



LOS INTELLECTUALES CATÓLICOS HASTA
EL GOLPE DE ESTADO DE 1930:
LA LENTA CONSTITUCIÓN DEL CATOLICISMO
COMO ACTOR AUTÓNOMO EN LA POLÍTICA ARGENTINA*

Olga Echeverría**

Sobre las décadas finales del siglo XIX se produjeron en la Argentina una serie de cambios trascendentes que fueron acompañados por un proceso reformista intenso y una dinámica política compleja. Se ejecutaron procesos modernizadores en los planos políticos, sociales y económicos, al tiempo que se buscaba consolidar el Estado nacional, monopolizador de la legitimidad. El liberalismo resultante de las élites criollas era posiblemente más conservador que algunas de las versiones europeas y conjugaba en su doctrina, no exenta de tensiones, la defensa de las libertades individuales con la construcción de un Estado nacional¹. El proceso de modernización de la Argentina, iniciado hacia el año 1860, produjo no pocas modificaciones en la sociedad. Buena parte de estas transformaciones –económicas, sociales y culturales– eran resultado, más o menos directos, de la definitiva integración de la Argentina a las reglas y dinámica del mundo capitalista. El país ofrecía “ventajas comparativas” para hacer efectiva dicha inclusión a la economía internacional, tales como la abundancia de tierras, el clima favorable, la relativa escasez de mano de obra, la necesidad de capitales, entre otras. Para que esta articulación con el capitalismo fuera posible se hizo indispensable un ordenamiento amplio que implicó tanto una política de tierras y fronteras, como un marco jurídico capaz de enmarcar los nuevos requerimientos al modelo que se buscaba implementar. Pero, la modernización también tenía otros rostros. Poco a poco, fue perfilándose la dimensión que adquiriría la llamada “*cuestión social*”, es decir el conjunto de manifestaciones sociales emergentes de las transformaciones, producidas básicamente a partir del gran proceso inmigratorio, la urbanización y la incipiente industrialización. Eduardo

* Este trabajo es parte de la tesis doctoral que dirigió la profesora Susana Bianchi. Agradezco la colaboración de la Fundación Antorchas que me ha otorgado un subsidio para la finalización del doctorado.

** Instituto de Estudios Histórico-Sociales “Prof. Juan Carlos Grosso” - CONICET.

¹ Juan Suriano, “Introducción: una aproximación a la definición de la cuestión social en Argentina”, *La cuestión social en la Argentina, 1870-1943*, Buenos Aires, Editorial La Colmena, 2000.

Zimmermann sostiene que, más allá de las consecuencias objetivas (necesidades básicas como vivienda y salud y otras de alta sensibilidad como la criminalidad, la prostitución, la mendicidad y el alcoholismo), los cambios sociales produjeron el impacto en los espacios culturales e ideológicos². Desde casi el mismo inicio de este proceso comenzaron a expresarse miradas nostálgicas e incluso condenatorias —que entrado el siglo XX ganarían fuerza y se constituirían en instrumento de movilización política— que cuestionaban las transformaciones que el progreso producía y se asentaban en una reconstrucción idealizada del pasado que se oponía a un presente considerado caótico y desvalorizado.

El orden político, entonces, no estaba desembarazado de contradicciones y presiones. La mayoría de las incertidumbres provenían de las tensiones sociales y políticas. A las huelgas de los chacareros del Litoral, como el “Grito de Alcorta” y las huelgas de los trabajadores urbanos, paulatinamente se fueron sumando conflictos más estrictamente políticos. Muchos de esos contrapuntos y divergencias fueron el sustento básico de un debate intelectual incipiente que cobraría fuerza en las primeras décadas del siglo XX. Tensiones, por otra parte, que no eran una originalidad argentina, sino que cruzaban al liberalismo internacional.

Podría pensarse que la modificación del panorama político argentino era, por así decirlo, irreversible; las transformaciones económicas y sociales producidas por la cuestión inmigratoria, por la política agro exportadora y la incipiente industrialización, hacían que el orden político y electoral vigente fuera cuestionado sistemáticamente. La élite dirigente se concentraba paulatinamente, estableciendo patrones de lealtades y antagonismos como mecanismo de equilibrio interno, pero continuaba funcionando, a pesar de todo, con eficacia, firmeza y persistencia. De tal forma, que los hombres del poder se volvían cada vez más conservadores y por ende renegaban progresivamente de los principios liberales en el sentido político del término. La modernización, entonces, fue modificando la cultura política y las aspiraciones de participación política³.

Dentro del debate intelectual y programático emergente la cuestión de la identidad nacional jugaría un papel central, tanto como la relación entre modernidad y “materialidad” de la cultura burguesa, Y, precisamente, en esas fisuras y resquicios que mostraba el sistema intentó insertarse el catolicismo, un actor hasta entonces sólo defensivo, que pretendía abandonar su letargo, superar su precariedad y ambigüedad y comenzar a crecer como actor autónomo de la política argentina. El proceso aquí estudiado, que llegó hasta el golpe de Estado de 1930, es la historia de su lenta constitución, de su toma de conciencia.

La encíclica *Rerum Novarum*, del Papa León XIII⁴, de 1891, fue el argumento tanto como el impulso que encontraron los sectores católicos para iniciar su paulatino

²Eduardo Zimmermann, *Los liberales reformistas. La cuestión social en la Argentina, 1890-1916*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995. En el mismo sentido interpreta a este proceso Juan Suriano, *La cuestión social en Argentina, 1870-1943*.

³Natalio Botana, *La libertad política y su historia*, Buenos Aires, Sudamericana-Instituto Torcuato Di Tella, 1991.

⁴Al respecto puede consultarse Pietro Scoppola, “La democracia en el pensamiento católico del siglo XX”, en Alessandro Pizzorno et al., *Historia de las ideas políticas, económicas y sociales*, México, Folios, 1984.

despertar. Allí, la máxima autoridad de la Iglesia expresaba su preocupación por las profundas transformaciones que se habían producido en la sociedad occidental y señalaba que en la ausencia de religión, de moral, es decir en “*la ignorancia de Dios*” debían buscarse las raíces de los problemas y de la descomposición social que se manifestaba tan claramente en la sociedad que se estaba construyendo. Si la relajación de la moral era la causa, la solución debía provenir del recurso a la fe y la Iglesia, sacando del Evangelio las enseñanzas, era la única institución capacitada para resolver el conflicto o, por lo menos, limar “*sus asperezas hacerlo más soportable*”. La Encíclica fue, en este orden, un llamado decidido a la acción de los católicos a fin de resolver lo que consideraban los mayores problemas sociales. Esta tarea era presentada como testimonio de fe, pero, entiendo, que implicaba una propuesta política clara, como dice Emile Poulat, se trataba de abandonar las posiciones “defensivas” para asumir perspectivas “ofensivas” que debían llevar a la instauración del “orden cristiano”, un orden claramente político, pero que implicaba asimismo una visión abarcadora de toda la vida humana. Es decir que como objetivo mayor se encontraba el de construir un “mundo católico”⁵.

Tanto en la Encíclica como en las intervenciones de los católicos argentinos aparecía con claridad la profunda perturbación que producía el surgimiento de movimientos basados en los idearios del socialismo y el anarquismo y la paulatina captación de las masas para “*acabar con la propiedad privada y sustituirla por la colectiva, en la que los bienes de cada uno sean comunes a todos*”, la contienda se consideraba peligrosa porque “*hombres turbulentos y maliciosos*” pervertían el juicio de la verdad y movían a la multitud a sediciones⁶. Según la Encíclica, había un problema concreto y real que permitía esa influencia y al que había que dar inmediata solución: la mayoría de los obreros se “*revolvían*”, decía el Papa, “*indignamente en una miserable y calamitosa situación*”. Pues, y al haberse apartado las naciones y las leyes civiles de la religión había sucedido que los obreros se encontraban entregados, solos e indefensos, a la inhumanidad de sus patronos y a la desenfrenada codicia de los competidores. Pero, además, la carta papal ponía el acento en la función que debía desempeñar la Iglesia para operar en una situación tan crítica. La *Rerum Novarum* pretendía ser guía de la acción para preservar el orden social de conmociones revolucionarias tratando de contrarrestar la influencia de los socialistas y anarquistas entre los obreros y promover la intervención del Estado, mediante una legislación laboral que resolviera los problemas más irritantes que afectaban a los obreros⁷. En este sentido, puede pensarse que la Encíclica abrevaba discursivamente en una posición “tercerista” que planteaba las ventajas de la constitución de un corporativismo católico. Con ese objetivo llamó a la participación activa de los hombres de la Iglesia, incluyendo al laicado.

De tal modo, desde fines del siglo XIX y durante las primeras décadas del XX la “cuestión social” fue tema de debate entre los católicos argentinos al mismo tiempo que fue el argumento que impulsó su acción social y política. Debe recordarse que la Iglesia

⁵ Emile Poulat, *L'Eglise, c'est un monde. L'Éclésiosphère*, París, Les Editions du Cerf, 1986 pp. 17-39. También pueden consultarse Emile Poulat, *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, París, Castermann, 1977.

⁶ León XIII, Encíclica *Rerum Novarum*.

⁷ Héctor Recalde, *La Iglesia y la cuestión social, (1874-1910)*, Buenos Aires, CEAL, 1987, pp. 19-20.

Católica Argentina se hallaba en pleno proceso de construcción. Construcción que se realizaba en forma paralela, y en muchos casos dependiente, con la formación del Estado Nacional Argentino. Como es sabido, se trataba de un doble proceso, con acuerdos y conflictos, donde ambas partes buscaban definir sus propios campos de influencia y acción. Incluso cuando la religión parecía estar desautorizada y los liberales eran la fuerza política hegemónica no se desconocieron las creencias y los valores religiosos y se continuó aceptando la importancia institucional de la Iglesia católica. La tan citada ruptura de relaciones con el Vaticano en 1885 no obstaculizó el normal funcionamiento de la Iglesia. Funcionamiento que resultó de particular utilidad para disciplinar y educar a la sociedad. Es decir, que los vínculos entre católicos y liberales fueron más fluidos y cotidianos que lo que cierta literatura ha sostenido⁸. Y, si bien no puede desconocerse que la radical transformación de la fisonomía —y en algunos casos también de la esencia— de la Argentina repercutió y se reflejó en las actividades de la Iglesia católica. Es decir, que el conflicto con el Estado liberal, tuvo efectos⁹, y entre ellos se produjo un esfuerzo de la Iglesia por definir su propia área de acción¹⁰. Por lo tanto, es necesario subrayar que más que “rupturas”, “separaciones” o “conflictos” el proceso que estoy señalando presentó notables y trascendentes continuidades. La propia élite liberal nunca dejó de reconocer un ámbito y una utilidad de las creencias y los valores religiosos; por el contrario, el catolicismo era considerado clave en algunos espacios. Nunca se desconoció la importancia institucional de la Iglesia Católica¹¹. Durante aquellos años el Estado no obstaculizó el normal funcionamiento del catolicismo argentino, por el contrario el ejercicio eclesiástico siguió su camino habitual y allí fueron piezas claves los numerosos católicos que eran funcionarios del Estado argentino¹². La Iglesia emergente de este proceso fue, en muchos aspectos, una Iglesia nueva que intentaba revertir las razones de su debilidad y de su relativa influencia social.

No puede soslayarse además, que la Iglesia Católica Argentina buscaba definir sus áreas de competencia frente al apogeo del orden liberal, y que el catolicismo en su conjunto afrontaba dicha empresa, al tiempo que buscaba sentar las bases de la reorganización institucional y doctrinaria. Al calor de estos conflictos, dicen Di Stefano y Zanatta, la Iglesia comenzó a liberarse de los rasgos que sobrevivían desde los tiempos coloniales

⁸ Sobre las nuevas perspectivas de estudio puede verse: Susana Bianchi, “La difícil conformación de la Iglesia católica argentina: el cuerpo episcopal (1860-1960)” en Bianchi y Spinelli, **Actores, Ideas y Proyectos Políticos en la Argentina Contemporánea**, Tandil, IEHS, 1997.

⁹ R. Di Stefano y L. Zanatta, **Historia de la Iglesia Argentina**, B. Aires, Mondadori, 2000, p. 311.

¹⁰ De hecho el naciente, y aun en construcción, Estado nacional, se encontraba encaminado en el mismo sentido.

¹¹ Esto se manifestó, por ejemplo, en el apoyo decidido para la radicación de las congregaciones femeninas que se harían cargo de la asistencia en hospitales y orfanatos y en el reconocimiento a la obra de los salesianos, que era considerada una herramienta disciplinadora muy eficiente. Asimismo, Roca, por entonces presidente de un Estado que había roto relaciones con el Vaticano asistía puntualmente a todas las celebraciones y ceremonias que realizaba el catolicismo. Véase Susana Bianchi, **Biografía de su Excelencia Reverendísima, Cardenal Santiago Luis Copello**, ponencia presentada en Jornadas Biografía e Historia, IEHS-Tandil, noviembre de 2002 pp. 3-5.

¹² En ese sentido no es un dato menor, la presencia de las mujeres de los dirigentes liberales en cargos prominentes de las instituciones católicas. Las fortunas de sus familias, de sus maridos, servían para sostener económicamente las acciones y estructuras de una Iglesia “pobre”.

e inició su camino hacia la constitución de una Iglesia más autónoma, más sólida interiormente y mejor preparada para influir sobre el nuevo curso de la historia nacional¹³. Lo que se buscaba era encontrar un espacio específico e importante de actividad que, entre otras cosas, le permitiera ganar posiciones políticas y reclutar adherentes activos. Es decir, la relación entre ambas instituciones no fue fácil, pero la ruptura tampoco nunca fue definitiva, ni absoluta, dado que los nexos sociales, amicales y familiares eran múltiples y estrechos. Pero, también, porque la política regalista del Estado argentino no se proponía tanto limitar las facultades de las autoridades eclesiásticas, como ponerlas a su servicio¹⁴. En este contexto, la Iglesia argentina adhirió al proyecto de “romanizar” al catolicismo y en conferir al papado la autoridad suprema. Lo cual no implicaba que no buscara conformarse en un actor político autónomo dentro de la esfera nacional. Como quedará explícito en la década del treinta, el proyecto político del catolicismo se organizaba con una lógica internacional pero sin descuidar, o mejor dicho atendiendo especialmente, la ordenación nacional. Con este objetivo, se pusieron en marcha una serie de actividades sociales, políticas y culturales que deben ser entendidas como una ofensiva política destinada a ganarse un lugar en la dinámica vida pública argentina. Un lugar que siempre sabría de adaptaciones, de pactos y de acuerdos. Por otro lado, el hecho de que la Iglesia católica —en toda su extensión— hubiese perdido la hegemonía intelectual de la que había gozado otrora llevó a que los pensadores y publicistas católicos debieron asumir una actitud claramente identitaria por vez primera y pusieron en marcha una ofensiva destinada a marcar posiciones y postulados, retener espacios y, en la medida de lo posible, ganar adherentes. En líneas generales, la llegada de congregaciones religiosas con experiencia en la contienda con el liberalismo imprimió al catolicismo argentino una dinámica y una renovación intelectual de importancia que ayudó a conformar el espíritu combativo de esta naciente actividad¹⁵. Su política, según Di Stefano y Zanatta, desbordó los límites del mundo confesional y se internó de lleno en el terreno de lo social, actuando en los ámbitos educativos, hospitalarios y carcelarios¹⁶.

Es decir, en alguna medida los católicos buscaban sacar alguna ventaja de las afrentas que comenzaba a recibir el explícito optimismo de la élite liberal por parte de las incipientes organizaciones obreras y de sus diferentes formas de protesta. El siglo XX nacería acompañado por una fuerte movilización social y una paulatina organización de asociaciones gremiales representativas. Por lo tanto, la llamada “cuestión social”, comenzó a ganar espacio en los discursos intelectuales y en las prácticas de algunos dirigentes dispuestos a frenar los disturbios que emergían y allí el catolicismo estuvo presente. La gravedad de la problemática quedó claramente expuesta por Juan Bialet Massé en su informe *Sobre el Estado de las clases obreras argentinas a comienzos del siglo*. Pero, también se evidenció la preocupación por las derivaciones que esa situación podía engendrar, y de hecho estaba fecundando. El mismo Bialet Massé fue muy claro y contundente al afirmar que el anarquismo y el socialismo sólo podían prosperar porque tenían

¹³ R. Di Stefano y L. Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina*, p. 310.

¹⁴ *Idem*, p. 317.

¹⁵ En la misma sintonía desarrollaron su actividad las congregaciones religiosas femeninas que comenzaron a arribar al país en el período.

¹⁶ R. Di Stefano y L. Zanatta, *op.cit.*, pp. 333-334.

a los trabajadores en el centro de su discurso y porque la difícil posición y el menosprecio a que eran sometidos los asalariados actuaban como fermento y sostén de las prácticas agitadoras¹⁷.

La Iglesia católica argentina –inspirada por la problemática nacional, pero fundamentalmente receptiva del pensamiento católico europeo– manifestó tempranamente su inquietud a través de la prensa católica, de los debates de los congresos de laicos (el primero data de 1884) y, hacia fines del siglo XIX, mediante la organización de asociaciones específicas a través de las cuales los hombres de la Iglesia pretendían encauzar el reclamo de los trabajadores. Pero la encíclica *Rerum Novarum* también fue referencia de analistas como el ya citado Biale Massé. La pretensión consistía en alejar los peligros de una revolución izquierdista apartando a los obreros de esos idearios, al tiempo que se reclamaba que el Estado elaborara una legislación laboral que actuara como elemento de equilibrio en las contiendas entre patronos y clases subalternas. Pretendían, en definitiva, la constitución de un Estado paternalista e interventor que se asentara en la doctrina social de la Iglesia.

Sin embargo, el Estado nacional mostró celeridad en la aprobación de una legislación y una práctica represiva, siendo claro ejemplo de ello la Ley de Residencia de 1902 y la constitución de la fuerza policial como árbitro e instrumento represor de los conflictos laborales, es decir como guardiana del orden social¹⁸, pero mostró mayor lentitud, e incluso indiferencia, hacia las posturas más proclives al intervencionismo estatal¹⁹. No obstante, la referencia a los conflictos sociales siguió estando presente, incluso en los discursos oficiales donde convivía cierto reconocimiento sobre las condiciones laborales con actitudes claramente represivas.

La intranquilidad que se reflejaba en los discursos del poder ejecutivo estaba también expuesta en la prensa e, incluso, en los hombres de ciencias. Tal el caso de Ernesto Quesada (por entonces profesor de Economía Política), quien al diagnóstico sumaba un llamado para que los científicos sociales se pusieran a estudiar la problemática, ya que hasta los más indiferentes se daban cuenta de que se trataba de un problema social y económico que no era posible solucionar con el típico procedimiento criollo, “*a poncho limpio*”, sino que era menester estudiar en sus diversos aspectos, porque el asunto era por demás complejo, delicadísimo y afectaba al orden social entero. No eran tiempos, continuaba diciendo Quesada, para la improvisación. Sin embargo, veía que los dirigentes parecían experimentar cierta sensación de extrañeza al abordar esta cuestión, “*como si los tomara de sorpresa*”, produciéndoles una impresión de incómodo desgano, sosteniendo incluso que no convenía ocuparse de un proyecto sobre trabajo de mujeres y niños, porque no existía, dentro y fuera del recinto, la preparación suficiente para ello²⁰.

¹⁷ Juan Biale Massé, *Informe sobre el Estado de las clases argentinas a comienzo del siglo*, Buenos Aires, CEAL, 1985, 3 tomos.

¹⁸ Frydenberg y Rufo, *La Semana Roja de 1909*, Buenos Aires, CEAL, 1992, tomo 2, segunda parte: “La Policía y la Prensa ante la Huelga General de 1909”, pp. 113-169.

¹⁹ Esto quedó probado por la escasa atención prestada al Proyecto del Código de Trabajo elaborado por Joaquín V. González en 1904.

²⁰ Ernesto Quesada, conferencia en la Biblioteca de La Plata, 9 de junio de 1907, *Boletín del Departamento Nacional del Trabajo*, n° 1, Buenos Aires, 1907, pp. 110-152.

Si bien los años finales del siglo XIX y la primera década del siglo XX fueron tiempos difíciles para los grupos católicos, pues el Estado liberal era aún sinónimo de progreso, algunos de los postulados de la Iglesia estaban siendo tomados —a veces redefinidos o mirados con perspectivas relativamente distintas— por la propia élite liberal o los intelectuales positivistas. Pero, a medida que la ilusión liberal se iba desvaneciendo y sobre todo a partir de la constitución de un gobierno que se suponía representante de las clases medias²¹, la Iglesia y sus hombres comenzaron una moderada ofensiva a partir de su crítica a ciertas cuestiones del funcionamiento del sistema político y sus consecuencias, y sobre todo ante sus denuncias de la germinación de un pensamiento de izquierda que se iba “infiltrando” en las masas trabajadoras. Desde el diagnóstico crítico pasaron paulatinamente a diseñar propuestas más agresivas que implicaban la concepción de la Iglesia como “sociedad perfecta” y a la elaboración de un modelo social católico con algunas diferencias importantes, al menos desde lo discursivo, al resultante del imperio de la razón. Las acciones militantes puestas en marcha estaban totalmente de acuerdo con la Doctrina Social de la Iglesia y se desarrollaron en dos ámbitos primordiales: el escolar y el social basado en la “preocupación por los pobres”.

En términos más estrictamente intelectuales, comenzó a surgir a principios de siglo, de la mano de escritores y literatos que se definían como católicos, un movimiento restaurador que se basaba en la profundización de los estudios teológicos y filosóficos y en la conexión estrecha con el pensamiento católico europeo. Como es sabido, las primeras décadas del siglo XX asistieron al paulatino crecimiento de un campo intelectual²². De modo alguno puede pensarse que se tratara de un campo homogéneo y sin contradicciones. Por el contrario, se puede advertir que ese campo intelectual estaba cruzado por muchas tensiones resultantes de trayectorias intelectuales diferentes, que ofrecían puntos de contacto, pero que también presentaban notables diferencias. Así, dentro del universo católico puede anotarse la incipiente organización de un ámbito cultural específico y también complejo y heterogéneo. El “paraguas” del catolicismo fue sumamente amplio y permitió que se guarecieran diferentes individualidades y grupos intelectuales de diversas formaciones y aspiraciones.

Según señala Enrique Zuleta Álvarez, desde comienzos de siglo se organizaron dos centros principales de irradiación del pensamiento católico en Argentina. Por un lado, en Córdoba y bajo la guía de Luis Guillermo Martínez Villada²³, se generó un núcleo que

²¹ Si bien el gobierno de la Unión Cívica Radical no produjo grandes rupturas con el modelo anterior, no puede desconocerse que el estilo y el personal de gobierno implicaba un cambio importante y que el mismo fue percibido por las clases propietarias tradicionales como una amenaza cierta y concreta. No puede negarse, además, que el proceso inmigratorio y la fuerte movilidad social habían producido una creciente integración de la clase media a las estructuras estatales, educativas y académicas. Para el análisis del radicalismo puede verse el ya clásico trabajo de David Rock, *El Radicalismo argentino, 1890-1930*, Bs. As. Amorrortu, 1977 y el más reciente de Paula Alonso, *Entre la Revolución y las urnas. Los orígenes de la Unión Cívica Radical y la política argentina en los años 90*, Buenos Aires, Sudamericana-Universidad de San Andrés, 2000.

²² Al respecto puede verse Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano, *Ensayos Argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel, 1994. En un trabajo previo he desarrollado esta problemática: Olga Echeverría, “Las debilidades del liberalismo argentino y los orígenes de las derechas autoritarias a principios del siglo XX. ¿Un movimiento antiliberal? Notas para su discusión”, *Jornadas Culturales políticas y políticas culturales en la Argentina Contemporánea*, IEHS-UNICEN, 7 y 8 de noviembre 2001.

²³ Docente de la Facultad de Derecho de la Universidad de Córdoba y del Colegio Montserrat, vivió entre 1886 y 1959.

adhería a la doctrina tomista y al pensamiento contrarrevolucionario de Charles Maurras. Por otro lado, en Buenos Aires, y originalmente aglutinados en torno a la revista *Estudios*, surgió un grupo más numeroso, que contaba entre sus participantes a reconocidos personajes como Manuel Carlés, Enrique Ruiz Guiñazú, Indalecio Gómez, Fray Enrique Sissón, el poeta uruguayo Zorrilla de San Martín y personajes relevantes de la política liberal como Joaquín V. González y Carlos Pellegrini²⁴. Una élite que por vez primera sentía las molestias de un hipotético desplazamiento, y que necesitaba reunirse para “estudiar” la realidad social y las respuestas que paulatinamente se estaban volviendo más urgentes. Quizás, aquí se encuentre el germen de algo que se advirtió claramente unas décadas más tarde y que expresaba que las rupturas entre los sectores liberales y los grupos más reaccionarios era, muchas veces, más aparente que real, más retórica que práctica; una operación intelectual destinada a apelar a la opinión pública. Estos grupos mantuvieron múltiples contactos entre sí, pero la irradiación fuera de sus ámbitos de origen fue muy limitada y, diría, no buscada. Como se evidencia en las publicaciones, las referencias e incluso los intentos de captación estaban limitados a las élites de la urbe que los contenía. Con estos intentos de captación voluntariamente limitados, estos grupos de explícita conciencia “aristocratizante” no pretendían captar a las masas, muy por el contrario buscaban conformar una nueva élite dirigente formada en la capacidad de detener —o tal vez reorientar— las mutaciones sociales y políticas de la sociedad²⁵.

A medida que avanzaba la democracia mayoritaria, la masificación de la sociedad, el acceso de las “clases medias” a espacios antes reservados a la élite dirigente y la incipiente proletarización que se estaba viviendo, los sectores elitistas del catolicismo se sumaron a las otras expresiones de repudio y comenzaron a conformar un movimiento heterogéneo y ambiguo que conspiraría contra Yrigoyen desde antes que éste pudiera asumir la presidencia por segunda vez. En esta campaña antidemocrática, el campo intelectual tuvo una notable influencia, y en su interior el sector católico comenzó a organizarse, ya no sólo para atacar a una política que consideraba destructora de las

²⁴No puede menos que llamar la atención la presencia de estos hombres en una agrupación católica. ¿Cómo puede entenderse que Pellegrini, masón y espiritista, compartiera ese espacio? Sospecho que el hecho de que se tratara de un ámbito y un actor político de reciente formación y que se encontraba en construcción permitía estos vínculos y contactos que hoy nos sorprenden. La “porosidad” de estos grupos también podría ser pensada como resultado de la profunda transformación que se estaba viviendo y que generaba los primeros pasos hacia un acercamiento de los diversos sectores de la élite. Véase Enrique Zuleta Álvarez, *El nacionalismo argentino*, Buenos Aires, La Bastilla, 1969, tomo 1, p. 182.

²⁵Fue muy intensa la demanda de nexos con el pensamiento europeo afín, sobre todo a partir de la lectura de los españoles Unamuno, Jiménez, Martínez Sierra y González Blanco. A medida que pasaban los años se fueron sumando nuevos nombres entre los que no puedo dejar de subrayar los de Ortega y Gasset y Ramiro de Maeztu y la recuperación de figuras como Donoso Cortés y Marcelino Menéndez y Pelayo. Estos contactos no deben ser pensados unidireccionalmente, como influencias asimétricas, sino que por el contrario, los vínculos fueron el resultado de una búsqueda de identidad, de ámbitos de desarrollo y participación que se daba a ambos lados del Atlántico y que sólo puede ser entendido en el marco de la agitada dinámica cultural del período. Asimismo, resulta evidente que tanto los intelectuales españoles como los porteños se pensaban mutuamente como esferas culturales conexas y respetables. No obstante la influencia de esta corriente hispánica, es necesario dejar sentado aquí que los vínculos intelectuales no se establecieron sólo con España. Como ya he mencionado, el pensamiento de Charles Maurras tuvo una interesante recepción. Algo similar sucede con Jacques Maritain y Massis. Tampoco puede obviarse el nexo intelectual con el pensamiento tradicionalista y católico inglés a través de la tendencia encarnada por el cardenal Newman, por Chesterton y por Hillaire Belloc.

jerarquías naturales, sino también para organizarse como un actor político autónomo y con pretensiones hegemónicas que pudiera imponer su proyecto de nación católica.

Por todo lo expuesto, y en virtud de una mayor claridad de exposición, entiendo que se vuelve necesario abordar a los diferentes tipos de actores del catolicismo en forma separada. Por un lado, se encontraban aquellos actores políticos del catolicismo, que he decidido llamar actores orgánicos, o actores políticos de la Iglesia. Es decir, aquellos que colectivamente se asumieron como un instrumento concientizador y de avanzada de la estructura eclesiástica, de ese partido universal que constituye la Iglesia Católica. Preocupados por la situación nacional no dejaron de tener en cuenta, sin embargo, la perspectiva internacional. Por otro lado, existieron otros actores que se definían públicamente como católicos y que más de una vez incluyeron postulados de la Iglesia y su doctrina en sus proclamas y propuestas, pero que asumían a la religión con un criterio más utilitarista, con una visión "maurrasiana", atendiendo así al costado disciplinador de la religión²⁶. En la intersección de ambos grupos sitúo a otros protagonistas de la época que estrictamente no formaban parte de los "cuadros" dirigentes de la institución, pero que eran funcionales a la política de la Iglesia, por ejemplo Manuel Gálvez, quien no puede ser considerado un actor disciplinado de la Iglesia, pero que apostó y apeló constantemente a los principios y doctrinas de la Iglesia en su afán de moralizar a la sociedad. En este artículo haré especial hincapié en el análisis del primer grupo, es decir el de los intelectuales orgánicos a la Jerarquía Eclesiástica y en el caso de un intelectual, Gálvez, identificado con la doctrina del catolicismo pero con un grado mayor de autonomía con respecto a las autoridades de la Iglesia. En ambos casos analizaré las percepciones, las caracterizaciones y las preocupaciones que movilizaban a estas figuras sociales y grupos católicos.

Los intelectuales católicos ante la política y la sociedad

a) El pragmatismo católico e individualista de Manuel Gálvez

El hispanismo se conformaba con dos soportes principales. En otros trabajos anteriores he realizado algunas referencias a la construcción de la tendencia según la vertiente española²⁷, por razones de espacio aquí sólo haré una aproximación a los ámbitos donde se desarrolló el hispanismo argentino. En líneas generales, puede decirse que fue un producto de posturas intelectuales y necesidades políticas realizado por aquellos grupos autoritarios, conservadores y elitistas, que habitualmente son aglutinados bajo el

²⁶ Me refiero en particular al grupo "neorrepublicano" de los hermanos Irazusta. Al respecto puede verse: Olga Echeverría, "«Una gran manifestación de la inteligencia»: la reacción de La Nueva República. Ideas y acciones de una corriente jerárquica y elitista, Argentina, 1927-1931" en Bianchi y Spinelli, **Actores, Ideas y Proyectos políticos de la Argentina Contemporánea**, Tandil, IEHS, 1997.

²⁷ Pueden consultarse Olga Echeverría, "Los intelectuales en los orígenes de la derecha autoritaria: modelos políticos-religiosos. Argentina, 1920-30", Congreso Internacional LASA 2001, Washington, septiembre de 2001. Panel: "Culture, Memory Transmissions and Authoritarian Legacies in the Southern Cone" y Olga Echeverría, "Volver a España. La influencia del integrismo católico español en los orígenes de la derecha autoritaria argentina" *IX Congreso de la FIEALC*, Tel Aviv, 12-15 de abril de 1999.

nombre de los tradicionalistas, término vago e impreciso por cierto. En la mayoría de los casos se elaboraron soluciones morales para problemas considerados de la misma índole. Nuevos valores, o desvalores, a criterio de estos grupos, comenzaban a conformarse y se evidenciaban a través del materialismo, la desnaturalización cultural, lingüística e histórica, generada por la inmigración masiva y el olvido de la tradición, y del legado hispano-católico por parte de la élite liberal. Para estos pensadores y escritores, los proyectos de las generaciones intelectuales y políticas del siglo XIX habían traído adheridos algunos elementos poco deseables y era tiempo de organizar la resistencia, de argentinizar²⁸ a la sociedad, de refundar la historia patria y devolverle a las antiguas jerarquías y orden su lugar natural. En suma, buscaban construir, adaptar un modelo capaz de hacerle frente a algunos derivados del proyecto de la modernidad.

En este contexto, Manuel Gálvez, un escritor prolífico y de gran divulgación que buscaba llegar y adoctrinar con su obra a los sectores populares, aunque también pretendía despertar el “verdadero hábito cristiano” de las clases propietarias, sostuvo la necesidad de reconquistar la vida espiritual a través de la educación de los ciudadanos y de la sugestión de los viejos ideales²⁹. Este recorrido se inicia, de alguna manera, con su libro: *El Diario de Gabriel Quiroga*³⁰. Relacionado con su reivindicación de lo hispánico, se debe decir que su simpatía por España se expresó tempranamente sobre todo en el esfuerzo que desde joven dedicó a conocer el arte y la literatura de ese país. Pero, resulta evidente que en sus viajes por la península este lazo se volvió más estrecho al entrar en contacto con los intelectuales más destacados del ámbito cultural madrileño, y más, según sus propias palabras y lo implícito en sus obras, al recorrer las provincias españolas, quedándose particularmente admirado con la cultura y la tradición de Castilla. Reflejó todas sus vivencias por España en su libro *El solar de la Raza*. Allí, se declaraba fascinado por España, “el más profundo e inquietante pueblo que conozco”, y señalaba haber experimentado las más íntimas emociones de su vida, recogiendo en las viejas ciudades de Castilla múltiples enseñanzas³¹. A criterio de Gálvez, y por el bien de la Argentina, estas ideas debían transplantarse como un germen de clima moral, en un

²⁸ Al respecto pueden verse los trabajos de Lilia Ana Bertoni, “Construir la nacionalidad y la formación de la nacionalidad a fines del siglo XIX”, *Boletín del Instituto Ravignani*, N° 13, Bs As, 1996 y Lucía Lionetti, “Una escuela abierta para todos los niños: la formación del ciudadano a fines del siglo XIX”, en Jorge Bracamonte (comp.) *Profetas de la modernidad en América Latina*, Lima, IEP-Universidad de San Marcos (en prensa).

²⁹ Manuel Gálvez, *El diario de Gabriel Quiroga. Opiniones de la vida argentina*, Buenos Aires, 1910, p. 53.

³⁰ Me interesa rescatar este libro temprano no por su influencia ya que como bien señala Fernando Devoto, la tirada editorial fue mínima –sólo quinientos ejemplares– y su repercusión prácticamente nula al momento de su aparición, sino porque ya en él se encuentran una serie de elementos que serán eje articulador del pensamiento de Gálvez a lo largo de su vida, como la crítica al materialismo, los reclamos patrióticos y la reprobación a las transformaciones producidas por la inmigración masiva. Es cierto, que ninguno de estos planteos era novedoso, ni implicó quiebres o debates, sí resulta más llamativo que dos décadas después su difusión cobrase nuevo impulso y fuera enarbolado como una de las primeras llamadas a la acción de la derecha autoritaria argentina. Esta tendencia, hacia los años 20-30 en su afán de marcar una ruptura más radical que la realmente existente con el pensamiento precedente, utilizó a este texto de Gálvez como instrumento útil para la invención de su propia tradición, presentándolo como un hito fundacional.

³¹ Manuel Gálvez, *El solar de la raza*, Buenos Aires, 1913, p. 20.

naciente nacionalismo argentino, ya que la herencia española, su cultura y su tradición, lejos de descaracterizar al país con ideas y actitudes no arraigadas “*como ciertas influencias exóticas*”, ayudaría a afirmar la índole americana y argentina. De tal modo, *El solar de la raza*, “*puesto que a la raza hispánica pertenecemos*” era un llamado al espiritualismo y crítica implacable a la admiración que muchos argentinos expresaban por la cultura material de los Estados Unidos. Como puede advertirse, su nacionalismo aparece estrechamente ligado a la “arielista” noción de espiritualismo. Un nacionalismo hispánico y católico, pues Gálvez decía que ser argentinos era una forma especial de ser españoles, la unión provenía de la cultura del idioma que era lo que caracterizaba a las razas. “*Sentía a España por razones que, un tanto pedantescoamente, llamaré biológicas.*”³² A través de su personaje Gabriel Quiroga, sentenció que los argentinos no habían dejado de ser españoles a pesar de la inmigración y del ambiente americano, pues había algo muy profundo que fuera de la Argentina sólo se encontraba en España y que “*sólo en España nos renace y nos resalta interiormente*”³³. Esta admiración por España también se evidenciaba en su llamado a emular a la llamada generación del 98³⁴, cuya obra fue definida por Gálvez como una misión evangelizadora³⁵ que merecía y debía ser desarrollada en la Argentina. Se trataba de expandir la espiritualidad y la religiosidad, la virtud de la raza³⁶, que para Gálvez era fuente de salvación, bienestar y orden. Su prédica se basaba en la necesidad de derrotar al pecado y para ello era necesario adoctrinar moralmente a las masas que siempre corrían mayor riesgo de ser captadas por el mal.

Gálvez sostenía que el materialismo había borrado el espíritu nacional de la Argentina y había convertido al país en una realidad incompleta. De allí sus críticas al cosmopolitismo, al que veía como el símbolo más claro de esa enajenación, la “*gran urbe cosmopolita y materialista*”, la “*ciudad de idiosincrasia fenicia habitada por gentes superficiales*”³⁷, mostraba en contraposición con el interior que había dos Argentinas, siendo una la encarnación del país sin alma, la otra la auténtica, la encarnación de la esencia patria³⁸. El ideario político de Gálvez, lo que él llamaba nacionalismo, consistía fundamentalmente en una cosmovisión moral de base tradicionalista —es decir, jerárqui-

³² Manuel Gálvez, *En el mundo de los seres ficticios*, Buenos Aires, Hachette, 1961, p. 11, y continúa diciendo: “No hay en mi ser sino sangre española. Desciendo de fundadores de ciudades y conquistadores, don Juan de Garay, como dije en los Amigos y maestros, es uno de ellos-, de familiares del Santo Oficio, de individuos pertenecientes a la nobleza”.

³³ Manuel Gálvez, *El Diario de Gabriel Quiroga*, pp. 65-66.

³⁴ Tampoco en este caso es sencilla la adscripción total de Gálvez a un pensamiento o ideario. Proclama su reconocimiento a la obra “evangelizadora” de la generación del 98, pero su cercanía intelectual estaba particularmente orientada a las figuras de Unamuno y Ganivet, quienes distaban de ser los representantes más prototípicos de una tendencia reaccionaria. Asimismo, y como señala Fernando Devoto, Marcelino Menéndez y Pelayo (quizás el más claro representante del pensamiento reaccionario español) no parece haber ocupado un lugar prominente en los reconocimientos e influencias de Gálvez.

³⁵ Manuel Gálvez, *El Diario de Gabriel Quiroga*, p. 15.

³⁶ Manuel Gálvez, *El solar de la Raza*, p. 29.

³⁷ Manuel Gálvez, *La Argentina en nuestros libros*, Santiago de Chile, Ercilla, 1935, pp. 194-195.

³⁸ “...*queden para otras almas/las grandes capitales, las ciudades enormes/complicadas y torvas como las catacumbas/ y envolventes lo mismo que pulpos multiformes (...) Vamos al campo, hacia la vida plena/ hacia el vivir honesto y plácido/ dejando el mundanal ruido/ que nos absorbe el alma como un ácido*”, Manuel Gálvez, *Sendero de Humildad*, Buenos Aires, Moen y Hno., 1909. En el mismo libro hay reivindicaciones del intelectualismo español y de la “humilde bondad” de los católicos auténticos.

ca, excluyente y represiva—, y en una visión valorativa —y por eso mismo fragmentaria— de lo geográfico y poblacional, pero que también involucraba una concepción estética asentada y sustentada en lo paisajístico, en el análisis de la naturaleza y sus expresiones culturales. Buenos Aires construida sobre la pampa desolada “carecía hasta de paisaje” y con él de límites que permitieran sentir la cercanía de lo patriótico³⁹. Se trataba indiscutiblemente de un “nacionalismo” católico, crítico y disconforme con el deseo individual de progreso y que arremetía con energía discursiva contra lo que consideraba la principal característica del argentino moderno: la búsqueda de “goces vulgares”⁴⁰, o como decía en *La noche toca su fin*⁴¹, la desenfadada preocupación por los placeres, único motor capaz de movilizar a la sociedad argentina. Para Gálvez, la Argentina que estaba emergiendo (pues más allá de la reivindicación explícita del interior, en sus obras se descubrían múltiples personajes “del interior” que habían caído en la tentación del materialismo y los placeres) era un pueblo de escépticos solo interesado en los goces de la vida.

Por muchas cuestiones, como resulta probado, Manuel Gálvez fue un personaje muy difícil de encuadrar, no sólo para sus contemporáneos sino también para quienes pretendemos estudiarlo. Así, por ejemplo, estando ya definido por la defensa del catolicismo publicó, por entregas, su famosa *Nacha Regules* en el periódico socialista *La Vanguardia*⁴², o mantuvo contactos —y elogios expresados en sus memorias— de los líderes socialistas Juan B. Justo, Nicolás Repetto y Alfredo Palacios⁴³. Sin embargo, el eje articulador de su pensamiento que se encontraba en el catolicismo permite caracterizarlo como un actor particular del catolicismo. Igualmente, esta decisión no deja de generar tensiones, ¿puede considerársele un actor orgánico de la Iglesia? Quizás no por decisión, pero es evidente que su esfuerzo moralizador de los “desamparados” y los principios y valores expuestos en sus obras, estaba de acuerdo con lo que la Jerarquía Eclesiástica quería transmitir por aquellos años hacia dichos sectores sociales. Es decir, acaso involuntariamente, Gálvez fue funcional a una de las grandes estrategias políticas que la jerarquía eclesiástica buscaba imponer. Esto es: disciplinar a los sectores populares mediante una política moralizadora basada en los principios del catolicismo y, en particular, alejar a las mujeres de los “peligros” de la calle. En este derrotero, tan sobresaliente en las obras de Gálvez, que implicaba la preocupación por el abandono de buena parte de las mujeres de las clases trabajadoras de su ámbito de reclusión tradicional, se encontraban encaminados tanto los obispos, como los funcionarios e intelectuales del estado liberal. Es decir, una vez más una problemática central dentro del plan político-ideológi-

³⁹ “Aquí andamos como al borde de un precipicio. Y este vacío de la pampa ha penetrado en todo: en la vida, en la literatura, en la acción, en la política”, Manuel Gálvez, *Hombres en soledad*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986, p. 181.

⁴⁰ Manuel Gálvez, *La Argentina en nuestros libros*, p. 195.

⁴¹ Manuel Gálvez, *La noche toca a su fin*, Buenos Aires, Cabaut y Cía., 1935, p. 116.

⁴² Según cuenta *En el mundo de los seres ficticios*, tomó la decisión de publicar gratuitamente su novela en el diario socialista pues su objetivo era que ésta llegase a las clases trabajadoras para que conocieran los males que ella revelaba (¿los obreros conocerían los males que los afectaban por medio de un libro?). Las clases inferiores, decía en una carta enviada a *La Vanguardia*, eran las destinatarias de su obra.

⁴³ Asimismo, se confesó amigo del dirigente socialista Adolfo Dickmann.

co de la derecha autoritaria argentina era compartida, quizás sólo con diferencias de matices o tonos discursivos, por los diferentes sectores que conformaban a la clase dominante.

Pero la Iglesia incorporaba una segunda línea política, y es allí donde Manuel Gálvez no puede ser considerado un actor integral de la Iglesia. Me refiero a la evidente necesidad de organizar una élite dirigente de base católica que, a partir de la captación de los miembros de la clase más encumbrada, pudiera dar forma a un enérgico Estado paternalista basado en el catolicismo y sostenido por sus hombres. Es decir construir a la Iglesia, en tanto institución en un actor político autónomo y con pretensiones hegemónicas. No significa esto que Gálvez no acordara con la idea de un actor político de esencia católica, sino que su vinculación con la jerarquía estaba lejos de constituir un nexo orgánico y absolutamente armónico. Gálvez planteó reiteradamente que la renovación debía ser moral y en ese sentido, el catolicismo aparecía como un instrumento individual que debía proteger al hombre de sí mismo⁴⁴, de sus instintos, de su afán por los placeres. De esta forma, reclamaba una sociedad y un poder acorde con esta visión “puritana”. Pero, se trataba de un moralismo discursivo que apelaba a la conversión individual y que no avanzaba en políticas concretas ni asignaba un papel a colectivo alguno. Es decir, atendía a las virtudes de la religiosidad, de la utilidad de la misma como instrumento de control –de autocontrol– pero no se encuentran referencias a la capacidad de la Iglesia, en tanto institución para llevar adelante un proyecto reformador. En más de una oportunidad, ya sea en sus novelas como en sus ensayos, se evidencia con nitidez que Gálvez veía en las expresiones morales de los individuos, más que en los proyectos políticos, el camino hacia una sociedad “cristiana” con todo lo que ella implicaba en su pensamiento. Radicaba allí, en la conversión individual, el germen de un Estado político autoritario, jerárquico y paternalista con el que Gálvez armaba su estado teocrático ideal pero no desarrollado concretamente.

En algunas de sus páginas, Manuel Gálvez expresaba una acusación parcial a su clase, a algunas de las instituciones más prototípicas, como las Damas de Beneficencia, y llevaba hasta un punto no muy habitual para la época y para el contexto en que se desenvolvía –y a partir del cual se definía–, la acusación sobre las responsabilidades de las clases propietarias en el “infeliz” destino de los que menos tenían. Sin embargo, no hay que confundirse, no se trataba de una crítica antisistémica, de una afrenta a las clases propietarias. Él no dudaba de la necesidad de las aristocracias y de lo favorable que era la institucionalización de las élites⁴⁵, confiaba plenamente en las virtudes de un estado paternalista donde los poderosos, cual bondadosos señores feudales, fueran los artífices de un estado jerárquico y cristiano. Los trabajadores y sobre todo sus mujeres, rodaban ciertamente por el “barro del pecado”, la inmoralidad y la degradación. Pero, hasta allí habían sido conducidos por el egoísmo y la explotación de quienes debieron guiarlos en otra dirección. No buscaba educar al pueblo, sólo había que moralizarlo. De allí que su preocupación no fuera el proletariado, los trabajadores con conciencia de clase y capacidad de acción, sino el pueblo caído, o lo que él creía ver como el pueblo degradado.

⁴⁴ Alain Rouquié, *Autoritarismos y Democracia*, Buenos Aires, Edicial, 1994, p. 24.

⁴⁵ Manuel Gálvez, *El espíritu de la aristocracia y otros ensayos*, Buenos Aires, Agencia General de Librerías y Publicaciones, 1924, pp. 10 y ss.

Como expresión precisa de lo anterior, en *Nacha Regules* sostenía a través de su personaje Fernando Monsalvat que las familias de aboengo, la burguesía y los comerciantes eran cómplices de los crímenes represivos, “brutales”, “despóticos”, dirigidos a los trabajadores, pero también los acusaba sin eufemismos por las condiciones materiales de vida de los proletarios, por la miseria a la que eran sometidos, por la denigración constante, por el trabajo desmedido y mal remunerado. Sostenía que así cuestionaba los “*principios fundamentales del capitalismo*” y la desigualdad social. Era inconcebible, decía Gálvez-Monsalvat que unos poseyeran millones y otros no tuviesen para comprar pan, que unos vivieran en palacios y otros amontonados como bestias, “*con promiscuidad monstruosa*”, en conventillos oscuros. Pero, no eran los propios desposeídos los que sabían sus necesidades –y en virtud de ello podían actuar–, sino que las mejoras vendrían de la mano paternalista de la élite “*cristianizada*”⁴⁶.

Es más, los escritos que hacen referencia al tema permiten inferir que Gálvez no buscaba un cambio de hombres de la dirigencia política. En cambio, parecería que lo que él propugnaba era una concientización social de las clases altas, una transformación, casi una metamorfosis. Sus obras muestran el convencimiento sobre la necesidad de la conversión espiritual, al estilo de la mutación anímica e ideológica que le construyó al protagonista masculino de *Nacha Regules* –que redundaría en hechos– de aquellas clases que, una vez verdaderamente cristianas, enseñarían y tutelarían la recuperación de los trabajadores y sus familias y de tal modo se recuperaría –y aseguraría– el orden. Es decir., que la transformación que anhelaba Gálvez era inicialmente moral y solo más tarde política y social.

En síntesis, es indiscutible que la impronta católica estuvo siempre presente en su obra, siendo la matriz a partir de la cual elaboraba su diagnóstico sobre la situación del país. Desde un cristianismo muy pragmático cuestionaba la iniquidad social y llamaba la atención de sus pares y fue con ese mismo modelo moral con el que se propuso interpelar al destinatario principal de parte de su discurso, el pueblo, para redimirlo del caos y el desorden. Se definía como un socialista en sentido amplio, vasto. Pero, ¿qué implicaba esta definición?, ¿de qué hablaba cuando decía socialismo? **En el mundo de los seres ficticios**, sostuvo que nunca podría haber sido socialista porque era católico practicante y el socialismo era anticlerical por definición⁴⁷. De allí, también su simpatía por el fascismo italiano –por su parte social–, dijo que había pensado en un fascismo a la argentina, “*un socialismo de Estado*”, que respetara los derechos de las personas y la religión:

*“es decir de un socialismo realizado dentro de un marco de orden, respeto a las tradiciones sociales, históricas y culturales, y sin violencias, ni orgullos, ni bravatas ridículas, ni declamaciones de mal gusto.”*⁴⁸

⁴⁶ “Ninguno pensó jamás en vivir sinceramente, en buscar un significado a la existencia. Con su filosofía acomodaticia, con su economía política infame, con su caridad hipócrita, ellos –es decir, la sociedad, los bienhallados, las clases dirigentes- eran los culpables de que tantos desgraciados padeciesen hambre (...) y de todos los dolores que amontonaba sobre el mundo la Injusticia Social. (...) eran instrumentos de la Injusticia y había que terminar con sus privilegios, sus ideas y sus sentimientos. (...) Había que imponer el mutuo amor de los hombres, enseñar a esos que se dicen cristianos, como debemos amarnos los unos a los otros”, Manuel Gálvez, *Nacha Regules*, Buenos Aires, CEAL, 1968, p. 53.

⁴⁷ Manuel Gálvez, *En el mundo de los seres ficticios*, p. 146. Allí dice que sostuvo lo expuesto en la cita fue su respuesta a su amigo Adolfo Dickmann quien lo invitaba a sumarse al partido socialista.

⁴⁸ Manuel Gálvez, *En el mundo de los seres ficticios*, p. 158.

En este sentido, cabe mencionar que un día antes de que Yrigoyen asumiera su segunda presidencia, Manuel Gálvez propuso la “*dictadura fascista*” como el régimen más prometedor para reencauzar el desorden que se había producido⁴⁹. Asimismo, y basándose en dos principios que consideraba articuladores de su ideología, la justicia social y el cristianismo, planteaba que era necesario construir un orden, no sólo policial, sino un orden jerárquico que sostuviera y se sostuviese en la religión y el orden tradicional. En pos de ese orden entendía y aceptaba que se suspendieran las libertades civiles cuando era urgente realizar ciertas reformas sociales o corregir los excesos de la corrupción⁵⁰.

Ya que la democracia era una vía política posible, no la única, pero que se basaba en el “*absurdo del voto universal*” y no siempre reparaba que las libertades políticas –la de pertenecer a un partido, echar discursos de oposición y escribir contra las autoridades– tuviera demasiada importancia cuando el gobierno fuera realizando una gran obra para el pueblo⁵¹.

El pensamiento político de Gálvez estuvo lejos de ser elaborado u original, nunca tuvo pretensiones de teórico. Fernando Devoto⁵² sostiene que el pensamiento de Manuel Gálvez no presenta singularidad sobresaliente alguna, y esto es a todas luces cierto. Sin embargo, considero que sí resulta infrecuente la combinación de ideas, actitudes y valores que estaban presentes en su cosmovisión del mundo y que se reflejaron en su producción literaria. Encuentro en Gálvez un catolicismo peculiar, individual y no institucional, así como una definición –no argumentada, es verdad–, una toma de postura contundentes en varios aspectos, sobre todo en lo que hace a modelos políticos. La importancia del líder, el don carismático para dirigir a las masas, era una preocupación evidente de la época. Gálvez realizó numerosas –aunque siempre breves, ambiguas o imprecisas– referencias a esta cuestión. Consideraba que el talento, el pragmatismo y la actitud convincente de un líder eran necesarios para organizar una sociedad, de allí su admiración por Yrigoyen, y su módica expectativa ante la figura de Uriburu. En este sentido, y con cierta reminiscencia del pensamiento de Mosca, Gálvez entendía que el conductor era un emergente de una minoría que debía estar dispuesta moralmente a ser canalizadora, orientadora y guía de las energías nacionales y de la dinámica de las masas. El Estado era pensado por Gálvez como un órgano regulador, lo que en palabras de Mosca, sería un Estado donde los gobernados encontraban protección contra las arbitrariedades, el capricho y la tiranía de los gobernantes.

Asimismo, es conveniente recordar que para Gálvez, la salud moral de la élite implicaba el destino de las masas: una clase dirigente de esencia cristiana debía ser la encargada de enderezar el camino de las clases trabajadoras. Y es también ahí donde pueden trazarse algunas líneas de conexión con el pensamiento europeo, en este caso con Pareto, ya que este sociólogo y economista, advertía que las élites daban forma a la

⁴⁹ Manuel Gálvez, “Interpretación de las dictaduras”, *Criterio* 32, 11 de octubre de 1928, p. 157.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Idem*, p. 159.

⁵² Fernando Devoto, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Tesis doctoral. 2000.

sociedad, y la caracterizaban a su voluntad, “una sociedad, toda sociedad es lo que son sus élites”. Para ambos –insisto que el grado de elaboración y las pretensiones de ambos pensamientos son incomparables en sentido estricto– el problema de la decadencia de una sociedad estaba ligado íntimamente a la decadencia, frivolidad u ocaso de los sectores dirigentes⁵³.

b) Los intelectuales orgánicos de la Jerarquía Católica y el proyecto de la nación católica

La moderada movilización de los intelectuales católicos, esa iniciativa laica, comenzó a recibir la atención de la Jerarquía eclesiástica a poco de iniciarse. Así, en 1917 se creó el Ateneo Social de la Juventud (centro de captación juvenil) que reunía a Atilio Dell’Oro Maini, Tomás Casares, Rafael Ayerza, Juan A. Bordeu y Octavio Pico Estrada, entre otros, y contaba con el apoyo del Episcopado⁵⁴. Apenas iniciados los años 20, los principales pensadores de la escolástica medieval fueron difundidos sistemáticamente en Buenos Aires a través de los *Cursos de Cultura Católica* desarrollados por iniciativa de Dell’Oro Maini, Tomás Casares y César Pico, y con el auspicio e impulso del Episcopado⁵⁵. La actividad fomentada por los cursos, que implicaba una formación teológica, filosófica y cultural⁵⁶, se sustentaba en el tomismo, y promocionaba su aplicabilidad a la realidad argentina. En estos cursos se reclamaba la originalidad y solidez del pensamiento católico, al tiempo que se discutía al positivismo, al naturalismo y a todas las manifestaciones intelectuales del liberalismo y de toda meditación basada en ideas consideradas de izquierda. Al respecto, Federico Ibarguren, quien era un joven antidemocrático, hijo de uno de los hombres más sobresalientes de la tendencia, recordaba eufórico a los Cursos de Cultura Católica, subrayando el carácter de ámbito de encuentro que estos cursos habían generado y el acercamiento intelectual al pensamiento de la Iglesia Católica⁵⁷. Importa señalar que estos encuentros, que aglutinaron a un buen número de los

⁵³ Al respecto pueden verse los siguientes trabajos de los autores citados: Gaetano Mosca, **La clase política**, México, FCE, 1983. Vilfredo Pareto, **Formas y equilibrios sociales**, Madrid, Revista de Occidente, 1968. También merecen atención los postulados de Robert Michels, **Los partidos políticos**, Buenos Aires, Amorrortu, 1969, sobre todo en lo que hace a la cuestión de los liderazgos y el funcionamiento de los partidos políticos.

⁵⁴ Un origen similar tiene la revista **Signo**, dirigida por Beltrán Morrogh Bernard que se editó entre 1920-21.

⁵⁵ Los acompañaban en la iniciativa, el histórico militante laico Emilio Lamarca, Ernesto Padilla, Tomás Cullen y Juan B. Terán y los obispos Fortunato Devoto y Solano.

⁵⁶ Al respecto puede verse Raúl Ribero de Olazábal, **Por una cultura católica**, Buenos Aires, Editorial Claretiana, 1986.

⁵⁷ “*transcurrían monótonas las semanas para mí: iguales a sí mismas, aburridísimas en el fondo (...) por lo espiritualmente vacías. Pero una tarde primaveral de octubre cayó de visita, de improviso, mi amigo Felipe Yofre. Ahí nomás lleno de entusiasmo joven propuso que fuéramos (...) a oír unas interesantísimas clases de filosofía “tomista” que daba César Pico en la calle Alsina, donde funcionaban, a la sazón, los “Cursos de Cultura Católica” (...) Enseñaba nuestro querido “vice-papa” la philosophia perennis... (...) En los Cursos de Cultura Católica me vincule también con tres grandes poetas argentinos; a saber: Ignacio B Anzoategui, Leopoldo Marechal y Francisco L. Bernárdez. Y tuve como maestros durante casi cuatro años continuados a eminentes sacerdotes de la talla de Leonardo Castellani, Julio Menvielle y Juan Sepich: intelectuales de primerísima fila en el país, los tres. A ellos les agradezco ahora,*

jóvenes cultos de Buenos Aires, podrían pensarse como un espacio de la Iglesia Católica y de los sectores tradicionalistas, destinado a formar a la élite dirigente acorde con los intereses autoritarios de raíz hispano-católica. Es posible que se buscara conformar un espacio selecto de aglutinamiento y formación que cumpliera con la misión que otrora ocupaba la universidad, pero que los aires democráticos, la masificación de la educación y la difusión de las ideas liberales y socialistas habían desvirtuado. El proceso de transformación universitario iniciado en 1918 generó una profunda desconfianza en la capacidad de las universidades para la formación de la élite que los sectores tradicionales deseaban. El hecho de que sus primeros pasos los diera precisamente en Córdoba es significativo, pues implica un golpe a las tradiciones coloniales y a los valores hispánicos y clericales que eran dominantes en aquella provincia y en su universidad. Tampoco podía darles tranquilidad que los principios movilizados de la agitación estudiantil fueran el americanismo, el anticlericalismo y la modernización. No tuvieron menor importancia los vínculos políticos de los dirigentes reformistas con el gobierno de Yrigoyen, ya que como señala Juan Carlos Portantiero buena parte de su éxito se debió a la "coincidencia entre sus reclamos y la política general de yrigoyenismo que carente de fuerzas propias entre la intelectualidad necesitó de la movilización de los alumnos para jaquear al dominio conservador sobre las sedes culturales"⁵⁸.

La Iglesia Católica Argentina, como sostiene María Esther Rapalo, promovió y apoyó financiera e institucionalmente a los Cursos de Cultura Católica con el fin de conformar una élite intelectual (eclesiástica y laica) con capacidad dirigente⁵⁹. Los cursos buscaban generar un lazo de pertenencia con la Iglesia, al tiempo que avalaban y aconsejaban esta forma de militancia intelectual y social. Buscaban, en definitiva, construir una "modelo" de nación que permitiera a la Iglesia, como fuerza política, avanzar sobre las estructuras del Estado. No puedo dejar de mencionar que los cursos sirvieron como ámbito de selección de los futuros dirigentes católicos y reclutamiento de militantes para las organizaciones de la institución. Asimismo, es necesario recordar que sacerdotes como Castellani, Meinvielle y Sepich –indiscutiblemente asociados a los movimientos antidemocráticos y autoritarios argentinos– formaban parte del grupo de jóvenes religiosos que integraban los cursos.

De estos cursos surgió con fuerza y redimensionada la idea de una patria católica e hispánica. En este sentido toda la década del veinte se caracterizó por constantes esfuerzos ofensivos encarados por individualidades, tanto laicas como clericales, con el fin de alcanzar posiciones dominantes. Sin embargo, el objetivo comenzará a ser más factible y exitoso entrados los años 30 cuando una Iglesia reorganizada, potenciada y disciplinada interiormente asumió como institución su ofensiva política e ideológica⁶⁰.

no sólo su fecunda amistad personal para conmigo, sino, sobre todo, el milagro de mi segunda conversión religiosa", Federico Ibarguren, *Orígenes del nacionalismo argentino, 1927-37*, Buenos Aires, CELCIUS, 1969, pp. 213-14.

⁵⁸ Juan Carlos Portantiero, *Estudiantes y política en América Latina, 1918-1938. El proceso de la Reforma Universitaria*, México, PCE, 1978, p. 56.

⁵⁹ María Ester Rapalo, "La Iglesia Católica Argentina y el autoritarismo político: la revista *Criterio*, 1920-1931", *Anuario del IEHS* 5, Tandil, 1990, p. 51.

⁶⁰ Como sostiene Susana Bianchi, la Iglesia Argentina comenzó, entre otras cosas, a prestarle atención a la historia a la hora de "inventar una tradición", buscaba "crear un origen donde el catolicismo se confunde con la nacionalidad, con fuertes ecos de un hispanismo que muchas veces desafina en nombres

Desde su emergencia, esa peculiar definición de la patria implicaba una visión jerárquica, elitista y xenófoba que buscaba hacer frente a las múltiples y profundas transformaciones que vivía la Argentina. Impactados por los cambios de la metrópolis, por las transformaciones económicas e indignados ante el arribo constante de inmigrantes que hablaban otras lenguas y que progresaban socialmente, ante la llegada de las “clases medias” a la educación y a la política y ante el surgimiento de organizaciones contestatarias, pregonaban discursivamente la necesidad de reconstruir los estados patrimoniales del siglo XIX, devolver su antiguo poder terrenal a la Iglesia e impugnar y deslegitimar todo intento de cambio social y cultural, sosteniendo que la modernidad había destruido la armonía social vigente durante siglos. Así, haciendo orgullosa gala de un discurso contrarrevolucionario y tomando como herramienta ideológica al tomismo recrearon un pasado cristiano feudal sin conflictos y dueño de un orden natural inmutable que podía y debía reimplantarse ante el caos y el desvalor de la modernidad.

Apoyada intelectual y financieramente por el Episcopado, en 1928 apareció la revista *Criterio*, una publicación destinada a difundir el pensamiento autoritario emergente y a convocar a las clases propietarias para que recuperasen el poder político perdido⁶¹. *Criterio* fue entonces, el órgano de prensa de los Cursos de Cultura Católica, pero también fue una especie de “laboratorio ideológico” destinado a realizar un diagnóstico y una propuesta de cambio, al tiempo que un instrumento de reclutamiento⁶². Como puede suponerse, no estuvo libre de contradicciones, conflictos y tensiones. Señala María Ester Rapalo, que la revista no sólo adquirió importancia “como fuente fundamental por sus contenidos ideológicos autoritarios. Lo es también porque expresa la voluntad de agrupar a las fuerzas sociales que comparten un interés común —la conservación y reproducción de sus privilegios— y que no parecen ser lo suficientemente conscientes de que necesitan recuperar el poder político para poner fuertes límites a las fuerzas, que a juicio del grupo de *Criterio*, desafían el orden económico social y ponen en peligro la supervivencia de la Iglesia Católica.”⁶³ La revista fue una expresión evidente de la alianza entre un segmento de la élite social con la jerarquía eclesiástica. Muchos de los hombres que hacían o apoyaban económicamente a la publicación, en el año 30 acompañaron al movimiento golpista del 6 de septiembre y al gobierno cívico-militar resultante, sellando así la triple alianza del dinero, la cruz y la espada que tanta permanencia tendrá en la historia política de la Argentina. Sin embargo, esta no era la única realidad de la revista y del grupo que ella aglutinaba. Efectivamente expresaba dicha alianza, pero no se trataba de una coalición sencilla.

El objetivo político de quienes participaban de *Criterio* era claro: se debía elaborar e implementar un proyecto de nación basado en la restitución de la disciplina cristiana en

como Caggiano o Fasolino”, Susana Bianchi, “La difícil conformación de la Iglesia católica argentina: el cuerpo episcopal (1860-1960)” en Bianchi y Spinelli, *Actores, Ideas y Proyectos Políticos en la Argentina Contemporánea*, Tandil, IEHS, 1997, p. 34.

⁶¹ S.A.M., “Es ridículo creerse dirigente cuando en realidad no se dirige nada”, *Criterio* 1, 8 de marzo de 1928.

⁶² Alain Rouquié considera que la revista no fue, de modo alguno, una publicación confidencial de un sector católico minoritario, “si no es el órgano del nuevo movimiento del apostolado, es por lo menos la expresión oficial de la renovación católica en la Argentina”, Alain Rouquié, *Autoritarismos y democracia*, p. 86.

⁶³ María Ester Rapalo, “La Iglesia Católica Argentina y el autoritarismo político...”, p. 53.

la vida individual y colectiva⁶⁴, aunque los caminos no siempre fueran coincidentes o tuvieran los mismos niveles de expresión y de demanda. María Ester Rapalo, en un trabajo reciente, sostiene que: “La atención y el tratamiento dados a la literatura, considerada como un instrumento formador de conciencias y de identidades políticas, fueron quizá los aspectos más novedosos de esta iniciativa. Pero la revista formó parte de un proyecto más amplio, la editorial Surgo, cuya fundación se concretó en 1927 ante la perspectiva de un nuevo triunfo de Irigoyen”⁶⁵. Dicho movimiento aglutinaba a fuerzas socioeconómicas de peso junto a la Iglesia católica y a numerosos intelectuales. Por su parte, Fernando Devoto sostiene que los primeros tiempos de la revista deben ser estudiados como el intento de constitución de un espacio ideológico que tendía a aglutinar a un grupo heterogéneo a partir de la iniciativa de un grupo de intelectuales inspirados en Charles Maurras que “intentarían hacer una operación muy similar a la de aquel: aprovechar que con los católicos compartían la existencia de muchos enemigos, institucionales e ideológicos para intentar encontrar con ellos adherentes para sus proyectos políticos”⁶⁶. Es decir, para Devoto el semanario católico se constituyó en el terreno donde los jóvenes “neorrepblicanos” comandados por los hermanos Irazusta pretendieron jugar una carta decisiva para lograr un consenso más amplio. Pensar que *Criterio* fue, al menos en parte, el resultado de una operación “entrista” no deja de ser una perspectiva de análisis interesante. No obstante, una estrategia así definiría sostener que los por entonces jóvenes maurrasianos conformaban un actor político consistente, claramente caracterizado y homogéneo. ¿Era tan así? Me inclino más a pensar que todo este movimiento elitista y autoritario se encontraba en formación por aquellos años y que como resultado de esa precariedad se fueron dando aglutinamientos y quiebres que seguían el ritmo de las coyunturas, de los anhelos y de los propios avances en materia de definición ideológica y política de sus impulsores. Coincido con que muchos de los colaboradores de esta revista concebían a la religión desde una perspectiva utilitaria, a la que he dado en llamar “maurrasiana”, pero, en materia política las diferencias con los grupos católicos más institucionales no eran por entonces irreconciliables.

Quizás las mayores distancias se alcanzaban en cuestiones estéticas, concebidas éstas como ideológicas, y por razones que escapaban a lo estrictamente político —quiero decir a la política en su sentido más restringido— y que eran, aunque sea fragmentariamente, resultantes de los intentos de algunos pensadores por participar y dar forma a un ámbito cultural que, como está demostrado, se encontraba en construcción. Los artículos que podrían etiquetarse como políticos redactados por los escritores vinculados a *La Nueva República* no fueron tantos, ni expresamente contradictorios con la línea editorial que la Iglesia pretendía para su revista. Las diferencias se hacen más visibles en cuestiones especulativas, filosóficas e históricas, lo cual sugiere que la ruptura pudo ser resultado de

⁶⁴ Suplemento que contiene la lista de redactores, responsables y suscriptores de la revista. Asimismo, se exponen los objetivos de la publicación.

⁶⁵ María Ester Rapalo, “Pedagogías para la Nación Católica”, ponencia presentada a **Jornadas de Cultura política y políticas culturales en la Argentina Contemporánea**, IEHS, noviembre de 2001, p. 2.

⁶⁶ Fernando Devoto, **Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia**, p. 229.

una censura más intelectual que política y que afectaba particularmente a jóvenes pensadores que pretendían insertarse e instalarse –tanto como identificarse– en un espacio cultural legitimado, ya que en el ámbito académico –del que eran muy críticos– ocupaban, en el mejor de los casos, un espacio marginal. En este orden, resulta interesante pensar que estos actores presentaban múltiples dimensiones, aunque profundamente relacionadas, que se expresaban en ámbitos compartimentados de la producción cultural y que, si bien están guiadas por un objetivo común, no siempre llevan una marcha simultánea⁶⁷. Como señala Raymond Williams, se trataría de formas diferentes –intelectuales y de ubicación social– que están determinadas por conjuntos particulares de expectativas sociales e ideológicas⁶⁸.

Asimismo, no me parece que pueda desconocerse que la Iglesia Católica venía realizando una serie de esfuerzos para aumentar su influencia política y constituir una dirigencia acorde con su proyecto. En más de un caso estos esfuerzos le permitieron avanzar unos pasos e ir afinando sus propuestas político-ideológicas que tendían a la constitución de un actor homogéneo, política e ideológicamente, y disciplinado a las directrices de la Jerarquía. Con lo dicho no pretendo negar las diferencias existentes⁶⁹. Muy por el contrario, me interesa remarcar la presencia de grupos e individualidades en pugna desde el comienzo de la revista, pero no estoy segura de poder advertir una política deliberada, sino que entiendo que las mismas eran resultado de las perspectivas y cosmovisiones de cada grupo que se fueron evidenciando en el desarrollo del proyecto, o que conocidos, muy probablemente, pensaron poder superar a partir del objetivo mayor que implicaba vencer a ese enemigo común que se definía de una manera bastante ambigua y con mucha laxitud. En líneas generales y en lo que hace a la definición de un actor político en constitución entiendo que la revista *Criterio* presentaba una línea editorial coherente y factible de ser considerada como un corpus homogéneo. Las diferencias más sustanciales, que dieron origen a algunos de los debates más ricos, eran resultantes de distintas posturas intelectuales y generacionales⁷⁰.

Al respecto, es muy relevante rastrear las explicaciones que sobre la crisis interna de *Criterio* (expresada a través del alejamiento de Ernesto Palacio y otros jóvenes vinculados al grupo de *La Nueva República*) se dieron en las páginas de la revista, atendiendo a los comentarios indirectos –pero claramente dirigidos– sobre el papel de los laicos, los intelectuales católicos y los objetivos de *Criterio*. En consecuencia, en un artículo llamado *La obligación de los laicos* se recordaba, y reclamaba, el necesario disciplinamiento del laicado, la inexistencia de cargos jerárquicos para ellos, y por el contrario se sostenía

⁶⁷ Al respecto puede verse Sigmund Freud, *La psicología de las masas*, en *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Altaya, 1996.

⁶⁸ Raymond Williams, *La política del modernismo*, Buenos Aires, Manantial, 1999, pp. 227-228.

⁶⁹ María Ester Rapalo dice que “a pesar de que, bajo la dirección de Dell’Oro Maini, los jóvenes más aggiornados de los CCC y de *La Nueva República* (1927-1931) (autodenominados “la inteligencia”) habían dado el tono, la Iglesia y los propietarios accionistas de Surgo se reservaron siempre la última palabra: la Iglesia, por medio del censor; los segundos, por medio del directorio de Surgo S.A., vértice de la pirámide jerárquica en cuya base estaban los redactores contratados”. En “Pedagogías...”, p. 5.

⁷⁰ Los jóvenes editores de esta publicación surgida en 1927 fueron colaboradores habituales de *Criterio* en sus dos primeros años de vida, pero la mayoría de sus artículos se refieren a cuestiones filosófico-culturales. En los escasos artículos “más políticos” no se encuentran palabras de disidencia con el resto de los editores.

que eran el “*pueblo del reino de Cristo*”, “*la tropa cristiana*”. Por ello, la vida espiritual de los fieles debía adecuarse absolutamente al ritmo regulador de la Iglesia y subordinarse en todas las iniciativas y actividades colectivas o individuales, a los imperativos de la Jerarquía institucional⁷¹. En ese mismo número que, entiendo, debe ser leído como uno de los dos números de respuesta a la crisis interna de la publicación, se reivindicaba una revista editada por jóvenes católicos franceses que no tenía los defectos habituales de ese tipo de publicaciones, es decir no era *snob*, ni menospreciadora a ultranza de todo sentido tradicional. Tampoco, continuaban diciendo, estaba exclusivamente influida por la literatura ni, mucho menos, llegaba a la exacerbación presuntuosa de otras de su tipo⁷². En el número siguiente y con motivo del segundo aniversario, los editores declaraban:

“*Criterio*, con el presente número, ingresa en el tercer año de vida, decididamente orientado ya, en los rumbos señalados desde su iniciación, por los claros espíritus que formaron la Editorial Surgo, con el auspicio de las altas autoridades eclesiásticas.”⁷³

Señalaban que sus páginas acumulaban sana doctrina, luego de que su contenido había ido “*depurándose poco a poco*”, ya que la revista no había nacido para satisfacer halagos de grupos literarios “*o para levantar minúsculas banderas, o para exhibir talentos raros*”⁷⁴. Y si bien escribieron que lamentaban algunas deserciones, al tiempo que señalaban que las puertas estaban abiertas para quienes habían decidido marcharse, celebraban que la revista ya no era “una feria de contradicciones”, sino un órgano definido, coherente con la doctrina de la Iglesia y con su posición dentro de la estructura institucional, “*el instrumento de una disciplina*”, obediente de las directivas papales, y por lo tanto enrolada en la Acción Católica.

Durante sus dos primeros años de existencia, *Criterio* había estado en manos de los fundadores de los Cursos de Cultura Católica, siendo su director Atilio Dell Oro Mañi. Sin embargo, en ella convivían los diferentes grupos que integraban el universo católico argentino, es decir tanto liberales como reaccionarios tradicionalistas. La revista fue, entre 1928 y mediados de 1929⁷⁵, un interesantísimo producto cultural. Con la asunción de Enrique Osés (redactor habitual de la revista que bajo los seudónimos de Luis Abascal y Luis Enrique publicaba artículos fuertemente ideologizados) como nuevo director de la revista, se evidenció una creciente influencia clerical y, como señala Rapalo, la Iglesia “*asumió sus intereses corporativos con un tono de revancha, empobreciéndose la publicación en todo sentido: disminuyeron los aportes y con ellos el número de colaboradores; se perdieron las inclinaciones más vanguardistas de los comienzos y se deterioró la calidad literaria y artística; el discurso se tornó más agitativo y vulgar, y la prosa más injuriosa.*”⁷⁶

⁷¹ Alfredo J. Molinari, “La obligación de los laicos”, *Criterio* 104, 27 de febrero de 1930, p. 267-268.

⁷² “El movimiento intelectual del catolicismo en Francia”, *Criterio* 104, op.cit., p. 268.

⁷³ “En el segundo aniversario”, *Criterio* 105, 6 de marzo de 1930, p. 297.

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Debo expresar aquí una diferencia con María Ester Rapalo y con Enrique Zuleta Álvarez que entienden que este proceso continúa hasta 1930. Si bien es cierto que los fundadores continuarán hasta esa fecha colaborando, e incluso en los cargos directivos, hacia mediados de 1929 es evidente el cambio en los propósitos y objetivos de la revista. Aunque aun no haya menciones, ni cambios radicales en las firmas, la temática ha cambiado notablemente en detrimento de las páginas culturales y de las reflexiones más ricas en cuestiones políticas. Por el contrario, se nota un incremento sensible de las páginas doctrinales.

⁷⁶ María Ester Rapalo, “Pedagogías para la nación católica”, p. 7.

El tomismo constituyó la sustancia de *Criterio* en los años iniciales. Con todo, mostraba una riqueza y variedad de posturas intelectuales que debe ser reconocida y señalada. Esta prodigalidad se manifestaba a través de los artículos filosóficos, literarios y de crítica cultural que muestra que para estos primigenios editores la apuesta no era sólo política, sino que también implicaba una búsqueda estética ideológica⁷⁷. Asimismo, las páginas de la revista, escritas casi exclusivamente por varones —tanto argentinos como colaboradores extranjeros, algunos con un amplio reconocimiento internacional— presentaban tres tipos de artículos. Por un lado, aquellos productos elaborados del pensamiento intelectual, destinados a la formación integral de la élite dirigente que debía imponer el destino de la nación⁷⁸, pero que, entiendo, también muestran las aspiraciones culturales de parte de la “intelligentsia” católica argentina que buscaba una posición respetable, y conectarse a los círculos más selectos y desarrollados del pensamiento internacional. En segundo lugar, se encuentran las crónicas de contenido teológico, que a su vez pueden subdividirse entre reflexiones filosóficas —con mayor o menor grado de dogmatismo según quien las suscribiera— y artículos de adoctrinamiento moral y religioso. Pienso que estas últimas páginas están dirigidas a un público más numeroso, católicamente definido, pero con menos instrumentos intelectuales y sociales que los destinatarios del primer tipo de escritos, aunque no excesivamente masivo, ya que *Criterio* fue una publicación destinada a solidificar moralmente a las clases privilegiadas. En este caso el objetivo primordial parece haber sido el del adoctrinamiento de sectores propietarios y católicos que podían exponer cierta permeabilidad hacia otras ideologías. Por último se hallaban extensas líneas dedicadas a la crítica artística, en muchos casos muy cargadas de fundamentos moralizantes, que buscaban señalar el camino a seguir al público católico en su exploración de manifestaciones artísticas. En esas páginas sobresalía la preocupación por la creciente influencia de artistas que eran considerados hombres de izquierda, y que ocupaban lugares destacados en los ámbitos artísticos y en las predilecciones de un público cada vez más masivo, no sólo hacia las capas inferiores de la sociedad, sino también hacia las superiores. En este sentido, no puedo soslayar esa tensión resultante de la masificación de ciertos ámbitos culturales y de la difusión de algunos productos culturales. Todo esto, en un contexto de creciente profesionalización de la tarea del artista⁷⁹.

Es innegable que la diversidad de artículos reflejaba las distintas tendencias, básicamente intelectuales y estéticas, existentes en el seno de la publicación y que ya he mencionado. No obstante, entiendo que fueron, asimismo, un reflejo de una doble intencionalidad política del catolicismo argentino y que implicaba dos tipos principales de interlocutor. Por un lado, un público mayoritario, católico pero expuesto, en mayor o

⁷⁷ Más allá de las diferencias que ya he mencionado entre los diferentes sectores que componen a la naciente derecha autoritaria argentina, esta necesidad estética e ideológica genera vasos comunicantes entre personajes no siempre coincidentes, (incluso en cuestiones estéticas y políticas) pero que aspiraban a un proyecto transformador guiados por esa búsqueda.

⁷⁸ María Ester Rapalo, “La Iglesia Católica Argentina y el autoritarismo político: la revista *Criterio*, 1920-1931” p. 54, aunque, como queda dicho, será este el espacio que más conflictos internos generará ya que paulatinamente la Iglesia tenderá a remitir toda reflexión a las doctrinas de la Iglesia.

⁷⁹ Puede consultarse Olga Echeverría, “Las debilidades del liberalismo argentino y los orígenes de las derechas autoritarias a principios del siglo XX. ¿Un movimiento antiliberal?. Notas para su discusión”.

menor medida, a las provocaciones de ideologías y prácticas sociales y culturales contestatarias. De allí el esfuerzo de los editores de *Criterio* por marcar un rumbo seguro a los fieles católicos, a los sectores acomodados que eran los lectores potenciales de la revista. Por otro lado, se buscaba reforzar los nexos con los sectores culturales más desarrollados y llamar a la acción a los miembros de la élite a fin de lograr imponer su proyecto político social. En este sentido, la revista señaló este interés desde sus comienzos, aunque no con demasiada precisión, insistiendo en la necesidad de transformar las reglas del juego político en la Argentina⁸⁰.

El llamado a la acción implicaba en sí mismo un cuestionamiento a la actitud pasiva, y en cierta forma resignada, de las clases dirigentes, pero no sólo a los sectores católicos sino al conjunto de la "oligarquía". Se impugnaba a los sectores privilegiados de la sociedad que se indignaban, reclamaban y ofrecían formidables piezas retóricas en la comodidad de los sillones del Jockey Club. Pero, no se trataba de una ruptura con esa clase a la que denominaban conservadora, por el contrario implicaba un reclamo a los pares, a los únicos capacitados y confiables hombres que podían dirigir el destino del país. Se desprende que, como la mayoría de los representantes de esta tendencia, *Criterio* expresaba antes que una opción radicalmente opuesta al liberalismo —mas allá de las maniobras intelectuales e ideológicas—, una propuesta pretendidamente superadora de aquél, una vía política e ideológica que "salvaba" a la nación de los problemas de la modernidad que el orden liberal no había podido prever, ni remediar. Así, la cuestión de la libertad fue una temática siempre presente en las páginas de *Criterio*. Se trataba de un valor y un principio que ya no podía ser negado, ni cuestionado pero que generaba una preocupación evidente, pues consideraban que una libertad "no controlada" podía obrar como disolvente, como fuerza centrífuga en los ámbitos políticos y sociales. De allí, que la alternativa que se presentaba como superadora implicaba una compleja —y no explicitada— conciliación entre libertad y disciplina. La libertad cristiana, decía un artículo inicial, era contraria al aniquilamiento del hombre por parte de las mayorías y se expresaba a través de la filiación sostenida por supuestos de jerarquía⁸¹. De esta problemática emergían a su vez una serie de elementos que merecen ser tenidos en cuenta y que muestran la preocupación que representaban las mayorías, las ideas internacionalistas y los embates al orden "natural" y jerárquico que esas problemáticas expresaban directa o indirectamente.

Advierto en *Criterio* una serie de análisis que marcaban el punto de vista de la Iglesia que la conformaban y mostraban una mirada más aguda hacia los problemas de la Argentina, una postura que sobrepasaba las simples advertencias combativas. Quiero decir, que a diferencia de otros representantes de esta naciente derecha autoritaria, los

⁸⁰ "...todos comprenden la necesidad de remediar este estado de cosas, este permanente malestar político que es un inacabable temporal de concupiscencias desenfrenadas. Y todos advierten el dilema de la acción inmediata: hay que abatir este régimen o hay que conquistarlo para imponer después la reforma condigna. El problema del deber cívico, que es en definitiva ofrenda debida y casi siempre impaga, ha de alzarse entonces categórico y urgente en la conciencia de quienes aman de verás al país.(...) Urge un concentrado y ejecutivo plan de acción práctica, impersonal y levantada; una doctrina firme que unifique esa acción trayéndole la savia viril de las mejores tradiciones de nuestra sociedad; un violento y enérgico sacrificio de las comodidades personales y de la molicie enervante que es el castigo de la riqueza", A.S.M., "Es ridículo creerse dirigente cuando en realidad no se dirige nada" *Criterio* 2, año 1, 15 de marzo de 1928, p. 48.

referentes del catolicismo tuvieron una conciencia más clara de que los problemas del país eran sólo la expresión vernácula de problemáticas que se extendían a lo largo del mundo occidental. Esto fue resultado, seguramente, de ser el catolicismo argentino parte integrante de un “partido universal”. De tal modo, las observaciones y advertencias sobre la política y la dinámica social internacional ocuparon un lugar importante en la publicación. La coyuntura internacional se hizo presente a través de cuatro procesos principales, aunque, obviamente, hubo referencias a otros países y realidades. Por un lado, el fascismo que fue un tema recurrente, sobre todo, después del Tratado de Letrán, y la dictadura española de Primo de Rivera. Como decían con relación a este último caso, pero que podría ser extensivo a ambos, había que “*hacer doctrina con lo que pasa en España*”⁸². La revolución soviética y la mexicana, fueron los otros dos escenarios a los que se miró insistentemente, pero esta vez como una amenaza latente.

En relación al régimen de Mussolini, las alusiones realizadas antes del tratado de 1929 eran, si se me permite decirlo así, sutiles, “suelos” en los que se reproducía alguna opinión de personajes de la política europea, o a través de comparaciones hechas como al pasar, donde el Duce –aun sin ser defendido abiertamente– salía beneficiado en la contraposición con los líderes soviéticos o mexicanos⁸³. Luego de firmarse el concordato y, sobre todo, a partir del primer aniversario del mismo, las menciones se hicieron más frecuentes y explícitas. El orden fascista, obra del “*ilustre Duce italiano*”, resolvió la cuestión romana luego de “*limpiar*” el campo político italiano, “*librando una batalla contra la masonería*”⁸⁴. El fascismo era considerado como una “*gran obra moderna de pacificación espiritual y política*”, que expresaba una “*rica virtuosidad emotiva*”, que consideraba al catolicismo como conductor. De todas sus características se buscaba resaltar el proyecto corporativista impuesto por Mussolini, ya que en líneas generales era coincidente con la postura de la Iglesia, cuando hablaba de una colaboración de las clases sistemática y armonizada, salvaguardando la propiedad, elevando a esta a su función social, respetando la iniciativa individual⁸⁵. Pero, la preocupación primordial de los católicos parecía ser la de mostrar que el tratado de Letrán había sido realizado por la voluntad, inteligencia y pragmatismo de la Iglesia y de su Primado, y de esta manera

⁸¹ Faustino J. Legón, “Libertad y disciplina”, *Criterio* 5, 5 de abril de 1928, pp. 41-42.

⁸² Julio Lobato, “A vueltas con la actualidad: Al margen de Cambó”, *Criterio* 115, op. cit., p. 642.

⁸³ “...No tengo el menor propósito de buscarle exculpantes al régimen fascista, sólo deseo precisar lo que es el régimen mexicano, tal como lo padecemos en la actualidad: para hacerlo me bastará señalar un paralelo (...) siguiendo esta práctica elemental, los presuntos asesinos de Mussolini [se refiere a un grupo de activistas que habían intentado acabar con la vida del Duce] están en la cárcel (...) En México no hace muchos meses, un grupo de individuos, entre los cuales había un humilde obrero, arrojó una bomba al paso del automóvil del General Obregón (...) se pasó a las armas a cinco hombres sin que en el proceso respectivo apareciese el cuerpo del delito, puesto que no había muerto”, Notas de la semana, “Lo que dice de la situación mejicana uno de sus antiguos cómplices”, *Criterio* 14, p. 431.

⁸⁴ “para lograr que el árbol de la reconciliación entre el Quirinal y el Vaticano fructificase, diese sombra amiga, el gobierno de Mussolini aplastó literalmente a la masonería italiana”, Mario Falcao Espalter, “En torno a la conciliación itálica”, *Criterio* 121, 26 de junio de 1930, p. 823.

⁸⁵ “De la vida universal: Sobre el régimen corporativo en Italia”, *Criterio* 114, 8 de marzo de 1930, p. 608. Similares conceptos se expresaron cuando reprodujeron las palabras del ex jefe de gobierno belga, Sr. Carton de Wiart, quien había expresado a la prensa italiana que en la crisis parlamentaria del mundo occidental, la más grande experiencia que se había realizado para superarla era el Estado corporativo fascista. *Criterio* 14, 7 de junio de 1928, p. 433.

negar el protagonismo absoluto que Mussolini parecía querer atribuirse. Lo cual era absolutamente afín con la postura que la revista asumió desde mediados de 1930 y que tendía a consolidar el poder del papado romano⁸⁶. Por su parte, la dictadura española de Primo de Rivera, y más aun su caída e inmediata muerte del caudillo, merecieron una atención frecuente, al tiempo que una reivindicación más explícita. Fue analizada, y propuesta, como un modelo a tener en cuenta desde la Argentina. Muchos de los análisis realizados contenían menciones tácitas sobre la realidad de este país, que de esa manera permitían expresar opiniones sobre la realidad nacional en una revista que había abandonado prácticamente toda referencia directa a las alternativas de la política argentina. Al respecto, sostuvieron que ante el caos imperante en la España pre-dictatorial, era necesario un hombre fuerte. Y, ese fue el Marqués de Estella, ya que los pueblos librados a sus propias pasiones –o a las pasiones de sus dirigentes ocasionales– necesitaban reconstruir el principio de autoridad si es que querían reconstituirse⁸⁷. Entre los logros que le señalaban, remarcaron el desarrollo industrial –preocupación siempre presente en las escasas páginas dedicadas a la economía de la revista, pero de donde se desprende que para este grupo católico el desarrollo económico e industrial de la Argentina era primordial⁸⁸–, la instauración de un régimen corporativo y una legislación social de avanzada⁸⁹. Como es posible sospechar, las alusiones a que esa labor pudo desarrollarse a partir de la reinstauración del principio de autoridad fue algo reiterado, al tiempo que celebraban que “*fue un gobierno fuerte, pero no una tiranía*” ya que estaba unido a las mejores tradiciones de España: la valentía viril, el catolicismo militante, la ejecutividad, el patriotismo⁹⁰. La muerte de Primo de Rivera, decía Ramiro de Maeztu en una colaboración especial para *Criterio*, había dejado huérfano a los españoles que sólo atinaban a levantar gritos de “*patriotismo exaltado y combativo*” en homenaje a quien había logrado librar a “*España de la epidemia derrotista*”⁹¹. Esta reivindicación fue expresada conjuntamente con la preocupación por el devenir político de aquel país, a través de críticas a la izquierda y a los defensores de la República, a los que retóricamente se les preguntaba si estaban seguros de sustituir “*lo bueno conocido, por lo dudoso por conocer*”⁹². Calificando a los movimientos pro republicanos como improvisados y suicidas, afirmaban que nada bueno saldría de la bullanguera agitación de la izquierda, sino que la obra “*seria y positiva*” habría de emerger de la derecha⁹³.

Por otro lado, la revolución soviética estaba siempre presente en el horizonte de los temores y de allí que fuera destacada su presencia en las páginas de *Criterio*, y las obser-

⁸⁶ A partir de ese momento la revista sufre una nueva transformación estética y editorial donde la palabra de obispos de la Iglesia universal gana centralidad, y donde el poder y la infabilidad papal son temas de constante tratamiento.

⁸⁷ “Apuntes: la historia se repite”, *Criterio* 107, 20 de mayo de 1930, p. 864.

⁸⁸ Lo cual también puede advertirse en los anunciantes de la revista, ya que muchos de ellos son los incipientes industriales argentinos. Sobre esta cuestión puede verse, por ejemplo, en *Criterio* 12, 24 de mayo de 1928, pp. 365-66.

⁸⁹ “De jueves a jueves: el general Primo de Rivera”, *Criterio* 107, 20 de marzo de 1930, p. 373.

⁹⁰ Guillermo Sáenz, “El momento político español”, *Criterio* 108, 27 de marzo de 1930, p. 405.

⁹¹ Ramiro de Maeztu, “El entierro del General”, *Criterio* 115, 15 de marzo de 1930, pp. 633-634.

⁹² Hauteville, “España hoy”, *Criterio* 106, 13 de marzo de 1930, p. 364.

⁹³ Guillermo Sáenz, “El momento político español”, *Criterio* 108, 27 de marzo de 1930, p. 405.

vaciones sobre su posible extensión⁹⁴. Se atacaba duramente la lucha de clases al tiempo que se decía que ésta y la consecuente tentativa de aniquilación del Estado, implicaban la más contundente amenaza a la supervivencia de “*la clase capitalista*”⁹⁵. Sin embargo, fueron muchos más los artículos que llamaban la atención sobre un peligro mucho más concreto, al tiempo que reclamaban la solidaridad de los argentinos, y que hacían exclusiva referencia a la revolución mexicana. Preocupaba gravemente la posibilidad de que un movimiento similar se produjera en la Argentina, al fin y al cabo las realidades no eran tan disímiles y la tradición cultural (en su sentido más extenso) era compartida. Si bien la revolución mexicana de 1910 turbaba e irritaba en todo su desenvolvimiento, la cuestión religiosa, la política hacia los “*cristeros*” era la principal bandera y la que primero se enarbolaba para alertar a las clases propietarias argentinas⁹⁶. Los artículos sobre esta cuestión fueron en todos los casos páginas que podrían llamarse de combate, donde lo sobresaliente era la censura y la actitud defensiva ante posibles ramificaciones de la revolución. No presentaban exámenes profundos, ni descripciones de las principales características del proceso.

Muy vinculado a lo que vengo sosteniendo, se encontraba la cuestión obrera y la creciente influencia que sobre ella venían ejerciendo las ideologías de izquierda. En este caso también los grupos católicos orgánicos a la institución se mostraron más inquietos que el resto de los autoritarios argentinos. Los abordajes realizados al respecto, presentaban dos aristas diferentes, y a veces en apariencia contrapuestas. Por un lado la denuncia —teñida de profunda preocupación— por las acciones de la clase trabajadora, sobre todo de aquellas que implicaban algún grado de violencia hacia las personas o el capital. En no pocas oportunidades, las páginas escritas constituyeron un enérgico reclamo de orden dirigido a las autoridades que sólo así, ejerciendo su potestad, se conducirían de acuerdo a su función y a su propia razón de ser. Lo que se reclamaba, con mayores o menores eufemismos, era mayor represión. Resulta interesante señalar que para los editores y colaboradores de esta publicación, el orden social había sido profundamente perturbado por la actividad del naciente movimiento obrero. Un movimiento, decían, que estaba integrado por individuos que formaban parte de la organización social a la que querían destruir. Con un tono, si se quiere didáctico, se preguntaban si la organización social vigente era substancialmente injusta y concluían, como era de esperar, que tal iniquidad no existía por lo cual no había derecho cuya reivindicación autorizase a violentar el orden social⁹⁷. Reconocían que eran grandes y numerosas las fallas que “*aún ofrecía*” la

⁹⁴ Fueron habituales los artículos donde se exponía el criterio antirreligioso y antinatural de la revolución soviética. Asimismo, eran reiteradas las críticas a la crueldad del “*stalinismo*”, que era una expresión radicalizada del leninismo. No dudaban en calificar a Stalin como el dictador más feroz y sangriento de la historia, “*el terror rojo no puede ser comparado con otros terrores de la historia*”. Al respecto pueden verse entre otros: “*El terror rojo*”, *Criterio* 103, 20 de febrero de 1930, p. 229, “*A la Vuelta de la Actualidad: Máquina Atrás*”, *Criterio* 105, 6 de marzo de 1930, p. 308, “*La inteligencia moderna y el comunismo soviético*” en *Criterio* 116, 22 de mayo de 1930, pp. 657-658, entre otros.

⁹⁵ Faustino J. Legón, “*El Estado soviético*”, *Criterio* 31, 4 de octubre de 1928, pp. 17-18.

⁹⁶ A manera de ejemplo puede verse “*Lo que dice de la situación mejicana uno de sus antiguos cómplices*” en *Notas de la semana*, *Criterio* 14, 7 de junio de 1928, p. 429 o “*El hogar y las víctimas de Méjico*”, *Criterio* 15, 14 de junio de 1928.

⁹⁷ *Criterio* 13, 31 de mayo de 1928, p. 391.

organización social y civil. Pero resultaban mucho más preocupantes y peligrosos los factores de descomposición que ya habían logrado infiltrarse en el ambiente argentino, a través de ideologías extrañas que organizaban a las masas obreras y penetran hasta en los centros educacionales y universitarios, a pesar de ser absolutamente contrarias a los ideales patrióticos. Todo ello implicaba una desmoralización creciente de las costumbres⁹⁸.

Entiendo conveniente subrayar que si bien esta crítica a la presencia de activistas de izquierda (la mayoría de ellos –decían– eran extranjeros) fue un tema recurrente tanto en todos los autoritarios tempranos como en los miembros de la élite liberal, lo que diferenciaba a los grupos católicos de otros grupos elitistas fue el énfasis puesto en el tratamiento del tema y la superación del diagnóstico para avanzar en la búsqueda de propuestas concretas en un problema que se consideraba ya instalado. Es decir, si bien coincidieron con aquellos en que “*el liberalismo candoroso*” había permitido, por omisión o descuido, la germinación de esos idearios, llamaban la atención, de manera constante y sistemática, sobre las dinámicas formas de “infiltración” y adhesiones más o menos concientes que ganaban los anarquistas y socialistas⁹⁹. Así, la gran preocupación era la paulatina supremacía de estas ideas en los sindicatos, en las escuelas¹⁰⁰ y en las aulas universitarias. Advierten impactados, y esto me parece sumamente importante, que el problema de las ideologías de izquierda ya no era sólo un problema porque guiaba las acciones de los trabajadores, sino precisamente porque estaba superando los límites de esa clase y llegaban a sectores ilustrados¹⁰¹.

En el mismo orden, mostraban una enorme preocupación por lo que ellos consideraban un silencio cómplice o una crítica excesivamente moderada de la prensa, cuando no sostenían que eran propagandistas directos de aquellas ideas, no sólo las publicaciones de estos grupos sino una prensa más masiva¹⁰². Pero, como decía unos renglones atrás, había un asunto que entrañaba una nueva –y primordial– preocupación, pues en algún sentido expresaba una ruptura ideológica y política de las clases privilegiadas. Me refiero, a la constatación de que existían individuos pertenecientes a las clases propietarias que mostraban una porosidad amenazadora, o directamente difusores del pensamiento de izquierda, y que fueron denominados por *Criterio* como burgueses de izquierda.

⁹⁸ *Criterio* 12, 24 de mayo de 1928, p. 359.

⁹⁹ “...sabemos que no pocos dirigentes izquierdistas están apoyados y hasta subvencionados por Moscú”, “¿Izquierdistas?”, *Criterio* 14, 7 de junio de 1928.

¹⁰⁰ Se encuentran constantes denuncias sobre la existencia de maestros anarquistas (Véanse *Criterio* 13 y 15 entre otras) que además “provocaban” organizando Congresos y difundiendo públicamente sus ideologías.

¹⁰¹ “...manipulan así cómodamente en diversos ambientes, explotando la credulidad de los obreros y la penulancia infantil de los chiquilines que juegan a la “Reforma Universitaria” (...) cualquier día de estos descubriremos que la Universidad está llena de “comisarios rojos”, “¿Izquierdistas?”, *Criterio* 14, 7 de junio de 1928.

¹⁰² *Criterio* 15, 14 de junio de 1928, p. 455. Allí desarrollaron en extenso “la prédica disolvente y desmoralizadora” de la prensa específica de los movimientos socialistas y anarquistas (tanto en publicaciones dedicadas a los obreros como otras a los intelectuales) y de diarios “dirigidos al hampa” como *Crítica* o revistas cargadas de “pornografía” como *El Hogar*. En el mismo sentido puede verse el número 13 de *Criterio* (31 de mayo de 1928) donde criticaban la escasa importancia y el análisis débil que ofrecían los diarios sobre “la violencia anárquica de Santa Fe y el Rosario”.

No obstante lo dicho, y que fue lo expresado en los dos primeros años de la publicación, hacia mediados de 1930 se puede advertir un endurecimiento político e ideológico con respecto a las reivindicaciones obreras. Probablemente influenciados por la creciente crisis económica internacional (que también afectaba al país) cerraron posiciones defensivas en torno a la clase que expresaban y llegaron a hablar de la “tiranía del trabajo” a la que consideraban más brutal, perjudicial y opresora que la “tiranía del capital”¹⁰³. En mayo de 1930 al celebrarse un nuevo aniversario de la encíclica *Rerum Novarum* un artículo firmado por el sacerdote Federico Grote¹⁰⁴, realizaba una amplia caracterización de las huelgas obreras. Las mismas eran consideradas símbolos del desorden, la violencia y la guerra fratricida. Si bien partía de presentar a las clases enfrentadas, “el capitalismo desalmado” y “el proletariado revolucionario” como “dos egoísmos”, no dudaba en reclamar la represión de las luchas obreras en defensa de la vida y de la propiedad privada por la política y “vengados por la justicia”¹⁰⁵. Sostenía, asimismo, que la solución cristiana no trataba de llegar a la “utópica nivelación”, sino “a la íntima unión, armonía y mutua cooperación” de las clases. Es decir se propugnaba un modelo de conciliación de clases, fundado en la Encíclica de León XIII, ya que la solución cristiana, continuaba diciendo, tendía a la vida del orden social, era una propuesta superadora del liberalismo político, y garante del orden social, en tanto que la propuesta socialista predicaba la guerra intestina y la nivelación de los diferentes sectores sociales, y por consiguiente su muerte¹⁰⁶.

A pesar de que se hablaba de una crisis moral y se decía que las soluciones debían ser también morales, los cuestionamientos más concretos fueron dirigidos al mundo de la política, y en particular al modelo democrático. Al menos en los dos primeros años de la publicación, la democracia fue el adversario más evidente. Una democracia que aparecía siempre adjetivada, valorada negativamente, mayoritaria, demagógica, subalterna, plebiscitaria, decadente. Reclamaban terminar con la “parodia” democrática, con las “delicias del voto universal”:

“La democracia, bien entendida, no comporta la discusión continua del principio de autoridad, sino la fiscalización de la forma cómo los mandatarios de la comunidad lo ejercitan. Dentro del sistema filosófico cristiano, el principio de autoridad queda

¹⁰³ “Así como por tiranía del capital entendemos la presión o violencia moral que ejercen sobre los obreros los capitalistas, cuando, validos del poder que les da el dinero y la necesidad de los obreros, los obligan a aceptar el trabajo en condiciones desventajosas para ellos e injustas; así entendemos por tiranía del trabajo la violencia moral que ejercen los trabajadores. (...) Los patrones están obligados, so pena de declarárseles la huelga o el boycott, a dar a sus operarios el salario y horario, juntamente con las demás condiciones del trabajo que ‘gremio’ les impone (...) ni siquiera esta facultado el patrón para reprender a un obrero por faltas cometidas en el trabajo (...) el obrero no es libre de convenir con él acerca del salario y demás condiciones de trabajo”, Federico Grote, “La tiranía del trabajo”, *Criterio* 129, 21 de agosto de 1930, pp. 234-235.

¹⁰⁴ Grote fue el iniciador de los Círculos Católicos de Obreros. Los mismos, según se desprendía de las propias palabras de Grote, tenían como finalidad atraer a los hombres que se mostraban indiferentes a la palabra de la Iglesia. Era una organización mixta que amalgamaba a obreros, empleados y profesionales. Al respecto puede verse: Néstor Tomás Auza, *Los católicos argentinos. Su experiencia política y social*, Buenos Aires, Claretiana, 1984, pp. 57 a 69.

¹⁰⁵ R.P. Federico Grote, “El 1º y el 15 de mayo”, en *Criterio* 114, 15 de mayo de 1930, p. 628.

¹⁰⁶ *Idem*, p. 629.

siempre fuera de discusión. La teoría democrática dominante, (...) hija de la Revolución, comete el absurdo de afirmar dos soberanías simultáneas: el príncipe (cualquiera sea el nombre que se le dé: gobernador, presidente, rey, etc.), y el pueblo. De aquí, el pueblo puede juzgar en cualquier momento al soberano, al mandatario, y puede llevarlo y traerlo a su capricho."¹⁰⁷

La democracia mayoritaria, y hoy diríamos participativa, se volvía turbulenta por cuanto quitaba soberanía al gobernante y desequilibraba un orden que debía sostenerse en un "pueblo representado, administrado y gobernado", un pueblo sin soberanía. Tan categóricamente como desprestigiaban al sistema vigente, en su faceta electoral, reclamaban la solución, "una reacción patriótica"¹⁰⁸. Así, desde la derrota proclamaban la ofensiva y descontaban que el régimen democrático no tendría larga vida pues se fundaba en principios efímeros no arraigados en la naturaleza de las cosas, sino en el arbitrario concepto del "pueblo soberano"¹⁰⁹.

Las críticas a la democracia del voto universal –masculino– trascendieron largamente a la política secularizadora del Estado. Fundamentalmente, se achacaba la incapacidad manifiesta en poner límites a los cuestionamientos continuos al orden social. La concepción autoritaria del orden católico impulsaba un modelo que le permitiera recuperar al Estado un control fuerte y represivo, en tanto que buscaba que la Iglesia asumiera definitivamente la vigilancia de la conciencia de los ciudadanos y, de ser necesario, la condena moral. La crítica a la democracia recurría siempre a la crítica del pensamiento ilustrado, a quien se acusaba de ser el generador de todos los males, de haber guiado a la humanidad por el camino del error¹¹⁰; al tiempo que incluían al quiebre de la cristiandad su responsabilidad en la devastación social de occidente¹¹¹. Por oposición, recreaban, idealizado, el pasado cristiano feudal como un momento histórico donde el orden natural, la supremacía divina y el respeto por las jerarquías constituían el orden. De esta

¹⁰⁷ Luis Enrique, "Democracia y Autoridad", *Criterio* 109, 3 de abril de 1930, p. 428.

¹⁰⁸ "El país sigue necesitando de reformas urgentes (...) Una reacción patriótica se impone. El país está tan decepcionado a este respecto que sólo esa reacción podría convencerlo de que hay motivos para alentar una esperanza" *Ínterin*: "Crónica política y parlamentaria, los asuntos que esperan", *Criterio* 15, 14 de junio de 1928, p. 464.

¹⁰⁹ Tomás Casares, "Obediencia y santidad", *Criterio* 76, 15 de agosto de 1929, p. 489.

¹¹⁰ Pensamiento este que no es novedoso dentro de los esquemas de la Iglesia. Ya podían encontrarse estas críticas a poco de producirse la Revolución Francesa. En 1791 el sacerdote Mozzo escribía su Proyecto de los Incréduos y marcaría el rumbo del pensamiento católico contrarrevolucionario. El proceso entero de la Ilustración, decía no ha sido más "que una lucha terrible de la rebelión, de las pasiones y del mal contra el orden, el bien, la monarquía y la Iglesia", citado por Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Alianza, 1988, p. 53. El sacerdote catalán Juan Balmés sostenía que la religión debía salvar a la política, en tanto que Bonald y de Maistre responden al ideario revolucionario con una doctrina opuesta en cada uno de sus puntos. Tampoco puede dejar de mencionarse que el español Juan Donoso Cortés, que sostenía que el liberalismo, la democracia y el socialismo eran parte del mismo pecado contra Dios. Para ampliar estas cuestiones puede consultarse a Guy Hermet, *Los católicos en la España Franquista*, Madrid, Siglo XXI, 1985.

¹¹¹ "No hay duda que la Europa "moderna" padece muchísimos de los defectos que le adjudican sus críticos despiadados: fácilmente se demuestra, sin embargo que tales defectos proceden de los principios del renacimiento humanista y de la Reforma que iniciaron la edad "moderna" (...) La defensa de Europa se reduce a la defensa de la Verdad, la expansión del occidente, a la expansión de la misma, lo cual no obsta para que podamos aceptar todas las influencias", César Pico, *Criterio*, 5. 5 de abril de 1928.

manera, negaban la existencia de tensiones y conflictos sociales y sostenían que aquella había sido una sociedad armónica y donde cada uno se desarrollaba de acuerdo con lo dispuesto por la providencia. En cambio, la modernidad rompió con ese orden natural, y la forma de hacer y entender la política se transformó, negativamente, permitiendo que las jerarquías no fueran respetadas¹¹².

Entrando en 1930 plasmaron una definición política —en su sentido más amplio— que debe ser tenida en cuenta, ya que planteaba a la catolicidad como un concepto cultural permanente, general y eterno que involucraba al conjunto de la humanidad, en tanto que sostenía que las naciones eran, en cambio, instituciones de historia, es decir, entidades empíricas, pseudo conceptos, creaciones convencionales¹¹³. Por contraste al concepto ficticio de nación se enarbolaba el de patriotismo, que como “*sentimiento auténtico*” era superior a cualquier continente que se le quisiera dar. De tal modo, el patriotismo no era considerado contrario a la catolicidad, sino que por el contrario la patria era en sí misma una forma de catolicidad, pues implicaba una vuelta a las raíces hispano-católicas. En cambio, el rumbo que estaban tomando los movimientos nacionalistas sí parecía ser opuesto al espíritu de la Iglesia ya que daban una excesiva importancia a la política. El nacionalismo, se sostuvo en varios números de *Criterio* editados en 1930, expresaba un error perjudicial en los ordenes social y moral, y la Iglesia se mostraba “*absolutamente hostil*”, ya que como producto moderno cometía la herejía de considerar al Estado como lo categórico y definitivo, como al nuevo Dios de los hombres, como la manifestación más contundente de un “*fanatismo tétrico*”¹¹⁴. Basándose en la condena al nacionalismo emitida por el Papa Pío XI, en la encíclica *Ubi Arcano Dei*, en el año 1922, demostraban su rechazo a las tendencias que exacerbaban los atributos y potestades del Estado¹¹⁵. Entiendo que esta preocupación se originaba en la obvia oposición que representaba el “nacionalismo” al anhelo del catolicismo de constituir una organización política supranacional en cuya cabeza debía encontrarse la Iglesia y que tenía como referentes y representantes locales a las diferentes curias nacionales. Es decir, rechazaba al nacionalismo porque atentaba y obstaculizaba su propio proyecto “nacionalista”.

Lo dicho resulta altamente significativo ya que el creciente esfuerzo de la Iglesia por constituirse en un actor político autónomo y en su búsqueda por imponer un proyecto hegemónico, puede haber sido un aspecto más que jugó su papel en el alejamiento de los jóvenes editores de *La Nueva República* que se encontraban constituyendo el autodenominado movimiento nacionalista argentino y que implicaba, asimismo, un proyecto político que también tenía pretensiones hegemónicas.

Como puede advertirse, *Criterio* fue el órgano de prensa de un grupo de intelectuales laicos comprometidos con la Institución, pero que también incluía a miembros de la Jerarquía eclesiástica y a otros pensadores, la mayoría de ellos en los dos primeros años, con menor encuadramiento institucional. Desde la estructura eclesiástica se pretendía constituir un actor político integral, y sometido a la Jerarquía de la Iglesia Católica Ar-

¹¹² “*La política es la ciencia de mejoramiento, fuerza centrífuga de selección en la jerarquía. Lo malo es que el pueblo suele meter el dedo en el ventilador*”, “Asteriscos”, *Criterio* 2, 15 de marzo de 1928.

¹¹³ Eugenio D’Ors, “Las naciones y la catolicidad”, *Criterio* 97, 9 de enero de 1930, pp. 47-49.

¹¹⁴ “La Iglesia y el nacionalismo”, *Criterio* 107, 20 de marzo de 1930, p. 371.

¹¹⁵ “El nacionalismo y la Iglesia”, *Criterio* 109, 3 de abril de 1930, pp. 429-430.

gentina, que pudiese implementar un modelo basado en una ideología corporativista que apelaba, como medio de legitimación a las tradiciones del mundo cristiano feudal: desigualdad natural de los hombres, origen divino de la propiedad privada, del orden social y de la autoridad.

Rechazaban de manera contundente un sistema que se había desarrollado a partir de la modernidad política: la democracia del voto universal. Muchos de estos puntos fueron compartidos por Manuel Gálvez, sin embargo, su apuesta a la instalación del catolicismo como fundamento moral de la sociedad implicaba una trasmutación individual y personal, que permitiría reorganizar la sociedad y volver las cosas a su lugar. Pero lo cierto es que, como puede advertirse, en términos estrictos no entraban en real contradicción con los principios económicos y sociales del liberalismo. Incluso en términos políticos no se rechazaba de plano al sistema liberal burgués, sobre todo de un liberalismo tan conservador como era el argentino.

Ahora bien, en todos los casos lo que emergió fue el progresivo esfuerzo de los sectores católicos por abandonar el letargo al que habían quedado sometidos en los tiempos de la expansión liberal y poder instalar al catolicismo como el contenido ético de la vida política y social. En ese sentido, todo este período puede ser considerado como la génesis de un actor político con pretensiones soberanas y hegemónicas que evolucionó en su definición identitaria y de conciencia a partir de centrar su discurso y su práctica en los problemas derivados de la llamada "cuestión social". Fue, asimismo, el período en que comenzaron a postular con vehemencia la necesidad de construir un "mundo católico" y una nación católica como únicos reaseguros a los desbordes y caos del presente. Sin embargo no fue una etapa de ofensiva explícita, en todo caso fue vivida como una etapa preparatoria para un futuro más promisorio. Futuro que creyeron alcanzar con posterioridad al golpe de estado de 1930 y en particular con la alianza establecida con el gobierno de Justo. Su importancia y su riqueza en tanto proceso desbordan los límites de este artículo.