

Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas
Anuario de Historia de América Latina

61 | 2024 | 112-153

José Zanca

ISHIR-CONICET

**Viajeros e intelectuales en perspectiva.
Transformaciones en la cultura católica
argentina del siglo XX**



hosted by



Except where otherwise noted, this article is licensed under a
Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0)

<https://doi.org/10.18716/ojs/jbla.61.2223>

Viajeros e intelectuales en perspectiva. Transformaciones en la cultura católica argentina del siglo XX¹

José Zanca

Abstract. – The aim of this paper is to describe and analyze a set of visits by prominent religious figures throughout the twentieth century in Argentina, examining their impact on Catholic culture. The experience of the trip brings together different and very varied instances, revealing for the study of social and human sciences. From literature to the materiality of transfers, including the study of networks and the impact, limited or perennial, of a guest. In the cases listed in this paper, we intend to analyze what kind of effects these visits had on Argentine Catholic culture throughout much of the twentieth century, with the conviction that this window can show us some characteristics that, otherwise, we could not observe. As a hypothesis, we maintain the conflictive character of the Catholic cultural field, a territory in which, beyond the episcopal discourse on verticality and obedience, an almost permanent dispute of power for the monopoly of truth can be observed.

Keywords: Cultural Visits, Catholicism, Catholic Church, Secularization.

Resumen. – El objetivo de este trabajo es describir y analizar un conjunto de visitas de destacadas figuras religiosas a lo largo del siglo XX argentino, auscultando su impacto en la cultura católica. En la experiencia del viaje confluyen distintas y muy variadas instancias, reveladoras para el estudio de las ciencias sociales y humanas. Desde la literatura hasta la materialidad de los traslados, pasando por el estudio de redes y el impacto, acotado o perenne, de un invitado. En los casos que se enumeran en este trabajo, pretendemos analizar qué tipo de efectos tuvieron esas visitas en la cultura católica argentina a lo largo de buena parte del siglo XX, con la convicción que esta ventana puede mostrarnos algunas características que, de otra manera, no podríamos observar. Como hipótesis sostenemos el carácter conflictivo del campo cultural católico, un territorio en el que, más allá del discurso episcopal

¹ Agradezco las observaciones y sugerencias de los revisores anónimos, que permitieron corregir errores y le aportaron una nueva perspectiva a este trabajo.

sobre la verticalidad y la obediencia, puede observarse una casi permanente disputa de poder por el monopolio de la verdad.

Palabras clave: visitas culturales, catolicismo, Iglesia católica, secularización.

En las últimas décadas, los estudios sobre el campo cultural católico en Argentina han recibido un nuevo impulso. En parte por la propia dinámica académica, en parte por la llegada de Jorge Bergoglio al trono de Pedro en 2013, las características del mundo de las ideas y los intelectuales confesionales ocupó un lugar destacado en la agenda de investigación. Mientras distintos autores buscaban la “raíces” del pensamiento de Francisco, se puso nuevamente en discusión el vínculo entre la Iglesia Católica y la cultura moderna en la Argentina del siglo XX. Muchos de los conceptos utilizados en esos análisis – como el “integralismo” o el “mito de la nación católica” – tenían ya una larga tradición gnoseológica. El integralismo – un concepto elaborado por Émile Poulat a fines de la década de 1970 – y el “mito de la nación católica” que Loris Zanatta extendió a toda Latinoamérica a través de la noción de “populismo jesuita”, planteaban una continuidad estructural del catolicismo, más allá de las ideologías en las que se encarnara.² En ambos casos, la cultura católica era una tradición antimoderna, o que, al menos, se expresaba en una modernidad alternativa a la del liberalismo. En síntesis, los estudios sobre la historia del catolicismo, desde la primavera democrática de 1983 en adelante, se formularon bajo un doble acuerdo: primero, que el catolicismo representaba la “otredad” de la modernidad y el liberalismo, convirtiéndose en un factor clave en la constitución de la “Argentina autoritaria”. Segundo, que el catolicismo persiste en un modelo (el integral) que con distintas caras se mantiene inmarcesible. El Concilio Vaticano II habría tenido una actitud pastoral nueva sobre un fondo doctrinal tradicional e incambiable. Más allá de los cambios de la personalidad de los papas, esta perspectiva sobre el “integralismo” destaca la continuidad de ciertas tradiciones, como el

² Loris Zanatta, *La larga agonía de la nación católica: Iglesia y Dictadura en la Argentina*, Buenos Aires: Penguin Random House Grupo Editorial Argentina, 2015; Loris Zanatta, *El populismo jesuita*. Perón, Fidel, Bergoglio, Bari: Laterza, 2020.

antiliberalismo, aun cuando haya rupturas, como por ejemplo, el fin de la romanización.³

Con la llegada del nuevo siglo, toda una nueva corriente de trabajos ha cuestionado la mirada poco específica que describían esos conceptos en trabajos monográficos, que en distintas escalas de análisis planteaban más cambios que continuidades en el catolicismo del siglo XX.⁴ Muchos menos explorada, la cultura de los intelectuales católicos también recibió atención y el influjo de estas nuevas perspectivas, que veían en el devenir del siglo XX y en las voces singulares de los actores no solo torsiones ideológicas difíciles de subsumir en una gran macro-categoría, sino una forma singular de comportamiento, una especie de subcultura en la que se intersecaban las obligaciones propias del mundo letrado y las demandas del campo religioso.

La confluencia de la historia de los intelectuales y del catolicismo ha enriquecido el análisis de ambas, proporcionando valiosos insumos, referencias, fuentes y conceptos. La sociología y la antropología religiosa han contribuido con nociones clave como campo religioso, secularización, umbrales de laicidad, creencia y pertenencia, y las dinámicas de mercado y monopolio religioso. Además, se han explorado conceptos como la romanización, la desinstitucionalización, la crisis conciliar y la latinoamericanización. Por otro lado, la historia de las ideas y los intelectuales, junto con la sociología y los estudios culturales, han aportado términos como campo intelectual, circulación y apropiación de ideas, profesionalización, reclutamiento, experiencia,

³ Poulat hablaba del fin de una tradición, pero de la persistencia del modelo integral, cuyas características había descripto como integral, social, intransigente y romano. Véase Émile Poulat, *Une église ébranlée: changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean-Paul II*, Paris: Casterman, 1980. En la misma línea, para el caso argentino, véase Fortunato Mallimaci, *El mito de la Argentina laica*, Buenos Aires: Capital Intelectual, 2015.

⁴ Diego Mauro, *De los templos a las calles: catolicismo, sociedad y política: Santa Fe, 1900-1937*, Santa Fe: Ediciones UNL, 2010; Miranda Lida, *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y el XX*, Buenos Aires: Siglo veintiuno ed., 2015; Miranda Lida / Mariano Fabris (eds), *La revista Criterio y el siglo XX argentino. Religión, cultura y política*, Buenos Aires: Prohistoria Ediciones, 2019; Sebastián Pattin, *Entre Pedro y el pueblo de Dios. Las concepciones de autoridad en el catolicismo argentino (1926-1976)*, Rosario: Prohistoria, 2019.

generación, hegemonía, tradiciones intelectuales y, más recientemente, itinerarios intelectuales, sagas simbólicas y gestualidades típicas.⁵

La historia intelectual ha experimentado una transformación desde un enfoque centrado en la historia de las ideas, relativamente aislada de las condiciones de producción y cercana a la filosofía, hacia un “giro material” que pone en primer plano los medios y mecanismos de circulación y apropiación de las ideas. Este viraje ha abierto nuevas vías para el estudio de publicaciones, espacios de sociabilidad, redes, instituciones estatales y paraestatales, y proyectos político-culturales. En este contexto de investigación renovado, la experiencia del viaje también ha ganado relevancia, convergiendo en un punto de encuentro de diversas y enriquecedoras facetas, esenciales para el análisis de las ciencias sociales y humanas, debido a los fenómenos que revela. La experiencia del viaje constituye un género en sí mismo, al que la crítica literaria ha dedicado innumerables capítulos. Desde la literatura hasta la materialidad de los traslados, pasando por el estudio de redes y el impacto, acotado o perenne, de un invitado.⁶

El objetivo de este trabajo es describir y analizar un conjunto de visitas de destacadas figuras religiosas a lo largo del siglo XX argentino, auscultando su impacto en la cultura intelectual católica. La pasada centuria, caracterizada por los choques ideológicos, necesitó de los intelectuales y, en particular, de los intelectuales viajeros, como modernos misioneros de una palabra legitimada y legitimante. Más allá del propósito de cada viaje, es la huella de las visitas – en forma de nuevas narrativas, en las prácticas organizativas, en el cambio que pudo

⁵ Andrés Kozel / Marcelo González, “Sobre la tradición latinoamericanista”: Cuadernos Del Cel, 1 (2016), pp. 45-56.

⁶ Adolfo Prieto, *Los viajeros ingleses y la emergencia de la literatura argentina, 1820-1850*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003; Manuel Lucena Giraldo / Juan Pimentel, *Diez estudios sobre literatura de viajes*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de la Lengua Española, 2006; Mariana Morales Medina, *Turistas Intelectuales: Viaje, política y utopía* en María Rosa Oliver y Ezequiel Martínez Estrada, Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, 2020; María Fernanda Valencia Suárez / Carolina Depetris (eds.), *Arte, ciencia y palabra: escritos sobre viajes y viajeros*, Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2021; Paula Bruno (ed.), *Visitas culturales en la Argentina: (1898-1936)*, Buenos Aires: Biblos, 2014.

producir a largo plazo – lo relevante de las experiencias del viaje.⁷ El paso de un visitante deja un vestigio en un campo cultural determinado. En los casos que se enumeran en este trabajo, pretendemos analizar qué tipo de efectos tuvieron esas visitas en la construcción de subjetividades entre los intelectuales católicos, a lo largo de buena parte del siglo XX, con la convicción que esta ventana puede mostrarnos algunas características singulares.

Modernidad y cultura católica son términos que, de una u otra manera, han estado en el centro de la agenda de la historia del catolicismo latinoamericano en los últimos años. Como ha señalado Andreas Huyssen, la ruptura del "dogma modernista" permitió dibujar una geografía de la modernidad en la que emergieron las diversas formas de apropiación del proyecto moderno, las "múltiples modernidades" que las ciencias humanas y sociales empezaron a distinguir y a caracterizar.⁸ Más que un modelo uniforme, lo que tenemos son diversas de subjetivaciones modernas, que como ha señalado Renato Ortiz para el caso latinoamericano, fungió como una narrativa que se construyó observando la experiencia europea, vectorizando un proceso de autoconciencia.⁹ Los viajes y los viajeros intelectuales fueron un instrumento privilegiado porque pusieron en contacto – como otros medios, por supuesto – esas modernidades múltiples que no solo coexistieron, si no que se observaron y cotejaron para autodefinirse. De la misma manera, forman parte de redes constitutivas de la narrativa de lo moderno, caracterizadas por la flexibilidad, la historicidad y la posibilidad de una observación empírica.¹⁰

La cultura católica es un campo diferenciado por su lógica interna, tanto de la Iglesia Católica (caracterizada por la razón institucional)

⁷ Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800-2000*. Christianity and Society in The Modern World, London-New York: Routledge, 2009.

⁸ Andreas Huyssen, *Modernismo después de la posmodernidad*, Barcelona: Gedisa, 2010; Shmuel Eisenstadt, "Multiple Modernities": *Daedalus*, 129:1 (2000), pp. 1-29.

⁹ Renato Ortiz, "From Incomplete Modernity to World Modernity": *Daedalus*, 129:1 (2000), pp. 249-60.

¹⁰ Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2007.

como del catolicismo (entendido como un entramado de organizaciones seculares, más allá de que estén gestionadas y lideradas por laicos o consagrados). Por supuesto, estas tres lógicas (Iglesia, catolicismo y cultura católica) son relativamente autónomas, dado que mantienen relaciones de solapamiento y tensión. Un mismo sujeto puede participar de las tres, pero deberá someterse a cada uno de sus mandatos. En algunos casos, el capital adquirido en una puede ser utilizado en otra (por ejemplo, la autoridad sacerdotal y obispal pesa en las organizaciones del laicado). Pero la cultura católica está signada por la centralidad de la palabra escrita y las redes intelectuales que vertebran su agenda. Para simplificar el abordaje de las visitas, optamos por utilizar el singular para describirla (*cultura*, en lugar de *culturas católicas*), aunque esa elección tiene también un motivo morfológico. Como toda cultura, se sostiene en un conjunto de significaciones que pueden ser compartidas y estables por un tiempo, creando una narrativa de la identidad entre sus participantes, pero que justamente se muestra en crisis cuando las viejas palabras dejan de tener un significado compartido.

Como hipótesis de este trabajo sostenemos que la cultura católica nunca fue impermeable. Si, efectivamente, durante las primeras décadas del siglo XX se organizó en torno a una narrativa intransigente, en la segunda mitad del siglo se vio conmovida por la lógica de la modernidad, de la modernización y del modernismo.¹¹ Es por eso necesario, lejos de confirmar sus rasgos intransigentes, tratar de identificar sus grados y mecanismos de transigencia.¹² La intención del trabajo es postular el carácter conflictivo del campo cultural católico, un territorio en el que, más allá del discurso episcopal sobre la verticalidad y la obediencia, puede observarse una casi permanente disputa de poder por el monopolio de la verdad. Esta condición, lejos de circunscribir un problema acotado, tuvo un efecto sobre la pluralización del campo religioso.¹³

¹¹ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires: Paidós, 2001.

¹² Gustavo Morello / Fortunato Mallimaci, "Political Pluralization and the Declining Scope of Religious Authority in Argentina's 1960s: The Case of Cristianismo y Revolución": *Journal of Contemporary Religion*, 33: 3 (2018), pp. 427-445.

¹³ Pluralización es un término más preciso que secularización para describir el tránsito religioso de la segunda mitad del siglo XX en Argentina. El cambio, al

Cabe presentar algunas aclaraciones sobre los viajeros y las visitas incluidas en este trabajo. En principio, que no se trata de una muestra exhaustiva. Muchos visitantes han quedado fuera de la exposición y otros, como el caso de Krishnamurti o Lanza del Vasto, se han incluido por la repercusión que generó en la prensa masiva y la concomitante reacción de los intelectuales católicos. Por otro lado, se han privilegiado visitas de intelectuales y figuras europeas y norteamericanas, con el fin de mostrar uno de los caracteres más importantes de la experiencia del viaje en la modernidad: la diferencia y la otredad. Finalmente, no todas las visitas incluidas en este artículo dejaron las mismas huellas, no sólo porque no contamos con un equitativo acceso a las fuentes de cada periodo, sino porque las repercusiones de los viajes fueron cambiando

menos en Argentina, implicó una pluralización del campo religioso y la concomitante reacción de las elites (política y religiosas) frente a una esfera que escapaba a su control. La religión puede pluralizarse sin perder su estructura de plausibilidad y su capacidad de refuerzo simbólico, su capacidad para legitimar (e interpretar) el sentido de la vida. Secularización es un término concomitante al de modernidad, y que al igual que éste ha estado sometido a una infatigable crítica desde la década de 1980. La narrativa de lo secular y lo moderno parecen abrazadas y condenadas a un mismo destino. No ingresaremos en el debate, porque excede largamente a este trabajo, pero dejemos constancia que la hipótesis en la que nos apoyamos sostiene que, si la teoría no subsiste como en su formulación original, porque se ha ido desgranando su contenido en conceptos que antes se creía que eran coherentes, y que aportaban a un todo, pero que la investigación empírica ha demostrado que en muchos casos forman pares contradictorios. Tal es el caso de los procesos de individuación, privatización, desestatalización, desinstitucionalización, pluralización, descristianización y deseuropeización religiosa. Sobre el concepto la bibliografía es inabarcable, pero pueden revisarse algunos trabajos que han marcado este debate: Peter L. Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City, N.Y: Anchor Press, 1979; Kieran Flanagan / Peter C. Jupp, *Postmodernity, Sociology and Religion*, London: MacMillan, 1999; José Casanova, *Oltre la secolarizzazione: le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna: Il mulino, 2000; Talal Asad, *Formations of The Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2003; Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2007. Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800-2000*, London-New York: Routledge, 2009; José Mapril / Ruy Llera Blanes / Emerson Giumbelli / Erin K Wilson (eds.), *Secularisms in a Postsecular Age?: Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective*, Cham: Palgrave Macmillan, 2017.

a lo largo de las décadas. Intentamos, más allá de esas diferencias, elaborar algunas comparaciones de reacciones a visitas entre épocas, con el fin de revelar cambios y continuidades en los posicionamientos al interior del campo católico y, en la medida que las fuentes así lo permitieran, de las repercusiones más allá de las fronteras de la cultura católica.

Entreguerras: Surgimiento, identidad y división del campo cultural católico

La cultura católica argentina se consolidó durante los años de entreguerras. No sólo se fortalecieron una serie de instituciones de singular permanencia y peso, si no que se volvió relevante para los visitantes extranjeros. Las nuevas instituciones del campo cultural, como los *Cursos de Cultura Católica* o la revista *Criterio*, así como las figuras que se instalaban como “intelectuales”, buscaron dotar de un perfil identitario al catolicismo, que fuera una frontera clara y demarcada, que dejara afuera a las distintas formas de religiosidad que no seguían el dogma romano. Al mismo tiempo, una aguerrida asociación con el nacionalismo de derechas y la reacción antimoderna de los años de 1930, produjo las primeras fisuras entre los distintos grupos que se auto titulaban “católicos”, y de cada uno de ellos con la jerarquía.¹⁴

En 1935 arribó a Argentina Jiddu Krishnamurti, como parte de una extensa y agotadora gira sudamericana.¹⁵ El líder espiritual circulaba

¹⁴ Diego A. Mauro, *De los templos a las calles: catolicismo, sociedad y política: Santa Fe, 1900-1937*, Santa Fe: Ediciones UNL, 2010; José Zanca, “Intelectuales, curas y conversos. La sociabilidad de los Cursos de Cultura Católica en los años veinte”: Paula Bruno (ed), *Sociabilidades y vida cultural: Buenos Aires, 1860-1930*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2014; Miranda Lida, *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y el XX*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2015; Laura Cabezas, *Dios no ha muerto: literatura, arte y catolicismo en la Argentina y el Brasil de los años treinta y cuarenta*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2019 (tesis de doctorado).

¹⁵ Jiddu Krishnamurti (1895-1986). Nació en la India y falleció en los Estados Unidos. En 1909 conoció al teósofo, clarividente y conferencista Charles Webster Leadbeater, de la Sociedad Teosófica. Leadbeater y Annie Besant, la presidenta de la Sociedad Teosófica lo identificaron como el “maestro para el nuevo ciclo cósmico”, iniciando una serie de giras de Krishnamurti, desde enero de 1912 hasta

por las redes que los distintos grupos teosóficos habían construido durante el siglo XIX y XX, cuando la Sociedad Teosófica comenzó a expandirse por España y América Latina. Krishnamurti llegaba un año después del Congreso Eucarístico Internacional de 1934, una de las más importantes manifestaciones masivas del catolicismo en el siglo XX argentino. El discurso antirreligioso de Krishnamurti y la vocación católico nacionalista de los intelectuales confesionales sudamericanos produjeron choques y escaramuzas en prácticamente todos los puertos por los que pasó. Esta gira por Sudamérica iba a durar ocho meses. En total dictó veinticinco conferencias en Brasil, Uruguay, Argentina (en Buenos Aires, La Plata, Rosario y Mendoza) Chile y México. Krishnamurti precedía sus conferencias con una declaración donde afirmaba que no pertenecía a ninguna religión, secta o partido político,

“...porque la creencia organizada es un gran impedimento, divide al hombre contra el hombre y destruye su inteligencia; estas sociedades y religiones se basan fundamentalmente en intereses creados y en la explotación. Lo que yo quiero hacer es ayudarles, como individuos, a cruzar la corriente del sufrimiento, de la confusión y el conflicto, mediante una profunda y completa realización”.¹⁶

El público de Buenos Aires lo recibió con algarabía, y la prensa siguió cotidianamente sus movimientos. Los intelectuales católicos, por el contrario, mostraron una fuerte oposición. El director de la revista *Criterio*, Gustavo Franceschi, publicó el folleto “El señor Krishnamurti:

diciembre de 1921. En ese contexto se fundó la Orden de la Estrella de oriente (OEO), para preparar la venida del nuevo maestro, y que “mantuvo una representación importante en España y en América Latina, con publicaciones, reuniones y conferencias, y que se apoyaba sobre la infraestructura teosófica directa o indirectamente, usando muchas veces sus locales y propiedades, o captando seguidores entre ellos”. A fines de la década de 1920 Krishnamurti entró en crisis con la teosofía, lo que lo llevó a la disolución de la Orden de la Estrella en 1929, subrayando su singular perfil, caracterizado por una filosofía de la búsqueda personal y desinstitucionalizada de la verdad. Luego del cierre de la orden, Krishnamurti mantuvo lazos con las redes teosóficas y, de hecho, en las crónicas sobre su viaje a América latina, queda claro que la plataforma de su travesía estuvo soportada por esas redes. José Ricardo Chaves, “La pérdida de la Estrella. La gira de Krishnamurti por América Latina en 1935”: Juan Bubello / et al., Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates, Universidad de Buenos Aires, EFFL, 2017.

¹⁶ Buenos Aires 4th Public Talk, 22nd July, 1935 | J. Krishnamurti (jkrishnamurti.org) (Traducción propia. Consultado el 15 de octubre de 2023).

el orden social y el cristianismo”, que fue distribuido en toda la ciudad.¹⁷ Por su parte, la Junta Central de la ascendente Acción Católica solicitó a la Dirección General de Correos y Telégrafos que impidiera a Krishnamurti hablar por las estaciones de radio, pues consideraron su mensaje como “disolvente y peligroso para las sanas costumbres nacionales”. Sin embargo, los periódicos de circulación masiva se pusieron de su parte y, de hecho, Salvadora Medina Onrubia, esposa del dueño del diario *Crítica*, le dio alojamiento y puso a su disposición los recursos para colaborar con su gira en Argentina. Uno de los asistentes interrogó a Krishnamurti sobre la pertinencia de su prédica. Los argentinos, sostenía el anónimo espectador

“Estamos contentos con nuestras creencias y tradiciones basadas en las doctrinas de Jesús; mientras que, en su país, India, hay millones que están lejos de ser felices. Todo lo que nos está diciendo, el Cristo lo enseñó hace dos mil años”.

Krishnamurti le respondió que el pensamiento no pertenecía a ninguna nación ni a ninguna raza. “No puede haber ‘nuestra religión’ y ‘la religión de otro’, sus creencias y doctrinas en contra de las de otro”.¹⁸ El discurso de Krishnamurti no podía ubicarse en un punto más alejado del catolicismo nacionalista.¹⁹ No sólo relativizaba la idea de nación, sino que ponía en entredicho la identidad religiosa. Para los intelectuales católicos como Franceschi, lo más alarmante no eran los predicadores de este estilo, sino el esnobismo de las clases medias porteñas – esas masas femeninas – que se encandilaban fácilmente con estos farsantes de la fe. Los momentos de euforia del catolicismo – como aquel de las masas reunidas en el Congreso Eucarístico – se contraponían con los de esas mismas masas consumiendo orientalismo o votando masivamente al partido socialista, como lo hicieron los ciudadanos porteños en ese mismo año 1935.

Un año después, en 1936, Jacques Maritain – junto a su esposa Ráissa y su cuñada Vera – visitarían Buenos Aires, y otras ciudades argentinas, a partir de una doble invitación: de los Cursos de Cultura Católica y del

¹⁷ Gustavo J. Franceschi, *El señor Krishnamurti: el orden social y el cristianismo*, Buenos Aires, 1935.

¹⁸ Buenos Aires 4th Public Talk 22nd July, 1935 | J. Krishnamurti (jkrishnamurti.org) (Traducción propia. Consultado el 15 de octubre de 2023).

¹⁹ Martín Bergel, *El Oriente desplazado: los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2015.

PEN club.²⁰ Por su extensión en el tiempo – permaneció en el país más de dos meses – y por sus repercusiones, el viaje de Maritain fue, sin duda, uno de los que dejaron una huella más profunda en la historia de la cultura católica y del catolicismo local. Reveló las tensiones que se venían gestando en los *Cursos* y en el más amplio campo cultural católico. Era, para la década de 1930, el máximo exponente del renacimiento de la filosofía de Santo Tomás, impuesta en los seminarios a fines del siglo XIX y reafirmada luego de la crisis modernista.²¹ La

²⁰ Jacques Maritain (1882-1973) nació y falleció en Francia. Sus primeros años se desplegaron en el clima positivista y anti metafísico de la cultura universitaria francesa. Luego de estudiar con Durkheim y Levy Bruhl, una serie de personalidades marcarían su vida intelectual y personal. De la mano de Charles Péguy conocería a Bergson, quien dictaba clases fuera de la Sorbona. Su espiritualismo basado en la intuición y la vitalidad, permitiría a Maritain una primera ruptura con la cultura positivista de la época. León Bloy, el místico moderno (y su padrino), lo introduciría en el mundo católico, junto con su futura esposa, Raïssa Oumançoff. Finalmente, el padre Clérissac alimentó su obediencia a la Iglesia, y lo relacionó con una figura de peso en el ambiente católico francés: Charles Maurras. En la década de 1930 su alarma frente a los movimientos fascistas lo volcarán a una condena a la acción de Franco en la Guerra Civil española, y a una militancia anti – eje durante la Segunda Guerra. Después de 1936, sus escritos afirmaron la afinidad positiva entre cristianismo y democracia, la separación taxativa entre el orden sagrado y profano, y la propuesta de adaptar las premisas del catolicismo a una nueva relación entre la persona, la sociedad y el Estado. Esta fue su principal prédica durante la guerra y buena parte de la posguerra, por lo menos hasta 1960, cuando luego de la muerte de su esposa Raïsa se retiró parcialmente del debate intelectual. Sólo dos textos posteriores – El campesino de Garona (1966) y La Iglesia de Cristo (1970) – reavivaron la figura de Maritain en los debates postconciliares, en un contexto teológico y eclesial muy diferente al de los años de su mayor exposición pública. Jean-Yves Calvez, *Chrétiens, penseurs du social*, Paris: Cerf, 2002; Olivier Compagnon, *Jacques Maritain et l'Amérique du sud: le modèle malgré lui*, Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2003; Yves Floucat, *Maritain, ou, Le catholicisme intégral et l'humanisme démocratique*, Paris: Téqui, 2003; Michel Fourcade, *Feu la modernité ? Maritain et les maritainismes*, Nancy: Arbre bleu éditions, 2021.

²¹ El tomismo no era, tampoco para la década de 1930, una tradición homogénea. Si bien estas divergencias se harán más claras en la década de 1940, la línea de Maritain, más “clásica” se contraponía con una perspectiva de autores como Désiré Joseph Mercier, Joseph Maréchal (referente de del sacerdote nacionalista Leonardo Castellani) y Pierre Rousselot, que buscaban una aproximación entre pensamiento tomista y filosofía moderna. Véase José Luis Illanes Maestre / Josep

atracción que ejercía el filósofo de Meudón sobre los latinoamericanos explica el vínculo que estableció con muchas de las figuras de la intelectualidad católica e incluso la particular forma de recepción que su obra tuvo en el continente.²² Maritain mantenía correspondencia con multitud de interlocutores argentinos y poseía también fluidos vínculos con el universo de la cultura liberal de los años 30. A Victoria Ocampo le envió su famosa Carta sobre la independencia, una reflexión sobre la posición en la particular coyuntura política de la década, que sería publicada en *Sur*. La idea de formar un “tercer partido” (distante tanto del fascismo como del comunismo, pero que no implicara un regreso al liberalismo decimonónico) sería uno de los motivos de la querrela que desató su visita.

La invitación a Maritain fue gestionada por los *Cursos* y se concretó en 1936, a pocos meses del estallido de la Guerra Civil española. La postura en principio neutral de Maritain en la contienda peninsular, y los discursos y gestos del francés en las sesiones del Pen Club en el Concejo Deliberante despertaron la hostilidad de la prensa nacionalista. El diario *Bandera Argentina* repudió, en una nota sin firma titulada “El deber católico de la hora”, que el filósofo condenara al antisemitismo, que abrazara a Stefan Zweig cuando este fue mencionado entre los autores de libros incinerados en la Alemania nazi y que se difundiera través de *Sur* la *Carta sobre la Independencia*.²³ El escándalo estalló con dos conferencias que corrieron por decisión de Maritain, fuera de la agenda programada por los *Cursos*, y que dispararon una serie de artículos envenenados en *Crisol*. La primera fue en la Sociedad Hebraica, donde Maritain habló contra el racismo. La polémica continuó en junio de 1937, cuando un ignoto Gregorio Maldonado publicó en *Criterio* un ataque a *Humanismo Integral*.²⁴ A partir de aquí, los campos estuvieron claramente delimitados: a favor y en contra de Maritain. Rafael Pividal y Manuel Ordóñez –miembro de los *Cursos* y futuro líder de la

Ignasi Saranyana, *Historia de la teología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

²² Compagnon, Jacques Maritain et l'Amérique du sud.

²³ *Bandera Argentina*, (17 de septiembre de 1936).

²⁴ Patricia Orbe, “La concepción política de Jacques Maritain, eje de una controversia católica”: Hugo E. Biagini / Arturo A. Roig (dirs.), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, Buenos Aires: Biblos, 2006 (Tomo II Obreroismo, vanguardia, justicia social, 1930-1960), pp. 157-171.

democracia cristiana- se indignaron con la nota de Maldonado. Julio Meinvielle introdujo en el debate la cuestión española, que había sido insinuada ya en las notas de *Crisol*, señalando la defección de Maritain. Gustavo Franceschi, director de *Criterio*, a pesar de los múltiples lazos que lo unían a la cultura francesa, no ofició de mediador como en otras polémicas. Si bien dejó en claro que repudiaba a los gobiernos totalitarios de Mussolini y Hitler, desligaba al franquismo de ese mote y consideraba que en muchos aspectos el futuro gobierno del *generalísimo* coincidiría con el proyecto esbozado en *Humanismo Integral*.²⁵ La polémica del año 1937 se completó con una carta abierta de César Pico, crítica de la idea de “tercer partido” de Maritain. Rechazaba los aspectos por los que Maritain impugnaba a los fascismos, hacía una distinción entre ellos y señalaba que eran necesarios para destruir el “desorden” de la sociedad moderna.²⁶

Tanto en su estadía en Buenos Aires, como en las polémicas que siguieron a su visita Maritain y sus seguidores hicieron pesar el capital que había ganado como figura destacada en el mundo de las ideas francesas, más allá las barreras religiosas y nacionales. Su visita debía ser la coronación de un grupo de jóvenes nacionalistas que, desde los años 20, habían apostado a la formación de una universidad paralela a través de los *Cursos*. Sin embargo, la decepción al interior de la cultura católica argentina fue palpable en el vibrato del discurso de Tomas Casares en la inauguración del año lectivo de 1937. Alarmado por la publicidad que adquirieron los *Cursos* el año anterior, llamaba a hacer “un alto en el camino”, “Circunstancias excepcionales” refiriéndose a la visita de del maestro francés, les dieron una “peligrosa notoriedad”. Era hora de aplacar los ánimos, y “mirar más que nunca hacia adentro”.²⁷ Dos años después se cerraba una etapa en los *Cursos*: aquella en la que los laicos tenían un control amplio sobre su organización. En síntesis, la visita de Maritain puso de relieve que allí donde parecería haberse desplegado un proyecto homogéneo, encabezado por la jerarquía y seguido obedientemente por laicos de distinta extracción, podían

²⁵ Gustavo Franceschi, “El movimiento español y el criterio católico”: *Criterio*, 489 (15 de julio de 1937), pp. 245-254.

²⁶ César Pico, Carta a Jacques Maritain sobre la colaboración de los católicos con los movimientos de tipo fascista, Buenos Aires: Adsum, 1937.

²⁷ Tomás Casares, “Inauguración de los Cursos. Discurso de Tomas D. Casares”: Circular Bibliografía e informativa de los CCC, 30 (1937), p. 19.

vislumbrarse el efecto del despliegue público de la cultura católica: los conflictos ideológicos y políticos inherentes a la diversidad entre sus miembros.

Posguerra: la exploración de las fronteras

La segunda posguerra no haría si no agudizar las tensiones en el seno de la cultura argentina, debido al “giro antropológico” que adoptaba el mundo de las ideas confesionales y las transformaciones socioculturales de los años de 1940 y 1950. El inicio de la Guerra Fría y los procesos de descolonización en Asia y África, sumado a la llegada del peronismo al poder en 1946, fueron los vectores de un interés cada vez mayor por hacer confluír la teología y las “realidades terrestres”. Esto se expresaba tanto en una preocupación por debatir las características cristianas del régimen político – abandonando el rechazo *in limine* que habían expresado muchos católicos por la democracia en la década de 1930 – como por los “nuevos derechos sociales” que emergían en el mundo de posguerra. En cualquier caso, los visitantes colaboraron para sacar a la cultura católica argentina de un debate un tanto anquilosado, y le permitieron – especialmente a los más jóvenes – explorar las fronteras del pensamiento religioso, que hasta esos años era una región vedada luego de las múltiples condenas que había emitido Roma, como por ejemplo la formulada con la encíclica *Humani generis*.²⁸ Tomando el campo religioso como una totalidad, también los años de 1950 muestran a través de las visitas de relevantes pastores protestantes la existencia de un vigoroso movimiento que, aunque parecía subterráneo, mostraba que la “nación católica” ocultaba una indiscutible diversidad, aun cuando se expresara en un marco institucional muy poco pluralista.

A poco de concluida la segunda guerra arribó a Sudamérica el padre Joseph Louis Leuret. Como lo han señalado distintas crónicas, su objetivo era difundir una perspectiva mucho más audaz del catolicismo social y que ubicaba a América Latina como el escenario privilegiado de las batallas por el desarrollo de las siguientes décadas. Si bien en la Argentina su influencia no se institucionalizó, su figura impactó en un buen número de intelectuales y profesionales, entre los que sobresalen

²⁸ José Zanca, “La cristiandad cuestionada: intelectuales católicos en Argentina (1950-1965)”: *Intellèctus*, 17: 2 (2018), pp. 26-47.

sociólogos, economistas y arquitectos que tuvieron un peso destacado en las políticas de planificación características de los años posteriores: Luis Morea, Jorge Enrique Hardoy, Alberto Ricur, Horacio Berretta, Mario Robirosa, Ramón Gutiérrez, Julio Neffa, Luis Roggi, Floreal Forni, Gonzalo Cárdenas, Carlos Leyba, entre otros. También algunos, como Atilio Borón y Ezequiel Ander-Egg, mencionan a Lebreton en las trayectorias de sus biografías intelectuales y laborales y muchos de ellos estaban vinculados a la naciente Democracia Cristiana de los años cincuenta o a círculos socialcristianos más amplios.²⁹ Si bien hacia el final de su vida logró un amplio reconocimiento, en particular por su rol en la inspiración de la encíclica *Populorum progressio* (1967), sus actividades y sus ideas de las décadas de 1940 estaban precedidas “de un manto de sospecha” ante las autoridades de su Orden y del Vaticano. Esto fue así especialmente a partir de su viaje por Latinoamérica en 1947, que habría provocado alarma y una queja, al menos, del arzobispo de Río de Janeiro, en especial por la perspectiva que adoptaban en el inicio de la Guerra Fría muchos dominicos frente al marxismo. Lebreton

²⁹ Louis Joseph Lebreton (1897-1966) nació y falleció en Francia. Fue marino hasta 1923 y en 1928 fue ordenado sacerdote dominico. Fundó en 1941 en Marsella, el Centro de investigación y acción Economía y Humanismo (EyH). Realizó estudios en planeamiento urbano y habitacional, primeramente, en Lyon, y luego en otras ciudades francesas, actividades continuadas después desde París por el Institut International de Recherche et de Formation en vue du Développement Harmonisé (IRFED). Fue pionero junto al economista François Perroux —promotor de los polos de desarrollo— de un nuevo enfoque del planeamiento urbano y del territorial, relacionando el medio geográfico con el desarrollo. En 1953, trabajó junto a la Organización de las Naciones Unidas para establecer los niveles de desarrollo en el mundo y representar a la Santa Sede en la UNCTAD (Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo). Impulsó la creación del Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH) en Montevideo. Lebreton tendría con Pablo VI un trato cercano y frecuente. Fue nombrado perito en el Concilio Vaticano II, y sus aportes se concentraron en la redacción de uno de los documentos fundamentales del Concilio, “Gaudium et Spes”, sobre la Iglesia en el mundo actual, en particular, el capítulo sobre la vida económica y social. Luego de su muerte en julio de 1966 se publicó la encíclica “Populorum Progressio” en marzo de 1967 en la que fue clara la influencia de Lebreton. “La encíclica expresaba la mirada de Iglesia desde los pueblos periféricos, que se ven reconocidos como un tercer mundo (aunque no se use esa expresión) que busca su propio desarrollo en medio de dos bloques hegemónicos antagónicos.” Eloy Patricio Mealla, “Del catolicismo social al tercermundismo católico”: *Mirada*, 15 (2019), pp. 237-252.

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. 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. En 1959 Lebret 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. Ese mismo año Lebret fundó el I'RFED (con Robert Buron) el Institut de Recherche et Formation á l'Economie du Developpement, intentando traducir las tradicionales buenas intenciones de la doctrina social de la Iglesia en una propuesta técnicamente potable. Como ha señalado Janneth Aldana, estos centros formaron una red internacional que buscaba consolidar el trabajo investigativo a nivel global. La Federación Internacional de Investigaciones Socio religiosas –FERES, dirigido por Houtart-, fue uno de los espacios que permitió avanzar por este camino. Esta red de ayuda humanitaria, estuvo directamente vinculada a la Guerra Fría, lo que explica el interés y los recursos estadounidenses y europeos que se invirtieron en estos organismos.³⁰

En 1947 Lebret participó en la primera reunión de líderes demócrata cristianos de Sudamérica, quienes mantenían, hacía ya tiempo, una fluida relación epistolar. Realizada en Montevideo, por Argentina participaron asistieron un conjunto de figuras del antifascismo cristiano, estrechamente identificados con la figura de Maritain: Alberto Vélez Funes, Iván Vila Echagüe, Enrique Martínez Paz, Alberto Duhau, Alfredo Di Pacce, Horacio Peña, Manuel Río y Manuel Ordóñez. La reunión promovió la primera escaramuza en los círculos próximos a la revista antifascista *Orden Cristiano* sobre la declaración final del encuentro. En ella 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

³⁰ Janneth Aldana, “Redes transnacionales católicas y la institucionalización de la sociología en Colombia”: *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 41 (1 de marzo de 2023), pp. 81-110.

el capital, el patronato por la asociación y el salario por la participación. En la redacción final del documento pesó la opinión de la Falange chilena encabezada por Frei, y la figura del padre Lebrecht. Pocos días después de la reunión, Carlos Coll Benegas, miembro de los Pregoneros Social Católicos, les recriminó a los delegados argentinos en una carta publicada en *Orden Cristiano*, la tendencia socialcristiana y anticapitalista del documento. Coll Benegas rechazaba la interpretación que el autor de *Humanismo Integral* hacía del capitalismo, del cual, afirmaba, parecía desconocer sus leyes de funcionamiento.³¹ Quien recogería el guante de la polémica sería el cordobés Horacio Peña, que subrayó sus discrepancias con los defensores de la libertad de mercado, asumiendo que la identidad del futuro movimiento demócrata cristiano debía ser “comunitarista”, ya que ponderaba como inaceptable “...que no haya más solución en el problema económico social que el capitalismo o el totalitarismo, según se desprende de sus palabras”. Por el contrario, para Peña la obligación de los cristianos era “encontrarse en la avanzada del movimiento social provocado por la historia, sin temores ni prejuicios, buscando siempre el progreso humano”. Finalmente, era necesario eludir la tentación de “justificar y defender a un mundo burgués y capitalista, farisaicamente cristiano, que se derrumba.” Era necesario “ser revolucionario, revolucionarios antes que todo; revolucionarios en el sentido espiritual desde luego, pero la revolución espiritual no puede dejar de tener consecuencias sociales.”³² Finalmente, Mauricio Pérez Catán examinaba la disputa en torno al documento de Montevideo como el producto del cambio de escenario al finalizar la guerra, al cual los demócratas cristianos debían acomodarse. El manifiesto de Montevideo había pautado, según Pérez Catán, una orientación claramente económica social. Ese enfoque primordialmente social de su política, le daba, era cierto, un color “un tanto izquierdista” a las nuevas formaciones, aunque no había de qué asombrarse ya que

“...la verdad es que la doctrina social de la Iglesia tiene una orientación semejante, actualmente. Cualquiera que consulte los más conocidos glosadores

³¹ Carlos Coll Benegas, “Una carta”: *Orden Cristiano*, 135 (junio de 1947), pp. 695-696.

³² “Cartas que recibimos referentes al manifiesto de Montevideo”: *Orden Cristiano*, 136 (junio de 1947), pp. 752-755.

o comentaristas de dicha doctrina, de las encíclicas en las cuales se basa, no podrá menos que constatar esta realidad.”³³

En conclusión, la marca de la interpretación lebreteana se dejó ver en el documento fundacional de la Democracia Cristiana sudamericana, abriendo una polémica sobre la línea económica que mejor correspondía al Evangelio. Este conflicto caracterizaría el posicionamiento de los católicos en la segunda mitad del siglo XX, en torno a los conceptos de propiedad privada, intervención estatal, desarrollo y dependencia económica.

En 1957 llegaba al país Giuseppe Lanza del Vasto.³⁴ Al igual que Krishnamurti más de veinte años antes, lo hacía gracias a las redes orientalistas trazadas por Victoria Ocampo y su grupo de la revista *Sur*. El poeta franco-italiano impactaba tanto desde sus propuestas, semillas de la contracultura de la de la década posterior, como por su impactante aspecto y vestimenta. Lanza del Vasto había formado en la inmediata posguerra algunas comunidades – a las que denominó con el singular

³³ Mauricio Pérez Catán, “A propósito del manifiesto demócrata cristiano de Montevideo”: *Orden Cristiano*, 139 (agosto de 1947), pp. 876-879.

³⁴ Giuseppe Lanza del Vasto (1901-1981) nació San Vito dei Normanni (Italia) y falleció en Murcia (España). Estudió en París y luego en Pisa, en los años de 1920, donde como tantos otros de su generación vivió los influjos del renacer del tomismo. En los años treinta se sintió atraído hacia la figura y las acciones de Gandhi, y en 1937 viajó a la India para colaborar con su movimiento. Lanza se convirtió en su “discípulo católico” y recibió de su maestro el nuevo nombre de *Shantidas*. Su experiencia con la filosofía de la no violencia sería descripta en su libro *Peregrinación a las fuentes de 1943* (Lanza del Vasto, 1955a). Al final de la Segunda Guerra inició un proyecto comunitario en Francia, al que bautizó El Arca. Su intención era conformar una micro sociedad basada en valores e ideas que sintetizaran las distintas tradiciones religiosas de las que se había alimentado. Lanza del Vasto protagonizó distintas protestas no violentas a lo largo de la década del sesenta. Una de las prácticas comunes en este tipo de manifestación era el ayuno, la movilización y las “sentadas”. Los objetos de esas protestas fueron variados, pero idiosincráticos del periodo: el repudio a las torturas infringidas por las tropas francesas en la Guerra de Argelia, la oposición a la proliferación de armas nucleares en Europa, especialmente en Francia; las esperanzas que despertó el Concilio Vaticano II y el deseo que condenara las armas de destrucción masiva y adoptara la no violencia como método. Giuseppe Lanza del Vasto, *Presentación del Arca: presentación estatutos y reglas testimonios*, Buenos Aires: Amigos del Arca, 1961; Frédéric Rognon, “Lanza del Vasto et la modernité”: *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses*, 83: 3 (2003), pp. 325-50.

nombre de *El Arca* – en las que pretendía cumplir el sueño de integrar reglas espirituales y materiales, en el marco de una economía de subsistencia, planteaba un sincretismo en el que se imponía la tradición cristiana e hindú, ambas fuentes de la espiritualidad de su fundador. En 1955 la editorial *Sur* había publicado el *Comentario al Evangelio*, una extensa obra en la que Lanza proponía una interpretación personal del nuevo testamento, uno de los puntos más controversiales para los sectores tradicionalistas de la cultura católica argentina. Lanza del Vasto poseía una amplia erudición religiosa, que le permitía elaborar intrincadas comparaciones y asimilaciones entre la tradición judeocristiana y la hinduista.

La visita de Lanza del Vasto de 1957 (que se repetiría al menos cuatro veces, en las décadas de 1960 y 1970) fue ampliamente cubierta por los medios de comunicación. Lanza construiría su propia red de seguidores, que intentarían reproducir la experiencia de *El Arca* francesa con distinta suerte, tanto en Córdoba como en El Bolsón, a donde Lanza fue invitado a dar charlas en la década de 1970. Sus conferencias de 1957 en la Universidad de Buenos Aires y la Universidad del Sur tuvieron el auspicio de la Liga Humanista, un grupo que adhería a un ideal integralista de catolicismo, pero al mismo tiempo rechazaban la intransigencia preconiliar y cuestionaban a la jerarquía y al clero católico. El 5 de agosto de 1957 el diario *La Prensa* anunciaba el arribo “del poeta y escritor italiano” Lanza del Vasto. En la conferencia que brindó a su llegada reafirmó que su propósito era buscar un sistema económico no violento, que evitara el abuso del poder establecido. Según informaba la crónica, el pacifismo era para ellos “una resistencia no violenta como lo demostraron en su crítica a la cuestión argelina”.³⁵ La imagen que ilustraba el anuncio mostraba su infrecuente vestimenta, tejida a mano según las tradiciones artesanales de *El Arca*. Su larga barba blanca, su inusual altura y la cruz de madera de la orden - similar a la cristiana pero que se abría en forma de ramas en sus puntas - nos revelan que más allá del discurso, Lanza pretendía ejercer - y efectivamente ejercía - un modelo de reclutamiento basado en su propia imagen, en el atractivo disruptivo que generaba su sola presencia. En el Consejo de Mujeres, Lanza habló frente a un público “que desbordó la capacidad de la sala” ávido por conocer especialmente sobre la figura

³⁵ “Lanza del Vasto explica su posición religiosa”: *La Prensa*, (5 de agosto de 1957).

de Gandhi, a quien Lanza consideraba un santo que había producido un milagro de orden profano: la liberación de la India por vías pacíficas. En el aula magna de la Facultad de Derecho de la UBA Lanza criticó la resistencia violenta del pueblo húngaro del año anterior, dado que ésta sólo había enardecido a “la tiranía policial que los gobernaba”. También dictó conferencias en la facultad de Filosofía y Letras, y fue agasajado por la SADE (Sociedad Argentina de Escritores).³⁶

La reacción del universo católico fue polivalente. La revista *Criterio*, representativa de la intelectualidad católica más vinculada al humanismo cristiano de la segunda posguerra, lo recibió en forma escueta pero positiva. *Criterio* subrayaba el desconocimiento que existía en el país sobre la figura de Lanza, y el temor de que se tratara de “...una de las tantas aventuras pseudoreligiosas en que propenden a caer tantos intelectuales”. Había temor por su forma de vestir y “que llegara predicando váyase a saber cuál variante del sincretismo...”. Por el contrario, la revista destacaba la “ortodoxia” de sus libros y la mirada positiva de la jerarquía francesa sobre la iniciativa de *El Arca*. Luego de una descripción muy detallada de la vestimenta de Lanza, que pretendía exorcizar su extravagancia, afirmaba que sólo vino a recordarnos “la locura de la mentalidad con que se usa el progreso” y la efectividad de la no violencia a la que la revista, menos radical, traducía como “mansedumbre cristiana”.³⁷ Josefina Molina y Anchorena, habitual redactora de *Criterio*, le señalaba en una carta a Maritain que había disfrutado “...las magníficas conferencias de Lanza de Vasto” y que Buenos Aires lo ha recibido “...de una manera emocionante”. “Su mensaje ha sido entendido”, concluía la escritora católica, “...no por parte de todos, pero si de un gran número. Nosotros creemos que la influencia que él ha ejercido rendirá sus frutos”.³⁸

A diferencia de *Criterio*, la reacción de los sectores más tradicionalistas fue claramente negativa. El historiador Guillermo Gallardo consideró que la visita ameritaba la redacción de un volumen donde se “clarificara” la relación entre las ideas de Lanza y la ortodoxia

³⁶ “Sobre ‘los tres milagros de Gandhi’ hablo Lanza del Vasto”: La Prensa, (6 de agosto de 1957).

³⁷ “Lanza Del Vasto en Buenos Aires”: *Criterio*, 1290 (22 de agosto de 1957), pp. 581-682.

³⁸ Josefina Molina Anchorena a Jacques Maritain, 17 de septiembre de 1957, Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain, Correspondance de Jacques Maritain.

católica. Coincidió con Lanza en la crítica a la modernidad y al perverso fetichismo del progreso técnico. Sin embargo, desde su perspectiva la técnica carecía enteramente de signo moral. En todo caso era buena en sí misma en cuanto implicaba la legítima aplicación de las potencias del hombre. Por otro lado, Gallardo sostenía que era absolutamente lícito utilizar la fuerza para resistir a la violencia, la injusticia, la opresión, no sólo en defensa propia sino más aún en defensa del pobre del oprimido, del débil, del necesitado, del huérfano. Pero también para defender la religión, la familia, la casa, el campo, el país, contra los agresores injustos, entre los cuales estaba, claro, el comunismo. La convivencia entre las distintas creencias en el proyecto de *El Arca* también caía bajo la crítica de Gallardo. Lo único que se les pedía a sus miembros era que cada uno profundizara el conocimiento de su religión. Expresarse así, tan a la ligera, “ante un auditorio sin preparación religiosa”, era la afirmación lisa y llana de que todas las religiones eran igualmente buenas. Esto ya había sido dicho en el mundo católico. Eran ideas cercanas al modernismo condenado por Pío X. Gallardo descubría entre las frases de Lanza un solapado anticlericalismo. Sostener que no había civilización cristiana en Occidente y que los cristianos estaban “como corderos entre lobos”, equivalía a afirmar que sólo podría existir ahora que Gandhi, “sin haber aceptado nunca un bautismo”, revelaba el verdadero sentido del Evangelio que la Iglesia de Cristo no había sabido mostrar con eficacia. En el fondo de su cuestionamiento, Gallardo repudiaba la veleidad de autonomía de Lanza respecto a la jerarquía. Su discurso estaba demasiado emancipado, era demasiado fuerte su personalidad y demasiado surtidos, religiosa e ideológicamente, eran sus seguidores. Su error fundamental era el de cualquier católico que pretendiera

“fundar, al margen de la Iglesia, una asociación donde los hombres encuentren su perfeccionamiento moral con sus medios propios para ello, distinto de los que propone la Iglesia, única y exclusiva sociedad fundada por Dios para que en ella toda la humanidad encuentre el verdadero camino de perfeccionamiento moral y de salvación”.³⁹

La figura de Lanza del Vasto se convertiría en un referente y guía tanto para los sectores defensores de la no violencia de raíz gandhiana, como

³⁹ Guillermo Gallardo, *Estimación de Lanza del Vasto*, Buenos Aires: Ed. del autor, 1957.

para diversos grupos contraculturales de los años sesenta y setenta, un periodo en el que la modernización generó reacciones encontradas. Aparece como un traductor del hinduismo a la cultura argentina, un católico que podía, a través de una religión “afincada”, incorporar elementos que aparecían difíciles de asimilar a simple vista, o mucho más disruptivos en el caso de otros visitantes. El orientalismo y la contracultura se vinculaban entre los seguidores de Lanza, en tanto ambas se unían en la explotación de las capacidades individuales, el desarrollo de una autonomía y autoconciencia, en contra de una sociedad a la que juzgaban alienante y consumista.⁴⁰

Incluyamos dos visitas más en este periodo que, si bien no se inscriben estrictamente en la categoría de viajeros intelectuales, sin duda tuvieron impacto en el campo religioso y nos dicen bastante sobre las mutaciones de la cultura católica argentina. En 1954 visitó Buenos Aires el pastor Tommy Hicks. Realizó masivos encuentros de fe y sanación, en populares estadios de fútbol de la Capital Federal. Fue recibido y se fotografió con el presidente Perón, agudizando las tensiones que, por esos meses, empezaban a hacerse públicas entre el gobierno y la Iglesia Católica. En 1962, el pastor bautista Billy Graham, también llevaría adelante una serie de masivas concentraciones de fe, aun cuando el carácter de sus reuniones estaría más cerca del formato afectivo televisivo que del carismático del pentecostal Hicks. Pero al igual que este último, sería recibido por el presidente Guido, en un contexto internacional de altísima tensión, a pocas semanas de la “crisis de los misiles” en Cuba.⁴¹ Uno de los logros de la visita fue posicionar al

⁴⁰ Theodore Roszak, *El nacimiento de una contracultura: reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*, Barcelona: Kairós, 1981(1968).

⁴¹ Billy Graham (1918-2018) nació y murió en Carolina del Norte. Había comenzado, como muchos otros, predicando en una vieja carpa en Los Ángeles, a fines de los años de 1940. Aprendió rápido a usar las herramientas que ponía a su disposición. Su prédica estaba basada en una teología muy sencilla, sin demasiados giros. Se trataba de un universo simplificado, de pecadores y de acción divina. Se apropió del cine, la radio, y la televisión, mezclando su discurso masivo con los ribetes más idiosincráticos de la cultura popular norteamericana. La Fundación Billy Graham se convirtió en productora de contenidos, tanto de films, como de revistas que, con una línea común, se editaba en distintos idiomas y se distribuían alrededor del mundo. La adhesión de muchos artistas a su ministerio multiplicó su fama. Y su propia imagen, tan similar a la de una estrella de Hollywood, lo convirtió en una figura agradable a los ojos de los fieles. Es indudable que también recibió el

mundo evangélico en la prensa masiva. Como resaltaba uno de los testigos, las iglesias dejaban atrás un estado de inorganicidad y pobre visibilidad, un papel marginal en la sociedad.⁴² Como en el caso de Hicks, cuando "...el pueblo, a veces demasiado escéptico y dado a las cosas de este siglo, se dio cuenta que el evangelismo era una rama fuerte sostenida por su Dios y padre de los cielos...".⁴³ El despliegue publicitario de la campaña fue muy importante, y contó con la ayuda de la empresa Alpargatas. Esto le permitió a Graham una destacada presencia en los diarios capitalinos y producir dos programas de televisión que se emitieron por Canal trece y donde contestó preguntas del público. Finalmente, la política de medios de la campaña se extendió al cine, dado que la productora cinematográfica de la fundación de Graham rodó una película en la Argentina. Tal vez lo más curioso fuera la ausencia de críticas o comentarios – hasta donde pudimos relevar – de publicaciones u organizaciones, o a nivel institucional de la Iglesia Católica. El diario católico *El Pueblo* había dejado de existir en 1960, y la revista *Criterio* no hizo mención a la visita. No hubo, como en el caso de Tommy Hicks, apenas ocho años antes, ninguna declaración de repudio al "avance protestante". Es cierto que esta visita se dio en un contexto totalmente distinto, y con particularidades – como la sanación del pentecostalismo – que no se reproducían en Graham. Sin embargo, tampoco parece haber producido escozor la fotografía junto al presidente de la nación, a diferencia de la de Hicks con Perón en 1954.

apoyo de la prensa, que veía en Graham un particular embajador de los Estados Unidos en los años de la Guerra Fría. Y la atracción de su prédica traspasó las fronteras norteamericanas y se proyectó a todos los continentes. Desde su exitosa campaña en las islas británicas en 1953, su capacidad para convocar a multitudes superó todos los registros y se convirtió en la figura con mayor convocatoria dentro del cristianismo evangélico. A la campaña británica le siguieron otras igualmente exitosas por Asia, África, Oceanía. A fines de la década de 1950 recorrió Sudamérica y terminó en el Estadio Maracaná de Río, en donde confluyó con el cierre del Congreso Mundial de la Juventud Bautista (Canclini, 1956; Canclini, 1991; Sánchez, 2011). Arnoldo Canclini, *Una campaña con Billy Graham*, Tucumán: La voz, 1956; Arnoldo Canclini, *Billy Graham evangelista al mundo*, Buenos Aires: Asoc. Evangelística Billy Graham, 1991; Jose Pablo Sánchez, *El predicador: Biografía de Billy Graham*, Tarragona: Ediciones Noufront, 2011.

⁴² Arnoldo Canclini, entrevista con el autor, 4/3/2013.

⁴³ Delfor Acenelli, *Yo fui testigo: De la campaña de salvación y sanidad del Pastor Hicks*, Buenos Aires: Librería "Alianza", 1954, p. 28.

Los años del optimismo

La década de 1960 estuvo marcada por el impacto del Concilio Vaticano II y la transformación que operó en los vínculos al interior del campo católico. Si en el periodo anterior, las visitas mostraban el aún tímido trabajo de exploración de las fronteras, esta tercera etapa del *racconto* que proponemos está caracterizada por un inobjetable optimismo sobre el futuro de la fe, incluso contra los fantasmas de la secularización. Las sociedades marchaban en forma misteriosa hacia la construcción del reino, más allá de que sus instituciones y sus prácticas cotidianas – cada vez más alejadas de la observancia y la obediencia a los preceptos – parecieran indicar lo contrario. Ese optimismo tuvo, sin duda, un profeta en la figura de Pierre Teilhard de Chardin, ícono de una era en la que las fronteras que – trabajosamente – había construido la cultura católica con el mundo moderno, parecían derribarse.

La confluencia entre figuras de distinta afiliación religiosa y cultural pautan lo ecléctico, y al mismo tiempo concurrente de los vectores del campo religioso de esta década. En 1964 arribó a Buenos Aires el creador de la revista *Planeta*, Louis Pauwels.⁴⁴ En 1962 había obtenido

⁴⁴ Louis Pauwels (1920-1997) nació y murió en Francia. Fue maestro hasta 1945. Estudió la licenciatura en letras, que interrumpió al comienzo de la Segunda Guerra Mundial. Durante esos años se refugió en el hinduismo. Escribió en revistas literarias mensuales francesas en 1946 (incluyendo *Esprit* y *Variété*) hasta la década de 1950. Participó en la fundación de *Travail et Culture* en 1946. Se hizo discípulo del místico armenio George Gurdieff. Cuando dejó el grupo de Gurdieff, empezó a conectarse con historiadores de la alquimia, con lo que sumó un muy variado espectro de influencias intelectuales. Se convirtió en editor en jefe de *Combat* en 1949 y editor del periódico *Paris-Presse*. Dirigió, entre otros, la *Biblioteca Mondiale* (precursora del "Livre de Poche"), el mensual de la mujer *Marie Claire*, y la revista *Artes y Cultura* en 1952. Pauwels conoció a Jacques Bergier en 1954, cuando era el director literario de la *Biblioteca Mondiale*, surgiendo una estrecha amistad entre ellos, gracias a la cual escribieron en 1960 *Le Matin des Magiciens*, y en 1970 la interrumpida continuación de *L'Homme Eternel*. Colaborando nuevamente con Bergier (así como con François Richaudeau), fundó la revista bimensual "Planète" en octubre de 1961, que apareció hasta el mes de mayo de 1968 (y una vez más ese mismo año bajo el título "Le Nouveau Planète". Véase Jacques Mousseau, "Planète 20 ans après": *Communication et langages*, 50: 1 (1981), pp. 89-97; Clotilde Cornut, *La revue Planète 1961-1968: une exploration insolite de l'expérience humaine dans les années soixante*, Paris: Œil du sphinx, 2006.

un éxito de ventas con su libro *Le Matin des magiciens*, que fue rápidamente traducido al español. El éxito promovió la salida de la revista, que expresaba la continuidad de ese proyecto intelectual. Era un curioso experimento en el que se combinaban aspiraciones científicas y para científicas, misterios ancestrales, críticas a los límites del racionalismo moderno y a las distintas religiones, anquilosadas en sus muros institucionales. A la hora de elegir un intelectual que tratara de responder a las preguntas que planteaba el cambio tecnológico y moderno, Pauwels elegía a Teilhard de Chardin. La suya era “una obra única, lo único, en todo caso, que me invita a imaginar lo que podría ser una renovación de la filosofía”. En un arco que iba desde el socialismo utópico del siglo XIX hasta la crítica contracultural de Marcuse o las experiencias alucinógenas de Allan Watts, la revista se filiaba con un linaje que representaba una singular versión del anticonformismo. Replanteando la relación entre el centro y la periferia, cuestionaban la centralidad ideológica europea. Planeta venía a proponer un nuevo pacto entre las distintas disciplinas, una hibridación propia de una incipiente crisis de la modernidad, que era leída de una forma singular en países, como Argentina, que aspiraba a ingresar en un proceso de modernización. La visita de Pauwels revelaba que su proyecto cultural no se limitaba a una publicación mensual, sino que se sentía protagonista y profeta de una nueva era.⁴⁵ La presencia de *Planeta* en Argentina se proyectó entre las clases medias intelectualizadas, generando un fenómeno de creciente influencia.

En diciembre de 1964 Pauwels visitó Buenos Aires y Rosario para “realizar mesas redondas y encuestas con intelectuales y artistas para pulsar las opiniones sobre el lanzamiento, en idioma castellano, de ‘Planeta’”.⁴⁶ “...lo hemos visto, hemos escuchado su palabra, hemos absorbido con la unción de los acólitos cuanto tiene para comunicar y revelar este estudioso...” señalaba la prensa. La visita generó un gran revuelo en el periodismo porteño

“Es interesante como L.P. – subrayaba la crónica del diario *El Mundo* – debió sufrir el asedio periodístico (alrededor de 50 personas...demasiado para el

⁴⁵ Michel Winock, *Chronique des années soixante*, Paris : Seuil, 1987.

⁴⁶ “Un brujo en Argentina: Luis (sic) Pauwels”: Crónica, (9 de diciembre de 1964).

periodismo con que contamos en Buenos Aires ¿no?, empeñadas en quitarle hasta la esperanza de guardar algo de sus ideas)".⁴⁷

En su gira argentina, Pauwels dictó una conferencia en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires como parte de los actos por el lanzamiento de la edición local de *Planeta*. Desde su perspectiva y a diferencia de Europa, en América había una "clarividencia de que nos encontramos en el umbral del tercer milenario". Eso explicaba la existencia de un vasto público americano que prestaba tanta atención a los temas e imágenes propuestos en *Planeta*. Pauwels se presentaba como vicario de un movimiento, el "movimiento *Planeta*", una "familia de espíritus" que había tomado conciencia de sí misma a través de la revista, de los libros que publicaban y de las conferencias que dictaba su círculo de allegados. Rechazaba que *Planeta* se propusiera como una escuela filosófica o como un sistema de pensamiento. "Lo nuevo", sostenía,

"...es la presencia de ese público bastante vasto que, en todo el mundo, [que] comienza interesarse en esas ideas, a descubrir en ellas no sólo una renovación del clima intelectual sino también una renovación de la sensibilidad, y algo así como una nueva corriente romántica [...] el humanismo del tercer milenario".

En ronda con los periodistas, en su paso por Buenos Aires, Pauwels repitió la propuesta de una "religión sin revelación". Tal vez por eso señaló que *Planeta* tenía muchos enemigos en "la Universidad, en la Iglesia y en los partidos políticos". Aprovechó a criticar a Huxley, de quien se consideraba amigo, por la *distopía* elaborada en *Un mundo feliz*. Y a Sartre, a quien calificaba de pesimista e inexplicable. "Él se queja de la noche del mundo y nosotros creemos que hay que esperar el día".⁴⁸ *Planeta* proponía una nueva idea sobre la religión, como anticipaba su creador. No sólo reivindicaba lo sagrado y lo misterioso como una clave interpretativa de la realidad, en oposición al positivismo científico. *Planeta* proponía, entre líneas, reintegrar esa dimensión negada por la modernidad del XIX al centro del debate público. Al mismo tiempo, cuestionaba a los líderes de las instituciones religiosas, oponiéndoles nuevos liderazgos como los de Lanza del Vasto, Bairovindo o

⁴⁷ "Aluvión de preguntas para Pauwels, hombre de 'Planete': El Mundo, (10 de diciembre de 1964).

⁴⁸ "Opina de la revista 'Planete' su fundador, Louis Pauwels": La Prensa, (10 de diciembre, 1964).

Krishnamurti. Frente a la ciencia y a la religión esclerosada, Planeta proponía la difusión masiva de nuevos modelos de pensamiento, que estuvieran accesibles al gran público. Nuevos modelos de sacerdotes, como Teilhard, se oponían a los viejos curas conservadores. Fascinados por Oriente, encontraban en la práctica del yoga una vía para el ingreso de la espiritualidad intimista y subjetivista, que al mismo tiempo volvía a cuestionar la superioridad de Occidente a la hora de dictar el horizonte cultural a seguir.

Finalizado el Concilio Vaticano II en 1965, uno de los primeros visitantes fue el jesuita francés Henri de Lubac.⁴⁹ Sus conferencias en Argentina versaron sobre la figura de Teilhard de Chardin, sobre el cual, el sacerdote, buscaba brindar una versión más moderada en términos políticos. ¿Cómo explicar la difusión y presencia en la Argentina de los años sesenta de la figura y la obra de Pierre Teilhard de Chardin? ¿Cómo interpretar su apropiación con relación a las transformaciones del campo intelectual católico argentino en el periodo posconciliar? La obra de Teilhard, difundida en español en forma masiva luego de 1955, permitió dar forma a una demanda de diálogo – real o imaginario, en este caso es secundario – entre la iglesia y el mundo. Luego del aislamiento del catolicismo en la segunda posguerra, cerrado en sí mismo en los últimos años del papado de Pío XII, la evolución teilhardiana ofrecía vasos comunicantes con fenómenos tan dispares como la ciencia, el optimismo desarrollista, el marxismo, el materialismo contemporáneo y las filosofías orientales. La figura de Teilhard como intelectual cristiano, la identificación de sus seguidores con su trayectoria, permitía trazar una identidad, una frontera entre el antes y el después. No solo eran sus ideas, su itinerario lo convertía en un ícono para separar a los viejos católicos de los “nuevos”. Su vida, su exilio, las prohibiciones sobre sus libros, su “heterodoxia” se

⁴⁹ Henri De Lubac (1896-1991) nació y murió en Francia. Fue sacerdote jesuita y un destacado teólogo del siglo XX. Fue ordenado sacerdote en 1927 y en 1983 cardenal. Enseñó teología en la Universidad de Lyon-Fourviere. Durante la década de 1950 fue suspendido en la enseñanza, como parte del clima persecutorio desatado por la *Humani Generis* y las sospechas contra los teólogos de la *Nouvelle théologie* como sus colegas Yves Congar, Marie Dominique Chenu. Con la llegada al pontificado de Juan XXIII, la desconfianza hacia de Lubac disminuyó y le fue levantada la suspensión. Asimismo, fue llamado a participar como perito en el Concilio Vaticano II. Véase Calvez, *Chrétiens, penseurs du social*.

convirtieron en una clave para legitimar el rol de quienes lo glosaban, para que ellos mismo pudieran desarrollar teologías provocativas y disruptivas, para que ellos mismos describieran en sus propias biografías trayectos rebeldes y disruptivos como el de Teilhard de Chardin.

Los lectores argentinos de Teilhard hicieron diversas apropiaciones de su obra. En algunos casos, enfatizando ciertos y particulares aspectos; en otros, formulando lecturas polémicas que generaron diversas interpretaciones sobre aspectos centrales y conflictivos de su prédica. Una mirada, sin embargo, parece cubrir el amplio arco de quienes se interesaron en sus ideas: Teilhard era un intelectual “necesario”, había venido a decir “lo que este momento necesita” como afirmaba el joven Enrique Dussel.⁵⁰ Más allá de sus ideas, más allá de lo polémico de sus afirmaciones, era su figura del intelectual audaz, que pensaba por fuera de los límites de la ortodoxia del campo católico lo que imantaba su figura. El efecto y difusión de su obra – de perfiles complejos, abstrusos, híbridos – fue posible en buena medida por el contexto en el que podía insertarse una personalidad carismática. Quienes no podían ocultar lo intraducible de su mensaje a las coordenadas establecidas del pensamiento católico, nunca dejaban de reconocer su carácter de misionero – tanto en las lejanas tierras orientales, como en la cercanas, pero no menos hostiles, geografías de la ciencia positivista -, de apóstol, de místico y de poeta inspirado. La dirección de la revista *Estudios*, de la Compañía de Jesús, sostenía en el prólogo de un dossier dedicado a su figura que Teilhard había “... descubierto un nuevo camino por el que [será] posible transitar de la Iglesia al mundo moderno...”.⁵¹ La revista *Criterio*, reseñando las conferencias dictadas por Henri de Lubac en Buenos Aires sobre Teilhard, afirmaba:

“Hay hombres capaces de poner su marca en toda una época. De penetrar con su visión las tinieblas de su tiempo. De señalar con su pensamiento ideas-fuerza que pueden animar las especulaciones de un siglo. A veces, más allá del valor de verdad de sus ideas, esos hombres importan por su oportunidad, por la

⁵⁰ Enrique Dussel, “Teilhard de Chardin, quaestio disputata”: *Estudios*, 562 (1965), pp. 121-132.

⁵¹ La dirección, “Pierre Teilhard de Chardin”: *Estudios*, 562 (1965), pp. 85-91.

ubicuidad de su pensamiento en torno de aquello que se siente necesario. Hombres así no hay muchos en la historia”.⁵²

Los lectores transformaron el lugar de Teilhard en el firmamento de la cultura católica, y en él su figura pasó de la peligrosa zona del réprobo, del sospechoso, del heresiarca, a la del héroe y perseguido, cuya licitud se alimentaba de haber desafiado a la autoridad, no de respetarla. Como una clave de lectura del Concilio Vaticano II, la percepción de Teilhard reflejó, por contraste, el cambio que se estaba operando en las reglas de legitimidad del campo católico. Cuando en 1965 el sacerdote nacionalista Julio Meinvielle informaba a sus lectores quién era Teilhard para la iglesia, utilizaba como argumento para deslegitimarlo todas las prohibiciones que pesaron sobre sus libros y las interdicciones de la Compañía y del Vaticano para que asumiera cargos en el mundo académico. Para el sacerdote argentino esta enumeración de cargos era un argumento a su favor, que dejaban expuesta la desobediencia y los errores de Teilhard. Incluso señalaba que era al menos sospechosa su decisión de legar sus escritos a un grupo de laicos, y no a la orden a la que había pertenecido en vida.⁵³ Pocos años después, por el contrario, ser perseguido por la autoridad se convirtió en un criterio de legitimidad. Henri de Lubac en su paso por Buenos Aires destacó los padecimientos de Teilhard, su vida misionera, sus problemas dentro de la iglesia, como

“... parte de su testimonio y de su mensaje [...] Hasta que la muerte llega en 1955, Teilhard lucha sin desfallecimientos para ser comprendido, como que nunca desfalleció su convicción de que la Iglesia se identifica con Cristo. Todo lo caduco o criticable que encontraba no disminuía su esperanza”.⁵⁴

Las imágenes no podrían ser más contrastantes: se trataba del individuo contra las incomprensibles y conservadoras reglas de la sociedad. Era el sabio que luchaba contra las instituciones.

En el mismo año de 1967, la visita del teólogo norteamericano Harvey Cox sellaba el optimismo del cristianismo en el futuro de la relación

⁵² “Teilhard de Chardin. Testimonio de Henri de Lubac”: *Criterio*, 1511 (10 de noviembre de 1966), p. 803.

⁵³ Julio Meinvielle, *Teilhard de Chardin: la religión de la evolución*, Buenos Aires: Theoría, 1965.

⁵⁴ “Teilhard de Chardin”, p. 803.

entre modernidad y fe.⁵⁵ Lo precedía el éxito de su libro *Secular City*, rápidamente traducido al español, en el que afirmaba que la ciudad moderna, lejos de ser el dominio de satán, era un anticipo del reino de Dios. ¿Qué otra cosa podía ser un espacio en el que se combinaba libertad y progreso? Las ideas de Cox sobre la ciudad estaban impregnadas del optimismo y el determinismo del paradigma clásico de la secularización. Se trataba de un movimiento lineal, indetenible, al cual no había forma de resistirse. Los efectos “no deseados” del avance de la tecnología sobre la naturaleza eran minimizados, como una fase transitoria, hasta que el hombre autolimitara el uso de sus nuevos recursos.⁵⁶ El libro tendría una importante circulación en los medios teológicos argentinos. En diciembre de 1966, Cox visitaba Argentina para participar de una semana de estudios en la Facultad Evangélica de Teología. La prensa masiva señalaba que su libro había sido un *best seller* en Estados Unidos, generando una ola de protesta de los sectores fundamentalistas. “‘Cristianos ateos’ han llamado a los teólogos como Cox críticos tradicionalistas”, concluía la nota,

“el presbítero Julio Meinvielle los ha acusado de pretender fundar un ‘neocristianismo sin Dios y sin Cristo’. Sin embargo, el pensamiento de Cox no está lejos de pensadores católicos cuya ortodoxia ya no se pone en duda: Jacques Maritain o Teilhard de Chardin”.⁵⁷

Cox había sostenido, en su visita a Buenos Aires, que la iglesia debía dirigirse hacia la comprensión y el diálogo con dos grupos humanos fundamentales: los técnicos y científicos, apreciando sus

⁵⁵ Harvey Cox (1929-) nació en Pensilvania, estudio historia en la Universidad de Pensilvania y en la Yale Divinity School, y en 1963 obtuvo su doctorado en historia y filosofía de la religión de la Universidad de Harvard. En 1957 fue ordenado ministro de la iglesia Bautista Norteamericana, y comenzó a enseñar como profesor asistente en la Escuela Teológica Andover Newton en Massachusetts. En 1965 impartió clases en la Escuela de Divinidad de Harvard y en 1969 se convirtió en profesor. Su libro *La Ciudad Secular* alcanzó una singular popularidad (se vendieron más de un millón de copias) tratándose de un libro de teología. Véase Robert Ellwood, *The Sixties Spiritual Awakening: American Religion Moving from Modern to Postmodern*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1994; Robert Ellsberg, *Harvey Cox Reader*, New York: Orbis Books, 2016.

⁵⁶ Harvey Cox, *La ciudad secular. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*, Barcelona: Península, 1968.

⁵⁷ “Dios, a la medida del siglo XX”: Confirmado, 80 (29 de diciembre de 1966), p. 22.

descubrimientos como una forma de manifestarse Dios en el siglo XX y otorgándoles, por lo tanto, el sentido religioso que tienen; y los excluidos de la sociedad, que no participan de la vida y de los bienes de la comunidad en la cual viven, y que exigen un cambio social que la Iglesia debe apoyar y llenar también de sentido religioso.

Si bien reconocía críticas, Cox defendía la cultura urbana como aquella que había permitido la expansión de la libertad. Al igual que un adolescente, sostenía, el hombre atravesará un periodo de puerilidad hasta aprender a usar correctamente la libertad que le otorgaba la ciudad secular. Se dibujaba así un cristianismo que hacía propias muchas de las ideas de la ilustración, de una fe menos religiosa, menos ritual, menos localizada, más secular. Por supuesto, existían también dudas sobre los alcances y límites de esa identificación de la nueva teología con los valores de la secularización. El primer autor protestante que publicó una nota en *Criterio* fue el teólogo metodista José Míguez Bonino, quien ejerció como observador en el Concilio Vaticano II. Frente a la modernización, la posición de Míguez Bonino era más matizada que la de Cox. Por un lado, reivindicaba la urbanización. Pero, por otro lado, recordaba que tanto los teólogos católicos como los protestantes habían cuestionado un excesivo optimismo:

“Se corre el riesgo de identificar ingenuamente el mundo actual con la creación original de Dios —como si no hubiese habido caída y pecado— o con el reino final de Dios —como si no faltase el juicio y el retorno de Jesucristo”.⁵⁸

⁵⁸ José Míguez Bonino, “La Constitución Pastoral en una perspectiva protestante y ecuménica”: *Criterio*, 1489-90 (24 de diciembre de 1965), pp. 932-933. Es interesante detenerse en las reflexiones de Cox sobre su propia obra. A los 25 años de la primera edición de *Secular City*, el teólogo sostenía una mirada autocrítica y más pesimista sobre la ciudad. En particular, reconocía que el libro no había contemplado a las víctimas de las grandes metrópolis, no había mencionado a la teología feminista, a la teología negra o afroamericana. Para esos sujetos la ciudad no era liberación, sino humillación. Sus viajes por Latinoamérica también impactaron en su perspectiva y, frente a la anquilosada teología del primer mundo, señalaba el estrecho vínculo entre la ciudad secular y la Teología de Liberación, la verdadera “nueva teología” para Cox. Véase Harvey Cox, “The Secular City Twenty-Five Years Later”: Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Princeton: Princeton University Press, 2013, pp. XLI-LVIII.

Se cerraba una década marcada por el optimismo en el encuentro entre fe y razón, y en las posibilidades que el desarrollo y la tecnología le ofrecían a la Argentina. Los movimientos sacerdotales de izquierda, como el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo creado en 1967, pondrían en el escenario religioso una nota crítica: no existía posibilidad de desarrollo sin liberación política. La crisis interna del catolicismo produjo profundos enfrentamientos entre obispos, clero y laicos, que se manifestaron en forma pública.

La década de 1970: crisis y disciplinamiento

Luego de una década de vertiginosas transformaciones y debates encarnizados, la cultura católica entró en una nueva fase a partir de los albores de los años de 1970. Por un lado, el optimismo de los años previos cedió su lugar a una mirada más politizada y sombría. No alcanzaba con promover “el desarrollo”, como había afirmado Paulo VI en la encíclica *Populorum Progressio*. Los países latinoamericanos debían liberarse de las cadenas coloniales si aspiraban a llevar adelante un programa que cumpliera con los preceptos de una teología personalista. Por otro lado, la jerarquía local y romana interna impulsó un amplio movimiento de “recuperación de la unidad” en todos los niveles. En el centro de las preocupaciones se ubicaron la crisis del sacerdocio y el vínculo entre teólogos y jerarquía. Las visitas de esta última etapa parecen operar en alguno de estos sentidos: disciplinar la disidencia interna, buscando una reinterpretación uniforme del Concilio Vaticano II, resolviendo la crisis de la cultura católica a través de un nuevo lenguaje o de nuevas prácticas o, directamente, abrir una nueva puerta para el fraccionamiento interno, a la luz de la “inoperancia” de la jerarquía romana, objeto cada vez más a menudo, de los reproches de los sectores conservadores e integralistas.⁵⁹

⁵⁹ Elena Scirica, “Sacheri y La Iglesia Clandestina”: Anuario Del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”, 10: 10 (2010), pp. 283-301; Mercedes Amuchástegui, “Lucio Gera y la pastoral popular una interpretación histórica de sus orígenes”, Buenos Aires: UCA, 2011 (tesis de licenciatura); Elena Scirica, “El Grupo ‘Cruzada’ – ‘Tradición Familia y Propiedad’ (TFP) y otros emprendimientos laicales tradicionalistas contra los sectores tercermundistas. Una aproximación a sus prácticas y estrategias de difusión en los años sesenta”: Memoria y Sociedad. Revista de Historia, 18: 36 (2014), pp. 68-84; Carlos María Galli / Juan Guillermo

En 1972 visitó Argentina el jesuita Jean Daniélou.⁶⁰ Había sido uno de los impulsores de la *Nouvelle Théologie* en los años de 1940. Su artículo *Las orientaciones actuales del pensamiento religioso* de 1946 le proponía a la jerarquía eclesiástica un nuevo programa teológico y una nueva relación entre intelectuales y poder dentro de la iglesia, luego del clima asfixiante y represivo que había seguido a la crisis modernista de principios de siglo XX.⁶¹ Pasado el huracán del Concilio Vaticano, a principios de los años setenta la mirada de Daniélou respecto de los cambios necesarios dentro de la iglesia ya se habían moderado. Las ventanas abiertas de la iglesia a la modernidad parecían haber dejado ingresar una tempestad, y era difícil saber qué más destruiría. Sus conferencias en Buenos Aires – que incluyeron un público muy variado y los modernos medios de comunicación masiva, como la televisión – pretendieron formular una interpretación “correcta” del Concilio Vaticano II, en oposición a las diversas apropiaciones – en especial, aquellas más audaces y revolucionarias – que se venían formulando en América Latina.

En Argentina Daniélou dictó tres conferencias en la catedral de Buenos Aires, tres televisadas en Canal 13, una para los miembros del Servicio Exterior, otra en la Universidad Católica Argentina de Buenos

Durán / Luis O. Liberti / Federico Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres*, Buenos Aires: Planeta, 2023 (tomo 1: *La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983*).

⁶⁰ Jean Daniélou (1905-1974) nació y falleció en Francia. Fue sacerdote jesuita, ordenado en 1938 y obispo en 1968. Profesor de Literatura en Poitiers, a partir de 1941 forma parte en París del grupo de redactores de la revista *Études*; defiende su tesis en 1943 en el Instituto Católico de París y ese mismo año se licencia también en Letras en La Sorbona. Fue profesor en la Facultad de Teología del Instituto Católico de París desde 1943, en la cátedra de Orígenes Cristianos. Había iniciado en 1942, junto con Henri de Lubac, la prestigiosa colección *Sources Chrétiennes*, puntapié de la *nouvelle theologie*. Fue varios años Decano de la Facultad de Teología. Asistió como experto al Concilio Vaticano II. En abril de 1969 Pablo VI le nombró Cardenal. Véase Jürgen Mettepenningen, *Nouvelle Théologie - New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II.*, London-New York: T & T Clark, 2010; Jon Kirwan, *An Avant-Garde Theological Generation: The Nouvelle Théologie and the French Crisis of Modernity*, Oxford: Oxford University Press, 2018.

⁶¹ Jean Daniélou, “Les orientations presentes de la pensée religieuse”: *Études*, 249 (1946).

Aires y una última conferencia frente a oficiales de la Fuerzas Armadas. Los diversos escenarios y el variopinto público que asistió a sus charlas reflejan el carácter político-religioso de la visita, la relevancia que había adquirido para 1972 el “factor religioso” en la estabilidad del gobierno militar de la Revolución Argentina (1966-1973), y la importancia que tenía tanto para la cúpula eclesiástica como para las Fuerzas armadas ponerle un límite a la izquierda cristiana. La temática de las conferencias revela, de la misma manera, el paso de la era del “gozo y esperanza” de los años sesenta al uso recurrente y del término “crisis” para pensar la realidad del catolicismo en los setentas. En la charla sobre “Los problemas de la Iglesia de Hoy”, Daniélou resumía las dificultades que había enfrentado la Iglesia Católica en los años posteriores al Concilio Vaticano II. En primer lugar, la “crisis de la religión” y el gran peligro que la experiencia religiosa se convirtiera “en algo puramente personal”, y que dejara de ser una realidad colectiva, realidad popular, “realidad de masas”.⁶² En oposición a las expectativas de Harvey Cox, quien creía que el reino cristalizaba en una sociedad secularizada, Daniélou veía en ese “secularismo” una expresión “anti-humana”, porque la relación con Dios estaría en la “naturaleza” del ser humano. Porque si “para muchos cristianos el amor al prójimo, el servicio a los demás, representa la substancia misma del cristianismo”. Y esto implicaba construir un cristianismo ateo, es decir, un cristianismo en el que la relación con Dios no es tan esencial como la relación con los otros seres humanos.⁶³ Para Daniélou, tanto la teología protestante como la católica se había inclinado, en los años del Concilio, a sostener que era imposible “hablar de Dios” sin entrar en conflicto con la razón moderna. Pero eso, nuevamente, iba en contra de la esencia del cristianismo y de la misma naturaleza humana, negándole a la inteligencia la capacidad de acceder a la metafísica.

Respecto de los sacerdotes argentinos, Daniélou afirmaba que debían preocuparse por los problemas espirituales, más que sociales. “La primera responsabilidad del sacerdote es de orden espiritual”. En su diagnóstico, los problemas del mundo eran “primordialmente problemas espirituales” El clero debía volver a concentrarse en la orientación humana y moral en la vida de la sociedad, dejando de lado

⁶² Jean Daniélou, Cardenal Jean Daniélou: su mensaje a la Argentina, Buenos Aires: Emecé Distribuidora, 1972, p. 18.

⁶³ Jean Daniélou, Cardenal Jean Daniélou, p. 20.

“las cuestiones técnicas, para las cuales no estas preparados”. Con relación a la “crisis de autoridad” en la Iglesia católica, para Daniélou ésta se derivaba de la interpretación marxista que negaba la trascendencia a la jerarquía y el orden. Y nuevamente recurriendo al orden natural, para el francés toda sociedad implicaba,

“...para asegurar su unidad fundamental, una cierta autoridad [...] En la constitución misma de la Iglesia existe una autoridad, en el sentido latino de *auctoritas*, es decir una norma absoluta...”.⁶⁴

Finalmente, Daniélou ponía reparos en el dialogo interreligioso y en el dialogo con la filosofía moderna. Si bien reconocía que era necesario, también era necesario que fuer “franco”, no se podían obviar los “desacuerdos profundos”. Y en contra de las prácticas de traducción y adaptación del catolicismo, sostenía que No podía negarse la verdad “solo para agrandar al otro”. “No hay nada más grave hoy” – afirmaba – “...que el hecho de que los hombres no crean más que existe una verdad y piensen que todo es relativo, es en beneficio del hombre que la Iglesia sigue defendiendo la afirmación de que existe una verdad y es posible conocerla”.⁶⁵

La visita del filósofo francés tuvo amplia repercusión en la prensa. La revista *Confirmado*, que al igual que otras publicaciones de los años sesenta habían apoyado fervorosamente la modernización de la iglesia, analizó con cierto recelo las conferencias de Daniélou. Este “portavoz ideológico - y también teológico - del papa Pablo VI” había venido a tratar de medias y cerrar las brechas que separaban las posiciones extremas del clero argentino. Si bien la revista le reconocía la prudencia al negarse a opinar sobre el Movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo, señalaba que

“algunas de sus referencias al papel y la vigencia del sacerdocio en general abarcan posiciones fácilmente identificables, extrañamente acercadas a las que sustentan los grupos más conservadores de la Iglesia argentina”⁶⁶

Por su parte, la revista liberal *El burgués*, que venía denunciando sistemáticamente a los grupos de la izquierda cristiana, no ocultó su algarabía al reseñar la visita de Daniélou, en particular, su

⁶⁴ “Cardenal Jean Daniélou. Como si hubiese hablado Pablo”: *Confirmado*, 360 (9 de mayo de 1972), pp. 54-55.

⁶⁵ Jean Daniélou, Cardenal Jean Daniélou, p. 13.

⁶⁶ “Cardenal Jean Daniélou. Como si hubiese hablado Pablo”, pp. 54-55.

interpretación del viaje como un medio para poner en caja a la cada vez más radicalizada Compañía de Jesús. El articulista Diógenes Gonzalez, sostenía que la Orden en América Latina, según un informe emanado desde Roma, había pasado de la identificación entre lo sagrado y lo secular, y del ‘desarrollo’ con la humanización a la desaparición de lo sagrado y al avance en América Latina de una era poscristiana. Ahora desarrollo “...acabó significando revolución y últimamente se lo interpreta como violencia, guerrilla, derramamiento de sangre”.⁶⁷ Gonzalez esperaba que Daniélou pusiera las cosas en claro, que enderezara la “sinuosa” conducta de la Compañía “en estas horas de violencia” y en especial entre los teólogos jesuitas, demasiado ligados a las organizaciones obreras.

Finalmente, cabe reseñar la repercusión que tuvo la visita en la tradicional revista *Criterio*, y en particular, en la pluma de su director, Jorge Mejía. Quien había sido no solo, un perito conciliar, sino un gran comunicador e impulsor de las innovaciones del Concilio, aunque, como el mismo reseñara en su biografía, para el año 1972 ya se había alejado de los sectores más radicalizados del pensamiento católico internacional.⁶⁸ La reseña de Mejía proponía un debate sobre la tarea del intelectual, y en especial, sobre el rol del teólogo en la Iglesia. Lo hacía contraponiendo la actitud de Daniélou con la de un grupo de teólogos que en esos días habían firmado el célebre “manifiesto de los 33”, en el que se describía un programa que para Mejía “no es curiosamente, pastoral, no tiene nada que ver con la purificación de la fe y las costumbres, con el trabajo humilde y perseverante que trae en la Iglesia las verdaderas reformas [...] No. Es un programa ‘político’. Un plan de acción política”. Se trataba de un documento en el que se proponía presionar mediante la sociedad civil como mecanismo “para lograr cambios en la iglesia”. Y cuando una medida tomada por la autoridad religiosa fuera incompatible con el Evangelio, era “lícita y obligatoria a la resistencia”. Mejía, que había preconizado en los sesenta la necesidad de una “opinión pública” dentro de la iglesia, no salía de su asombro al afirmar que nadie había ido tan lejos “en materia de preconizar desobediencia. Es lícito preguntarse acerca de la concepción

⁶⁷ Diógenes González, “Daniélou en Buenos Aires”: El burgués, 27 (26 de abril de 1972), p. 12.

⁶⁸ Jorge Mejía, *Historia de una identidad*, Buenos Aires: Letemendia Casa Editora, 2005.

eclesiológica de los señores que firman este texto: si ella es compatible con las enseñanzas más elementales de la Escritura y los Concilios”. Por supuesto, tampoco quería identificarse con los sectores conservadores, para quienes la teología debía ser “un jardín cerrado, que se trata hoy de defender celosamente de la máxima contaminación”. Siempre moderado, para el futuro Cardenal la tarea del teólogo

“...quiere ser rigurosamente fiel a la tradición recibida y tiene clara conciencia de que la fe cristiana y católica está hoy en grave peligro de ser comprometidas por aventuras intelectuales generalmente poco serias, más que por formales herejías o conspiraciones subterráneas, pero a la vez está segura de que la fe debe ser siempre pensada de nuevo conforme al desafío intelectual del tiempo en que se vive”.

Filiando a Daniélou con esta definición, quien asumía su deber de

“ser severo con las actuales desviaciones y de clamar contra quienes en la Iglesia tienden a vender a poco precio la fe recibida de los padres por un éxito momentáneo.”⁶⁹

La última visita que registramos en este recorrido es la Marcel Lefebvre.⁷⁰ El obispo tradicionalista francés que en 1976 había desafiado al papado y suspendido *ad divinis*, llegaba a la Argentina un

⁶⁹ Jorge Mejía, “La fe y los teólogos, hoy”: Criterio, 1643 (11 de mayo de 1972), pp. 243-245.

⁷⁰ Marcel-François Marie Lefebvre (1905-1991) nació en Francia y falleció en Suiza. Fue ordenado sacerdote en 1929 y obispo en 1947. Fue misionero en el África francófona, obispo de Dakar, cargo que ejerció entre 1948 y 1962. Participó como obispo en el Concilio Vaticano II, al que criticó por considerarlo una ruptura con la tradición de la Iglesia Católica. Allí formó parte del *Cœtus Internationalis Patrum*, sector tradicionalista del aula conciliar, integrado por 250 obispos de todo el mundo. En noviembre de 1970 fundó la Fraternidad Sacerdotal San Pío X con la aprobación del obispo de Friburgo, descontento por el perfil que había adquirido la formación sacerdotal en los seminarios de Francia. En 1976 recibió la orden papal para que no procediera a la ordenación de la primera tanda de jóvenes formados en su seminario, que fue desoída. Por ello Pablo VI lo suspendió “a divinis” el 22 de julio de 1976. En 1988, y contra la prohibición expresa de Juan Pablo II, consagró cuatro obispos. Inmediatamente, la Congregación para los Obispos vaticana emitió un decreto declarando que la consagración era un acto cismático y que, en consecuencia, tanto él como otros obispos participantes en la ceremonia, habían incurrido en la excomunión automática, de acuerdo con el derecho canónico. Véase Bernard Tissier de Mallerais, *Marcel Lefebvre: The Biography*, Kansas City: Angelus Press, 2004.

año después, en plena dictadura militar del Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983). En su primera alocución en agosto de 1976 en Lille, luego de su suspensión, había tenido singulares y curiosas palabras de reconocimiento para el gobierno militar de Argentina. Alabando a “una República que podría ser de una prosperidad increíble, con riquezas extraordinarias”, exaltaba a “...un gobierno que tiene principios, que tiene autoridad, que pone un poco de orden en los asuntos, que impide que los bandidos maten a los demás”.⁷¹ En 1977 su visita – parte de una gira sudamericana – generó fuertes expectativas en los sectores tradicionalistas del catolicismo, que mantenían un fuerte apoyo a la dictadura. De los distintos aspectos que constituyeron sus alocuciones en Buenos Aires, se destacaba su denuncia al carácter democratizador de la nueva misa y la disminución del peso de la jerarquía, dentro y fuera de la iglesia. “Ahora se quiere cambiar la noción de sacerdocio en nuestro Señor”, sentenciaba,

“...queriendo que todos los fieles sean sacerdotes por su Bautismo, y esto es absolutamente falso. El fiel no es sacerdote [...] Solo el sacerdote que ha recibido el carácter por el sacramento de la ordenación, es realmente sacerdote, porque [...] el sacerdote recibe aquel sacramento, y que por sus palabras puede hacer venir a nuestro Señor sobre el Altar”.⁷²

Paradójicamente, un gobierno que ideológicamente coincidía con la posición de Lefebvre – en especial con su anticomunismo rabioso y su apoyo a las soluciones de fuerza – tuvo que ponerle límites y restricciones a la visita, para poder mantener las buenas relaciones con la jerarquía eclesial argentina que, hasta el momento, había hecho muy tibias denuncias sobre la sangrienta represión que se había desatado desde marzo de 1976. Como ha señalado Facundo Cersósimo, el arzobispo de Buenos Aires, cardenal Juan Carlos Aramburu, aconsejó a los fieles “que no participen en actos de disidencia que afectan a la Iglesia” añadiendo que se encontraban “ante una actitud con características bastante especiales; una actitud reaccionaria, contestataria, nerviosa, diríamos rebelde”. Incluso los componentes tradicionalistas del Episcopado, más fieles a Roma que a sus impulsos

⁷¹ Sermón de Monseñor Lefebvre en Villa Tesei, Buenos Aires, 24 de julio de 1977. Consultado en <https://fsspx.mx/es/news/sermon-monsenor-lefebvre-villa-tesei-buenos-aires-24-julio-1977-17097> (consultado el 15 de octubre de 2023).

⁷² Sermón de Monseñor Lefebvre en Villa Tesei, Buenos Aires. 24 de julio de 1977.

ideológicos, cuestionaron al visitante. Monseñor Plaza, uno de los más conspicuos respaldos de la dictadura entre los obispos, capellán mayor de la Policía de la provincia de Buenos Aires, y arzobispo de La Plata, lo consideró “un hermano separado, una persona equivocada,”. El más moderado respecto de Lefebvre fue uno de los más intransigentes del tradicionalismo argentino, monseñor Tortolo, quien afirmó que “no todo es negativo” en el discurso del arzobispo francés. Sin embargo, al no ajustarse al derecho canónico era “insalvablemente, en cambio, su modo de proceder”. Entre los sectores tradicionalistas que lo recibieron, se encontraban miembros de publicaciones y minúsculas organizaciones de ultraderecha como la revista *Roma, Ciudad Católica*, Cabildo, Tradición familia y Propiedad, y algunos sacerdotes que, a posteriori, formarían parte del seminario de la Fraternidad San Pio X que se instalaría en Argentina. Sin embargo, la mayoría de los anfitriones participaron de las actividades a título personal, lo que, como ha señalado Cersósimo, demuestra las tensiones que provocaba el tema en el interior del tradicionalismo local, dejando en evidencia que este no poseía la homogeneidad que muchos le atribuían. Solo una parte de ellos acompañó sin miramientos los combates de Lefebvre.⁷³

En síntesis, esta última etapa de visitas muestra la profundidad de la crisis en la que se encontraba en la década de 1970. El episcopado intentaba contrarrestar las presiones de izquierda y derecha, y al mismo tiempo seguir ejerciendo un modelo de autoridad tradicional. Con la llegada de Juan Pablo II al papado se inauguraría una nueva etapa, marcada por el intento de clausurar las múltiples interpretaciones que había abierto el Concilio Vaticano II en todo el mundo.

Conclusiones

Cabe preguntarse, luego de este extenso recorrido, si efectivamente el estudio de los visitantes religiosos nos ha provisto de nuevas perspectivas sobre el campo cultural católico argentino movilizado por sus intelectuales. Creemos que la *promenade* nos ha permitido delinear con más claridad imágenes que hasta ahora eran un tanto difusas, y que se escondían detrás de macroconceptos, que subsumían los cambios

⁷³ Facundo Cersósimo, Videla fue un liberal: Los tradicionalistas católicos en tiempos de dictadura 1976-1983, Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2022, p. 183.

bajo la permanencia de estructuras rígidas e intransigentes. Por el contrario, los visitantes – y el impacto de las visitas – pusieron en comunicación las modernidades múltiples de las que hablábamos en la introducción. Esos vínculos que habilitaron los viajeros permitieron también una reflexividad del pensamiento católicos local, lo que a la larga habilitó un cuestionamiento de los supuestos de la universalidad de lo moderno y de la universalidad del mismo catolicismo “romano”.

Una serie de rasgos comunes parecen atravesar las visitas: lejos de su declamado carácter cerrado y nativista, la religión de los intelectuales argentinos parece bastante abierta a los visitantes, dado que más allá de las polémicas que muchos de ellos generaron, a medida que avanzó el siglo, incluso quienes podían ser más disruptivos para la cultura católica gozaban de aceptación. Por supuesto, este no fue un proceso lineal, y hacia el final del recorrido puede verse cómo el clima impuesto por la última dictadura no podía dejar de influir en las relaciones internas del campo católico. Luego, es clara la preminencia de los visitantes franceses sobre el resto de las nacionalidades, mostrando el ducto que conectaba la cultura argentina – en general – con la gala, y en especial, a la religión de sus intelectuales, con quienes los rioplatenses buscaron identificarse. Lejos de romperse, ese vínculo a partir de la Guerra Civil española parece haberse consolidado, como lo demuestran las visitas de los años cincuenta, sesenta y setenta. Finalmente, como decíamos más arriba, si bien no todas las visitas tuvieron la misma repercusión, ni dejaron la misma huella, muchas de ellas fueron reveladoras de las tensiones internas del campo católico, generando fuertes posicionamientos a favor y en contra de los invitados.

El recorrido ha mostrado que la cultura católica a lo largo del siglo XX estuvo lejos de ser impermeable a la modernidad. Invirtiendo la perspectiva de Poulat, sería más productivo identificar y analizar sus grados de transigencia en estrecha relación con la pluralización religiosa. Una de sus caras es el debilitamiento del poder de la jerarquía, y lo que observamos es que las visitas promueven una “traducción” de términos que, poco a poco, se fueron incorporando a la cultura católica. Así, por ejemplo, para hablar de *derechos humanos*, toda una tradición se estructuró en torno a la noción de *persona*.

Como afirmábamos más arriba, la cultura católica fue singular y plural al mismo tiempo. Al menos durante el periodo analizado, mantuvo los lazos que le permitían a quienes se identificaban como

intelectuales del campo católico a hablar un lenguaje de obligaciones comunes, en el que se fundían los compromisos propios del campo letrado y las buenas relaciones entre “hermanos en la fe”. Pero al mismo esos vínculos comunitarios también fueron una endeble invención (a veces de la jerarquía, a veces de los mismos intelectuales católicos) jaqueada por las diferencias entre sus miembros.

Las visitas y la observación de sus huellas nos permiten una segunda conclusión. En un sentido análogo al análisis de Adolfo Prieto, los viajeros condicionaron la mirada de los intelectuales católicos argentinos sobre su propio medio. Rescatando algunos ejemplos, la visita de Maritain constituyó un prisma a través del cual una generación de intelectuales confesionales se auto percibieron en las décadas posteriores, tratando de traducir la noción de derechos humanos en las categorías del personalismo. De la misma manera que las audacias de los teólogos de los años sesenta abrieron la expectativa de un tiempo de libertad y horizontalidad entre laicos, sacerdotes y jerarquía, la idea que efectivamente la iglesia había constituido una opinión pública en su seno y que el pueblo de Dios no solo era una figura retórica, sino un sujeto de derechos. Lejos de la homogeneidad y verticalidad que se le asigna, el campo de la cultura católica es un espacio caracterizado por el conflicto.

Muchas de las tensiones del campo cultural católico fueron el efecto de las distintas lecturas sobre la modernidad en el siglo XX y se volcaron tanto al catolicismo como a la lógica institucional de la Iglesia Católica. Si, por un lado, los intelectuales católicos y la jerarquía coincidieron al tratar de protegerse de la modernidad “contaminante” a través de organizaciones propias (como los Cursos de Cultura Católica, la prensa católica, las organizaciones del laicado católico), separadas y paralelas a las de la cultura profana, lo cierto es que esas organizaciones terminaron siendo vectores de debates en el seno del catolicismo y la cultura católica. Se plantearon debates en torno a cuáles debían ser las relaciones ideales entre cultura moderna y religión, cómo resolver el problema político de la soberanía (aceptar o no la democracia) y, finalmente, qué rol debían cumplir los intelectuales (tanto laicos como religiosos) en la vida interna del catolicismo y cuál debía ser su relación con la jerarquía. En definitiva, el debilitamiento de la jerarquía religiosa a través de las huellas que dejaron los visitantes, abrió las puertas a la disputa característica de una cultura democrática, es decir, un espacio

en el que actores dotados de un poder relativo combatieron por la posesión de la “verdad”.