrata cristiano», *Orden Cristiano*, n.º 135, junio de 1947, pp. 692-695.

de la América latina católica, engañados por «...las grandes peregrinaciones y las manifestaciones de masas».¹¹ El debilitamiento de la fe era una puerta al avance del materialismo, tanto en su versión capitalista como comunista.

Otro destacado intelectual católico francés, Jean Yves Calvez, viajó a Buenos Aires por primera vez en 1958. Lo haría, en forma habitual, por el resto de su vida. El joven jesuita había publicado en 1956, un libro que tendría un importante impacto en la interpretación del marxismo entre los católicos europeos y latinoamericanos. *La pensée de Karl Marx* se inscribía en la saga de obras que intentaban desde las coordenadas del pensamiento confesional, analizar un fenómeno que se presentaba como una disyuntiva urgente para el catolicismo de la posguerra. El trabajo de Calvez se distinguía de otros registros de análisis católico de marxismo —tanto de aquellos que lo rechazaban como de quienes buscaban puntos de contacto con el comunismo— en situarse en el interior del sistema de Marx, puntualizando una serie de contradicciones y límites. Así, por ejemplo, sostenía que Marx partía de la dialéctica entre el hombre y la naturaleza como principio para explicar la alienación que genera el capitalismo, pero no resolvía cuál sería el destino de la dialéctica cuando esta último desapareciera. Había también una contradicción —señalada por otros críticos— entre la teoría de la revolución y la noción de «necesidad histórica», entre dialéctica y materialismo, etc. (Calvez, 1958). El texto de Jean-Yves Calvez, así como su tarea en Europa —donde participó de distintos ensayos de diálogo con representantes intelectuales de países del este— fueron la vía de entrada para toda una generación al conocimiento de la obra de Marx y a una crítica que no implicaba una condena.

La apropiación de esta nueva generación de intelectuales católicos europeos se hizo carne entre sus pares argentinos. La mayoría de ellos, jóvenes universitarios, *católicos de avanzada*, formaron a principios de los años cincuenta la Liga Humanista universitaria. Las fuentes ideológicas del humanismo eran eclécticas y plurales. Incluían desde la antropología de Max Scheler y Martin Buber, hasta la filosofía de Berdiaeff, Kierkegaard y Jaspers, pasando por el personalismo de Maritain y Mounier, y el vitalismo de Ortega y Julián Marías. Los primeros núcleos del humanismo porteño surgieron en la Facultad de Ingeniería de la UBA, donde el encuentro entre Ludovico Ivanishevich Machado y los hermanos Guido y Torcuato di Tella dieron origen a la lista Humanista Renovadora del Centro de Estudiantes de Ingeniería (CEI). En el otoño de 1953, se reunieron junto a Enrique Oteiza y Guillermo di Paola para redactar *Humanismo y Universidad*, el documento que sentaría las bases ideológicas del movimiento. Los humanistas ingresaron a la FUBA diferenciándose de otros grupos católicos, que creían que la Federación era *intrínsecamente perversa*, y luego de que esta, a propuesta de los delegados humanistas de la Facultad de Agronomía, modificara su estatuto y eliminara la exigencia de «fe reformista» a sus miembros. Esta actitud de apertura del humanismo lo distanció de la jerarquía católica, que veía con malos ojos el modernismo de la Liga.

Vinculada a los humanistas y a militantes del recién creado Partido Demócrata Cristiano, comenzó a publicarse en 1955 la revista *Comunidad*. Desde su primer número, luego de la caída del gobierno de Perón, la revista fijaba una posición que resumía los postulados del catolicismo progresista: la inquietud social, comunitarista, que denunciaba las injusticias del capitalismo y ejercía un anticomunismo más político que doctrinario. Al mismo tiempo, tomaban distancia de la jerarquía católica defendiendo un espíritu independiente, que se acercaba a un sutil anticlericalismo. Su comité estaba integrado por Guillermo di Paola, Emililo Máspero, Guido Di Tella, Juan Carlos O'Donnell, Ludovico Ivanishevich Machado, Horacio Peña, Carlos Lantos, Alberto Petrecolla, Emilio Lenhardtson, Mario Robirosa, Marcelo Losada, Carlos Alberto Velasco Suárez, Gabriel Mayor y Carlos Villalba. Con el tiempo se incorporaría a la revista Félix Herrero, Floreal Forni,

11 François Houtart, «La revolución silenciosa», *Comunidad*, abril de 1956, p. 7.

Guillermo Mérega y Edgardo F. Murray. Desde sus primeros números se multiplicaron los artículos de figuras del catolicismo progresista francés. En la segunda entrega publicaron una selección de ideas del padre Lebreton, en las que se destaca su espíritu de superación, más que de rechazo, de la modernidad. En particular, el objetivo de «rectificar las búsquedas dispersas del humanismo» sin rechazar lo que tiene de «emocionante y de válido». Los cristianos debían romper «su connivencia con el régimen y la reacción capitalista», dar importancia a la toma de conciencia de obreros y campesinos, y evitar caer en un «anticomunismo estúpido», que solo le hacía el juego «a quienes oprimen a las masas obreras».¹² En un lenguaje que, si no era totalmente ajeno a la tradición reformista del catolicismo social, se volvía en particular peligroso en el contexto de los años cincuenta. En particular, cuando convocaba a los cristianos a «aceptar del marxismo y del anarquismo la suma considerable de verdades y de orientaciones que ellos expresaron».¹³

A Lebreton se sumaban los autores más importantes del personalismo francés y la izquierda cristiana. Mounier, por supuesto, con citas y traducciones frecuentes de la revista *Esprit*; René Remond, Henri Bartoli, André Piettre, un recuperado Nicolás Berdiaeff, Jacques Maritain, notas de las revistas *Luminar* de México, *Economía y humanismo* de Francia, *Política y espíritu* de Chile. En todos los casos, se trataba de rever el anticomunismo tradicional del cristianismo. Conrado Eggers Lan, quien por esos años estaba cursando su doctorado en filosofía en Heidelberg, reivindicaba que los católicos progresistas se definieran dentro de la tradición de izquierda. El vocablo *centro* no servía, sino para encubrir «tímidas medias tintas» que, en definitiva, «favorecen al capitalismo». Las democracias cristianas alemanas e italiana eran de derecha —él lo había podido constatar, cuando fue enviado como delegado de la DC argentina—, era hora de reapropiarse del término izquierda. «...destruyamos el mito, copemos su realidad», sentenciaba.¹⁴

La posición frente al comunismo se actualizó hacia fines de la década, con la irrupción de la Revolución Cubana. Si bien el desplazamiento de Batista fue saludado por la prensa católica, en la misma saga en la que se había celebrado la caída de Perón, los choques entre la Iglesia y el gobierno de Castro se agudizaron a mediados de 1960, con varias declaraciones críticas por parte del episcopado cubano. El clima que inspiró la Revolución en la nueva izquierda también causó una incontentible alarma entre sus opositores. El comunismo —como un problema europeo, más académico que político— se presentaba ahora como una cuestión urgente. A fines de ese año se produjo la Gran Misión de Buenos Aires. Consistía en un conjunto de actividades programadas, tanto de atención individual a las necesidades espirituales de los ciudadanos del área metropolitana, como una serie de eventos públicos. Una verdadera legión de voluntarios, religiosos y laicos, tanto argentinos como extranjeros que arribaron desde América Latina y Europa para participar en especial de la misión, encuestaron previamente a los vecinos para conocer el Estado de su condición religiosa. Luego los visitarían los misioneros, encargados de brindarles los sacramentos que fueran necesarios. La Gran Misión se entroncaba con el Primer Congreso Mariano internacional, a realizarse en Buenos Aires a principios de noviembre de ese año. Para incrementar el fervor popular, los obispos que coordinaban la iniciativa decidieron trasladar la imagen de la Virgen de Luján hacia la Plaza de Mayo, en un recorrido que incluyó los partidos del oeste y el sur del conurbano bonaerense, y que terminó con el ingreso de la Virgen cruzando el Riachuelo y llegando al centro político del país, donde una multitud la esperaba el 1 de octubre. La *posmisión* consistía en el seguimiento de los fieles que habían sido atendidos

12 François Houtart, cit., abril de 1956, p. 7.

13 Ídem.

14 Conrado Eggers Lan, *Comunidad*, agosto de 1958, p. 92.

durante los días de la Gran Misión, para mantener y reproducir su observancia (Casapicola, 2005; Friedrich, 1994; Lahitou, 2009).

La Gran Misión implicaba reconocer que en la capital y la zona que la circundaba había mercedado el celo religioso. El ciclo de enfrentamiento clerical-anticlerical, desde la crisis con el peronismo hasta la *laica o libre*, había hecho madurar esta conclusión. Al menos la ciudad cosmopolita y el populoso conurbano, parecían alejarse de la tutela eclesiástica. De hecho, el lema de la Gran Misión fue «Volvamos a Cristo por medio de María». Se trataba de una metodología que se venía aplicando en otras ciudades de América Latina y que había nacido del impacto de la célebre *Misión de París*. En términos pastorales, la Gran Misión reproducía una concepción sobre lo religioso centrada en la eucaristía pública. Una concepción que no parecía haberse modificado demasiado desde el Congreso Eucarístico Internacional de 1934.¹⁵ La Gran Misión no se privó de exhibir a las masas católicas en la esfera pública, con importantes demostraciones de fe en las calles del centro político del país. Sin embargo, el balance de la iniciativa dejó muchos claroscuros para los organizadores, y muchos más para los intelectuales críticos de la metodología tradicional de la Iglesia para desplegarse en el espacio urbano. El presbítero Humberto Muñoz desde Chile señalaba que el problema de la Gran Misión fue la poca preparación del laicado para substituir a los sacerdotes en su misión de prédica. «La misma instrucción religiosa» —sostenía Muñoz— «a base de clases de tipo doctrinal y no de círculos de estudio sobre la realidad vivida, les ha dado un cristianismo muy neumático o, mejor dicho, desencarnado. Finalmente, los grupos A. C. [Acción Católica] forman comunidades cerradas, verdaderos “guetos”».¹⁶ En el mismo sentido, Antonio Donini redactó un informe crítico de la Gran Misión, que despertó las iras del entonces Arzobispo de Buenos Aires, monseñor Antonio Caggiano (Mignone, 1999, p. 179). Allí señalaba que la iniciativa había sido muy ambiciosa, pero que los recursos humanos habían sido mal utilizados. La crítica más dura —que compartía con Muñoz— era la extrema dependencia del laicado, su falta de libertad y preparación para ocupar el rol de un clero que se enflaquecía cada vez más. Finalmente, criticaba la relación entre la parroquia y la sociedad circundante. Al igual que en Europa, el modelo de predicación parroquial estaba acabado. Retomando los argumentos de François Houtart, para Donini se trataba de un medio poco genuino. Era un conjunto de fieles, de asociaciones, conducidos por un párroco de actitudes autoritarias. Y en general, era una institución alejada de las necesidades del barrio circundante.¹⁷

El tema del Primer Congreso Mariano internacional fue «El marxismo como antítesis del concepto cristiano de Dios, del hombre y de la comunidad». En el marco de una iniciativa que aparecía como anacrónica a la vista de los mismos católicos, el Congreso integró en sus sesiones a generaciones diversas de intelectuales confesionales, laicos y sacerdotes. Por un lado, miembros de la generación de la década de 1920, los fundadores de *Criterio* y los Cursos de Cultura Católica, tomistas y miembros de las vanguardias como Manuel Ordoñez, Francisco Valsechi, Atilio Dell’Oro Maini,

15 Esta vocación por mantener en pie el «catolicismo de masas» de los años treinta se puso en evidencia un año antes, en la organización del IV Congreso Eucarístico nacional en la ciudad de Córdoba. El mismo «contó con actos multitudinarios y con la visita del cardenal Cento, el legado papal arribado directamente desde Roma, dos hechos que remedaban lejanamente el Congreso de 1934», pero el mismo mostraba, a su vez, el agotamiento de ese modelo: «El Congreso de 1959 respondió a las propias dinámicas de la sociedad cordobesa, muy distintas a las del resto del país. Sólo en el corazón de la ciudad de Córdoba pudo ensayarse en 1959 un Congreso Eucarístico, no así en el resto del país.» (Lida, 2009).

16 Humberto Muñoz, «Impresiones sobre la Gran Misión de Buenos Aires», *Mensaje*, vol. 9, n.º 95, diciembre de 1960, pp. 545-546.

17 Antonio Donini, «Aspectos sociológicos-pastorales de la Gran Misión de Buenos Aires», *CLAS*, n.º 100, febrero de 1961, pp. 1-15.

Carlos Mendioroz, Juan Ballester Peña. Por el otro, jóvenes que habían recibido el impacto de las ciencias sociales y la Nouvelle Théologie, como Mariano Grondona, Emilio Mignone; los jesuitas Joaquín Aduriz, Antonio Donini, Alberto Sily, y el joven teólogo Eduardo Pironio. La Gran Misión y el Congreso mariano marcaron la última escena de un modelo de intervención pública que ya mostraba signos de agotamiento, y un nivel de unidad interna en el catolicismo que sería difícil de reproducir en la etapa postconciliar. En su discurso de apertura, el arzobispo de Buenos Aires habló del comunismo como un «peligro inminente», de una doctrina cuyo fundamento era «la negación de Dios». Simulando una autocrítica, señaló que los cristianos «no habían estado a la altura de los acontecimientos» y les había faltado «unidad». El comunismo era una mentira que solo estaba siendo contenida por las fuerzas de la represión, la fuerza organizada, pero que debía derrotarse en un combate espiritual: un enfrentamiento entre el bien y el mal donde «los neutrales serán absorbidos o sucumbirán. Es inevitable».¹⁸

Luego de tal discurso de apertura, Dell'Oro Maini siguió en una tesitura similar, desplazando el factor económico como causa para interpretar la expansión del comunismo en América. Por el contrario, su éxito de debía a la astucia de los comunistas, que se esforzaban «por desintegrar los valores sociológicos tradicionales, de arraigo espiritual». Al igual que Caggiano, el exministro de educación creía que la lucha no era política y mucho menos económica, sino que se daba en el plano religioso. La cultura religiosa era una valla contra el comunismo y de nada servirían los esfuerzos económicos, sino se resguardaban las riquezas espirituales por medio de la educación y la asistencia a los pueblos.

Los discursos más disruptivos con este tono amenazador y condenatorio estuvieron en manos de los más jóvenes. Eduardo Pironio hizo nula referencia al comunismo, y se concentró en enfatizar la necesidad de un catolicismo centrado en una nueva antropología cristiana. Alejado de los deseos de Caggiano, el teólogo afirmó la tradición del humanismo señalando que el hombre era imagen de Dios que debía «completar la obra de la creación —valiéndose de la técnica—, un mundo más hermoso y comfortable». Porque un cristiano «resignado» favorecía al comunismo. Por el contrario, debía ayudar «a la liberación autentica de su hermano». Por su parte, Joaquín Aduriz formuló una dura crítica a la religiosidad exterior y formal de la Iglesia católica. El marxismo no era el producto de la maldad de algunos perversos, sino el punto de encuentro entre la modernidad y los deseos del hombre contemporáneo: el antropocentrismo ateo, la masificación y la obsesión por el conocimiento empírico y técnico, aspectos que llevaban a la negación de la trascendencia y al laicismo ateo, de un carácter claramente más profundo que el anticlericalismo del siglo XIX. El problema era la incapacidad de la cultura católica de influir en la sociedad moderna, por su formalismo, por la falta de sentido comunitario de la Iglesia, por la falta de relación entre los valores cristianos y los problemas del hombre contemporáneo. Hacía falta una «teología de las realidades terrestres» como reclamaba el teólogo Gustave Thils. La propuesta de Aduriz era formar católicos en el campo científico para dialogar con la cultura contemporánea.

Antonio Donini estuvo encargado de hablar del influjo del comunismo en la sociología. Pero prefirió referirse a los prejuicios que aun subsistían en el campo católico. Eran comprensibles en tiempos de Comte y de Durkheim, padres fundadores de una disciplina que era más una filosofía social que una ciencia positiva y neutral. Pero la sociología norteamericana, afirmaba el sacerdote, había subsanado este problema, despojando a la ciencia de su carácter normativo, permitiéndole funcionar como una disciplina sin prejuicios filosóficos y morales. No existía, en ese sentido, una *sociología*

¹⁸ Iglesia Católica Apostólica Romana, *Sesiones de estudio: El Marxismo como antítesis del concepto cristiano de Dios, del hombre y de la comunidad* (Buenos Aires: Comisión Central Ejecutiva del Primer Congreso Mariano Interamericano, 1960), p. 226.

cristiana, como no podía existir una verdadera y científica *sociología marxista*. La introducción de la ideología —y el cristianismo era homologado, en este punto, al marxismo— anulaba la capacidad explicativa de la sociología científica. Si el marxismo ocupaba espacios en la sociología era culpa de los católicos, por haberla despreciado. Porque había en América Latina una necesidad y deseo de estudiar la realidad social y la sociología «a mano» era la marxista. Sus propuestas en el congreso se orientaron a crear institutos y departamentos, independientes de las autoridades universitarias para «indagar los problemas sociales de América Latina».¹⁹ Finalmente, el jesuita Alberto Sily, hombre del CIAS, retomó el concepto de «antropología cristiana» insertándolo en un análisis dessecularizado de la realidad social. Si para Donini, la sociología tenía reglas y métodos propios, independientes de la postura religiosa del observador, para Sily Dios no era, en ningún caso, un observador neutral. El orden económico-político debía reflejar la intervención y orden dado por Dios, con lo cual existían ordenes cristianos y ordenes sociales que no lo eran. Esta invocación a lo divino buscaba darle una fuerza sobrenatural a su cuestionamiento al capitalismo. Luego de señalar, en cifras, la penosa situación de los pobres en América Latina (utilizando los datos de alimentación, distribución del ingreso, vivienda, etc.), sentenciaba que el capitalismo era «una injuria al hombre y a Dios». Cuando le tocaba presentar al marxismo, trabajaba con las descripciones y críticas de Calvez y de Chambre. El ateísmo en Marx era su «infraestructura» y, por ende, no era un factor accesorio que los cristianos progresistas pudieran obviar, o poner en segundo plano. Sin embargo, el modelo de sociedad cristiana no era equidistante del capitalismo y del comunismo: la iglesia tenía la misión de decir qué era el hombre y cuál era su destino. Dar «heroico testimonio» y denunciar al capitalismo, propugnando una verdadera «comunidad de bienes». Al igual que los intelectuales de su generación, sus propuestas cristalizan en reclamar una formación técnica especializada, el conocimiento profundo y sistemático que aparece como el único camino para superar la doctrina social de la iglesia como un racimo de buenas intenciones.

Nueva teología, nuevos enfoques

Los años cincuenta no fueron solo una década en la que el catolicismo repensó su doctrina social, modernizando su aparato de comprensión intelectual para interpretar el avance y futuro del comunismo. También fue una época de profundas convulsiones en la misma teología, una disciplina en decadencia fuera de las aulas de las universidades confesionales, y que incluso en ellas, era cada vez más insatisfactoria para interpretar la irrupción del *hombre moderno*. Desde finales del siglo XIX la jerarquía había impulsado el tomismo como doctrina semioficial. Como parte del intento de homogeneizar organizativamente la estructura eclesiástica, encíclicas como *Aeterni Patris* (1879) se inscriben en el marco de un proyecto de resistencia a la modernidad y desarrollo de una filosofía alternativa. El neotomismo de la primera mitad del siglo XX floreció en Europa y sedujo a jóvenes intelectuales de América Latina. Los fundadores de los Cursos de Cultura Católica se abocaron a la obra de Santo Tomás, intentando aplicar sus máximas a los distintos campos de la intervención pública, sea lo social, lo político o lo artístico. El papel tutelar que ejerció sobre ellos la obra y la vida de Maritain se explica, en parte, porque se trataba uno de los más importantes filósofos neotomistas del renacimiento católico francés. Sin embargo, luego de la Segunda Guerra, el tomismo halló un techo. Jóvenes

19 La expectativa de los intelectuales respecto a las posibilidades del desarrollo y del papel que los científicos sociales jugaría en él, se extenderá a lo largo de los años setenta, en forma paralela al del resto de la intelectualidad no confesional. Aún en los sesenta, Justino O'Farrell —que en 1973 sería decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), durante la primavera camporista— y Donini afirmaban la importancia de la planificación para el desarrollo y el rol de los sociólogos en la misma. Justino M. O'Farrell y Antonio Donini, «Planificación política y sociología», *Estudios*, n.º 556, agosto de 1964, pp. 425-444.

intelectuales católicos europeos encontraron que se trataba de una filosofía premoderna, que hacía casi imposible a los católicos y a la iglesia entender y dialogar con los problemas del hombre de la era nuclear. La *nouvelle théologie* —como la llamaron sus críticos— fue protagonizada por un conjunto de teólogos que ejercieron una dura crítica al tomismo, postulando interpretaciones alternativas, que se manifestaron en dos destacadas publicaciones. En 1942 apareció *Sources Chrétiennes*, de los jesuitas, una compilación de fuentes patrísticas dirigida por Jean Daniélou y Henri de Lubac; y en 1946 la serie *Théologie*, dirigida por Henry Bouillard. Marie-Michel Labourdette, editor de la *Revue Thomiste*, polemizó con ambas publicaciones, sosteniendo que cuestionaban implícitamente la escolástica, con dos tipos de relativismo: por un lado, el relativismo histórico; por el otro, un relativismo experiencial, vinculado al subjetivismo y el espiritualismo (una forma de individualismo religioso). Estos dos relativismos habilitaban el dialogo con el existencialismo y el materialismo histórico. La *nouvelle théologie* parecía relativizar el papel del tomismo, como si se tratara de «una teología más», cuando para Labourdette se trataba del método propio de la teología. En 1946 se publicó una *réponse* anónima en la revista *Recherches de Science Religieuse*, en la que los interpelados negaban los cargos y, en 1947, Réginald Garrigou-Lagrange (la *bête noire* del tomismo francés) publicó su célebre «La nouvelle théologie, où va-t-elle?», en la revista del Angelicum, bautizando definitivamente al movimiento, al tiempo que lo ponía bajo su pluma inquisitorial. En 1947 el episcopado francés expresó su «preocupación» por el negativo efecto que tenía el debate entre los no creyentes y finalmente en 1950 el papa Pío XII emitió la famosa encíclica *Humani Generis* (Nichols, 2000). Alarmado por la difusión de ideas que en Roma se caratulaban como «neomodernistas», emitió este documento con el que, como sostenía un viejo contrincante de Maritain, el Papa intentó «... hacer frente a esta peligrosa penetración del pensamiento específicamente moderno dentro de la filosofía y de la teología cristiana» (Meinvielle, 1966, p. 246). La encíclica condenaba tres niveles de errores 1) admitir «sin discreción ni prudencia el sistema evolucionístico»; 2) el idealismo, el inmanentismo el pragmatismo y el existencialismo; 3) el historicismo. Entre otras condenas, afirmaba que «... estos conatos, no solo llevan al relativismo dogmático, sino ya de hecho lo contienen; pues el desprecio de la doctrina tradicional y de su terminología favorece ese relativismo y lo fomenta».²⁰

La encíclica condenaba en forma abierta los intentos de renovación y tenía como destinatario directo al jesuita y científico Pierre Teilhard de Chardin; sin embargo, se vieron desautorizados todos aquellos que habían expresado su intención de transformar de una u otra manera las bases en la que sustentaba el modelo de la *cristiandad*. El tomismo aparecía como una ciudadela amenazada, que debía ser defendida. En este punto se bifurcaban las sensibilidades de los intelectuales católicos. En 1951 se reunió en Roma el Tercer Congreso Internacional Tomista, en el que participó el argentino Nicolás Octavio Derisi, quien reseñó el encuentro como una instancia en la que, frente a las corrientes filosóficas modernas, el tomismo había podido demostrar su *vigor* y su capacidad para dar solución con sus principios a los problemas planteados por la filosofía contemporánea. El tomismo, afirmaba el futuro rector de la Universidad Católica Argentina, «... se yergue más pujante que nunca». Cuatro años después, en el Cuarto Congreso Tomista realizado en la misma ciudad, Ismael Quiles señalaba la pérdida de relevancia del tomismo en la sociedad contemporánea. Más abierto al existencialismo que al marxismo, no creía que el tomismo «contuviera toda la verdad», o que estuviera libre de errores. Abrirse a las corrientes de pensamiento moderno era una vía para no quedar al margen de la historia. Y esta era una sutil, pero relevante diferencia entre las sensibilidades de los católicos de los cincuenta: para estos últimos, la construcción de la sociedad moderna al margen de la filosofía cristiana era

20 «Carta Encíclica *Humani Generis* del Sumo Pontífice Pío XII sobre las falsas opiniones contra los fundamentos de la Doctrina Católica», <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.htm>.

un problema que exigía una reflexión autocrítica e incluso una revisión y renovación. Para hombres como Derisi, la brecha que se abría entre el mundo y la cristiandad solo confirmaba sus certezas en el tomismo y el desvío de la cultura desde la reforma protestante. Ya volvería, por sus propios errores y tragedias, a pedir asilo en la fe. Solo era cuestión de tiempo.

A pesar de las resistencias, toda una generación de teólogos, filósofos y artistas católicos empezaron a reconsiderar sus relaciones con la modernidad. De hecho, es en la segunda posguerra cuando en la cultura confesional se generaliza el uso del término «intelectual católico». Intelectual era una figura apropiada por la cultura liberal y de izquierda, connotada por su origen y conflicto con la iglesia. Al mismo tiempo, era un término marcado por las aspiraciones a la autonomía, vinculado con el surgimiento de la esfera pública y la crítica al poder. Misiones y espacios conflictivos dentro de la Iglesia. Que su uso se empezara a generalizar entre los católicos era un síntoma de que los intelectuales aspiraban a ocupar una posición de reconocimiento y poder análoga a las de sus pares no confesionales con relación a la opinión pública y al Estado. Se trataba de hacerse de un estatus, un capital simbólico propio que rivalizara con el de los sacerdotes, obispos y demás funcionarios eclesiásticos.

Una de las acusaciones contra las nuevas perspectivas teológicas era su relativismo. Al igual que contra el modernismo, a principios del siglo XX, la aplicación de una perspectiva histórica para analizar la doctrina, la patrística, los estudios bíblicos era vista como una puerta para relativizar la perennidad de las verdades de la fe relevada, y que la Iglesia tenía la misión de «custodiar». Este proceso fue *in crescendo* en la década de 1950, poniendo de relieve una renovada concepción sobre qué podía y qué no podía cambiar en la iglesia. Gustavo Franceschi, nuevamente captó el proceso de cambio e intentó ponerse a la cabeza. Distinguía, por supuesto, la diferencia entre el sentido de la historia para los profanos, cuyo carácter era inmanente, del carácter sagrado que tenía para los cristianos, en el que Dios tenía un plan y los hombres o bien colaboraban, o bien lo obstruían. Pero Franceschi no temía introducir la noción de un «Cristo histórico», y la cita de nada menos que un teólogo protestante, Oscar Cullmann, que había impactado a la cultura cristiana con su libro *Cristo y el tiempo* (1946). La importancia de la perspectiva histórica servía, según Franceschi, para relativizar las formas particulares que adoptaba la organización religiosa. De esta manera se podían modificar «la exposición de doctrina, prácticas espirituales, ceremonias litúrgicas, organizaciones...».²¹

En síntesis, los movimientos en la teología del catolicismo en los años cincuenta representaron una exploración sin un rumbo conocido. Se trataba, sin embargo, de un conjunto de críticas hacia una tradición a la que se consideraba obsoleta. La situación del hombre moderno, citada hasta el hartazgo por los intelectuales católicos argentinos y europeos era una letanía que convocaba a sus estructuras a transformarse, o a conformarse con un destino de intrascendencia en la sociedad secular.

Palabras finales

Desde fines de la Segunda Guerra los intelectuales confesionales se vieron compelidos a redefinir la antropología cristiana. Esta transformación se vectorizó a través del concepto de *persona* y encadenó en el humanismo cristiano. Si originalmente era una corriente que pugnaba con otras, y con la misma autoridad religiosa, para imponerse, a fines de la década la centralidad de los «derechos del hombre» en los planteos de los intelectuales católicos y el peso que debía ocupar esta preocupación en sus agendas superaba el interés por los derechos de la iglesia y los temas más abstractos de la teología. La necesidad de contactarse con el hombre moderno, de no perder el tren de la historia, de recrear una

21 Gustavo J. Franceschi, «El sentido teológico de la historia», *Criterio*, 10 de mayo de 1951.

pastoral más eficiente y vívida, de dar respuesta a los problemas sociales del Tercer Mundo —para evitar la *solución marxista*— se convirtieron en temas centrales de sus preocupaciones.

Ser un católico progresista fue, más que convertirse en el portador de un programa específico, poseer una actitud diferente frente a la modernidad y sus tensiones, una disposición para conocer y ejercer la crítica en forma autónoma de todas las estructuras de dominación, incluida la misma jerarquía católica. Este nuevo perfil de los católicos se encontró con un contexto hostil. La década de 1950 fue un período de persecuciones dentro de la Iglesia, tanto en Europa como en América Latina. Las veleidades de los teólogos y las búsquedas de los sacerdotes y laicos eran leídas como amenazas contra la autoridad de la jerarquía, que veía cómo se desarrollaban prácticas, ideas e iniciativas que relativizaban su rol, que reivindicaban la modernidad, que en muchos casos aceptaban la secularización —más de hecho que de derecho— y que incluso buscaban trazar puentes y diálogos con el que era señalado como el peor enemigo de la Iglesia —y por ende de la civilización—, el comunismo.

Sin embargo, las experiencias concretas de los progresistas argentinos fueron más centristas que las de sus pares europeos. Jean Yves Calvez recordaba, en 2001, su asombro durante su primera visita a Sudamérica en 1958, al comprobar que las polémicas giraban en torno a una figura como Jacques Maritain, a quienes los nacionalistas y tradicionalistas argentinos acusaban de izquierdista, y que en Europa —donde su estrella se agotaba— no pasaba de un «moderado» (Calvez, 2001). Los argentinos giraban en torno a las propuestas del personalismo de Maritain: asumir la secularización de la sociedad, no hacer *política evangélica*, no sacralizar la política. Algunos iban más allá y, desde mediados de los cincuenta, comenzaron a tender puentes ideológicos con el marxismo a través de una renovada lectura católica de lo social, donde se reivindicaban muchas de las intuiciones de Marx, y se minimizaba su ateísmo como un aspecto secundario e irrelevante. En todo caso, y como parte de una lógica secularizadora —donde las esferas de incumbencia de distinguen— la iglesia y los católicos se encargaría de lo espiritual y trascendente, pero para entender la realidad material, económica y social era necesario recurrir al marxismo. Si no se abandonó la crítica al marxismo, se intentó evitar el reaccionarismo. Por un lado, el análisis propuso ser «objetivo», desde su propia lógica. Por otro lado, se sumó a la apelación del humanismo sartreano contra la experiencia soviética, al tiempo que se profundizaba la crítica al capitalismo de la mano de figuras como Lebrét.

El peso que tuvo el Concilio Vaticano II y luego la Conferencia de Medellín para los católicos latinoamericanos opacó, historiográficamente, el peso de la década del cincuenta. En el mejor de los casos, se la ha percibido como un período «preparatorio» de la gran disputa eclesial de la década siguiente. Esta mirada teleológica ha obturado la posibilidad de percibir la búsqueda de horizontes de los intelectuales católicos argentinos en un período mucho más hostil, cuando las ideas sobre el cambio doctrinario o político no tenían carta de ciudadanía en el seno de la iglesia. A la excomunión de los comunistas y la encíclica *Humani generis* se sumaron decenas de persecuciones individuales, a teólogos y sacerdotes, la prohibición de publicar o republicar sus obras, la imposibilidad de enseñar en institutos católicos. Las audacias de sus búsquedas cobran un sentido distinto al analizarlas en su propio contexto, sin la perspectiva que le daría la gran revolución de la década del sesenta.

Referencias

- ARNAL, O. L. (1984). A Missionary “Main Tendue” toward French Communists - The “Temoignages” of the Worker-priest. *French Historical Studies*, 13(4), 529-556.
- BROWN, C. (2009). *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800-2000*, Londres-Nueva York: Routledge.
- CALVEZ, J. Y. (1958). *El pensamiento de Carlos Marx*. Madrid: Taurus.

- CALVEZ, J. Y. (2001). *Observaciones sobre la Argentina religiosa*. Roma: Embajada argentina ante la Santa Sede.
- CALVEZ, J. Y. (2002). *Chrétiens, penseurs du social*. París: Cerf.
- CASAPICCOLA, D. (2005). Buenos Aires, 1960: Una Misión olvidada. En: *X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Rosario: Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario, Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral.
- COMPAGNON, O. (2003). *Jacques Maritain et l'Amérique du sud : le modèle malgré lui*. Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- D'ALMEIDA, F., BERKOWITZ, P., Y CEPEDA, F. (1994). Discours chrétiens et discours socialistes : un double parcours. *Mots. Les langages du politique*, 38(1), 43-58. Recuperado de https://www.persee.fr/doc/mots_0243-6450_1994_num_38_1_1866
- DI STEFANO, R. (2011). El pacto laico argentino (1880-1920). *Boletín PolHis*, 8.
- ELLWOOD, R. (1994). *The Sixties Spiritual Awakening: American Religion Moving from Modern to Postmodern*. New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.
- ELLWOOD, R. (1997). *The Fifties Spiritual Marketplace: American Religion in a Decade of Conflict*. New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.
- ESPING-ANDERSEN, G. (1990). *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge: Cambridge Polity Press.
- FRIEDRICH, O. A. (1994). *La gran misión de Buenos Aires: aportes de las misiones populares a la nueva evangelización* (Tesis de Licenciatura en Teología Pastoral, Universidad Católica Argentina).
- HORN, G. R. (2015a) *The Spirit of Vatican II: Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*. Oxford: Oxford University Press.
- HORN, G. R. (2015b). *Western European Liberation Theology: The First Wave (1924-1959)*. Oxford: Oxford University Press.
- HORN, G. R., y TRANVOUEZ, Y. (2016). L'esprit de Vatican II : catholiques de gauche en Europe occidentale dans les années 68. Introduction. *Histoire@Politique*, 30, 1-6. Recuperado de <https://www.cairn.info/revue-histoire-politique-2016-3-page-1.htm>
- LAHITOU, L. A. (2009). *Cincuentenario de la Gran Misión de Buenos Aires y del Primer Congreso Mariano Internacional*. Buenos Aires: Departamento de Investigación Histórico-Eclesiástica. Arquidiócesis de Buenos Aires.
- LIDA, M. (2009). Los congresos eucarísticos en la Argentina del siglo XX. *Investigaciones y Ensayos*, (58), 285-324. Recuperado de <https://iye.anh.org.ar/index.php/iye/article/view/156>
- LIDA, M. (2015). *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y el XX*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- LIDA, M. (2019). El enigma Franceschi. Su lento e irreversible *aggiornamento* en la década de 1940. En: M. LIDA y M. FABRIS (Eds.), *La revista Criterio y el siglo XX argentino. Religión, cultura y política*. Buenos Aires: Prohistoria Ediciones.
- LIDA, M. (2021). La europeización del catolicismo argentino y sus transformaciones desde 1880 hasta la década de 1960. En: J. R. RODRÍGUEZ LAGO y N. NÚÑEZ BARGUEÑO (Eds.). *Mas allá de los nacionalcatolicismos: redes transnacionales de los catolicismos hispánicos* (pp. 153-176). Madrid: Sílex.
- LÖWY, M. (1993). Marxism and Christianity in Latin America. *Latin American Perspectives* 20(4), 28-42.
- LÖWY, M. (1999). *Guerra de Dioses: Religión y Política en América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- LÖWY, M. (2009). El cristianismo de la liberación y la izquierda en Brasil. *Anuario IEHS*, 24, 456-476. Recuperado de <http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/2009/Michael%20L%C3%B6wy%20El%20Cristianismo%20de%20la%20Liberaci%C3%B3n%20y%20la%20Izquierda%20en%20Brasil.pdf>
- LÖWY, M. (2018). Les sources religieuses du Mouvement des travailleurs ruraux sans terre du Brésil. *Tumultes*, 50, 73-82.
- MARITAIN, J. (1952). *El hombre y el Estado*. Buenos Aires: Editorial Kraft.
- MCLEOD, H. (2010). *The religious crisis of the 1960s*. Oxford/Nueva York: Oxford University Press.
- MEINVIELLE, J. (1966). *La Iglesia y el Mundo Moderno: El progresismo en Congar y otros teólogos recientes*. Buenos Aires: Ediciones Theoría.
- MIGNONE, E. F. (1999). *Iglesia y dictadura*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- NICHOLS, A. (2000). Thomism and the nouvelle théologie. *The Thomist*, 64, 1-19.

- PELLETIER, D. (1990). Louis-Joseph Lebre, 'un tiersmondiste concret'. *Economie et Humanisme*, 315, 81-84.
- PELLETIER, D. (1992a). Comprendre pour agir : Louis-Joseph Lebre (1897-1966). *Economie et Humanisme*, 323, 16-19.
- PELLETIER, D. (1992b). De l'utopie communautaire au tiers-mondisme catholique : le Père Lebre et Economie et Humanisme (1941-1966). *Cahiers de Sociologie Économique et Culturelle*, 9(17), 133-148. Recuperado de <https://journals.openedition.org/ch/375>
- PIERSON, C., y LEIMGRUBER, M. (2010). Intellectual roots of the Welfare State. En: F. Castles, *The Oxford handbook of the welfare state*. Oxford: Oxford University Press.
- QUILES, I. (1956). *Mi visión de Europa*. Buenos Aires: FUS.
- RAISON DU CLEUZIQU, Y. (2017). La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux. *Histoire, monde et cultures religieuses*, 42, 103-126. Recuperado de <https://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses-2017-2-page-103.htm>
- SONEIRA, J. A. (2008). Trayectorias Creyentes/Trayectorias Sociales. En: *¿El reino de Dios es de este mundo?: el papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*. Bogotá: Siglo del Hombre-Clacso.
- ZANCA, J. (2012). La nación católica en perspectiva. El humanismo cristiano y la secularización interna del catolicismo argentino. En: M. CEVA y C. TOURIS (Eds.), *Los avatares de la «nación católica». Cambios y permanencias en el campo religioso en la Argentina contemporánea* (pp. 111-127). Buenos Aires: Biblos.
- ZANCA, J. (2013). *Cristianos antifascistas: conflictos en la cultura católica argentina, 1936-1959*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- ZANCA, J. (2014). Jacques Maritain en Buenos Aires: la cita envenenada. En: P. BRUNO (Ed.), *Visitas culturales. Argentina, 1890-1930*. Buenos Aires: Biblos.
- ZANCA, J. (2018). *Los humanistas universitarios: historia y memoria (1950-1966)*. Buenos Aires: Eudeba.