

EL ANTIFASCISMO CATÓLICO COINCIDENCIAS, TENSIONES Y ENFRENTAMIENTOS

CATHOLIC ANTI-FASCISM: COINCIDENCES, TENSIONS AND CONFRONTATIONS

José Zanca¹ & Diego Mauro²

<i>Palabras clave</i>	<i>Resumen</i>
<p>Catolicismo, Antifascismo católico, Iglesia católica, Liberalismo, Totalitarismo</p> <p><i>Recibido</i> 30-11-22 <i>Aceptado</i> 2-3-23</p>	<p>En las últimas décadas, los cambios en el estudio del catolicismo se vieron alentados por el propio proceso de profesionalización disciplinar, que se desarrolló en el país desde los años ochenta, en el que influyó el impacto de la coyuntura política, fuertemente marcada por las consecuencias del terrorismo de Estado. Más recientemente, los historiadores comenzaron a prestar más atención a grupos y tendencias hasta entonces poco investigados. Surgieron nuevos estudios que alumbraron recodos inexplorados del catolicismo argentino. En esta línea, diversos trabajos reconstruyeron los círculos de seguidores de Jacques Maritain. Por otro lado, comenzaron a estudiarse también los sectores democristianos del Partido Popular de Buenos Aires. Dicho grupo encabezó, en el plano local, iniciativas internacionales alentadas por Luigi Sturzo como el Comité por la Paz Civil y Religiosa en España y People and Freedom Group (P&F). En este artículo, proponemos un recorrido panorámico por algunas de las principales vertientes del antifascismo católico con el propósito de analizar los puntos de convergencia, así como las principales divergencias que, entre otros factores, les impidieron compartir un mismo espacio intelectual y político durante las décadas de 1930 y 1940.</p>
<i>Key words</i>	<i>Abstract</i>
<p>Catholicism, Catholic anti-fascism, Catholic Church, Liberalism, Totalitarianism</p> <p><i>Received</i> 30-11-22 <i>Accepted</i> 2-3-23</p>	<p>In recent decades, changes in the study of Catholicism have been important. In part, this was a consequence of disciplinary professionalization since the eighties in Argentina. In addition, we must consider the political situation, marked by the consequences of State terrorism. However, in recent years, historians have begun to study other groups and trends. On the one hand, researchers analyzed the followers of Jacques Maritain. On the other hand, they also began to study the Christian Democrats of the Popular Party of Buenos Aires. At the local level, this group led international initiatives encouraged by Luigi Sturzo, such as the Committee for Civil and Religious Peace in Spain and the People and Freedom Group (P&F). In this article we propose a panoramic tour of the main Catholic anti-fascist groups in Argentina. The objective is to analyze the points of convergence, as well as the main divergences that made it impossible for them to inhabit the same intellectual and political space during the 1930s and 1940s.</p>

1 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Investigaciones Socio-Históricas Regionales, Argentina. C. e.: zanca@ishir-conicet.gov.ar.

2 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Investigaciones Socio-Históricas Regionales, Argentina. C. e.: diegomauro79@gmail.com.

En las últimas décadas, la historia del catolicismo argentino dejó atrás las perspectivas confesionales, vinculadas al proyecto político del nacionalismo católico, para abrazar las innovaciones provenientes de la sociología, la antropología y la renovación de la historia de la religión y la secularización. A su vez, a nivel local, los cambios en el estudio del catolicismo se vieron alentados por el propio proceso de profesionalización disciplinar que se desarrolló en el país desde los años ochenta. En este proceso, influyó también el impacto de la coyuntura política, fuertemente marcada por las consecuencias del terrorismo de Estado. La dictadura militar que gobernó el país, entre 1976 y 1983, apeló frecuentemente a ideas provenientes del integralismo católico y contó con el aval del grueso de las jerarquías eclesásticas de la Iglesia (Di Stefano y Zanca 2015). Con el retorno a la democracia, dicho apoyo se volvió un tema ineludible para los historiadores que intentaban rastrear las causas de la violencia política. ¿Qué papel había desempeñado la Iglesia en la dictadura? ¿Desde cuándo y cómo se había forjado lo que parecía ser una sólida alianza entre Iglesia y Ejército? Más importante aún, ¿qué tan significativas habían sido las ideas del nacionalismo católico en los orígenes de la violencia política y el autoritarismo que habían afectado al país? Con estos interrogantes en el horizonte, durante las décadas de 1980 y 1990, se multiplicaron las investigaciones centradas en la dimensión política e ideológica del catolicismo. Un enfoque que también fue dominante en otras historiografías, como la española, la francesa o la mexicana (Botti 1992, De la Cueva y López Villaverde 2005).

Más recientemente, sin embargo, en parte como resultado del propio desarrollo de esta línea de trabajo y en parte debido a la influencia de las nuevas preocupaciones de la historia cultural y el auge de las perspectivas transnacionales y globales, los historiadores comenzaron a mirar también en otras direcciones y a prestar más atención a grupos y tendencias hasta entonces poco investigados. Surgieron, así, nuevos estudios que alumbraron recodos inexplorados del catolicismo argentino, tal como sucedió con los sectores antifascistas que convivieron con los nacionalistas católicos y los integralistas a lo largo de las décadas de 1930 y 1940. En esta línea, trabajos como los de Susana Bianchi (2001), José Zanca (2013a, 2013b), Jorge Nállim (2012, 2014, 2015) y Martín Vicente (2015a, 2015b), entre otros, reconstruyeron los círculos de seguidores de Jacques Maritain –los llamados «humanistas cristianos»–, las propuestas de la revista *Orden Cristiano*, la tribuna que los congregó entre 1941 y 1948 y sus vínculos internacionales. Un universo de relaciones que terminó siendo más extenso y abigarrado de lo supuesto en un primer momento. Por su parte, la historiadora Miranda Lida contribuyó con una biografía sobre monseñor Miguel de Andrea, una de las pocas voces antifascistas entre los obispos argentinos del momento y habitual interlocutor de los grupos maritainianos (Lida 2013). Por otro lado, comenzaron a estudiarse también los sectores democristianos del Partido Popular de Buenos Aires, creado, en 1927, según el modelo del Partido Popular Italiano. Dicho grupo encabezó, en el plano local, iniciativas internacionales alentadas por Luigi Sturzo como el Comité por la Paz Civil y Religiosa en España y People and Freedom Group (P&F) (Mauro 2015, 2017, 2019).

De esta manera, poco a poco se fue recomponiendo una imagen del mundo católico argentino menos monolítica, atravesada por contradicciones y fuertes disputas políticas. Tanto entre el nacionalcatolicismo y el arco antifascista, como al interior de este último, donde las divergencias ideológicas no fueron menos profundas (Halperin Donghi 2003). Más allá de sus coincidencias, los distanciaban diferentes interpretaciones sobre la reforma social católica y valoraciones distintas acerca de la democracia liberal y el capitalismo.

En las siguientes páginas, realizaremos un recorrido por algunas de las principales vertientes del antifascismo católico con el propósito de analizar los puntos de convergencia, así como las principales divergencias que, entre otros factores, les impidieron compartir un mismo espacio intelectual y político durante las décadas de 1930 y 1940.

UN ANTIFASCISMO PARTIDARIO: LA PISTA STURZIANA³

En 1923, al frente del Partido Popular, Sturzo planteó públicamente su oposición al fascismo durante las sesiones del Congreso Nacional del partido en Turín. Poco después, en un contexto de creciente violencia, advertido por el Papa, abandonó el país y comenzó un largo exilio que lo condujo a Londres primero, tras un breve paso por París, y luego a Nueva York, en 1940, hasta su regreso a Italia en 1946 (Kaiser 2000, p. 439-465; 2004, 2007, Villis 2013, Papini 1997). En Londres, desarrolló una activa labor política e intelectual, editando algunos de sus principales libros, entre ellos *L'Italia e il fascismo* (1926), traducido rápidamente al inglés, al francés y al alemán. A mediados de la década, el uso del calificativo «totalitario» se había hecho más frecuente entre los opositores al régimen de Benito Mussolini e incluso había devenido un nuevo «ismo» en la pluma del socialista italiano Lelio Basso (Fuentes 2006). Sturzo continuó animando al debate al respecto con la publicación de *La comunità internazionale e il diritto di guerra* (1928), *La società: sua natura e leggi* (1935) y, ya hacia finales de la década del treinta, con *Politica e morale* (1938) y *Chiesa e stato* (1939).

En Argentina, la recepción del debate sobre el fascismo y el totalitarismo entre los católicos del Partido Popular se produjo hacia mediados de los años treinta, tras la crisis y el recambio de la generación que había fundado la agrupación, en 1927, y militado en iniciativas anteriores como la Unión Democrática Cristiana y la Unión Democrática Argentina. Ambas disueltas en medio de las tensiones suscitadas con el Arzobispado de Buenos Aires (Martín 2012, Mauro 2020). Por entonces, la pérdida de la única banca con que contaban en el Concejo Deliberante de la ciudad de Buenos Aires, en 1934, profundizó la crisis interna y aceleró el recambio generacional de la mano del ascenso de la llamada Juventud Popular encabezada por Miguel Guglielmino. Entre la camada de nuevos dirigentes, se contaba también Luigi Chiti, militante del Partido Popular en Italia, y nexo con Sturzo en el país. Convencido por Chiti, Sturzo cedió los derechos para publicar su opúsculo *El Estado Totalitario*, editado en 1935 en Madrid por Cruz y Raya, y donó los ingresos de las ventas a la causa del partido.

3 Este apartado se basa en Mauro 2021.

La edición argentina salió casi inmediatamente, a fines de 1936, con sello partidario, la denominada Editorial Popular. Aunque rudimentario y de circulación acotada, el folleto causó cierto revuelo en el campo católico donde el fascismo tenía muchos simpatizantes y se escuchaban pocas voces en disidencia. En respuesta, el principal diario católico, *El Pueblo*, alineado por entonces con los sectores nacionalistas (Lida 2012), cuestionó frontalmente a Sturzo y a los populares argentinos por afirmar que el fascismo era totalitario y que la Acción Católica no gozaba de libertad en Italia. Según los editorialistas del diario, eran falacias alentadas por los comunistas y los católicos “viejos”, apegados al liberalismo, como el fundador del Partido Popular Italiano. Por esos días, Guglielmino escribió a Sturzo contándole detalladamente la recepción del opúsculo e intentó aprovechar la nota de *El Pueblo* y el contexto convulsionado debido a la visita de Jacques Maritain al país para iniciar un debate público (Zanca 2013a). Entretanto, el periódico *Presente*, editado por la Juventud Popular, publicó varios artículos sobre la democracia cristiana y, a pedido de Sturzo, la Carta de los Obispos Belgas con el fin de combatir los “malos entendidos” sobre el fascismo (Mauro, 2015).

Tras las repercusiones logradas por *El Estado totalitario* –editado también como artículo por *Hechos e Ideas* con un prólogo de Chiti a fines de 1936–, Sturzo comenzó a enviar a Guglielmino notas breves y reflexiones sobre la situación en Italia y las acciones del fascismo con el propósito de contrarrestar a los sectores nacionalistas. En particular, Sturzo consideraba importante difundir en Argentina la encíclica *Non abbiamo bisogno* (1931), donde el Papa condenaba la «estatolatría pagana» del fascismo, y sus declaraciones sobre la guerra en África, en particular, el discurso del 28 de agosto de 1935 que, según Sturzo, «ningún diario católico italiano» ni «ningún obispo» habían explicado y difundido debidamente.

En 1937, el partido, nuevamente a través de la Editorial Popular, volvió a poner el acento en la discusión sobre el fascismo y el totalitarismo publicando una conferencia de Guglielmino titulada *El despotismo es una dictadura*. La conferencia recuperaba algunas de las reflexiones previas de Sturzo así como intervenciones de Jacques Maritain (Zanca 2013b). El folleto subrayaba:

la incompatibilidad absoluta, total, terminante, entre el cristianismo y los principios del totalitarismo [...] Nosotros que somos reconocidamente anticomunistas somos también en el mismo grado y proporción antifascistas y antinazistas. (Guglielmino 1937, p. 4)

Poco después, los sturzianos se sumaron, a nivel local, al Comité Argentino por la Paz Civil y Religiosa en España, fuertemente vinculado al pedido internacional de tregua realizado por Sturzo en ese momento (Mauro 2017). La experiencia del comité, sus repercusiones públicas y, poco después, la conformación de un periódico propio, *Tiempos Nuevos*, dieron algo más de visibilidad a la tendencia. En 1940, sin embargo, su apuesta electoral en la ciudad de Buenos Aires con el Partido Popular volvió a ser decepcionante, en línea con las presentaciones de 1936 y 1938. El partido siguió sin conseguir si quiera el ingreso de un concejal. En este contexto difícil, al año siguiente, alentados por Sturzo

y con la esperanza de proyectarse con más fuerza en la arena pública, comenzaron a discutir el lanzamiento de *People&Freedom* (P&F) en el país. La organización tenía el propósito de difundir y fortalecer los principios social-cristianos en el plano internacional, afirmando el respeto a «la persona humana y sus derechos» y la defensa de las libertades civiles y políticas. Además, como el propio Sturzo aclaró en diversas entrevistas, se pretendía fomentar la cooperación entre los Estados para abonar el camino hacia una liga de naciones y una corte internacional. En lo inmediato, no obstante, los propósitos eran más modestos: hacer propaganda a favor de la democracia, denunciando al fascismo en los medios masivos de comunicación, y contribuir al establecimiento de redes internacionales del catolicismo democrático, especialmente entre los emigrados de diferentes países. La organización estrechó vínculos con *L'Aube*, en París, y con algunos católicos democráticos españoles que Sturzo había conocido durante su viaje a España en 1934. Entre ellos, Ángel Ossorio y Gallardo –embajador en Francia, Bélgica y Argentina entre 1936 y 1939–, Alfredo Mendizábal –profesor de derecho en la Universidad de Oviedo en los años treinta– y Javier Landaburu –diputado y representante del gobierno vasco y del Partido Nacionalista Vasco en París–, exiliados tras el desencadenamiento de la guerra civil. P&F, de hecho, se involucró activamente en la contienda y su creación estuvo íntimamente relacionada con la guerra y el proyecto de lanzar una organización internacional en un virtual escenario de posguerra. Según Kaiser, la Unión Internacional Demócrata Cristiana, sucesora de la que el propio Sturzo había impulsado a mediados de los años veinte (el Secretariado Internacional Demócrata Cristiano), se delineó precisamente en uno de los encuentros de P&F en 1940 (Kaiser 2007, p. 148).

En Argentina, los sturzianos conformaron una comisión de propaganda y se acercaron, por un lado, al grupo de seguidores de Maritain que, como veremos más en detalle en el apartado siguiente, en 1941 habían comenzado a editar *Orden Cristiano*, y, por otro lado, a algunos militantes vinculados a la Asociación de Ex-alumnos de Don Bosco. Sturzo había colaborado previamente con algunos de ellos, publicando en la revista *Restauración Social*. Finalmente, entablaron relaciones también con los Pregoneros Social-Cristianos, un grupo de católicos sociales surgidos de la cátedra de Doctrina Social dictada por Monseñor Franceschi (en el contexto de los Cursos de Cultura Católica) e influenciado por las conferencias del jesuita vasco José Antonio Laburu, formado en Bélgica y España, y llegado a la Argentina en 1941. Orientados a la difusión de la sociología cristiana, los Pregoneros mantuvieron, aunque con matices, un discurso crítico hacia el fascismo y, sobre todo, hacia las derivas fascistas en el mundo católico (Zanca 2013).

En este punto, la postura de monseñor Franceschi merece un párrafo aparte. En las historias que distintos segmentos de la democracia cristiana –y grupos afines dentro del catolicismo– escribieron sobre este período, el sacerdote aparece como un propulsor de la corriente. Los trabajos más recientes, en especial el detallado análisis de Miranda Lida, han revelado las diferentes facetas de su pensamiento con relación a la democracia política y sus críticas a las diversas formas de autoritarismo. Recordemos que Franceschi se había mostrado a favor de una “democracia social”, inmediatamente después de la

Primera Guerra mundial, en el opúsculo *La democracia y la iglesia* en el que, en resúmenes cuentas, subrayaba que no existía ninguna contradicción entre ambos componentes (Franceschi 1958). En la década de 1930, se dedicó a destacar la autonomía eclesial respecto de los regímenes políticos, aun cuando nunca negó que existiera un criterio católico para “aprobarlos”. Esa peligrosa equidistancia lo llevó a juzgar de una manera singular el antisemitismo del nazismo, al que lejos de oponerle un humanismo cristiano, le contrapuso una “solución cristiana” a lo que denominaba “el problema judío”.⁴ En cualquier caso, Franceschi mantenía un diálogo triangular en el que él se ubicaba en uno de los vértices, a distancia, tanto del nacionalismo autoritario –y sus soluciones que terminaban “absorbiendo al individuo en el Estado”– como del liberalismo –que no solo había perdido todo predicamento en la Argentina de 1940, sino que se había vuelto un movimiento “conservador”–.⁵ A medida que la conflagración europea se incrementó y, en especial con la firma del pacto Ribbentrop-Mólotov, su inclinación hacia las democracias y en oposición a los totalitarismos se profundizó, incluso con tibias críticas al franquismo, de quien había sido sostén y defensor –en contra de muchos de sus discípulos– durante la Guerra civil española. Recién luego de la Segunda Guerra, trocará su idea de una democracia “corporativa” por una democracia política o “democracia cristiana”. En una recopilación de sus intervenciones periodísticas, publicada en 1945, no dejó de subrayar sus tempranos enfrentamientos con el periódico fascista *Il mattino d'Italia*, en torno a las nociones de raza y nación.⁶ En este sentido, como sostiene Lida, el anticomunismo y el antiliberalismo fueron una suerte de *trait-d'union* entre los distintos Franceschi (Lida 2019).

CATOLICISMO Y ANTIFASCISMO: LA PISTA DE MARITAIN

En 1937, un año después de la visita de Jacques Maritain a la Argentina, la polémica por su posición en la guerra civil española seguía levantando una polvareda de opiniones tanto en la prensa confesional, como fuera de ella. Rafael Pividal, quien había participado en la sociabilidad de Meudon, en la década de 1920, era, sin duda, el «discípulo dilecto» del filósofo francés en Argentina. Traductor de sus obras al español y corresponsal en el Río de la Plata, escribió en la revista *Sur* una apología de la posición de su maestro, poniendo en evidencia las divisiones del catolicismo en las postrimerías de la guerra. Para Pividal, la guerra civil española era leída en el contexto de una disyuntiva social:

La cuestión está en saber si hemos de contentarnos con un cristianismo de fachada, si una ciudad es cristiana porque alza la cruz en las procesiones y enseña el catecismo en las escuelas, o si la cruz ha de ser llevada por nosotros como la llevó nuestro Dios y Señor [...] Entre un bando y el otro, no estamos dispuestos a optar. Si de un lado se matan sacerdotes, que son ministros de Cristo, del otro lado se matan a los pobres, que también son de Cristo. (Pividal 1937, pp. 87-89)

4 G. J. Franceschi, 1939. El problema judío. *Criterio*, n° 587, 1 de junio.

5 G. J. Franceschi, 1941. El problema constitucional argentino. *Criterio*, n° 697, 10 de julio.

6 G. J. Franceschi, 1945. *Totalitarismos. Nacionalismo y fascismo*. Buenos Aires: Editorial Difusión.

La frase de Pividal se inscribía en la tradición del discurso eclesiástico sobre los pobres que, desde fines del siglo XIX, los identificaban como sujetos temidos, por el peligro de su radicalización para el orden social, pero, al mismo tiempo, como sujetos deseados. La repetida letanía del catolicismo social era que el gran pecado del siglo XIX fue «perder» a la clase obrera. Aunque, a su vez, cuando Pividal sostenía que *no se podía optar*, y ubicaba al mismo nivel a sacerdotes y a hombres (pobres), se estaba abriendo a un discurso que se corría *del derecho de la iglesia al derecho de los hombres*, a una teología que iba a poner a la persona en el centro de su reflexión.

Jacques Maritain 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 (Seay 2002). Era también uno de los íconos de la conversión de los intelectuales franceses al catolicismo y, por ende, el ejemplo vivo de una exitosa estrategia de la iglesia de Francia: reconquistar el mundo para Cristo a través de la inteligencia (Gugelot 2002, Hervieu-Léger 2004). Se constituyó en una figura tutelar del renacimiento católico argentino, fue un catalizador de conversiones de jóvenes que encontraban en su obra una nueva forma de crítica a la modernidad. La atracción que ejercía Maritain, ya conocido como 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. Sus obras empezaron a circular en francés, en la década de 1920, y fueron traducidas, en la de 1930, cuando el campo intelectual católico se había consolidado. Pividal se convirtió, en 1934, en el primer traductor de *Tres reformadores* para Sudamérica (Compagnon 2000, p. 632). Una red nacional de círculos, bibliotecas y publicaciones permitió que muchas de estas traducciones tuvieran una buena acogida en un público ávido de una crítica al ordenamiento de la filosofía moderna. La originalidad de Maritain radicaba en la escritura refinada y a la vez accesible y en la utilización del tomismo como herramienta de análisis para los más diversos temas, desde el arte hasta la política. Si bien había pertenecido a la Acción Francesa de Charles Maurras, con la condena papal de 1927 había empezado a construir una filosofía política propia, en una línea en la que se puede ubicar *Religión y cultura*, de 1930 y *Humanismo Integral*, aparecido en 1936. Durante la década de 1930, tomó cada vez más distancia de los grupos reaccionarios a los que había adherido a principios del siglo XX. El avance de los fascismos europeos lo llevó a reconciliar la democracia con el cristianismo y a dejar de pensar en las libertades individuales como una peligrosa desprotección de las personas: en *Humanismo Integral* admitía la pluralidad de la sociedad moderna, no por principio, sino por necesidad. El Estado en el que pensaba ya no era sacro, sino secular (Maritain 1955).

En 1936, Maritain realizó una extensa gira por Argentina, invitado por los Cursos de Cultura Católica y por el PEN Club, con vistas a participar del congreso internacional de esa organización que se realizó, entre el 5 y el 14 de septiembre, en el Concejo Deliberante de la ciudad de Buenos Aires (Lida 2019). La pluralidad de relaciones que mantenía Maritain en Francia se trasladaba a sus contactos en Argentina. Poseía fluidos

vínculos con el universo de la cultura liberal de los años 30 y, en especial, con Victoria Ocampo, a quien había enviado su famosa *Carta sobre la independencia*, una reflexión sobre la posición del intelectual en la coyuntura de la década. Si bien su llegada fue celebrada por la prensa católica, que no ahorró halagos para el filósofo, la relación entre la prensa nacionalista y Maritain comenzó a enturbiarse con el inicio de las sesiones del Pen Club. 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, a través de *Sur*, la *Carta sobre la Independencia*. El diario distinguía, además, al “filósofo especulativo” del “filósofo práctico”.⁷ El escándalo estalló con dos conferencias que corrieron por decisión de Maritain, fuera de la agenda programada por los Cursos de Cultura Católica, y que dispararon una serie de artículos en el periódico *Crisol*. La primera fue en la Sociedad Hebraica, donde Maritain habló contra el racismo. La prensa católica argentina estaba empapada, entonces, de distintas formas de antisemitismo: algunas más moderadas y de raíz religiosa, como la de Gustavo Franceschi en *Criterio*, otras más radicales e, incluso, raciales (Lvovich 2003). Por el contrario, la prensa liberal y de izquierda celebró la toma de posición de Maritain y halagó sus gestos. Esto no hizo más que agudizar el encono de los nacionalistas, que veían cómo una figura que debía haber llegado para demostrar su avance, servía de argumento y legitimaba a sus enemigos.

Entre quienes apoyaron a Maritain, luego de su visita de 1936, se encontraban Rafael Pividal, Augusto Durelli, Jaime Potenze y Manuel Ordoñez. Un grupo heterogéneo y débil. Su primera iniciativa fue lanzar una colección de libros, traducciones de los referentes europeos de esta nueva corriente, a la que definían de muy distinta manera: “humanismo cristiano”, “catolicismo evangélico”, “personalismo”. De allí surgió la colección *Nueva Cristiandad*, que publicaba la editorial Losada y dirigía Rafael Pividal. Su primer volumen fue la traducción de una de las conferencias que dictó Maritain en Buenos Aires (Maritain 1939). El siguiente fue un extenso ensayo sobre el nacionalismo que redactó Augusto Durelli (1940). Se trataba de un joven y fogoso militante católico, que había estudiado ingeniería en la Universidad de Buenos Aires y un posgrado en ciencias sociales en la Universidad Libre de París. Durelli tomaba como referentes, más allá de Maritain, a buena parte de los intelectuales católicos antifascistas franceses como Mounier, Mauriac, Bernanos y las revistas *Sept*, *Esprit* y *La Vie intellectuelle*. Para estos humanistas cristianos, Francia era un modelo a seguir por la calidad, la libertad y el modo en que los intelectuales ligados a la iglesia intervenían en la esfera pública.

A partir de 1941, este grupo inicial –que fue creciendo y ampliándose, a medida que avanzó la Segunda Guerra– comenzó a publicar la revista *Orden Cristiano*. La nueva revista llevaría al enfrentamiento interno a un nuevo nivel. Las figuras que transitaban por sus páginas participaban, desde hacía al menos un lustro, en los conflictos entre católicos nacionalistas y “democráticos” (Zanca 2013). En su primer número, Pividal

7 1936. *Bandera Argentina*, 17 de septiembre.

se encargó de redactar el *avant-propos*, en el que identificaba a sus adversarios como aquellos que tomaban al catolicismo “como un partido y no como la Religión de la Verdad”, aquellos que pretendían “implantar un orden cristiano por la fuerza” y que, siguiendo a Charles Maurras, tomaban como ejemplo al Duque de Alba “catolizando Flandes con la punta de la espada”. Para Pividal, la Iglesia vivía en esos días un grave peligro, que no provenía de afuera “sino del seno mismo de la comunidad cristiana”. A diferencia de los nacionalistas, creía que los mejores valores de la modernidad se habían originado en ideas cristianas, aun cuando hubieran sido mal utilizados por el liberalismo. “Respeto al individuo, tolerancia civil, justicia entre los hombres, paz internacional, son ideas cristianas. Si es cierto que esas ideas han sido desafectadas y puestas al servicio de una falsa filosofía, no es menos cierto que son buenas en sí mismas y que son el producto del fermento evangélico puesto por Cristo en la Sociedad...” (Pividal 1941). Al tiempo que los redactores de la revista cuestionaban al nacionalismo –en nombre de la obediencia que se debía a la palabra del Papa–, como laicos definían qué voces escuchar y qué tipo de cristianismo defender. Erigidos en jueces del verdadero cristianismo, no podían disimular que ejercían una clásica y añeja versión del anticlericalismo (Remond 1976, Di Stefano 2010). Se trataba, claro, de un anticlericalismo católico que, como otros de su especie, enjuiciaba desde la llanura del laicado a las encumbradas autoridades, exigiéndoles el martirio en nombre de la verdad. Ese anticlericalismo no cuestionaba la existencia del orden clerical, pero les otorgaba a los laicos la potestad de juzgarlo, de definirlo, de interpelarlo. Desacralizaba el rol del sacerdote tridentino, poniendo sus palabras y sus acciones en la picota, cuestionando su moral, caricaturizando sus ideas y sus gestos. El exiliado nacionalista vasco Pedro de Basaldua utilizaba las palabras de monseñor Franceschi para cuestionar al régimen franquista. El sacerdote se había preguntado en *Criterio* si se le podía citar, dentro de la URSS, “...un solo periódico opositor al comunismo, un solo organismo contrario a este régimen, un solo escritor que esté en condiciones de publicar un libro sin el visto bueno del gobierno...”. Para Basaldua, la misma pregunta podía aplicarse al régimen de Franco, dado que esa era “doctrina de la Iglesia, y debe ser aplicada por igual a amigos y enemigos, a rojos y blancos. Ante la Ley las amistades y los coloridos carecen de valor”.⁸ Al igual que Maritain, un laico con un capital propio en el campo de las ideas religiosas, los antifascistas argentinos imitaban su audacia desafiando el rol de los consagrados, fueran sacerdotes u obispos.

Es sabido que la polémica en torno a Maritain y sus ideas en torno a la “diferenciación de planos” estructuraron buena parte de los clivajes ideológicos hasta bien entrada la década del 60 católica. Su filosofía política fue leída como una invitación a conformar partidos “de inspiración cristiana”, un punto en el que maritainianos y sturzianos coincidían. En ese sentido, es interesante citar el testimonio de Jean-Yves Calvez, quien al recordar sus primeros viajes a la Argentina, a fines de los años cincuenta, mencionaba esta influencia:

8 P. de Basaldua, 1945. Penetrando a fondo en la ‘cruzada española’. *Orden Cristiano*, 15 de octubre, p. 29.

...conocí, en el año 1958, el catolicismo nacional argentino, si se puede decir, en pleno vigor. Me encontré en aquel tiempo con la polémica del padre Meinvielle con Jacques Maritain y su integralismo, de hecho, su humanismo cristiano, sin embargo, profano, casi lo contrario de lo que llamamos integrista, que era más bien la doctrina de los adversarios de Maritain (con tendencia a absolutizar una concepción política nacional, puesta al mismo nivel que la fe). No conocía yo en Francia a un Maritain tan de punta, casi izquierdista según sus adversarios argentinos. A nosotros nos parecía más bien él un centrista moderado, demócrata-cristiano a la francesa, que después fue la europea (italiana, alemana). (Calvez 2001, pp. 3-4)

COINCIDENCIAS Y DIVERGENCIAS: UNA RELACIÓN DIFÍCIL

La pregunta que podríamos formularnos es qué llevo a algunos católicos, socializados en los mismos ámbitos que sus correligionarios nacionalistas –que apoyaron al bando rebelde en España y luego coquetearon con el sueño de un triunfo fascista en la Europa de la Segunda Guerra–, a optar por afiliarse al antifascismo, que en Francia e Inglaterra reunían a la izquierda y el liberalismo, que hasta ese momento eran caracterizados en toda la prensa confesional como los enemigos acérrimos de la Iglesia católica. En Argentina, como lo ha mencionado la literatura sobre el tema, el antifascismo reunió un arco similar, en el que podían codearse comunistas, radicales, socialistas e incluso conservadores (Bisso 2005).

Un primer factor a tener en cuenta es el diagnóstico que formularon los católicos antifascistas respecto del régimen político argentino. Si bien la década de 1930 estuvo signada por el fraude electoral y el debilitamiento de la legitimidad de los gobiernos de la restauración conservadora, este segmento del catolicismo seguía creyendo en el orden constitucional. Sus críticas al liberalismo, en realidad, reflejaban su oposición a la supuesta neutralidad en términos morales del estado finisecular. La Constitución nacional no era, desde su perspectiva, de carácter laicista. Habían sido las interpretaciones del positivismo de los gobiernos posteriores a 1880 y su “inmoralidad política” las que habían torcido el camino del Estado argentino. Por ende, el sueño maximalista del catolicismo nacionalista, que proponía una “revolución nacional” que barriera con los restos de la república liberal, no podía sonar si no como una afrenta a un orden que, con sus defectos, había garantizado crecimiento económico, orden y paz social por más de cincuenta años.⁹ Y que, más allá de un breve período, nunca había puesto trabas –todo lo contrario– al despliegue público del catolicismo. En todo caso, eran los católicos, con las mismas herramientas que tenían otros actores sociales –asociacionismo, partidos políticos, uso de la prensa periódica– los que debían reposicionar la fe en el centro de la esfera pública.

La apropiación de autores europeos, por otro lado, puso en un singular escenario el debate del catolicismo argentino. Porque si efectivamente –y como recordaba Calvez– las ideas maurrasianas tuvieron un temprano y prolongado impacto en el catolicismo argentino, también lo tuvo toda una corriente de intelectuales y publicaciones francesas –*Esprit*, *La Vie Intellectuelle* y *Sept*– que, en “la hora española”, se inclinaron por una

9 Acerca de la vocación de los nacionalistas por reformar la Constitución Nacional de 1853, el caso de Rodolfo Martínez Espinosa en Córdoba (1934) con su texto *Politeia* es muy significativo (Rock 1993).

posición neutral o de apoyo y solidaridad con los nacionalistas vascos, enfrentados a la rebelión franquista. Como puede verse en la cita de Pividal, y más allá de la extracción de la mayor parte de la intelectualidad católica, la cuestión social era un componente central en el debate fascismo-antifascismo. Augusto Durelli, otra figura del antifascismo católico, analizó el carácter del nacionalismo desde una perspectiva personalista, sosteniendo que se trataba de una reacción mística antiburguesa.¹⁰ Lo destacable era que el misticismo –en cualquiera de sus versiones– era, a los efectos prácticos, equivalente a una religión. Si para Durelli era legítimo que el hombre se sometiera en forma servil a Dios, era improcedente que lo hiciera a otras formas “profanas” de trascendencia, en las que la nación o la clase encarnaban en un líder y se erigían en el sujeto colectivo privilegiado de la historia. Por otro lado, tampoco era admisible que el hombre rechazara directamente postrarse, como orgullosamente pretendía la burguesía, en una forma de autonomía en la que entreveía un gesto de individualismo, pragmatismo y egoísmo.

Para los cristianos antifascistas, el catolicismo nacionalista bregaba por un programa restauracionista de una sociedad orgánica, un ideal medieval de cristiandad, que permitiera dejar atrás las “desviaciones” de la modernidad, tanto liberal como marxista. Y aquí la caracterización del “fascismo” como fenómeno se bifurcaba. Algunos lo inscribían en el tradicional clivaje novecentista “civilización y barbarie”. Y nuevamente, más allá de las críticas que pudieran formularle, reivindicaban el ordenamiento constitucional posterior a 1853, oponiéndose a cualquier tipo de reivindicación del gobierno de Juan Manuel de Rosas (1835–1852).¹¹ Otros, tal vez más perspicaces, lo caracterizaban como un fenómeno novedoso. No recurrían al siglo XIX para entenderlo y preferían pensar que, al contrario, era el fracaso de la sociedad liberal burguesa la que impulsaba la reacción nacionalista, en búsqueda de un nuevo –y peligroso– misticismo. Como sostenía Durelli, se equivocaban los burgueses que se identificaban con el fascismo (creyendo que protegería sus ganancias). El hombre no tenía valor *en sí* para el nacionalismo, más allá de lo que de él quisiera hacer la comunidad. Las fórmulas cada vez más absolutas del nacionalismo se volvían anticristianas. El hombre era para el nacionalismo «la sangre que corre por sus venas». Al igual que el marxismo, que lo definía por su pertenencia a una clase en particular, el nacionalismo lo reducía a su pertenencia o no a la comunidad nacional. Quedaba claro que, para Durelli, la burguesía era la gran culpable de la emergencia del nacionalismo. Tanto por sus acciones (el apoyo de connotadas figuras de la élite al nacionalismo) como por sus omisiones: haber apoyado, desde el siglo XIX, la idea de un “Estado laico”. La mentalidad burguesa era la negación o la ausencia de misticismo y su moral de tipo “comercial” siempre buscaba conseguir ventajas. El fin último de la apacible vida burguesa era hacerse un lugar en el olimpo social. Todas las instituciones y valores burgueses estaban viciados por esa ausencia de misticismo, con

10 A. Durelli, 1938. Noventa años después del Manifiesto Comunista. *Sur*, n° 49, pp. 47-54.

11 Véase, por ejemplo, la línea de la revista *Civilización*, editada en 1945, creada en la librería homónima y en la que participaban, entre otros, Manuel Ordoñez, Manuel Río y Ambrosio Romero Carranza. Tomás Amadeo sostenía que el fascismo no era más que la resurrección del absolutismo (Amadeo 1939).

sus fines cortos e inmanentes: la familia era un medio para conservar un nombre, el patriotismo era parte de su lógica quietista, un mecanismo para atesorar las instituciones que garantizan sus ingresos. En el fondo, el burgués era un conservador. Un enemigo del cambio que pudiera hacer temblar su posición. Y el aspecto que más había macidado era la religión: el burgués era, en la práctica, un ateo. Su adhesión a una fe era parte de la vida superficial y, en términos sociales, la religión era un eficiente mecanismo de contención social y de conservación: “Marx diría: la religión es el opio del pueblo. Marx tenía razón. La pseudo-religión burguesa es el opio del pueblo. La burguesía lo sabe desde hace mucho y trata de aprovecharlo al máximo” (Durelli 1939, p. 26).

Los católicos antifascistas, si bien aceptaban los límites de la democracia, confiaban en un ciudadano a construir. La falta de educación era la que convertía a las sociedades en “masas” dispuestas a seguir a líderes demagógicos. Sus adversarios los denominaban “católicos liberales” y sin duda lo eran, pero en un sentido diferente al que posee el término por fuera de las coordenadas del catolicismo. Eran capaces de “transigir” con el siglo, e incluso sostenían que muchos atributos de la democracia moderna eran valores netamente “cristianos”. Finalmente, el catolicismo nacionalista había operado en un frente muy particular: la masculinización. Las mujeres habían ocupado un lugar preponderante en distintos espacios eclesiales, desde la década de 1920, como gestoras y organizadoras. La plataforma cultural del catolicismo les había permitido a muchas de ellas participar en la esfera pública. El nacionalismo, con una prédica que cuestionaba las prácticas modernas, incluía entre otras un discurso de remisión de las mujeres a su rol tradicional: el hogar y el cuidado de niños y ancianos. Por otro lado, si efectivamente el catolicismo iba a reconquistar la nación para Cristo, era necesaria una narrativa “viril”, que rompiera la imagen de una religión feminizada y piadosa, propia del Sagrado Corazón de Jesús, y se reconvirtiera en una masculinizada prédica de Cristo Rey. No es casual que fueran mujeres las principales portavoces del catolicismo antifascista (Valobra 2012, pp. 215-252, Zanca 2015, pp. 67-87).

Finalmente, los laicos antifascistas aspiraban a gozar de autonomía –al menos en sus opciones políticas– respecto de las opiniones de sus pastores. Formularon una línea discursiva que giró en torno al principio de la libertad del creyente, afirmando, incluso, que ese era el rasgo distintivo del cristianismo y su gran aporte a la cultura occidental. El apoyo explícito de la jerarquía española y argentina al bando franquista y la conveniente “neutralidad” durante la Segunda Guerra Mundial llevó, en la práctica, a que los católicos antifascistas experimentasen una constante tensión con las autoridades religiosas.

Pero los antifascistas católicos que, como vimos, tenían diferentes referentes europeos, también manifestaron profundas divergencias entre sí, más allá de todo lo que los distinguía de los nacionalistas. En especial, su posición frente al capitalismo y el liberalismo económico. Las diferentes lecturas que hicieron dificultaron la coordinación y la confluencia de los distintos grupos mucho más que las tensiones con la jerarquía eclesiástica, como quedó en claro tras los intentos de unidad de principios de los cuarenta. En 1942, crearon una Comisión Pro Defensa del Cristianismo y lanzaron un ciclo de conferencias

denominado Renovación Social del que participaron referentes de las diferentes tendencias antifascistas. Para el Partido Popular, estos acercamientos eran un paso importante para fortalecerse cultural y políticamente, presentándose como un vehículo electoral capaz de aglutinar a los diferentes actores del catolicismo democrático y antifascista. Por entonces, además, en sintonía con los debates que transitaba la organización P&F en Londres y Estados Unidos, los sturzianos de Buenos Aires esperaban que las reuniones sirvieran para consensuar, a través de una sucursal local, el programa de reformas económicas y políticas, sobre las que no había coincidencias al menos en lo referido al rol del Estado en la economía. Desde Estados Unidos, Sturzo confiaba, además, en que la iniciativa contaría al menos con el apoyo de monseñor Miguel De Andrea, con quien se escribía desde su participación en el Seminario Internacional de Estudios Sociales organizado por la National Catholic Welfare Conference en Estados Unidos en 1942 (Lida 2013, Lida & Warcalde 2015). De Andrea, sin embargo, tras su regreso al país, hizo poco y nada por alentar las iniciativas de Sturzo, con quien, en realidad, tenía diferencias significativas. Por un lado, la reforma social que alentaba era mucho más moderada que la de matriz sturziana y, por entonces, se había distanciado totalmente de las ideas corporativistas de la encíclica *Rerum Novarum*. Defendía la noción de justicia social, en sintonía con el avance de la categoría en el mundo católico (Lida, 2015), pero desconfiaba de toda intervención más o menos permanente del Estado en la vida social y económica. Por otro lado, en el plano político, se oponía a la creación de partidos católicos. Había apoyado, en 1913, la fundación del Partido Constitucional en Buenos Aires, pero tras esa experiencia se había mostrado siempre reticente con las iniciativas electorales posteriores como la Unión Democrática Cristiana y la Unión Democrática Argentina. Además, como argumentaba el presbítero Silvio Braschi al interior del Partido Popular, los obispos argentinos, entre ellos De Andrea, no querían aparecer secundando iniciativas de los obispos de otros países:

...han declarado el silencio sobre nuestro movimiento... de Pueblo y Libertad no se dice nada y no se dirá nada nunca... no quieren parecer inferiores a los obispos del norte...pretenden que los católicos no practiquemos política democrática cristiana. (Carta de Silvio Braschi a Sturzo, 8/9/1941. Archivo Sturzo, SEG 606, 37)

Durante la segunda mitad de 1942 y comienzos de 1943, continuaron las reuniones entre los diferentes sectores democristianos. Se editó un folleto de propaganda que llamaba a la unidad de las fuerzas católicas democráticas y se publicaron algunos artículos con igual propósito en *Tiempos Nuevos* y *Orden Cristiano*. Sin embargo, con el golpe de Estado de junio de 1943 las actividades se paralizaron. El nuevo gobierno militar fortaleció las tendencias nacionalistas católicas y las llevó a lugares prominentes del Estado al tiempo que suspendió la actividad política y disolvió los partidos (Bianchi 2001, pp. 13-39; Zanatta 1999, pp. 70-82). Puertas adentro las cosas tampoco iban bien y, lejos de avanzarse hacia la unidad, el intento de confluencia de los diferentes grupos sacó a relucir divergencias profundas sobre el programa económico que debía impulsar la democracia cristiana, así como diferencias en el diagnóstico sobre la situación social y el capitalismo. De hecho, ha-

cia fines de 1943, P&F ya no daba muestras de existir ni siquiera como proyecto entre sus más comprometidos impulsores. Al año siguiente, el Partido Popular siguió el mismo camino y el grupo sturziano se disgregó en 1945. Un tanto irónicamente, en el preciso momento en que la obra de Sturzo comenzaba a ser reivindicada tanto por los Pregoneros Social-Cristianos en *Orientación Social* como por los grupos maritainianos locales en las páginas de *Orden Cristiano*. En sintonía, además, con el giro dado por el Vaticano, en 1944, y el auge de las democracias cristianas en el viejo continente. Sin embargo, no estaba claro que aquello que los había unido en la década de 1930 –su oposición al nacionalismo– pudiera traducirse en una opción político-partidaria y, menos, en un programa común.

Lo cierto es que, como resultado de esta confrontación entre católicos antifascistas y nacionalistas –confrontación que se extendió más allá de la cronología de otras regiones, por el efecto del peronismo en el poder hasta 1955– se produjeron una serie de cambios que marcó la emergencia de un catolicismo progresista en la década de 1950. En primer lugar, y por más que la jerarquía intentara constantemente “llamar a la unidad” a sus militantes, quedaba claro no había un catolicismo, sino muchos. Las divisiones se fueron cristalizando y estuvieron sobre la mesa incluso en 1955, cuando el conflicto entre el peronismo y la Iglesia pudo sellar una alianza circunstancial entre estos distintos sectores, pero que rápidamente se disolvió en formaciones políticas y estudiantiles universitarias separadas. Este constante enfrentamiento entre sectores erosionaría la autoridad religiosa. La capacidad de gobernanza de la jerarquía estaba centrada en la limitada represión que podía ejercer sobre sacerdotes –y menos entre los laicos– y la maniobrabilidad del discurso, que evitara excluir a unos en favor de otros. A la larga, este reclamo de definiciones políticas por parte del laicado terminaría minando la capacidad de ejercer el poder dentro del campo religioso. En tercer lugar, también se erosionaría durante el peronismo la frontera entre católicos y otras familias político-ideológicas, dado que el enfrentamiento con el gobierno llevó a los antifascistas a alianzas inesperadas hasta ese momento, que incluían a socialistas y radicales. En cuarto lugar, estos enfrentamientos fueron enhebrando una argumentación –sostenida en lecturas y en reelaboraciones de los propios católicos antifascistas argentinos– que representaron el balbuceo de una teología alternativa al maniqueísmo del nacionalismo religioso, representado en figuras hegemónicas del tomismo como Julio Meinvielle. Finalmente, el clivaje fascismo-antifascismo produjo una depuración ideológica del vínculo entre catolicismo y modernidad, en el que los que empezaron a identificarse con el humanismo cristiano, reivindicaban muchos de los valores modernos –libertad, igualdad y fraternidad– como valores inherentes al *verdadero* cristianismo.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

- AMADEO, T., 1939. *El falso dilema: fascismo o bolcheviquismo*. Buenos Aires: Librería del Colegio.
- BIANCHI, S., 2001. *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*. Tandil: Prometeo-IEHS.

- BISSO, A., 2005. *Acción Argentina. Un antifascismo en tiempos de guerra mundial*. Buenos Aires: Prometeo.
- BOTTI, A., 1992. *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*. Madrid: Alianza.
- BOTTI, A., 2009. Luigi Sturzo y los católicos republicanos españoles. En J. DE LA CUEVA MERINO & F. MONTERO, (Eds.), *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Madrid, UAH.
- CALVEZ, J-Y., 2001. *Observaciones sobre la Argentina religiosa*. Roma: Embajada argentina ante la Santa Sede. pp. 3-4.
- CASTRO, M. & MAURO, D., 2019. *Católicos y política en América Latina antes de la Democracia Cristiana, 1880-1950*. Buenos Aires: EDUNTREF.
- DE LA CUEVA, J. & LÓPEZ VILLAVARDE, Á., 2005. *Clericalismo y asociacionismo en España, de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y el consiliario*. Cuenca: Ediciones de la UCLM.
- DE PRIVITELLIO, L., 2011. Las elecciones entre dos reformas: 1900-1955. En H. SÁBATO et al. (eds.), *Historia de las elecciones en la Argentina*. Buenos Aires: El Ateneo. pp. 135-234.
- DI STEFANO, R. & ZANCA, J., 2015. Iglesia y catolicismo en la Argentina. Medio siglo de historiografía. *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 24, pp. 15-45.
- DURELLI, A., 1939. *Essai sur les «mentalités» contemporaines: bourgeoisie - capitalisme - nationalisme - Christianisme - communisme*. Paris: Librairie Montsouris. p. 26.
- FORMIGONI, G., 2010. *L'Italia dei cattolici. Dal Risorgimento a oggi*. Milán: Il Mulino.
- FRANCESCHI, G. J., 1918. *La democracia y la Iglesia*. Buenos Aires: Agencia General de Librería y Publicaciones.
- GERCHUNOFF, P., 2016. *El eslabón perdido. La economía política de los gobiernos radicales (1916-1930)*. Buenos Aires: EDHASA.
- GUGELOT, F., 2004. Le Temps des convertis, signe et trace de la modernité religieuse au début du xx^e siècle. *Archives de sciences sociales des religions*, nº 119, pp. 45-64.
- GUGLIELMINO, M., 1937. *El despotismo es una dictadura*. Buenos Aires: Editorial Popular.
- HALPERIN DONGHI, T., 2003. *La Argentina y la tormenta del mundo: ideas e ideologías entre 1930 y 1945*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- HERVIEU-LÉGER, D., 2004. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: D.F.: Ediciones del Helénico. Disponible en: <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/quintosol/article/view/1226/1800>.
- KAISER, W., 2000. Co-Operation of European Catholic Politicians in Exile in Britain and the USA during the Second World War. *Journal of Contemporary History*, vol. 35, nº 3, pp. 439-465.
- KAISER, W., 2004. Transnational Networks of Catholic Politicians in Exile. En W. KAISER & H. WOHNOU (Eds.), *Political Catholicism in Europe, 1918-1945*. Volume I, London: Routledge.
- KAISER, W., 2007. *Christian Democracy and the Origins of European Union*. New York: Cambridge University Press.
- LIDA, M., 2019. El congreso del P.E.N. Club en Buenos Aires. *Todo es Historia*, nº 619.
- LIDA, M. & WARCALDE, M., 2015. El sinuoso camino de Monseñor de Andrea al catolicismo antifascista en la década de 1940. *Anuario IEHS*, nº 29-30, pp. 251-266.
- LIDA, M., 2012. *La rotativa de Dios. Prensa católica y sociedad en Buenos Aires: El Pueblo, 1900-1960*. Buenos Aires: Biblos.
- LIDA, M., 2013. *Monseñor De Andrea. Obispo y hombre mundo, 1877-1960*. Buenos Aires: EDHASA.
- LIDA, M., 2015. *Historia del catolicismo en la Argentina. Entre el siglo xix y el xx*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- LIDA, M., 2019. El enigma Franceschi. Su lento e irreversible aggiornamento en la década de 1940. En M. LIDA & M. FABRIS (eds.), *La revista Criterio y el siglo xx argentino. Religión, cultura y política*. Buenos Aires: Prohistoria Ediciones.
- LVOVICH, D., 2003. *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Biografía e historia. Buenos Aires: Javier Vergara, Grupo Zeta.
- MALLIMACI, F., 1988. *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires: Biblos.
- MARTÍN, M. P., 2012. *Iglesia Católica, cuestión social y ciudadanía. Rosario-Buenos Aires, 1892-1930*. Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Rosario.
- MARTÍNEZ MAZZOLA, R., 2011. Nacionalismo, peronismo, comunismo. Los usos del totalitarismo en el discurso del Partido Socialista argentino (1946-1953). *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, nº 15, pp. 105-125.

- MAURO, D. & FABRIS, M., 2019. De la cruz a la espada. El cardenal Antonio Caggiano y la Iglesia argentina en el siglo xx. *PolHis*, vol. 24, n° 12, pp. 29-63.
- MAURO, D. & VICENTE, M., 2017. Un camino resbaladizo. Los católicos antifascistas ante la cuestión social en Argentina: los casos de *i populari* y *Orden Cristiano* en las décadas de 1930 y 1940. En M. M. TENTI (comp.), *Iglesias y religiosidades de la colonia al siglo xx*. Rosario: Prohistoria. pp. 191-208.
- MAURO, D., 2015. *I populari* en la Argentina. Luigi Sturzo y el antifascismo católico de entreguerras. *Anuario IEHS*, n° 29-30, pp. 267-287.
- MAURO, D., 2017. Católicos antifascistas en Argentina (1936-1943). Luigi Sturzo y las tramas locales de *People & Freedom Group*. *Itinerantes*, n° 7, UNSTA, pp. 9-31.
- MAURO, D., 2020. La democracia cristiana en Argentina. Formaciones políticas, partidos y vínculos transnacionales (1912-1967). *Ayer*, vol. 118, n° 2, pp. 133-161.
- MAURO, D., 2021. El huevo de la serpiente. Los seguidores de Luigi Sturzo en Argentina y el debate sobre el totalitarismo. En J. R. RODRÍGUEZ LAGO y N. NÚÑEZ BARGUEÑO. *Más allá de los nacionalcatolicismos. Redes transnacionales de los catolicismos hispánicos*. Madrid: Silex. pp. 261-283.
- NÁLLIM, J., 2012. Debates hacia adentro: las ideas económicas del frente antifascista liberal en Argentina, 1939-1943. *Sociohistórica. Cuadernos del Centro de Investigaciones Históricas*, n° 30, pp. 35-65.
- NÁLLIM, J., 2014. *Transformación y crisis del liberalismo. Su desarrollo en la Argentina en el período 1930-1955*. Buenos Aires: Gedisa.
- NÁLLIM, J., 2015. Entre la libertad económica y la justicia social: las ideas económicas de *Orden Cristiano*. *Anuario IEHS*, n° 29-30, pp. 229-249.
- PAPINI, R., 1997. *The Christian Democrat International*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers.
- PASOLINI, R., 2006. La internacional del espíritu: la cultura antifascista y las redes de solidaridad intelectual en la Argentina de los años treinta. En M. GARCÍA SEBASTIANI (Comp.) *Fascismo y antifascismo. Peronismo y antiperonismo. Conflictos políticos e ideológicos en Argentina (1930-1955)*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert. pp. 43-76.
- PIVIDAL, R. 1937. Católicos fascistas y católicos personalistas. *Sur*, n° 35, pp. 87-97.
- ROCK, D. 1993. *La argentina autoritaria: los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*. Buenos Aires: Ariel, pp. 115-116.
- SEAY, S. D., 2002. For the Defense and Beauty of the Catholic Faith: The Rise of Neo-Scholasticism Among European Catholic Intellectuals, 1824-1879. *Logos* 5, n° 3.
- TOURIS, C., 2012. *Catolicismo y cultura política en la Argentina: la constelación tercermundista (1955-1976)*. Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires.
- VALOBRA, A. M., 2012. El particular ideario de Eugenia Silveyra de Oyuela, 1936-1957. *Cuadernos del Sur Historia*, n° 41, pp. 215-252.
- VICENTE, M. & MORRESI, S., 2017. El enemigo íntimo: usos liberal-conservadores del totalitarismo en la Argentina entre dos peronismos (1955-1973). *Quinto Sol*, vol. 21, n° 1.
- VICENTE, M., 2015a. El mundo dice a Latinoamérica, Latinoamérica dice al mundo: *Orden Cristiano* ante la Segunda Guerra Mundial. *Revista de Historia Americana y Argentina*, n° 50, pp. 225-247.
- VICENTE, M., 2015b. *Orden Cristiano*, entre las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial y los inicios del peronismo: lecturas ante el mapa político de la posguerra. *Anuario IEHS*, n° 29-30, pp. 207-227.
- VILLIS, T., 2013. *British Catholics and Fascism. Religious Identity and Political Extremism Between the Wars*. New York: Palgrave MacMillan.
- ZANATTA, L., 1999. *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1943-1946*. Buenos Aires: Sudamericana.
- ZANCA, J., 2015. Dios y libertad. Católicas antifascistas en la Argentina de entreguerras. *Arenal: Revista de historia de mujeres*, vol. 22, n° 1, pp. 67-87.
- ZANCA, J., 2013a. '¿Se ha hecho Dios fascista?'. *Orden Cristiano* y los intelectuales católicos argentinos durante la Segunda Guerra Mundial. En C. MOREIRA RODRÍGUEZ & G. ZANOTTO (coords.), *Catolicismo e sociabilidade intelectual na América Latina*. Ciabá: Univ. Federal de Mato Grosso. pp. 48-65.
- ZANCA, J., 2013b. *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.