

¿Un catolicismo secularizado? Notas sobre el caso de la revista *Comunidad*.

José A. Zanca
Universidad de San Andrés

I

Las alternativas del proceso de secularización en Argentina han recibido una dispar atención en el desarrollo de los estudios sobre la religión, el Estado y la sociedad. Prácticamente inexistentes, por lo menos para el siglo XX, son los trabajos sobre la denominada “secularización interna” de las organizaciones religiosas.

Una estimulante interpretación del proceso ha sido introducida por Mark Chaves, al sostener que, a pesar de los cuestionamientos, el concepto de secularización puede ser rescatado en tanto sean redefinidos sus alcances.¹ En una premisa audaz, Chavez afirma que para

¹ Chaves, Mark, “Secularization as declining religious authority, *Social Forces*, vol. 73, nº 3, marzo de 1994. El concepto de secularización ha sido sometido a una fuerte crítica desde su aparición, contemporánea al surgimiento de las ciencias sociales a fines del siglo XIX. Es indudable que el diferente abordaje depende de las diferentes conceptualizaciones del fenómeno religioso en sí mismo. Al mismo tiempo, su vigencia o caducidad ha sido puesta en duda en un largo debate dentro de la sociología de la religión, en el que han participado también historiadores. Para el seguimiento de estas polémicas, véase Frigerio, Alejandro, *Ciencias sociales y religión en el Cono Sur*, Buenos Aires, CEAL, 1993; Aronson, Perla; Weisz, Eduardo (Comp.) *Ensayos sobre racionalización occidental. La sociología de la religión de Max Weber*, Buenos Aires, prometeo, 2004; Asad, Talal, *Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003; Berger, Peter, *The secularization of the world. Resurgent Religious and world politics*, Michigan, Ethics and Publics Policy Center, 1999; Blancarte, Roberto, *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, Colegio de México, Barrán, José Pedro, *La espiritualización de la riqueza. Catolicismo y economía en el Uruguay (1730-1900)*, Montevideo, Ed. De la Banda Oriental, Acquaviva, Sabino Samele, *L' eclipse du sacré dans la civilisation industrielle*, París, Mame, 1967 ; Berger, Peter L., *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1971; Casanova, José, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, Il Mulino, 2000; Certeau, Michel de, *La debilidad del creer*, Buenos Aires, Katz, 2006; Hervieu - Léger, Danièle, *La religión, hilo de la memoria*, Barcelona, Herder, 2005, Mascall, Eric L., *Cristianismo secularizado : Análisis y crítica*, Barcelona, Kairós, 1969; Gorski, Philip

comprender el problema de la secularización es necesario aislarlo del tema religioso. La secularización debería entenderse en el plano de la sociología de las organizaciones, como el proceso de disminución de la autoridad religiosa analizada en distintos niveles. Para entender el papel de la esfera religiosa, Chavez apela a nuevas teorías de la diferenciación social (post parsonianas) que metaforizan el funcionamiento de la sociedad como un sistema interinstitucional, y ya no como un sistema diferenciado-integrado funcionalmente, una “comunidad moral”. En este sistema, la religión sería una esfera institucional más, y no necesariamente aquella que reclama una primacía funcional. La religión tiene, en tiempo y lugar determinado, un dominio de posibilidades circunscriptas, al igual que el Estado, la ciencia o el mercado. La secularización es entendida en este contexto como el resultado concreto de la acción de actores concretos, que buscan la extensión - contra otros que buscan la reducción - de la influencia religiosa.

Siguiendo a Weber, quien concibe la organización religiosa como una organización política, Chavez considera la peculiaridad del ejercicio del poder religioso. Si la organización política se basa en el uso, en última ratio, de la coerción física, en la religiosa prima el uso de una *coerción psicológica*. Sin duda, la coerción física no es o no actúa del mismo modo que la coerción psicológica. Chavez prefiere pensar que la autoridad religiosa está basada en un tipo particular de autoridad reclamada para su cumplimiento, es decir, en una legitimidad de naturaleza particular. La estructura de autoridad religiosa se basaría en el control que ciertos individuos ejercen sobre ciertos bienes deseados, control legitimado por componentes sobrenaturales. Esta definición superaría el debate entre *substancialistas* y *funcionalistas*, poniendo el énfasis en los *agentes* que, ejerciendo la autoridad religiosa como intermediarios, apelan a una

S., “Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in LateMedieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700”, *American Sociological Review*, vol. 65, N° 1, (febrero 2000), pp. 138-167.

legitimidad sobrenatural. Los bienes ofrecidos por la autoridad religiosa pueden ser de cualquier tipo, y no tienen un valor *inherentemente* religioso, sino que están insertos en una estructura social de autoridad religiosa. La secularización como declinar de la autoridad religiosa implicaría la declinación de estas estructuras de autoridad que se legitiman en relación a lo sobrenatural.²

Siguiendo a Dobbelaere, Chavez propone analizar el proceso de secularización en tres niveles: a nivel social, la *laicizacion* expresa la formación de una esfera religiosa al igual que otras esferas, y el contexto en que las elites religiosas pierden su capacidad de control sobre otras esferas institucionales; a través de la *secularización interna*, y al nivel de las organizaciones religiosas, estas adaptan su estructura interna a un mundo secularizado y la autoridad religiosa pierde peso sobre los recursos organizacionales y, finalmente, el *descompromiso religioso*, muestra a nivel del sujeto cómo la autoridad religiosa declina en las creencia y prácticas religiosas individuales.

Si su definición de secularización está centrada en el declinar de la autoridad religiosa, la secularización interna aparece como una caída de la autoridad religiosa dentro de las organizaciones confesionales. Este proceso ya había sido mencionado en estudios clásicos de la década de los sesenta. Para Luckmann, la secularización interna no implicaba una caída de la creencia o de la participación en el culto religioso, sino que las Iglesias a las que se acude - y los motivos por los que se acude - son *menos religiosas*, y han desarrollado otros intereses, de tipo “secular”. Peter Berger, por su parte, asociaba la secularización interna al creciente pluralismo religioso. Las diferentes iglesias “ofertarían” sus bienes en el “mercado de la salvación”, y para poder colocar más de su “producto”

² Chavez, Mark, “Intraorganizational power and internal secularization in Protestant denomination”, *The American Journal of Sociology*, Vol. 99, N° 1, Julio 1993, pp. 1-48.

deberían aumentar su eficiencia. Como resultado de este proceso las disputas teológicas disminuirían su importancia relativa, y quedarían subsumidas bajo criterios organizacionales. Se recurre a un personal más específico y se crean burocracias religiosas. El *ethos* que comienza a gobernar las instituciones será el de la burocracia, que reemplazará al *ethos* profético.

Chavez ha tomando distancia de estos iniciales análisis de la secularización interna, dado que, a su criterio, no aportarían evidencia sistemática, ni se plantearían variaciones analíticas para distintas organizaciones religiosas. En su lugar, y utilizando como base las transformaciones de un conjunto de iglesias protestantes norteamericanas, Chavez postula que su estructura interna de poder puede dividirse en una estructura de autoridad religiosa (EAR), cuya misión consistiría en el control del acceso a los bienes religiosos específicos, y una estructura de agencia (EA), que controlaría aquello que, en cuanto aspectos organizativos, va más allá de esos bienes religiosos (encargados de la colecta de fondos, la administración de beneficencia, etc.). Chavez sostiene que el caso de la secularización interna de las denominaciones se inserta en una tensión más general entre profesionales y administradores. Las variables destacadas para conocer los niveles de secularización interna son los procesos de centralización de cada estructura de autoridad y el nivel de autonomía en la administración y obtención de recursos. Chavez concluye que el poder intraorganizacional se ha trasladado en las denominaciones, de la EAR a la EA en el siglo XX y que, por otro lado, en las denominaciones donde existía una teología opuesta a la centralización religiosa, el proceso de centralización administrativa fue más rápido.

Dobbelaere, por su parte, ha hecho hincapié en que la secularización interna es el resultado de las especializaciones o acción de los subsistemas dentro de la Iglesia. Tanto en escuelas como en hospitales “católicos” es

posible identificar a profesionales que marginan a la religión a un ámbito privado o de relación interpersonal. La religión deja sus rastros en una moral caritativa o humanitaria, pero ya ha perdido buena parte de su sentido sobrenatural. Analizando la estructura de las organizaciones laicas de la iglesia católica en Bélgica, la pregunta que Dobbelaere plantea apunta a identificar quiénes son los agentes que generan este proceso de secularización interna.³

En este trabajo intentaremos utilizar algunas de estas propuestas teóricas para analizar desde la perspectiva de la secularización interna el proceso de transformación del catolicismo argentino en los años cincuenta. Si bien muchos trabajos se han detenido en la transformación de las pautas culturales de los argentinos, pocos han señalado qué cambios habrían sufrido las organizaciones religiosas, tal vez por considerar que estas eran particularmente refractarias a todo cambio.

Nuestro análisis estará sectorizado a una publicación representativa de una nueva cultura política católica que, entendemos, aparece hacia fines del gobierno peronista y ve la luz a su caída, en 1955. Se trata de *Comunidad*, una pequeña publicación de católicos provenientes de sectores universitarios, de perfil profesional e ideología que, en rasgos generales, puede ubicarse a la izquierda del espectro político.

La elección de la publicación está vinculada a dos rasgos que nos parece justificarán este trabajo: por un lado, en sus páginas encontramos un discurso que utiliza como base el evangelio, que se reconoce católico, pero que toma clara distancia de las directivas de la jerarquía y si, en muchos casos las critica, lo más interesante es que las ignora. En segundo

³ Dobbelaere, Karen, "Professionalization and Secularization in the Belgian Catholic Pillar", *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 6, N° 1-2, Marzo – Junio, 1979, pp. 39-64.

lugar, la revista revela en sus páginas el proceso de profesionalización de distintos roles sociales, y su inicial aplicación a tareas fronterizas o colindantes con la tarea pastoral. Esto último es indicador del lento pero insistente proceso de intercambio entre un *ethos* basado en el monopolio de lo sacramental, por un *ethos* basado en el dominio técnico, típico de los agentes secularizadores.

Ciertamente no se trata del análisis de una rama perfectamente integrada a la institución religiosa, sino de un conjunto de laicos que actúan en el campo católico, y tal vez eso pueda disminuir el peso específico de la fuente utilizada. Sin embargo, desde que en la década de 1930 la jerarquía integró a través de distintas organizaciones al conjunto del laicado católico, las fronteras de lo institucional se dilataron, para incorporar como actores y organismos propios a un conjunto de sujetos mucho más amplio. Esta “apertura” de la Iglesia en los años treinta y cuarenta, con la que encuadrará a un conjunto de militantes y los identificará a partir de su catolicismo, no sería gratuita. En los años cincuenta ese laicado adquirirá una autonomía que está en el centro de nuestro análisis.

II

Iniciado mucho antes de la caída de Perón en 1955, la sociedad argentina participó en el proceso de modernización cultural que afectó a occidente en la segunda posguerra. En una combinación de recursos tecnológicos, nuevos valores y obsesiones colectivas (como el temor a un enfrentamiento universal entre las grandes superpotencias), los argentinos entraron bajo el peronismo en una era en la que el bienestar material, y las posibilidades de desarrollo social e individual parecían ya no tener límites. En ese contexto, y ya desde los años treinta, un nuevo consenso en torno al rol del Estado (sancionado luego como doctrina por el

justicialismo en el poder), venía a cuestionar los postulados decimonónicos de primacía del mercado, dejando a las opciones liberales en franca minoría.⁴

El derrocamiento de Perón abrió un proceso de diez años en los que se exploraron distintas alternativas – en los más diversos ámbitos – para encontrar una salida al “dilema” sociopolítico que había planteado el peronismo.⁵ Se sucedieron distintas fases en un ciclo donde el Estado, podemos afirmar, vivió su propia “secularización” discursiva. Si bien no es tema de este trabajo, a fines del siglo XIX el lugar de la religión como sancionadora de valores a nivel societario no fue sustituida por un verdadero estado “neutro” o agnóstico respecto a estos valores, sino por un estado nacional que aspiró a convertirse en guía de los cuerpos y también de las almas de los ciudadanos. La construcción de “lo argentino”, el rol de la educación en el proceso de conformación nacional, representaban las premisas que un sector del anticlericalismo espiritualista (próximo al radicalismo) tomaría como un dato irrenunciable de su programa político.⁶ La confrontación que sacudió la segunda mitad de los años cincuenta, entre “laica o libre”, será, más allá de otras consideraciones de importancia, expresión de este rol “homogeneizador” que el espiritualismo le asignaba al estado, y que se obstinaba en no perder.

⁴ Sobre la modernización cultural en Argentina, véase AA.VV., *Generando el peronismo. Estudios de cultura, política y género, 1946-1955*, Buenos Aires, Proyecto, 2004; AA.VV., *Cultura y política en los años '60*, Buenos Aires, Facultad de Ciencia Sociales (UBA), 1997; King, John, *El Di Tella y el desarrollo cultural argentino en la década del sesenta*, Buenos Aires, Ed. Gaglione, 1985; Sarlo, Beatriz, *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Buenos Aires, Ariel, 2001; Sigal, Silvia, *Intelectuales y poder en la década del '60*, Buenos Aires, PuntoSur, 1991; Terán, Oscar, *Nuestros años '60: la formación de la nueva izquierda intelectual en la argentina (1956-1966)*, Buenos Aires, Puntosur, 1991.

⁵ Caimari, Lila María, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina*, Buenos Aires, Ariel, 1994; Zanatta, Loris, *Del Estado liberal a la Nación católica. El ejército en los orígenes del peronismo*, Bernal, UNQ, 1996; Di Stefano, Roberto; Zanatta, Loris, *Historia de la Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo, 2000, Cucchetti, Humberto Horacio, “Religión y política en el Peronismo Histórico: Distintas interpretaciones sobre el fenómeno peronista y su relación con lo Religioso”, *Sociedad y Religión*, N° 24-25, 2002, pp. 35-65; Lida, Miranda, “Catolicismo y peronismo: debates, problemas, preguntas”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Emilio Ravignani”*, N° 27, (2005), pp. 139-148.

⁶ Como exponente de esta corriente, véase Mazo, Gabriel del, *Enseñanza religiosa* (discurso), Buenos Aires, S/D, 1948; *Id.*, *Reforma Universitaria y cultura nacional*, Buenos Aires, Raigal, 1950.

Es por eso que los años cincuenta significan la apertura de un ciclo más general de secularización. Este implica la disminución de las visiones utópicas (en un proceso ya iniciado en los últimos años peronistas) sustituidas por un Estado basado en la promoción del crecimiento económico y el desarrollo tecnológico, y que va a ser medido por sus ejecutores y por la sociedad a través de los valores de la eficiencia, más que por su capacidad de generar modelos de comportamiento ideales.⁷

Dentro de la estructura eclesial el proceso de secularización se verificó como parte de este fenómeno más general, y no será menor la importancia de la aparición de una nueva cultura política a partir de 1955.⁸ No significa esto que los católicos no estuvieran, como católicos, vinculados a distintas opciones de poder con anterioridad a esa fecha.⁹ Todo lo contrario, la politización de las estructuras religiosas desde fines de los años '20 nos brindan los antecedentes del proceso secularizador de los años cincuenta. Más allá del discurso que reivindicaba un gobierno neo-teocrático en muchos de los exponentes del nacionalismo católico de los años '30 y '40, su labor en la construcción de una esfera de reflexión laica sobre las distintas alternativas políticas y culturales cimentó una posición independiente de la "estructura de autoridad religiosa" de la Iglesia Católica. Esta estructura intentó, por distintos medios, encuadrar y controlar ese discurso, no siempre con éxito.

1955 representa otro fenómeno, el de la exposición pública de un conjunto de grupos y debates que habían estado ocultos bajo el

⁷ Marramao, Giacomo, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998.

⁸ Sobre la situación general del catolicismo en este período, véase, Lida, Miranda, *Laicismo y democracia. Pensamiento político católico y liberalismo en Argentina (1880-1958)*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Maestría de Investigación en Ciencias Sociales, 1998; Zanca, José A., *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad (1955-1966)*, Buenos Aires, FCE, 2006.

⁹ Sobre aspectos generales de la relación entre política y religión en Latinoamérica, véase Levine, Daniel (comp.), *Religion and political conflict in Latin America*, Chapel Hill/Londres, The University of North Carolina Press, 1986; *Id.*, "Is Religion Being Politicized? And Other Pressing Questions Latin America Poses", *PS*, Vol. 19, Nº 4, pp. 825-831. Sobre el caso argentino en los años treinta, véase Mallimaci, Fortunato, *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*, Buenos Aires, Biblos, 1988.

peronismo, o que se habían expresado a través de polémicas sobre modelos eclesiológicos y antropológicos, pero que ponían sordina a sus implicancias políticas. La formación del Partido Demócrata Cristiano en 1955, luego de un largo y tortuoso proceso de unificación de diversas y contradictorias líneas internas, expresaba un grado de cristalización de esta cultura política en los años cincuenta.¹⁰

El PDC (así como la Unión Federal Demócrata Cristiana, su par “nacionalista”) expresaba, de distinta manera, el nuevo rol que el laicado había adoptado bajo el peronismo, acrecentando la distancia que los separaba de la errática conducción de la Iglesia argentina respecto del poder. El apoyo que el cardenal primado, monseñor Copello, otorgó a Perón, resultará en que distintos sectores “influyentes” del catolicismo pidan su salida del país, en un exilio que tendrá el sabor de *coup d’etat*. Pero no es sólo el nivel de conflicto que pueda afectar a la estructura institucional de la Iglesia la que nos interesa, sino poder analizar en el registro de los discursos, la disminución de la capacidad de la autoridad religiosa para controlarlos.

El otro exponente de la militancia laica que recorría caminos que la enfrentaría necesariamente con la autoridad religiosa fue iniciado por los estudiantes “humanistas”, de origen personalista pero de clara tradición confesional que se convirtieron rápidamente en una opción al reformismo y también al escaso, pero testimonial nacionalismo en las universidades argentinas.¹¹ El humanismo había nacido de la inspiración de un grupo de alumnos de la carrera de ingeniería de la Universidad de Buenos Aires,

¹⁰ Sobre la Democracia Cristiana en Argentina, véase Parera, Ricardo, *Los demócratas cristianos argentinos: testimonio de una experiencia política* (2 vol.), Buenos Aires, Ed. Leonardo Buschi, 1986.

¹¹ Sobre el contexto universitario entre 1945 y 1966, véase Kleiner, Bernardo, *20 años de movimiento estudiantil reformista*, Buenos Aires, Platina, 1964; Cevallos, Carlos A., *Los estudiantes universitarios y la política (1955- 1970)*, Buenos Aires, CEAL, 1985; Almaraz, Roberto; Corchón, Manuel; Zemborain, Rómulo, *¡Aquí FUBA! Las luchas estudiantiles en tiempos de Perón (1943-1955)*, Buenos Aires, Planeta, 2001. Pronko, Marcela, *El peronismo en la universidad*, Buenos Aires, EUDEBA, 2000; Buchbinder, Pablo, *Historia de las universidades argentinas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005.

encabezados por Ludovico Ivanissevich Machado. No es casual que fuera justamente en esa sede, donde había desarrollado su militancia Augusto Durelli, un maritainiano de los años treinta, polemista en contra del apoyo católico a Franco, y uno de los primeros intelectuales confesionales que aplicaría en Argentina los principios del personalismo al análisis de la realidad universitaria.¹² Ivanissevich Machado y otros humanistas solicitaron la ayuda de monseñor Franceschi, referente intelectual del catolicismo, quién a pesar de su moderación habitual los cobijó y derivó a su segundo en la revista *Criterio*, el presbítero Luis Capriotti.¹³

En su declaración de 1953, la liga hacía un balance luego de tres años de actividad, que en ese momento cristalizaban en una ideología de perfiles más delineados. El filósofo tomista Jacques Maritain seguía ejerciendo como su guía, y en ese sentido se oponían a lo que llamaban el “humanismo antropocéntrico” propio de la modernidad, defendiendo un “humanismo teocéntrico”, aunque negando que se tratase de “un movimiento de carácter confesional”. “Su plano” – señalaba la declaración – “no es el religioso ni el plano de las verdades de la fe. No está en consecuencia comprometido con ninguna iglesia y recibe en su seno a creyentes de distintas religiones”. Su propuesta consistía en una sociedad “pluralista”, y si bien este “pluralismo” se vinculaba a la autonomía de las asociaciones intermedias respecto del Estado, no se desechaba el pluralismo ideológico. En términos socioeconómicos se definían como “comunitaristas”, en oposición al “capitalismo egoísta”. Sin duda, su punto de ruptura con otras tradiciones católicas estaba en su interpretación del fenómeno de la Reforma Universitaria. A diferencia del pensamiento católico desde los años 20, no había un rechazo absoluto del movimiento

¹² Véase Durelli, Augusto J., *Forma y sentido de la resistencia universitaria de octubre de 1945*, Buenos Aires, S/D, 1945; *Id.*, *Del universo de la universidad al universo del hombre*, Buenos Aires, Tall. Gráficos Palumbo, 1947. Sobre Durelli véase Laura, Patricio, *Augusto J. Durelli: científico, filósofo y maestro de varias generaciones de ingenieros*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1987; Zanca, José A., “Augusto Durelli” en Pavan, Antonio (Dir.) *Piccola Enciclopedia della persona nel XX secolo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2007.

¹³ Entrevista con Ludovico Ivanissevich Machado, 3 de mayo de 2008.

reformista, y muchos de sus postulados eran adquiridos como propios por los humanistas. La reforma, según los humanistas, se había levantado contra “el perpetuismo, la incapacidad, el nepotismo, el aristocratismo y el clericalismo...”, aunque la Liga lamentaba que el movimiento de 1918 se hubiera convertido más en un sentimiento, que en un programa, y que por ende fuera receptáculo de tan diversos grupos ideológicos. “Existe una falsa idea de unidad estudiantil, la cual parte del pre-concepto de que todo afán de perfeccionamiento democrático de la Universidad es patrimonio exclusivo de la Reforma”, y por ende todo aquel que no adhiriera en forma absoluta al espíritu reformista, sería parte de una estrategia disolvente.

Luego de un análisis de la trayectoria de la Liga desde 1950, los humanistas identificaban al “clericalismo” entre los posibles peligros en los que podía caer la organización. Reiteraban que su agrupación era de “inspiración cristiana” pero abierta a todas las confesiones,

*...por eso son miembros de la Liga, católicos, judíos, protestantes de distintas confesiones [...] Sin embargo, hasta ahora la gran mayoría de los militantes humanistas son católicos. De aquí el peligro que la liga se transforme en una agrupación confesional, lo que llevaría, lógicamente, a un control de sus actividades por parte de la jerarquía eclesiástica. La intromisión de los Obispos, asesores de la Acción Católica, etc., en la política estudiantil es una forma de clericalismo que condenamos.*¹⁴

La Liga de Estudiantes Humanistas se convirtió rápidamente en un experimento curioso: inspirada en las premisas y valores del personalismo de Maritain y Mounier, se mantenía dentro de la FUBA, organización execrada por la jerarquía católica y buena parte del campo confesional. Los humanistas ocuparon rápidamente el lugar de marginales que el catolicismo parecía ofrecerles. La jerarquía depositaba su confianza en organizaciones universitarias más “sanas” como la Juventud Universitaria Católica, rama universitaria de la ACA, y los ateneos de hombres y

¹⁴ Liga de Estudiantes Humanistas, *Humanismo y universidad*, Buenos Aires, S/D, 1953. Véase también Movimiento Humanista de Derecho, *¿Qué es el humanismo?*, Buenos Aires, s/d, 1960; Agrupación Humanista de Ciencias Económicas (UBA), *Universidad y estudiante*, s/l, s/e, s/f.

mujeres que organizaba el padre Etcheverry Boneo. Sin embargo, los humanistas se hicieron de un lugar en los centros de estudiantes bajo el peronismo, e incrementarían su presencia en el interior del país, hasta conformar una liga nacional de peso y proyecciones considerables. En la década del sesenta llegarán a la conducción de la Universidad de Buenos Aires, desplazando a la dirigencia reformista. El crecimiento de la Liga Humanista se desarrolló bajo la mirada hostil de la jerarquía, que a fines de 1955 daría a través de la pastoral colectiva “La unidad de los católicos más allá de la estricta unidad de fe”, su opinión sobre esta iniciativa de los laicos que no contaba con sus auspicios. El texto de la pastoral contestaba el documento de 1953, la declaración de principios de la Liga Humanista. Se rechazaba justamente aquellos aspectos que aludíamos como componentes de una secularización interna: es decir, el mantenimiento del discurso cristiano pero la elusión o disminución del peso de la autoridad religiosa. La pastoral, abandonando la ambigüedad que caracterizaba el discurso episcopal, afirmaba:

*Apenas se concibe que católicos, a veces en mayoría, que intentan con recta intención dilatar el Reino de Dios, llevar y acercar las almas a Dios, buscando la unidad, sientan la necesidad de prescindir doctrinariamente de Jesucristo y de su Iglesia como si, en vez de centros de salvación y unión, fueran motivos de desunión; éstos prefieren, como doctrina salvadora ‘un humanismo’ que llaman integral y teocéntrico, añadiendo que es de inspiración cristiana cuya calificación aumenta la confusión y la desorientación en ellos mismos y en sus discípulos [...] Por esta senda se ha llegado ya a cosas increíbles: ‘hasta la negación del cristianismo como iglesia de Jesucristo’, para afirmar exclusivamente la existencia de un cristianismo como cultura y humanismo universal. Así Jesucristo, para algunos no habría fundado la Sociedad visible y jerárquica que es la Iglesia Católica, sino habría establecido la cultura universal que sería el humanismo cristiano.*¹⁵

De la confluencia de humanistas, demócrata cristianos, y militantes laicos impulsados por las jornadas febriles de 1955 surgió una nueva cultura política que vio la luz pública con los estrépitos de la caída del gobierno peronista en septiembre de 1955. Esa cultura política estaba lejos, incluso entre quienes tenían como referente a Jacques Maritain, de

¹⁵ “Pastoral Colectiva del Episcopado Argentino”, *Criterio*, N° 1247, 10 de noviembre de 1957, p. 820.

ser homogénea.¹⁶ Los ejes que segmentaban a este sector cortaban a través de la economía, y del modelo político que debía adoptarse en la era posperonista. La definición de un proyecto político propio se presentaba como un desafío para la militancia católica que había eludido hacerlo durante más de veinte años. Al mismo tiempo, las tajantes diferencias ideológicas llevaban a una pregunta difícil de esquivar: ¿Qué unía a los “católicos políticos” de la década del cincuenta, más allá de su común adhesión a una serie de valores secularizados de origen evangélico?

Al mismo tiempo, esta cultura política se desarrolló en un contexto de profesionalización de roles, convocando a militantes que ya no se podían conformar con llevar como programa las directivas de la “Doctrina Social de la Iglesia”. La apelación al evangelio o al magisterio como proyecto político, después del peronismo, estaba agotada. Era necesario definir – y definirse – concretamente en torno a tópicos como la cuestión agraria, el salario, las organizaciones profesionales, el uso y propiedad de los recursos naturales, en fin, el desarrollo. La penetración de distintos roles técnicos habilitó que esta nueva cultura política de los católicos tuviera que incluir argumentos mucho más específicos que las generales apelaciones al “bien común”, o a las encíclicas papales.

III

El análisis de *Comunidad* puede dividirse en dos, por un lado, el desarrollo de un grupo de actores dentro de la nueva cultura política católica desarrollada en los años cincuenta, por el otro, por su acción secularizadora, o como señala Dobbelaere, como “agente secularizador”.

¹⁶ Véase Compagnon, Olivier, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, París, Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

Comunidad vio la luz semanas después del golpe de estado de septiembre de 1955.¹⁷ La fecha revela la existencia de una militancia laica que venía construyendo instancias colectivas que, en el marco de la conspiración y la acción propagandística para derrocar a Perón, también habían identificado la posibilidad de la construcción política.¹⁸ Su editorial del primer número es toda una declaración de principios para una revista que no negaba ser la propuesta de un grupo de católicos, pero que se cuidaba bien de ser identificada con el clericalismo. “Somos una pequeña comunidad de profesionales, obreros y estudiantes que anhelamos calar en profundidad los graves problemas de la comunidad humana”, afirmaban. Sobre la ineludible cuestión del peronismo, la publicación llamaba a “no hacer leña del árbol caído”, aunque afirmaba que el origen de la tiranía residía en la crisis de espiritualidad y en la necesidad del “cambio de estructuras”. Distanciándose del moderado – aunque nunca del todo aceptado – discurso tradicional del catolicismo social, afirmaba que “No se puede esperar una sociedad mejor si el egoísmo es el motor de la economía. Pero la reforma espiritual no es suficiente”. La figura de Franceschi, siempre claro en cuanto sus condenas, pero no del todo explícito en cuanto al modelo concreto de su propuesta, parecería juzgada en esta frase.¹⁹ Con audacia, e integrando lecturas que iban más allá de las críticas de Maritain al régimen económico, la revista convocaba a mantenerse equidistantes de las “falsas opciones de la época”, “Al capitalismo debemos abolirlo con la implantación del régimen comunitario. Al comunismo debemos combatirlo con el testimonio auténtico de nuestro humanismo cristiano.”

¹⁷ La revista en sus primeros números sólo se identifica con la democracia cristiana en general, aunque queda claro que sus plumas se asocian al PDC, será recién en el número 4 cuando se identificarán programáticamente con la “línea verde” del PDC, que actuaba en el ámbito de la Capital Federal

¹⁸ Véase De Imaz, José Luis, *Promediados los cuarenta*, Buenos Aires, Sudamericana, 1977; Arnaudo, Florencio, *El año que quemaron las iglesias*, Buenos Aires, Pleamar-El Ateneo, 1996.

¹⁹ Como señalábamos más arriba, Franceschi seguía ejerciendo, bajo el peronismo, un rol de guía tutelar del laicado católico. Sin embargo, su concepción de lo social no se había apartado mucho de las nebulosas interpretaciones moralistas propias de fines del siglo XIX (con referentes en figuras como Le Play, Ozanam, etc.), que veían en el desarrollo capitalista más una acción disolvente que un aumento de la explotación.

Finalmente, y en un juicio explícito sobre la tibieza de la jerarquía frente al peronismo, *Comunidad* se auto reivindicaba al afirmar que “tuvimos el privilegio de ver claro desde el principio, aun cuando ciertos principalísimos sectores espirituales confundían la ruta”.²⁰

La revista destacaba el tipo de vínculo que prefería establecer con las autoridades religiosas: si bien la democracia cristiana era una organización cuyos militantes y su proyecto era ineludiblemente de origen católico, sus dirigentes reivindicaban una clara autonomía. En un reportaje al médico rosarino – y fundador de la DC – Juan T. Lewis, éste afirmaba que en las filas partidarias no militaban ni sacerdotes ni religiosos y que

*...la doctrina social, económica y política que informa a la DC es una aplicación de los preceptos evangélicos a los problemas de la vida cívica argentina de hoy. Los católicos pueden militar en la DC porque esa doctrina no se opone en nada a la ortodoxia católica [...] Por otro lado, se pueden aceptar los postulados de la DC sin necesidad de profesar la religión católica o religión alguna. El vínculo de unión no es una profesión de fe religiosa, sino una común doctrina social, económica y política, pues la DC no actúa en el campo religioso, sino en el campo de la vida cívica.*²¹

La traducción de valores evangélicos en seculares – predicada por Lewis – daba lugar a una variada serie de interpretaciones. Lo cierto es que esas variadas lecturas conducían a una toma de posición, por parte de la revista, respecto al supuesto escándalo que representaría la falta de unidad de los católicos: ese argumento no era otra cosa que un ardid de la jerarquía local para mantener “en el redil” a sectores que se mostraban poco receptivos a su palabra, como los seguidores de Maritain en Argentina, y que colocaban otros valores entre sus prioridades, mucho antes que la defensa de los “derechos de la Iglesia”. Para la jerarquía, por

²⁰ “Comunidad”, *Comunidad*, N° 1, noviembre de 1955, pp. 1-2.

²¹ “Reportaje al Dr. Juan T. Lewis sobre la Democracia Cristiana Argentina”, *Comunidad*, N° 1, noviembre de 1955, pp. 3-7.

el contrario, la principal tarea de los católicos en la actividad cívica era defender el derecho a que la iglesia cumpla “su misión”, y suponían que esto alcanzaba (y en buena medida sobraba) para completar un buen programa de gobierno. En una cita de autoridad religiosa (que escasearán en los números sucesivos de la revista), el cardenal Feltin, arzobispo de París, aparecía avalando a los jóvenes de *Comunidad* en una alocución que los redactores habían titulado “la división de los cristianos no es un escándalo”.²²

El sector que la revista representaba reclamaba a la DC la concreción de un programa económico social con el nivel de detalle que no dejara lugar a dudas en qué lugar del espinel ideológico ésta se situaba. A diferencia de las democracias cristianas europeas, los redactores de comunidad aspiraban a evitar que la DC argentina sufriera la “desvirtuación” de la que había sido objeto el *centrum* alemán antes de la segunda guerra, y la “desviación económica” que vivía su sucesora, la *Unión Demócrata Cristiana* en manos del neoliberalismo. En forma explícita, Norberto Peruzzotti afirmaba que

*Una persecución religiosa no puede cambiar los objetivos de la democracia cristiana en la Argentina [...] La DC tiene una doctrina determinada y un programa concreto. No permite el aglutinamiento de todos los católicos en un ancho margen ideológico que solamente provea tibias reformas sociales y asuma como fundamento explícito u oculto la defensa exclusiva de la Iglesia Católica. Esto es partido católico y no democracia cristiana. El peligro de una desvirtuación semejante debe mantener vigilantes a los que han asumido la responsabilidad de dar expresión política al ideal demócrata cristiano en nuestro país.*²³

Ese programa incluía, entre otros puntos, la aplicación de los postulados de la economía humana difundida por el padre Lebreton, y que se aplicaría a la coyuntura de la realidad argentina: la programación económica; la adopción de una política fiscal que permita, al mismo

²² Feltin, Cardenal “La división política de los cristianos no es un escándalo”, *Comunidad*, N° 1, noviembre de 1955, pp. 45-48.

²³ Peruzzotti, Norberto J.; Larivière, Guy de, “Una desvirtuación política”, *Comunidad*, N° 1, noviembre de 1955, pp. 21-23.

tiempo, una redistribución equitativa de la renta y del patrimonio nacional; el empleo de políticas monetarias y crediticias que impidan el fenómeno de la inflación y finalmente “La aplicación de un estatuto jurídico que reglamente legal y efectivamente la participación y derechos de los distintos elementos que forman la empresa como unidad económica y de producción...”. Proponía asimismo una reforma agraria, para eliminar las grandes extensiones de terreno poco explotadas y concentradas en pocas manos. Diferenciaba la planificación “totalitaria” y la “democrática”, ya que en esta última se permitía “la discusión democrática de las finalidades que se persiguen.”

Las críticas al rol de la dirigencia católica frente a los cambios estructurales que América Latina estaba viviendo no se extrañaban en las páginas de *Comunidad*. La profesionalización de roles pastorales abría nuevas perspectivas para el análisis católico de esa realidad. El sociólogo y sacerdote François Houtart, quién tendrá una destaca participación en el proceso de inserción de las ciencias sociales como instrumento pastoral, insistía en la páginas de *Comunidad* sobre la lenta, pero persistente transformación que estaba viviendo Latinoamérica. Según el sacerdote, los efectos económicos del liberalismo económico, y del mismo sistema capitalista, estaban generando la destrucción de las estructuras tradicionales, el debilitamiento progresivo de las potestades estatales y un nivel de pobreza que abría las puertas a la influencia marxista. Finalmente, Houtart se refería a las consecuencias religiosas de este proceso de pauperización avanzada:

La impresión general es que muchos de los responsables religiosos y en especial el clero viven todavía en el pasado. Viven el mito de la América Latina católica, del espectáculo de las grandes peregrinaciones y de las manifestaciones de la masa que permiten expresiones religiosas sin duda reales, pero frecuentemente engañosas respecto a su situación real [...] La única esperanza para la Iglesia de salir victoriosamente de la gran crisis que se anuncia es fundamentalmente el verla y analizarla bien de frente. ²⁴

²⁴ Houtart, François, “La revolución silenciosa”, *Comunidad*, N° 3, Abril de 1956, p. 7.

Nuevamente Horacio Peña atacaba a quienes veían un escándalo en la división “de los cristianos” en sus fines temporales. La traducción técnica que hacía el grupo de comunidad de las encíclicas, en forma de un proyecto político, y a través del uso del instrumental de las ciencias sociales, llevaba necesariamente a una fragmentación del campo católico, y a la pérdida del control de la jerarquía de las derivaciones de su propio discurso. Citando a Mounier, Peña afirmaba:

Muchos cristianos se asombran y escandalizan porque no existe más unanimidad sobre los medios, mientras existe ese entendimiento acerca de los principios – entendido: en las directivas generales -, como sucede con las Encíclicas, por ejemplo. Es que omiten ver un corte, que no es entre un supuesto espiritual descarnado y un supuesto espiritual puro, sino entre lo espiritual encarnado puro y los juicios técnicos o históricos que se introducen en la búsqueda de estas realizaciones temporales. ²⁵

El cristianismo ya no era para los hombres de *Comunidad* el seguimiento de la Iglesia como única depositaria de la fe revelada, sino, como lo señalaba el demócrata cristiano marplatense Mario Ruzzo, “...cristiana quiere decir vitalizar la vida social y política con los principios imperecederos del cristianismo que son principios de fraternidad, de solidaridad y de respeto a la persona humana [...] Todo esto establece relación con una doctrina, no con una Iglesia”. Esta inflexión transformaba el discurso de la autoridad religiosa en una ética que podía ser apoyada por diversos sectores, de orígenes religiosos dispares.

Se destacaban en las páginas de la revista el tratamiento de profesionales y técnicos sobre distintos temas de actualidad.²⁶ Este perfil “profesional” de la revista no sólo se verificaba en temas que trascendieran lo religioso, sino que la publicación promovía la utilización de instrumentos profesionales para la acción pastoral. A la intervención antes

²⁵ Peña, Horacio J., “Actualidad del pensamiento de Emmanuel Mounier”, *Comunidad*, n° 3, abril de 1956, p. 46.

mencionada del sacerdote Houtart, se sumaba, por ejemplo, el despliegue de los grupos de *Economía y Humanismo*, quienes a través de la participación de diferentes profesionales convocaban a utilizar modernos instrumentos como las encuestas y relevamientos, indispensables para una acción social más eficiente. Juan Pablo Terra reconocía su alegría ante el pedido de la Parroquia de Nuevo París de Montevideo, quien solicitó ayuda a los equipos “...para realizar una investigación sobre la situación social y religiosa de la circunscripción parroquial. La utilización de efectivos de la parroquia permitiría abordar una tarea de mayor alcance.”²⁷ Eugenio Guasta señalaba el mismo grado de profesionalización en el desarrollo del sindicalismo cristiano.²⁸

Desatada la polémica laica o libre, la revista intentó mantenerse equidistante de las posturas en disputa. Los integrantes de la redacción de *Comunidad* eran en su mayoría estudiantes universitarios, y consideraban que se podía, a través del personalismo, eludir la dicotomía entre “laicistas” clerófobos y “clericalistas” que sólo parecían aspirar a incrementar la presencia pública de la Iglesia Católica a través de la creación de universidades, pero de calidad o espíritu democrático dudoso. En diversas oportunidades la revista hizo hincapié en que las universidades públicas o privadas deberían ser pluralistas, y que en su interior no se debían formar “guetos ideológicos”, que cerraran el contacto entre opciones ideológicas y académicas diferentes. Asimismo, dejaban entrever que el valor más importante a defender era la calidad de las instituciones y no sólo su condición de “católicas”. Si las universidades privadas religiosas iban a dedicarse a enseñar sólo “que la virtud es lo principal y con ello se consigue la bienaventuranza eterna”, esto estaba bien “como programa para un catecismo de perseverancia”, pero no podía suplir a “una cosa que se llama cultura”. Los jóvenes de *Comunidad* veían a la jerarquía “echando mano a la ‘intelligensia’ cofrade por un lado, y a

²⁷ Terra, Juan Pablo, “La tarea de investigación social”, *Comunidad*, N° 4-5, mayo-agosto de 1956, p. 54.

²⁸ Guasta, Eugenio, “Santiago de Chile”, *Comunidad*, N° 4-5, mayo-agosto de 1956, p. 78.

peronistas más o menos arrepentidos por el otro. Lo que saldrá de ahí, Dios lo sabe, pero esperemos que sea algo más brillante que los frutos de la escuela secundaria”²⁹

Mario Robirosa afirmaba que las universidades privadas y las públicas deberían ser autónomas respecto al Estado y a la institución que les diera origen. “...la influencia del organismo que la financie no pasará más allá del acto de su fundación. Su funcionamiento interno no dependerá sino de las decisiones de su cuerpo universitario (profesores, alumnos, egresados), según el reglamento que se hubiere fijado en el momento de su constitución.” A partir de su creación, “...la Universidad ha de ser conducida por sus propios componentes, que son los únicos capacitados para ello.”³⁰

Finalmente, la estructura clerical caía bajo la pluma de diversos articulistas, que ponía en cuestión las formas tradicionales de culto. El grupo de *Comunidad*, que había aceptado su papel marginal en un catolicismo que en muchos casos seguía mirando con desconfianza las ideas de Maritain, se rebelaba frente a lo que identificaban como prácticas fariseas. “HJF” en oración le hacía saber a Dios que “esos devotos de las cofradías de la Ortodoxia, me tienen como un infiltrado en tus filas, un espía de Satán, ‘comunista’, ‘francmasón’”. El articulista defendía la autonomía del laico a la hora de definir su posición política, entendiendo a la libertad como un principio que caracterizaba al cristianismo: “Señor, si defender la persona humana del estado vampiro, si respetar la libertad de conciencia y de expresión, es ser francmasón, San Pablo era Gran Maestro del oriente Israelita, pues escribió que donde está el espíritu de Dios allí reina la Libertad”³¹

²⁹ JP, “Enseñanza Libre...pero Buena”, *Comunidad*, N° 6, enero de 1958, p. 57.

³⁰ Robirosa, Mario C., Hacia una Universidad Pluralista, *Comunidad* N° 6, enero de 1958, pp. 19-20.

³¹ HJF, “Señor, yo ya no aguanto más”, *Comunidad* N° 7, agosto de 1958, p. 51.

IV

Hemos analizado algunos de los componentes discursivos de la revista *Comunidad*. Buscábamos en sus páginas el reflejo de algunas facetas de la nueva cultura política que se abrió al interior del catolicismo desde 1955. Dado el tipo de fuente elegida, es posible cuestionarse cuánto ésta refleja cambios reales operados en el campo religioso. Es decir, cuál es la distancia entre las advocaciones y las realizaciones, entre el desafío a la autoridad religiosa y su efectiva disminución. Si revisáramos nuestras citas desde la crisis de la década de 1960, plagada de conflictos entre sacerdotes y obispos, que a su vez eran repudiados por fieles en distintas parroquias, las críticas de *Comunidad* nos parecerán algo inocentes, por su candidez y tibieza. Claro, en 1955, año de salida de *Comunidad*, todavía faltan siete años para que se inicie el Concilio Vaticano II. Si, por el contrario, nos posicionamos en la década de 1940 y 1950, cuando corre a través de los conductos de la cristiandad el gélido clima persecutorio que impuso Pío XII, y en el contexto local priman figuras tan poco abiertas a las novedades (políticas o eclesiológicas) como los cardenales Caggiano, Copello, etc., las audacias discursivas de *Comunidad* se agrandan.³²

Dos aspectos aportan a concluir que *Comunidad* puede considerarse como un agente que aportaría a la secularización interna del catolicismo argentino: por un lado, la autonomía del discurso respecto a las disposiciones de la jerarquía, por otro lado, la concretización y profesionalización del discurso cristiano.

En el primer caso, hemos verificado que *Comunidad* no temía criticar las acciones o inacciones de la jerarquía, así como su incapacidad para comprender el contexto local y latinoamericano, apoyando una forma de

³² Para la descripción de este clima persecutorio bajo Pío XII, véase Congar, Yves, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid, Trotta, 2004

anticomunismo que no resolvería los problemas sociales que eran juzgados como su caldo de cultivo. El modelo del católico “ortodoxo” y obediente, pero no “evangélico”, es decir, que viviera integral y políticamente como cristiano, caía bajo la crítica de la revista. En ese sentido se percibían continuadores de monseñor Franceschi, aunque éste no hubiera sido nunca capaz de ejercer un nivel de crítica parecido al de sus jóvenes seguidores. Solicitar que se autonomice a las previstas universidades privadas de su fundadores, era un llamado a que las futuras universidades católicas se liberaran de la tutela de la jerarquía.

En el segundo caso, el proceso de profesionalización afectó en forma más general al conjunto social, aunque sus consecuencias para el campo católico todavía están por estudiarse. Es lógico que una revista publicada por profesionales universitarios o estudiantes, adoptara un perfil que buscara la resolución y el aporte técnico a fenómenos que en otras publicaciones confesionales solo tenía obtenían una evaluación basadas en las generalidades de la doctrina social de la iglesia o en las alocuciones y documentos pontificios. La ausencia de la palabra de autoridades religiosas en una revista que sin duda se reivindicaba cristiana refleja el peso que otras formas de autoridad, basadas en criterios de eficiencia, comenzaba a reclamar. A medida que la década de 1960 avance, la profesionalización de los roles pastorales ira *in crescendo*, con la titulación en el exterior de muchos sacerdotes y técnicos que incorporar sus criterios y opiniones a la elaboración de distintas ramas de la acción pastoral.

