



Natalia Gisele Arce

**NI SANTOS NI PECADORES.
CATOLICISMO, SOCIEDAD DE MASAS Y VIDA COTIDIANA
EN BUENOS AIRES, 1940-1980.**

Tesis doctoral en Historia

Directora: Dra. Miranda Lida.

Defensa 20 de julio de 2015

Resumen

La presente tesis tiene como objetivo indagar en los discursos y las prácticas construidas en torno a las relaciones entre catolicismo y sociedad de masas en la Argentina de mediados del siglo XX. Para ello se analizarán los imaginarios y las prácticas religiosas difundidos en los grandes centros urbanos durante las décadas de 1940 y 1980 a través de tres registros: la prensa general, los discursos producidos dentro del campo católico y la perspectiva de los fieles “comunes y corrientes”. Esto permitirá ahondar la comprensión no sólo en la influencia de la Iglesia en la vida cotidiana, sino también en la pluralidad de aspectos y motivaciones para ser y actuar como católico en un período de importantes transformaciones sociales y políticas.

Abstract

This thesis aims to investigate the discourses and practices built around the relationship between Catholicism and mass society in Argentina during the mid-twentieth century. For that reason, it analyzes the imaginary and religious practices disseminated in the major urban centers during the 1940s and 1980s through three types of records: the secular press, the catholic discourses and the prospect of "ordinary faithful". This will not only increase understanding of the influence of the Church in everyday life but also in the plurality of aspects and motivations to be and act as a Catholic in a period of major social and political transformations.

Índice

Agradecimientos	9
Introducción	13
1. Ciudad de Dios	33
<i>Tiempos modernos</i>	33
<i>Una nación católica</i>	37
<i>El general y la dama</i>	46
<i>Un país de misión</i>	54
<i>El Concilio y las vísperas</i>	67
<i>Entre el cielo y la tierra</i>	75
<i>En busca del “orden” perdido.</i>	83
2. La sagrada familia	93
<i>La manzana de la discordia</i>	93
<i>Familias para todos</i>	98
<i>Sin lugar para los pesimistas</i>	105
<i>Para vestir santos</i>	109
<i>El amor (y el amor después del amor)</i>	114
<i>Palabras cruzadas</i>	119
<i>(Ya no me darás) mil hijos</i>	126
3. Ser de Dios	135
<i>Vidas paralelas</i>	135
<i>El orden sagrado</i>	137
<i>Médicos de almas (propias y ajenas)</i>	141
<i>Un mundo en extinción</i>	144
<i>Hombres de Concilio</i>	149

<i>Un cura moderno</i>	152
<i>Entre Dios y Cupido</i>	155
<i>El otro cielo</i>	159
4. La gran casa	165
<i>Un mundo feliz</i>	165
<i>Siempre en domingo</i>	170
<i>Con ojos de niño</i>	182
<i>Hasta que la muerte nos separe</i>	192
<i>Vivir y dejar morir</i>	201
5. La suma de los días	219
<i>Los recuerdos brillan más en Navidad</i>	219
<i>La familia que come unida, permanece unida</i>	223
<i>Entre Papá Noel y los Reyes Magos</i>	227
<i>Lloren, chicos lloren</i>	236
<i>Una nueva Navidad</i>	239
Epílogo	245
Fuentes y Bibliografía	253

A la memoria de mi abuelo, Salvador Américo Ferrio (1931-2008).

*Quien me enseñó el valor de una historia bien contada, y me legó la
visión (y la pasión) por lo que hay más allá de los velos de lo que
llamamos realidad.*

Agradecimientos

Casi todas las culturas milenarias (o todas, arriesgo a decir) han considerado a la gratitud como uno de sus valores más importantes, sea esta expresada hacia la comunidad de los hombres o con la naturaleza. Hindúes, semitas, quechuas, druidas, hawaianos, bereberes, por citar sólo a algunos de los pueblos del planeta, todos han construido rituales y tradiciones que buscan restaurar, por más que sea simbólicamente, el equilibrio entre las partes. Don y contradon, re-unir, re-ligar.

De una manera mucho más humilde, y en los albores del siglo XXI, yo también quiero realizar en estas páginas iniciales mi pequeña ceremonia de gratitud con todos aquellos que, de una y otra forma y muchas veces sin saberlo, contribuyeron a que mi tesis doctoral pudiera finalmente ver la luz. Primeramente, de fundamental importancia en su génesis y desarrollo fueron dos instituciones como el CONICET y la Universidad Torcuato Di Tella. La primera me otorgó entre el período 2008-2012 sendas becas de postgrado Tipo I y Tipo II, que me permitieron dedicarme de manera exclusiva a la investigación y al estudio. La segunda me brindó a su vez una beca completa para cursar su Doctorado en Historia, experiencia sumamente enriquecedora que me abrió las puertas no sólo a nuevos materiales y sino que también me dio la oportunidad de asistir a cursos dictados por muchos de los más destacados historiadores de nuestro país. Miranda Lida fue a la sazón mi directora en ambos espacios, brindando su erudición y lectura sagaz, que fueron fundamentales a la hora de diseñar esta investigación y ponerla en marcha. Va también mi agradecimiento a Estela Spinelli y Antonio Manna, en cuyas cátedras de la Universidad Nacional de Mar del Plata cumplí funciones docentes. No quiero pasar por alto a Luis Alberto Romero, Lila Caimari, José Zanca, Fernando Rocchi, Mónica Bartolucci, entre muchos otros investigadores más que enriquecieron este trabajo con sus comentarios, sea en jornadas académicas o en charlas de café, más informales

pero no por ello menos fructíferas. Durante la cursada del doctorado tres compañeras pronto se convirtieron en grandes amigas: Agustina Rayes, Florencia Galán Camps y Eunice Santos, a las que agradezco por las lecturas compartidas y por hacer de Buenos Aires un hogar en los dos años en que realicé semanalmente el trayecto desde Mar del Plata.

Todo historiador pasa cuantiosas horas de su vida indagando en documentos, revistas, libros antiguos, fotografías, en fin, los materiales que le permiten insuflar de vida al pasado e intentar comprenderlo. Esa tarea sería mucho más enmarañada si no fuera por los trabajadores de las bibliotecas y archivos públicos o privados, y en mi caso grande es la gratitud con el personal de las Hemerotecas de la Biblioteca Nacional y del Congreso de la Nación, así como los de las bibliotecas de la Universidad Torcuato di Tella, la Facultad de Teología de la UCA, la Universidad Nacional de Mar del Plata y del obispado de la misma ciudad. Entre todos ellos, mención especial para la señora Hebe de la Biblioteca de la Acción Católica, quien me brindó una atención de una amabilidad exquisita en las muchas tardes que pasé relevando allí textos. También merecen un agradecimiento sentido a las personas que compartieron conmigo sus vidas a través de las entrevistas que les realicé, y que en algunos casos sus nombres fueron cambiados para preservar su intimidad.

Luego, está el factor humano, mucho más íntimo y vital. Porque parafraseando a JRR Tolkien, esta es la historia de una ida, y una vuelta. Esta tesis fue durante mucho tiempo el centro de mi existencia, incluso en aquellos momentos en que puse un paréntesis en su escritura. Por eso el eterno agradecimiento a quienes me acompañaron en estos últimos dos años de travesía, y que muchas veces confiaron en mí más de lo que yo misma lo hacía. Seguramente en estas breves líneas olvidaré a muchos, pero Javier Errobidart, Ileana Fayó, Tamara Culleton, Francisco Ramallo, Lilia Vazquez Lorda y Mariela Gómez, son grandes amigos y compañeros de trabajo que de diversas maneras me recordaron por qué valía la alegría (y no la pena, en su sentido más literal) llevar a buen puerto esta investigación. Lo mismo para María Julia Ortiz, por sus recomendaciones tanto de libros como existenciales. Gracias también a mis

estudiantes del nivel secundario, quienes en muchas oportunidades se convirtieron sin saberlo en grandes maestros en mi educación profesional y emocional. Otro reconocimiento especial para Sara Kleiman, sin cuya lucidez y profesionalismo seguramente me hubiera tardado algunos años más en concluir esta etapa.

Por último, quisiera agradecer a mi linaje, a los innumerables hombres y mujeres cuyas historias y vidas han configurado mis raíces. Honro a todos, a los omnipresentes, a los imprescindibles y también a los olvidados y excluidos. Y en especial a dos personas: a mi padre, Oscar, por enseñarme el valor de la libertad y la honestidad, y porque la pasión y el compromiso que insufla en cada tarea que emprende es la mejor herencia que me ha legado. Y luego, a mi abuela materna, María, quien a pesar de haber llegado a la Argentina apenas sabiendo leer y escribir, me inculcó desde que tengo memoria la importancia de la educación en un mundo que no siempre es muy generoso con las mujeres. Gracias a ambos por inspirarme a ser cada día la mejor persona posible.

Introducción

*Nos interesa el límite peligroso de las cosas.
El ladrón honesto, el asesino sensible,
el ateo supersticioso.*

Robert Browning, *Apología del obispo Blougram*, 1855.

Para principios de los años setenta del siglo pasado, poco quedaba en Buenos Aires del universo barrial de entreguerras que tan bien habían ilustrado numerosos tangos de la década del treinta. Las antiguas *casas chorizo* habían sido reemplazadas casi en su totalidad por edificios de departamentos, y actividades otrora populares como la siesta o los carnavales eran apenas el recuerdo nostálgico de quienes aseguraban haber vivido días mejores. Dentro de los hogares, a su vez, las heladeras eléctricas, televisores y otros electrodomésticos habían cambiado notoriamente la cotidianeidad, e incluso los *compadritos* y *pebetas* eran cosa del pasado: los muchachos “modernos” ya no usaban gomina sino cabelleras que en muchos casos les llegaban a los hombros y ellas contaban ahora con muchas más opciones que la vieja disyuntiva entre casarse o convertirse en solteronas sin remedio.

Estas no serían las únicas novedades que el transcurrir del siglo traería consigo, ya que el vértigo y el bullicio de la ciudad de masas también parecían haber erosionado la fe de sus habitantes. O eso era al menos lo que surgía del contraste con el escenario de veinte, treinta años antes: a diferencia de sus padres y abuelos, a muchos niños ya no les quitaba el sueño la amenaza de que les esperaba un infierno eterno e incandescente si se portaban mal, a la vez que la vieja postal de señoras enmantilladas susurrando plegarias en templos a penumbras era una cosa del pasado. Hasta el sexo estaba perdiendo el carácter pecaminoso y prohibido que décadas de diatribas eclesiásticas le habían conferido, y, porque cada vez eran menos las personas que la solicitaban en su

leche de muerte, los sacerdotes ya no debían salir corriendo a cualquier hora para administrar la extremaunción.

Sin embargo, y lejos de los vaticinios agoreros que circulaban desde fines del siglo XIX tanto entre la por entonces incipiente sociología como entre las jerarquías religiosas, tales cambios no podían ser tomados en Europa ni en nuestras recónditas pampas como la prueba irrefutable de la muerte de Dios. Ahí estaban para señalar lo contrario los altos índices de argentinos que continuaban reconociéndose como católicos en los Censos de 1947 y 1960, así como las estadísticas que daban cuenta de la popularidad que aún tenían para fines de los años sesenta sacramentos como el bautismo, el casamiento religioso y la Primera Comunión.¹ Las Navidades siguieron siendo fiestas en las que las familias se reunían para al mismo tiempo celebrar y comer, y el fenómeno mediático que en los sesenta supuso a nivel mundial el *hippiesmo* permitió que muchos se enteraran, aunque más no sea a través de las revistas, de la existencia de otras formas de conectarse con lo divino como el yoga o el neopaganismo wiccan. Incluso la Iglesia parecía no haber perdido ni un ápice de su poder en la esfera pública: a pesar de las leyes laicas de la Generación del Ochenta y del desafío que en su momento le había presentado el peronismo durante su segundo mandato, a nadie en sus cabales se le hubiera cruzado por la cabeza en 1970 el derogar el artículo N° 2 de la Constitución que dictaba que era obligación del Estado argentino el sostener al culto católico. No sólo porque muchos tenían aún fresco en la memoria el peso decisivo que la jerarquía y sus organizaciones laicas habían tenido tanto en el derrocamiento del gobierno justicialista como en la coalición que le continuó en el poder, sino además porque el catolicismo era

¹ Según el Censo Nacional de 1947, el 93,6 % de población se reconocía perteneciente a esta confesión, mientras que el de 1960 (último en el que se preguntó por la identidad religiosa) registró al respecto un índice del 90,4%. En cuanto a los sacramentos de carácter social, para 1960, el 70% de los matrimonios civiles eran corroborados por el rito católico; número que se mantiene para final de la década, en el que además la cantidad de bautismos y Primeras Comuniones seguía siendo elevada con respecto al total de la población del país (del 90% y 70% respectivamente). Datos extraídos de Frías, Pedro J. (h), "La situación actual del catolicismo en Argentina", *Criterio*, N° 1360, 28/07/1960 y "¿Argentina católica o país de misión?", *Palabra*, N° 18, mayo de 1969.

parte indisoluble del ADN de gran parte de las agrupaciones políticas locales, sean estas de izquierda o derecha.²

Como en el epígrafe del poeta inglés Robert Browning que abre estas páginas, creemos que es en la ambigüedad y el aparente absurdo en donde se esconden los desafíos más interesantes, ya que es allí, en donde fallan las certezas ciegas y las explicaciones totalizantes, que se encuentra el terreno más rico para el historiador. En este sentido, nuestra investigación parte de la pregunta acerca de la suerte que la sociedad de masas le deparó en nuestro país a la religiosidad de la mayoría de la población, la católica. Si nos guiáramos por la fórmula desarrollada por el paradigma de la secularización, la cual indica que a mayor urbanización e industrialización menor es la influencia de la religión en la esfera pública y privada, la Argentina ubicada entre las décadas del cuarenta y el ochenta del siglo XX habría de quedar irremediabilmente del lado de las naciones “atrasadas”.³ Pero, ¿ocurrió así en verdad? ¿O acaso es posible, como ha

² Varios han sido los estudios que han señalado la presencia de aspectos ligados a la ética cristiana en una pléthora de partidos de la época, a modo de ejemplo, véase Seoane, María, *Todo o nada. Biografía de Mario Roberto Santucho*, Planeta, 1991; Ollier, Matilde, *La creencia y la pasión. Privado, público y político en la izquierda revolucionaria*, Bs. As., Ariel, 1998; Morello, Gustavo, *Cristianismo y Revolución: Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, Córdoba, EDUCA, 2003; Carnovale, Vera, “ ‘Jugarse al Cristo’: mandatos y construcción identitaria en el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP), *Entre pasados*, N° 28, 2005; Lanusse, Lucas, *Montoneros, el mito de sus doce fundadores*. Bs. As.: Vergara, 2005; Scirica, Elena. “Visión religiosa y acción política. El caso de Ciudad Católica – Verbo en la Argentina de los años sesenta”, en Prohal Monográfico. *Revista del Programa de Historia de América Latina*, Vol. 2, Nro. 2, 2010. Descargado de http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/Vitral_Mono_N2/dossier/dossierhere2.html

³ A pesar del consenso en calificar la secularización como el progresivo relegamiento de la religión al ámbito privado a partir de la atribución al hombre y a la razón del lugar antes adjudicado a Dios, existen diversas explicaciones sobre sus características y la forma en que tuvo lugar. José Casanova sugiere que existen tres connotaciones del concepto “secularización” dentro de la sociología: primero, como la decadencia de las prácticas y creencias religiosas; segundo, como la privatización de la religión; finalmente, como la distinción de esferas, que usualmente suele catalogarse como “laicidad”. Casanova, José, “Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, N° 7, noviembre de 2007, UAM-AEDRI. [http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=Relaciones_Internacionales&page=article&op=viewFile&path\[\]=85&path\[\]=75](http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=Relaciones_Internacionales&page=article&op=viewFile&path[]=85&path[]=75). Para otras reflexiones acerca de este concepto, véase Tschannen, Oliver, “Sociological controversies in perspective”, *Review of Religious Research*, 36 (1), 1994; Cipriani, Roberto, *Manual de sociología de la religión*, Bs. As., Siglo XXI, 2004 (1997); Lida, Miranda, “Secularización”, en Korn, F. y De Asúa, M., *Investigación social. Errores eruditos y otras consideraciones*. Bs. As., Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2004.

venido haciendo la sociología de la religión a nivel internacional en los últimos años, pensar el rol de las creencias en el mundo capitalista más allá de la dicotomía moderno/tradicional propia de la teoría de la modernización?⁴

Quizás el error esté, como sugiere el historiador británico Hugh McLeod, en aferrarse en exceso a una categoría tan abarcativa y polisémica como lo es la de la secularización.⁵ Después de todo, las experiencias históricas suelen estar dotadas de una multiplicidad de sentidos, superpuestos y a veces contradictorios entre sí, que corren el riesgo de desvanecerse ante nuestros ojos si las aprisionamos bajo un solo concepto. De esta manera, las formas en que los argentinos que habitaban en las grandes ciudades concibieron a su Dios todos los días y en la intimidad de sus hogares, exigen dejar a un lado los macroconceptos para apostar a una mirada que, si bien más fragmentaria, permita desenmarañar los discursos de las prácticas, las identidades sociales de las creencias individuales, los sujetos de las instituciones. Para apreciar estas cuestiones, es necesario trabajar en una línea temporal en la que las metamorfosis y permanencias religiosas cobren real dimensión, de ahí que aquí

⁴ Desde fines de la década del setenta, un importante número de sociólogos europeos y norteamericanos han comenzado a revisar la categoría “secularización”. Al respecto, tres han sido las propuestas que han predominado: una de ellas sostiene que esta tuvo efectivamente lugar en Occidente durante el siglo XX, y que el postmodernismo ha significado tanto un “regreso” de la religión como una regresión de la primacía de la Razón (Marostica, Matt, “El regreso de la religión: viejos y nuevos paradigmas en las ciencias políticas”, en Frigerio, Alejandro y Carozzi, María Julia, *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, Bs. As., CEAL, 1994). Una segunda línea, de la cual Hervieu-Léger es exponente, cuestiona dicho “reencantamiento del mundo”, ya que a su entender las creencias no han desaparecido en las sociedades modernas, sino que estas han atravesado un proceso de “recomposición” y “mutación” (Willaime, Jean-Paul, “Dinámica religiosa y modernidad”, en Giménez, Gilberto – editor-, *Identidades religiosas y sociales en México*, México, UNAM, 1996; Hervieu-Léger, Danièle, “Individualización de la fe y ascenso de los integralismos en una modernidad religiosa globalizada. El paradigma de la secularización analizado nuevamente”, en Da Costa, Néstor, Delecroix, Vincent y Dianteill, Erwan –orgs-, *Interpretar la modernidad religiosa: teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa*, Montevideo, CLAEH-Red PUERTAS América Latina-Europa, 2007). La tercera, finalmente, recurren a la teoría de la *rational choice* para sostener que el proceso que caracterizaría a las sociedades modernas no sería el de secularización, sino el de “desacralización”, el cual es entendido exclusivamente como la disminución de la importancia de la religión en la esfera pública, y no como su inevitable desaparición de la vida privada (Frigerio, Alejandro, “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina”, en Carozzi, María Julia y Ceriani Cernadas, Cesar –coordinadores-, *Ciencias Sociales y Religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Bs. As., Biblos/Asociación de Cientistas Sociales de Religión del Mercosur, 2007).

⁵ McLeod, Hugh, *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

no nos limitemos a la década que ha sido considerada la madre de las transformaciones culturales del siglo XX, la de los sesenta.⁶ En su lugar, apostamos a una periodización que nos permita reconstruir en la mediana duración los cambios en las costumbres, la cual estará centrada en los años de apogeo del Estado de Bienestar en nuestro país, entre los años cuarenta y fines de los setenta.

La historia que se narrará a lo largo de los próximos capítulos es, entonces, una historia de tensiones. Primeramente, la provocada por la aparente paradoja de una Argentina en la que la Iglesia tenía cada vez menos égida moral en la población y menos fieles en misa los domingos, pero en la que a la vez los santos y vírgenes continuaban viajando en forma de estampitas en las carteras y billeteras de miles de ciudadanos. El ahondar en este resquicio entre lo prescripto por la institución y las creencias y comportamientos que los individuos desplegaban en su vida cotidiana supone otro desafío, el de ubicar nuestra mirada más allá de las vicisitudes que atravesaron a lo largo del período la jerarquía eclesiástica y sus organizaciones laicales. De esta manera, el otro protagonista de estas páginas será un sujeto más difuso y difícil de asir, aquel que integraba la anónima mayoría de católicos que, si bien, estaban bautizados e incluso celebraban la Navidad y no comían carne en Pascua, distaban de ser los “soldados de Cristo” tan anhelados por la Iglesia integrista de los años treinta.

Estos católicos “de a pié” y su religiosidad rara vez han sido sondeados por la historiografía argentina, exceptuando las investigaciones de María Elena

⁶ A nivel internacional, Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 1995; Prost, Antoine, “Transiciones e interferencias” en Duby, Michel y Ariés, Philippe (dirs.), *Historia de la vida privada*, tomo IX, Madrid, Taurus, 1992 (1987); Shorter, Edward, *El nacimiento de la familia moderna*, Bs. As., Anesa/ Crea, 1977. Para el caso argentino, Terán, Oscar, *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina 1956-1966*, Bs. As., Puntosur, 1991; Felitti, Karina, “El placer de elegir. Anticoncepción y liberación sexual en la década del sesenta”, en Gil Lozano, Fernanda; Pita, Valeria e Ini, María Gabriela, *Historia de las mujeres en la Argentina*, Bs. As., Taurus, 2000; Pujol, Sergio, “Rebeldes y modernos. Una cultura de los jóvenes”, en James, D. (dir), *Nueva Historia Argentina. Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, Bs. As., Editorial Sudamericana, 2003; Manzano, Valeria, “Ha llegado la ‘nueva ola’: música, consumo y juventud en la Argentina, 1956-1966”, en Cosse, Isabella, Felitti, Karina y Manzano, Valeria, *Los '60 de otra manera. Vida cotidiana, género y sexualidades en la Argentina*, Bs. As., Prometeo, 2010; Cosse, Isabela, *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*, Bs. As., Siglo XXI, 2010.

Barral y Judith Faberman sobre la colonia, quienes dieron cuenta respectivamente por un lado de las andanzas de los sacerdotes para disciplinar a los gauchos y hacendados de las estancias pampeanas y, por el otro, a los indígenas del norte del territorio.⁷ Este vacío se hace más notorio para el caso del siglo XX, en donde a diferencia de Europa y Norteamérica⁸ la incidencia del catolicismo en la vida cotidiana no ha despertado tanto interés entre los historiadores como la trayectoria de la Iglesia en la esfera pública nacional.⁹ Los sugestivos trabajos de Miranda Lida sobre las movilizaciones católicas, así como las consideraciones de Lila Caimari y Luis Alberto Romero acerca de la necesidad de incorporar la perspectiva de los fieles al estudio del catolicismo de entreguerras, son sin embargo indicios de que en los últimos años ha comenzado

⁷ Barral, María Elena, *De sotanas por la pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires tardocolonial*, Bs. As., Prometeo, 2007; Farberman, Judith, *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Bs. As., 2005, Siglo XXI.

⁸ Entre otros, McLeod, Hugh, *The Religious Crisis of the 1960s*, op. cit.; Dolan, J.P., *In search of American Catholicism: A History of Religion and Culture in Tension*, New York, Oxford University Press, 2003; Davie, Grace, "Religion in post-war Britain: a sociological view", en Obelkevich, Jim Catteral, Peter, *Understanding post-war Britain society*, London, Routledge, 1994.

⁹ Dentro de esta producción, pueden pensarse como tres los ejes preponderantes: 1) el integrismo y el denominado *mito de la nación católica*; 2) las vicisitudes de la relación entre la jerarquía y los movimientos laicales con el peronismo; y 3) la vinculación de sacerdotes y laicos con las ideas de corte revolucionario hacia fines de los años sesenta y principios de los setenta. Para el primero, véase Mallimaci, Fortunato, *Catolicismo integral en la Argentina, 1930-1946*, Bs. As., Biblos, 1988; Zanatta, Loris, *Del Estado liberal a la Nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996; Soneira, Jorge Abelardo, *Las estrategias institucionales de la Iglesia católica: 1880-1976*, Bs. As., CEAL, 1989; Romero, Luis Alberto, "Una nación católica, 1880-1946", en Altamirano, Carlos (edit), *La Argentina del siglo XX*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2000; Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Bs. As., Mondadori, 2000. Para el segundo eje, Caimari, Lila, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Bs. As., Ariel, 1995; Zanatta, Loris, *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1943-1946*, Bs. As., Sudamericana, 1999; Bianchi, Susana, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*, Bs. As., IEHS-Prometeo, 2001. En cuanto al tercero, Pontoriero, Gustavo, *Sacerdotes para el Tercer Mundo: el fermento en la masa*, Bs. As., CEAL, 1991; Moyano, Mercedes, "Organización popular y conciencia cristiana", en AAVV, *500 años de Cristianismo en Argentina*, Bs. As., CEHILA/Centro Nueva Tierra, 1992; Touris, Claudia, "Ideas, prácticas y disputas en una Iglesia renovada", *Todo es Historia*, Bs. As., N° 401, 2000; Morello, Gustavo, *Cristianismo y Revolución: Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, op. cit.; Lanusse, Lucas, *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*, Bs. As., Vergara, 2007.

a generarse un escenario propicio para una mirada sociocultural y no estrictamente institucional acerca del catolicismo argentino.¹⁰

Apostar por una historia que conjugue los discursos institucionales y una mirada “desde abajo” no implica únicamente aceptar que no existe una relación de continuidad entre los discursos oficiales y los comportamientos de los sujetos, sino también reconocer la historicidad de tal desfase. De esta manera, una diferencia fundamental había mediado entre el bucólico escenario colonial y el vértigo de la sociedad de masas de mediados del siglo XX, y era precisamente la evidente mayor libertad con la que contaban los católicos a la hora de establecer su relación con Dios. Esto no quiere decir que la Iglesia de los siglos XVIII y XIX fuese una institución monolítica que no dejaba espacio para el libre albedrío de sus fieles (sobradas pruebas son el alto índice de hijos ilegítimos y la mixtura con creencias prehispánicas que había por entonces), sino que la Modernidad brindó en la larga duración canales que facilitaron y legitimaron esa autonomía. Ello se dio para Helena Béjar a través de un doble movimiento: primero, el de la divulgación de las ideas que justificaban la égida del individuo y su intimidad; segundo, el de las transformaciones derivadas de la inserción en el mercado capitalista, las cuales minaron la antigua estructura social y expandieron la esfera privada.¹¹

Como bien ha señalado Michel de Certeau,¹² las formas de espiritualidad guardan una relación intrínseca con la sociedad que las alumbró, y la historia que habremos de narrar en las páginas que siguen es también la de las tensiones entre este nuevo sujeto y los lazos cada vez más débiles que lo unían con

¹⁰ Lida, Miranda, “Catecismo, cine y golosinas”, *Todo es Historia*, N° 457, (Bs. As., 2005); *Ídem*, “Por una historia social del catolicismo en la Argentina del siglo XX”, en *Polhis*, N° 8, 2011, descargado de http://polhis.com.ar/datos/polhis8_LIDA.pdf; Caimari, Lila, “Sobre el criollismo católico. Notas para leer a Leonardo Castellani”, *Prismas*, N° 9, Bernal, 2005; Romero, Luis Alberto, “Nueva Pompeya, libros y catecismo”, en Gutiérrez, Leandro y Romero, Luis Alberto, *Sectores populares, cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra*, Bs. As., Siglo XXI, 2007; Mauro, Diego, “La “Mujer Católica” y la sociedad de masas en la Argentina de entreguerras. Catolicismo social, consumo e industria cultural en la ciudad de Rosario (1915-1940)”, en *Hispania Sacra*, Vol 66, N° 133, 2014, descargado de http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/catolicismo%20espyarg_mauro.pdf.

¹¹ Béjar, Helena, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1995 (1988).

¹² De Certeau, Michel, *La debilidad de creer*, Bs. As., Katz, 2006.

respecto a la comunidad y la familia extensa: fue en la ciudad de masas, lejos del cotilleo de los vecinos y las estrictas leyes pueblerinas “del qué dirán”, que los católicos “de a pié” se encontraron con nuevos usos del tiempo y nuevas actividades que comenzarían a erosionar las antiguas creencias. La mayor intimidad y anonimato que la urbe brindó para el desarrollo de esta nueva sensibilidad debe pues comprenderse ya no como un proceso autónomo del campo religioso, sino en sintonía con la reducción de los “espacios de transición” entre el hogar y el afuera;¹³ proceso que tuvo su puntapié inicial en nuestro país durante el período de entreguerras, cuando comenzó a transformarse el perfil urbano y a hacerse popular el modelo de domesticidad compuesto por una familia nuclear, monogámica y con roles jerarquizados.¹⁴

De este modo, y a medida que ciudades de fuerte afluencia migratoria como Buenos Aires o Rosario iban creciendo más y más por el declive del modelo agroexportador y el desarrollo de la industria nacional, varias de las antiguas escenas de la religiosidad decimonónica dejarían de ser moneda corriente para transformarse en meros recuerdos. Por un lado, porque las viviendas diseñadas para las mucho más reducidas familias nucleares dificultaban la realización de los velorios caseros o la socialización religiosa de los niños, usualmente a cargo de las abuelas, quienes solían enseñarle a sus nietos como (y a quien) rezar antes de dormir. Por el otro, porque en esos nuevos barrios poca era la razón de ser de antiguas celebraciones comunales como las fogatas de San Juan y San Pedro, tanto porque los terrenos baldíos eran cada vez más escasos como porque los vecinos, que muchas veces sólo se cruzaban en la vereda o en el ascensor de los cada vez más numerosos edificios, ya no compartían la misma camaradería que solía haber en el pasado. Además, la

¹³ El concepto pertenece a Prost, Antoine, “Transiciones e interferencias”, *op. cit.*

¹⁴ Acerca del modelo de domesticidad en nuestro país, veáse Míguez, Eduardo, “Familias de clase media: la formación de un modelo”, en Devoto, Fernando y Madero, Marta, *Historia de la vida privada en la Argentina*, Tomo II, Bs. As., Taurus, 2000; Nari, Marcela, *Las políticas de la maternidad y maternalismo político*, Bs. As., Biblos, 2004; Cosse, Isabella, *Estigmas de nacimiento. Peronismo y orden familiar, 1946-1955*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica/Universidad de San Andrés, 2006. Para las experiencias extranjeras, May Tyler, Elaine, *Homeward Bound: American Families in the Cold War Era*, Nueva York, Basic Books, 2008 (1988); Prost, Antoine, “La familia y el individuo”, en Duby, Michel y Ariés, Philippe (dirs.), *Historia de la vida privada*, tomo IX, *op. cit.*

amplia carta de entretenimientos que la ciudad ofrecía, y que no haría más que crecer con el correr de los años, significaría una franca competencia no sólo a estas formas de disponer del tiempo libre sino también para las misas y procesiones organizadas por la Iglesia. Mientras que la baja asistencia en las primeras durante los años sesenta da cuenta de un universo muy distinto a aquel en el cual los vecinos solían encontrarse puntualmente en el templo todos los domingos;¹⁵ las efímeras masas católicas que inundaron las calles porteñas durante el Congreso Eucarístico de 1934 se habían evaporado en el aire.¹⁶

La vida en la metrópolis no implicó sin embargo la liberación de la mirada de los otros ni la transformación inmediata de la *psique* y las costumbres de sus habitantes. A lo largo de las cuatro décadas que nos interesan, Buenos Aires y sus alrededores serán principalmente el escenario en donde las antiguas normas de civilidad y buen gusto de la ciudad burguesa, como José Luis Romero denominara al escenario urbano entre 1880 y 1930, entraron en contacto no siempre armónico con los hábitos que muchos de los nuevos vecinos traían consigo sea de la lejana Europa como del interior del país.¹⁷ Si bien ya desde fines del siglo XIX el Estado junto con las elites y la Iglesia habían desplegado una serie de medidas que tendían a normalizar a los cada vez más ingentes sectores populares tanto a través de la educación primaria como de la medicalización, el vertiginoso ascenso social que se inició durante entreguerras llevaría a la redefinición de los mecanismos de diferenciación cultural. De esta manera, una importante porción de la población que no podía ser incluida ni en una “alta sociedad” cada vez más desdibujada pero tampoco en la clase obrera, se convertiría desde diversos espacios discursivos en sujeto de intervención y modelización de normas higiénicas, morales y de comportamiento que

¹⁵ Frías, Pedro J. (h), “La situación actual del catolicismo en Argentina”, *Criterio*, N° 1360, 28/07/1960; “¿Argentina católica o país de misión?”, *Palabra*, N° 18, mayo de 1969.

¹⁶ Sobre el Congreso Eucarístico Internacional de 1934, véase Lida, Miranda, “Mitos y verdades del XXXII Congreso Eucarístico Internacional, 75 años después”, *Criterio*, N° 2354, noviembre de 2009. Descargado de <http://www.revistacriterio.com.ar/cultura/mitos-y-verdades-del-xxxii-congreso-eucaristico-internacional-75-anos-despues/>.

¹⁷ Romero, José Luis, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Bs. As., Siglo XXI, 1976.

marcaban los límites materiales y simbólicos.¹⁸ La “democratización del bienestar”¹⁹ y la polarización política durante el peronismo no harían más que profundizar este mecanismo, a través del cual las pujantes pero a la vez nebulosas clases medias buscaron diferenciarse de los trabajadores esfumando las marcas culturales y raciales de su origen criollo o mediterráneo.

El catolicismo fue un canal más que eficaz para la circulación de estas reglas de distinción social, tanto a través de la demarcación de las devociones “correctas” como en los símbolos de *status* desplegados en las celebraciones religiosas. Por una parte, porque creer en la existencia de espíritus o encomendarse de manera ostensible a la Virgen y todos los santos comenzó a estar ligado en el imaginario social a los estratos más bajos e ineducados de la sociedad, y en especial a sus mujeres. Por la otra, y al ser los sacramentos no sólo un acto individual de salvación sino también de inserción en la comunidad de creyentes,²⁰ los bautismos, bodas y Primeras Comuniones eran momentos en los que las clases medias, o quiénes pretendían ser parte de ellas, exhibían hacia el resto de la sociedad su poder adquisitivo a través de la calidad de los vestidos, el número de invitados a la fiesta y la contratación (o no) de un fotógrafo.

Nos interesa entonces rescatar las tensiones producidas entre las experiencias de estos sectores en ascenso y el “deber ser” social y religioso que circulaba en espacios tan diversos como los discursos de la Iglesia, las secciones de modales de las revistas e incluso en las películas de la época. Sin embargo, y al mismo tiempo que esta no es una historia centrada en ese actor hartamente analizado por la sociología y antropología local que es la religiosidad popular,²¹ tampoco lo

¹⁸ Barrancos, Dora, “Moral sexual, sexualidad y mujeres trabajadoras en el período de entreguerras”, Devoto, Fernando y Madero, Marta, *Historia de la vida privada en la Argentina*, Bs. As., Taurus, Tomo III, Bs. As., Taurus, 1999; Adamovsky, Ezequiel, *Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003*, Bs. As., Sudamericana, 2008; Cosse, Isabella, *Estigmas de nacimiento. Peronismo y orden familiar, 1946-1955*, op. cit.

¹⁹ Torre, Juan Carlos y Pastoriza, Elisa, “La democratización del bienestar”, en Torre, Juan Carlos (dir), *Los años peronistas (1943-1955)*, Nueva Historia Argentina, tomo VIII, Bs. As., Sudamericana, 2002.

²⁰ Béjar, Helena, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, op. cit.

²¹ Entre otros, Buntig, Aldo, *El catolicismo popular en Argentina. Cuaderno 1/Sociológico*, Bs. As., Bonum, 1969; Chapp, M. E. et al, *La religiosidad popular en Argentina*, Bs. As., CEAL, 1991; Coluccio, Félix, *Devociones populares argentinas y americanas*, Bs. As., Corregidor, 2001; Semán,

es sobre las clases medias, o no al menos en un sentido estricto. Ello se debe principalmente a la relación de continuidad que se estableció entre estas y el modelo de domesticidad, el cual se encargó de divulgar valores que excedían lo meramente material para englobar una ética y estética familiar que tenía a su vez muchos puntos de contactos con la católica. De esta manera, y tal como sostiene Adamovsky, a lo largo de este período el mote de “ser” de clase media actuó como una identidad reivindicada no solo por quienes inequívocamente eran sus miembros, sino también aquellos que por sus condiciones materiales pertenecían a estratos más bajos de la escala económica.²²

Este ideal familiar en que el bien supremo era la intimidad que sus miembros gozaban puertas adentro del hogar sin la intromisión de los vecinos ni el Estado, brinda una serie de claves que permiten comprender el rostro que el catolicismo adoptó en la sociedad de masas. Mientras prácticas ligadas a la sociabilidad comunitaria como las misas o el Día de los Muertos fueron menguando en importancia a medida que las costumbres se modernizaban, no ocurrió lo mismo con otras expresiones que tenían una mayor afinidad con el modelo de domesticidad. En este sentido, la Navidad y ritos como las bodas o los bautismos no fueron únicamente momentos que permitían el despliegue de símbolos de distinción social, sino que fueron también eventos que fomentaban tanto el encuentro familiar como servían para mostrar la “respetabilidad” de sus miembros. Momentos en los que, salvo por la administración del sacramento, los sacerdotes se veían relegados progresivamente a un lado, perdiendo el lugar de importancia que otrora tuvieran.

No será casual entonces que cuando a partir de los sesenta el ideal doméstico comience a atravesar transformaciones gracias a la circulación de una

Pablo, “Cosmológica, holística y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea”, *Ciencias Sociales y Religión/Ciencias Sociais e Religiao*, 3, Porto Alegre, ASCRM, 2001; Martín, Eloísa, “Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’: una revisión de la bibliografía argentina”, en Carozzi, María Julia y Ceriani Cernadas, Cesar –coordinadores-, *Ciencias Sociales y Religión en América Latina. Perspectivas en debate*, op. cit.; Ameigeiras, Aldo Rubén, *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*, Bs. As., Universidad Nacional de General Sarmiento-Biblioteca Nacional, 2008.

²² Adamovsky, Ezequiel, *Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003*, op. cit.

subjetividad de tono optimista que promulgaba la importancia de ser más “auténtico” consigo mismo y menos apegado a las normas sociales, también lo hagan las formas en que los fieles vivían el catolicismo en la cotidianeidad.²³ De esta manera, tomaría contornos más nítidos una sensibilidad religiosa en la que la antigua preeminencia de la comunidad y la Iglesia como gerencadoras de lo sagrado terminaría de ser desterrada no solo por la familia nuclear, sino principalmente por el individuo, quien a tono con el espíritu de la época comenzaría a buscar una relación personal y sin intermediarios de ningún tipo con lo divino. La mayor legitimidad que el furor libertario que supusieron los años sesenta daría a la autonomía de los fieles permitió que muchos pudieron poner en palabras por primera vez concepciones en las que Dios era más bien un amigo íntimo y la fe no era algo firme, sino que era susceptible de cambios. Al mismo tiempo, las prácticas y creencias que se hallaban por fuera de lo establecido por la Iglesia católica comenzaron a ser vistas bajo una nueva luz: por un lado, la subjetivización de la fe y el mayor espacio que las tradiciones provenientes de la lejana Asia (como el yoga o el budismo) tuvieron en los medios de comunicación ayudarían para que permeen entre algunos sectores de las clases medias diferentes formas de pensar la relación entre cuerpo y espíritu como la meditación, la acupuntura o la comida macrobiótica. Por el otro, la condena que había pesado hasta ese momento sobre muchas creencias consideradas “supersticiosas” se verían resignificadas, tanto porque el desparpajo y la espontaneidad de la posguerra hizo que la astrología y la adivinación pasaran a ser vistas como “divertidas” como porque la teología liberacionista reivindicaría la religiosidad popular como algo valioso y no como meras “desviaciones”.

Pero más allá de las experiencias de clase y la familiaridad que se tenía (o no) con las costumbres de la gran ciudad, queda aún una diferencia que

²³ Para el caso europeo y norteamericano, May Tyler, Elaine, *Homeward Bound: American Families in the Cold War Era*, Nueva York, Basic Books, 2008 (1988); Prost, Antoine, “La familia y el individuo”, en Duby, Michel y Ariés, Philippe (dirs.), *Historia de la vida privada*, tomo IX, *op. cit.* Para el caso argentino, Plotkin, Mariano, *Freud en las pampas*, Bs. As., Sudamericana, 2008; Cosse, Isabela, *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*, Bs. As., *op. cit.*

complejiza aún más este escenario variopinto, y es la generacional. Las cuatro décadas que hemos elegido son también un período en el que se superpusieron tres maneras muy diferentes de ser católico: abuelos, hijos y nietos vieron sus existencias tensionadas por las novedades de la época, el peso de la tradición religiosa y los prejuicios de clase de maneras a veces radicalmente opuestas entre sí. En este sentido, serán precisamente los más jóvenes quienes, guiados por una subjetividad que entronizaba el deseo y la satisfacción individual, realicen a lo largo de su vida actos impensados apenas una generación antes como poner fin a un matrimonio que se suponía eterno ante los ojos de Dios, casarse con alguien de otra religión o decidir no mandar a sus hijos a catequesis. Serán también muchos miembros de esta generación quienes, promediados los años noventa, intenten encontrar en el fenómeno de autoayuda que despuntaba por aquel entonces respuestas a un mundo en que los grandes proveedores de sentido del siglo XX (el Estado keynesiano, el comunismo, la familia nuclear) estaban en franca retirada. En este sentido, lo que germinó tras el retiro de la “sociedad tradicional”, y de un Dios que en apariencia todo lo veía y castigaba, no fue el superhombre nihilista imaginado por Nietzsche, sino lo que Ulrich Beck y Elizabeth Beck-Gernsheim han caracterizado como un individuo “confundido, despistado, indefenso y sin saber qué hacer ni a qué santo encomendarse.”²⁴

Esta es, en definitiva, la historia de una nueva sensibilidad religiosa que se cimentó lenta y cotidianamente con el correr del siglo, la cual no siempre estuvo en sintonía con los más apurados tiempos de los discursos y estrategias eclesiales. Mientras la metamorfosis de las antiguas costumbres y creencias fue un proceso lleno de tensiones en la mediana duración, las plataformas desde las cuales la Iglesia pensó la realidad argentina estuvieron muchos más influidas por los vientos de la época de lo que parece a simple vista: los conceptos y sujetos sociales a los que apelaron las tres matrices discursivas que se fueron configurando a lo largo del período y que analizaremos en el capítulo 1 (la “re Cristianizante”, la “modernizante” y la “liberacionista”), dan cuenta no sólo de

²⁴ Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós, 2003, pág. 48.

las diversas políticas que la institución generó para normalizar las devociones sino también de lo fundidas que estas estaban con los modelos ideológicos hegemónicos por entonces. En este sentido, no se puede deslindar el énfasis que la primera de ellas realizaba en la subordinación del laico a la detallada y extensa jerarquía divina de la estrategia integrista que propugnó el “mito de la Nación católica” hegemónico en los años treinta y cuyo influjo llegó hasta entrados los cincuenta. La pedagogización de los comportamientos de los fieles que esta buscaba se realizaba en dos sentidos: por un lado, ordenar el profuso mundo de santos y vírgenes que los inmigrantes europeos y los provincianos habían traído consigo a la gran ciudad; por el otro, prevenirlos a través del ensalzamiento de los valores familiares de las clases medias de los peligros morales que acechaban tras las virtudes de la vida moderna.

Si bien la matriz “modernizante” a la cual adherirían varios intelectuales de fines de los cincuenta y mediados de los sesenta compartía esta diferenciación social a través de la religiosidad, el prisma y los objetivos con los que la hará serán diferentes. Influenciada por la nueva teología europea que inspiraría al Concilio Vaticano II y por el desarrollismo en boga, el énfasis pasaría aquí por la “practicidad” e incluso la “eficiencia” del culto, razón por la cual la catequesis debía dejar de ser un rito “sensible” y “automático”. La búsqueda de una fe más “racional” y “madura” para la psiquis del hombre moderno motivaría, a la hora de aplicar el Concilio, la quita de imágenes y la realización de modificaciones minimalistas en muchos templos. El “liberacionismo” de fines de los sesenta supondría una reversión de esta propuesta, a la cual acusaría de “europeizante” y alejada del sentir de los fieles. A través de la reivindicación de los sectores trabajadores como legítimos sujetos políticos y religiosos, en esta última corriente la religiosidad popular dejaría de ser condenada como “supersticiosa” o “atrasada” para ser vista tanto como expresión de la resistencia a las clases dominantes como canal de la “liberación” social.

Sin embargo, y más allá de las diferencias teológicas y políticas, estos tres discursos no dejaron de abreviar en la moral católica que defendía la familia

heterosexual, monogámica y con roles jerarquizados entre sus miembros. Por ejemplo, cuando en 1968 Paulo VI condenó la pastilla anticonceptiva en la encíclica *Humanae Vitae*, todo el campo religioso acordará con él a través de variados argumentos que iban desde la santidad de la familia, la obediencia al Papa o la lucha contra las políticas antinatalistas norteamericanas. Esta ideología familiarista no se limitó únicamente a los grupos eclesiásticos, sino que impregnaba gran parte de la cultura y la política de la época, pudiéndose encontrar sus ecos tanto en la derecha nacionalista como en la izquierda. En este sentido, la presencia de tópicos de origen cristiano como la exaltación del sacrificio y el culto al mártir en la ética de las organizaciones revolucionarias, sean estas peronistas o marxistas, no debe atribuirse únicamente a las redes de sociabilidad establecidas entre estas y el “liberacionismo”, sino también al éxito del catolicismo para convertirse en parte del horizonte mental de gran parte de la población. Viéndolo desde esta perspectiva, los miedos que habían impulsado en los años treinta a la Iglesia a tomar una postura de “recristianización” de la esfera pública parecían haber perdido muchas de sus razones, ya que la jerarquía eclesiástica se había convertido además en uno de los actores infaltables, junto con el Ejército y los líderes políticos, a la hora de la toma de decisiones.

De la conjunción de todas estas piezas (la subjetivización de la fe, el peso en el ámbito público, la afinidad con el modelo de domesticidad) comienza a tomar forma un catolicismo mucho más complejo y variopinto del que supone la idea del “monopolio” católico desarrollada por gran parte de la sociología local.²⁵ Ello no quiere decir que sea errónea ni mucho menos esta hipótesis y su aseveración de que fue a partir de la década del ochenta cuando la Iglesia

²⁵ Giménez Beliveau, Verónica, “Desafíos a la laicidad. Comunitarismos católicos y su presencia en el espacio público”, en Da Costa, Néstor (org.), *Laicidad en América Latina y Europa*, Montevideo, CLAEH-Red PUERTAS América Latina-Europa, 2006; Ameigeiras, Aldo, “Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad de catolicismos”, en Mallimaci, Fortunato (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, Bs. As., Colihue, 2008; Mallimaci, Fortunato, “Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina”, en Mallimaci, Fortunato (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, *ibid.*

comenzó a sufrir la competencia de otras instituciones religiosas,²⁶ sino que esta es aplicable sólo a uno de los rostros del catolicismo, aquel que refería al de la identidad social de los fieles. En este sentido, incluir en el análisis las transformaciones en la sensibilidad religiosa permite reparar, mucho antes del *boom* del pentecostalismo y la espiritualidad *New Age*, en la existencia de experiencias y representaciones por fuera del canon eclesiástico posibilitadas por el individualismo de la sociedad de masas. Lo que cambiaría en todo caso a partir de los ochenta, como bien sugiere Frigerio, es la legitimidad social con la que contaban los individuos para expresar esas creencias y prácticas en el contexto de la apertura democrática.²⁷

De este modo, la cuestión no es descifrar si los habitantes de las grandes urbes argentinas eran *más* o *menos* católicos, sino discernir entre los diferentes tipos de “catolicidad” que una misma persona podía exhibir en distintos momentos de su vida. Para resolver esta premisa, hemos delineado una serie de estrategias narrativas: la primera de ellas es concentrar nuestro análisis en el caso Buenos Aires y su Conurbano, en donde los cambios de la sociedad de masas se vieron con mayor rapidez y escala. Sin embargo, los modelos normativos con los que trabajaremos trascendieron los límites porteños para también circular por otras ciudades del Interior, en donde las revistas, la radio o el cine fueron claves en dar a conocer otras creencias y prácticas.

La segunda de nuestras estrategias refiere al prisma con el que nos introduciremos a este vasto mundo del catolicismo, algo a lo que referíamos en

²⁶ Las razones del quiebre del monopolio católico varían de acuerdo el investigador: mientras que algunos la atribuyen a la crisis del Estado de Bienestar (Giménez Beliveau, Verónica, “Desafíos a la laicidad. Comunitarismos católicos y su presencia en el espacio público”, *ibid.*; Ameigeiras, Aldo, “Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad de catolicismos”, *ibid.*; Mallimaci, Fortunato, “Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina”, *ibid.*), otros lo hacen a la apertura democrática de 1983, véase Frigerio, Alejandro y Carozzi, María Julia, “¿El regreso de la religión?: su estudio científico a fines del siglo XX”, en Frigerio, Alejandro y Carozzi (editores), María Julia, *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, Bs. As., Centro Editor de América Latina, 1994; Frigerio, Alejandro, “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina”, en Carozzi, María Julia y Ceriani Cernadas, César (editores), *Ciencias Sociales y Religión. Perspectivas en debate*, Bs. As., Biblos/Asociación de Cientistas Sociales de Religión del MERCOSUR, 2007.

²⁷ Carozzi; Frigerio, Alejandro, “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina”, *ibid.*

las páginas iniciales. En este sentido, varios serán los registros a los que apelaremos: el primero de ellos corresponde a los discursos sobre el rol del catolicismo en la sociedad que circulaban tanto en la Iglesia como en los medios de comunicación de masas, tratando de detectar cuales fueron los modelos de católico “ideal” vigentes a lo largo del período. Los dos restantes, en tanto, nos permitirán descubrir los grados de autonomía y decisión de los sujetos, para lo cual de intensa inspiración ha sido la tríada de conceptos conocidos en la sociología de la religión como “the 3Bs”: *belonging*, *behaviour* y *belief* (pertenencia, comportamiento y creencia).²⁸ Por cuestiones de espacio, en esta tesis hemos decidido abocarnos a las dos primeras, trabajando con los actos que indican la pertenencia y la identificación con el catolicismo (como en el caso de los censos, encuestas o ritos como bautismos, casamientos, etc.), las prácticas individuales (ir a misa, confesarse, rezar, ser devoto de alguna figura del santoral).

Las fuentes que habrán de ayudarnos en esta labor pretenden iluminar la tensión entre lo prescripto por la institución y las experiencias de los individuos. El “deber ser” religioso con el que la Iglesia y las elites buscaron homogeneizar a la población a través del tiempo no sólo puede encontrarse en el copioso y más que interesante material que ofrecen los boletines eclesiásticos y de las diferentes organizaciones laicales, sino que este también circuló en espacios tan diversos como los misales, los manuales de catequesis o las secciones de buenos modales de revistas femeninas de circulación comercial como *Para Ti*, *El Hogar* o *Claudia*. Será precisamente este último tipo de material al que prestaremos una especial atención, ya que fue a través de los medios de comunicación de masas (sea el cine o la prensa dedicada a las mujeres o de interés general) por donde los católicos “de a pié” tuvieron mayor acceso a los discursos que normativizaban los ideales a seguir. A su vez, las revistas también son de suma

²⁸ Keysar, Ariela y Kosmin, Barry, “The Freethinkers in a Free Market of Religion”, en Kosmin, Barry A. y Keysar, Ariela (editores), *Secularism & Secularity. Contemporary International Perspectives*, Hartford, ISSSC, 2007; Stalh, William, “Is Anyone in Canada Secular?”, en Kosmin, Barry A. y Keysar, Ariela (editores), *Secularism & Secularity. Contemporary International Perspectives*, *ibid.*; Voas, David y Day, Abby, “Secularity in Great Britain”, en Kosmin, Barry A. y Keysar, Ariela (editores), *Secularism & Secularity. Contemporary International Perspectives*, *ibid.*

utilidad para introducirnos en los modos en que los individuos experimentaron lo religioso, ya que en los artículos y los correos de lectores se filtran sus voces, muchas veces reivindicando (o condenando) prácticas y creencias. Sin embargo, estos no fueron los únicos registros que hemos utilizado para conocer las vivencias de la vida cotidiana. Por un lado, se ha recurrido a los testimonios publicados en forma de biografías y memorias de personajes como por ejemplo los monseñores Podestá y Mejía a la vez que realizamos una serie de entrevistas orales a sacerdotes, militantes laicos y sujetos que se autodefinen como creyentes pero que no participaban activamente de las actividades eclesíásticas. En la sección de fuentes hemos detallado sus nombres y los momentos en que ellas eligieron desgranar sus relatos de vida ante nuestro grabador digital; y si bien este tipo de aproximación implica toda una serie de disquisiciones teórico-metodológicas que lejos se encuentran de la motivación de estas páginas, seguimos en este punto las propuestas de Leonor Arfuch en torno al “espacio biográfico” y el rescate de la experiencia vivencial.²⁹

Esta será, entonces, la historia que habremos de narrar en las páginas que siguen, una historia que está organizada bajo un criterio temático para dar mejor cuenta de las diversas dimensiones del catolicismo en la vida cotidiana entre las décadas de 1940 y 1980. Lo que buscamos con esta elección es realizar un viaje similar a cuando se pela una cebolla: de afuera hacia dentro, de la sociedad y sus instituciones a las familias, y de ellas a los sujetos. En este sentido, los dos primeros capítulos estarán abocados a presentar los ámbitos en los que la nueva sensibilidad religiosa tomó vida: en el número uno nos concentraremos en las sucesivas transformaciones urbanas que llevaron a la aparición de una ciudad llena de edificios y personas corriendo atareadas de aquí para allá, revisando además las diferentes estrategias que la Iglesia se dio para hacer frente a dichas transformaciones, de las cuales sin duda alguna la más destacada fue el Concilio Vaticano II. En el segundo capítulo dejaremos las ruidosas calles atrás para internarnos en el otro escenario en el que se desplegará nuestro relato, el

²⁹ Arfuch, Leonor, *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2002.

hogareño. Allí describiremos el ascenso en los años cuarenta del modelo de domesticidad y su íntima relación con la moral católica, a la vez que también analizaremos el impacto de las nuevas pautas sexuales y roles de género en los sesenta tanto en los sujetos como en los discursos de las diferentes corrientes eclesiológicas.

Las dos siguientes secciones de la tesis se dedicarán a aquellos momentos en que el catolicismo se cruzaba con lo social y lo familiar, correspondiéndose con el registro de las identidades y las prácticas. En este sentido, el tercer capítulo se presenta como una transición entre las tendencias institucionales y los fieles, al concentrarnos en los cambios y continuidades en torno a la figura y percepción social del personal eclesiológico encarnado en los sacerdotes y monjas. En cuanto al cuarto, este gravitará en torno a los sacramentos y sus trayectorias a través de los años, ya que mientras algunos ritos como los bautismos, comuniones y bodas se mantuvieron con escasas oscilaciones numéricas, otros como el ir a misas y la extremaunción fueron atravesando una serie de cambios que indicaban un progresivo desapego de los fieles a estas prácticas. De pensar en la suma de las historias personales y familiares enlazadas en esas ceremonias proviene entonces el nombre del capítulo, "La Gran Casa", inspirado en la frase que el rabbi Ben Zakkai planteó hacia el siglo I tras la destrucción del Templo de Jerusalén: "Si se reunieran todos los recuerdos de los judíos, si cada fragmento volviera a formar parte de la unidad, la Gran Casa volvería a levantarse". El quinto capítulo, en tanto, se abocará a las transformaciones del calendario religioso, las cuales se dieron tanto por las reformas litúrgicas del Concilio como por los cambios en las costumbres. De este modo, y a la vez que algunas fechas fueron cayendo en el olvido, como el día de los muertos o las fogatas que solían hacerse el día de San Juan, la Navidad y la Pascua tomaron un cariz nuevo, mediatizadas por el mercado.

Una observación final, sobre la particular organización de cada uno de los capítulos. Como ya hemos señalado a la hora de presentar el tipo de fuentes con las que hemos trabajado, nos interesó a lo largo de la investigación trabajar con la mirada y las experiencias de los sujetos. A medida que fuimos relevando tanto

los materiales escritos como las entrevistas a los informantes clave, se fue haciendo cada vez más patente el hecho de que esta es una historia conformada por personas, sujetos de carne y hueso cuyas penas y alegrías, cuyas formas de vivir y pensar lo divino son algunas de las vértebras importantes del *corpus* documental. Y cuando fue el momento de sentarnos a escribir, a coser cual manta de retazos los diversos registros y materiales que fuimos indagando en los últimos años, prevaleció la impronta de esos relatos y personajes que tan gentil, desinteresadamente y sin muchos aspavientos, nos dejaron entrar a su intimidad. Fue así que tras muchas idas y vueltas nos rendimos a la estrategia narrativa que marcará la tónica de cada capítulo, y en donde el hilo conductor será la historia (o algún fragmento de ella) de las trayectorias de algunos de nuestros entrevistados: María, Inesita, Andrés, Rosa, Pedro. Sus vidas serán entonces las puertas por las que ingresaremos al mundo católico en la Argentina de mediados del siglo pasado, pareciéndonos quizás la forma más honesta poder bucear en ese límite peligroso, en ese borde al que refiere el epígrafe de Browning.

1

Ciudad de Dios

Tiempos modernos

Cuando el barco que traía a María Angélica desde Galicia tocó por fin el puerto de Buenos Aires en mayo de 1949, la joven no pudo evitar sentir una sensación de ahogo en la boca del estómago. Pero a diferencia de los días previos, esta vez no se debía al zarandeo de las olas sino que era algo mucho más instintivo: puro miedo e incertidumbre. Salvo por las cartas de sus tíos, quienes la alojarían en su casa hasta su casamiento dos años después, poco y nada era lo que sabía de Argentina, y los recuerdos fragmentados que su padre había ido desgranando ante su insistencia tampoco habían servido de mucho para conjurar la ansiedad ante el mundo nuevo que se desplegaba ante ella. Porque en realidad poco quedaba de la ciudad en la que este había intentado hacer fortuna más de veinte años atrás: las calles estaban mucho más atestadas que en el pasado, e incluso el barrio en que estos gallegos se habían instalado había comenzado a reemplazar con una pátina de respetabilidad al antiguo Palermo de compadritos.

Sin embargo, lo que más llamaría la atención de María en aquellos primeros días no sería ni el tamaño de la ciudad ni cómo sus habitantes se apiñaban en las paradas de los colectivos al salir de sus trabajos. Tampoco la mescolanza de acentos italianos, rusos y santiagueños que a diario oía en el lavadero industrial en el que entró como empleada a las pocas semanas de su llegada. No. Lo que más la sorprendería sería el hecho de que, a diferencia de su pueblo, no sentía la presencia agobiante de la Iglesia en cada esquina y a cada hora, sea en las cruces que protegían las casas o en las campanadas llamando al servicio religioso, sea en las señoras enmantilladas o en las procesiones que eran parte del paisaje cotidiano. Tal como pronto descubriría, el faltar aquí a misa el

domingo para en su lugar ir de *picnic* o de paseo al Centro no era el fin del mundo, así como tampoco el trabajar fuera de la casa implicaba ser vista como una mujer de moral dudosa. Por eso, y a pesar de lo mucho que extrañaba su tierra, sabía que había llegado para quedarse a ese país gigantesco: por primera vez en su vida, se sentía libre de hacer y decir lo que deseaba sin que un batallón de curas salieran de hasta entre las piedras a reprenderla con castigos eternos.

Esta sensación de independencia, que María recordará con nostalgia más de sesenta años después en una neblinosa y fría tarde marplatense ante nuestro grabador digital, distó de ser la singular vivencia de esa joven campesina que apenas sabía leer y escribir. Si extendemos nuestra mirada hacia la marea de personas que inundó Buenos Aires desde los albores del siglo XX, no es desatinado pensar que muchísimos de estos nuevos habitantes también experimentaron la misma dicha de poder perderse por sus calles a su antojo y cuando lo desearan. Es que la otrora “gran aldea” había comenzado a dar desde la última década del siglo XIX sus primeros pasos hacia la conversión en una ciudad de masas, una ciudad en la que cada mes que pasaba implicaba un ensanchamiento de la frontera del centro hacia los suburbios, posibilitada en gran parte por los loteos y el extendido de las líneas de tranvía y electricidad.³⁰ Será en estos barrios en donde surgirá una nueva identidad eminentemente popular, la cual se desplegará en espacios de sociabilidad como las sociedades de fomento o los locales políticos desde los cuales circulará una peculiar cultura reformista que privilegiará el ideal ascenso social y la formación letrada cuyo mayor exponente fue el ideal de “m’hijo el doctor”.³¹

³⁰ Acerca de los cambios en la estructura urbana de Buenos Aires durante ese período, véase Carretero, Andrés, *Vida cotidiana en Buenos Aires*, tomo III, Bs. As., Planeta, 2001; Gorelik, Adrián, *La grilla y el parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2010; Liernur, Jorge Francisco, “Formación y transformación de la vivienda moderna”, en Altamirano, Carlos, *Argentina en el siglo XX, op. cit.*

³¹ Gutiérrez, Leandro y Romero, Luis Alberto, *Sectores populares, cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra*, op. cit; González Leandri, Ricardo, “La nueva identidad de los sectores populares”, en Cattaruzza, Alejandro (dir.), *Nueva Historia Argentina, Tomo VII, Bs. As., Sudamericana, 2001*; De Privitellio, Luciano, *Vecinos y ciudadanos. Política y sociedad en la Buenos Aires de entreguerras*, Bs. As., Siglo XXI, 2003.

No obstante, será tras la debacle económica a nivel mundial de 1930 que emergerá la Buenos Aires enajenada y amorfa que Martínez Estrada describiría tan bien a través de la metáfora de la cabeza de Goliat encastrada en el cuerpo de un liliputiense.³² Sea expulsadas de los campos por la crisis del modelo agroexportador, o atraídas por las fábricas que comenzaban a conglomerarse en el Conurbano, miles de personas llegarían a diario a la capital desde el Interior del país, en muchos casos gracias al contacto de un familiar o un paisano.³³ Esto hizo que la falta de espacio urbano se volviera aún más acuciante, produciendo tanto el crecimiento vertiginoso de las fronteras urbanas más allá de los cien barrios porteños como la mutación en las formas de habitar. En este sentido, los edificios de departamentos y los chalets californianos se convertirían en parte del paisaje cotidiano al ser mucho más reducidos y baratos que las antiguas casas de extensos corredores y zaguanes.³⁴

Pero la vida en la ciudad no era únicamente trabajo duro y sacrificado, como pronto habrían de descubrir María y sus nuevos vecinos. Las luces del centro también ofrecían cada vez más actividades con las cuales olvidar las presiones de la vida cotidiana y ocupar las horas libres que la sanción de la ley de sábado inglés en 1932 contribuiría a aumentar. De esta manera, para quienes

³² Martínez Estrada, Ezequiel, *La cabeza de Goliat. Microscopía de Buenos Aires*, Bs. As., Losada, 2001 (1940). Acerca de dichas tensiones, véase Germani, Gino, "Hacia una sociedad de masas", en Di Tella, Torcuato, *Argentina, sociedad de masas*, Bs. As., Eudeba, 1965; Gorelik, Adrián, "Buenos Aires y el país: figuraciones de una fractura", en Altamirano, Carlos, *Argentina en el siglo XX, op. cit.*; Ballent, Anahí y Gorelik, Adrián, "País urbano o país rural: la modernización territorial y su crisis", en Cattaruzza, Alejandro (dir.), *Nueva Historia Argentina*, Tomo VII, *op. cit.*

³³ El aumento de la población fue tal que entre 1947 y 1970 Buenos Aires pasó de 4.000.000 de personas a 8.532.000, cifra que adquiere mayor impacto si se tiene en cuenta que en 1947 3.386.000 de habitantes no vivían en su lugar de origen, de los cuales según Bacigalupo un 50% se había ubicado en el Gran Buenos Aires. Datos extraídos de Romero, José Luis, "La ciudad de masas", en *idem* y Romero, Luis Alberto, *Buenos Aires. Historia de cuatro siglos*, Bs. As., Altamira, 2000; Bacigalupo, José Luis, "Proceso de urbanización en Argentina", en Hardoy, Jorge Enrique y Tobar, Carlos (dirs.), *La urbanización en América Latina*, Bs. As., Instituto Di Tella, 1969.

³⁴ Véase Ballent, Anahí, "La 'casa para todos'. Grandeza y miseria de la vivienda masiva", en Devoto, Fernando y Madero, Marta, *Historia de la vida privada en la Argentina*, Tomo III, *op. cit.*; *Ídem*, *Las huellas de la política. Vivienda, ciudad, peronismo en Buenos Aires, 1943-1955*, Bs. As., Prometeo, 2006; Aboy, Rosa, *Viviendas para el pueblo. Espacio urbano y sociabilidad en el barrio Los Perales. 1946-1955*, Fondo de Cultura Económica/San Andrés, 2005; *Ídem*, "Ciudad, espacio doméstico y prácticas de habitar en Buenos Aires en la década de 1950. Una mirada a los departamentos para las clases medias", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (en línea), Debates 2010, puesto en línea el 23 de marzo de 2010, <http://nuevomundo.revues.org/59215>.

tenían los ganas y los medios económicos, los fines de semana podían ocuparse con una plétora de actividades y lugares como cafés, parques, cines y bailes,³⁵ sin contar las muy populares carreras de turf y el fútbol, que congregaban a miles de hombres sea en los estadios o en los clubs que despuntaban en casi todos los barrios, y a donde la radio llevaba las últimas noticias deportivas.³⁶

El peronismo profundizó muchas de estas transformaciones urbanas y culturales, al democratizar entre los sectores populares el acceso a la casa propia y las vacaciones en espacios antes exclusivos de las elites como Mar del Plata o las sierras cordobesas.³⁷ Si bien como han señalado números autores ello implicó el reforzamiento y no la desarticulación de la ética y estética de las clases medias,³⁸ la “sensibilidad plebeya”³⁹ del justicialismo quebraría con la identidad que, bajo la noción de un “pueblo” de origen inmigrante, había servido para homogeneizar a la sociedad desde las primeras décadas del siglo.⁴⁰ Como resultado, muchos miembros de los sectores medios buscarían diferenciarse

³⁵ Troncoso, Oscar, *Buenos Aires se divierte*, Colección “La historia popular. Vida y milagros de nuestro pueblo”, N° 36, CEAL, 1971; *Ídem*, “Las nuevas formas de ocio”, en Romero, José Luis y Romero, Luis Alberto, *Buenos Aires. Historia de cuatro siglos*, op. cit.; Rocchi, Fernando, “Inventando la soberanía del consumidor: publicidad, privacidad y revolución del mercado en Argentina, 1860-1940”, en Devoto, Fernando y Madero, Marta, *Historia de la vida privada en la Argentina*, Tomo II, op. cit.

³⁶ Archetti, Eduardo, “Fútbol: imágenes y estereotipos”, en Devoto, Fernando y Madero, Marta, *Historia de la vida privada en la Argentina*, Tomo III, op. cit.; Alabarces, Pablo, *Fútbol y Patria. El fútbol y las narrativas de la nación en la Argentina*, Bs. As., Prometeo, 2002. Sobre la radiodifusión durante este período, véase Matallana, Andrea, *Locos por la radio. Una historia social de la radiofonía en Argentina, 1923-1947*, Bs. As., Prometeo, 2006.

³⁷ Torre, Juan Carlos y Pastoriza, Elisa, “La democratización del bienestar”, op. cit. Sobre el turismo durante el peronismo, véase Pastoriza, Elisa y Torre, Juan Carlos, “Mar del Plata, un sueño de los argentinos”, en Devoto, Fernando y Madero, Marta, *Historia de la vida privada en la Argentina*, Tomo III, op. cit.; Pastoriza, Elisa, *La conquista de las vacaciones. Breve historia del turismo en Argentina*, Bs. As., Edhasa, 2011.

³⁸ Torre, Juan Carlos y Pastoriza, Elisa, “La democratización del bienestar”, op. cit.; Romero, Luis Alberto, “Los sectores populares urbanos como sujetos históricos”, en Gutiérrez, Leandro y Romero, Luis Alberto, *Sectores populares, cultura y política...*, op. cit.; Cosse, Isabella, *Estigmas de nacimiento. Peronismo y orden familiar, 1946-1955*; Barry, Carolina, “Mujeres en tránsito”, en Barry, Carolina, Ramacciotti, Karina y Valobra, Adriana, *La Fundación Eva Perón y las mujeres: entre la provocación y la inclusión*, Bs. As., Biblos, 2008.

³⁹ James, Daniel, *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora, 1946-1976*, Bs. As., Sudamericana, 1990.

⁴⁰ Garguin, Enrique, “ ‘Los argentinos descendemos de los barcos’. Articulación racial de la identidad de clase media en Argentina (1920-1960)”, en Viscosky, Sergio Eduardo, *Moralidades, economías e identidades de clase media. Estudios históricos y etnográficos*, Bs. As., Antropofagia, 2009.

denodadamente de los ascendentes “cabecitas negras” a través de elementos materiales y simbólicos como la tez blanca, los modales o la vestimenta, lo cual visibilizaría y politizaría las diferencias.⁴¹ Al final de este proceso, emergería de este modo un perfil de ciudad y ciudadano promedio muy distinto al del Centenario, en el que primaría un tipo de sociabilidad en el que no siempre los vecinos tenían el tiempo (o las ganas) de conocerse entre sí ya que, junto a la mayor oferta de actividades para el tiempo libre, la masificación de los automóviles permitió que las personas se muevan con mayor soltura. Pero no todos respondieron con el mismo entusiasmo a los tiempos modernos: había quienes pensaban que los habitantes de la gran ciudad se hallaban a la vera de grandes peligros (alienación, enfermedades, degradación moral) que había que evitar a toda costa. Dentro de ese gran colectivo, cuyos integrantes iban desde los socialistas hasta los conservadores, se encontraba la Iglesia católica, cuyas estrategias para afrontar estos cambios analizaremos a continuación.

Una nación católica

La percepción que María tendría apenas llegada a Buenos de la Iglesia argentina poco y nada tienen que ver con el relato a menudo megalómano sobre sus logros en esa época, poblado de grandes movilizaciones católicas y de actos en donde junto a la autoridad política de turno nunca faltaba un sacerdote. Esta divergencia no debe ser tomada sin embargo como una contradicción, sino como la cara de una misma moneda: si bien los logros del catolicismo autóctono distaban de tener la magnitud de los alcanzados por el español durante el franquismo, no por ello deben ser pasados por alto. Lejos del ostracismo con el que el mito del “renacimiento católico” de los años treinta ha tendido a describir las primeras décadas del siglo, la Iglesia local y sus laicos se encontraban por entonces muy ocupados creando nuevas estrategias tras el revés que supusieron

⁴¹ Adamovsky, Ezequiel, *Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003*, op. cit.

las leyes laicas.⁴² Tal como han señalado en diversas ocasiones Luis Alberto Romero, Miranda Lida y Diego Mauro para los casos porteño y santafesino, las multitudes católicas de las décadas del treinta y cuarenta no fueron un milagro que se produjo del día a la noche, sino que estuvieron precedidas por la discreta pero continua labor de las décadas previas.⁴³

En este sentido, ya desde la década del noventa la jerarquía había dirigido su atención hacia la cuestión social, creándose los Círculos Obreros del padre Grote y las mutuales católicas lideradas en los albores del nuevo siglo por Monseñor de Andrea.⁴⁴ La puesta al día también llegó a los modos en que el catolicismo se movía en las calles. En una época en que las masas de todo tipo de bandería comenzaban a movilizarse por la vía pública, la Iglesia fue dejando lentamente atrás el mutismo y la postura a la defensiva para encabezar desde la década del diez marchas y congresos en los cuales se recurrió a cantos, estandartes e incluso parlantes para mantener organizados prolijamente a los asistentes. A su vez, la Iglesia se también se había hecho presente en los nuevos barrios en donde las capillas, sea construidas por la iniciativa del clero o de los

⁴² Para una revisión de las posturas acerca del “renacimiento católico”, véase Lida, Miranda, “El catolicismo de masas en la década del 1930. Un debate historiográfico”, 2010, publicado en http://polhis.com.ar/datos/polhis8_LIDA.pdf

⁴³ Romero, Luis Alberto, “Nueva Pompeya, libros y catecismo”, en Gutiérrez, Leandro y Romero, Luis Alberto, *Sectores populares, cultura y política...*, op. cit.; Romero, Luis Alberto, “Católicos en movimiento. Activismo en una parroquia de Buenos Aires 1935-1946”, en Lida, Miranda y Mauro, Diego (coords.), *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*, Rosario, Prohistoria, 2009; Lida, Miranda, “El catolicismo y la modernización urbana en Buenos Aires. Notas sobre las transformaciones en la movilización católica 1910-1934”, en Lida, Miranda y Mauro, Diego (coords.), *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*, op. cit.; Mauro, Diego, “Las multitudes católicas y la devoción guadalupana. Sociedad, política y cultura de masas en Santa Fe y Rosario (1900-1940)”, en Lida, Miranda y Mauro, Diego (coords.), *Catolicismo y sociedad de masas...*, op. cit.

⁴⁴ Al respecto, véase Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, op. cit.; Auza, Néstor T., *Aciertos y fracasos del catolicismo social. Grote y la acción social (1890-1912)*, Bs. As., Guadalupe, 1987; Soneira, Jorge Abelardo, *Las estrategias institucionales de la Iglesia católica: 1880-1976*, op. cit.; Acha, Omar, “Dos estrategias de domesticación de la mujer joven trabajadora: la Casa y el Hogar de la Empleada”, en Barry, Carolina, Ramacciotti, Karina y Valobra, Adriana, *La Fundación Eva Perón y las mujeres: entre la provocación y la inclusión*, op. cit.; Martín, María Pía, *Iglesia católica, cuestión social y ciudadanía, Rosario-Buenos Aires, 1892-1930*, Tesis de Doctorado en Humanidades y Artes. Mención Historia, Universidad Nacional de Rosario, 2012, publicada en <http://historiayreligion.com/wp-content/uploads/2013/07/Martin-Ma-Pia-Tesis-Intro-Cap-8-y-Conclusion.pdf>. Sobre la figura de Monseñor De Andrea, Lida, Miranda, *Monseñor Miguel de Andrea. Obispo y hombre de mundo (1877-1960)*, Edhasa, Buenos Aires, 2013.

inmigrantes, se convirtieron en parte del paisaje cotidiano junto a las primeras sociedades de fomento y locales partidarios anarquistas y radicales.⁴⁵ Allí se desplegarían actividades que excedían lo estrictamente sacramental y con las cuales buscaba no quedar rezagada ante las nuevas identidades y entretenimientos: por ejemplo, los niños, y a través de ellos sus padres, eran interpelados mediante la proyección de películas los fines de semana en los templos, o en donde este aún no estaba construido, en carpas instaladas para tal efecto. La organización de campeonatos de fútbol fue otra acción exitosa a la hora de congregar a los vecinos, siendo el mejor exponente de ello sin duda alguna el club San Lorenzo de Almagro, que tuvo sus orígenes en 1908 en el predio que padre Lorenzo Massa les prestó a los jóvenes del barrio para jugar.⁴⁶

De esta manera, los años treinta no implicaron un quiebre radical con el pasado, sino más bien un aumento en la magnitud de este tipo iniciativas así como un cambio en el signo ideológico hegemónico dentro del campo religioso.⁴⁷ En este sentido, las ideas nacionalistas que desde varios años antes circulaban en espacios como los Cursos de Cultura Católica,⁴⁸ la revista *Criterio* o la Liga Patriótica predominaron sobre las propuestas de los católicos sociales. Si el “mito de la Nación católica” y su proyecto de “recristianizar” la esfera pública tuvo éxito en ganar el favor oficial, se debió principalmente a que ofrecía una

⁴⁵ Lida, Miranda, “El catolicismo y la modernización urbana en Buenos Aires. Notas sobre las transformaciones en la movilización católica 1910-1934”, *op. cit.*

⁴⁶ Lida, Miranda, “Catecismo, cine y golosinas”, *Todo es Historia*, N° 457, 2005; Lida, Miranda, “Notas acerca de la identidad política católica, 1880-1955”, *II Jornadas Nacionales de Historia Argentina. “Mitos, utopías y realidades (1930-1966)”*, Bs. As., octubre de 2005, Universidad Católica Argentina.

⁴⁷ Lida, Miranda, “Notas acerca de la identidad política católica, 1880-1955”, *II Jornadas Nacionales de Historia Argentina. “Mitos, utopías y realidades (1930-1966)”*, Bs. As., octubre de 2005, Universidad Católica Argentina.

⁴⁸ Estos fueron creados en 1922 por un grupo de jóvenes “notables católicos”, con la premisa de “rearmar la inteligencia católica, crear un espacio propio y de ese modo irrumpir en la vida nacional”. Mallimaci, Fortunato, “El catolicismo argentino desde el liberalismo a la hegemonía militar”, en AAVV, *500 años de cristianismo en Argentina*, Bs. As., CEHILA/Nueva Tierra, 1992, p. 261. Otras reseñas sobre los Cursos puede encontrarse en Zanatta, Loris, *Del Estado liberal a la Nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*, *op. cit.*; Bianchi, Susana, “La conformación de la Iglesia católica como actor político-social. Los laicos en la institución eclesiástica: las organizaciones de élite (1930-1950)”, *Anuario del IEHS*, N° 17, Tandil, 2002; Echeverría, Olga, “Los intelectuales católicos hasta el golpe de estado de 1960: la lenta constitución del catolicismo como actor autónomo en la política argentina”, *Anuario del IEHS*, N° 17, Tandil, 2002.

lectura del pasado y del presente mucho más coherente e integradora que la de sus contemporáneos, ya que su énfasis en el patriotismo brindó un canal para asimilarse tanto a los hijos de inmigrantes como a los que recién llegaban a la gran ciudad provenientes del Interior.⁴⁹ Dicha unidad entre catolicismo y nacionalismo se haría carne desde entonces en la cultura política argentina, pudiéndose encontrar ecos del “integrismo” tanto en el accionar de su mejor alumno, las Fuerzas Armadas, así como en los jóvenes que varias décadas después buscarían crear una ciudad católica pero de corte tercermundista.⁵⁰

La legitimidad que la Iglesia le dio al golpe de 1930 y a los gobiernos de la Concordancia se tradujo en rápidos beneficios para ella, como la creación de las capellanías en los destacamentos militares, la catolización de las fechas patrias y muy especialmente en la oficialización de la educación religiosa con el decreto del 31 de diciembre de 1943, a partir del cual esta se volvería obligatoria en todo el territorio argentino. A pesar de que la entrada religiosa en las aulas no fue una novedad –desde hacía tiempo estaba reglamentada en varias provincias como Buenos Aires-, sí implicó la adecuación de los materiales a la nueva y favorable coyuntura, la cual sería reafirmada con la ley 12.978 de 1947, durante la primera presidencia de Perón.⁵¹ Pero quizás el mayor logro alcanzado gracias a estos

⁴⁹ Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, op. cit; Mallimaci, Fortunato, “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, en AAVV, *500 años de cristianismo en Argentina*, Bs. As., op. cit.

⁵⁰ Mallimaci, Fortunato, “Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983)”, *Revista de Ciencias Sociales*, N° 4, agosto de 1996; Altamirano, Carlos, “Montoneros”, en *idem*, *Peronismo y cultura de izquierda*, Bs. As., Temas, 2001 (1996); Touris, Claudia, “Neo-integralismo, denuncia profética y Revolución en la trayectoria del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”, *Prismas*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, N° 9, 2005; Donatello, Luis, “Aristocratismo de la salvación: El catolicismo ‘liberacionista’ y los Montoneros”, *Prismas*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, N° 9, 2005.

⁵¹ Sobre este tema, véase Bianchi, Susana, “Catolicismo y peronismo: la educación como campo de conflicto (1946-1955)”, *Anuario del IEHS*, N° 11, 1996; Bernetti, Luis y Puiggrós, Adriana, *Peronismo: Cultura política y educación (1945-1955)*, Bs. As., Galerna, 1993; Carli, Sandra, *Niñez, pedagogía y política. Transformaciones de los discursos acerca de la infancia en la historia de la educación argentina entre 1880-1955*, Bs. As., Miño y Dávila, 2002. Otros textos en los que se hace referencia a la educación durante el peronismo, Plotkin, Mariano, *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*, Caseros, UNTREF, 2007; Pitteli, Cecilia y Somoza Rodríguez, Miguel, “La enseñanza religiosa en las escuelas públicas durante el primer peronismo (1947-1955)”, en Cucuzza, Héctor, *Estudios de Historia de la Educación durante el primer peronismo (1943-1955)*, (Luján, 1997); Romero, Luis

vientos favorables fue que por fin pudo obtener el permiso del Ejecutivo para la creación de más diócesis.⁵²

Evolución del número de diócesis en Argentina, 1914-1939⁵³

Año	1910	1934	1939
Diócesis creadas	Corrientes, Tucumán, Santiago del Estero	Viedma, Bahía Blanca, Mercedes, Azul, Rosario, Rio Cuarto, La Rioja, Jujuy, Mendoza, San Luis	Resistencia
Total de diócesis creadas	4	10	1
Total de diócesis en el país	11	21	22

La adaptación a las transformaciones en la estructura habitacional y productiva del país que habían tenido lugar desde el Centenario no sólo se vieron reflejadas en el crecimiento exponencial en el número de diócesis, sino también en el perfil de los obispos que estarían al frente de estas. Si se presta atención a sus trayectorias, puede observarse que eran el producto acabado de la “romanización” de la Iglesia universal que desde fines del siglo XIX había buscado alcanzar el Papado: provenientes en su gran mayoría de familias inmigrantes, su entrada al seminario en la infancia había sido en muchos casos no sólo una forma de destinar una boca menos para alimentar, sino también una forma de ascenso social e integración al país de muchas familias.⁵⁴ Mucho que ver en esta transformación tuvo que ver el nuevo arzobispo de Buenos Aires, Santiago Luis Copello, quien tras su asunción en 1932 se encargaría no sólo de reorganizar en 1936 al cuerpo episcopal argentino de una manera más orgánica, sino también de establecer un nuevo ceremonial en el que el rol de los obispos

Alberto (coordinador), *La Argentina en la escuela. La idea de Nación en los textos escolares*, Bs. As., Siglo XXI, 2004.

⁵² De acuerdo al Patronato que se había heredado de la Colonia, era el Poder Ejecutivo quien tenía la prerrogativa para decidir tanto la creación de diócesis como la terna de los obispos candidatos a ocuparlas y entre los cuales debía el Papa elegir.

⁵³ Cuadro de nuestra autoría realizado con datos extraídos de Amato, Enrique, *La Iglesia en Argentina*, Madrid, FERES/CISOR, 1965.

⁵⁴ De Imaz, José Luis, *Los que mandan*, Bs. As., El Coloquio, 1977 (1961).

como cabezas de sus diócesis alcanzaba ribetes monárquicos.⁵⁵ No menos importantes en este operativo de “re Cristianización” social fueron otras medidas impuestas por Copello como las nuevas normas de disciplina sacerdotal, la homogeneización de las devociones y la profundización de la creación de templos en su diócesis, cuya evolución puede observarse a continuación:

Evolución parroquial de la ciudad de Buenos Aires, 1914-1956⁵⁶

Año	Cantidad de parroquias
1914	33
1928	40
1939	105
1947	117
1952	123
1956	133

Esta búsqueda de orden y verticalidad, realizada bajo la premisa teológica de que la Iglesia era el “Cuerpo místico de Cristo”, también alcanzaría a la organización de los laicos. Para tal efecto, y siguiendo el modelo de “ramas” de acuerdo al sexo y la edad establecido desde el Vaticano, en 1931 se fundó en el país la Acción Católica (AC), con la cual se buscaba unificar y coordinar desde la jerarquía las diversas experiencias laicales que venían teniendo lugar desde fines del siglo XIX, como la Unión Democrática Argentina, el Consorcio de Médicos Católicos o los ya citados Círculos Obreros. La composición y las formas de trabajo de la AC serían expresión de la “nueva” Argentina, ya que además de los “notables” de la alta sociedad entre sus bases se encontraban muchos miembros de la ascendente clase media hijos en muchos casos nietos de

⁵⁵ Bianchi, Susana, “La construcción de la Iglesia Católica argentina como actor político y social, 1930-1960”, *Prismas*, N° 9, 2005.

⁵⁶ Cuadro de nuestra autoría realizado con datos extraídos de Amato, Enrique, *La Iglesia en Argentina*, Madrid, FERES/CISOR, 1965 y Mallimaci, Fortunato, “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, en AAVV, *500 años de cristianismo en Argentina*, Bs. As., CEHILA/Nueva Tierra, 1992.

inmigrantes.⁵⁷ La reorganización sería vertical y trataría de agrupar desde los adultos hasta los niños, los cuales tendrían su propia sección y boletín, *Primeras Armas*, en donde se despliega un imaginario en el que los laicos debían actuar como “soldados” de Cristo.

Este rostro remozado de la Iglesia tendría la oportunidad de exhibirse públicamente durante el Congreso Eucarístico Internacional de octubre de 1934, evento que casi un siglo después sigue recordándose como el símbolo de una época dorada. Organizado hasta la de manera detallada durante meses y basándose en la experiencia de las cada vez más numerosas movilizaciones católicas de los años previos, este evento contó con la presencia de obispos y

figuras de otras partes del globo entre las cuales destacaría el Secretario de Estado del Vaticano y futuro Pío XII, cardenal Eugenio Pacelli. Los más optimistas señalan que más de 1.200.000 personas comulgaron en alguna de las numerosas misas que tuvieron lugar esos días,⁵⁸ cifra que no parece tan irrisoria si se tienen cuenta que miles fueron las personas que llegaron desde el Interior gracias a los nuevos y masivos medios de



Las masas católicas durante el Congreso Eucarístico Internacional de 1934.

transporte. El despliegue eclesiástico fue tal que inundó la ciudad no sólo con parlantes estratégicamente ubicados en las calles que invitaban a las actividades, sino que alcanzó a los diarios y a las radios, que se encargaron de cubrir el evento minuciosamente.⁵⁹ El éxito del Congreso fue tal que generó el otorgamiento de distinciones vaticanas para sus principales *alma mater*:

⁵⁷ Mallimaci, Fortunato, “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, *ibid*; Zanatta, Loris, *Del Estado liberal a la Nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996; Acha, Omar, “Notas sobre la evolución cuantitativa de la afiliación de la Acción Católica Argentina (1931-1960)”, en www.historiapolitica.com, descargado en mayo de 2007.

⁵⁸ Farrell, Gerardo, *Iglesia y Pueblo en la Argentina*, Bs. As., Patria Grande, 1976.

⁵⁹ Lida, Miranda, “Los Congresos Eucarísticos en la Argentina del siglo XX”, *Investigaciones y Ensayos*, N° 58, enero-diciembre de 2009; Ídem, “Mitos y verdades del XXXII Congreso Eucarístico Internacional, 75 años después”, *op. cit.*

mientras el arzobispo Copello fue elevado en 1935 a la dignidad de cardenal, Adelia Harilaos de Olmos y María Unzué de Alvear, dos damas de la alta sociedad porteña, recibieron los títulos de Marquesas Pontificias.

Sin embargo, el rotundo éxito del Congreso no puede ser tomado sin más como la prueba definitiva del celo religioso de las masas argentinas: si prestamos atención a sus miles de asistentes del Congreso, surge una nueva perspectiva que nos obliga a replantearnos los alcances de este supuesto éxito del “mito de la nación católica”. Como bien ha señalado Miranda Lida, más allá del celo religioso que muchos de ellos podían profesar, había también quienes veían las procesiones a la basílica de Luján o a la catedral metropolitana como una promesa de esparcimiento y salida de la rutina, tan válida como tantas otras manifestaciones de masas de la época como las marchas políticas o el fútbol.⁶⁰ En este sentido, que las calles estuvieran atestadas de católicos expresando su fe no implicaba *per se* que tal situación tuviera su correlato los domingos en los templos, algo que bien advirtió en 1942 Monseñor Franceschi al decir que la mayoría de la población se estaba convirtiendo en una “gran masa amorfa, descolorida, más o menos liberal, deseosa que todo siga como hasta ahora, amante de las carreras, del tango, de la comodidad”.⁶¹

Para Franceschi había que hacer algo, y urgente, para recuperar a esa gente, idea que a partir de los cuarenta se volvería una rayana obsesión no sólo en él sino en muchos otros más. Ya no bastaba para retener a la población (si es que lo habían hecho) con los numerosos templos creados en los años veinte y treinta, ni con las kermesses y cines parroquiales. Ahora había que salir a buscar a esas personas a sus propias casas si era necesario, conocer qué y cuándo rezaban: en definitiva, conquistar y colonizar ese espacio de autonomía que lo fieles tenían una vez que cerraban las puertas de sus hogares. La figura de la

⁶⁰ Lida, Miranda, “Notas acerca de la identidad política católica, 1880-1955”, *II Jornadas Nacionales de Historia Argentina. “Mitos, utopías y realidades (1930-1966)”*, Bs. As., octubre de 2005, Universidad Católica Argentina; Lida, Miranda, “Los Congresos Eucarísticos en la Argentina del siglo XX”, *op. cit.*; Lida, Miranda, “El catolicismo y la modernización urbana en Buenos Aires. Notas sobre las transformaciones en la movilización católica 1910-1934”, *op. cit.*

⁶¹ Citado en Mallimaci, Fortunato, “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, en AAVV, *500 años de cristianismo en Argentina*, Bs. As., *op. cit.*

“misionera de manzana”, promovida por la Asociación de Mujeres de la Acción Católica (AMAC), fue una de las formas a través de las cuales se buscó dar respuesta a esta inquietud.⁶² A través de ella se buscaba crear un puente para llegar allí donde la Iglesia no podía por falta de tiempo y personal eclesiástico: de acuerdo a un instructivo interno publicado en 1943, la socia ama de casa actuaba como un instrumento de normalización religiosa a través del censo que habría de realizar sobre sus vecinos. Siempre trabajando en equipos de a dos (recomendándose que estos sean de una señora mayor y otra más joven), las misioneras debían realizar visitas “discretas” a los hogares para completar un extenso cuestionario acerca de cuestiones como la cantidad, sexo y edad de sus miembros, si los padres están casados religiosamente y han bautizado a sus hijos, a qué tipo de escuela (del Estado o católica) asisten estos últimos, cuántas veces se concurre a misa, entre otras.

Toda esta información, además de permitirle al sacerdote conocer en detalle a su grey y “los focos de peligro que atacan la vida cristiana en las almas”, ubicaba a estas mujeres en un rol de preeminencia en el barrio: además de vigilar las “buenas costumbres”, se les recomienda ayudar a las familias con dificultades económicas y actuar como ayudantes del cura a la hora de la extremaunción o los bautismos de emergencia en las casas. Sin embargo, las misioneras debían tener en cuenta las especificidades de cada terreno, ya que el manual les da diferentes instrucciones de acuerdo a la realidad habitacional de cada zona. De esta manera, en casas de la “alta clase social” las socias no deben insistir en ser recibidas, sino que deben presentarse primero enviando una carta a nombre del cura párroco con las actividades de la Acción Católica y *Anhelos*, el boletín de la AMAC. En el caso de los edificios de departamentos, se señala la dificultad del relevamiento en ellos dado que los porteros suelen ser un inconveniente a la hora de acceder a sus departamentos, recomendándoseles que se ganen el favor del empleado o que una amiga que viva allí les ayude a entrar. Distinta es la situación en las familias de las clases media y humilde, en

⁶² Asociación de Mujeres de la Acción Católica, *La misionera de manzana*, Bs. As., Imprenta Seplarés, 1944.

donde las misioneras suelen ser recibidas con cordialidad, y en donde no hay mayores obstáculos a la hora del censo.

Este tipo de transformaciones urbanas sobre las cuales la Iglesia buscó intervenir no harían más que acrecentarse en los años venideros. Por un lado, porque el crecimiento de las industrias en el Conurbano de Buenos Aires atraerían cada vez más gente; por el otro, porque esta nueva cultura urbana de tono prominentemente plebeyo pronto sería validada por el partido político que de ahí en más marcaría la tónica de la realidad nacional, el peronismo.

El general y la dama

La llegada de María al puerto de Buenos Aires coincidiría con la época de mayor esplendor del peronismo, cuando aún no había comenzado la recesión que asolaría al país al año siguiente y en las calles se respiraba un aire de alegría y despilfarro que contrastaba con la sencillez de la Galicia rural de la que ella provenía. Con el correr de los días aprendería quienes eran ese militar y su esposa cuyos retratos estaban en cada una de las dependencias públicas en las que debió ratificar su entrada al país, y se sorprendería al escuchar tantas versiones de amor y odio hacia ellos como personas con las que hablaba. Entre el salvador de dimensión casi mítica al que elogiaban sus compañeras de fábrica, y al Franco sudamericano y fascista que denostaban sus tíos, ella pronto adoptó el segundo de estos relatos, quizás porque como sus parientes vería la realidad argentina a través de una lente en la que toda manifestación militar era equivalente a la derecha de la que habían huido, máxime si contaba con la aprobación eclesiástica.

Y vaya si Perón contaba con este último tipo de apoyo, en especial durante los primeros años de su aparición como figura rutilante de la política nacional. Si bien hubo quienes dentro del catolicismo rápidamente se pusieron en contra de la candidatura presidencial del por entonces coronel (como Monseñor De Andrea, la revista *Orden Cristiano* y el sacerdote Agustín Luchía

Puig) estas voces serían minoritarias, ya que serían acallados por la jerarquía quienes hicieron una bandera de su antiperonismo. Este sería precisamente el caso del cura José María Dumphy, quien tras varios sermones incendiarios en contra del gobierno fue apartado en 1949 por el cardenal Copello de la parroquia Corpus Domini de Liniers.⁶³ Sin embargo, y a pesar de las objeciones morales que generaba en ciertos sectores su relación con Eva Duarte, una actriz de “oscuro” origen, la Iglesia y sus miembros cerraron filas tras él a fines de 1945. La prueba más contundente de ello fue la pastoral que el Episcopado publicó el 15 de noviembre de 1945, en la que de manera indirecta se le daba la venia a la formula Perón-Quijano a través de la condena a los partidos que sostenían en sus plataformas el divorcio y el laicismo, justamente reivindicaciones históricas de varios partidos de la opositora Unión Democrática.

De esta manera, se establecería una relación que en lo inmediato se revelaría como altamente fructífera para ambas partes: mientras para Lila Caimari Perón conseguía la legitimidad que tanto necesitaba para un proyecto que aún distaba de tener la autonomía de los años venideros;⁶⁴ Zanatta sostiene que la Iglesia se aseguraba con el flamante presidente la continuidad en el poder de su proyecto recristianizador de la sociedad.⁶⁵ El justicialismo no sólo mantendría muchos de los beneficios que la cúpula eclesiástica había cosechado en la última década y media, sino que los vería crecer con medidas gubernamentales tales como la duplicación del presupuesto religioso, la sanción en 1947 de la ley de obligatoriedad de la educación religiosa y la creación del

⁶³ Acerca de la oposición católica al peronismo en los prolegómenos de la primera presidencia peronista, véase Bianchi, Susana, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*, op. cit.; Gambini, Hugo, *El peronismo y la Iglesia*, Colección “La historia popular. Vida y milagros de nuestro pueblo”, N° 48, CEAL, 1971.

⁶⁴ Caimari, Lila, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Bs. As., Ariel, 1995. Esta idea es retomada luego por Ghio, José María, *La Iglesia católica en la política argentina*, Bs. As., Prometeo, 2007.

⁶⁵ Zanatta, Loris, *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1943-1946*, Bs. As., Sudamericana, 1999.

Fichero de Cultos en 1948 (con el cual se pretendía controlar a las demás expresiones religiosas en el territorio nacional).⁶⁶

Sin embargo, y a pesar del entusiasmo de muchos ante dichas “afinidades electivas”,⁶⁷ las políticas sociales del ahora general y de la cada vez más activa primera dama influirían en la pérdida de ímpetu eclesiástico. Por un lado, la Fundación Eva Perón (FEP) supuso una forma de gestionar y enunciar la ayuda social muy diferente a la Sociedad de Beneficencia y otras obras de caridad dirigidas por señoras de la alta sociedad y la Iglesia.⁶⁸ De esta manera, y a través de la idea de “servicio social” y un amplio dispositivo de leyes, el Estado avanzaría sobre dos espacios que el catolicismo había considerado hasta entonces como propios: el asistencialismo y la familia, lo cual no obstante no se tradujo en conflictos abiertos hasta 1954.⁶⁹ Por otra parte, comparadas con la estética integradora y plebeya justicialista las formas de movilización católica perdieron la mística y convocatoria de antaño. No sólo los otrora activos Curso de Cultura Católica cerrarían en 1947, sino que desde mediados de los cuarenta la AC experimentaría tanto una importante sangría en la cantidad como un aumento en la edad promedio de sus miembros.⁷⁰ Como sostiene Ghio, ello

⁶⁶ Caimari, Lila, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, op. cit.

⁶⁷ Mallimaci, Fortunato, “Los diversos catolicismos en los orígenes de la experiencia peronista”, en Mallimaci, Fortunato y Di Stefano, Roberto (comps.), *Religión e imaginario social*, Bs. As., Biblos, 2001.

⁶⁸ Golbert, Laura, “Las políticas sociales antes y después de la Fundación Eva Perón”, en Barry, Carolina, Ramacciotti, Karina y Valobra, Adriana, *La Fundación Eva Perón y las mujeres: entre la provocación y la inclusión*, op. cit.

⁶⁹ Bianchi, Susana, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*, op. cit.; Plotkin, Mariano, *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*, op. cit.; Caimari, Lila, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, op. cit. Cabe destacar que en algunos casos, como el de las Hermanas del Huerto y las del Buen Pastor, existió una activa colaboración entre gobierno y congregaciones religiosas: véase; Barry, Carolina, “Mujeres en tránsito”, en Barry, Carolina, Ramacciotti, Karina y Valobra, Adriana, *La Fundación Eva Perón y las mujeres: entre la provocación y la inclusión*, op. cit.; Mingolla, Laura, “Mujeres en sombra: las cárceles femeninas y la Congregación del Buen Pastor durante la época peronista (1945-1955)”, ponencia presentada en *1º Congreso sobre Historia de las Órdenes y Congregaciones Religiosas - 4º Jornadas de Historia de la Orden Dominicana en Argentina - Historia, Escritura, Arte y Espiritualidad*, Tucumán, agosto de 2009.

⁷⁰ En este sentido, la AMAC señalaba preocupada en 1954 que sólo un 5% de los católicos militaban en las organizaciones laicales (“Conocer la realidad parroquial para trabajar en ella”, *Anhelos*, julio-agosto de 1954.). Véase además Acha, Omar, “Notas sobre la evolución cuantitativa

también puede atribuirse a que muchos militantes católicos comenzaron a participar dentro del peronismo, generándose en ellos una secularización tras las cual predominarían las lealtades partidarias sobre las religiosas.⁷¹

En pos de recuperar el dinamismo de otras épocas, la Iglesia intentó implementar diversas medidas. Hacia 1951 el por entonces presidente de la AC, Manuel Bello, instaba a los socios a que dejen de lado una concepción de la militancia en la que sólo se organiza o asiste a “actos” presididos por el sacerdote: “el apostolado de los laicos consiste en *penetrar* en los ambientes en los cuales el sacerdote no penetra o no puede penetrar para llevar allí a Cristo, y encarnarlo en lo natural.”⁷² Otro tanto ocurría en la Asociación de Hombres de la Acción Católica (AHAC), en donde a través de la serie de cuentos protagonizado por un ficcional don Prudencio, se buscaba aleccionar en la necesidad de que los grupos parroquiales sean algo más que meros espacios de sociabilidad de los profesionales y comerciantes de clase media. Tal como se dice en el final de una de esas historias, había que salir a buscar a los hombres comunes que se veían repelidos por las formas de proceder católicas: “¿cuántos Giménez se han perdido en su Centro por no atenderlos debidamente, explicarles, instruirles, amarlos con verdadera caridad?”⁷³

Asimismo, ya desde principios de los cuarenta había comenzado a ponerse en práctica la militancia “por ambiente”, palabra que Bello había hecho referencia en el párrafo anterior. Por este tipo de trabajo se entendía una especialización que podía ser en función del trabajo o la clase en la que, a diferencia de la estructura pluriclasista y diferenciada por género y edad de la AC, sí se reconocía las especificidades sociales que el peronismo terminaría de

de la afiliación de la Acción Católica Argentina (1931-1960)”, *op. cit.*; Lida, Miranda, “Catolicismo y peronismo: la zona gris”, *Ecos de la Historia. Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana*, N° 6, octubre-diciembre de 2010, http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo82/files/boletin_ecos_06_octubre-diciembre10.pdf; Acha, Omar, “Dos estrategias de domesticación de la mujer joven trabajadora: la Casa y el Hogar de la Empleada”, *op. cit.*

⁷¹ Ghio, José María, *La Iglesia católica en la política argentina*, *op. cit.*

⁷² Manuel Bello, “El apostolado en la Parroquia frente al apostolado en el lugar de trabajo”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica*, N° 343, enero de 1951. La cursiva es del original.

⁷³ “El socio nuevo”, *Concordia*, N° 207, marzo de 1950.

sacar a la luz con su retórica laborista. El primer grupo en hacer suya esta novedosa forma de trabajo fue Juventud Obrera Católica (JOC), fundada en nuestro país en 1941 a partir de la experiencia belga del sacerdote Cardijn, la cual tendría múltiples puntos de contacto con el aún no nacido movimiento justicialista.⁷⁴ Por un lado, sostenía una idea de “justicia social” que la diferenciaba del verticalismo y paternalismo de otras agrupaciones católicas como los Círculos Obreros Católicos, ya que en el decir de uno de los asesores, el sacerdote Emilio di Pasquo, “No les vayais con limosnas ni con caridades a los hambrientos que están persuadidos que una injusticia social se está cometiendo contra ellos”.⁷⁵ Esta consigna, que en pocos años más haría suya el justicialismo, iba de la mano con una estética popular y sin solemnidades que apelaba a su público con un lenguaje que se suponía llano y a la vez “masculino”: tal como se ve en uno de los cánticos del “Congreso de la Juventud Católica” de 1946: “Qué macanudo/yo no lo dudo,/ la JOC la Patria conquistará”.⁷⁶

Sin embargo, el peronismo pronto dejaría en claro que las iniciativas católicas por penetrar en el gremialismo obrero eran una vez más insuficientes. Ello, junto al lento crecimiento de las voces en contra del gobierno y la polarización generada por su prédica, hizo que aumente la reflexión en torno a las clases medias como actor social y político.⁷⁷ En este sentido, a partir de 1952 las Semanas Sociales de la AC comenzarían a estudiar de activamente la cuestión, la cual también se tradujo en una serie de artículos de Roberto Bonamino en el diario *El Pueblo* que aparecerían editados en 1953 en el libro *Las clase medias*. Allí el dirigente ubica dentro de esta categoría a los “pequeños burgueses, los pequeños industriales y comerciantes, los modestos rentistas, los empleados”, quienes se encuentran en la nueva coyuntura del país en el lugar de desprotección económica que antes experimentaban los obreros. Señalando su

⁷⁴ Bottinelli, Leandro; Bisaro, Emiliano; Ferreiroa, Victoria; Gentile, Florencia; Makón, Andrea y Crojethovich, María, “La JOC. El retorno de Cristo Obrero”, en Mallimaci, Fortunato y Di Stefano, Roberto (comps.), *Religión e imaginario social*, op. cit.

⁷⁵ Citado en Zanatta, Loris, *Del Estado liberal a la Nación católica...*, op.cit., pág. 332-333.

⁷⁶ “Religión. Esperanza y una nueva lengua”, *Qué sucedió en siete días*, N° 3, 22/08/1946.

⁷⁷ Adamovsky, Ezequiel, *Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003*, op. cit.

importante y poco explotado caudal electoral, este sector debe tomar conciencia de sus derechos avasallados y organizarse para solucionar la falta de respuestas a sus problemas.⁷⁸

Este creciente interés en las clases medias, enmarcado en el aumento de las voces en contra del peronismo de principios de los cincuenta, fue de la mano de una forma de militancia que retomaba la idea del trabajo “por ambiente” jocista pero ahora dirigida a este sector social. Acaso la mejor expresión de este nuevo objetivo estuvo en la experiencia de las Ligas de Madres y Padres de Familia (LMF y LPF respectivamente), fundadas en 1951 por Monseñor Moledo, ya que a pesar de que de la intención pluriclasista de sus estatutos en la práctica estas reforzaban un modelo en el que el *pater familias* cubría con solvencia las necesidades hogareñas y la mujer estaba dedicada exclusivamente a la crianza de los hijos.⁷⁹ Si bien el ámbito doméstico era una vieja preocupación eclesíástica, la novedad de estas organizaciones radicaba en que se abocaban a la “defensa” de la familia no sólo a través de la evangelización y la vigilancia de las “buenas costumbres” sino principalmente haciéndose eco de una noción que el gobierno había puesto en primer plano, la de “servicio social”. De esta manera, y a través del pago de una mínima cuota mensual, los socios accedían a una plétora de beneficios que iban de proveedurías en donde los productos de la canasta básica eran más baratos, descuentos en locales a guarderías, entre otros.⁸⁰ El *alma mater* detrás de estas iniciativas, el sacerdote Moledo, explicaba el porqué de este accionar de la siguiente manera:

“Terminemos con esa alma pordiosera del catolicismo argentino. Terminemos con eso. El apostolado que no llega al bolsillo no está en el corazón. Todo lo demás es macaneo de guitarra, no sirve para nada. (...) Gratis, ni un botón. Entonces, la gente respetará: Si esto vale cincuenta centavos, es porque lo vale, es porque costó; entonces, yo lo pago.”⁸¹

⁷⁸ Bonamino, Roberto J., *Las clases medias*, Bs. As., Editorial El Pueblo, 1953.

⁷⁹ Vazquez Lorda, Lilia, *Intervenciones e iniciativas católicas en el ámbito familiar: las Ligas de Madres y Padres de Familia (Argentina, 1950-1970)*, tesis de Maestría en Investigación Histórica, Universidad de San Andrés, 2012.

⁸⁰ Por ejemplo, “Creación de una proveeduría”, *Concordia*, N° 226, febrero de 1952.

⁸¹ Monseñor Manuel Moledo, “La Liga de Padres de Familia”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica*, N° 355, enero-febrero de 1952, citado en Vazquez Lorda, Lilia, *Intervenciones e*

Pero más allá de iniciativas como estas, y de las amenazas que muchos veían en el peculiar “cristianismo peronista” cada vez más presente en los discursos oficiales⁸² o en el *affaire* de la Escuela Científica Basilio de 1950, los roces entre la Iglesia y el gobierno fueron ocluidos, silenciados. Difícil es datar el origen de estas divergencias: estas pudieron haber tenido su punto de partida tras la fallida reforma del Patronato que la jerarquía esperaba con la Constitución de 1949,⁸³ el avance del peronismo en espacios que tradicionalmente le pertenecían al catolicismo como la educación y la familia,⁸⁴ o bien en la patente polarización discursiva a partir de los cincuenta, cuando el justicialismo ya no necesitara de la Iglesia para legitimarse socialmente.⁸⁵ Sin embargo, no sería hasta diciembre de 1954 que la animosidad católica adquiriera una voz propia y articulada, cuando tras un año de entredichos públicos el peronismo tome la decisión de eliminar la educación religiosa y sancione las leyes de divorcio y legalización de los prostíbulos.

Los católicos responderían a estas medidas, que atacaban los basamentos de la torre que tan prolijamente la jerarquía había ido construyendo en las últimas dos décadas, con una espontánea e inusitada militancia que la escritora María Esther de Miguel, por entonces monja paulina, denominó “la era de los panfletos”.⁸⁶ Este celo conspirativo se tradujo no sólo en la prensa paralela y artesanal que laicos y sacerdotes echaron a andar en el correr de pocos meses,

iniciativas católicas en el ámbito familiar: las Ligas de Madres y Padres de Familia (Argentina, 1950-1970), ibid.

⁸² Lila Caimari plantea que desde principios de los cincuenta el peronismo presentará una visión del cristianismo progresivamente más autónoma de la institución, en la que se critica la fe “hipócrita” de los que dan caridad y mantienen las diferencias sociales. Caimari, Lila, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, *op. cit.*

⁸³ Zanatta, Loris, “La reforma faltante. Perón, la Iglesia y la Santa Sede en la reforma constitucional de 1949”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, N° 20, segundo semestre de 1999.

⁸⁴ Bianchi, Susana, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*, *op. cit.*

⁸⁵ Caimari, Lila, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, *op. cit.*

⁸⁶ De Miguel, María Esther, *Ayer, hoy, todavía. Memorias*, Bs. As., Planeta, 2003. Sobre este tema, véase también Lafiandra, Félix, *Los panfletos, su aporte a la Revolución Libertadora. Recopilación y comentario*, Bs. As., Itinerarium, 1955; Zanca, José, *Cristianos antifascistas. Tensiones en la cultura católica argentina (1936-1959)*, Bs. As., Siglo Veintiuno, 2013.

sino también en la organización de la más grande marcha opositora de aquellos años: el domingo 11 de junio de 1955 la celebración de Corpus Christi convocó a más de cien mil personas en Plaza de Mayo, muchas de las cuales jamás se hubieran imaginado asistiendo a un acto de la Iglesia. Tras la misa, la procesión continuó su periplo guiada por una cruz de madera hacia el Congreso, dejando escritas a su paso consignas como “Viva Cristo Rey”, el ataque a varios monumentos y la quema de una bandera argentina por grupos no identificados.

Conscientes o no sus protagonistas del abierto desafío al gobierno que implicaban estas acciones, el caso es que con ellas dieron inicio a una vorágine de eventos que para el final de esa semana habrían cambiado no sólo al catoli-



Manifestación peronista en contra de la Iglesia, junio de 1955. Esto Es, N° 100, 16/11/1955.

cismo argentino, sino también la suerte del propio peronismo. Tras la expulsión del país el jueves 15 de los obispos auxiliares de la diócesis de Buenos Aires Tato y Novoa por su participación como oradores en el acto,⁸⁷ al día siguiente en varios puntos del país se desplegó un intento de golpe de

Estado en el que aviones de la Marina pintados con la inscripción “Cristo Vence” arrojaron bombas sobre Plaza de Mayo, causando la muerte de cientos de civiles. La reacción no tardaría en llegar: esa misma tarde, grupos oficialistas atacaron la curia y los templos céntricos, mientras que en el Colegio del Salvador muchos católicos se pertrechaban aguardando lo peor, a la vez que los pupilos del Seminario de Devoto eran enviados a su casa, sin dinero y vestidos de civil tras el

⁸⁷ Paradójicamente, José Luis De Imaz sostiene que fueron estos prelados quienes desde una postura “timorata” insistieron a los militantes, entre los que se contaba él, en que no le dieran un cariz político a la ceremonia de Corpus Christi. De Imaz, José Luis, *Promediados los cuarenta (no pesa la mochila)*, Bs. As., Sudamericana, 1977.

allanamiento policial que encarceló a varios sacerdotes.⁸⁸ La constante lluvia de ese día, en vez de alivianar el ambiente, no hizo más que aumentar la melancolía de una ciudad acongojada por los más de trescientos muertos de los bombardeos y las llamas de las iglesias incendiadas. Aún más, muchos creyeron en ese viernes en el que no hubo misas, el cumplimiento de la profecía que Don Orione había hecho en una fecha mucho más feliz para el catolicismo argentino, el Congreso Eucarístico del '34.⁸⁹

Estos episodios no sólo causarían la excomunión de Perón,⁹⁰ sino que también marcarían el inicio de lo que muchos ven como el fin de su presidencia. Tras intentar recomponer infructuosamente el orden, en septiembre de ese mismo año un nuevo golpe tendría ahora sí éxito en derrocarlo, y en una llamativa repetición climática, la lluvia volvería a ser testigo de otra jornada aciaga para miles de habitantes, cuando se inicie el largo exilio de quien rigió el país por una década y con él, el fin de una era.

Un país de misión

Para cuando cayó el peronismo, la vida de María había atravesado varios cambios. Ya no vivía con sus tíos en Palermo ni trabajaba en el lavadero como planchadora, sino que ahora sus días transcurrían en el mucho más populoso e industrial barrio de Avellaneda, adonde se había mudado tras casarse un par de años antes con un joven de origen gallego como ella. Como a tantas parejas de la época, el dinero no alcanzaba para el techo propio, razón por la cual debieron mudarse a la extensa casa chorizo que habitaba la familia de él, en donde vivían

⁸⁸ Gambini, Hugo, *El peronismo y la Iglesia*, Colección "La historia popular. Vida y milagros de nuestro pueblo", *op.cit.*; "Iglesia Argentina: el éxodo de curas", *Primera Plana*, N° 177, 17/05/1966.

⁸⁹ Según la leyenda, mientras daba misa Don Orione entró en éxtasis y tuvo una visión en la que auguró una persecución religiosa en la que habría muertos y un viernes sin misa. Seijo, Mario Pedro, *En la hora del laicado. Testimonio de un militante cristiano*, Avellaneda., Editorial Ciencia, Razón y Fe, 2000.

⁹⁰ Esta sanción sería retirada, tras varias gestiones, en 1971. Gambini, Hugo, *El peronismo y la Iglesia*, *op. cit.*

sus padres y un hermano con esposa e hijas. A diferencia de sus primeras épocas en el país, su nueva vida estaba tan subsumida en los detalles de la cotidianeidad (ganarse el favor de su apática suegra, hacer bien las labores domésticas, quedar embarazada de una vez por todas), que poco era el tiempo que ahora tenía para estar al tanto de las noticias políticas. Por eso, y si bien nunca había querido a Perón y Eva, siguió la larga y vertiginosa sucesión de eventos de ese 1955 de manera distraída, dejándole esas cuestiones a los hombres de la casa y en especial a su suegro, quién sí estaba expectante del día glorioso en que no sólo Perón sino también su denostado Franco habrían de abandonar el poder. Sin embargo, en las febriles horas de septiembre en las que la Revolución Libertadora ya parecía triunfal, este exiliado de pasado republicano pidió discreción a su prole a la hora del festejo principalmente porque había que respetar la evidente tristeza de la gran mayoría de los vecinos de la cuadra.

Tal como describiría muy bien Ernesto Sábato en “El otro rostro del peronismo”, escenas como estas se repetirían a lo largo y ancho del país por aquellos días.⁹¹ Y si bien la Iglesia había sido parte de la coalición vencedora, ella también se vería conmocionada por el golpe cívico-militar: más allá de los que rápidamente se ubicaron de un lado o del otro de la dicotomía que a partir de entonces marcaría el ritmo de la política nacional,⁹² muchos laicos y sacerdotes quedaron en una suerte de inconfortable limbo en el cual las lealtades eran difíciles de esclarecer. Este era principalmente el caso del cardenal Copello, cuya intención de contemporizar hasta último momento con el gobierno durante las

⁹¹ “Aquella noche de setiembre de 1955, mientras los doctores, hacendados y escritores festejábamos ruidosamente en la sala la caída del tirano, en un rincón de la antecocina vi cómo las dos indias que allí trabajaban tenían los ojos empapados de lágrimas. Y aunque en todos aquellos años yo había meditado en la trágica dualidad que escindía al pueblo argentino, en ese momento se me apareció en su forma más conmovedora. Pues ¿qué más nítida caracterización del drama de nuestra patria que aquella doble escena casi ejemplar? Muchos millones de desposeídos y de trabajadores derramaban lágrimas en aquellos instantes, para ellos duros y sombríos. Grandes multitudes de compatriotas humildes estaban simbolizadas en aquellas dos muchachas indígenas que lloraban en una cocina de Salta.” Sábato, Ernesto, “El otro rostro del peronismo. Carta abierta a Mario Amadeo”, citado en Sarlo, Beatriz, *La batalla de las ideas*, Bs. As., Planeta/Ariel, 2001.

⁹² Sobre el escenario postperonista, véase Spinelli, María Estela, *Los vencedores vencidos. El antiperonismo y la “revolución libertadora”*, Bs. As., Biblos, 2005; Melon Pirro, Julio César, *El peronismo después del peronismo. Resistencia, sindicalismo y política luego del '55*, Bs. As., Siglo XXI, 2009.

jornadas de junio del '55 terminó de poner en su contra al campo católico que había abrazado la causa antiperonista.⁹³ En este sentido, y a pesar de que oficialmente se adujo que la causa de su renuncia en abril de 1956 se debía a cuestiones de salud, la verdadera razón se hallaba más que nada en las dificultades para mantener la férrea disciplina que alguna vez había ostentado sobre su diócesis y el cuerpo episcopal: de acuerdo a Jerónimo de Podestá, un grupo de obispos liderados por Caggiano y Plaza redactaron una carta al Vaticano quejándose por el comportamiento del cardenal, lo cual motivó su partida del país.⁹⁴

A su vez, el fin de los años peronistas marcarían un aumento en el recelo anticlerical: si bien este tenía una larga tradición en el país,⁹⁵ la quema de las iglesias y el resentimiento posterior de muchos hacia los curas que “voltearon” a Perón, dejaba en claro con lo inédito de sus dimensiones la poca sincronización entre la institución y la sociedad. Por un lado, porque para entonces se estaban visibilizando las marcas urbanas y culturales de lo que José Luis Romero caracterizó como el largo y difícil proceso de integración de los viejos y nuevos elementos sociales,⁹⁶ y tras el cual emergería una Buenos Aires que mucho se parecía a un hormiguero de asfalto en el que poco era el espacio, tanto para los vivos como para los muertos. Esta última expresión dista de ser una metáfora, ya que desde mediados de los cincuenta los cada vez más atestados cementerios metropolitanos venían desplegando una serie de medidas para solucionar la apremiante falta de espacio, como la limitación en 1956 en los términos de la tenencia de las parcelas o el sistema de nucleamiento familiar, a través del cual

⁹³ El abogado nacionalista Marcelo Sánchez Sorondo recuerda en su biografía que el cardenal no intermedió por el grupo de católicos que fueron llevado presos tras intentar defender la catedral de un ataque el lunes 12 de junio: “No sólo no apareció entonces, sino que en ninguna otra ocasión nos dio a conocer su paternal benevolencia. Nunca –ni antes ni después– nos recibió; al fin y al cabo si no hubiera sido por nosotros, no sé qué habría ocurrido aquella tarde en la Catedral. Cabe decir que no éramos un grupo organizado sino un concurso de gente suelta que para defenderla había acudido espontáneamente.” Sánchez Sorondo, Marcelo, *Memorias. Conversaciones con Carlos Payá*, Bs. As., Sudamericana, 2001, pág. 107.

⁹⁴ González, Lidia y García Conde, Luis I., *Monseñor Jerónimo de Podestá. La revolución en la Iglesia*, Bs. As., Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, 2000.

⁹⁵ Di Stefano, Roberto, *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Bs. As., Sudamericana, 2010.

⁹⁶ Romero, José Luis, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, op. cit.

se fomentaron los traslados y la concentración de las tumbas en bóvedas más reducidas.⁹⁷

A su vez, esta nueva ciudad traería consigo además un nuevo tipo de ciudadano, nacido al calor del desarraigo y del vértigo que imponían las largas distancias entre el hogar y el trabajo. Aún más, poco y nada quedaba ya de la antigua parsimonia de los barrios de techos bajos, como lamentaba una melancólica cronista en la revista *Claudia*: “Hubo un tiempo -¡ay!, lejano- en que Buenos Aires no tenía prisa. Nadie se apretujaba en los subterráneos (no existían), nadie gritaba en las ‘colas’ de los colectivos y los ómnibus, y nadie corría una carrera de 100, 200 y 500 metros para agarrar un taxi; en fin..., otro tiempo.”⁹⁸ Siempre apurado, melancólico y poco afecto a hacer sociales con sus vecinos, así parecía ser entonces el perfil de porteño que se iba configurando y que se puede ver reflejado en los a menudo neuróticos personajes de la literatura y cinematografía de fines de los cincuenta y primeros sesenta.⁹⁹

De esta manera, no era solamente el problema de las masas obreras enemistadas con la Iglesia al cual se enfrentaba la jerarquía, sino que cada vez eran más los católicos convencidos de que la Argentina había dejado de ser un país *esencialmente* católico para convertirse, tanto en el plano económico como en el pastoral, en un país “de misión”, más parecido a los de África u Oriente que a los europeos.¹⁰⁰ Quienes plantearían esta peculiar lectura de la realidad local sería una camada de jóvenes sacerdotes y laicos que, a partir de las “nuevas claves interpretativas” que les brindaba la *nouvelle theologie* y la teoría del desarrollo, representaban un cambio de imagen con respecto a la figura timorata

⁹⁷ “Cementerios: La tierra prometida”, *Primera Plana*, N° 193, 06/12/1966; “El precio de la muerte”, *Primera Plana*, N° 400, 29/09/1970. Hemos analizado esta cuestión en Arce, Natalia Gisele, “Vivir y dejar morir. Nuevas percepciones y ritos sobre la muerte entre la clase media argentina, décadas de 1940-1970”, ponencia presentada en las *VIII Jornadas de Investigadores del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Mar del Plata*, cd-rom, 2010.

⁹⁸ “Y aquí Buenos Aires”, *Claudia*, N° 13, junio de 1958. En la misma línea, “Buenos Aires viaja mal”, *Claudia*, N° 54, noviembre de 1961.

⁹⁹ Romero, José Luis, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, op. cit. Un análisis del nuevo carácter porteño de la época puede encontrarse en Moffat, Alfredo, *Estrategias para sobrevivir en Buenos Aires*, Bs. As., Editorial Jorge Alvarez, 1967.

¹⁰⁰ Frías, Pedro J. (hijo), “La situación actual del catolicismo en Argentina”, *Criterio*, N° 1360, 28 de julio de 1960.

que solía tenerse en mente cuando se hablaba de un intelectual católico.¹⁰¹ Las diferencias con sus predecesores no sólo radicaban en la apelación a una matriz ideológica en la que la modernidad y el sistema republicano dejaban de ser execrados en bloque, sino también en que su formación y ámbitos de sociabilidad (salvo por la tradicional revista *Criterio*, que como en el pasado siguió siendo un faro difusor de ideas, si bien ahora en clave modernizadora)¹⁰² discurrían por senderos diferentes a los de un Castellani o un Atilio Dell' Oro Maini. En el caso de Lucio Gera, Jorge Mejía o Eduardo Pironio, por solo dar unos nombres, habían realizado sus estudios de postgrado en la Europa de postguerra, y en lugar de ir a lugares tradicionales como Roma o España, su formación transcurrió en pujantes centro de discusión teológica como Lovaina o París.¹⁰³ Similar es la experiencia de los laicos, ya que muchos de ellos se especializaron en las por entonces nacientes carreras de Ciencias Políticas y Sociología y participaron de la renovación académica que tuvo lugar tras el peronismo tanto en las universidades nacionales como las privadas, las cuales verían la luz en 1958 tras la promulgación del artículo 28 del decreto 6403/55, más conocido popularmente como “ley de educación libre”.

Esta combinación de un léxico propio de las Ciencias Sociales y de una nueva mirada teológica se tradujo en la idea de que los católicos ya no eran el *todo* sino una *parte* de la sociedad, la cual se desplegó en tres grandes temas: la

¹⁰¹ Zanca, José, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica/San Andrés, 2006.

¹⁰² Nacida en 1928 al calor de las actividades de los Cursos de Cultura Católica¹⁰², *Criterio* tuvo entre sus fundadores a personalidades como Atilio Dell' Oro Maini (su director hasta 1930), Tomás D. Casares, César Pico, Samuel Medrano, etc., quienes le dieron al semanario un sello que la caracterizaría a lo largo de su existencia: el fuerte deseo de convertirse en la voz intelectual de una *élite* católica que pudiera intervenir efectivamente sobre la sociedad. Tras la larga y prestigiosa dirección de Monseñor Gustavo Franceschi, en 1957 asumió la dirección el presbítero Jorge Mejía, quien junto a un grupo de colaboradores como Natalio Botana, Carlos Floria y Rafael Braun, dejaron atrás la defensa de la hispanidad para reivindicar la democracia y el liberalismo. Arce, Natalia Gisele, *En clave modernizadora. Renovación católica y secularización en la revista Criterio (1959-1962)*, tesina de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2008.

¹⁰³ Para ver algunas de estas trayectorias, Rodríguez Melgarejo, Guillermo, “El don de una vida”, en Ferrara, Ricardo y Galli, Carlos María (org), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Bs. As., Paulinas, 1997; Mejía, Jorge, *Historia de una identidad*, Bs. As., Letemendia, 2005; González, Lidia y García Conde, Luis I., *Monseñor Jerónimo de Podestá. La revolución en la Iglesia*, Bs. As., Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, 2000.

modernización socioeconómica en los términos del por entonces en boga desarrollismo, la participación y representación democrática (en un escenario en el que el peronismo estaba proscripto) y la cuestión de la “descristianización” de la sociedad argentina. Si bien esta generación de pensadores no fue lo suficientemente fuerte como para cortar de cuajo con la tradición nacionalista que había predominado hasta ese momento dentro del campo católico,¹⁰⁴ sus preocupaciones trascendieron más allá de estos núcleos renovadores para ser convertirse en parte del horizonte mental incluso de quienes no compartían la misma ideología desarrollista. Es así como puede entenderse la caída en desgracia de la estrategia de recristianización de la esfera pública (y en especial de los lazos gubernamentales) ya que, si una lección había quedado tras el descalabro final con el ahora “tirano prófugo”, era la necesidad de mayores márgenes de autonomía con respecto al Estado en caso de que (dios no se los permitiera) apareciera otro presidente con ínfulas “anticlericales”. De esta manera, se reflató hacia 1959 el antiguo proyecto de poner fin al Patronato, el cual tras una larga gestión que vio pasar las presidencias de Frondizi, Guido e Illia, fue por fin alcanzado en 1966 durante el gobierno de facto del Gral. Onganía.¹⁰⁵

Mientras se aguardaba la resolución de este nuevo pacto entre el Estado nacional y el Vaticano, y dada la buena relación entre la jerarquía y los gobiernos de la Revolución Libertadora y el de su sucesor Frondizi, la Iglesia pudo iniciar en 1957 la tan necesitada reforma estructural. La principal directriz de esta renovación descansaría en un acelerado proceso de creación de diócesis que buscaba cumplir con dos objetivos: por un lado, que el mapa eclesiástico se aggiornara a las transformaciones urbanas que venían ocurriendo desde 1939 (año de la fundación de las últimas diócesis), las cuales incluían no sólo la expansión del Conurbano sino también la conversión en provincias de antiguos

¹⁰⁴ Zanca, José, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966*, op. cit.

¹⁰⁵ Centeno, Ángel M., *Cuatro años de una política religiosa*, Bs. As., Desarrollo, 1964; Zanatta, Loris, “La reforma faltante. Perón, la Iglesia y la Santa Sede en la reforma constitucional de 1949”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, N° 20, segundo semestre de 1999; Mc Geagh, Robert, *Relaciones entre el poder político y el poder eclesiástico en la Argentina*, Bs. As., Itinerarium S. A., 1987.

“territorios nacionales”, como en el caso de La Pampa o Formosa.¹⁰⁶ Por el otro, esto era también una forma de disciplinar al alborotado cuerpo sacerdotal tras la caída del peronismo, creando nuevas lealtades y reduciendo el poder de aquellas figuras ligadas en exceso al gobierno depuesto.¹⁰⁷

Evolución de las diócesis y arquidiócesis entre 1957-1963¹⁰⁸

Año	1957	1961	1963
Diócesis creadas	Comodoro Rivadavia, Santa Rosa, Nueve de Julio, Morón, San Isidro, San Nicolás, Lomas de Zamora, Mar del Plata, Azul, Gualeguaychú, Posadas, Reconquista, Formosa, Villa María	Río Gallegos, Avellaneda, San Martín, Concordia, Goya, Rafaela, San Francisco, Orán, Añatuya, San Rafael, Neuquén	R. Sáenz Peña, Venado Tuerto, Cruz del Eje, Concepción
Arquidiócesis Creadas	Tucumán, Bahía Blanca	Corrientes, Mendoza	Rosario
Total de diócesis creadas	14	11	4
Total de arquidiócesis creadas	2	2	1
Total de diócesis en el país	35	46	50
Total de arquidiócesis en el país	9	11	12

Cuando esta actualización termine en 1963, veintinueve nuevas diócesis habrán sido erigidas, muchas en territorios de grandes dimensiones y escasamente evangelizados de acuerdo a la nueva mirada teológica. Este era el caso de Añatuya, creada en 1961 en la provincia de Santiago del Estero y que a la

¹⁰⁶ Lida, Miranda, “Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo, 1955-1965”, *Quinto sol*, Santa Rosa, v. 16, n. 2, dic. 2012. Disponible en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-28792012000200002&lng=es&nrm=iso

¹⁰⁷ Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX, op. cit.*

¹⁰⁸ Cuadro de nuestra autoría realizado con datos extraídos de “Erección de once nuevas diócesis”, *Revista Eclesiástica Argentina*, N° 20/24, abril/diciembre de 1961; Donini, Antonio, “Panorama estadístico de la Iglesia argentina en 1960”, *Revista Eclesiástica Argentina*, N° 25, enero/febrero de 1962; “Fueron creadas nuevas diócesis”, *Boletín AICA*, N° 375, 20/08/63; Amato, Enrique, *La Iglesia en Argentina*, Bs. As., FERES/CISOR, 1965.

llegada de Jorge Gottau, su primer y único obispo durante treinta años, contaba con tan sólo siete parroquias en 64.000 kilómetros cuadrados. Esta situación pronto comenzaría a cambiar, ya que en pocos años haría que el número de capillas pase de 22 a 150, medida que iría acompañada de la creación de escuelas y programas laborales.¹⁰⁹ Este perfil episcopal, preocupado por el desarrollo social y la labor pastoral, no sería una excepción sino una característica en común entre los sacerdotes que se convirtieron en obispos en esta época, siendo muchos de ellos parte de la renovación en los marcos interpretativos a la que hacíamos referencia unas líneas más arriba. De esta manera, el aumento del número de diócesis también permitiría, como señala De Imaz, el recambio generacional dentro de un Episcopado cuyos cargos eran vitalicios: por un lado estarían los obispos mayores de 65 años ascendidos entre 1934 o 1935; un grupo intermedio, compuesto por diferentes edades, que fueron reemplazando en el período sin creaciones a los obispos fallecidos (cuya formación europea en muchos casos se vio frenada por la Segunda Guerra); y finalmente los más jóvenes, que para 1961 eran el 46% del Episcopado.¹¹⁰

Esta reestructuración de las diócesis y sus autoridades no fue caprichosa ni mucho menos, sino que mucho le debía a metodologías propias de la por entonces en boga teoría de la modernización como la estadística y la encuesta, a través de las cuales comenzaron a contarse de manera “científica” la cantidad y ubicación territorial de fieles, parroquias y personal eclesiástico.¹¹¹ De esta manera, la naciente “sociología religiosa” vernácula, liderada por el sacerdote Enrique Amato, realizaría un mapeo de las necesidades edilicias y de personal en

¹⁰⁹ Siwak, Pedro, “Mons. Jorge Gottau. El evangelizador y civilizador del Noreste argentino”, en *idem*, *Obispos protagonistas en la Iglesia del siglo XX*, Bs. As., Guadalupe, 2004.

¹¹⁰ De Imaz, José Luis, *Los que mandan*, *op. cit.*; Bianchi, Susana, “La conformación de la Iglesia católica como actor político-social: el Episcopado Argentino (1930-1960)”, en Bianchi, Susana y Spinelli, María Estela (orgs), *Actores, ideas y proyectos políticos en la Argentina contemporánea*. Tandil, Universidad Nacional del Centro, 1997.

¹¹¹ Entre otros, “Conocer para actuar”, *Concordia*, N° 279, julio de 1957; “Estudio estadístico de la diócesis de Avellaneda”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica Argentina*, N° 454, mayo de 1963; “Estudio sociográfico de la Parroquia”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica Argentina*, N° 456, julio de 1963.

el que la conclusión era el “atraso” de la Iglesia con respecto al crecimiento poblacional, como puede verse en la siguiente tabla:¹¹²

Evolución parroquial de la ciudad de Buenos Aires, 1952-1967¹¹³

Año	Cantidad de parroquias
1952	123
1956	133
1961	139
1967	148

A su vez, la búsqueda de una mayor independencia con respecto al Estado (pero sin resignar un ápice de las ventajas logradas en el período previo) no se limitó a la actualización de los términos del Patronato, sino que se extendería al mundo de la política partidaria. Si bien varios habían sido los intentos católicos por establecer un partido político propio desde fines del siglo XIX, no sería hasta la aparición del Partido Demócrata Cristiano (DC) a mediados de 1954 que este proyecto alcanzara legitimidad y fuerza propia. De esta manera, adquirirían mayor visibilidad las voces que, a contramano de la mayoría del campo religioso, habían dado su apoyo en 1945 a la Unión Democrática.¹¹⁴ La plataforma de la DC daba la pauta de los nuevos tiempos al sostener, “la enseñanza libre y la creación de universidades escuelas *libres del yugo estatal*; la celebración de un Concordato entre el Estado y la Iglesia, para fijar los *límites de sus respectivos*

¹¹² Sobre sus orígenes y diversas corrientes, véase Frigerio, Alejandro, “Los estudios sociológicos sobre religión en la Argentina: Desarrollo y tendencias actuales”, en Frigerio, Alejandro (editor), *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*, Bs. As., CEAL, 1993; Soneira, Jorge, “Sociología y pastoral en el catolicismo argentino”, en Frigerio, Alejandro, *Ciencias Sociales y religión en el Cono Sur*, *ibid*; Parker, Cristián, “Perspectiva crítica sobre la sociología de la religión en América Latina”, en Frigerio, Alejandro, *Ciencias Sociales y religión en el Cono Sur*, *ibid*.; Parker, Cristián, “Sociología de la religión en América Latina: ¿sociología o religión?”, en Frigerio, Alejandro y Carozzi, María Julia (edits.), *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, Bs. As., Centro Editor de América Latina, 1994.

¹¹³ Cuadro de nuestra autoría realizado con datos extraídos de Amato, Enrique, *La Iglesia en Argentina*, Bs. As., CISOR, 1965; “Arquidiócesis de Buenos Aires. Parroquias comprendidas en cada zona”, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires*, N° 120, diciembre de 1967.

¹¹⁴ Acerca de los orígenes de este partido, véase Ghirardi, Enrique, *La Democracia Cristiana*, Bs. As., CEAL, 1983; Ghio, José María, *La Iglesia católica en la política argentina*, *op. cit.*

poderes, temporal y espiritual; la abolición del régimen de prostitución.”¹¹⁵ Por otra parte, si se presta atención a la extracción de sus miembros, vemos reafirmada aquí también la apelación a las clases medias presente en los ámbitos católicos que ya hemos señalado anteriormente: en 1955 la revista *Esto Es* describía de manera más que positiva al público de una convención bonaerense del partido al decir que

“desentonan los ‘viejos’; la mayoría oscila entre los 25 y 40 años, no más. Predomina la gente de la clase media: profesionales, empleados, unos pocos comerciantes minoristas, obreros calificados. Cuenta el plenario con una veintena de mujeres: las maduras tienen el aire típico de las madres de familia; las jóvenes aparecen serias y discretas, elegantes y además, ¿por qué no?, bonitas.”¹¹⁶

Otros proyectos en los cuales puede observarse los bríos autonomistas son el reflote del viejo sueño de la universidad propia, de la cual había intentado ser un embrión los Cursos de Cultura Católica, y la iniciativa de crear un canal de televisión propio, proyecto que dada su incidencia en el ámbito doméstico analizaremos con mayor detalle en el siguiente capítulo. En cuanto al primero, en septiembre de 1958 se eleva a la Cámara de Diputados un proyecto de ley en donde se daba a las universidades privadas la capacidad de otorgar títulos oficiales. Tras numerosas marchas de los grupos defensores de la educación laica, la resolución fue aprobada en febrero del año siguiente, permitiendo entre otras la aparición de la Universidad Católica y la jesuita del Salvador en 1959.¹¹⁷ Más allá de que mucho se ha discutido acerca de las razones del apoyo de Frondizi a esta iniciativa eclesial,¹¹⁸ el caso es que en pocos años este tipo de

¹¹⁵ “¿Será ‘avanzado’ y popular el Partido Demócrata Cristiano?”, *Esto Es*, N° 99, 08/11/1955. Las cursivas son nuestras.

¹¹⁶ “¿Será ‘avanzado’ y popular el Partido Demócrata Cristiano?”, *Esto Es*, N° 99, 08/11/1955.

¹¹⁷ Varios años después *Panorama* hará un recuento detallando del conflicto, “De Perón a Onganía (XXIX). Libre o Laica. ¿falso dilema?”, *Panorama*, N° 108, 20/05/1969. Acerca del conflicto, Zanca, José, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966*, *op. cit.*

¹¹⁸ Este ha sido atribuido a la devolución del favor que miembros de la Iglesia, y en especial Monseñor Plaza, habían realizado a Frondizi tanto dándole su apoyo como contactándolo con Perón en las vísperas del famoso pacto entre ambos. Véase Mc Geagh, Robert, *Relaciones entre el poder político y el poder eclesial en la Argentina*, Bs. As., Itinerarium S. A., 1987; Ghio, José María, *La Iglesia católica en la política argentina*, *op. cit.*

instituciones educativas crecieron de manera inusitada: de los 895 alumnos que ellas sumaban en 1959 pasarían 62.000 en 1977.¹¹⁹

Gente joven, educada y bella, esa parecía ser entonces la tónica (o el anhelo) de la nueva militancia católica, entre la cual comenzaba a cundir la idea de una “crisis” que pedía la urgente “revitalización” para atraer nuevos socios y tener mayor incidencia en la sociedad.¹²⁰ En este sentido, el apostolado “por ambiente” se presentaba como la forma más “eficaz” de trabajo a partir de un *modus operandi* en el que no debía haber secretaría, actas, ni cuotas, y en que los “equipos” debían concentrarse ya no en la formación religiosa de sus miembros, sino en darles “los elementos técnicos necesarios para su acción individual.”¹²¹ Ello implicaba el reconocimiento de las particularidades de cada territorio y sector económico, lo cual se tradujo en la aparición de estrategias de “desarrollo” diferenciadas para el ámbito urbano y el rural, las cuales debían dar respuesta a las “grandes cuestiones” de la época: la “descristianización” de las costumbres y lo social.¹²²

Mientras que la primera intentó ser resuelta a partir de iniciativas como la “Gran Misión de Buenos Aires” o la creación de un canal de televisión católico, las cuales analizaremos en los próximos capítulos, la segunda de estas preocupaciones adquirieron un protagonismo digno de destacar. Por ejemplo, la “Cooperativa Familiar de la Vivienda” creada en 1954 por las Ligas de Madres y Padres de Familia fue una respuesta ante la acuciante falta de espacio que afectaba de manera cada vez más intensa a la ciudad de Buenos Aires.¹²³ Más allá

¹¹⁹ Bertocchi, Norberto Baruch, *Las universidades católicas*, Bs. As., CEAL, 1987.

¹²⁰ A modo de ejemplo, véase Manuel J. Bello, “Vitalizar y multiplicar”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica Argentina*, N° 415, junio de 1959.

¹²¹ Por ejemplo, Manuel N. Bello, “Algunas reflexiones sobre el apostolado y su organización”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica Argentina*, N° 461, diciembre de 1963; “Una vieja consigna que urge actualizar. La organización del apostolado en el ambiente”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica Argentina*, N° 463, abril de 1964.

¹²² “La transmisión del mensaje (III)”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica Argentina*, N° 469, octubre de 1964.

¹²³ “Millares de mujeres quedan solteras a falta de vivienda”, *Esto Es*, N° 80, 07/06/1955; “La difícil aventura de la casa propia”, *Panorama*, N° 14, julio de 1964; “Juan sin techo”, *Para Ti*, N° 43, diciembre de 1966.

de la importante labor realizada a lo largo de los años,¹²⁴ lo novedoso de esta experiencia era en los términos en los que su gestión era planteaba: a diferencia de las formas de trabajo predominantes hasta entonces, en 1957 se sostenía que los católicos “no hemos aprendido todavía que, uniendo nuestras fuerzas *sin esperar del Estado*, podemos realizar las obras sociales que el presente reclama.” De esta manera, había que emular a los socialistas, cuyo exitoso “Hogar Obrero” se debía pura y exclusivamente a que “ellos tienen algo de lo que no poseemos: DISCIPLINA.”¹²⁵

La otra deuda social de la Iglesia en el escenario postperonista era recuperar la confianza de los sectores populares, las cuales ahora corrían el peligro para muchos, en plena Guerra Fría, de caer en las garras del comunismo.¹²⁶ Para evitar los “resentimientos de clase”¹²⁷ que la caída de Perón dejó tras de sí, ya no alcanzaba con el encuadre organizacional de la alicaída JOC sino que comenzarían a desplegarse reflexiones y experiencias cuyas semillas saldrían a la luz varios años después, y que como en el caso de las clases medias, tenían su eje en una concepción desarrollista.¹²⁸ Por un lado, las ya existentes Juventudes Universitarias y Estudiantiles Católicas (JUC y JEC respectivamente) comenzarían a reorganizarse a partir del debate sobre cuestiones sociales y el

¹²⁴ Aparecida en 1954, los primeros proyectos de la Cooperativa fueron dos edificios de sesenta y seis viviendas en Capital y un barrio de cuarenta y un viviendas en la localidad de Quilmes. Ya en la década del sesenta, y al conseguir financiación del Banco Hipotecario, se pudo construir treinta y seis viviendas en Vicente López y sesenta viviendas más en dos barrios de la Capital. Para 1969, su proyecto más ambicioso es la construcción del Barrio Juan XXIII. “Cooperativa Familiar de la Vivienda’ Ltda.”, *Concordia*, N° 276, julio de 1957; “Vivienda con sentido social: tres experiencias modelo”, *Palabra*, N° 24-25, noviembre-diciembre de 1969.

¹²⁵ “Cooperativa Familiar de la Vivienda’ Ltda.”, *Concordia*, N° 276, julio de 1957. Las mayúsculas son del original y las cursivas son nuestras.

¹²⁶ A modo ilustrativo, véase “Promoción y responsabilidad de los trabajadores”, *Anhelos*, septiembre-octubre de 1956; “Unidad de los católicos en el campo apostólico social”, *Anhelos*, septiembre-octubre de 1956; “Enfrentar al comunismo. El papel de la Acción Católica”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica Argentina*, N° 439, octubre de 1961; “Sobre el Plan de 1962 y sus cuatro actividades fundamentales”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica Argentina*, N° 443-444, abril-mayo de 1962.

¹²⁷ “Como anular la siembra de odio”, *Anhelos*, enero-febrero de 1956.

¹²⁸ Acerca del desarrollismo y su carácter polisémico, Altamirano, Carlos, “Desarrollo y desarrollistas”, *Prismas. Revista de Historia intelectual*, N° 2, 1998; Healey, Mark, “El Interior en disputa: proyectos de desarrollo y movimientos de protesta en regiones extrampampeanas”, en James, Daniel (dir.) *Nueva Historia Argentina. Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, op. cit.

asesoramiento religioso de sacerdotes que en pocos años más estarían encuadrados con el movimiento tercermundista, como Carlos Mugica, Alejandro Mayol y Domingo Bresci, entre otros.¹²⁹ Por otra parte, y haciéndose eco del diálogo entre marxismo y catolicismo que estaba teniendo lugar en Europa, desde el jesuítico “Centro de Investigaciones y Acción Social” (CIAS) se generó un espacio de debate y producción cuyo uno de sus ejes fue el sindicalismo urbano y agrario.¹³⁰

Pero quizás la experiencia más paradigmática de este nuevo ánimo hacia los sectores populares fue la de los “curas obreros” que se llevó a cabo precisamente en algunas de las nuevas diócesis del Conurbano. Siguiendo el modelo francés, el primer ámbito en desarrollarse fue en las barriadas obreras de Avellaneda, en donde tras el permiso del obispo Podestá, tres sacerdotes comenzaron a trabajar de incógnito en fábricas de la zona, en pos de alcanzar un contacto más directo con la realidad de los trabajadores y desde allí su evangelización.¹³¹ Si bien en otro capítulo retomaremos el impacto de esta nueva imagen sacerdotal, vale aquí destacar el novedoso espíritu que movilizaba este tipo de iniciativas, el cual puede advertirse en las palabras que en 1966 el padre Soares, que vivía en la Villa Barragán de Tigre, expresó a la revista *Panorama*:

“Yo voy al hombre como hombre, sin espíritu de proselitismo (...). Y no obligo a nadie a venir al catecismo. No distribuyo caramelos ni juego al

¹²⁹ De Biase, Martín, *Entre dos fuegos. Vida y asesinato del padre Mugica*, Bs. As., De la Flor, 1998; Mayol, Alejandro; Habegger, Norberto y Armada, Arturo, *Los católicos posconciliares en la argentina, 1963-1969*, Buenos Aires, Galerna 1970.

¹³⁰ “Diez jesuitas buscan soluciones económicas, sociales y gremiales”, *Primera Plana*, N° 32, 18/06/1963; “Sindicalismo. El caso del jesuita disconforme”, *Primera Plana*, N° 104, 03/11/1964. Sobre la trayectoria de Alberto Silly, véase Lanusse, Lucas, *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*, Bs. As., Vergara, 2007. Acerca del CIAS, Catoggio, María Soledad, “Intelectuales orgánicos del catolicismo frente a la represión en sus filas. El asesinato de Carlos Mugica en Criterio y la revista del CIAS”, *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología*, Bs. As., 2009, publicado en <http://www.aacademica.com/000-062/1265.pdf>

¹³¹ Sobre la experiencia de la diócesis de Avellaneda, “Curas obreros. Crisis de un intento argentino”, *Primera Plana*, N° 148, 07/09/1965; González, Lidia y García Conde, Luis I., *Monseñor Jerónimo de Podestá. La revolución en la Iglesia, op. cit.*; Brieger, Pedro, “Sacerdotes para el Tercer Mundo. Una fracturada experiencia de evangelización”, *Todo es Historia*, N° 287, marzo de 1991.

fútbol con ellos. He visto demasiado el espectáculo de iglesias llenas el día de la primera comunión y casi vacías los domingos siguientes.”¹³²

En donde se vería más la influencia de los conceptos desarrollistas sería en el nuevo “ambiente” de trabajo que despuntaría hacia principios de los sesenta, el rural. A partir de la confluencia de las ideas desarrollistas y el temor que había generado en muchos el éxito de la guerrilla en Cuba, comenzaron a aparecer diversas iniciativas que tenían como *leitmotiv* el generar la “promoción humana” en el Interior del país, las cuales incluían el Movimiento Rural de la AC¹³³ y la Asociación de Misiones de Desarrollo (AMAD). Esta última organización, fundada en 1962, es un claro ejemplo de los nuevos tiempos, ya que a través de la labor conjunta de sociólogos, médicos, economistas y sacerdotes se buscaba resolver de manera “integral” las carencias de los habitantes del valle calchaquí.¹³⁴ Algo similar se realizaba en la nueva diócesis de Reconquista, en el chaco santafesino, en donde a partir de 1960 monseñor Iriarte permitiría la realización de las misiones de los Hermanitos de Jesús entre los hacheros, o unos años más adelante, las patrocinadas por la JEC (Juventud Estudiantil Católica), en donde participarían los futuros montoneros Carlos Ramus, Mario Firmenich y Fernando Abal Medina.¹³⁵

El Concilio y las vísperas

¹³² “Cristo en las villas miseria”, *Panorama*, N° 31, diciembre de 1965. Otra nota al respecto, “Curas obreros. La cruz y el martillo”, *Panorama*, N° 128, 07/10/1969.

¹³³ A modo de ejemplo, “Los católicos contra el hambre”, *Diálogo*, N° 665, enero-febrero de 1963; “Plan 1963”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica Argentina*, N° 452, marzo de 1963; “Presencia del Movimiento Rural en las asamblea parroquiales de la A.C.A.”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica Argentina*, N° 455, junio de 1963; “Campaña mundial contra el hambre”, *Diálogo*, N° 666, marzo-abril de 1963; “Cursillo de capacitación rural”, *Dialogo*, N° 668, julio-agosto de 1963; “La campaña del hambre... y yo”, *Dialogo*, N° 670, noviembre-diciembre de 1963; “El movimiento rural es integral”, *Dialogo*, N° 677, enero-febrero de 1965; “ ‘Tercer encuentro’ de nuestro movimiento rural”, *Dialogo*, N° 680, julio-agosto de 1965.

¹³⁴ “Sacerdotes, sociólogos y médicos en lucha contra el subdesarrollo”, *Primera Plana*, N° 27, 14/05/1963. El sociólogo José Luis De Imaz recuerda su experiencia en la AMAD en su autobiografía, véase De Imaz, José Luis, *Promediados los cuarenta (no pesa la mochila)*, *op. cit.*

¹³⁵ Sobre la labor de los Hermanitos de Jesús, “Desarrollo. Cuando Dios planea sobre la tierra lavada”, *Primera Plana*, N° 135, 08/05/1965 y el testimonio de la ex monja Guillermina Hagen en Lanusse, Lucas, *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*, *op. cit.*

Más allá de los cambios alumbrados a la luz del escenario postperonista, muchas de estas reflexiones y nuevas experiencias fueron posibles gracias a los vientos de cambio generados por el Concilio Vaticano II (CVII). Realizado a lo largo de cuatro sesiones que tuvieron lugar en los últimos trimestres del período 1962-1965, el impacto de sus reformas fue tal que no sólo quebró la imagen pública de la Iglesia como un cuerpo inquebrantable y sin fisuras, sino que con su legitimización de la diversidad de opiniones terminó de desmoronar las piezas aún en pie del proyecto de recristianización social.¹³⁶ No obstante, y lejos del “terremoto” que para Di Stefano y Zanatta habrían de generar a mediados de los sesenta la aplicación de sus medidas, los años que mediaron entre su anuncio en enero de 1959 y su inauguración distaron de ser tan revulsivos, sino que más bien se caracterizaron por un silencio de radio tanto desde la jerarquía como del resto de la sociedad. De manera casi solitaria dentro del ámbito laical, *Criterio* y la estela de intelectuales a su alrededor fue uno de los pocos espacios locales en los que se deliberó sobre la importancia y el rol que los laicos debían de tener en la inminente asamblea conciliar, ya que a su entender el “*estado de Concilio*” no era algo exclusivo de los obispos y el Papa, sino “cosa de todos”.¹³⁷

Esta opinión, sin embargo, no era compartida por la mayoría del cuerpo episcopal ya que, tanto en los informes enviados en 1959 a la Comisión antepreparatoria del CVII como en las escasas declaraciones que se hizo de manera conjunta o individual, predominó un modelo eclesial verticalista en la que, según el cardenal Caggiano, el Papa se encargaría de interpretar de manera “infalible” los designios del Espíritu Santo.¹³⁸ De esta manera, y afirmando

¹³⁶ Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, op. cit.; Zanca, José, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966*, op. cit.

¹³⁷ “El Concilio Ecuménico”, *Criterio*, Nº 1337, 13 de agosto de 1959.

¹³⁸ Para un análisis de estos informes, véase Mallimaci, Fortunato, “La continua crítica a la modernidad: análisis de los “vota” de los obispos argentinos al Concilio Vaticano II” *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, nº 10/11, 1993. Para más detalle sobre las declaraciones episcopales antes y después de la primera sesión del CVII, véase Arce, Natalia Gisele, “¿Tradición vs. *aggiornamento*? Una mirada a los obispos argentinos y su actuación durante el primer año del Concilio Vaticano II, 1962-1963”, en *XI Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia* (cd-rom), Tucumán, 2007.

“reformas *de* la Iglesia: no. Reformas eventuales *en* la Iglesia: sí”, el arzobispo de Buenos Aires estaba convencido de que la asamblea conciliar sería tan sólo una reafirmación de las “verdades fundamentales de la Fe”, sin tener un atisbo de sospecha de los múltiples cambios que se avecinarían en los años venideros.¹³⁹ Serían casualmente las autoridades designadas en las nuevas diócesis quienes buscarían ir más allá de esta concepción en la que a los laicos sólo les cabía el rol de espectadores que debían orar y hacer penitencias para el éxito de la reunión conciliar: a través de diversas maneras que fueron de consultas a la militancia “apta” a preguntas abiertas a toda la feligresía, obispos como Rau (Mar del Plata), Kemerer (Posadas), Raspanti (Morón) y Devoto (Goya) quisieron conocer las inquietudes y expectativas de los seglares.¹⁴⁰ Cabe destacar el caso de este último, ya que con la encuesta “¿Qué espera usted del Concilio?” repartida a todos los asistentes a la misa dominical, abrió un camino que en las siguientes sesiones del Concilio sería seguido por sus colegas Raspanti y Aguirre (San Isidro).¹⁴¹

La gran apertura del CVII se realizó el 10 de octubre de 1962, y estuvo cargada de una suntuosidad digna no sólo del escenario que ofrecía el Vaticano, sino también de un espectáculo televisivo, ya que la celebración fue transmitida en directo por la RAI para varios países europeos. Los obispos llegados de todos los puntos del globo ingresaron a la basílica de San Pedro en un majestuoso

¹³⁹ “Saludo de despedida de su Eminencia el Cardenal Dr. Antonio Caggiano, Arzobispo de Bs. As. y primado de la República Argentina, con motivo de su viaje a Roma para asistir al CEVII”, *Boletín AICA*, N° 328, 21/09/62. Las cursivas son nuestras. Monseñor Castellano, arzobispo de Córdoba, opinaba de manera similar al decir que el Concilio servirá para luchar contra el “poder de las tinieblas” para él encarnado en el “ateísmo militante” y el “comunismo marxista”. “A la espera del Concilio Ecuménico. Carta pastoral del arzobispo de Córdoba Mons. Ramón J. Castellano”, *Criterio*, N° 1404, 24/05/1962.

¹⁴⁰ “Consulta a la opinión pública con respecto al Concilio del obispo de Posadas”; *Boletín AICA*, N° 313, 08/06/1962; *idem*, *Criterio*, N 1407, 12/07/1962; “A la asociación de los laicos en la Iglesia se refiere el obispo de Mar del Plata”, *Boletín AICA*, N° 318, 13/07/1962; *idem*, *Criterio*, N° 1409, 09/08/1962; “En una pastoral, el obispo de Morón se refiere al Concilio”, *La Nación*, 18/09/1962; “Pastoral del obispo de Morón, Monseñor Miguel Raspanti”, *Criterio*, N° 1414, 25/10/1962.

¹⁴¹ “2 obispos argentinos hacen consultas acerca del Concilio”, *Criterio*, N° 1409, 09/08/1962; “Encuesta del obispo de Morón”, *Criterio*, N° 1435, 12/09/1963; “Carta pastoral del diocesano de San Isidro”, *La Nación*, 18/04/1963; “Pastoral del obispo de San Isidro, Mons. Antonio M. Aguirre”, *Criterio*, N° 1429, 13/06/1963.

cortejo de varias cuerdas de largo, vestidos con capas blancas y con mitras del mismo color en las cabezas.¹⁴²El sacerdote Jorge Mejía, director de *Criterio* y testigo directo de esa jornada, registró su escepticismo y a la vez admiración ante la pompa de la jornada inaugural:

“Es seguro que el mundo espera algo del Concilio, aunque no sepa bien qué ni cómo (...) Sin duda, para muchos, muchísimos de los turistas presentes en Roma, la brillante ceremonia de ayer por la mañana no fue sino un espectáculo más. Y para muchos, muchísimos de los hombres del mundo, la inauguración del Concilio no significa absolutamente nada. No hay que engañarse.”¹⁴³

Entre esa multitud ignorante o desinteresada por el Concilio a la que refería Mejía entraba sin duda alguna nuestra María, quien, como muchos otros católicos por aquellos días, poco y nada sabía del evento que el “Papa bueno” había convocado. Por un lado, y por más que se había casado por el rito religioso y le había respondido que era católica al censista que en 1960 había golpeado su puerta, nunca fue muy afectada a la Iglesia, no sólo porque esta había apoyado al franquismo, sino también porque el único maestro que había tenido en su Galicia natal había sido un sacerdote más propenso a la botella y las tundas que a la enseñanza de las primeras letras. E incluso si hubiera tenido la inclinación de hacerlo, poco era el tiempo que tenía para ir a misa o incluso ponerse a rezar: para cuando la primera sesión del Concilio se inició en octubre de 1962, estaba embarazada de su segundo hijo y ella sola se encargaba del cuidado de la casa, la huerta y las gallinas cuyos huevos vendía para complementar el escaso sueldo que su marido ganaba como chofer de micros de larga distancia. Buenos Aires, y la libertad que tanto había gozado en sus calles cuando aún era soltera y el mundo se le antojaba inmenso, eran ahora parte del pasado, ya que un par de años antes se había mudado a la casa que aún hoy habita en los alrededores del puerto de Mar del Plata, adonde ella y su joven familia habían llegado no sólo

¹⁴² “Apertura del Concilio Vaticano II”, en Devoto, Alberto, *Cartas Pastorales I. Yo siempre estaré contigo*, Buenos Aires, Patria Grande, 2004.

¹⁴³ “Concilio Vaticano II. La inauguración del Concilio, hecho universal”, *Criterio*, N° 1414, 25/10/1962, pág. 774.

porque los aires marítimos habían sido un gran aliciente para los asmáticos pulmones de su hija Cristina, sino también porque en las temporadas de verano trabajaba en el pequeño hotel que dos de sus tías tenían en el barrio de La Perla.

Ese desconocimiento acerca de lo que se iba a discutir dentro del aula conciliar no se reducía únicamente a los católicos “comunes y corrientes” como María, sino que también podía observarse en los medios de comunicación, ya sea porque al público no le interesaba, o por decisiones internas de cada línea editorial, escasas fueron las referencias a los debates teológicos de fondo. En su lugar, predominó un tratamiento de la noticia que privilegiaba la espectacularidad de las ceremonias, las peleas entre los obispos en las sesiones¹⁴⁴ o la visita que el nuevo pontífice Pablo VI haría a fines de 1963 a Tierra Santa, la cual marcaría según las revistas de la época no sólo la primera vez que el Papa viajaba allende Roma, sino que, en sintonía con los nuevos tiempos, lo hacía en un modernísimo avión.¹⁴⁵ En este sentido, las tensiones de una Iglesia que buscaba aggiornarse al siglo XX, así como sus intrigas palaciegas, trascendían los muros y se convertían en un tópico literario y cinematográfico que en la década siguiente dominaría la lista de los *best-sellers* con novelas como *Las sandalias del pescador* y películas como “La novicia rebelde” o las locales “Al diablo con este cura” y “Pájaro Loco”, sobre cuyas representaciones eclesiales volveremos en los capítulos que siguen.

Quizás el medio de comunicación que más promovió en Argentina esta imagen de una Iglesia tensada entre las fuerzas del cambio y las de la tradición

¹⁴⁴ La “politización” de las discusiones dentro de las Congregaciones generales y de las comisiones especiales cundió rápidamente entre la prensa europea asentada en el Vaticano, la cual es atribuida por Hilari Ragner a la escasa información que se filtraba a los medios, dado el estricto silencio por parte de la Iglesia, lo cual empujó a muchos de los 1255 periodistas acreditados a competir por noticias exclusivas y sensacionalistas. Ragner, Hilari, “Primera fisonomía de la asamblea”, en Alberigo, Giuseppe (dir), *Historia del Concilio Vaticano II. Tomo II: La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intercesión (octubre 1962-septiembre 1963)*, Salamanca, Sígueme, 1999.

¹⁴⁵ Sobre este último, véase “Informe especial. Pablo VI en Tierra Santa: espaldarazo a los innovadores”, *Primera Plana*, N° 57, 10/12/1963; “Exclusiva. El viaje de Pablo VI. Paz entre los hombres, los pueblos, las ideas y las religiones”, *Primera Plana*, N° 62, 14/01/1964; “El milagro de la Iglesia en 1964”, *Panorama*, N° 9, febrero de 1964; “Retorno a Tierra Santa”, *Para Ti*, N° 2167, 21/01/1964; “El peregrino”, *Panorama*, N° 21, febrero de 1965.

fue la revista *Primera Plana*. Ya desde la primera nota sobre el CVII,¹⁴⁶ se despliega en sus números un relato dicotomizante en el que el rol de rabiosos guardianes de la doctrina de los obispos “conservadores” se traslucía en su descripción física, como bien puede observarse en el caso del cardenal Ottaviani, portavoz italiano del grupo renuente a drásticas transformaciones:

“El viejo y cascarudo cardenal tiene 71 años, ha perdido parcialmente la vista, es gordo, su cuello denuncia un visible bocio, y su solemnidad bordea las características que se podrían adjudicar satíricamente a un jerarca romano, cuyo cargo fuera precisamente el de secretario del Santo Oficio (resabio de la antigua Inquisición).”¹⁴⁷

Con el correr de los años, el filtro contrastante con el que las noticias conciliares eran presentadas (una marca del estilo periodístico de su director Jacobo Timerman),¹⁴⁸ sería también utilizado para el mundo católico local. En este sentido, se trazaría una línea divisoria basada en criterios ideológicos que ubicaba de un lado a prelados “preconciliares” y “tradicionalistas” como Caggiano, Plaza o Derisi y del otro a obispos y sacerdotes “postconciliares” y “progresistas” como Devoto, Pironio o el en pocos años más popularísimo Carlos Mugica.¹⁴⁹

Esta visión, que logró trascender el paso del tiempo y se convirtió en parte del sentido común a la hora de pensar el catolicismo del período, no debe ser sin embargo tomada como una descripción del todo fiel a la realidad.¹⁵⁰ Si

¹⁴⁶ “El siglo XX mira a Dios”, *Primera Plana*, N° 1, 13/11/1962, pp. 26-28.

¹⁴⁷ “Religión. Revés conservador en el Concilio: el Papá vetó el informe Ottaviani”, *Primera Plana*, N° 4, 04/12/1962, pp. 28-29. Notas en este sentido, “Revés conservador en el Concilio: el Papa vetó el informe Ottaviani”, *Primera Plana*, N° 4, 04/12/1962; “Cuando el diablo intentó meter la cola entre los cardenales”, *Primera Plana*, N° 13, 05/02/1963; “El gran cambio católico en USA: los progresistas ganan terreno”, *Primera Plana*, N° 50, 22/10/1963.

¹⁴⁸ Mochkofsky, Graciela, *Timerman. El periodista que quiso ser parte del poder (1923-1999)*, Bs. As. De Bolsillo, 2004 (2003).

¹⁴⁹ Notas en este sentido, “La Iglesia en la Argentina: tendencias y discrepancias a la luz de la sociología”, *Primera Plana*, N° 56, 03/12/1963; “Informe especial. Pablo VI en Tierra Santa: espaldarazo a los innovadores”, *Primera Plana*, N° 57, 10/12/1963; “Vaticano. Cuando la rebelión habla latín”, *Primera Plana*, N° 130, 04/05/1965; El pequeño Concilio de Quilmes”, *Primera Plana*, N° 146, 24/08/1965.

¹⁵⁰ Varios son los trabajos académicos que han recalado en la división del campo católico en dos grandes grupos los preconciliares y los posconciliares, como por ejemplo Mayol, Alejandro; Habegger, Norberto y Armada, Arturo, *Los católicos posconciliares en la Argentina, 1963-1969*, op.

prestamos atención a las dinámicas que se fueron sucediendo dentro del campo religioso a lo largo de la década, dichas categorías dicotómicas admitieron más sentidos que el estrictamente político a la vez que implicaron diferentes significados y afiliaciones en las cuales mucho tenía que ver la coyuntura social y gubernamental. De esta manera, la inicial distinción entre grupos “conservadores” y “renovadores” que a grandes rasgos se vislumbraba en medio del mutismo que predominó entre los católicos durante la preparación del CVII y su primera sesión, dio paso a un escenario más matizado tras su segunda fase, cuando los entusiastas de las reformas se vieron fortalecidos tanto con el espaldarazo que les confirió el sesgo definitivamente aperturista que fue tomando la asamblea, como con la designación como peritos conciliares de figuras como Jorge Mejía y Monseñor Eduardo Pironio, director del Seminario Metropolitano de Buenos Aires.¹⁵¹ A partir de entonces comenzarían a cristalizarse varios procesos, generados en gran parte porque el CVII permitió una ampliación de la “superficie discursiva”: por un lado, los sacerdotes y laicos pudieron formular y expresar de manera más visible unas opiniones propias que progresivamente se despegarían de las emanadas por las máximas autoridades de la Iglesia. En el caso de los grupos “progresistas”, su espectro se extendería a partir de 1963 más allá de las cada vez más visibles reuniones de sus obispos y teólogos,¹⁵² para traducirse en acciones autónomas de las bases como el

cit.; Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, *op. cit.*; Touris, Claudia, “Ideas, prácticas y disputas en una Iglesia renovada”, *op. cit.*; Ghio, José María, *La Iglesia católica en la política argentina*, *op. cit.* Hemos realizado un análisis de los modelos y explicaciones prevaletentes en la historiografía sobre el catolicismo de las décadas del sesenta y setenta, véase, Arce, Natalia Gisele, “Organizaciones religiosas y movimientos políticos: la renovación conciliar en Argentina”, en Carozzi, María Julia y Ceriani Cernadas, César (editores), *Ciencias Sociales y Religión. Perspectivas en debate*, Bs. As., Biblos/Asociación de Cientistas Sociales de Religión del MERCOSUR, 2007.

¹⁵¹ “Religión. La Iglesia en Argentina: tendencias y discrepancias a la luz de la sociología”, *Primera Plana*, N° 56, 03/12/1963; Mejía, Jorge, “Los años en Criterio y la Iglesia en la Argentina”, *Criterio*, N° 2284, julio de 2003.

¹⁵² Por ejemplo en abril de 1963 se realizó un encuentro en la diócesis de San Isidro en el los obispos de Morón (Raspanti), Nueve de Julio (Quarracino), Santiago del Estero (Tato), Rafaela (Zazpe), Posadas (Kemerer), Goya (Devoto) y Río Cuarto (Blanchoud) debatieron las reformas vaticanas junto a Pironio y otros sacerdotes docentes del Seminario de Bs. As. como Quiaquinta, Nolasco y Mejía. “Crónica conciliar”, *Criterio*, N° 1427, 09/05/1963; “Una reunión de obispos y peritos argentinos”, *Criterio*, N° 1434, 22/08/1963; “Religión. Toma de posiciones de un grupo de obispos ante el Concilio Vaticano”, *Primera Plana*, N° 29, 28/05/1963.

conflicto que desató en 1964 el apoyo de varios curas cordobeses al Plan de Lucha de la CGT o el diálogo entre católicos y marxistas de 1965 en la UBA.¹⁵³

Por otra parte, el CVII y su búsqueda de una mayor inserción en el mundo fueron de la mano con una imbricación de todas estas posturas con el candente escenario nacional, en especial tras el golpe de la “Revolución Argentina” de 1966, el cual según Gera y Melgarejo sirvió para “clarificar” las diferencias entre los católicos.¹⁵⁴ Sin embargo, dicho movimiento distaba de ser un *revival* del “mito de la nación católica”, por mucho que Onganía viera su labor política como parte de una misión divina, de acuerdo a Marcelo Sánchez Sorondo.¹⁵⁵ La constante referencia de los medios de comunicación ante la participación de muchos miembros del nuevo elenco gobernante en el Opus Dei y los Cursillos de Cristiandad, señala que los grupos “postconciliares” no eran los únicos activos y en movimiento, sino también que lo llamativa que era para muchos la religiosidad del presidente de facto da la pauta de la secularización en las costumbres que había mediado con respecto a los años treinta, cuando un militar de comunión diaria no hubiera atraído tanta atención.¹⁵⁶ A su vez, y a diferencia del verticalismo que el proyecto de recristianización había pretendido alcanzar décadas antes, no toda la Iglesia se encolumnó detrás del abierto apoyo con el que la mayoría del Episcopado recibió al golpe. Los “renovadores”, unidos hasta ese momento por la reactualización litúrgica y pastoral, se verían escindidos entre quienes simpatizaron en diversos grados con la Revolución, como en el caso de la revista *Criterio* e intelectuales como José Luis De Imaz,¹⁵⁷ y

¹⁵³ Sobre el primero, Mayol, Alejandro; Habegger, Norberto y Armada, Arturo, *Los católicos posconciliares en la argentina, 1963-1969*, op. cit.; Kovacic, Fabián, *Así en la tierra. Una biografía de Enrique Angelelli*, Buenos Aires, Lohlé/Lumen, 1996. Sobre el segundo, Mayol, Alejandro; Habegger, Norberto y Armada, Arturo, *Los católicos posconciliares en la argentina, 1963-1969*, *ibid.*; De Biase, Martín, *Entre dos fuegos. Vida y asesinato del padre Mugica*, op. cit.

¹⁵⁴ Gera, Lucio y Rodríguez Melgarejo, Guillermo, *Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina*, Montevideo, Ediciones del Centro de Documentación MIEC JECL, 1970. Soneira sostiene la misma caracterización en Soneira, Jorge Abelardo, *Las estrategias institucionales de la Iglesia católica: 1880-1976*, op. cit.

¹⁵⁵ Sánchez Sorondo, Marcelo, *Memorias...*, op. cit.

¹⁵⁶ “Informe especial. Influencias. Los católicos y el poder”, *Primera Plana*, N° 190, 16/08/1966.

¹⁵⁷ Sobre *Criterio* y su actuación frente a la “Revolución Argentina”, véase Ortíz, María Julia, *“Enderezar la prédica”. Política y Religión en Argentina. 1966-1970*, Berlín, Editorial Académica Española, 2011.

aquellos que a partir de las experiencias de labor social que hundían sus raíces en los años anteriores, criticaban al régimen desde su “compromiso” con los más pobres. De esta manera los católicos desarrollistas, esa “generación desamparada” como muy bien la llamó José Zanca, quedarían a merced de las críticas provenientes desde la izquierda como la derecha del arco católico: mientras eran acusados de “comunistas” desde los sectores integristas,¹⁵⁸ los que se fueron corriendo hacia el naciente “liberacionismo” los menospreciaban por proponer una espiritualidad “europeizante” deslindada de la realidad nacional.¹⁵⁹ Sobre estos últimos profundizaremos en las páginas que siguen.

Buscando el cielo en la tierra

Para el verano de 1969, la parroquia del barrio de María estaba experimentando, como tantas otras a lo largo y ancho del país, el fervor postconciliar. A pesar de su desinterés y el de su esposo por las “cosas de la Iglesia”, los ecos de la renovación católica llegaría hasta el interior mismo de su hogar ya que su hija mayor, que por entonces contaba con doce años, comenzó a participar del coro folclórico de la capilla. Al principio, María consintió el ir y venir cotidiano de la niña entre la casa y el templo, convencida de que quizás las nuevas amistades la ayudarían a superar su timidez, y hasta le había dado alimentos y ropa en desuso para la misión que el sacerdote y sus colaboradores realizarían en el norte del país. Sin embargo, cuando Cristina comenzó a insistir con que quería ir con ellos, María puso el grito en el cielo, no tanto porque estuviera en contra del fervor religioso de su hija (el cual confiaba que se iría tan pronto como había llegado, cosa que en efecto así ocurrió), sino porque ese viaje era un gasto que la magra economía familiar no podía costear. Pero aún más

¹⁵⁸ En 1964 una conferencia de Jorge Mejía sobre la encíclica *Ecclesiam Suam* fue interrumpida al grito de “ese padre es comunista” por el secretario de redacción *Cruzada*, tal como se narra en “Polémicas. Cristianos pudientes, y de los otros”, *Primera Plana*, N° 111, 22/12/1964.

¹⁵⁹ Gera, Lucio y Rodríguez Melgarejo, Guillermo, *Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina*, op. cit.

importante, el súbito anhelo de la niña de dedicar su vida a los más pobres iba en contra de los planes de ascenso social que María tan prolijamente había tejido para su descendencia: “Yo no vine a este país para que mis hijos sean igual de brutos que yo, sino para que estudien y sean alguien”, llegó a decir en una definitiva tarde de fines de febrero, cuando vió a Cristina enfilarse hacia la vereda con el estuche de la guitarra en la mano. Para el alivio de la tozuda gallega, las pataletas y llantos por los rincones de su primogénita pronto cesaron: al mes de iniciadas las clases, la chica parecía haber volcado el entusiasmo que antes dedicaba a las actividades de la parroquia a la adoración de un ídolo más profano, el músico catalán Joan Manuel Serrat.

Con resultados en muchas ocasiones bien distintos a lo ocurrido en el hogar de María, muchos adolescentes (y no tanto) descubrirían a través del catolicismo sociabilidades y realidades allende la comodidad de sus hogares. Varios son los elementos que permiten comprender el éxito que la prédica liberacionista tuvo para penetrar más allá de los muros eclesiales y adquirir una identidad que los distinguía de los desarrollistas con los que había compartido hasta entonces el colectivo “postconciliar”. Por un lado, las vicisitudes de la aplicación del CVII, que en diversas diócesis del país suscitaron enfrentamientos entre unas bases que buscaban una rápida aplicación de las resoluciones provenientes del Vaticano y algunas autoridades decididamente renuentes a ello, como en el caso de Córdoba en 1964, Mendoza en 1966 o el más resonante de Rosario en 1969.¹⁶⁰

Por el otro, eran también el resultado de las experiencias que desde principios de la década venían realizándose entre los sectores postergados del

¹⁶⁰ Sobre el caso cordobés, Mayol, Alejandro; Habegger, Norberto y Armada, Arturo, *Los católicos posconciliares en la argentina, 1963-1969*, op. cit.; Kovacic, Fabián, *Así en la tierra. Una biografía de Enrique Angelelli*, op. cit. Acerca de los conflictos desarrollados en Mendoza entre 1964 y 1966, “Curas. El grito de Mendoza”, *Primera Plana*, N° 165, 04/01/1966; “Curas. Los laicos también gritan”, *Primera Plana*, N° 166, 11/01/1966; Curas. La discordia no ha cesado”, *Primera Plana*, N° 168, 15/03/1966; Lanusse, Lucas, *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*, op. cit. Sobre el caso rosarino, “La batalla de Rosario”, *Primera Plana*, N° 319, 04/02/1969; “Curas: el motín de Rosario”, *Primera Plana*, N° 326, 25/03/1969; “Iglesia. Renuncia Monseñor o Rosario se queda sin curas”, *Panorama*, N° 100, 25/03/1969; “Rosario. Curas rebeldes: que el Vaticano los juzgue”, *Panorama*, N° 102, 08/04/1969; “Iglesia: La sangre llegó a La Cañada”, *Primera Plana*, N° 343, 22/07/1969; Un empate en Rosario”, *Primera Plana*, N° 342, 15/07/1969.

Interior del país y de las barriadas obreras, trabajos por “ambiente” a los cuales ahora se habían sumado un nuevo sujeto urbano, los villeros. En efecto, las villas de emergencia se habían convertido en el grupo poblacional que más rápido había crecido en la ciudad de Buenos Aires por aquellos años, pasando de 33.920 habitantes en 1956 a 109.651 para 1970.¹⁶¹ Lo que marcaban iniciativas como las de los padres Botán y Ricciardelli en Villa Lugano¹⁶² o los planes de vivienda de Emaús en los asentamientos de Córdoba, Rosario, Mar del Plata y el Conurbano,¹⁶³ era la aparición de una reflexión y praxis cuyo eje ya no eran las clases medias como en el caso de los desarrollistas de diverso tipo, sino los más pobres. Los “curas villeros”, como bien habría de llamarlos la prensa, terminarían de salir a la luz con la oposición al “Plan de Erradicación de Villas de Emergencia” que el gobierno de Onganía intentó llevar a cabo en 1966, y cuyo representante más conspicuo sería el sacerdote Carlos Mugica. Hijo de los sectores más acomodados de Buenos Aires, su periplo como una de las figuras más mediáticas del catolicismo “postconciliar” comenzaría cuando se convierte en 1961 en el capellán de la escuela “Paulina de Mallinckrodt” que la congregación de las “Hermanas de la Caridad Cristiana” habían abierto en la villa de Retiro, a lo cual se sumaría su labor como asesor de la JEC y JUC en sus misiones en el norte del país.¹⁶⁴

Sin embargo, dicha fragmentación no debe atribuirse únicamente a la convulsión que el CVII dejó tras de sí, y cuyos remezones se sentirían aún a fines de la década con la polémica encíclica *Populorum Progressio*(1967) y la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín (1968). El liberacionismo también llevaba implícitas dentro de sí las marcas de una nueva sensibilidad presente en toda la sociedad. Estructurada a partir de una *ética y estética* eminentemente antiburguesas, ella tuvo particular éxito entre los más jóvenes, quienes (sin llegar al extremo de los personajes de la novela de Bioy Casares

¹⁶¹ Datos extraídos de Bellardi, Marta y De Paula, Aldo, *Villas Miseria: origen, erradicación y respuestas populares*, Bs. As., CEAL, 1986.

¹⁶² A. B., “Los curas villeros”, *Los 70*, N° 6, Año 1, sin datos de edición.

¹⁶³ “Vivienda con sentido social: tres experiencias modelo”, *Palabra*, N° 24-25, noviembre-diciembre de 1969.

¹⁶⁴ De Biase, Martín, *Entre dos fuegos. Vida y asesinato del padre Mugica*, op. cit.

publicada en 1969 *Diario de la guerra del cerdo*) cometieron un parricidio simbólico no sólo de las costumbres y códigos morales de sus mayores, sino también de sus opciones políticas. En este sentido, y de la mano de la “radicalización ideológica” de fines de la década,¹⁶⁵ muchos profesionales y universitarios estigmatizaron el comportamiento de su propia clase durante el primer peronismo como una traición que debía ser “expiada” con la “conversión” inmediata a la causa.¹⁶⁶ Esta transformación sería perfectamente graficada por un encuestado de la revista *Panorama*, quien sostendría “mi posición revolucionaria me hace trascender los estrechos límites de una clase”.¹⁶⁷

Lo que marcaba esta nueva postura, entonces, era la superación de la dicotomía entre “opción temporal” y fe sobre la que tanto habían pontificado (y lo seguían haciendo aún) los intelectuales nucleados en torno a *Criterio*. Tal como sugieren tanto Di Stefano y Zanatta como Altamirano, la apelación que se realizaba desde los grupos liberacionistas a conceptos polisémicos como “pueblo”, “liberación” y “dependencia” señalaba a las claras un regreso a las concepciones sociales totalizantes propias del integrismo de los años treinta, si bien ahora en clave izquierdista.¹⁶⁸ Esta reivindicación de la dimensión política del catolicismo es reconocida en *Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina*, en donde Lucio Gera y Guillermo Rodríguez Melgarejo sostienen que la militancia “no se trata de un reduccionismo político de la fe, sino, de recordar que la fe tiene incidencias también políticas, de modo que es esencial a la misión de la Iglesia pasar por esta dimensión.”¹⁶⁹ Sin embargo, la principal diferencia

¹⁶⁵ Ollier no obstante diferencia dos formas de radicalización, la “ideológica” y la “política” a la “vocación de intervención pública”, que se tradujo en la militancia activa en cualquiera de las organizaciones de la izquierda revolucionaria. Ollier, Matilde, *La creencia y la pasión. Privado, público y político en la izquierda revolucionaria*, op. cit.

¹⁶⁶ Altamirano, C. (2001) “La pequeña burguesía, una clase en el purgatorio”, en ídem, *Peronismo y cultura de izquierda*. Bs. As.: Temas.

¹⁶⁷ “Clase media. Un status en el sube y baja”, *Panorama*, N° 46, marzo de 1967.

¹⁶⁸ Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, op. cit.; Altamirano, Carlos, “Montoneros”, en ídem, *Peronismo y cultura de izquierda*, op. cit.; Touris, Claudia F., *Catolicismo y cultura política en la Argentina. La “constelación tercermundista” (1955-1976)*, Tesis de doctorado en Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, 2012.

¹⁶⁹ Gera, Lucio y Rodríguez Melgarejo, Guillermo, *Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina*, op. cit., pág. 93.

para ellos con la estrategia de recristianización de sus antecesores radica en que tal búsqueda no pasaba por la institucionalización en la educación o los partidos políticos, sino en el encarnarse en las necesidades de los “oprimidos”.

Claves en esta nueva mirada, que se fue consolidando de la mano de la aparición de nuevos espacios discursivos como la efímera *Tierra Nueva*,¹⁷⁰ *Cristianismo y Revolución*¹⁷¹ o el remozado boletín oficial de la AC *Palabra*, fueron las recién mencionadas nociones de “liberación” y “pueblo”. La primera de ellas era una reversión de los discursos políticos de la izquierda vernácula, ya que el cese de la “opresión” implicaba no sólo la lucha de los más pobres, sino también un renacer espiritual. En este sentido, y desde un nuevo perfil comprometido, la AMAC sostenía hacia 1969 en su boletín:

“América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo, que ubica al Continente bajo el umbral de una nueva etapa histórica, llena de un anhelo de emancipación total, de *liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva*. (...) la verdadera liberación sólo se dará en la medida que se logre la auténtica conversión realizada con espíritu evangélico, pero a la vez sabemos bien que muchas veces el orden social establecido y las estructuras injustas impiden la liberación y aún podría darse el caso de que ni se logre la conversión, cuando son los mismos cristianos quienes están sosteniendo una situación opresora.”¹⁷²

¹⁷⁰ A pesar de haberse publicado tan sólo cuatro números entre noviembre de 1966 y septiembre de 1967, el impacto de esta revista integrada entre otros por Pedro Geltman, Alejandro Mayol y Miguel Mascialino fue tal que el cardenal Caggiano prohibió a los sacerdotes de su diócesis colaborar en ella alegando que estaba cruzada por un historicismo y subjetivismo “excesivo”. Mons. Caggiano, “La recta defensa de la verdad religiosa”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica Argentina*, N° 493, enero-febrero de 1967. Sobre esta polémica, véase también “El tirón de orejas del Arzobispo”, *Primera Plana*, N° 207, 13/12/1966; “El conflicto de Tierra Nueva”, *Primera Plana*, N° 209, 27/12/1966; González, Lidia y García Conde, Luis I., *Monseñor Jerónimo de Podestá. La revolución en la Iglesia, op. cit.*

¹⁷¹ *Cristianismo y Revolución* pasaría a la historia no sólo como una revista en la que se divulgarían tanto los documentos conciliares como los textos de Frantz Fanon, sino también por haber sido el puntapié de los “Comandos Camilo Torres”, en dónde participarían muchos de los miembros fundadores de Montoneros. Véase Anguita, Eduardo y Caparrós, Martín, *La Voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina*, Tomo I: 1966-1973, Bs. As., Norma, 1997; Morello, Gustavo, *Cristianismo y Revolución: Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, Córdoba, EDUCA, 2003; Lanusse, Lucas, *Cristo revolucionario. La Iglesia militante, op. cit.*

¹⁷² “Del documento de Medellín la presidente te dice”, *Diálogo*, N° 701, enero-febrero de 1969. Las cursivas son del original.

El sujeto que realizaría esta labor no serían las elites dirigentes ni los partidos políticos tradicionales, sino precisamente el “pueblo”, concepto que tendía puentes entre la teología y la política. Por un lado, remitía a la concepción eclesiológica de “Pueblo de Dios” que, tras el CVII, había suplantado a la de “cuerpo místico de Cristo”; por el otro, a la reivindicación que desde muchos espacios se venía realizando del peronismo. De esta manera, y tal como planteaban los teólogos Buntig y Catena, podían ser incluidos dentro suyo “todos aquellos que, por su conciencia social, su práctica política en orden de liberación y, normalmente, por una similar herencia socio-cultural, forman un todo coherente y homogéneo.”¹⁷³

Estas nuevas concepciones, que implicaban la búsqueda de una Iglesia cercana al sentir popular, se expresaron tanto en el plano pastoral como en el sociopolítico. Con respecto a lo primero, el sacerdote Gerardo Farrell señalaba hacia 1969 que era necesario dejar atrás las posturas que, sea desde el “sacramentalismo” preconiliar o desde la corriente “profética” modernizante enfocada en una fe “interior”, condenaban por “mágicas” o “sentimentaloides” a las devociones que muchos realizaban por fuera del control eclesiástico.¹⁷⁴ Dentro de esta nueva lógica, irradiada desde los bastiones que habían alumbrado la renovación de principios de década como el Seminario Metropolitano de Villa Devoto, acercarse a las necesidades del “pueblo”, luchar con ellos por la “liberación”, implicaba entonces acompañar (y no reprimir) las creencias y prácticas de gran parte de la feligresía pertenecientes a los sectores más bajos, como la Difunta Correa, San Cayetano o el beato Ceferino Namuncurá. Mientras había quienes como Aldo Buntig o Enrique Dussel se concentraron en la necesidad de “dar el salto” hacia una fe “explícita, adulta, histórica, responsable de su vocación”,¹⁷⁵ Lucio Gera y Rafael Tello pusieron las bases para

¹⁷³ Buntig, Aldo J. y Catena, Osvaldo, “Acción pastoral y dependencia”, en Gera, Buntig y Catena, *Teología, Pastoral y Dependencia*, Bs. As., Guadalupe, Colección Dependencia N° 10, 1974, pág. 94.

¹⁷⁴ Pbro. Gerardo Farrel, “Fe, cambio y pastoral popular”, *Palabra*, N° 23, octubre de 1969.

¹⁷⁵ Dussel, Enrique, citado en González, Marcelo, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004)*. *Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Córdoba, EDUCC, 2005.

el posterior surgimiento de la “teología del pueblo”. En el decir de este último hacia 1968,

“Hay un catolicismo popular, de fe implícita, que es el no alienado, el de los ‘mersas’, el de los no selectos, el de los bárbaros, *catolicismo popular, verdadero catolicismo*, pero es propio de los bárbaros; con un núcleo elemental sencillo, pero sumamente profundo; tiene un sentido de la trascendencia de la vida, de la destinación del hombre a lo absoluto, de su valor y dignidad...”.¹⁷⁶

La revalorización de lo popular también se tradujo en la premura que embargó a muchos católicos por cambiar, a través de la “opción por los pobres”, la estructura socioeconómica. La experiencia más conocida sin duda alguna fue el Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSPTM), nacido a inicios de 1968 al calor de la redacción de un documento para la Conferencia de Medellín al cual terminarían rubricando 300 presbíteros locales y 600 de toda Latinoamérica.¹⁷⁷ A partir de entonces, y hasta su último encuentro oficial realizado a inicios de 1973, este grupo se convirtió rápidamente en un polo de oposición a las medidas tanto de la Revolución Argentina como del Episcopado, al cual se le acusó de connivencia con las clases acomodadas. Dentro de una institución en la que las disonancias siempre se habían resuelto puertas adentro y de la manera más discreta posible, la actitud abiertamente desafiante que muchos “tercermundistas” tenían para con sus autoridades era algo inédito y tan llamativo que los medios de comunicación se encargarían de registrarla hasta en su más mínimo detalle. El consenso que existía entre este voluble conjunto de curas repartidos en todo el país sobre la necesidad de la “liberación” social y religiosa de los más pobres, no se trasladó sin embargo al modo en que esta

¹⁷⁶ Citado en González, Marcelo, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, *ibíd.*, pág. 86. Las cursivas son nuestras.

¹⁷⁷ Acerca del MSPTM existe una amplia y profusa bibliografía, véase Martín, José Pablo, *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*, Bs. As., Guadalupe/Castañeda, 1992; Pontoriero, Gustavo, *Sacerdotes para el Tercer Mundo: el fermento en la masa*, *op. cit.*; Moyano, Mercedes, “Organización popular y conciencia cristiana”, en AAVV, *500 años de Cristianismo en Argentina*, *op. cit.*; Brieger, Pedro, “Sacerdotes para el Tercer Mundo. Una fracturada experiencia de evangelización”, *op. cit.*; Touris, Claudia, “Ideas, prácticas y disputas en una Iglesia renovada”, *op. cit.*; Lanusse, Lucas, *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*, *op. cit.*

debía alcanzarse ni a cómo debía ser la relación con las normas impuestas por la jerarquía, tal como se veía con los debates que tuvieron lugar en torno al celibato (sobre el cual volveremos en el capítulo 3) y el peronismo. Sería precisamente este último tema el que precipitaría la división entre los que esta-



**Viñeta de Quino, *Panorama*, N° 113,
24/06/1969.**

ban a favor de posturas más cercanas al marxismo y quienes sostenían, como Rolando Concatti, que “no basta ser peronista para ser revolucionario. Pero no se puede ser revolucionario y antiperonista.”¹⁷⁸

A pesar de la facilidad con que esta corriente caló en el imaginario social, la primavera tercermundista encontraría cada vez más detractores. Uno de los primeros en salir a la palestra había sido el aún activo Julio Meinvielle, quien se encar-

garía en *La Iglesia y el mundo moderno* de denostar las lecturas que el “progresismo” había hecho del CVII. A través de un análisis sesudo de los teólogos europeos que pusieron las bases de la renovación conciliar, sostenía el error de la corriente argentina, la cual “nos quiere convencer hoy con los signos de los tiempos a través de los cuales nos hablaría Dios en la Historia, para que abracemos el comunismo en un acercamiento sobre la base de un ‘marxismo cristiano’”.¹⁷⁹ A medida que el escenario nacional se fuera extremando con la mayor visibilidad de las organizaciones armadas, otras voces se irían sumando a la suya. La inicial simpatía con la que la revista *Para Ti* había mirado en alguna de sus secciones a estos “curitas” mutó rápidamente en una desconfianza que no haría más que crecer de ahí en más, como bien puede observarse tanto en las cartas de las lectoras a la sección “Secreto de Confesión” como en las respuestas

¹⁷⁸ Citado en Brieger, Pedro, “Sacerdotes para el Tercer Mundo. Una fracturada experiencia de evangelización”, *op. cit.*, pág. 25.

¹⁷⁹ Meinvielle, Julio, *La Iglesia y el mundo moderno. El progresismo en Congar y otros teólogos recientes*, Bs. As., Theoría, 1966.

del padre Iñaki de Azpiazu.¹⁸⁰ Mientras que en 1967 este último se hacía eco de la sensibilidad antiburguesa que cundía entre muchos con afirmaciones como “La gran ‘clase media’ a la que pertenecemos, (...) con la traición que ha hecho a sí misma por debilidad moral e inalcanzadas ambiciones económicas, dio chances al comunismo”¹⁸¹, en 1971 advertía lo siguiente a una madre que había tenido muchísimo menos éxito que María en disuadir a su primogénita de andar con curas “revolucionarios”:

“Su hija se equivoca al pensar que las cosas se arreglarán a los tiros y con dictaduras totalitarias. Hay que enseñarle con paciencia. (...) No le grite. Está bien que le irriten las injusticias; lo que urge es mostrarle que la injusticia no se ataca con otras injusticias. Jesús no anduvo con fusil. Jesús murió y no mató. Que daño hacen los que lo presentan como un guerrillero.”¹⁸²

En busca del “orden” perdido.

Si el liberacionismo tuvo tanta facilidad para calar en el imaginario popular, no se debió solamente a su afinidad con la ética y estética antiburguesas, sino también al nuevo balance de poder que el CVII había propiciado dentro de las filas católicas. Sin la presencia de un líder verticalista *allá* Copello que pudiera poner coto a las cada vez más diversas y discordantes voces internas, tanto los jóvenes irreverentes como los ancianos que añoraban los “viejos buenos tiempos” del integrismo se vieron impulsados a buscar de manera más visible apoyos allende los muros eclesiásticos. Dicha polifonía, que al calor de la coyuntura sociopolítica se volvería cada vez más difícil de controlar incluso para el otrora enérgico Caggiano (quien por su avanzada edad había

¹⁸⁰ José Zanca realiza una referencia a la vida de este sacerdote de origen vasco en Zanca, José “Ni un árbol donde ahorcarse”. El exilio vasco y el humanismo cristiano en Argentina”, en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Vol. 21, N°. 64, 2007. Véase también Auza, Gonzalo Javier “Iñaki de Azpiazu: un pastor de almas y de cuerpos”, sin fecha de edición, publicado en <http://www.euskonews.com/0211zkb/kosmo21102.html>

¹⁸¹ “Secreto de Confesión”, *Para Ti*, N° 2339, 08/05/1967.

¹⁸² “Secreto de confesión”, *Para Ti*, N° 2525, 30/11/1970. Véase también “Secreto de confesión”, *Para Ti*, N° 2453, 14/06/1971.

comenzado a delegar funciones), tuvo su cristalización más evidente en el “Documento de San Miguel” promulgado por la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) en 1969. La falta de consenso en lo que se suponía que era el balance local de la Conferencia de Medellín, se tradujo en un texto amorfo en el que es clara la diferencia en la autoría de los capítulos que defendían la santidad de la familia y la “pureza de costumbres” y aquellos otros que afirmaban que la Iglesia debía “trabajar por la liberación total del hombre e iluminar el proceso de cambio de las estructuras injustas y opresoras generadas por el pecado”.¹⁸³

Sin embargo, la primavera liberacionista pronto comenzaría a encontrar su techo. Por un lado, los grupos que habían motorizado este nuevo perfil de católico comenzaron a sufrir una merma en sus miembros, ya que como en el caso de Graciela Daleo y tantos otros jóvenes que participaban de los grupos parroquiales de la AC, muchos laicos migrarían hacia organizaciones políticas como Montoneros con la esperanza de alcanzar el sueño de la “patria socialista”. Por otra parte, a partir de 1970 los sectores “conservadores” y “tradicionalistas” iniciaron lo que, en palabras de Martín Obregón, sería un proceso de reorganización de fuerzas que tuvo como momento pivote la elección del arzobispo de Paraná, Mons. Tortolo, como presidente de la Confederación Episcopal Argentina (CEA).¹⁸⁴ Se abría así una etapa marcada por el progresivo disciplinamiento institucional y el reflujo de las fuerzas postconciliares dentro del juego de poder, del cual son buena muestra el cierre de *Cristianismo y Revolución* en 1972 y el encarcelamiento del cura Carbone acusado de ser cómplice en el asesinato del Gral. Aramburu.¹⁸⁵

Importante aliada en esta tarea sería la prensa, ya que a partir de principios de la década y desde distintos espacios discursivos comenzaría a arengarse la necesidad de recuperar el “orden” social y las trastocadas

¹⁸³ “Documento de San Miguel: Declaración del Episcopado argentino” en *Documentos del Episcopado Argentino. 1965-1981*, Bs. As., Claretiana, 1982, pág. 72 y 80. Véase además “Obispos. La Iglesia tiene un pecado nuevo”, *Panorama*, N° 105, 06/05/1969.

¹⁸⁴ Obregón, Martín, *Entre la cruz y la espada. La Iglesia católica durante los primeros años del “Proceso”*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2005.

¹⁸⁵ “Atropellos. El delito de opinar”, *Primera Plana*, N° 488, 06/06/1972; “Iglesia-gobierno. El caso Carbone”, *Primera Plana*, N° 468, 18/01/1972; “Carbone. Delito de inocencia”, *Primera Plana*, N° 483, 02/05/1972.

jerarquías. Editorial Atlántida fue sin lugar a dudas quien más hizo por ello, al poner en el tapete estos temas incluso en publicaciones como la revista femenina *Para Ti*, la cual en la nueva coyuntura dejaría atrás su tradicional mutismo en todo lo referido a política para abrazar firmemente la causa de la restauración del verticalismo social y católico. Es así que a través de nuevas secciones como “El Diario”, obispos considerados “respetables” como Mons. Tortolo tendrían un lugar destacado desde el cual desplegar un discurso familiarista de tinte conservador que condenaba la militancia “terrorista” en frases como la siguiente: “más de una familia está hundida en la amargura por alguien que se fue, por alguien que no supo vencer una pasión o por alguien que abandonó el hogar por la seducción de una aventura criminal a veces.”¹⁸⁶

Mariano Grondona, quien para entonces ya era un experto en las lides de las confabulaciones políticas, también sería una de las voces que abiertamente planteara la necesidad de un nuevo régimen. Para su alegría, y después de años de denunciar el descalabro en el que se hallaba inmersa la Iglesia, esa batalla parecía ganada para 1975:

“Si decimos ‘Iglesia’ ahora ¿cuál es la imagen que se presenta ante muchos? No ya la de una Iglesia ‘de izquierda’ sino más bien la de una iglesia que, por intermedio de sus obispos, viene llamando la atención sobre la crisis moral de los argentinos. (...) la Iglesia de 1975, a la inversa que la de 1973, deja de enviar mensajes de contestación para enviar mensajes de sostén, de defensa. Los sacerdotes del Tercer Mundo se hallaban próximos a las formaciones irregulares del peronismo. Los obispos de hoy se aproximan al Ejército y su lucha antisubversiva. Aquellos eran sacerdotes. Estos son obispos. Al lado de la defensa de los valores tradicionales, la Iglesia recupera la voz dominante de su jerarquía.”¹⁸⁷

Todas estas acciones, entre las que se incluye al traslado de sacerdotes considerados entusiasmados en exceso, sea con las reformas conciliares, sea con el trabajo social, ayudaron para que la balanza se inclinara del lado de quienes

¹⁸⁶ “El Diario. Noticias”, *Para Ti*, N° 2816, 28/06/1975.

¹⁸⁷ Citado en Pérez Esquivel, Leonardo, “Democracia y dictadura: opciones y compromisos de los cristianos”, en AAVV, *500 años de cristianismo en Argentina*, en AAVV, *500 años de Cristianismo en Argentina*, Bs. As., CEHILA/ Centro Nueva Tierra, 1992, pág. 412.

buscaban denodadamente recuperar el “orden” perdido. Dentro de esta tendencia, entonces, el golpe militar de marzo de 1976 no traería nada nuevo bajo el sol, sino que sería un crecimiento en la magnitud de la persecución política y la espiral de violencia que el país y el campo católico venía atravesando.¹⁸⁸

El miedo, la sensación de que un peligro inminente amenazaba detrás de cada esquina, sería la tónica de esos años y los por venir, y pronto se haría carne tanto entre los militantes católicos como en la vida cotidiana de aquellas personas que poco y nada tenían que ver con la política. Como María, quien a diferencia de otras fechas del mundo que discurría más allá de su casa, sí recordaría el día del golpe. Aquella mañana del 24 de marzo había mandado a su hijo menor a clases sin estar enterada del Estado de sitio que regía desde la madrugada. Al ver cerrada la escuela, el niño se fue a jugar a la pelota a lo de un amigo sin avisarle a su madre, quien una vez enterada del golpe comenzó a alarmarse al ver que su hijo no regresaba. Linda reprimenda se llevó el chico cuando horas después volvió a casa cansado (y por cierto, muy embarrado), “¿acaso no sabés lo que está pasando que te vas?” le gritaba su madre enfurecida mientras no podía dejar de llorar sin saber entonces muy bien porqué. Cuatro décadas después, ella atribuye ese repentino pánico a la atmósfera tenebrosa que flotaba en el barrio desde que unas semanas antes unos tipos armados habían ido a buscar al hijo de la “tana” de la vuelta, la cual en lo sucesivo iría invadiendo a otros vecinos como Don Braulio, quien a pesar de los llantos de su hija no le temblaría el pulso para prenderle fuego a toda su biblioteca copada por libros “subversivos”. “Parecía las fogatas de San Juan de lo grande que era el fuego”, nos dirá María, quien contempló el espectáculo del otro lado de la calle y escondida detrás de la cortina del living.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Al respecto, Franco, Marina, *Un enemigo para la nación. Orden interno, violencia y “subversión”, 1973 – 1976*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2012.

¹⁸⁹ Una interesante mirada sobre los modos en que la clase media experimentó la dictadura militar se encuentra en el trabajo de Caviglia, Mariana, *Dictadura, vida cotidiana y clases medias. Una sociedad fracturada*, Bs. As., Prometeo, 2006.

La Iglesia reaccionaría de diversas maneras ante la persecución y ola de desapariciones desatadas por el golpe, y la cual de acuerdo a Emilio Mignone tuvo como saldo las sospechosas muertes de los obispos Angelelli y Ponce de León, el asesinato de dieciséis sacerdotes y cuatro monjas, el exilio de dos curas y la desaparición de once seminaristas. Mientras algunas figuras como los curas Basseotto o Graceli han sido acusadas de participar activamente en las prácticas represivas, la mayoría de la jerarquía ha sido caracterizada la bibliografía brindando tibias críticas cuando no un silencio de radio ante lo que ya se perfilaba como un genocidio.¹⁹⁰ Varias son las razones que se han esgrimido para explicar tal comportamiento del Episcopado, muy diferente del de países como Brasil o Chile, en donde la jerarquía se puso al frente de la defensa de las violaciones de los derechos humanos. Leonardo Pérez Esquivel plantea que ello se debió por un lado al miedo a los “excesos” internos y a las consecuencias que podían derivar de una actitud confrontativa con la cúpula militar; por el otro, al ansia de preservar la unidad institucional y los privilegios que las FFAA estaban brindado en lo que refería a sueldos para sacerdotes y becas para seminaristas.¹⁹¹

En este sentido, pocas serían las voces que se animarían a quebrar tal mutismo oficial, sea a través de gestiones privadas como en el caso de los obispos Marengo, Devoto, Zazpe y Ponce de León, sea mediante la abierta denuncia y protección de las víctimas, como Hesayne, De Nevares, Novak y Angelelli.¹⁹² Importantes en tales gestiones serían varios espacios como el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos y el Servicio Paz y Justicia

¹⁹⁰ En este sentido, Mignone, Emilio, *Iglesia y dictadura*, Bs. As., Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986. Este tema ha sido tratado de manera cuantiosa por la bibliografía. Véase Pérez Esquivel, Leonardo, “Democracia y dictadura: opciones y compromisos de los cristianos”, *op. cit.*; Obregón, Martín, *Entre la cruz y la espada. La Iglesia católica durante los primeros años del “Proceso”*, *op. cit.*; Seisdedos, Gabriel, *El honor de Dios*, Bs. As., San Pablo, 1996; Verbitsky, Horacio, *El Silencio*, Bs. As., Sudamericana, 2005.

¹⁹¹ Pérez Esquivel, Leonardo, “Democracia y dictadura: opciones y compromisos de los cristianos”, *ibid.* Sobre las remuneraciones salariales establecidas con un paquete de leyes aprobadas durante la última dictadura militar véase http://www.culto.gov.ar/dircatolico_normativa.php.

¹⁹² González, Marcelo, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, *op. cit.*

(SERPAJ), este último liderado por el futuro Premio Nobel de la Paz Adolfo Pérez Esquivel.¹⁹³ A su vez, cabe destacar que la revista *Criterio*, hasta entonces faro vector de muchas de las discusiones renovadoras del campo renovador, sufriría la pérdida de su director tras haber sido uno de los pocos medios en hacer público su disconformidad con el golpe militar: en septiembre de 1976, Jorge Mejía tomaría la larga senda del exilio en el Vaticano tras aparecer en la lista de sentenciados a muerte de un tal “Partido Nacional Socialista Argentino”.¹⁹⁴

Pero el plan represivo llevado a cabo por la dictadura, cuya dimensión la diferenciaría de sus predecesoras, incluyó no sólo la desaparición física y la persecución ideológica de los considerados “subversivos”, sino también la desarticulación y/o neutralización de las redes de sociabilidad de quienes se habían entusiasmado “en demasía” con las reformas conciliares. En este sentido, muchos sacerdotes y monjas deberían afrontar la constante sospecha de las parroquias y barrios en las que estaban, tal como en el caso de Domingo Bresci, quien en la escuela donde era párroco se vió envuelto en varias acusaciones por su militancia “tercermundista”.¹⁹⁵ Lo mismo ocurrió con la profusa literatura y catequística postconciliar, siendo acaso el mejor ejemplo la fuerte cobertura mediática en torno a la condena de la *Biblia Latinoamericana*, acusada entre otros por la revista *Para Ti* de ser “una clara maniobra de la subversión” y producto de una “lenta y persistente infiltración marxista en la teología católica”.¹⁹⁶ El *affaire* derivaría no sólo en la censura de este libro (suerte que también correrían *La historia siglo a siglo contada a los niños* y *Dios es fiel*, entre otros),¹⁹⁷ sino que llegó a alcanzar ribetes inquisitoriales en diócesis como la de

¹⁹³ Pérez Esquivel, Leonardo, “Democracia y dictadura: opciones y compromisos de los cristianos”, *op. cit.*

¹⁹⁴ Mejía, Jorge, “Los años en Criterio y la Iglesia en la Argentina”, *Criterio*, 2284, julio de 2003.

¹⁹⁵ Lanusse, Lucas, *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*, *op. cit.*

¹⁹⁶ Entre otros, véase “Cuando a la Biblia se le quiere torcer el significado”, *Para Ti*, N° 2825, 30/08/1976; “Monseñor Aramburu: la misión de la Iglesia”, *Para Ti*, N° 2826, 06/09/1976; “La Biblia Latinoamericana”, *Para Ti*, N° 2833, 25/10/1976.

¹⁹⁷ Invernizzi, Hernán y Gociol, Judith, *Un golpe a los libros. Represión a la cultura durante la última dictadura militar*, Bs. As., Eudeba, 2003.

San Juan, en donde el obispo organizó una quema de ejemplares en la plaza central.¹⁹⁸

No llama la atención el lenguaje bajo el cual se articuló esta “ofensiva” sobre el legado renovador, y en el que convivían algunos elementos de la en boga doctrina de seguridad nacional y varios del viejo “mito de la Nación católica”. Loris Zanatta afirma que tal operación discursiva le permitió a la jerarquía tanto continuar con la recuperación del orden interno institucional como reactualizar la antigua alianza con el Ejército y lograr de esta manera importantes réditos tanto simbólicos como materiales.¹⁹⁹ En este sentido, la serie de decretos firmados por Jorge Rafael Videla a lo largo de 1976 y 1977 le daría a los miembros del clero, entre otros beneficios, el status de funcionarios públicos, el cual a partir de entonces permitiría cobrar a un obispo cesante el 70% del sueldo de un juez de la Nación.²⁰⁰

Quizás en donde pueda observarse en toda su gloria la impronta restauradora que pretendió alcanzarse en esta nueva etapa es en el regreso de las movilizaciones católicas, las cuales habían perdido su poder de convocatoria de antaño primero con el peronismo y luego con las nuevas formas de evangelización propuestas por el concilio. Las raíces de este “renacimiento” se encuentran para Miranda Lida en las peregrinaciones que comenzaron a organizarse de manera cada vez más puntillosa a partir de 1974, año en el que no casualmente se cumplían cuarenta años del por entonces ya mítico Congreso Eucarístico de 1934.²⁰¹ El éxito que tendrá la primera peregrinación a Luján de la Pastoral Juvenil en 1975, en donde participarán más de 30.000 personas, será el puntapié inicial para un emprendimiento más que exitoso en sus futuras ediciones, las cuales convocarán 150.000 y 500.000 personas en 1977 y 1979

¹⁹⁸ Mallimaci, Fortunato, “Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983)”, *Revista de Ciencias Sociales*, N° 4, agosto de 1996.

¹⁹⁹ Zanatta, Loris, “Religión, nación y derechos humanos. El caso argentino en perspectiva histórica”, *Revista de Ciencias Sociales*, N° 7-8, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

²⁰⁰ Las remuneraciones salariales a los sacerdotes quedaron establecidas con un paquete de leyes aprobadas durante la última dictadura militar: http://www.culto.gov.ar/dircatolico_normativa.php.

²⁰¹ Lida, Miranda, “Los Congresos Eucarísticos en la Argentina del siglo XX”, *op. cit.*

respectivamente.²⁰² En este último año el Episcopado dejaría bien en claro su intención al refloatar la vieja consigna de “Cristo Rey”, la cual a partir de entonces sería el leitmotiv de las nuevas campañas y encuentros que tendrán su momento cumbre con el Congreso Mariano Nacional de 1980 en Mendoza. Con una convocatoria de 800.000 personas provenientes de diversos puntos de todo el país, este evento venía a señalar dos cuestiones: por un lado, el inicio de una etapa de grandes estadios, por el otro, la consolidación de la juventud como el principal sujeto de estas iniciativas, tendencias que sobrevivirían al régimen militar y serían cotidianas durante el alfonsinismo durante los ochenta. ¿Qué es lo que se encuentra por detrás de este repentino éxito? El *revival* de las movilizaciones católicas se debió a la confluencia de las ansias reorganizativas de la jerarquía (que buscará reducir los márgenes de autonomía de las bases consignar para evitar los dolores de cabeza de los años recientes) y la búsqueda por parte de los laicos de nuevos y “limpios” espacios de encuentro en donde expresarse hasta que se escampara la tormenta represiva que asolaba a la sociedad. Eso sin contar el espacio más que propicio que brindaban para tales efectos los estadios construidos para el Mundial de fútbol de 1978, facilitados por la estrecha relación con el gobierno de facto. En este sentido, cabe recordar que fue en el largo recorrido de las peregrinaciones a Lujan en donde tuvieron lugar muchos encuentros de las incipientes organizaciones de derechos humanos como las Madres de Plaza de Mayo.

Otro ámbito en donde se mantuvieron latentes las semillas del tercermundismo fue en la “teología de la cultura”, la cual se conformó como una opción mucho más moderada ante el avance arrollador que hacia fines de los setenta tenía por toda Latinoamérica la “teología de la liberación”.²⁰³ Más allá del uso conservador que la jerarquía local quiso hacer de ella, sería erróneo pensarla como un mero instrumento neutralizador de los aspectos disruptivos

²⁰² Invernizzi, Hernán y Gociol, Judith, *Un golpe a los libros. Represión a la cultura durante la última dictadura militar*, op. cit.

²⁰³ Ghio, José María, *La Iglesia católica en la política argentina*, op. cit.; González, Marcelo, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, op. cit.; Mallimaci, Fortunato, “Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983)”, op. cit.

del proyecto conciliar: tal como sostiene Ghio, en las propuestas de Lucio Gera, Juan Carlos Scannone o Gerardo Farrell se observa un original esfuerzo por pensar la realidad local a través de categorías como “pueblo” y “evangelización de la cultura”, las cuales marcaban un alejamiento de la lucha de clases sobre la cual tanto énfasis ponía la teología de la liberación. Lo que venían a proponer para Zanatta estas ideas era la unidad entre los diversos sectores eclesiales al ubicar a la Iglesia en el “centro” de la nacionalidad pero por “arriba” de los conflictos temporales con su defensa de la cultura como un “concepto englobante”.²⁰⁴

De esta manera, el golpe de 1976 no implicó el fin de las iniciativas renovadoras, sino su reformulación a través de un nuevo lenguaje que dejaba de lado la explicitación de los conflictos sociales para abrazar el trabajo social y pastoral, el cual daría sus principales frutos en la década siguiente a través de los congresos para la Juventud y el crecimiento de la influencia de Caritas. A su vez, la caída en desgracia de la dictadura no se llevaría consigo a la institución gracias en parte a la gestión pacificadora que se desplegó desde el Vaticano tanto durante el conflicto con Chile por el canal de Beagle en 1978 y la guerra de las Malvinas en 1982. Leonardo Pérez Esquivel señala que eso, junto a la visita que Juan Pablo II realizó al país durante el enfrentamiento bélico, amortizó la reivindicación que muchos obispos hicieron de la invasión a las islas.²⁰⁵ Tras el fin de la guerra, comenzaría una nueva etapa para la Iglesia, signada por un lado en el repliegue de los sectores que con más entusiasmo habían sido parte del régimen, mientras que se fortalecieron los discursos que priorizaban la “reconciliación” y la apertura del canal democrático, proceso que derivaría en la elección de Raúl Alfonsín como presidente de la Nación, y cuyos avatares han sido en analizados en los trabajos de Mariano Fabris y Juan Cruz Esquivel.²⁰⁶

²⁰⁴ Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, op. cit

²⁰⁵ Pérez Esquivel, Leonardo, “Democracia y dictadura: opciones y compromisos de los cristianos”, op. cit.

²⁰⁶ Esquivel, Juan Cruz, *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2004; Fabris, Mariano, *Iglesia y*

Pero los primeros ochenta no sólo marcarían una nueva de las incontables encarnaciones eclesiásticas, sino también señalaba el inicio de otro capítulo en la vida de María. Para entonces, poco quedaba de la galleguita que había llegado al país sola hacia finales de los cuarenta. A lo largo de esas tres décadas que llevaba en el país, no sólo había conocido un ritmo y un estilo de vida bien distinto a la bucólica tranquilidad de su Galicia natal, sino que aquí había construido una familia y una pequeña casa de la que era dueña. Y como a veces las vidas de las personas más comunes y corrientes también tienen sus epifanías, ahora por fin podía volver a España, a despedirse de su madre moribunda y de ese pasado al cual ahora sí sabía, con sus cincuenta y dos años a cuestas, que nunca volvería. Pero cuyas creencias de manera increíble sí regresaban a ella, quizás por la conmoción de los recuerdos. Ella, que siempre fue tan poco afecta a las tradiciones, visitó Santiago de Compostela y rindió sus respetos al santo, y ante cada encrucijada de caminos se persignó ante el cruceiro de marras para conjurar el peligro de las meigas y la Santa Compañía. El tiempo le había enseñado que no había que menospreciar el poder de esos pequeños actos cotidianos.

democracia. Avatares de la jerarquía católica en la Argentina posautoritaria(1983-1989), Rosario, Prohistoria Ediciones, 2012.

2

La Sagrada Familia

La manzana de la discordia

Hacía frío, mucho frío. Mientras miraba la gran nube blanca que salía de su boca cada vez que expiraba, Inesita se puso a pensar en si sería así de penetrante el frío que debió atravesar Roald Amundsen para llegar al Polo Sur. A esta altura, ella conocía casi de memoria la historia porque Papi se la había leído muchas veces de su libro de grandes exploradores del mundo y, como ella bien sabía, el logro de ser el primer hombre en llegar al polo sur bastante le había costado al intrépido noruego, como sacrificar a varios de los perros de los trineos para poder ganarle al británico Scott y no morir de hambre en el intento. Eso sin contar los dedos congelados que le quedaron como *souvenir* de su hazaña.

¿Terminaría ella así si el tren seguía sin llegar? Se miró las manos, y se las imaginó azules y paralizadas del frío. Pero no podía demostrarle a Papi, la zozobra que la embargaba, por más miedo que tuviera a morir congelada como los perritos del Polo Sur. Él estaba muy compenetrado hablando de política con el jefe de la estación, mejor no molestarlo. Encima era el primer viaje que hacían solos, sin mamá, que estaba recuperándose de la operación en las piernas que le habían hecho en Buenos Aires. No, no tenía que portarse como una nena caprichosa, y menos justo ahora que él la llevaba a ver por primera vez a su familia, y en especial a la Abuela Teté. Como le dijo mamá cuando fue a despedirse al hospital, tenía que portarse muy bien y demostrarle a toda esa gente lo digna y respetable que era, aunque no supo muy bien que quería decir ella con eso.

Y la verdad, es que a Inesita le llevaría años comprender no sólo eso, sino lo que pasó una vez que el tren llegó y ella no se congeló como los *siberian husky*

de Amundsen. A diferencia de ese rato que se le antojó eterno en la estación, lo que recuerda del resto de ese viaje de julio de 1961 son apenas fragmentos desconectados entre sí: el almuerzo en el comedor del tren, la hilera de álamos que pasaban corriendo rápido al lado del tren y entre cuyas ramas se filtraba el sol, la gatita tricolor con la que jugó en la galería de la vieja casa mientras su papá hablaba dentro con su abuela y su tía, la muñeca de rizos rubios que él le compró una vez que volvieron a Buenos Aires camino a la clínica. Pero lo que sí supo, casi instintivamente, es que no debía preguntar qué había pasado dentro de ese living al cual no se le permitió entrar, ni el porqué del rictus severo y el taimado silencio que cruzaba el rostro de papi una vez que salieron de esa casa a la que no volverían nunca más. Sólo mucho tiempo después lograría hilvanar todas las palabras sueltas que había ido escuchando a lo largo de su infancia para poder insertarlas en un relato que, cual rompecabezas, por fin le daba sentido al todo: padre divorciado, madre soltera, hija natural. Vergüenza. Pecado.

Para mediados de siglo, una familia como la de Inesita era una afrenta al modelo que pretendía configurar y encorsetar a la sociedad dentro de ciertos cánones de “respetabilidad”. Si bien cumplían varias de las pautas de lo que se consideraba “correcto” (unión heterosexual procreadora de hijos en la que el hombre era el *pater familias*), era el origen de tal unión lo que la excluía y condenaba ante los ojos de los demás: no existía papel civil, ni mucho menos religioso, que acreditara la relación de los padres ni la filiación de la niña. Y a pesar de que para cuando ella nació Tomás llevaba más de una década separado de su primera esposa, la inexistencia del divorcio en el territorio argentino para principios de 1953 le imposibilitó contraer nupcias con Perla, quien debió registrar a la niña como madre soltera, si bien con el reconocimiento y el apellido de su pareja. Analizando su infancia, la hoy adulta Inés recuerda pocos momentos en que tal “mancha” le pesara, pero lo atribuye más a su carácter imaginativo que la abstraía de esos detalles y a la posición acomodada de sus padres, la cual les permitía navegar por la sociedad con mayor soltura que a otros “pecadores” de más baja extracción.

Pero más allá de la desaprobación que este tipo de uniones aún generaba, la posibilidad de que esta se hubiera formado y se hiciera pública daba cuenta de la transformación en las subjetividades y modelos domésticos que la sociedad de masas había traído consigo. Estas nuevas formas de vivir, en las que la preponderancia de vínculos como la familia extensa y los lazos comunitarios perdían terreno ante la égida de lo individual y de la familia nuclear, han sido vistas como parte del proceso mayor de cambio en las mentalidades propulsado por la Modernidad y el liberalismo en Occidente desde la segunda mitad del siglo XIX.²⁰⁷ De esta manera, y con el lento correr de las décadas, comenzaron a circular nuevas lógicas psicológicas que iban de la mano de esas configuraciones urbanas “modernas” a las que hacíamos referencia en el capítulo anterior, y en las que habían otros tiempos y ritmos, mucho más veloces que en el pasado. El cuerpo, antes oculto por capas de ropas y prejuicios, comienza a insinuarse en Occidente cada vez más tras la Primera Guerra, a mostrarse gozoso y atlético sea en el deporte o en la moda, que de a poco va entallándose y acortándose para acompañar los nuevos movimientos que ahora se le exige a la máquina humana.²⁰⁸

La Buenos Aires de entreguerras, con su bullicio y movimiento constante de personas de aquí para allá, fue el laboratorio en donde pudieron observarse estas transformaciones tanto en los sectores medios y populares. Las movilizaciones de masas, el fútbol, el cine, los bailes (en donde el tango y la milonga eran furor), se convirtieron en espacios en donde surgían nuevas formas de relacionarse y mostrarse que poco a poco comenzaron a horadar en las maneras de pensar el cuerpo, la sexualidad y la salud. Por caso, uno de los más impresionantes cambios fue el descenso de la natalidad. Mientras en 1907 la tasa en la ciudad de Buenos era del 36,1%, esta irá sufriendo una progresiva baja con el correr de las décadas: mientras que en 1917 era del 26,7%, diez años

²⁰⁷ Entre otros, Béjar, Helena, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza, 1995; Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, Elizabeth, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, op. cit.

²⁰⁸ Sobre estas transformaciones en el plano internacional, véase Prost, Antoine, “La familia y el individuo”, en Duby, Michel y Ariés, Philippe (dirs.), *Historia de la vida privada*, tomo IX, op. cit.

después llegará al 23,3% y en 1937 a un alarmante 16,7%. Este fue de la mano en la baja de la nupcialidad, que cayó más del 10% si se comparan los quinquenios 1910-1914 (35,6%) y 1915-1919 (26,5%).²⁰⁹

Lo que señalan estos valores distaba de ser el triunfo de la abstinencia sexual y del celibato, sino contrariamente el crecimiento del *coitus interruptus*, el uso de los preservativos de caucho, el lavaje vaginal y los abortos clandestinos, lo cual claro está no hizo más que aumentar el pavor de quienes temían por el orden social.²¹⁰ Tal como vimos en el capítulo anterior, a la vez que muchos individuos veían crecer su libertad de movimientos y con ella sus horizontes de expectativas, estas transformaciones eran para tantos otros el signo evidente de una sociedad corrompida por el alcohol, las enfermedades contagiosas, la promiscuidad y el “mejunje” racial.²¹¹ De esta manera, médicos, intelectuales y políticos de todo tipo y color comenzaron a tener como norte el restablecimiento de la “pureza” física y espiritual de la Nación, poniendo la lupa sobre las mujeres y enfatizando, como bien ha demostrado Marcela Nari, sobre la maternidad como “destino” ineludible de la mujer y en la familia heterosexual y monógama (eso sí, legalizada ante los ojos del Estado y de Dios).²¹²

La Iglesia será sin duda uno de los principales socios en tal lucha por revertir la “degeneración” de la sociedad. Una de las bases del discurso cristiano ha sido desde siempre la santificación del vínculo matrimonial, el cual por ejemplo era ponderado en los misales de los años cuarenta como una “indisoluble sociedad del marido con la mujer”, un correlato de “la perpetua y sublime unión de Cristo con la Iglesia”.²¹³ Como bien se sostenía en un misal de los años cuarenta,

²⁰⁹ Cifras tomadas de Nari, Marcela, *Las políticas de la maternidad y maternalismo político*, op.cit.

²¹⁰ Sobre los cambios familiares y en las costumbres sexuales de la época, véase Míguez, Eduardo, “Familias de clase media: la formación de un modelo”, op. cit.; Barrancos, Dora, “Moral sexual, sexualidad y mujeres trabajadoras en el período de entreguerras”, op. cit.; Nari, Marcela, *Las políticas de la maternidad y maternalismo político*, op.cit.

²¹¹ Sobre los discursos y prácticas médicas en la época, véase entre otros Armus, Diego, *La ciudad impura. Salud, tuberculosis y cultura en Buenos Aires, 1870-1950*, Bs. As., Edhasa, 2007; Nari, Marcela, *Las políticas de la maternidad y maternalismo político*, op.cit.

²¹² Nari, Marcela, *Las políticas de la maternidad y maternalismo político*, op.cit.

²¹³ Azcárate, Andrés, OSB, *Misal Diario para América. En latin y castellano*, Bs. As., Guadalupe, 1946, pág. 718.

“el fin primario y esencial del Matrimonio no es el bien particular de los contrayentes, como en los demás contratos, sino el bien general de la sociedad humana; no es la conveniencia privada, de los cónyuges, sino la ordenada conservación del género humano y la recta educación de las futuras generaciones.”²¹⁴

A su vez, y en línea con la preocupación por el descenso de nacimientos y con el discurso que desde los años veinte aunaba catolicismo y nacionalismo, un manual de religión destinado a los alumnos de primaria y secundaria sostenía que “de las familias buenas y numerosas depende la prosperidad de la patria; se comprende que el país en cuyas familias no hay hijos o son muy escasos está destinado a ver disminuir su población y su progreso.”²¹⁵ Para remediar este problema, desde principios de siglo los católicos comenzaron a desplegar varias agrupaciones abocadas específicamente a tales cuestiones como la Liga de Damas Católicas, las Hijas de María o las iniciativas de Monseñor De Andrea para que las jóvenes trabajadoras no cayeran ni en el comunismo ni en una vida disoluta.²¹⁶ Si bien existía un abismo social entre las damas de la aristocracia de la primera y las empleadas y obreras de la FACE, de un lado y del otro estaba presente un discurso que sostenía principalmente dos cuestiones: por un lado, que la familia era la célula fundamental de la sociedad; por el otro, que la regla a cumplir a rajatabla era salvaguardar la pureza y castidad femenina de los “peligros” de la vida moderna, si bien con diversos grados de énfasis de acuerdo con el emisor. Muy elocuentes al respecto eran los versos de un poema que en los treinta entonaban la segunda de esas organizaciones:

“Si con joyas y vestidos
viene a mí la vanidad
que otras mil ha seducido,
a un abismo de maldad,
más modesta vestiría:

²¹⁴ *Ibid.*, pág. 783.

²¹⁵ Ardizzone, P, S. S., *La religión explicada. Los sacramentos*, Rosario, Apis, 1940.

²¹⁶ Acha, Omar, “Dos estrategias de domesticación de la mujer joven trabajadora: la Casa y el Hogar de la Empleada”, *op. cit.*; Lida, Miranda, *Monseñor Miguel de Andrea. Obispo y hombre de mundo (1877-1960)*, *op. cit.*

Yo soy Hija de María.
Si mi traje de pureza
me quiere alguno robar,
traje de tanta belleza
que el ángel me ha de igualar,
huye, Satán, le diría:
Yo soy Hija de María.”²¹⁷

Paradójicamente, la militancia femenina católica favoreció de manera indirecta dos cuestiones potencialmente peligrosas por las consecuencias que podía tener si no eran cuidadosamente realizada: por un lado, la mayor participación de estas católicas “en movimiento” robaba horas a la supuesta exclusividad que debía tener la propia familia; por el otro, propiciaba en algunos casos los círculos de formación intelectual, como por ejemplo el caso de la revista *Noel*.²¹⁸ Muchos comenzaron a señalar la necesidad de cuidar de que estas organizaciones se convirtieran en el receptáculo de aquellas que buscaban pretextos para alejarse por “aburrimento” o “fastidio” de sus casas. En este sentido, en 1937 el boletín de la parroquia La Redonda del barrio de Belgrano se quejaba de la señora de alta sociedad que “al teatro es asidua; en las tertulias se oye su voz; en los paseos se descubre su silueta; y para cuando le sobre tiempo, o no haya teatro, ni tertulia, se alista en las sociedades de diversión.”²¹⁹

Familias para todos

El paso de los años no hizo más que magnificar esta mirada pesimista que muchos católicos tenían de la familia “moderna”. Casi veinte años después una nostálgica cronista de *Anhelos*, el boletín de la rama femenina de la AC, analizaría de manera lúcida el impacto que la ciudad de masas había tenido en las prácticas religiosas y en las concepciones familiares. Esto fue lo que escribió, seguramente

²¹⁷ Jacinto Verdaguer, “¡Yo soy Hija de María!, *Ave María*, N° 252, 08/12/1934.

²¹⁸ Lida, Miranda, “Dios no creó a la mujer para bibelot. Revistas católicas femeninas en los años veinte: el caso de Noel”, en Rodríguez, A. M. (comp.), *Estudios de historia religiosa*, Rosario, Prohistoria, 2013.

²¹⁹ “Las buenas madres”, *Ave María. Hojita suelta*, N° 383, 13/06/1937.

mientras secaba sus lágrimas por un pasado dorado (y seguramente idealizado) que ya no volvería: “se fueron esas viejas casas con sus grandes patios y sus muchos cuartos y con ellas también las virgencitas, de la época de las abuelas, (...) de cuando ni había tanto cine, ni tanto auto, ni tanto ajeteo, pero la familia tenía más solidez, más sentido, más arraigo.”²²⁰

Sin embargo, y más allá de todos esos cambios que efectivamente habían ocurrido, lo que esta melancólica señora pasaba por alto era que en sí misma la familia como institución no había desaparecido ni entrado en “crisis”. Por un lado, para fines de los cuarenta el descenso en las tasas de fecundidad en la ciudad de Buenos Aires parecían haber sufrido una recuperación: del agónico 1,34% de 1936 se había pasado en 1947 al 1,54% que si bien no se acercaba ni por lejos al 3,38% de 1914, era una notable mejoría.²²¹ Por el otro, el número de matrimonios civiles había aumentado, llegando al 8,8% de acuerdo al censo de 1947, a la vez que descendió la participación laboral femenina fuera del ámbito doméstico, que en ese mismo año pasó del 27,4% de 1914 a 21,7%.²²² Todo ello sin contar las miles de familias que se encontraban en la misma situación que la de Inesita, que a pesar del pequeño detalle de la ilegitimidad, tenían en común con las uniones “hechas y derechas” la reducción en el número de hijos y una marcada diferenciación en los roles entre géneros.

Tales variaciones deben ser pensadas en relación con el demoleedor éxito que por entonces tenía una matriz discursiva que, desde diversos dispositivos, había entronizado tanto a la familia nuclear como al repliegue de la sociedad hacia el ámbito doméstico, el cual pasó a ser considerado como el único resguardo posible en plena era de contiendas bélicas y crisis económicas.²²³ En este sentido, lo que surgió tras el arduo trabajo que desde principios de siglo venían realizando médicos, sacerdotes y funcionarios fue un modelo que tenía

²²⁰ Susana Pereda de Bary, “Costumbres de antes”, *Anhelos*, enero-febrero de 1951.

²²¹ Nari, Marcela, *Las políticas de la maternidad y maternalismo político*, *op. cit.*, pág. 278.

²²² Cosse, Isabella, *Estigmas de nacimiento. Peronismo y orden familiar, 1946-1955*, *op. cit.* De acuerdo a esta autora, también varió el tipo de espacio laboral: del trabajo doméstico a la industria, administración y educación.

²²³ Acerca de la entronización del modelo de domesticidad en Estados Unidos, véase Tyler May, Elaine, *Homeward Bound. American Families in the Cold War Era*, Nueva York, Basic Books, 1988.

como ejes explícitos a la maternidad y la familia heterosexual y monógama.²²⁴ A su vez, Míguez, Plotkin y Cosse coinciden en que dicho discurso desplegado entre las décadas del veinte y cuarenta ponderó tanto los valores de la burguesía como la vida hogareña “puertas adentro”, en sintonía con el nuevo ánimo que la Segunda Guerra imprimió en varios puntos de Occidente.²²⁵ Como bien ha señalado la última, ello devino en un “deber ser” para las jóvenes parejas de la clase media, las cuales debían atravesar una serie de instancias que se iniciaba en el *flirt*, pasaban por el festejo y noviazgo y debían finalizar en el matrimonio,



Propaganda en *Para Ti*, década del cincuenta.

el cual se suponía para toda la vida (y hasta que la muerte los separe). Los espacios de contacto se hallaban limitados a momentos como las fiestas sociales y a lugares de alta visibilidad como la plaza con su famosa “vuelta al perro”, en los cuales solían iniciarse los coqueteos tímidos que no debían comprometer la reputación de las muchachas.

A tono con los nuevos tiempos, el ideal “de domesticidad” pasó entonces a ocupar cada vez más espacio en el imaginario de masas, en donde las antiguas historias de compadritos y costureritas que daban “el mal paso”, tan populares en los años veinte, fueron reemplazadas en popularidad por nuevos melodramas en los que son los protagonistas el amor romántico y conducente al matrimonio.²²⁶ En la misma línea, las lectoras ideales de la revista

²²⁴ Nari, Marcela, *Las políticas de la maternidad y maternalismo político*, op. cit.

²²⁵ Míguez, Eduardo, "Familias de clase media: la formación de un modelo", op. cit.; Plotkin, Mariano, *Freud en las Pampas. Orígenes y desarrollo de una cultura psicoanalítica en la Argentina (1910-1983)*, op. cit.; Cosse, Isabella, *Estigmas de nacimiento. Peronismo y orden familiar, 1946-1955*, op. cit.

²²⁶ Cosse, Isabella, "Relaciones de pareja a mediados de siglo en las representaciones de la radio porteña: entre sueños románticos y visos de realidad", *Estudios Sociológicos*, N° 25, 2007.

Para Ti ya no eran las jóvenes “modernas” de la *belle époque* ansiosas por acortar sus cabelleras sino la legión de amas de casa de los sectores medios, quienes debían aprender, a través de una especie de pedagogía hogareña, a convertirse en el “ángel del hogar”, esposa dedicada y madre abnegada que debía mantener su casa de punta en blanco, resguardar la honra familiar y cocinar delicias dignas de *Le Cordon Bleu*. A todos debían amar mucho y por igual estas mujeres: había que cuidar a los niños como tesoros sin abandonar por ello a sus esposos, quienes no debían sentirse relegados ante los benjamines de la familia: “Que sepa que nuestro más ferviente anhelo es que (el hijo por nacer) tenga su mismo color de ojos, su misma frente, su misma sonrisa, que resulte bueno y noble como él.”²²⁷

Lo que debían evitar las jóvenes casaderas era, en definitiva, la masculinización, el abandono de lo que parecía ser su bien máspreciado: su capacidad de dar vida. Muchos peligros se escondían en la lucha por la igualdad que algunas mujeres deseaban, como sostiene un artículo de la revista *Esto Es* al afirmar que

“hay una tendencia en los jóvenes movimientos feministas en imitar en todo al hombre, en querer demostrar que la mujer en nada es menos que el hombre. Y, por supuesto, como lo más fácil de imitar son los vicios, la mujer comenzará a beber, a fumar, decir palabrotas, apasionarse por el fútbol, ponerse pantalones, participar en las conversaciones y espectáculos procaces y hacer otras cosas por el estilo, cuyo fin no podrá ser otro que la pérdida definitiva de la caballerosidad, de la cortesía, en el hombre.”²²⁸

Pero volviendo a la crónica de *Anhelos* que abría este apartado, la era de oro de la domesticidad no se puede explicar únicamente gracias a la más que satisfactoria circulación de estos discursos normalizadores, sino que como bien se señalaba allí tenía que ver con los modos de vivir que imponía la gran ciudad,

²²⁷ “Compañeras, además de esposas”, *Para Ti*, N° 1863, 11/03/1958. Véase también, “Para las esposas”, *Para Ti*, N° 1748, 03/10/1950; “No malogre el cariño de su esposo”, *Para Ti*, N° 1860, 18/02/1958.

²²⁸ “Un negocio próspero: la pornografía”, *Esto Es*, N° 32, 06/07/1954.

y que se verán en la clase de niños y adolescentes que traerán al mundo los matrimonios de los treinta y cuarenta. Criados en casas o departamentos unifamiliares mucho más reducidos que las antiguas “casas chorizo”, estos tendrán acceso a comportamientos y creencias en muchos casos bien distintos a los de sus pueblerinos progenitores (sean del Interior o de la lejana Europa). Sin tantos tíos, abuelos, primos y padrinos con quienes tener un contacto asiduo y casi simbiótico, tienen lugar “interferencias” en la transmisión y socialización de los valores y las tradiciones. Analizando a esa primera generación netamente citadina, Manuel Puig sostendría que esta engendraría una peculiar forma de ver y moverse en el mundo:

“Pienso que lo cursi surge del deseo, muy legítimo me parece, de mejorar, de ser fino y distinguido, pero el esfuerzo se queda a mitad de camino. La clase media que produjo ese vocabulario singular provenía de padres emigrantes. Ellos se negaban a continuar la tradición europea y pretendían ascender socialmente, pero los únicos medios con los que contaban eran los ejemplos estereotipados, falsos, que les brindaban el cine, la radio y las revistas femeninas”.²²⁹

¿Cómo recibió el catolicismo esta nueva pedagogía familiar, que si bien ponía en el centro de la escena muchos de sus mismos valores debilitaba a su vez la idea de la familia numerosa que tan cara le era? De a poco, las diatribas morales que generalizaban los peligros del infierno dejarán lugar a discursos que reconocían la autonomía del ámbito doméstico, en un proceso en el que consideramos que mucho tuvieron que ver tanto el ascenso de la militancia católica por ambiente como por la llegada al poder del peronismo.

Con respecto a lo primero, y siguiendo lo planteado por Vázquez Lorda, es más que sugestivo que el eje principal de las acciones de la AC para el trienio 1946-1949 fuera la familia, a lo cual debe sumarse la aparición hacia 1948 de las “Reuniones de Nazareth”, embrión del posterior Movimiento Familiar Cristiano (MFC).²³⁰ Tal como vimos en el capítulo anterior, dicho énfasis que desde fines

²²⁹ “Cine: sus labios de rubí, de rojo carmesí”, *Panorama*, N° 357, 28/03/1974.

²³⁰ Vázquez Lorda, Lilia, *Intervenciones e iniciativas católicas en el ámbito familiar: las Ligas de Madres y Padres de Familia (Argentina, 1950-1970)*, tesis de Maestría en Investigación Histórica,

de los cuarenta realizaría la Iglesia por crear instituciones como este grupo y las Ligas de Padres y Madres de Familia, estaba en estrecha sintonía con la nueva propuesta europea de trabajar de acuerdo a las especificidad de los espacios y sus necesidades, *versus* la noción más amplia y acaso superficial que suponía el modelo “por rama” de la AC italiana.

En cuanto al peronismo, en este tema (como con tantos otros) no haría más que dar otra vuelta de tuerca a la entronización del modelo de domesticidad, ya que, al contrario de lo que muchos le endilgaron, no lo hizo a partir de su impugnación, sino desde la ampliación de sus límites: si hasta ese entonces los hijos ilegítimos y las madres solteras habían sido parte de lo ocluido, el gobierno buscaría incorporarlos dentro de los horizontes de la “respetabilidad” familiar. En este sentido, Barrancos, Cosse y Felitti coinciden que durante los años peronistas tuvo lugar una importante batería de políticas infantiles y maternas, acciones que para Susana Bianchi derivaron en conflictivas con la Iglesia, que como hemos analizado previamente vio amenazada su injerencia sobre la familia y la beneficencia.²³¹

Para comenzar, ya desde sus inicios el peronismo puso sobre el tapete la cuestión de los hijos ilegítimos, tanto en los para nada ocultos orígenes de la primera dama como en esa estética plebeya que ganaba cada vez más espacio en su retórica y que tuvo su expresión en el proyecto de ampliación de los derechos de los hijos ilegítimos que en 1946 elevó el diputado oficialista Cipriano Reyes. Dicha propuesta generó la andanada de una serie de protestas católicas “en defensa” de la familia, las cuales no harían más que aumentar con el Plan Quinquenal de 1952, en donde efectivamente tuvieron lugar tales reformas. Sin embargo, y como bien lo han señalado Cosse y Vazquez Lorda, la argumentación eclesiástica no se articuló en negar la necesidad de mejores condiciones legales

Universidad de San Andrés, 2012. Sobre esta organización, véase también Cosse, Isabella, *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*, *op. cit.*

²³¹ Barrancos, Dora, *Mujeres en la sociedad argentina. Una historia de cinco siglos*, *op. cit.*; Felitti, Karina, “El placer de elegir. Anticoncepción y liberación sexual en la década del sesenta”, *op. cit.*; Cosse, Isabella, *Estigmas de nacimiento. Peronismo y orden familiar, 1946-1955*, *op. cit.*

para los “bastardos”, sino en el detrimento de los hijos legítimos, que verían disminuidos sus derechos por culpa de sus padres pecadores.²³²

Pero más allá del impacto que generó tal debate, así como los coqueteos de varios miembros del *staff* presidencial con el espiritismo y el evangelismo, la manzana de la discordia entre el gobierno y los católicos tuvo lugar con la sanción en 1954 de dos leyes que amenazaban la “santidad” de la familia y el bienestar de las “buenas costumbres”: la de Divorcio Absoluto y la Profilaxis Social, que permitía la legalización de los prostíbulos.²³³ La primera generó un revuelo social que, a pesar de la brevedad de su duración, generó profundos debates en la sociedad. Como era de esperar, la Iglesia y sus agrupaciones pusieron el grito en el cielo, dada la indisolubilidad que le atribuían a dicho vínculo y a las “funestas” consecuencias que acarrearía la legalización del divorcio, a saber: el “enfriamiento” del amor conyugal, la incitación a la infidelidad, el perjuicio de la educación de los hijos, el debilitamiento de los vínculos sociales, el “rebajamiento” de la dignidad de la mujer, la apostasía ante Dios, el “crimen” ante la Santa Iglesia.²³⁴

Si bien el divorcio fue derogado en 1956 por un decreto del Gral. Aramburu, en los escasos dos años que estuvo vigente en el territorio argentino tuvo profundas consecuencias en la vida de muchos sujetos y familias. Como en la de Inesita, claro está, en la que su padre pudo por fin oficializar la separación de hecho que tenía hacía más de una década con su primera esposa. De esta manera, una mancha se sumaba a la otra, y ante los ojos de muchos (y en especial de su tradicional familia) a esa altura Tomás parecía un tigre: separado primero, peronista confeso después, padre de una niña natural concebida con una mujer veinte años más joven y, ahora, legalmente divorciado. Ello sin contar que, a pesar de la nueva posibilidad con la que contaban con Perla de oficializar

²³² Cosse, Isabella, *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*, op. cit.; VazquezLorda, Lilia, *Intervenciones e iniciativas católicas en el ámbito familiar: las Ligas de Madres y Padres de Familia (Argentina, 1950-1970)*, op. cit.

²³³ Cosse, Isabella, “Una cultura divorcista en un país sin divorcio: la Argentina de 1956 a 1975”, en Cosse, Isabella, Felitti, Karina y Manzano, Valeria, *Los '60 de otra manera. Vida cotidiana, género y sexualidades en la Argentina*, op. cit.

²³⁴ Ardizzone, P, S., *La religión explicada. Los sacramentos*, Rosario, Apis, 1940, págs. 264-265.

el vínculo, no habría para ellos confites ni fiesta ni libreta roja, ya que fue ella (y no él) quien se negó en convertirse en la “señora de”. “Con el lío que ya hemos hecho me alcanza y me sobra, no quiero agregar más bulla para los chismosos”, solía repetir ella cada vez que su concubino le sugería la posibilidad de contraer enlace. Pobre Tomás, tendría que esperar unos veinte años más para poder tener el sí, que fue por partida doble, civil y religioso, ya que su ex había fallecido y ahora podían casarse también por Iglesia, en sendas ceremonias en las que Inesita y su hermana serían las testigos.

En el tardío final feliz de la historia de Tomás y Perla (si es que consideramos a una boda como señal ineludible primero de conclusión y luego de la más perfecta expresión del amor) no sólo tuvo que ver el cambio de actitud de la novia, sino también la transformación en las mentalidades que había tenido lugar en esos veinte años. Por alguna razón, el casarse con su compañero de tres décadas ya no se le antojaba como motivo de condena y chismorroteo, sino que ahora le importaba menos el qué dirán a la vez que comenzaban a hacerse más visibles otras formas de vivir y pensar los vínculos familiares.

Sin lugar para los pesimistas

Lo que había ocurrido en el medio eran, en definitiva, los sesenta. Si bien queremos ubicarnos lejos de las nociones que han tendido a ver de manera acrítica a esa década como el epítome de “lo” rebelde y revolucionario, sí es innegable que durante esos años tuvieron lugar muchos cambios en las concepciones y prácticas culturales. De esta manera, y tal como lo han señalado varios autores para el caso internacional, durante la segunda posguerra emergería una nueva sensibilidad que priorizaba un “individualismo moral” y formas de vincularse acaso más “distendidas” y “auténticas”, lo cual marcaría el definitivo reflujó de la importancia de los antiguos lazos familiares y de los

valores de la sociedad “tradicional”.²³⁵ Sin embargo, y tal como lo señala Antoine Prost en uno de los capítulos de *Historia de la vida privada*, dicho relajamiento en las costumbres no implicó la desaparición de los modos de regulación de las conductas, sino que estos se volvieron más sutiles: los medios de comunicación penetraron en la vida cotidiana en mayor grado que en el pasado, instaurándose nuevas formas de subjetividad en las cuales el culto al cuerpo y una erótica inédita pasaron a estar en primer plano.²³⁶

Los nuevos tiempos exigían nuevas actitudes. Tras los sufridos años de guerras y penosos esfuerzos para el ascenso social, comienza a circular entre las nuevas generaciones (en especial aquellas que como comentábamos antes eran la segunda generación de habitantes urbanos) un optimismo que decretaba que la vida estaba para disfrutarla y no para andar penando por ahí. Había que ser menos “tímidos” y más “espontáneos” en los comportamientos, más relajados en las formas de comunicarse y vestir, menos severos y aplomados que en el pasado. En definitiva, ser “auténticos”. Sin embargo, este nuevo deber ser sería resignificado según cada quien, como bien se ve en las reflexiones de la joven militante católica Olga María Gori:

“Ser auténtica no es aquella persona moderna, original, única, rebelde y muchas otras cualidades que se le pueden atribuir. Una persona auténtica puede ser añadidura todo lo anterior y muchas otras cosas, pero nunca esas cuestiones que son accidentales pueden constituir las bases de la autenticidad. Para mí, ser auténtica es vivir de acuerdo con el ideal que se posee, la forma de pensar y sentir. Por lo tanto, auténtico es, en primer lugar, aquella persona que actúa como tal y aquella que realiza lo que, según su punto de vista, es verdadero y real. Pero también objetivamente bueno, bello y verdadero.”²³⁷

Sin embargo, este individuo “descontracturado” y alegre no habría de nacer por arte de magia. Este nuevo optimismo ya no dependía tanto de la

²³⁵ Passerini, Luisa, “Sociedad de consumo y cultura de masas”, en Duby, Georges y Perrot, Michelle, *Historia de las mujeres*, Madrid, Taurus, Tomo V, 1993; Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, op. cit.; Shorter, Edward, *El nacimiento de la familia moderna*, op. cit.

²³⁶ Prost, Antoine, “Transiciones e interferencias”, op. cit.

²³⁷ Tórtora, Alfonso, *La chica que supo vivir*, Bs. As., Splendor, 1971.

puesta en práctica del dogma cristiano ni de la creencia a pié juntillas en *más allases*, sino que como bien ha señalado Plotkin, fue de la mano de la divulgación entre las clases medias argentinas de la noción de que los sujetos debían “realizarse” en esta vida como seres individuales felices a través del autoconocimiento de su personalidad y deseos.²³⁸ Para ello, desde mediados de los cincuenta se volvieron cada vez más válidas las herramientas provenientes de diversas raigambres, las cuales iban desde la resignificación de prácticas como la astrología y la grafología al *boom* del psicoanálisis.

El caso de esta última es particularmente destacable. De acuerdo a una investigación de la revista *Panorama*, más de 50.000 “privilegiados” estaban para 1967 “en terapia”, en un abanico que incluía el psicoanálisis freudiano y/o lacaniano tratamiento, la Gestalt, el psicodrama o la psiquiatría.²³⁹ De acuerdo al sociólogo Mafud, dentro de algunos circuitos quien no hacía análisis era visto como un ser individuo “raro” y “anacrónico”, aseveración que no debería pasarse por alto si se tiene en cuenta que para principios de los setenta había más de 2.500 psicólogos y 300 psicoanalistas registrados en la ciudad de Buenos Aires.²⁴⁰

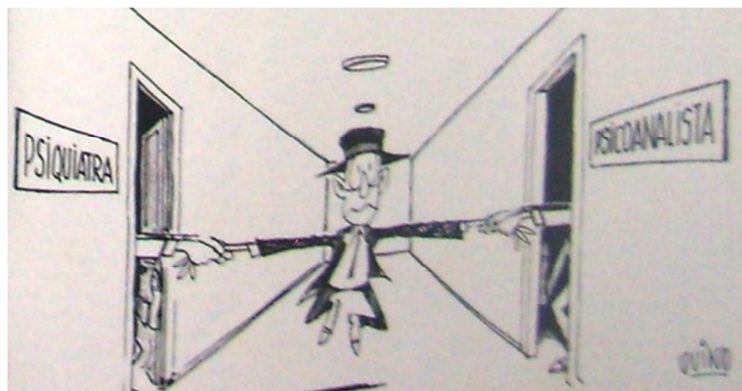
La búsqueda del bienestar personal no se limitó únicamente a las vanguardias y los sectores acomodados que podían costear las onerosas sesiones de algunas de las variantes de la psicología porteña, sino que su modelización también circuló en los medios de comunicación más asequibles a través de numerosos “psicotest” y notas. Un buen ejemplo de ello era la columna “El psicoanálisis le ayudará” que Gino Germani y Grete Stern tuvieron entre 1948 y 1951 en la revista *Idilio*, y en donde a través de los comentarios de él y los fotomontajes de ella se analizaban los sueños de las lectoras en clave psicoanalítica. De esta manera, y tal como rezaba un artículo de 1959 de *Claudia*

²³⁸ Plotkin, Mariano, *Freud en las Pampas. Orígenes y desarrollo de una cultura psicoanalítica en la Argentina (1910-1983)*, op. cit.

²³⁹ Horge Capsitski y Máximo Simpson, “¿Somos un país de psicoanalizados?”, *Panorama*, N° 45, febrero de 1967.

²⁴⁰ Mafud, Julio, *La Argentina desde adentro*, Bs. As., Editorial Americalee, 1971, pág. 38. Las cifras corresponden a “La industria del psicoanálisis: el marketing de la neurosis”, *Panorama*, N° 211, 11/05/1971.

al sugerir “no acuse al destino: en usted misma está la clave de su dicha”, la solución se hallaba en el aquí y ahora y dentro de la personalidad individual.²⁴¹



El éxito de las nuevas técnicas de conocimiento de sí en los sesenta según la pluma de Quino. *Panorama*, N° 45, febrero de 1967.

Sin embargo, quizás sería insuficiente atribuir el auge autoexploratorio de la psiquis a esta nueva sensibilidad, sino que es atinado ponerla en diálogo con las dificultades de la sociedad argentina por lograr una identidad estable tanto por los desafíos de la sociedad de masas como por la inestabilidad política y económica que vivía el país desde los treinta. En este sentido, y tal como sugiere un artículo de la revista *Panorama* en 1967, es la inseguridad del argentino sobre su personalidad individual y colectiva lo que lo lleva a una “fiebre del autoconocimiento”. Sugestiva al respecto es la afirmación de uno de los encuestados, “el argentino hoy tiene unas terribles *ganas* de creer en algo”.²⁴²

La principal beneficiaria de esta nueva subjetividad será, sin duda alguna, la juventud, la cual buscará denodadamente diferenciarse de sus antecesores no sólo en lo político tal como vimos en el capítulo anterior, sino también en las formas de vida. De esta manera, y tal como bien han señalado varios autores, fue entre este sector de la social que predominó una sensibilidad en común que

²⁴¹ “Atrévase a enfrentar su complejo”, *Claudia*, N° 25, junio de 1959. En la misma línea, “Su marido. El hombre que usted no conoce”, *Claudia*, N° 24, mayo de 1959; “Papá Noel psicoanalista”, *Claudia*, N° 43, diciembre de 1960; “El test de los sueños de Navidad”, *Claudia*, N° 55, diciembre de 1961.

²⁴² Salvador Nielsen, “¿Qué nos pasa?”, *Panorama*, N° 41, octubre de 1966. Las cursivas son del original.

criticaba el estado de cosas de la época, la cual incluyó tanto a “jóvenes viejos”, como Rodolfo Walsh o Julio Cortázar, tanto como a *teenagers* que devendrían en rockeros a principios de los setenta.²⁴³ Para Sergio Pujol, dicho cambio en las prácticas y discursos tuvo su origen en nuestro país en 1962, con el crecimiento de una cultura joven e intelectual que buscaba emular los logros de la modernización extranjera, y que para fines de la década atravesará una mutación a partir de la irrupción del rock nacional y la militancia política, que andarían por carriles diversificados de ahí en más.²⁴⁴

Para vestir santos

Como era de esperarse, estas transformaciones en la subjetividad y los sujetos sociales en boga también tuvieron su correlato en la estructura familiar, ya que el modelo de domesticidad se vio en entredicho por algunas nuevas ideas y prácticas como el feminismo y una moral sexual que ponía el énfasis en el placer y no tanto en la reproducción. Por ejemplo, la tasa de matrimonios volvió a experimentar una baja en la ciudad de Buenos Aires de acuerdo a los cálculos de la revista *Panorama*: de 142.000 en 1961, 138.000 en 1962, 132.000 en 1963, 130.000 en 1964; escenario en el que además más de 300.000 personas vivía en concubinato y uno de cada cuatro nacimientos era extramatrimonial.²⁴⁵

Pero más allá de las estadísticas, lo que vienen a señalar tales cifras es la aparición de otras formas de relacionarse entre los géneros. Por un lado, porque

²⁴³ Cattaruzza, Alejandro, “El mundo por hacer. Una propuesta para el análisis de la cultura juvenil en la Argentina de los años setenta”, *Entrepasados*, N° 13, 1997; Pujol, Sergio, “Rebeldes y modernos. Una cultura de los jóvenes”, *op. cit.*; Manzano, Valeria, “Ha llegado la ‘nueva ola’: música, consumo y juventud en la Argentina, 1956-1960”, en Cosse, Isabella, Felitti, Karina y Manzano, Valeria, *Los '60 de otra manera. Vida cotidiana, género y sexualidades en la Argentina*, *op. cit.* Véase también Ollier, Matilde, *La creencia y la pasión. Privado, público y político en la izquierda revolucionaria*, *op. cit.*; Bartolucci, Mónica (2010) “La contestación de los hijos peronistas, 1966-1969”, ponencia presentada en *VI Jornadas de Sociología de la UNLP “Debates y perspectivas sobre Argentina y América Latina en el marco del Bicentenario. Reflexiones desde las Ciencias Sociales”*, Universidad Nacional de La Plata.

²⁴⁴ Pujol, Sergio, “Rebeldes y modernos. Una cultura de los jóvenes”, *ibid.*

²⁴⁵ Martín Felipe Yriart, “La crisis del matrimonio”, *Panorama*, N° 55, diciembre de 1967.

las pautas tradicionales en los cortejos se vieron erosionadas por una sociabilidad “más extendida” posibilitada por el aumento en la matrícula de la educación secundaria y universitaria ya desde el peronismo. Al respecto, un artículo de *Esto Es* afirmaba que “el 85% de las relaciones sentimentales se originan en la calle, en los clubes y en el trato del trabajo cotidiano”.²⁴⁶ De esta manera, las citas y la valorización de la espontaneidad y “autenticidad” (así como las nuevas formas de vestir y de bailar), derivarían en lo que Cosse caracterizó como un trato “descentrado” del ámbito familiar que haría retroceder la presencia de figuras supervisoras como los padres y “chaperonas”.²⁴⁷

Y para aquellos y aquellas que no tenían tanta suerte en el amor, también estaban las búsquedas a través de agencias matrimoniales, las cuales gracias a la estadística y lemas de eficiencia querían *aggionarse* a los nuevos tiempos. Sin embargo, esto no las liberó de ser catalogadas por varios como una práctica propia de los sectores populares y de mujeres “chapadas a la antigua” que no aplicaban los métodos de seducción de las chicas “modernas” por temor “al qué dirán”.²⁴⁸ Siguiendo esta línea, la psicoanalista L. E. Baum afirmaba en una mesa redonda organizada en 1972 *Para Ti* que quien solicitaba estos servicios adolecía tanto de “falta de seguridad en sí mismo” como de “una educación rígida que no corresponde a nuestro siglo” que le impedía conectarse con gente de su edad. Sin embargo, en la misma nota el celestino más famoso de la televisión nacional, Roberto Galán, se encargará de contextualizar la necesidad de este tipo de prácticas con anticipatoria lucidez al señalar los impedimentos que la vida moderna también le imponía al amor. Respaldado por el gran éxito de *Yo me quiero casar... ¿y usted?*, el longevo programa de tv en el que Roberto Galán buscaría emparejar a solitarios de toda cepa, sostenía que

“la gente necesita cada vez más los intermediarios, y esto se irá acrecentando en la medida que los matrimonios fracasen. El hombre que

²⁴⁶ Millares de mujeres quedan solteras a falta de vivienda”, *Esto Es*, N° 80, 07/06/1955.

²⁴⁷ Cosse, Isabella, *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*, op. cit.

²⁴⁸ Victor Sáiz, “La industria del matrimonio”, *Panorama*, N° 1, junio de 1963. Véase también “La felicidad llega por correo”, *Claudia*, N° 41, octubre de 1960; “Matrimonio por encargo”, *Para Ti*, N° 2593, 20/03/1072.

no tiene poder de conquista, la mujer que no sale de su casa, se ven obligados a pedir ayuda para poder establecer una relación que por los medios comunes no consiguen.”²⁴⁹

Sin embargo, y más allá de las facilidades para quienes buscaban compañía, las mayores oportunidades de trabajo y el anonimato que brindaban la gran ciudad ayudaron a germinar una nueva mirada hacia quienes, sea por “mal suerte” o por elección personal, no se habían casado. Las principales beneficiarias de esta nueva sensibilidad fueron sin duda alguna las mujeres, que gracias al aumento de la escolaridad secundaria y universitaria que se venía dando desde los cincuenta, ampliaron sus horizontes de expectativas. Aquellas mujeres que Martínez Estrada describía caminando por las calles porteñas con la cabeza baja del pudor habían sido reemplazadas por un creciente batallón que participaba cada vez más activamente en el mercado laboral no sólo para cubrir sus necesidades básicas, sino también para poder acceder a los nuevos bienes de consumo.²⁵⁰ Muy errada entonces no parecía estar *Primera Plana* cuando, tras la encuesta de marras con la que ya tenía acostumbrados a sus lectores, afirmaba que la mujer de 1963 era radicalmente diferente a la de una década antes. Las respuestas de las veintidós mujeres entrevistadas acerca del sexo prematrimonial, la infidelidad y otras yerbas como el divorcio, eran indicadoras para el periodista de que el género femenino había dejado su “tradicional severidad” para adoptar “una mayor amplitud de miras, a una consciente libertad de análisis y reflexión”.²⁵¹

Sin embargo, la radicalidad de las transformaciones que supusieron los nuevos tiempos tuvo sus límites, ya que las nuevas opciones que se les presentaban a muchas jóvenes parecía llevarle ventaja a los hombres, quienes

²⁴⁹ “Matrimonio por encargo”, *Para Ti*, N° 2593, 20/03/1072.

²⁵⁰ Martínez Estrada, Ezequiel, *La cabeza de Goliat. Microscopía de Buenos Aires*, Bs. As., Losada, 2001 (1940). Para los cambios en las motivaciones laborales de las mujeres en los sesenta, véase Feijoo, María del Carmen, Nari, Marcela M. A. y Feijóo, Luis A., “Women in Argentina during the 1960s”, *Latin American Perspectives*, Vol. 23, N°1, 1996. www.jstor.org/stable/2633935. Acceso: 25/10/2010.

²⁵¹ “Encuestas. La mujer moderna no se ruboriza pero sigue respetando al hombre”, *Primera Plana*, N° 36, 16/07/1963.

según otra encuesta de *Primera Plana* aún demostraban mantener actitudes como el “donjuanismo, la ostentación de la virilidad y la subestimación de la mujer”.²⁵² A su vez, no eran pocos los que veían los peligros que acarrearían los nuevos imaginarios y conductas: a diferencia de su competidora *Claudia, Para Ti* poseía un sentido mucho más marcado de las convenciones sociales, lo cual puede observarse claramente en un artículo de 1961 en el que se advertía a las chicas “ultramodernas” que morigeraran su “vanguardismo” si no querían que les “dispararan el primer tiro en el campo de batalla del ‘qué dirán’.”²⁵³ Unos años más adelante la revista mantendría esta postura al pedirle una vez más a las jóvenes que no eleven demasiado los decibeles. A través de un test (tan de moda en los sesenta como las encuestas) sugiere a las lectoras que deben mantener el “sentido de familia”, y les recalca en especial a aquellas que por su nivel educativo habían superado a sus padres que no deben desdeñar a los suyos, sino elevarlos a su nivel a través del ejemplo.²⁵⁴

En definitiva, y como ya analizamos en el primer capítulo, la ciudad de masas hacía posible otra vida, debilitándose (si bien con límites que ya abordaremos) la idea fuerza de que el matrimonio era la única vía hacia la realización personal, tendencia que el ilustrador Quino captaría muy bien en los reproches que la pequeña Mafalda le hacía a su madre, quien había dejado sus estudios para casarse y tener hijos. De pronto, muchas potenciales Emmas Bovarys encontraban alternativas a la bucólica vida de casada y a los finales trágicos, como bien le ocurría a la protagonista de un cuento publicado en la revista *Claudia*:

“Había huído de una vida que un día cualquiera le pareció demasiado pequeña, como la de su abuela, como la de la madre que no había conocido, como la de su hermana casada, que envejecía y engordaba suave y solapadamente año tras año, rodeada de un marido vulgar y una

²⁵² “Encuestas. El hombre argentino cree en el amor, pero subestima a su pareja”, *Primera Plana*, N° 43, 03/09/1963.

²⁵³ “¿Es usted chapada a la antigua o ultramoderna?”, *Para Ti*, N° 2052, 07/11/1961.

²⁵⁴ “Test. ¿Tiene usted sentido de la familia?”, *Para Ti*, N° 2161, 17/12/1963.

bandada de chiquilines. Ella había querido otra cosa; por eso estaba en Buenos Aires, por eso había luchado un año largo.”²⁵⁵

Distintas comenzaban a ser entonces las percepciones sobre las otrora “solteronas”, las cuales habían sido hasta esa época la contratara del modelo de domesticidad, en una tríada negativa que se completaba con las madres sin marido y las prostitutas. A partir de fines de los cincuenta se harán más nítidas las voces en contra de los “malos” matrimonios con aquellos que no están “aptos” (sea por enfermedad o por carácter).²⁵⁶ Buena prueba de ello es la respuesta que se le daba en *Para Ti* a una lectora preocupada porque aún no se había casado: “ante todo recuerde que estamos en 1959, señorita. La soltera fue un ‘subproducto social’ (...) Ahora la mujer se basta a sí misma...”. Para remediar tal situación, se le aconsejaba entonces despojarse del “complejo de soltería” y el buscarse amigos “afines y juiciosos, pero actuales y alegres”.²⁵⁷

Tal postura no hará más que crecer a medida que pasen los años, poniéndose en el centro del discurso el equilibrio personal más que el cumplimiento de las normas sociales, en medio de transformaciones sociales en las que las mujeres podían irse a vivir solas y no ser mal vistas.²⁵⁸ Llegados los setenta, el padre Iñaki, a la sazón titular de la columna “Secreto de Confesión” en *Para Ti*, coincidirá con muchos en la necesidad de que las mujeres primero se consoliden a nivel personal para luego elegir formar una familia. Por un lado, afirmaba que ya casi no quedan solteronas, dado que estas ya no son personas tristes ni “apéndices” de las familias de sus hermanos, sino que cuentan en muchas oportunidades con carreras profesionales que las hacen felices.²⁵⁹ Por el otro, y como en el caso de Elsa y Herminia, dos lectoras angustiadas por la soledad, solía sostener que el matrimonio no era la “panacea universal” o ni

²⁵⁵ Lilian Bruni, “Regreso en la Nochebuena”, *Claudia*, N° 55, diciembre de 1961.

²⁵⁶ Por ejemplo, “Observaciones de Mamá Isidora”, *Para Ti*, N° 1832, 06/08/1957.

²⁵⁷ “Cartas de nuestras lectoras”, *Para Ti*, N° 1951, 01/12/1959. Las cursivas son nuestras. Postura similar tiene *Claudia* en “Los solterones tienen la palabra”, *Claudia*, N° 47, abril de 1961.

²⁵⁸ “Ya no existen las solteronas”, *Para Ti*, N° 2546, 19/04/1971. En la misma línea, “La solterona”, *Para Ti*, N° 2503, 29/06/1970; “Enciclopedia Para Ti. Soluciones para la mujer sola”, *Para Ti*, N° 2515, 21/09/1970.

²⁵⁹ “Secreto de Confesión”, *Para Ti*, N° 2535, 08/02/1971.

tampoco “el único medio de no frustrar la vida”.²⁶⁰ Sin embargo, y a pesar de estas nuevas prácticas, la idea de la “solterona” que pasaba casi todo su tiempo en la Iglesia seguiría siendo popular en el imaginario cultural. En una de las escenas de la comedia de 1971 “Pájaro Loco”, el clérigo personificado por Luis Sandrini era acosado por una mujer de cierta edad que evidentemente no se había casado, y quien le pide a San Antonio que el cura abandone los hábitos por ella.²⁶¹

El amor (y el amor después del amor)

Y sí los jóvenes tenían más voz y voto sobre cómo manejar sus destinos durante la soltería, dichos bríos autonomistas también tuvieron su correlato en lo que ocurría una vez consumado el vínculo matrimonial. Al respecto, Isabella Cosse afirma que en los sesenta trasciende una nueva sensibilidad moral contraria al ideal de domesticidad predominante hasta entonces, la cual atrajo aparejada inéditos comportamientos en lo que respecta a las relaciones de pareja y los modelos de paternidad y maternidad. Todas estas transformaciones en las formas de sociabilidad, si bien ya habían sido preanunciadas en los años cincuenta, se volverán hegemónicas y normalizadas en las dos décadas siguientes, agregando mayor flexibilidad y fluidez a las relaciones familiares, en un proceso de no retorno en especial a lo que refiere a la nueva joven “liberada” y al “compañerismo de equidad” dentro de las parejas.²⁶²

En este sentido, una nota de 1968 de *Para Ti*, escrita en plena apertura temática de la revista, sostenía que no había que recordar con nostalgia al antiguo matrimonio, valorando en su lugar los nuevos tiempos en donde la gente

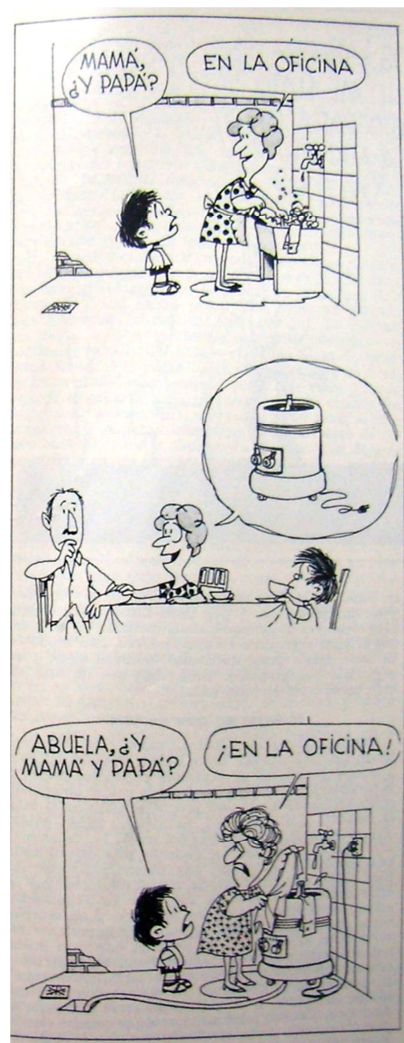
²⁶⁰ “Secreto de Confesión”, *Para Ti*, N° 2582, 03/01/1972.

²⁶¹ “Pájaro Loco” (1971), dirigida por Lucas Demare y protagonizada por Luis Sandrini, Víctor Laplace y José Cibrián.

²⁶² Cosse, Isabella, *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*, op. cit.

se casa por amor y hay diálogo entre los cónyuges.²⁶³ En sintonía con la subjetividad optimista y de bienestar individual de aquellos tiempos, las parejas debían entonces ser conscientes del compromiso y la importancia de este tipo de unión en pos de evitar futuros problemas conyugales y psicológicos. Esto llevaba por un lado a que la infidelidad comenzara a ser puesta en cuestión, criticándose el supuesto de que esta era un comportamiento masculino al que las esposas deben resignarse sin más.²⁶⁴ De su mano, crecieron los discursos que entronizaban la equidad dentro del matrimonio, que en muchos tuvo su más patente expresión en el aumento de mujeres insertas en el mercado laboral.

La historieta de Quino que acompaña la página que sigue ilustra muy bien esto último, a la vez que señala de manera sagaz las paradojas de la “liberación femenina” de los sesenta en nuestro país. Que las mujeres pudieran mantener una carrera una vez casadas y con hijos no desterraba *per se* la noción de que eran ellas las únicas y exclusivas encargadas de las tareas domésticas, lo cual ha llevado a Cosse y Barrancos a caracterizar este período como una “revolución silenciosa” en la que a pesar del feminismo y la valorización de la juventud no



Panorama, N° 46, marzo de 1967.

²⁶³ Irene Dumas, “Matrimonios y algo más”, *Para Ti*, N° 2412, 30/09/1968. Al respecto, véase también “Encuestas. El hombre argentino cree en el amor, pero subestima a su pareja”, *Primera Plana*, N° 43, 03/09/1963.

²⁶⁴ Por ejemplo, “La infidelidad, ¿un privilegio masculino?”, *Para Ti*, N° 2644, 12/03/1973. Véase también “¿La destrucción del matrimonio?”, *Para Ti*, N° 2646, 26/03/1973; “Está preparada para el matrimonio?”, *Para Ti*, N° 2739, 06/01/1975.

desapareció del todo el peso de la moral “tradicional”.²⁶⁵ De esta manera, y si bien aumenta el número y la visibilidad dentro de los sectores medios de prácticas como el concubinato o el retraso de la edad nupcial, no desaparecen las ideas de que la maternidad es la función más importante y la centralidad social del matrimonio. Con respecto a este último, *Para Ti* señala que si bien ha dejado de ser la única realización de la mujer, sí es “quizá la única institución en la que el hombre y la mujer encuentran su realización total como pareja.”²⁶⁶ Esta idea se vuelve a repetir cuando la revista se pronuncia en contra de las nuevas “comunas” *hippies* en donde todos se comparten y reina la promiscuidad, afirmando que la monogamia es lo “natural” para el ser humano.²⁶⁷

Pero más allá de las tensiones entre las nuevas y viejas consideraciones sobre el matrimonio, una cosa sí había cambiado a la luz de la nueva sensibilidad, y era una visión que pretendía ser acaso más realista sobre la fugacidad de la especie humana y sus vínculos sea por la desaparición física de uno de los esposos, o de la pasión mutua, para cada vez más gente el amor dejaba de ser una empresa que duraba *hasta que la muerte nos separe*. Sin embargo, esto ya no implicaba la reducción a un estado cuasi monacal de quienes enviudaban o decidían no soportar más a su cónyuge. ¿Qué ocurría en esos casos? ¿Era posible, dentro de los esquemas mentales de la época, *el amor después del amor*?

Sondeemos primero el tema de la viudez, cuestión que en muchos casos era considerada hasta la década del cuarenta como el acta de defunción no sólo del “finado”, sino también de la vida social del doliente (y en especial si eran mujeres). Harto usuales eran las imágenes de señoras enlutadas que, muchas veces en la flor de la vida, debían replegarse al ámbito doméstico para honrar la memoria del muerto y dedicarse a “vestir santos” como (y con) las solteronas, actividades en la que ambas competían codo a codo dentro del imaginario cultural. Llegado el caso de que la señora tenía la suerte de volver a enamorarse

²⁶⁵ Barrancos, Dora, *Mujeres en la sociedad argentina. Una historia de cinco siglos*, op. cit.; Cosse, Isabella, *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*, op. cit. Para el caso internacional, véase Shorter, Edward, *El nacimiento de la familia moderna*, op. cit.

²⁶⁶ “El matrimonio: ¿una institución antinatural?”, *Para Ti*, N° 2530, 04/01/1970.

²⁶⁷ “Enciclopedia Para Ti. Tempestad sobre el matrimonio”, *Para Ti*, N° 2541, 22/03/1971.

o de encontrar un compañero, lo usual y de “buen gusto” era realizar un discreto festejo en el que las reglas de etiqueta estipulaban el rosa para el vestido de la novia y una boda recatada alejada de toda pompa.²⁶⁸

Sin embargo, y de la misma manera en que ya hemos visto para otras costumbres, para finales de los cincuenta surgen otras miradas sobre esta cuestión, vinculadas con la necesidad de disfrutar la vida y lo “sano” que era para la psiquis el volver a enamorarse. Por ejemplo, a una novia “otoñal” que pedía consejos hacia 1965 sobre como celebrar de manera “discreta” sus segundas nupcias, *Para Ti* le sugiere que, más allá del decoro que se quiere mantener por la edad de los contrayentes, sería “más simpático” que estos salgan por la puerta principal de la iglesia y no la por la sacristía, tal como indicaba la tradición para estos casos.²⁶⁹ Incluso el padre Ignacio, que hacia 1967 firmaba en la misma revista la sección “Secreto de Confesión”, intenta convencer a una adolescente que veía con malos ojos que su madre tuviera un candidato que nada de malo había en ello: ella tenía derecho a “emanciparse de la soledad y la tristeza” a pesar de su viudez.²⁷⁰

Pero acaso en donde se encuentra más nítida esta superposición de discursos será en el “escándalo” de las segundas nupcias de Jacqueline Bouvier. Si en vida de su primer esposo ella se había convertido en la contraparte femenina de un nuevo Camelot en versión americana, católica y demócrata, el magnicidio de John Fitzgerald Kennedy no haría más que hacer crecer el halo de leyenda a su alrededor: joven, bellísima a pesar del luto y con dos niños a su cargo, poco le faltaba para convertirse en la sufrida y digna *madonna* contemporánea que los medios anhelaban. Sin embargo, el mito que muchos querían construir se vería hecho añicos con el repentino e inesperado anuncio de boda con el magnate naviero Aristóteles Onassis en 1968. De repente, la hasta entonces ingenua y dulce Jackie se transformó en una arpía cazafortunas que no

²⁶⁸ A lo largo de los cuarenta y cincuenta eran recurrentes estas recomendaciones en las páginas de buenos modales de *Para Ti* o en los manuales de etiqueta. Véase como ejemplo “Téngalo presente”, *Para Ti*, N° 1705, 08/02/1955.

²⁶⁹ “La dueña de casa pregunta”, *Para Ti*, N° 2223, 16/02/1965.

²⁷⁰ “Secreto de confesión”, *Para Ti*, N° 2355, 28/08/1967.

respetaba ni la memoria de su difunto esposo ni a la pobre María Callas quien, en una escena digna de las óperas que protagonizaba, se enteró por la prensa de que Onassis la había dejado.

Semejante culebrón del *jet set* internacional llenó durante semanas páginas y más páginas de las revistas del corazón, teniendo hasta la vecina del barrio más recóndito de Buenos Aires algo para decir al respecto. Por un lado, estaban quienes sostenían la “injusticia” de que una mujer en la flor de su vida tuviera que quedarse sola para satisfacer a los demás, ya que lo “más real y humano” que ella podía hacer era rehacer su vida sentimental con quien le plazca.²⁷¹ Del otro lado de la opinión pública, muchos eran los que condenaban a la ahora Jackie O. aduciendo que sus motivaciones eran meramente financieras, ya que ¿podía acaso encontrarse otra explicación para casarse con alguien tan “feo” y “antipático”?²⁷² Además, y para complicar aún más el panorama, estaba el pequeño detalle del estado civil y religioso del flamante cónyuge, ya que al casarse con un divorciado de fe ortodoxa griega, Jackie quedaba excluída de los sacramentos católicos. De acuerdo a la sección “Cartas de mamá” de Para Ti, tal dureza no debía ser entendida como un castigo por rehacer su vida, sino porque tal actitud transgredía la sacralidad del matrimonio, base de la armonía social.²⁷³

Lo cual nos lleva a las otras personas que quedaban por fuera del matrimonio para *toda la vida*, los separados, quienes en la mayoría de los casos cargaban sobre sí estigmas y tribulaciones que la familia de Inesita conocía bien de sobra. Si bien corta fue la existencia de la ley de divorcio de 1954, la misma que le había permitido a Tomás legalizar la separación de su primera esposa, no fue el último intento de que los separados tengan ciertos resguardos legales a su favor. Es así que a lo largo de los sesenta se discutieron varios proyectos de reforma del Código Civil, siendo el más trascendental el que para 1968 legalizó la figura legal de la separación de común acuerdo, si bien con una particularidad: los ex cónyuges no podían volver a contraer nupcias, siguiendo así indisoluble el

²⁷¹ “Cartas”, *Panorama*, N° 86, 17/12/1968.

²⁷² “¡Juicio a Jacqueline!”, *Para Ti*, N° 2417, 04/11/1968.

²⁷³ “Cartas de mamá. La Iglesia y el divorcio”, *Para Ti*, N° 2422, 09/12/1968.

matrimonio.²⁷⁴ Sin embargo, aquellos con el dinero suficiente podían encontrar subterfugios en el extranjero para realizar tanto la división legal del hogar como un enlace en segundas nupcias. De esta manera, México y Paraguay se posicionarían como las mecas para los divorciados: para 1967, eran 400 los casos de este tipo, y 50.000 las uniones de los reincidentes en el matrimonio, en una tendencia tan usual que sería inmortalizada a mediados de los ochenta por el grupo de rock Suéter en la canción que decía en su estribillo “casémonos vía México”.²⁷⁵

Y en cuanto a la opinión social acerca de las separaciones, las opiniones de quienes veían a esta práctica como algo “contagioso” que amenazaba la santidad de la familia,²⁷⁶ comenzaron a coexistir con otras miradas sobre el tema. O eso al menos sostenía hacia 1964 *Panorama* para el caso de Buenos Aires: el 71% de los porteños encuestados por la revista estaba a favor del divorcio, respondiendo afirmativamente el 65% de los católicos consultados, el 87% de los judíos y el 100% de los protestantes.²⁷⁷ Esta nueva sensibilidad con respecto al tema también tuvo eco en la tradicional *Para Ti*, en donde fueron varios los espacios que buscaban comprender la situación de la mujer “separada”. En este sentido, a una lectora afligida por el qué dirán se le recomienda seguir con su vida más allá de los chusmeríos: “No tenga miedo. Sea natural, clara y espontánea. No imagine que todos están pendientes de sus gestos ni de sus palabras. No es así. Piense que también –también– pueden mirarla con interés, con solidaridad, con afecto.”²⁷⁸

Palabras cruzadas

²⁷⁴ Cosse, Isabella, “Una cultura divorcista en un país sin divorcio: la Argentina de 1956 a 1975”, *op. cit.*

²⁷⁵ Martín Felipe Yriart, “La crisis del matrimonio”, *Panorama*, N° 55, diciembre de 1967.

²⁷⁶ “Por qué no habrá divorcio en la Argentina”, *Para Ti*, N° 2200, 08/09/1964.

²⁷⁷ “Encuesta sobre el divorcio”, *Panorama*, N° 14, julio de 1964.

²⁷⁸ “Cartas”, *Para Ti*, N° 2177, 31/03/1964.

Para 1971, Inesita ya no leía compulsivamente las vidas de los grandes exploradores, sino que una nueva literatura había capturado su atención. Roald Amundsen, Ernest Shackleton y los cientos de aventureros victorianos que la selva africana había engullido dentro de sí habían sido reemplazados en los estantes de su biblioteca por toda una nueva camada de héroes: Jesús, el Che Guevara, Perón. Con más suerte y convicción que la hija de la gallega María, buena parte del día se le iba yendo y viniendo de su casa a la secundaria y de allí a la capilla, donde desde hace un tiempo era catequista. A veces, iba al cine y al grupo de lectura que unos amigos habían organizado y en el que entre mate y mate intentaban seguir el ritmo de las discusiones en boga. Era alta y se había cortado el cabello rubio a los hombros. Tenía un levante fenomenal.

A diferencia de cuando era chica, el tema de la relación de sus padres ahora sí le hacía ruido. Si bien ella tenía más que claro que si algún pecado recaía sobre sus padres distaba de ser por el carácter transgresor de su unión, las controversias que generaba el tema dentro de la Iglesia la impulsaban a indagar y pensar al respecto. Ni que hablar de la píldora y el sexo prematrimonial, que generaba un abismo insondable entre el párroco y varias de las feligresas. A medida que charlaba (y/o discutía) de estas cuestiones sea con sus amigos sea con otros militantes, Inesita sentía una mezcla de sensaciones que ponía en tensión su identidad religiosa: ¿cómo congeniar todo (la fe, la familia, la militancia incluso) en un discurso y una práctica que no dejara a nadie fuera? ¿Era acaso posible?

Esta diversidad de opiniones y vivencias dentro del campo católico no era una novedad alguna para la época, ya que basta recordar que otro tanto ocurría en lo que refería a lo político ideológico. Sin embargo, y a pesar de que la moral era parte ineludible del repertorio eclesiástico, la vorágine de fines de los sesenta y principios de los setenta hizo que la familia y las “buenas costumbres” adquirieran en el fragor de la época una mayor exposición que obligó a muchos a ver de que “lado” se ubicaban sus ideas. Importante en este sentido fue la Revolución Argentina, cuyo conservadurismo no se limitó únicamente a lo político y económico, sino que también incluyó medidas represivas en lo cultural

propaladas por las figuras tradicionalistas católicas que integraban el elenco gobernante.²⁷⁹ De esta manera, hubo una serie de cuestiones que desvelaron a la Iglesia y sus miembros, las cuales pasaron por la “amenaza” que los medios de comunicación de masas (y en especial la televisión y el cine) significaban para los valores cristianos, así como las nuevas prácticas de sexualidad y anticoncepción que estaban utilizando los fieles.

Comencemos por la primera de estas cuestiones, que ya desde fines del siglo XIX (y en especial desde los años veinte de la nueva centuria) era una recurrente preocupación eclesiástica, que se materializó en las listas de calificación de los programas radiales y películas que solían publicarse en los diarios católicos que vieron la luz por entonces, como *El Pueblo*.²⁸⁰ Por ejemplo, a fines de los cincuenta el cine era acusado de incentivar con sus malos ejemplos “casos graves de tilinguería” entre las jóvenes,²⁸¹ renuencia y criticismo que también recibiría la llegada de la televisión a la Argentina y su “intromisión” dentro de los hogares. Para contrarrestar esta perniciosa influencia, varias fueron las estrategias que desde fines de los cincuenta se dió la Iglesia para moralizarla, las cuales fueron desde la clásica denuncia de aquellos programas y figuras que atentaban contra la “buena” moral hasta contenidos de corte religioso como la transmisión de la Santa Misa o el cierre y apertura de transmisión. A estos se le sumaría la presencia de sacerdotes en los programas con panelistas, género que recién despuntaba y que hoy inunda nuestra televisión con personajes menos sacros: sea a través de los debates de “Cuál es su duda” o “Mesa de credos”, era algo cotidiano encontrar a curas dando sus opiniones sobre confesión, el diálogo cristianismo y marxismo, la vida después de la muerte o parapsicología codo a codo con representantes de otras creencias. De hecho, el tiempo que estos tipos de programas tenían en el aire en los primeros sesenta era más que interesante, ya que según la revista *Panorama*

²⁷⁹ Sobre este último aspecto, véase Avellaneda, Andrés, *Censura, autoritarismo y cultura: Argentina 1960-1983*, Bs. As., CEAL, 1986; Terán, Oscar, *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina 1956-1966*, Bs. As., Puntosur, 1991.

²⁸⁰ Acerca de la trayectoria de este diario, Lida, Miranda, *La rotativa de Dios. Prensa católica y sociedad en Buenos Aires: El Pueblo 1900-1960*, Bs. As., Biblos, 2012.

²⁸¹ “Observaciones de Mamá Isidora”, *Para Ti*, N° 1841, 08/10/1957.

entre misas y charlas redondas este ascendía a más de trescientos minutos semanales.²⁸² Sin embargo, la incipiente relación tv-catolicismo no terminaría allí, sino que hubo quienes, como los siempre inquietos jesuitas, se animaron a soñar con una señal propia, de acuerdo al rumor que sindicaba a esta orden como la dueña de Canal 11, estrenado en la ciudad de Buenos Aires en 1961. Tal comentario, si bien falso en lo que respecta al financiamiento, tenía su origen en el asesoramiento que varios sacerdotes, y en especial el padre Héctor Grandinetti, habían tenido en la conformación de su grilla, en la que predominaban las temáticas familiares.²⁸³

Pero por más creatividad y tenacidad que supusieron todos estos esfuerzos, la verdad sería que distaron de convertirse en hegemónicos, o por lo menos en la medida que deseaba la Iglesia. De allí que la vigilancia sobre la moralidad de los contenidos exhibidos en televisión continuara siendo como en los años veinte una preocupación recurrente para los católicos y sus aliados, misión en la que sería una pieza importante la creación en septiembre de 1963 del Consejo Honorario de Calificación Cinematográfica. Integrado por la Liga de Madres y Padres de Familia, el Movimiento Familiar Cristiano, la Obra de Protección a la Joven y el Instituto de la Familia, esta entidad se encargaría a través de los años de la censura y/o prohibición de numerosas películas como *Los amores de una rubia*, *Blow Up* de Antonioni o *El Silencio* de Bergman.²⁸⁴ El revuelo generado en 1964 en torno al estreno de esta última sea quizás el mejor ejemplo de los entrecruzamientos entre las divergentes concepciones sobre arte y valores que cruzaban a la sociedad: a pesar de la censura y las críticas

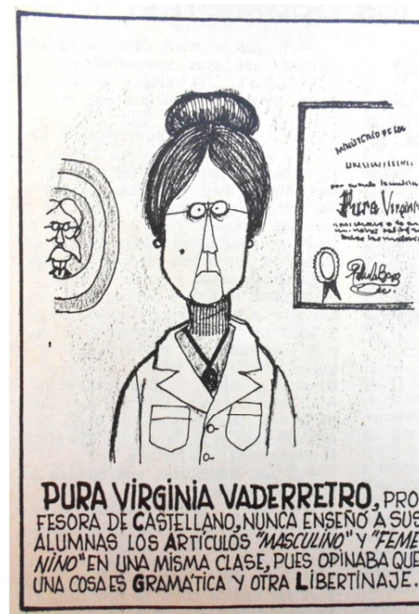
²⁸² "Credos en TV", *Panorama*, N° 7, diciembre de 1963. Sobre este tema, véase también "Programas católicos televisivos", *Boletín del AICA*, 27/10/1964, N° 435; "La A.C.A. presente en la imagen y el sonido", *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica Argentina*, N° 472, enero-febrero de 1965; "Una Carta", *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica Argentina*, N° 476, junio de 1965.

²⁸³ "Televisión. El primer intento de enseñanza universitaria", *Primera Plana*, N° 83, 09/06/1964. Para los orígenes del canal, véase Ulanovsky, Carlos, Itkin, Silvia y Sirvén, Pablo, *Estamos en el aire. Una historia de la televisión en la Argentina*, Bs. As., Planeta, 1999.

²⁸⁴ "Cine: la explosión de Blow-Up", *Primera Plana*, N° 239, 25/07/1967; "Censura. Los ojos de la tijera", *Panorama*, N° 95, 18/02/1969.

adversas, ello no impidió que miles de espectadores se congregaran en los pocos cines que se animaron a darla.²⁸⁵

La llegada de la Revolución Argentina, integrada como ya vimos por muchos militantes católicos, traería un indudable crecimiento de este tipo de políticas restrictivas, las cuales sumarían una nueva víctima para escrutar: el creciente mercado de la publicidad. En 1968, el entonces Ministro del Interior citó a los directores de los canales de televisión para compartirles su preocupación por la valía moral tanto de los programas como de las propagandas. Mientras hubo quienes vieron una forma de censura en esta actitud, hubo otros que celebraron la intervención, como el padre Héctor Grandinetti, quien opina en la revista *Panorama* que “no es posible que para anunciar un producto como el chocolate, presuntamente para niños, se utilice la relación amorosa entre el hombre y la mujer”. Al respecto, la Vicepresidenta de la Liga de Madres de Familia, institución que para esa altura estaba más que



Quino, *Panorama*, N° 98,
11/03/1969.

entrenada en esta temática, sostenía sin embargo que la censura no era la solución, proponiendo en su lugar “autocensura” en los publicistas, quienes “si aplican sus propios códigos de ética, que son muy buenos y muy sanos, se eliminarán los vicios censurables.”²⁸⁶

De esta manera, y si bien las tentaciones venían acompañando a los seres humanos desde el origen de los tiempos, los defensores de las “buenas” costumbres creían (una vez más) estar inmersos en una batalla contra las transformaciones de la época. Pero, a diferencia de lo acontecido a principios de

²⁸⁵ “Bergman. Cuando el Demonio tiene fe en Dios”, *Primera Plana*, N° 66, 11/02/1964; “Procesos. ‘El Silencio’ espera sentencia”, *Primera Plana*, N° 69, 03/03/1964. Véase también Vazquez Lorda, Lilia, *Intervenciones e iniciativas católicas en el ámbito familiar: las Ligas de Madres y Padres de Familia (Argentina, 1950-1970)*, op. cit.

²⁸⁶ “Censura, el turno de la publicidad”, *Panorama*, N° 73, 17/09/1968.

siglo, muchos católicos aseveraban que la amenaza no sólo radicaba en el poder amplificador que tenían los medios de comunicación de masas, sino también en los adelantos científicos que estaban cambiando muchas concepciones y prácticas familiares. De ahí es que *Para Ti*, siempre tan buena receptora de la sensación térmica dominante en la sociedad, presentara en 1969 una nota al filósofo católico Jean Guitton de la siguiente manera:

“Están la píldora y los trasplantes de órganos que, en cierta manera, le hacen la competencia a la Naturaleza. Está el creciente erotismo que amenaza despojar de su contenido sentimental a las relaciones entre hombre y mujer. Está la ‘rebelión’ de los jóvenes que, si bien no significa que un mundo termina y otro comienza, nos perturba.”²⁸⁷

Erotismo, mujeres, jóvenes, rebelión. Esas parecían ser las palabras claves que articulaban las transformaciones que preocupaban a tantos, y que tenían como actores principales a dos sectores que la década había puesto en los primeros planos y que con sus nuevas actitudes ponían en entredicho tanto al modelo de domesticidad. Y, como si fuera poco, las formas de pensar (y hacer) el amor, retirándose de a poco las restricciones y las condenas que pesaban sobre la sexualidad por fuera del matrimonio y la heteronorma. El sexo, o la posibilidad de él, parecía entonces invadirlo todo: las películas, las propagandas, las faldas más cortas y ajustadas de las muchachas, los bailes más desenfundados, e incluso los barrios porteños, ya que con la legalización de los albergues transitorios en 1960 estos dejaron de estar ocultos en los arrabales para volverse más visibles y asequibles. De esta manera, y para disgusto de los celosos guardianes de las costumbres, los espacios consagrados al amor *express* se volvieron un pujante negocio que aumentaron de 2 a 420 “telos” en los escasos tres años que mediaron en 1962 y 1965.²⁸⁸ Ni las condenas de obispos como el de San Isidro, así como tampoco las acciones “comando” de aquellos militantes católicos que tiraban bombitas de olor a las puertas de las “Villa

²⁸⁷ “Nuestra crisis de moral”, *Para Ti*, N° 2442, 28/04/1969.

²⁸⁸ “La industria del amor”, *Panorama*, N° 34, marzo de 1966. Acerca de los orígenes y desarrollo de los hoteles alojamiento en Buenos Aires, Casas, Juan Pablo, *Telos. Un mapa de la sexualidad porteña*, Bs. As., Paidós, 2014.

Cariño”, bastaron para que los amantes ardientes desistieran de la tentación de la carne.²⁸⁹

A diferencia del pasado, ceder al deseo ya no implicaba ni “dar el mal paso” como en los años veinte o convertirse en una paria social, un ser que la revista *Esto Es* había descrito a mediados de los cincuenta como “otra mujer más, con historias, pero soltera (...) añorando por siempre el dulce hogar propio que no tuvo.”²⁹⁰ Ahí estaban, para demostrar lo contrario, las películas cuyas tramas eran acusadas de *glamourizar* el sexo y la promiscuidad, así como las mujeres que cada vez en mayor número elegían ser madres solteras y no lo ocultaban a pesar del “qué dirán”. En este sentido, y a pesar de las quejas de algunas de sus lectoras, *Para Ti* sacaría una nota en la que la francesa Catherine Deneuve hablaba sin medias tintas del embarazo que llevaba adelante sin estar casada con Marcello Mastroianni. Eso no implicaba que la revista estuviera a favor o en contra de la blonda actriz, sino que, como bien responde a las detractoras de tal actitud “inmoral”, lo que buscaba era “informar” confiando en la “madurez de criterio” de las lectoras para evaluar en su fuero interno que postura tomar ante el asunto.²⁹¹

Como ha señalado Isabella Cosse, las revistas femeninas y sus columnas sentimentales se harían eco de los cambios en la percepción de la sexualidad prematrimonial.²⁹² Y con ello, también, la Iglesia y sus miembros, más allá de las obvias diferencias de postura ante la cuestión: buen índice sobre esto es que para principios de los setenta se publiquen por fin en la sección “Secretos de Confesión” de *Para Ti* varias cartas de jóvenes preocupadas, post pérdida de la virginidad, por su honra. Por ejemplo, ante una lectora que le cuenta al padre Lucas (a la sazón el encargado de la columna para esa época) de la vergüenza que sentía de entrar al templo, este le responde que Jesús ama a los “pecadores”, que por ellos vino a la tierra, y que la Iglesia es la casa de los que necesitan a

²⁸⁹ “La inmoralidad por hora”, *Panorama*, N° 200, 23/02/1971.

²⁹⁰ “Millares de mujeres quedan solteras a falta de vivienda”, *Esto Es*, N° 80, 07/06/1955.

²⁹¹ “Aquí opina usted”, *Para Ti*, N° 2608, 03/07/1972; “Aquí opina usted”, *Para Ti*, N° 2615, 21/08/1972.

²⁹² Cosse, Isabella, *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*, *op. cit.*

Dios. Algo similar también le recomienda a otra chica atribulada por el arrepentimiento de haber cedido a las pasiones: cometer “ese error” es “humano”, siendo el mejor remedio volver a misa y confesarse, ya que allí encontrará la comprensión que tanto busca.²⁹³ Como vemos, y sin dejar de lado ideas relacionadas con la pureza de la virginidad, lo que hace este cura es correrse de los mensajes condenatorios, sugiriendo en una nota especial que la revista le dedicó a la sexualidad juvenil que el principal problema de la época es la pérdida de equilibrio en la forma en que la sociedad considera el tema: del extremo de la represión sexual y la condena sobre los cuerpos se ha pasado a su entender a un relajamiento de los valores.²⁹⁴

(Ya no) me darás mil hijos

Pero ahí no terminaba el revuelo. Estas nuevas miradas, el corrimiento de algunos de los silencios que pesaban sobre la sexualidad, la virginidad y el deseo, se vieron a su vez estremecidas por un condimento más, la comercialización de la píldora a nivel mundial desde fines de los cincuenta. Y la verdad es que la pastilla anticonceptiva sería abrazada por una muchas mujeres argentinas: de acuerdo con una encuesta realizada en 1964 en varios países de la región por el Centro Latinoamericana de Demografía (CELADE), Buenos Aires era la ciudad con el mayor porcentaje de usuarias de métodos anticonceptivos en mujeres casadas y convivientes (el 77,6%), habiendo comenzado el 40,2% de ellas a utilizarlos antes de su primer embarazo.²⁹⁵ En la misma tónica, un informe de la revista *Panorama* sostenía que entre mediados de los cincuenta y 1967 entre cincuenta y ochenta mil connacionales las habían consumido, si bien sigue

²⁹³ “Secreto de Confesión”, *Para Ti*, N° 2753, 14/04/1975; *Para Ti*, N° 2712, 01/07/1974; *Para Ti*, N° 2759, 26/05/1975.

²⁹⁴ “Mi hija me ha confesado algo grave”, *Para Ti*, N° 2770, 11/08/1975.

²⁹⁵ Datos citados en Felitti, Karina, *La revolución de la píldora. Sexualidad y política en los sesenta*, Bs. As. Edhasa, 2012, pág. 47.

siendo un número menor si lo comparamos con el total de la población por entonces (unos 23.364.431 habitantes de acuerdo al censo de 1970).²⁹⁶

¿A qué se debía tal éxito? En la misma nota que recién comentábamos se busca una solución para este interrogante, sosteniendo una médica consultada que la pronta divulgación de la píldora debía atribuirse no al descenso del amor maternal entre las mujeres modernas, sino a decisiones pragmáticas de las parejas, las cuales por la escasez de viviendas o dinero se veían obligadas a adoptar estrategias de reducción de la natalidad. El escritor Dalmiro Sáez también sería de la partida, quien atribuía la marcada disminución en el número de hijos a la mayor independencia de las personas con respecto a los discursos conservadores de la Iglesia.²⁹⁷ Lo cierto es que, sean cuales fueran las razones que adujeran los contemporáneos, esta tecnología permitía por primera vez dos cuestiones que serían radicales en sus alcances: la atribución del poder de decisión a la mujer y el deslindamiento (ahora asegurado en un gran porcentaje) entre procreación y placer, liberando a muchas potenciales madres del miedo y dándoles las herramientas para soñar, acaso, un presente y futuro bien distintos a las proles numerosas de sus antecesoras. En donde se vieron sus primeros efectos fue la participación laboral femenina, la cual de acuerdo con Wainerman creció notablemente entre el censo de 1947 y el de 1970: ya que del 13% se había pasado al 24% en el rubro de comercio, del 10% al 27% en el sector financiero y del 25% al 46% en lo que respecta a la administración pública y servicios sociales del 25% al 46%.²⁹⁸

Al ser aún una novedad, muchos no sabían que postura tomar al respecto, y durante un tiempo circularon discursos diversos sobre los alcances y consecuencias físicas (y espirituales) de las pastillas, como bien ha señalado Felitti en su trabajo.²⁹⁹ Dicha desorientación también alcanzó a la Iglesia católica, que al carecer de magisterio al respecto debió convocar durante el CVII a una

²⁹⁶ Martín Felipe Yriart, "Anticonceptivos: la revolución biológica del siglo", *Panorama*, N° 50, julio de 1967. Censo Nacional de Población de 1970, Dirección Nacional de Estadística y Censos.

²⁹⁷ "Menos bodas y menos hijos", *Panorama*, N° 11, abril de 1964.

²⁹⁸ Wainerman, Catalina, *La vida cotidiana en las nuevas familias ¿una revolución estancada?*, Bs. As., Lumiere, 2005.

²⁹⁹ Felitti, Karina, *La revolución de la píldora. Sexualidad y política en los sesenta*, op. cit.

comisión especial para que investigara los diversos métodos anticonceptivos. En este sentido, parecía haber tantas posturas como obispos en la reunión conciliar: mientras algunos seguían defendiendo férreamente las familias numerosas, otros parecían estar abiertos al uso de la píldora, o al menos eso afirmaba *Para Ti*.³⁰⁰ Incluso había quienes pensaban, como el director de la renovadora revista *Criterio*, que la institución eclesial debía respetar el derecho de la pareja a decidir, ya que la teología debe completar el “creced y multiplicaos” con el “serán dos en una sola carne”.³⁰¹

Sin embargo, y como dicen los norteamericanos, *timing is everything*, y la aparición en 1968 de la encíclica *Humanae Vitae* (HV) zanjaría de una vez por todas la cuestión, o al menos en lo que refería a lo debían acatar los católicos. Mientras hay quienes sostienen que dicho documento representó un significativo avance dado que acepta el uso de la píldora anticonceptiva exclusivamente con fines terapéuticos,³⁰² a nuestro entender consideramos de manera contraria que el llamado a la continencia pesaba más en el discurso del Sumo Pontífice:

“El dominio del instinto, mediante la razón y la voluntad libre, impone sin ningún género de dudas una ascética, para que las manifestaciones afectivas de la vida conyugal estén en conformidad con el orden recto y particularmente para observar la continencia periódica”.³⁰³

Como era de esperar, tal documento provocó una intensa controversia, decepcionando en el proceso a muchos católicos *de a pié* que vieron condenadas sus estrategias de planificación familiar, quedando de este modo por fuera de la norma religiosa. Según Jean Guittou, el Papa sabía del costo que acarrearía la condena a la píldora, pero “tenía que elegir entre la popularidad y el deber, y

³⁰⁰ “¿Cuál es la opinión de la comisión pontificia para la natalidad? La mayoría de los obispos es favorable a la píldora”, *Para Ti*, N° 2302, 22/08/1966. Véase también “La plaga de los tranquilizantes”, *Para Ti*, N° 2120, 26/02/1963.

³⁰¹ “La pareja cristiana ante el amor”, *Panorama*, N° 24, mayo de 1965.

³⁰² Felitti, Karina, “El placer de elegir. Anticoncepción y liberación sexual en la década del sesenta”, *op. cit.*

³⁰³ Pablo VI, *Humanae Vitae. Carta encíclica sobre la transmisión de la vida humana*, Bs. As., Paulinas, 1999 (1968), pág. 28.

eligió este último”, por más antipática que resultara la decisión.³⁰⁴ De esta manera, aparecieron quienes de manera rápida se ubicaron de un lado o del otro, pero con diferentes justificaciones, eso sí.

Para Ti se alinearía sin duda alguna del lado de quienes respetaban la jerarquía y sus mandos. De acuerdo a una editorial de fines de 1968, el siglo XX fue el momento en que la mujer ganó en libertades políticas, de trabajo y psicológicas, las cuales si bien positivas no deben confundirse ni con la promiscuidad y la desaprensión sexual.³⁰⁵ Más claro aún sería el artículo de Susy Dacunto publicado en el mismo número, en donde la defensa de la encíclica se hace bajo dos argumentos que no eran para nada nuevos bajo el sol y que remitían, por un lado, al viejo fantasma de la desnatalización y, por el otro, a la defensa de la honra de las jóvenes. Las mujeres deben dejar de ser “egoístas” y renunciar a algunas comodidades en pos de tener más hijos que el promedio nacional, insta la autora, a la vez que las pastillas hacen que los varones le pierdan el “respeto” a las jóvenes al verlas tan sólo como un instrumento de goce.³⁰⁶

Esta clase de notas irían acompañadas a su vez por una pedagogización de la sexualidad que en los años por venir tendría dos puntas en las páginas del semanario tanto en los ocho números en la “Enciclopedia Para Ti” como en las variadas entrevistas que se realizarán a partir de entonces a familias numerosas. Con respecto a la primera, esta salió entre mayo y junio de 1970 y a través de entrevistas a especialistas se cubrió una diversidad de temas que iban desde los supuestos peligros para la salud de la píldora como los testimonios de mujeres, conocidas y anónimas, sobre esta medicación. Incluso en una nota una periodista asevera que esta herramienta terapéutica, a pesar de sus contraindicaciones físicas y morales, es una buena herramienta para prevenir los embarazos no deseados, previniendo de este modo los abortos, que en su opinión es lo que en

³⁰⁴ “Nuestra crisis de moral”, *Para Ti*, N° 2442, 28/04/1969.

³⁰⁵ Sin título, *Para Ti*, N° 2419, 18/11/1968.

³⁰⁶ *Para Ti*, N° 2503, 29/06/1970. Véase también “La verdad sobre la píldora”, *Para Ti*, N° 2499, 01/06/1970.

verdad hay que evitar.³⁰⁷ En cuanto a las familias numerosas, será a partir de fines de los sesenta, y de manera paralela al aumento en la venta de las pastillas, que comienza a haber cada vez más énfasis ya no sólo la importancia central en la vida de una mujer de la maternidad, sino además de la utilidad social de traer al mundo muchos hijos. En este sentido, la revista sugiere superar el modelo de “familia tipo argentina” de dos hijos, de ahí que celebren la medida del gobierno de aumento de salario a partir del tercer hijo.³⁰⁸

Más inesperados fueron los argumentos que muchos católicos pertenecientes al campo “progresista” esgrimieron para apoyar la *Humanae Vitae*. Ubicados desde los albores de la segunda década del siglo XXI, podríamos



Primera Plana, N° 293, 06/08/1968.

incautamente suponer que los adherentes a las reformas del CVII se pusieron en contra de las palabras del Papa por ir en detrimento de muchos fieles. Pero no. Recurriendo ya no al mero respeto al verticalismo y la jerarquía (el cual sí utilizarán muchos a la hora del debate sobre el celibato sacerdotal, el cual analizaremos en el capítulo siguiente), la defensa de la encíclica abrevó principalmente en el carácter “antiimperialista” que a su entender tenía el documento eclesiástico. Por ejemplo, en un artículo del sacerdote Hernán Benítez

publicado en la revista *Cristianismo y Revolución*, se reivindicó a la HV por su coraje al interpelar a dos claros grupos: por un lado, a la “oligarquía y burguesía

³⁰⁷ “Usted y la píldora”, *Para Ti*, N° 2419, 18/11/1968.

³⁰⁸ “Usted y la píldora”, *Para Ti*, N° 2419, 18/11/1968. Véase también “La felicidad: ¿con o sin hijos?”, *Para Ti*, N° 2551, 31/05/1971; “Soy mujer... quiero un hijo”, *Para Ti*, N° 2637, 22/01/1973; “Más felices por docena”, *Para Ti*, N° 2596, 10/04/1972; “... Y los educaron con disciplina, obediencia y amor”, *Para Ti*, N° 2828, 20/09/1976.

católica” que usa píldoras; por el otro, los programas de planificación familiar norteamericanos. En este sentido, sostiene que la regulación de los nacimientos es “algo de ricos”, a quienes les preocupa más “gozar de sus riquezas que de echar hijos al mundo. Duro es para la esposa joven y adinerada renunciar a la playa, a las recepciones, a la silueta elegante”. Acerca del segundo destinatario de la encíclica, se explaya diciendo que el “imperialismo” ha construido a través del control de la natalidad una “máquina de guerra para sojuzgar a los pueblos subdesarrollados” dado que “el crecimiento explosivo del tercer Mundo y del sector negro dentro de la población yanqui se alza como una amenaza contra la gozadora minoría blanca norteamericana”.³⁰⁹

Más allá de que esta sea la posición particular de este sacerdote, otros dos artículos de la revista, publicados en 1969 abrevan también en esta interpretación. En uno de ellos se plantea que discusiones ajenas a la realidad latinoamericana como “la crisis del celibato, de la autoridad papal y la eterna como inútil polémica de las píldoras anticonceptivas” son “importadas” de Europa por los “fariseos progresistas”, quienes sólo reivindican del CVII “los retoques litúrgicos, las discusiones bíblicas, las siestas teológicas”.³¹⁰ La otra nota, a propósito del Sínodo mundial de obispos, critica el verticalismo papal, señala la falta de consulta a los obispos sobre la anticoncepción, ya que en el caso de la HV “se cortó solo sin atender la opinión de las bases”, lo cual, no obstante, “no niega el coraje que tuvo al condenar la política antinatalista de los imperialismos, en especial en la India y América Latina y al asumir la defensa de la vida y la prioridad del amor en la relación conyugal”.³¹¹

Ahora bien, ¿cuáles eran los métodos que proponía la Iglesia para regular de una manera “natural” los nacimientos? Primeramente, la abstinencia sexual, recomendando en segundo lugar para quienes no podían cumplir con ella una serie de estrategias entre las que sobresalían la del ritmo, la Ongino-Knauss, y la

³⁰⁹ Hernán Benítez, “La Humanae Vitae: un golpe a la oligarquía y al imperialismo”, *Cristianismo y Revolución*, N° 9, septiembre de 1968.

³¹⁰ “Los curas que se casan. Los curas que se juegan”, *Cristianismo y Revolución*, N° 13, primera quincena de abril de 1969.

³¹¹ “Los tímidos frutos del Sínodo”, sin firma, *Cristianismo y Revolución*, N° 21, noviembre de 1969.

Billings, llamadas así por sus creadores. Complejos en su implementación debido a que no todas las mujeres cuentan con ciclos menstruales regulares, una vez más la revista *Para Ti* se pondría la cuestión al hombro, informando a sus lectoras a través de una columna firmada por el doctor Alfredo Miranda, asesor médico del Movimiento Familiar Cristiano, en donde se propone una mirada “integral” del sexo y de la “paternidad responsable”, es decir, no como meramente un acto de transmisión de vida, sino como un momento en el cual la pareja se complementa en el amor.³¹² Pero a pesar de estas sugerencias, que en muchos casos despertarían la queja de las lectoras más conservadoras, muchas mujeres seguían sin entender muy bien cómo seguir las recomendaciones eclesióásticas y no quedar embarazadas en el intento, ya que una familia numerosa era un lujo asiático para muchos, y más entre los sectores populares o los matrimonios jóvenes. Este era precisamente el dilema que la periodista Silvia Guerrico relataba en las páginas de la misma revista. Mientras investigaba sobre los efectos médicos de la píldora y su implementación en EEUU, conoció en Nueva York a una uruguaya quien, temerosa de adquirir un cáncer, deja de tomarla y queda embarazada de un hijo que en su condición de inmigrante no puede criar con su esposo.³¹³

Es allí, en las voces de los sujetos (si bien mediatizadas doblemente por los periodistas y las revistas) donde se ven las tensiones entre los discursos prescriptos, las creencias y las prácticas de los sujetos. Veamos algunas de las cartas que muchas atribuladas mujeres enviaban a “Secreto de Confesión”, la sección de *Para Ti* que a cargo de diversos sacerdotes a lo largo de los años. Ante cada una que expresa su dolor por querer comulgar y no poder, el padre Iñaki de Aspiazu fue desplegando dos respuestas a través de los años, ya mientras que a algunas les responde que, a pesar de su error, no deben sentirse rechazadas por

³¹² “Unión de cuerpo y alma”, *Para Ti*, N°2618, 11/09/1972; “La paternidad responsable”, *Para Ti*, N° 2621, 02/10/1972. Véase también “El método Billings: un nuevo sistema anticonceptivo infalible aprobado por el Vaticano”, *Para Ti*, N° 2803, 29/03/1976.

³¹³ “La verdad sobre la píldora”, *Para Ti*, N° 2499, 01/06/1970.

sus sacerdotes;³¹⁴ a otras directamente las exhortará a seguir la doctrina papal sí o sí. Tal como le explicará a un ama de casa de clase trabajadora con siete hijos, “la enseñanza pontifica es discutida entre los fieles, pero hoy por hoy es obligatoria. (...) Difícil ley, pero ley al fin para los católicos.”³¹⁵ En su opinión, la solución a la pobreza no era recurrir a la pastilla para no tener más hijos, sino que los católicos creen frentes y movimientos para pedir más protección legal a la familia, así como y mejores salarios.³¹⁶

Y mientras tanto, ¿qué había ocurrido con Inesita y su postura conciliadora? Convertida ya en Inés, una Inés que durante gran parte de 1972 lo pasó de enamorada de Luis y se casó (virgen y de blanco) un caluroso mediodía de verano. Deseando una familia más grande que la suya, pero consciente de que con una casa recién a medio construir no era el momento ideal para tener un hijo, se dispuso a cumplir con las reglas que le habían informado en el curso prematrimonial. Es más, se suponía que sabía al dedillo de tanto como poner en práctica el “método del ritmo” de tanto oír explicarlo al cura en la parroquia donde era catequista.³¹⁷ Sin embargo, grande fue su sorpresa cuando a los pocos meses descubrió que estaba encinta de su primer hijo, Esteban, cuyas fotos nos mostraría orgullosa la mañana en la que nos encontramos. Y a quien le leería, alegre y sin pausa, todas las historias de grandes exploradores que se escondían en los tomos de la gran biblioteca que había sido una vez de su padre.

³¹⁴ Por ejemplo, “Secreto de Confesión”, *Para Ti*, N° 2464, 29/09/1969; “Secreto de Confesión”, *Para Ti*, N° 2390, 29/04/1968.

³¹⁵ “Secreto de Confesión”, *Para Ti*, N° 2506, 20/07/1970.

³¹⁶ “Secreto de Confesión”, *Para Ti*, N° 2527, 14/12/1970.

³¹⁷ “Método del ritmo” es la denominación que popularmente recibió el método natural de control de la natalidad Ongino-Knaus, creado en los años treinta por los médicos de esos apellidos y que consiste en el conteo de los días fértiles del ciclo menstrual.

3

Pertenecer a Dios

Vidas paralelas

Desde que tenía memoria, Andrés estaba cruzado por el ya mítico relato sobre la vida de su tío abuelo Aldo. Que un personaje como él tuviera tal dimensión en aquella familia no era para nada extraño: basta con decir que la *nonna* Giuseppina aún hablaba de Italia como si jamás se hubiera ido de allí, la lengua cotidiana era una mezcla de español y napolitano y, si se tenía en cuenta las conversaciones a la hora de la cena, parecía que en la mesa estaban sentados no sólo los cada vez más menguantes herederos, sino también quienes llevaban ya varias décadas de muertos. Y Aldito, fallecido en la flor de su juventud y a punto de ordenarse sacerdote por culpa de una apendicitis fulminante, era sin duda alguna el más honorable de ese largo panteón, siendo la prueba más fehaciente de su perdurable influjo su lugar en el para nada improvisado altar del comedor, en donde su fotografía secundaba a las vírgenes y al Cristo.

En un hogar así, en donde uno de los primeros ruidos que inundaban la casa bien temprano en la mañana eran las oraciones a media voz de la *nonna* y alguna de sus muchas hermanas, las opciones estaban claras: o se abrazaba sin titubeos la fe o se la rechazaba de manera abierta. Como había hecho la prima Stella, quien, como si no alcanzara con estudiar una profesión “de hombres” como Derecho, fumaba como una chimenea y osaba vivir en pecado con su novio pelilargo. “Menos mal que estaba Andrés para redimir a la familia”, decía siempre Giuseppina, esperanzada porque ese chiquito y su precoz devoción le recordaba a su hermano menor. Cada vez que el niño la ayudaba a rezar el rosario, o la acompañaba engalanado para la ocasión al servicio dominical, ella no podía dejar de gozar al imaginarlo ya no sacerdote, sino obispo. O Papa, o

santo, o las dos cosas a la vez. Y es así que a su larga lista de plegarias cotidianas también se hallaba el pedido de que el Señor le diera la vida suficiente para verlo más no sea dando su primera misa.

Cuándo había surgido ese interés por lo divino, o su porqué, Andrés no lo recuerda, para él tan sólo siempre había estado allí, como un telón de fondo que todo lo cubría. Si estaba aburrido en la escuela, se imaginaba cómo hubiera sido subir el Sinaí con Moisés, o ser uno de los apóstoles de Jesús, o vivir como San Francisco. Si mamá y papá peleaban, él silenciaba los gritos que venían de la habitación de al lado leyendo algunas de las oraciones del viejo misal de tapas de nácar que había sido de su tío abuelo. Y si nada de eso alcanzaba, estaba la música. ¡Cómo le gustaba ir a la parroquia a cantar! Si bien la *nonna* renegaba del abandono del latín, el momento más feliz de la misa para Andrés era cuando los chicos de la pastoral juvenil entonaban los versos más hermosos que él podía imaginar. Qué alegría, cuánto amor, sentía que le iba a estallar el corazón de tanto querer a Dios.

Años después, cuando un poco más crecido comenzó a misionar en la parroquia, encontraría un nuevo sentido, vería en la pobreza de la villa en donde iban a colaborar un dolor en el prójimo que lo llevaría a querer comprometerse, a “dar hasta que duela”, como había pregonado el sacerdote chileno Hurtado. Por eso, cuando terminó la escuela y dijo que quería ser sacerdote, nadie de en aquella familia se sorprendió. Su padre, en una de las pocas veces que él recuerda que levantó la vista del diario para mirarlo a los ojos, le dijo que se lo venía venir, que todas las horas que le había visto a su propia madre rezar por ello habían surtido efecto. Que qué lástima que la *nonna* ya no estaba para disfrutar ese día.

Es así que a los pocos meses de esa conversación que sellaría muchas cosas entre él y su padre, se iría para no volver a la casa en donde había transcurrido toda su vida. Estaban para despedirlo casi todos los descendientes de la terca y pía Giuseppina, incluso hasta la atea prima Stella, quien intentaba convencerlo de que era un desperdicio volcar semejante vocación de servicio en la Iglesia. Hay otros espacios desde donde cambiar el mundo, le repetía ella una

y otra vez. Pero la decisión estaba tomada: se sentía seguro de haber nacido para el sacerdocio, esa era su misión en la vida. Y quien sabe, hasta quizás se convertiría en parte de la leyenda familiar, pensaba un poco en broma mientras compartía con su familia esa última cena. Antes de subirse al auto que lo llevaría al Seminario de Devoto, Ida, la última que aún quedaba viva de los siete hermanitos que habían llegado de Italia, llegó a la conclusión que Andrés tenía el mismo semblante de santo que Aldo. “Pero que distinto es todo”, se puso a decir una y otra vez a los gritos y en napolitano, como si el resto estuviera igual de sordo que ella. “Ahora es 1969, y no 1939. ¿Cierto, no? ¿No?”

El orden sagrado

Ida no estaba errada, el mundo había cambiado tanto desde los años treinta que hasta el significado social del sacerdocio se había transformado. Pero comencemos por la formación que recibían los aspirantes al seminario, ya que si comparamos las experiencias de Andrés y su tío abuelo se observan a primera vista muchas diferencias. Antes del Concilio, los estudios constaban de dos grandes partes: el Seminario Menor, de cuatro años y al que se podía ingresar a partir de los doce años, y el Seminario Mayor, que se iniciaba a los dieciséis y que estaba subdividido a su vez en tres años de Filosofía y cuatro de Teología. Sin embargo, al cardenal Copello inauguró en 1937 en su arquidiócesis una institución previa, el Preseminario, cuya función era acoger a los niños entre ocho y once años que demostraban una disposición temprana a la fe. De esta manera, se evitaba (o se pretendía evitar) que las “tentaciones” del mundo exterior hicieran mella en ellos, ya que como expuso su fundador, “graves peligros hacen naufragar verdaderas vocaciones, dada la manera de vivir en los actuales tiempos.”³¹⁸

³¹⁸ Citado en Bianchi, Susana, “La construcción de la identidad sexual en el clero: la cuestión del celibato sacerdotal (Argentina en las décadas de 1950-1960)”, *Cuadernos de Trabajo del CEHis*, N° 7, octubre de 2005, pág. 6.

Como varios autores han notado previamente, estos niños tenían en común no sólo la inclinación religiosa, sino también el origen: hijos en muchos casos de amplias familias inmigrantes, su entrada a la Iglesia, además de considerarse una bendición y honor, significaba una boca menos para alimentar a la vez que una forma de ascenso social e integración.³¹⁹ Además, y como en el caso de Andrés, eran las figuras femeninas quienes actuaban de iniciadoras en el mundo religioso. En este sentido, las palabras del cardenal Jorge Mejía son iluminadoras cuando se refiere a la influencia de su abuela materna, Celina Casares: “Junto a mi madre, nos enseñaba a rezar. No sólo rezaba y nos hacía rezar sino que ella encarnaba la oración. Toda su persona era un ejemplo vivo.”³²⁰

Una vez descubierta la vocación, había que saber qué hacer con ella. En la gran mayoría de las experiencias siempre entraba en escena un sacerdote que hacía la pregunta de marras “¿pensaste en ser cura?”, lo cual iniciaba así un recorrido que, tras la aceptación de los padres devendría en el ingreso al Seminario, en donde los aspirantes cortaban los lazos con su vida anterior para abrazar nuevos ritmos y reglas. Tal era el éxito de las vocaciones tempranas, que contados eran los casos de ingreso al Seminario en la adultez, como el del futuro obispo Jerónimo de Podestá o el de Carlos Mugica, quienes lo hicieron una vez iniciados estudios universitarios de Medicina y Abogacía, respectivamente.³²¹ En el caso de la arquidiócesis de Buenos Aires, mientras se estaba en el Seminario Menor los estudiantes compartían amplios dormitorios que albergaban a docenas de ellos, situación que mejoraba visiblemente una vez dado el paso al Seminario Mayor, en donde estos (tras el filtro de las primeras épocas) tenían

³¹⁹ De Imaz, José Luis, *Los que mandan*, Bs. As., El Coloquio, 1977 (1961); Bianchi, Susana, “La construcción de la Iglesia católica como actor político y social, 1930-1960”, *Prismas*, n° 9, 2005. Véase también “Crisis de vocaciones sacerdotales: más población con menos sacerdotes”, *Primera Plana*, N° 2, 20/11/1962.

³²⁰ Mejía, Jorge, *Historia de una identidad*, op. cit., pp. 15 y 16. Véase también Siwak, Pedro, *Obispos protagonistas en la Iglesia del siglo XX*, op. cit.; Lanusse, Lucas, *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*, op. cit.

³²¹ González, Lidia y García Conde, Luis I., *Monseñor Jerónimo de Podestá. La revolución en la Iglesia*, op. cit.; Mons. Jerónimo de Podestá, Clelia y otros, *Caminos de libertad*, Planeta Argentina, Bs. As., 1985; De Biase, Martín, *Entre dos fuegos. Vida y asesinato del padre Mugica*, op. cit.

habitaciones individuales con una pequeña biblioteca a su disposición. Sin embargo, en ambos casos no contaban ni con calefacción ni agua caliente, imbricados en una cursada disciplinada e intensiva que les imponía tanto el uso constante de la sotana (hasta para jugar al fútbol u otros deportes) como la advertencia hacia el cultivo de las “amistades particulares”.³²² En el recuerdo de varios por entonces seminaristas, se ponía excesivo celo en el establecimiento de vínculos afectivos entre los estudiantes, lo cual redundaba en un ostracismo más profundo.³²³

De esta manera, los jóvenes transcurrían gran parte de su adolescencia y juventud en un ámbito en el que, salvo por las visitas familiares de los domingos y las contadas salidas al “afuera” que se permitían, nulo era el contacto con la vida extramuros. ¿Cómo ocupaban las horas hasta entonces? Pues estudiando en un raid maratónico materias como Latín y Humanidades, Filosofía y Ciencias, Teología, Moral, Derecho Canónico, Historia Eclesiástica, Liturgia, entre muchas otras más. De acuerdo a un manual de catequesis de los cuarenta, este tipo de estudios no eran ociosos, ya que “tanto aborrece Dios al sacerdote ignorante y ocioso que no procura adquirir los conocimientos necesarios al fiel desempeño de su ministerio, que acaba por fulminar contra él las más terribles anatemas”.³²⁴ Quienes mostraban aptitudes sobresalientes, eran seleccionados para terminar sus estudios en Roma en el Pío Colegio Latinoamericano, institución de fuerte impronta tomista que, de acuerdo a Susana Bianchi, fue fundamental en la estrategia de “romanización” de las iglesias del continente.³²⁵ Trasladarse a la Ciudad Eterna significaba no sólo el honor de continuar los estudios (e incluso en algunos casos la posibilidad de ir más allá y doctorarse en Teología o Derecho Canónico), sino también el primer paso en una eventual carrera eclesiástica. Algunos de los seminaristas argentinos que

³²² De acuerdo a los relatos de Jorge Mejía y Miguel Mascialino detallados respectivamente en Mejía, Jorge, *Historia de una identidad*, op. cit.; Lanusse, Lucas, *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*, op. cit.

³²³ Mejía, Jorge, *Historia de una identidad*, op. cit.; Bianchi, Susana, “La construcción de la Iglesia católica como actor político y social, 1930-1960”, op. cit.

³²⁴ P. Ardizzone, s. s., *La religión explicada. Los sacramentos*, Rosario, Apis, 1940, pág. 245.

³²⁵ Bianchi, Susana, “La conformación de la Iglesia católica como actor político-social: el Episcopado Argentino (1930-1960)”, op. cit.

gozaron de esta oportunidad de cruzar el Atlántico fueron los futuros obispos Enrique Angelelli y Lucio Gera, los sacerdotes tercermundistas Miguel Mascialino y Rubén Dri.³²⁶

Sin embargo, el recuerdo de Jerónimo Podestá muestra un mundo bien distinto. Quizás porque entró al Seminario a los veinte años y con una formación previa de más nivel que sus compañeros, se llevó una desilusión:

“Y yo que había ido con ejemplos de cristianos así tipo místicos, un poco exaltados decían algunos, me encontré con que el ambiente del Seminario para mí era de una chatura increíble. Era un colegio donde estudiabas para ser cura y tenías misa todas las mañanas, pero nada más. (...) Se hace un clima, un ambiente de formación religiosa, muy cerrado, muy cerrado. No se convive y lo que llega de afuera uno lo rechaza, es el mundo feo, malo, es el mundo pecaminoso hay que aislarse.”³²⁷

Cumplir veinticuatro años significaba para los seminaristas alcanzar la edad permitida para recibir la ordenación sacerdotal, al menos que se solicitara una dispensa *ad hoc* para realizarla antes de ese momento, como hizo el futuro cardenal Jorge Mejía, quien tras algunos sobresaltos en la gestión lo hizo con veintidós años.³²⁸ El paso del estado de seminarista a presbítero implicaba una serie de ritos espaciados en el tiempo divididos entre Órdenes menores (ostiarado, lectorado, exorcistado y acolitado) y mayores (subdiaconado, diaconado y presbiterado), las cuales tenían su precedente en la ceremonia de la tonsura clerical, que consistía en el corte de cabellos que el obispo realizaba en la frente, nuca, al costado de las orejas y en el medio de la cabeza. La profesión de celibato llegaba con el subdiaconado, en un recorrido que tenía su cúspide

³²⁶ Kovacic, Fabián, *Así en la tierra. Una biografía de Enrique Angelelli*, *op. cit.*; Rodríguez Melgarejo, Guillermo, “El don de una vida”, en Ferrara, Ricardo y Galli, Carlos María (org), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, *op. cit.*; Lanusse, Lucas, *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*, *op. cit.*; Brieger, Pedro, “Sacerdotes para el Tercer Mundo. Una fracturada experiencia de evangelización”, *op. cit.*

³²⁷ González, Lidia y García Conde, Luis I., *Monseñor Jerónimo de Podestá. La revolución en la Iglesia*, *op. cit.*, pág. 116.

³²⁸ Mejía, Jorge, *Historia de una identidad*, *op. cit.*

ritual en la ordenación, en donde el Obispo al imponerle sus manos y darle los atributos consagraba al nuevo sacerdote.³²⁹

En el relato familiar que tanto había escuchado Andrés desde niño, Aldo había llegado hasta las puertas de tan importante evento: apenas una semana antes de poner fin a tan largo trayecto de preparación, fallecería de una peritonitis. La *nonna* y sus pías hermanas siempre se refirieron a tal evento como uno más de los muchos signos de su santidad, ya que en el lecho de muerte el joven mostró una tranquilidad y entrega que no eran de este mundo. Como un mártir, decía siempre Giuseppina a punto de llorar de la emoción, convencida de que el hecho de que Aldo no hubiera podido consagrarse como sacerdote era apenas un detalle, a contrapelo claro está de las claras normativas eclesíásticas que siempre han dejado claro el punto de no retorno que supone la ordenación: de mero aspirante al servicio divino a la transformación en representante de Jesucristo.

Médicos de almas (propias y ajenas)

Ahora bien, ¿cuál era el devenir de un recién “estrenado” sacerdote? Para comenzar, debía lidiar con su nueva identidad, que lo escindía entre el mundo sagrado y profano, ambiente este último del que había estado abstraído durante los siete años del Seminario. Como bien lo expresó el cardenal Jorge Mejía en sus memorias, la ordenación implicaba el difícil equilibrio entre la identificación con Jesús que suponían los ritos con la vida cotidiana de quien “es un hombre como cualquier otro”:

“tal cosa no puede quedar limitada a los brevísimos instantes de la parte central de la oración eucarística. O toma la vida entera, o mejor, la persona entera, cualquiera sea su origen, o pesa como una bloque errático.”³³⁰

³²⁹ P. Ardizzone s. s., *La religión explicada. Los sacramentos*, op. cit.; Ciuccarelli, José A., *Fuentes de la gracia. Los sacramentos*, Bs. As., Estrada, 1947.

³³⁰ Mejía, Jorge, *Historia de una identidad*, op. cit., pág. 60.

Tanto antes como después del CVII, dos grandes caminos son los que se plantean ante un nuevo sacerdote: la continuación de los estudios teológicos o la vida pastoral. Claro está, una cosa no quitaba la otra, pero en los tiempos preconciarios la diferencia entre ambos recorridos se vivía de manera más patente, ya que quien era destinado a una parroquia sea como cura auxiliar o titular iniciaba una agitada rutina que poco tiempo le dejaba para otras cuestiones. Entre sus numerosas actividades, debía encargarse de la administración de las misas, preparar a los fieles para recibir los diversos sacramentos (bautismo, Primera Comunión, confirmación, confesión, matrimonio, extremaunción), gobernar la parroquia y organizar las actividades del apostolado de la zona.

A su vez, estaba la cuestión de la soledad que acarreaba la vida sacerdotal, atenuada en los primeros años de carrera por la relación (a veces despótica, en otras casi paternal) entre los sacerdotes titulares y los jóvenes que eran envía-



Esto Es, N° 108, 10/01/1956.

dos a sus capillas para que den sus primeros pasos como tenientes curas o ayudantes. Sin embargo, y tras la reclusión impuesta por el Seminario, para muchos se hacía difícil establecer un vínculo con la feligresía, tanto sea por la distancia que establecía el uso del latín como en lo que atañía a los discursos eclesiales sobre sexualidad. Susana Bianchi señala al respecto que el primer impacto que recibían los neófitos curas era la distancia entre sus modos de vida y las directrices eclesiales: “era un choque conocer los problemas reales de la gente... mucha gente iba a la Iglesia y

vos sabías que cuestionaban muchas cosas, el control de la natalidad fundamentalmente”, al decir de un ex cura entrevistado por ella.³³¹

³³¹ Citado en Bianchi, Susana, “La construcción de la identidad sexual en el clero: la cuestión del celibato sacerdotal (Argentina en las décadas de 1950-1960)”, *op. cit.*

Paradójicamente, el férreo aislamiento que hacia las mujeres se había impuesto durante sus años de educación no los había preparado para el constante y asiduo contacto que el mundo parroquial imponía. Cual un bucle del tiempo, ellas volvían a estar presentes en sus vidas religiosas ya no como introductoras en el culto, sino como catequistas, monjas o simples fieles que podían pasar gran parte de su día en la capilla rezando el rosario u orando.

Como era de esperar, ello traía consigo dos cuestiones espinosas: por un lado, y tal como en el seminario en el trato con los demás varones, el cura debía evitar un trato demasiado cercano y afectuoso con las mujeres en pos de no “levantar” sospechas acerca de conductas pecaminosas que atentasen contra el voto de celibato. En este sentido, nada de visitar las casas de mujeres solas o hablar con una de ellas a puertas cerradas en la sacristía. Por otra parte, el segundo “peligro” residía en la “feminización” de la liturgia así como en la “sensibilización” en las devociones, aspectos sobre los cuales los jesuitas Leonardo Castellani y Hernán Benítez solían condenar de manera abierta y usual en la década de 1940 la espiritualidad de la época.³³² Este último atribuía el alejamiento de los hombres de las iglesias especialmente a la preponderancia de esta sensibilidad femenina:

“El Cristo del Dulcísimo Corazón de Jesús de los devocionarios, las estampitas, las oraciones indulgenciadas, las letanías, las pláticas, los sermones, los librillos católicos y el beaterío, ¡antes repele que atrae! [...] Ese Cristo hecho para presidir salas rococós, locutorios de monjas o capillas de niñas, cabellera aceitada cayéndole sobre los hombros, mejillas imberbes, labios rojos y sensuales, manos monjiles y hombros caídos de cansancio bajo túnicas femeninas [...] ¡Dios santo! [...] Ese estilo pueril de los libros espirituales, de los manuales de meditación y en general, de la literatura piadosa. Repele ese untuoso y monjil derramado con tanta profusión. Contados los libros que se pueden poner en las manos de los obreros. Con razón dan éstos en creer que *la religión es asunto de mujeres y de ‘curas’* como si los ‘curas’, *vaya a saber por qué desperfecto interno, cayéramos más bien del lado de las mujeres que del lado de los hombres.*”³³³

³³² Caimari, Lila, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, op. cit.; Ídem, “Sobre el criollismo católico. Notas para leer a Leonardo Castellani”, op. cit.

³³³ Galasso, Norberto, *Yo fui el confesor de Eva Perón (Padre Hernán Benítez)*, Bs. As., Homo Sapiens, 1999, p. 23. Las cursivas son nuestras.

Tales dificultades, sea por su propia imposibilidad para relacionarse con los católicos “a pié” o por los prejuicios que muchos tenían sobre su rol, hacía que muchos cayeran en una soledad y frustración que en los casos analizados por Bianchi derivaron en enfermedades psicosomáticas y alcoholismo.³³⁴Sobre la búsqueda de resoluciones a estos conflictos personales volveremos más adelante.

Sin embargo, el día a día de los sacerdotes no terminaban en sus compromisos parroquiales, sino que había también múltiples actividades que los conectaban con el “afuera”, teniendo un pie tanto en el mundo privado como en el público. Por un lado, la presencia de presbíteros era infaltable en toda inauguración/acto público que se preciara: desde los tradicionales desfiles patrios a la apertura de la temporada estival, siempre había allí un sacerdote de alto cargo presto para bendecir sea una nueva estatua o incluso las aguas de las piletas del viejo balneario de La Salada. Por otra parte, desde el púlpito dominical el sacerdote que se animara tenía un espacio desde donde sentar posiciones tanto religiosas como políticas. Esta tradición, vigente ya desde los curas de la Revolución de Mayo, se volvería moneda en una vertiginosa época como la del primer peronismo, cuando personajes como Alberto Filippo (sacerdote de la parroquia de La Redonda de Belgrano) o José María Dumphy desplegaran desde los atrios polémicos discursos a favor o en contra del por entonces teniente coronel, respectivamente.³³⁵

Un mundo en extinción

Sin embargo, poco a poco ese mundo de sacerdotes ensotados dando sus misas en latín comenzaría a transformarse. Si cuando Aldo manifestó su

³³⁴ Bianchi, Susana, “La construcción de la identidad sexual en el clero: la cuestión del celibato sacerdotal (Argentina en las décadas de 1950-1960)”, *op. cit.*

³³⁵ Bianchi, Susana, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*, *op. cit.*; Gambini, Hugo, *El peronismo y la Iglesia*, Colección “La historia popular. Vida y milagros de nuestro pueblo”, N° 48, CEAL, 1971.

elección de ser sacerdote ello fue visto por su entorno como un privilegio, un honor para la familia, no ocurriría lo mismo tres décadas cuando su sobrino nieto Andrés haría lo mismo. Muchos tomaron tal decisión como un arrebato juvenil que pronto pasaría, llegando incluso a pensar la prima Stella (voluntaria carne de cañón por aquellos años de un psicoanalista lacaniano) que él estaba reprimiendo su sexualidad con su entrada al Seminario. “Qué lástima que tan buen pibe se meta a cura, che”, dijo meneando la cabeza el verdulero de la cuadra cuando se enteró de la novedad.

Pero no sólo el círculo que rodeaba a Andrés pensaba así, sino que cada vez más eran quienes ya no consideraban como algo positivo dedicar la vida al servicio divino. En este sentido la sociología religiosa, disciplina que recién despuntaba en el país, comenzó a llamar la atención sobre la cada vez más agravante disminución de la cantidad de sacerdotes por habitante: de acuerdo a las estadísticas elaboradas por el equipo del sacerdote Enrique Amato, el promedio de habitantes que le corresponde a cada sacerdote en ministerio parroquial este era de 9.000 promediando todo el país. Para ser más exactos, la diócesis de Buenos Aires contaba con una correlación de 9.669 personas por ministro.³³⁶

Por un lado, se hacía evidente que el número de sacerdotes por habitantes no había acompañado al acelerado crecimiento de la población urbana a partir de las décadas del treinta y cuarenta. Sin embargo, esta es sólo una parte de la historia, ya que además de aumentar la cantidad de feligreses por parroquia también disminuyó la cifra de quienes estaban dispuestos a dedicar su vida a la Iglesia. De acuerdo a las estimaciones de la revista *Primera Plana*, en apenas veinte años había caído estrepitosamente el número de aspirantes en el seminario de Villa Devoto: si para 1945 habían ingresado a la institución unos sesenta aspirantes, diez años estos eran treinta y seis, mientras que en 1966 fueron tan sólo diez, progresión aún peor para el Seminario Menor, que en 1967 sólo recibió a dos niños en sus aulas. A ello había que sumarle a los más de

³³⁶ Amato, Enrique, *La Iglesia en Argentina*, op. cit.

ciento ochenta que entre 1955 y 1965 habían solicitado la reducción al estado laical.³³⁷

¿Qué conjunción de razones había llevado a tal situación? Cabe pensar primero en las transformaciones materiales y domésticas que a lo largo de esas décadas habían experimentado los sectores desde cuyo seno provenían gran parte de los curas: las familias inmigrantes de primera generación y bajos recursos. De la mano de con la integración social y económica al país, estas contaban ahora con muchos más opciones de ascenso social (o aliviamiento del presupuesto) que el destinar a uno de los hijos al sacerdocio.³³⁸ En este sentido, podría pensarse que la reducción de la brecha social entre los sectores populares y altos permitió que quienes pasaban a integrar las huestes de la pujante clase media comenzaran a ver su relación con la institución eclesiástica con otros ojos tanto gracias a las nuevas posibilidades que brindaba el acceso a la educación pública como por el influjo del modelo de domesticidad.



***Esto Es*, N° 11,
09/02/1954.**

La reducción en el de hijos, así como el estrechamiento de los lazos afectivos que supuso la familia nuclear, dificultó así la creación de nuevas vocaciones: cada vez eran menos los padres que querían “perder” un hijo para dárselo a la iglesia.

Señales de este cambio en la percepción acerca de lo que implicaba ingresar al servicio divino pueden observarse en la representación que se hacía en las revistas femeninas acerca de dicha cuestión. Si hasta hacía un tiempo atrás las familias veían como un honor el tener un cura propio, en el caso de los cuentos que publicaba la muy tradicional revista *Para Ti* a partir de fines de los cincuenta, es llamativa la repetición de un patrón narrativo en el que los padres

³³⁷ “Iglesia Argentina: el éxodo de curas”, *Primera Plana*, N° 177, 17/05/1966; “Sacerdotes, y también hombres”, *Primera Plana*, N° 229, 16/05/1967.

³³⁸ “Crisis de vocaciones sacerdotales: más población con menos sacerdotes”, *Primera Plana*, N° 2, 20/11/1962.

del o la joven con vocación religiosa se oponían a su fe. Más allá de los finales felices de estas historias, en los que tras algún hecho epifánico los progenitores dejaban atrás su renuencia, lo que nos parece interesante que el núcleo narrativo radique precisamente en la tensión e incompreensión, así como en la pena y desazón, que generaba en la familia la entrada del protagonista al seminario o al convento.³³⁹Es en este contexto de descenso de las vocaciones como de nuevas miradas sobre ellas, que se comprende aún más el carácter sorpresivo que primaba cada vez que algún personaje famoso decidía dejar su estilo de vida soñado para abrazar el llamado de Dios. Más allá de las valorizaciones positivas que se hacía de tales actos, el aspecto principal en dichas notas era el exotismo y lo radical de esa elección como esa, máxime cuando se tenía fama, belleza y dinero.³⁴⁰

Sin embargo, el influjo de las nuevas miradas sobre la familia nuclear no explica *per se* el reflujo en el número de aspirantes al sacerdocio, ya que estas fueron de la mano con un fenómeno que varios teólogos europeos le atribuyeron al nuevo mundo de la postguerra: el “descreimiento” y “descristianización” de las costumbres. En este sentido, y a medida que se acercaba el medio siglo, no sólo aumentaron las opciones recreativas para el tiempo libre, sino que también se acrecentó el número de competidores dentro del universo espiritual y simbólico sobre el cual los curas hasta entonces habían tenido el monopolio. Tal como se leía en las páginas de la revista *Panorama*,

“El cine y la televisión le dieron al hombre de la calle espectáculos más atractivos y más ‘fáciles’ de asimilar. El curandero desparramó y desparrama ‘milagros’ a voluntad, aunque no lo haga gratuitamente. El espiritismo ofrece a diario o semanalmente, ‘maravillas’ que antes se consideraban reservadas a los santos en muy contadas oportunidades. El psicoanalista ‘perdona los pecados’ sin imponer penitencias, y además

³³⁹ Por ejemplo, Sherman, Ricardo, “Vocación”, *Para Ti*, N° 1846, 12/11/1957; Garay, M. Consuelo, “Cuando el amor divino puede más”, *Para Ti*, N° 1852, 24/12/1957; Aguilar, Susana, “La vocación de María Clara”, *Para Ti*, N° 2306, 19/09/1966.

³⁴⁰ Por caso, “¿Por qué Humberto Almazan toma los hábitos”, *Para Ti*, N° 1955, 29/12/1959; “Bella, rica y cortejada, la hija de Gary Cooper abandona el mundo para ingresar en un convento”, *Para Ti*, N° 2026, 26/09/1961.

toma a su cargo la curación del paciente, evitándole molestias y remordimientos.”³⁴¹

Si bien volveremos sobre estas cuestiones en el capítulo siete, vale destacar que la mayor legitimidad de estos otros administradores de lo sobrenatural impactó en la visión y el quehacer cotidiano de los sacerdotes. Como se preguntaba una y otra vez la prima Stella cuando analizaba la decisión de Andrés, ¿quién quería ser cura, pudiendo ser psicólogo o médico? A su vez, tal “descreimiento” hacia la Iglesia y sus miembros debe ponerse dentro del marco del escenario que dejó tras de sí la tensión entre peronismo y catolicismo. El descalabro del final entre ambos contribuyó a aumentar el anticlericalismo de muchos, ya que como ha señalado Roberto Di Stefano la participación eclesial en la “Revolución Libertadora” granjeó vastas animosidades contra los “curas tirambombas”.³⁴²

¿Cómo intentó zanjar la Iglesia la cada vez más menguante influencia sobre la sociedad? En cuanto al descenso de las vocaciones, se volvió claro que no bastaba con los tradicionales pedidos de plegarias por su aumento, de allí la aparición de los “Congresos por las Vocaciones Sacerdotales”. En su tercera edición, que tuvo lugar en Buenos Aires en 1946, se plantearon como urgentes dos estrategias que los católicos debían darse para recuperar el ímpetu sacerdotal: por un lado, el doctor Bonamino, el mismo que analizaría a las clases medias años después, pidió a los padres que no tengan miedo de entregar un hijo a la Iglesia, ya que hay algunos que “por egoísmo restan a Cristo un apóstol y al mundo un salvador”. Por el otro, y en la tónica que ya hemos visto de alcanzar égida entre los obreros, se sostenía la necesidad de evangelizar las barriadas y sembrar vocaciones entre los jóvenes obreros, los más renuentes a abrazar la vocación sacerdotal.³⁴³

La tensión con este último sector social no haría más que agravarse tras el conflicto con el peronismo. Como ya analizamos en el primer capítulo, una de las

³⁴¹ “¿Dónde está Dios?”, *Panorama*, N° 38, julio de 1966.

³⁴² Di Stefano, Roberto, *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, *op. cit.*

³⁴³ “Religión. Evangelizadoras en todas las barriadas”, *Qué sucedió en siete días*, N° 1, 08/08/1946.

estrategias para repararla fue la subdivisión de las otrora amplios arzobispados de Buenos Aires y La Plata, las cuales a partir de su fraccionamiento dieron luz a diócesis ubicadas en el Conurbano. Fue precisamente en varias de ellas donde surgieron a fines de los cincuenta las versiones vernáculas del proyecto belga de los “curas obreros”, cuya premisa era recontactarse con el pueblo más allá del rol de administrador de los sagrados. El impulsor de esta iniciativa en la diócesis de Avellaneda, el por entonces obispo Jerónimo de Podestá, les recomendaba a sus sacerdotes sobre todo la discreción en cuanto a sus identidades, ya que sino si no los vecinos “les van a pedir misas, funerales, primeras comuniones, bautismos, y ustedes tienen que entrar con la gente, convivir con la gente.”³⁴⁴ Esta experiencia, si bien de vida breve, fue tan significativa por el nuevo rol de sacerdote que postulaba que muchos la verían como un antecedente inspirador del tercermundismo que se desplegaría una década después.

Hombres de Concilio

Nuestro país no fue el único atravesado por el descenso en las vocaciones y la “descristianización”, sino que era parte de un proceso mayor que tenía su epicentro en la Europa de la postguerra y cuya reflexión inspiró a Juan XXIII a convocar al CVII. Si algo quedaba claro a la luz de los nuevos tiempos, era la necesidad de adecuación no sólo de los ritos, sino también del rol que los sacerdotes debían tener dentro de la Iglesia y para con los fieles. Tales reflexiones tomaron forma en dos documentos producidos al calor de los debates conciliares: el “Decreto sobre el ministerio y la vida sacerdotal” (*Presbyterorum Ordinis*, 7 de diciembre de 1965) y el “Decreto sobre la formación sacerdotal” (*Optatam Totius*, 28 de octubre de 1965). Ambas venían a reorganizar los estudios de los futuros presbíteros: las otrora órdenes menores (ostiariado, lectorado, exorcistado y acolitado) fueron reemplazadas por

³⁴⁴ González, Lidia y García Conde, Luis I., *Monseñor Jerónimo de Podestá. La revolución en la Iglesia, op. cit.*, pág. 22.

ministerios de carácter laical, a la vez que el subdiaconado desapareció de las órdenes mayores.

De la mano de estos cambios estructurales, entrarían nuevas materias y se renovarían los cuerpos docentes de muchos establecimientos. En el caso del Seminario de Buenos Aires, estas transformaciones se realizaron en el contexto del traspaso de la dirección de manos de los jesuitas (quienes habían estado a cargo durante un siglo) al clero diocesano, el cual había comenzado a realizarse en 1957 y posibilitó un nuevo perfil educativo de impronta casi vanguardista para la época. En ese sentido, un grupo de jóvenes sacerdotes que estaban en contacto con las discusiones teológicas europeas que inspiraron al CVII se encargarían desde allí de difundir y poner a punto la readaptación: como rector entre 1960-1963, Eduardo Pironio, a la vez que actuaban como profesores Lucio Gera, Jorge Mejía, Miguel Mascialino, Carmelo Giaquinta, Rafael Tello, entre muchos otros más que en pocos años más encabezarían la renovación postconciliar. Con ellos el Seminario abrió sus puertas a personas extramuros para dar charlas de diversos temas, conformándose además lo que Mejía ha denominado una “verdadera comunidad sacerdotal” gracias a la cercanía y debate constante de ideas entre sus miembros.³⁴⁵ Sería precisamente en ese ámbito de diálogo y pensamiento renovador en el que Andrés ingresaría a fines de esa década.

Sin embargo, no en todos los lugares la transición fue tan fluida como en Buenos Aires, existiendo graves conflictos al respecto en las diócesis de Mendoza y Córdoba. En esta última, por caso, un grupo conformado por profesores recién regresados de Europa como Nelson DellaFerrera, José Gaido, ErioVaudagna inició junto a muchos alumnos en 1962 un reclamo por el cambio del plan de estudios de tal magnitud que terminó en el reemplazo del por entonces director por el obispo auxiliar Enrique Angelelli. Este último impulsaría las medidas solicitadas así como también abriría las puertas del seminario tanto para el ingreso de libros, diarios y noticias, como para la salida de los seminaristas al

³⁴⁵ Mejía, Jorge, *Historia de una identidad*, op. cit., pág. 60.

trabajo misional en los barrios obreros. El ímpetu renovador no quedó allí, ya que los mismos docentes fueron los protagonistas de un reportaje en el diario *Córdoba* en el que de manera larga y tendida denunciaron el nulo entusiasmo que tenía el arzobispo Castellano por ponerse en “estado de concilio”, lo cual reinició las hostilidades dentro de la diócesis. Angelelli, debatido entre su fidelidad a la cadena jerárquica y el tener el mismo pensar que los sacerdotes, intentó mediar sin éxito entre las partes. Como corolario, el desgastado arzobispo renunció aduciendo su avanzada edad y los tres docentes, así como el director del Seminario, fueron “desterrados” por las nuevas autoridades a espacios de la diócesis en donde no generaran tanta bulla.³⁴⁶

Entre las temáticas que el Concilio revisitó y consideró necesario que los sacerdotes estén al tanto, se encontraba un antiguo contrincante, el psicoanálisis. Hasta entonces abjurado, a partir de esta época es visto con nuevos ojos tanto para tener mayores herramientas para conectarse con los fieles como para superar la soledad y depresión en que caían muchos presbíteros. El Seminario de Devoto había sido pionero al respecto, ya que desde los cincuenta el jesuita “Chichilo” Rodríguez Leonardi, quien había sido médico antes de ordenarse, instruía a los alumnos en los rudimentos de esta disciplina, apuesta que se redoblaría ya bajo el control diocesano con la presencia del psiquiatra Oscar Tyseira, quien analizaba a los aspirantes al sacerdocio previa autorización de sus superiores.³⁴⁷ Dichas experiencias serían legitimadas por la Santa Sede hacia 1969, cuando tras un largo debate permita de manera oficial el tratamiento psicoanalítico para “ayudar a poner en claro si un candidato al sacerdocio es capaz de asumir con propiedad las obligaciones del estado religioso.”³⁴⁸

Pero quizás el cambio de mayor impacto que el CVII traería consigo en cuanto a la vida sacerdotal fue el abandono de la obligatoriedad de la sotana.

³⁴⁶ Kovacic, Fabián, *Así en la tierra. Una biografía de Enrique Angelelli*, op. cit. Para el caso mendocino, Lanusse, Lucas, *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*, op. cit.; Brieger, Pedro, “Sacerdotes para el Tercer Mundo. Una fracturada experiencia de evangelización”, op. cit.

³⁴⁷ “Iglesia. Triunfo del psicoanálisis”, *Panorama*, N° 94, 11/12/1969.

³⁴⁸ *Ibid.*

Dentro del progresivo alejamiento de la sociedad con respecto a la Iglesia, el recuerdo de aquellos curas escapándose sin su tradicional atuendo del escarnio peronista en junio de 1955 dejó de parecerle a muchos una humillación para convertirse en una oportunidad de enmendar las cosas. En este sentido, el periodista Andrés Gorosito sostenía para 1956 en la revista *Esto Es* la espectacular oportunidad que el usar “ropa civil” representaba para ponerse a tono con las transformaciones culturales:

“el hábito del sacerdote en la calle resulta anacrónico, fuera de realidad, logrando como efecto, no la admiración y el respeto, sino el desagrado y la irritación. Una ropa que lo separa señalándolo: eso es la sotana en Buenos Aires (por lo menos en estos momentos).”³⁴⁹

En este sentido, el CVII se encargaría a nivel global de refrendar prácticas que si bien minoritarias venían realizándose previamente, como en el caso de los curas obreros “camuflados” en las fábricas de *overall* o el *clergyman*, es decir, camisa y pantalón negro con collarín blanco. Este último se convertiría precisamente en el nuevo hábito establecido, debiendo ser utilizado en todo momento salvo para los actos del culto divino y el ministerio sacerdotal, en donde continuaba reinando impertérrita la sotana. La adecuación a los nuevos tiempos (así como a las leyes de la meteorología) inspiró a las autoridades de algunas diócesis, como la de Chaco, a ir un paso más allá al permitir el uso de camisas de mangas cortas para evitar que entre las causas del descenso de sacerdotes se contara el derretimiento por exceso de calor.³⁵⁰

Un cura moderno

³⁴⁹ Andrés Gorosito, “Una muralla negra de tres metros separa a la Iglesia de las masas”, *Esto Es*, N° 110, 27/01/1956.

³⁵⁰ “Religión. Sin sotana junto a los hombres”, *Primera Plana*, N° 101, 13/10/1964. Véase también “Se autoriza el uso del ‘clergyman’ en la Argentina”, *Boletín del AICA*, N° 444, 29/12/1964; “Normas para el uso del clergyman en Lomas de Zamora”, *Boletín del AICA*, N° 448, 26/01/1965; “Sección oficial del Arzobispado”, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires*, N° 85, enero de 1965.

Y mientras la Iglesia intentaba aggiornarse a través de la diversidad de estas medidas, la percepción social de los sacerdotes también atravesó sus bemoles que no se limitaron al mero descenso de las vocaciones religiosas o a que cada vez menos personas solicitaran la bendición de sus casas. De la mano con la nueva sensibilidad que ponderaba desde fines de los cincuenta la autenticidad y la espontaneidad en los vínculos, la cultura de masas se hizo eco de representaciones que valoraban aspectos y actitudes en muchas ocasiones bien diferentes a las de un cura preconiliar, vestido de sotana y solemnes. Es así que los medios de comunicación (y en especial la televisión y el cine) comenzaron a privilegiar un nuevo imaginario sobre los religiosos y religiosas: divertidos, sinceros, desacartonados. Jóvenes. En una sola palabra, *modernos*.

Este fenómeno tuvo versiones en distintas partes del globo desde el más tradicional Don Camilo de la saga del cine italiano (1952-1965), pasando por la revoltosa y cantarina María de *La novicia rebelde* (1960). Al respecto, quizás la figura más paradigmática y exitosa sea la del bondadoso y sufrido Papa Cirilo de la novela del australiano Morris West *Las sandalias del pescador*, publicada en 1963 y llevada al cine en 1968 con Anthony Quinn como protagonista. En nuestro país, Luis Sandrini fue el rostro de *Al diablo con este cura*, película de 1967 inspirada en esos “curas con callos en las manos” que el concilio había llevado a los primeros planos.³⁵¹ El popular actor repetiría la temática en 1971 en *Pájaro Loco*, en donde a través de una trama cándida y costumbrista es posible observar el conflicto generacional que asolaba tanto al catolicismo como a la Argentina de esa época. Allí se narraban las aventuras de un sacerdote atolondrado y con pocas pulgas que deberá demostrar que el casino que se está construyendo en su empobrecido pueblo no es más que una estafa ideada por un modernísimo financista porteño. Más allá del tono moralizante y conciliador de la historia, que busca integrar de una manera no disruptiva la politización de numerosos laicos y religiosos, este film estrenado en pleno *boom* mediático del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSPTM) es un buen canal

³⁵¹ “Luis Sandrini con hábitos iracundos”, *Para Ti*, N° 2334, 03/04/1967.

para detectar algunas de las percepciones que circulaban a principios de los setenta sobre el *liberacionismo* católico. Por ejemplo, una de las escenas más significativas al respecto era la del debate establecido entre el joven obispo auxiliar y el sacerdote de pueblo ya entrado en años interpretado por Sandrini:

“-Nuestro planeta es una encrucijada: el Tercer Mundo, sacerdotes obreros, curas en las guerrillas, en la subversión... ¿Cuál es el camino? ¿Lo pensó alguna vez?

-No, yo no... no es un problema mío. Mire, yo soy un cura del campo, soy un cura rural, todavía voy de sotana... Como dicen ahora, de maxifalda, jajaja.”³⁵²

La televisión local también tuvo espacio para su propia representación de la Iglesia católica. Siguiendo en la ficción, la serie de 1963 “Ellos visten de negro” generó fuerte polémica al retratar la vida de cuatro curas de barrio, interpretados por Luis Tasca, Javier Portales, Luis Rodrigo y José María Langlais, con libro de Jorge Falcón y dirección de Pancho Guerrero. Enfrentados por el *rating* con el exitoso programa humorístico “Viendo a Biondi”, la trama incluyó algunos giros “sensacionalistas” para la época como un *strip-tease* masculino para mantener a su vasta audiencia sin cambiar de canal.³⁵³ En cuanto a los sacerdotes de carne y hueso que se animaron a dar una imagen distinta, un buen representante fue el jesuita Joaquín Aduriz, quien desde la pantalla de Canal 11 conducía junto al periodista Raúl Urtizberea el programa “¿Cuál es su duda?”, el cual debutó en 1961 y se encargaba de debatir cuestiones como la confesión, el diálogo cristianismo y marxismo, la vida después de la muerte, etc. Otra iniciativa similar fue la de después desplegada en “Mesa de credos”, programa en el que participan un rabino, un sacerdote y un pastor.³⁵⁴

³⁵² “Pájaro Loco” (1971), dirigida por Lucas Demare y protagonizada por Luis Sandrini, Víctor Laplace y José Cibrián.

³⁵³ “Credos en TV”, *Panorama*, N° 7, diciembre de 1963. Véase también Ulanovsky, Carlos, Itkin, Silvia y Sirvén, Pablo, *Estamos en el Aire: una historia de la televisión en la Argentina*, Bs. As., Emecé, 2006.

³⁵⁴ “Credos en TV”, *Panorama*, N° 7, diciembre de 1963.

Entre Dios y Cupido

Pero esto no era todo: a medida que pasaban las sesiones del CVII iban quedando clara la tensión entre lo que la feligresía esperaba y lo que la Iglesia efectivamente quería (o podía) transformar, como en el caso de relación con la política revolucionaria o el ríspido tema de los anticonceptivos. Esa díada se completaba indudablemente con el debate en torno al celibato eclesial, puesto en cuestión tanto desde afuera como dentro del campo católico. Para comenzar, una de las razones de la sangría en el número de sacerdotes se debía al aumento de la cantidad de hombres y mujeres que renunciaban a sus votos de castidad para abrazar en muchos casos una vida de pareja: de acuerdo a las estimaciones publicadas en un informe de la revista *Panorama*, en los sesenta habían pasado al estado laical alrededor de unos 500 sacerdotes y unas 1300 monjas, es decir un 10% del personal eclesiástico.³⁵⁵ Sin embargo, ello distaba de ser un fenómeno meramente local, ya que en esa década se habían solicitado al Vaticano unas 7.137 dispensas de celibato en todo el mundo, de las cuales 661 provenían de América Central y del Sur.³⁵⁶

Los sacerdotes cruzados por la flecha de Cupido no eran nada nuevo bajo el sol, vale recordar la historia casi mítica de Camila O' Gorman y el padre Ladislao Gutiérrez en los tiempos rosistas, por citar sólo una. O la de unos de los presbíteros que tuvo la parroquia a la que era adepta la *nonna* Giuseppina, que se había enamorado de la catequista y había huido con ella ante el asombro (y el escarnio) del barrio. Sin embargo, en los nuevos tiempos de los medios masivos de comunicación, lo que antes se reservaba para los susurros y cotilleos de las señoras a media tarde, cobraba ahora una dimensión magnificada. En este sentido, en los años sesenta, las revistas y shows de tv se llenaron de notas que referían a las escandalosas salidas de muchos sacerdotes de la Iglesia, siendo quizás dos de los casos más resonantes los del obispo de Avellaneda Jerónimo de

³⁵⁵ "Religión. Dos caminos de una Iglesia en conflicto", *Panorama*, N° 229, 14/09/1971.

³⁵⁶ "Celibato. Dos crisis cada milenio", *Panorama*, N° 146, 10/02/1970.

Podestá y de Alejandro Mayol. Este último, famoso por aquel entonces por su carrera como compositor e intérprete musical así como por su programa de ca-



Panorama, N° 99, 18/03/1969.

nal 9 “Trampolín a la vida”, decidió renunciar a los hábitos en 1969 para casarse con Beatriz, una joven con quien había mantenido una larga relación de confianza y amistad que había devenido en amor con el paso de los años. En una nota con *Panorama*, el ahora laico explicaba sus motivos sosteniendo que “para querer a la gente necesito tenerla a mi lado. Y ella a mí. El único mandamiento del Evangelio es querer a la gente...”. Desde su punto de vista, el abrazar el amor de manera abierta era la opción más sana, ya que había llegado a

la conclusión de que el celibato crea un “condicionamiento sociopatológico fuerte” que puede llevar a “anormalidades sexuales para compensar la necesidad afectiva o sencillamente buscar la compañía del dinero y la seguridad.”³⁵⁷

La saga de Podestá y su futura esposa Clelia Luro fue bien polémica. La pareja se conoció en abril de 1966 y a partir de entonces se volvieron inseparables hasta que pocos meses después (y en parte debido al alto perfil social y política del obispo) cada vez más personas comenzaron a reparar en la estrechez de ese vínculo. De acuerdo al mismo sacerdote, fue su compromiso en la divulgación de los aspectos más revolucionarios de la encíclica *Populorum Progressio* lo que le acarreó la desaprobación de los sectores conservadores de la jerarquía y del gobierno de Onganía, los cuales utilizaron en su contra el dato no menor de su relación.

³⁵⁷ “Iglesia argentina: los curas se casan”, *Panorama*, N° 99, 18/03/1969.

“Entonces me empezaron a armar lío. Que yo tenía una relación muy llamativa con Clelia (...) ya los servicios de información me seguían a todas partes. Y difundían, amenazaron con hacer un gran escándalo público si no me hacían acallar. Esto me lo dio Onganía mismo, que él se lo había pedido al Nuncio. (...) Yo fui verlo al Papa y le dije: “Mire, yo estoy haciendo esto, esto y esto. Estoy leyendo su Encíclica y esto provoca problemas pero no vengo a hablar de eso. Por si alguien le ha traído cuentos: yo tengo una secretaria a quien quiero muchísimo”. Y fui yo quien se lo dijo primero, abiertamente. Que ellos tenían un dossier: que viajó en auto con esta señora y habían pasado la noche... y con eso amenazaron que iban a armar un gran escándalo.”³⁵⁸

Tras una amplia cobertura de la prensa, atraídos como podía esperarse por el costado sensacionalista del conflicto, Podestá decide ofrecer su renuncia, contrayendo finalmente nupcias con Clelia en 1972, cuando la Iglesia le prohibió el ejercicio público del sacerdocio.³⁵⁹ La pareja se pondría al frente de la “Fundación Latinoamericana de Sacerdotes casados”, dedicando ambos sus vidas a la derogación del celibato obligatorio a pesar del aislamiento y el escarnio social que les conllevó su decisión. Podestá fallecería en el año 2000, mientras su esposa lo haría trece años después, a los ochenta y seis.

Mientras estos “escándalos” tenían lugar, todos (o casi todos) tenían algo para decir al respecto. Por un lado, el futuro arzobispo de Buenos Aires Quarracino, por aquel entonces ligado a las propuestas renovadoras, opinaba que el celibato sacerdotal “es una norma, no un dogma y por eso mismo puede cambiarse. Pero la Iglesia no actuará con urgencia. No lo abolirá mañana y yo estoy de acuerdo.”³⁶⁰ Para el polémico cura Hernán Benítez, en tanto, el “fenómeno” del abandono de los hábitos no debe atribuirse únicamente a las mujeres, sino que corresponde a “un problema de conciencia” generado por las ansias de muchos de dar un testimonio “más comprometido y abnegado”. A su vez, sostiene que hay que distinguir entre el cura que es “revolucionario verdadero” y el “macaneador o matutero” que lo único que le interesa es “pasar

³⁵⁸González, Lidia y García Conde, Luis I., *Monseñor Jerónimo de Podestá. La revolución en la Iglesia, op. cit.*, pág. 97.

³⁵⁹ “La caída de Podestá: Roma contra la Argentina”, *Primera Plana*, N° 258, 05/12/1967; “Informe especial. Discordia en la Iglesia argentina”, *Primera Plana*, N° 259, 12/12/1967; Jerónimo de Podestá, Clelia y otros, *Caminos de libertad*, Planeta Argentina, Bs. As., 1985.

³⁶⁰ “Celibato. Dos crisis cada milenio”, *Panorama*, N° 146, 10/02/1970.

el rato” y “cuchichear y manosearse con chicuelas desprejuiciadas e insatisfechas.”³⁶¹

Como era de esperar, y más en el contexto de la Iglesia postconciliar, también había quienes condenaron de manera abierta a aquellos que relegaban a la institución en pos de priorizar sea su vida amorosa o sus elecciones ideológicas. Tal como pasó con el tema de los anticonceptivos, en la condena a los curas “casados” se encontraban tanto figuras conservadoras como personas ubicadas en la “izquierda” eclesial. Por ejemplo, los renovadores Gera y Melgarejo opinaban que el celibato era una problemática “importada” de los países desarrollados, ya que la verdadera “bandera de lucha” de los sacerdotes locales era el logro de la liberación social, económica y cultural justamente de los mandatos de los privilegiados por sobre los pobres.³⁶² La misma opinión compartía la revista *Cristianismo y Revolución*, en donde se sostenía que estos temas son preocupación solamente para los “progresistas”, es decir, de los que “no se juegan” y que “descubrieron del Concilio solamente los retoques litúrgicos, las disquisiciones bíblicas, las siestas teológicas, (...) que importan de Europa la crisis del celibato, de la autoridad papal y la eterna como inútil polémica de las píldoras anticonceptivas”.³⁶³

El mediático Carlos Mugica, a la sazón uno de los rostros más conocidos del MPSTM, vocalizaba la opinión de muchos de sus compañeros al poner en primer plano el servicio cristiano, por sobre la vida personal, por más que ello supusiera esfuerzo y un dolor casi martiroológico. De esta manera, “no importa demasiado discutir si el sacerdote debe ser célibe o casado. Lo importante es que sea un hombre profundamente religioso, hombre de oración que tenga su vida totalmente consagrada a Dios y al prójimo.”³⁶⁴

En cuanto a la feligresía, las secciones de cartas de lectores son iluminadoras al respecto. Ante el casamiento del sacerdote Alejandro Mayol,

³⁶¹ “Habla el padre Benítez: que el cielo lo juzgue”, *Panorama*, N° 92, 28/01/1969.

³⁶² Gera, Lucio y Rodríguez Melgarejo, Guillermo, *Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina*, op. cit.

³⁶³ “Los curas que se casan. Los curas que se juegan”, *Cristianismo y Revolución*, N° 13, 1969, p. 12.

³⁶⁴ Citado en De Biase, Martín, *Entre dos fuegos. Vida y asesinato del padre Mugica*, op. Cit.

una lectora en *Panorama* respondió a que publicitar este tipo de casos “perjudica enormemente” tanto a la Iglesia como a los católicos “superficiales”, quienes vacilan de su fe por tales escándalos ya que, en su opinión, los “auténticos” sacerdotes están ayudando al prójimo en el anonimato y no viviendo en la ciudad rodeados de “algún reportero ávido de noticias sensacionales.”³⁶⁵ Un par de semanas después, otra lectora sostenía que el problema ante los curas casados no era el escándalo, sino el costo económico que le acarrearía al Estado si se pusiera fin al celibato: por eso propone que estos trabajen de lunes a viernes para que se sienten más identificados con los fieles.³⁶⁶

El otro cielo

Sin embargo, la cuestión de los curas que abandonaban los hábitos no era el único escollo que atravesaba la identidad sacerdotal en el candente escenario postconciliar ya que, como era de esperar en esa época, la política y la ideología metieron la cola. Como ya hemos visto en el primer capítulo, los sacerdotes parecían estar en todas partes, opinando, organizando actividades, moviéndose entre las masas. En resumidas cuentas, y como afirmaba una nota de la revista *Panorama*, se estaba frente al “hecho nuevo de la preeminencia sacerdotal en la agitación social”.³⁶⁷

El vértigo de la época parecía reclamar un nuevo tipo de sacerdote, alguien con “nuevas actitudes acordes con la nueva situación.”³⁶⁸ En este sentido, en 1969 el presbítero “Pepe” Serra sostenía que el eje de este nuevo perfil sacerdotal debía ser la evangelización, primordial para que los curas puedan convertirse en “profetas de la liberación del hombre”: “no se trata de

³⁶⁵ “Cartas”, *Panorama*, N° 102, 08/04/1969.

³⁶⁶ “Cartas”, *Panorama*, N° 104, 22/04/1969.

³⁶⁷ “La cuestión social y los curas”, *Panorama*, N° 104, 22/04/1969.

³⁶⁸ Gera, Lucio, Sily, Alberto, Miguens, José, Suárez, Francisco y O’Farrel, Justino, *La Iglesia y el país*, Nueve de Julio, Búsqueda, 1967, pág. 68.

modernizar, porque la modernización sirve para endurecer el sistema y agravar las injusticias. La tendencia actual es encaminarnos hacia la 'socialización'."³⁶⁹

El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo fue la voz que canalizó esa búsqueda en nuestro país. Inspirados por el *Manifiesto de 18 obispos del Tercer Mundo*, de agosto de 1967, un grupo de curas escribió una carta de adhesión que rápidamente fue pasando de mano en mano hasta ser firmada por 270 sacerdotes argentinos. Ese sería tan sólo el inicio: unos meses más tarde, y a partir del diálogo entablado a partir de la circulación del texto, se realizará el Primer Encuentro Nacional en Córdoba, el 1 y 2 de mayo de 1968, al cual asistirán 21 representantes de 13 diócesis del país. Como producto de esa reunión aparece el *Informe de la violencia*, enviado a la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en Medellín. Allí, el MSPTM utiliza la tesis de la *violencia institucionalizada* de Pablo VI para explicar la realidad latinoamericana y justificar la instauración de un nuevo modelo de organización productiva.

Fue sin embargo en el Segundo Encuentro Nacional, entre el 1 y el 3 de mayo de 1969, que esa postura inicial se despegaba de la tutela del pensamiento del Papa y es mejor definida en sus modos y objetivos:

"nuestra firme adhesión al proceso revolucionario, de *cambio radical y urgente de sus estructuras* y nuestro formal rechazo del sistema capitalista vigente y todo tipo de imperialismo económico, político y cultural; para marchar en búsqueda de un socialismo latinoamericano que promueva el advenimiento del Hombre Nuevo: socialismo que no implica forzosamente programas de realización impuestos por partidos socialistas de aquí u otras partes del mundo, pero que sí incluye necesariamente la socialización de los medios de producción, del poder económico y político de la cultura."³⁷⁰

El MSPTM, entonces, parecía estar en la búsqueda de un cambio del modo de explotación, cuyo resultado sería un *socialismo latinoamericano*. De aquí se despegan dos conclusiones, una, el uso preciso de conceptos marxistas para caracterizar su opción política; otra que, si bien la meta deseada era la misma

³⁶⁹ "Sacerdotes. José María Serra: profetas de la liberación", *Panorama*, N° 106, 06/05/1969.

³⁷⁰ "Nuestras coincidencias básicas", 2^a Encuentro Nacional del MSPTM, Córdoba, 1y 2 de mayo de 1969.

que la de la izquierda tradicional, los métodos serán otros, surgidos de la realidad propia de América Latina. En el *Comunicado de Santa Fe*, producto del Tercer Encuentro Nacional realizado el 1 y 2 de mayo de 1970, volverán a desarrollarse estas ideas pero con dos importantes agregados, la renuencia del MSPTM a transformarse en un partido político y la mención del peronismo como canal para la liberación nacional, marcando un cambio de 180° con respecto a la relación de la jerarquía con exiliado ex presidente, por lo menos en lo que refería a lo público.³⁷¹

Entre este Tercer Encuentro Nacional y el Cuarto, el 8 y 9 de julio de 1971 en Carlos Paz, ocurrirían la detención de Carbone y la campaña perniciosa desatada desde algunos medios publicación ligados a los sectores conservadores.³⁷² Estos incidentes acrecentarían los debates hacia el interior del movimiento sobre la participación partidaria y los ataques desde los sectores de derecha. Según Gustavo Pontoriero, los miembros del MSPTM vinculados al peronismo en sus diferentes agrupaciones eran alrededor del 90% (Mugica y Vernazza militaban en el Movimiento Villero Peronista; Rubén Dri en Peronismo de Base; Carbone, Adur y Yacuzzi en algunos espacios de Montoneros).³⁷³ Los sacerdotes restantes eran reticentes a esta opción, enrolados en posturas próximas al marxismo, como Miguel Ramondetti, secretario general del movimiento. Esta diferenciación en la caracterización del partido peronista llevaría a grandes discusiones a lo largo de esos años, pero la apertura democrática planteada por el GAN definiría el apoyo electoral al FREJULI. Símbolo de ello es la presencia de Carlos Mugica como representante del movimiento en el viaje de regreso de Perón al país, el 17 de noviembre de 1972,

³⁷¹“Comunicado de Santa Fe”, 3º Encuentro Nacional del MSPTM, Santa Fe, 1 y 2 de mayo de 1970.

³⁷² Ilustrativo de ello es la recopilación de artículos periodísticos que resaltan los aspectos negativos del MSPTM realizada por el MUN (Movimiento de Unidad Nacional). Este texto (*Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Aclare sus dudas leyendo sus publicaciones*, Bs. As., Movimiento de Unidad Nacional, 1970), aparece como anónimo, y está inserto en la vinculación del padre Carbone con el secuestro y asesinato de Aramburu por Montoneros.

³⁷³ Pontoriero, Gustavo, *Sacerdotes para el Tercer Mundo: el fermento en la masa*, op. cit.

y la entrevista que el anciano general concede a sesenta sacerdotes en la quinta de la calle Gaspar Campos.

Sin embargo, y a partir de 1973, y de manera paralela al crecimiento del conflicto en el peronismo, que tendría su primer gran exponente en la masacre de Ezeiza, el MSPTM comienza a resquebrajarse. En agosto de ese año, se realizó en Santa Fe una reunión de las principales figuras del movimiento, y en la cual se cristalizó la ruptura política y eclesiástica entre los grupos de Capital Federal y los del Interior. Como resultado, la organización decide interrumpir su actividad pública hasta que la situación mejorase. El 29 de abril de 1974, mediante un comunicado de prensa, un grupo de sacerdotes liderado por Carlos Mugica intenta refundar el MSPTM, pero bajo premisas diferentes a las que lo habían caracterizado desde sus inicios. Se consideraban verticalistas en lo eclesiástico y lo político, alejándose tanto de los sectores peronistas críticos de la conducción del partido como de los que apelaban a conceptos de la *Teología de la Liberación*. Sin embargo, este deseo de reflotar al movimiento quedaría trunco con el asesinato de Mugica por la Triple A el 11 de mayo de ese año.

Pero más allá de los posicionamientos políticos, estos curas también tenían una vida entre los fieles, vida que no siempre fue idílica. Como rememora Erio Vaudagna acerca de su experiencia en Villa Los Plátanos a fines de los sesenta,

“Nos abandonaron muchos cristianos tradicionales y hubo afluencia de nuevos cristianos, que eran menos pero más auténticos. Pero esta etapa es la más dolorosa porque nos quedamos solos, ya que cuando el cristiano asume un compromiso se pregunta qué sentido tiene ir a misa. Sabe que su lugar es la lucha concreta. Cada uno superó esta crisis como pudo, algunos renunciando al sacerdocio, otros siguieron heroicamente. Pero veíamos que la lucha dentro de la Iglesia era inviable. (...) En un primer momento iban los sectores más tradicionales del barrio pero cuando nuestra prédica se hizo cada vez más nítida, muchos cristianos tradicionales dejaron de asistir. *“Estos curitas están haciendo política”* decían y por eso se fueron. Llegaba mucha gente desde el centro para asistir a nuestras misas: universitarios, dirigentes obreros que pedían nuestra capilla para hacer reuniones.”³⁷⁴

³⁷⁴Etkin, Maria Eugenia, “El pesebre rebelde”, *Los 70*, N° 6, Año 1, sin datos de edición.

Este era precisamente el tipo de sacerdote en el que se quería transformar Andrés: alguien que estaba conectado con la liberación social, con la lucha por un mundo más justo. Obviamente, un cura muy distinto del que aspiraba a ser su mítico tío abuelo, muy distinto del que rogaba su *nonna* en las plegarias que murmuraba en las penumbras del comedor, y muy distinto del esperado por muchos miembros de la institución. A lo largo de su primer año en el Seminario, su interés por el trabajo social fue creciendo influenciado por algunas lecturas y acciones, pero a la par también lo hacía una profunda melancolía que muchas veces le impedía disfrutar de lo que tanto había soñado. Estaba en clase y se aburría, y salvo por los momentos de soledad en el parque o en la capilla, cada vez era más recurrente esa opresión en el pecho que en ocasiones le impedía respirar. En realidad, no es que se había operado un cambio emocional en él, sino todo lo contrario: el hastío, la desconexión con los demás y la espera ansiosa de algo que no sabía bien qué, lo había acompañado desde que tenía memoria.

Tan evidente era su malestar, que uno de sus profesores le recomendó que visitara un médico amigo suyo que a la sazón era psiquiatra y con quien comenzó a desmembrar sus síntomas en el diván. Allí, en la terapia, comenzó a comprender algunas de las cosas que le pasaban, los roles adquiridos y otorgados en su familia, entre otras cosas, y a clarificar que es lo que quería hacer él realmente, sin las expectativas (positivas y negativas) de los demás, sin la sombra de un pobre chico muerto hacía casi medio siglo antes. Todo ese proceso le llevó, claro está, un tiempo, y mientras desmenuzaba el acertijo de sus ataques de ansiedad (que aún no tenían ese nombre como patología) fue avanzando en el Seminario, hasta llegar a inicios del tercer año. Fue entonces cuando no pudo más, y en apenas un par de semanas desarmó el proyecto de toda una vida. Nadie en su entorno entendía lo que estaba ocurriendo, y las preguntas comenzaron a crecer ante su taimado silencio: ¿no era acaso que quería ser sacerdote fervientemente?, ¿se habrá enamorado?, ¿o es que se volverá guerrillero, como el colombiano Camilo Torres? Le llevó meses, años en

algunos casos, que principalmente en su familia aceptaran que él estaba probando tener una vida por fuera de su papel del niño “especial”, por más que a su ego le pesara. Y después de coquetear con varias carreras, terminó convirtiéndose en carpintero, como su padre. Y como el padre de Jesús. Qué gracioso, ¿no? Nos dice riéndose mientras ceba un nuevo mate.

4

La Gran Casa

Un mundo feliz

Ya lo dijo Tolstoi en *Anna Karenina*: todas las familias felices se parecen, pero las infelices lo son cada una a su manera. Como era de suponer, los Etcheborda no eran la excepción: las causas de muchas de sus alegrías (los amores respondidos, la llegada de niños, la complicidad del humor cotidiano) eran las mismas de gran parte de la humanidad, pero a su vez los dolores y las penas que los atravesaban eran tan íntimos y sentidos que a algunos de sus miembros se les antojaban quizás las más tristes que hayan existido.

Exactamente así piensa Rosita, quien si bien jamás leyó ni escuchó hablar del místico escritor ruso, en las ociosas tardes de su jubilación se le da por hacer balances mientras mira al mundo pasar desde su ventana. Aquella chica que apurada trastabilla con las baldosas flojas le recuerda a ella misma en las lejanas épocas en las que sus piernas le respondían mucho mejor que ahora; el señor trajeado y elegante que acaba de estacionar el auto enfrente le trae reminiscencias del doctor del barrio, su padre. Los nenes que vuelven corriendo de la escuela, a pesar de las diferencias, se le antojan idénticos a sus hijos cuando iban a la primaria. *Todo pasa, y todo queda*, ese parece ser el *leitmotiv* de estos días otoñales que se desmenuzan entre la ventana y la atenta custodia de lo que ella considera unos de sus más grandes logros: los siete álbumes forrados en cuero bordó en donde fue acopiando la memoria familiar en forma de fotos, *souvenirs* y tarjetas. Salvo cuando es jueves, día en el que se encuentra a jugar a la canasta con el menguante grupo de amigas de su juventud, no hay cosa que la entretenga más que sentarse en su sillón a repasar los hitos de la familia que ella ha considerado dignos de recordar.

Pero desde la muerte de Irene, la vecina de enfrente, hay algo que la inquieta y que ha comenzado a angustiarla y a robarle sus ya escasas horas de sueño. Apertrechada tras la cortina, vio como ni siquiera pasados quince días de ello los nietos de la finada llenaron de trastos un *container* que mandaron a poner en la vereda. Tiraron de todo: ropa, libros, plantas secas, hasta el viejo cofre de madera patinada en el que Rosita sabía muy bien que ella guardaba los recuerdos de toda una vida. Así que en honor de su amiga, la misma que le cuidaba a los chicos cada vez que tenía que hacer trámites y la misma que le enseñó cómo hacer su exquisito budín de pan, esperó que se hiciera de noche para cruzar la calle, meter las manos entre los escombros y revistas viejas, y regresar airosa a su casa con la cajita entre sus manos. Iba tan absorta en su tarea que ni se dio cuenta que dos casas más allá le hablaba Don Tato, el portugués. “¿Qué andás buscando Rosita? ¿Te volviste cartonera?”, la llamaba socarronamente mientras luchaba no se sabía muy bien con su perrito y la correa o con la ley de gravedad.

Una vez que se recuperó de la adrenalina del rescate, se sentó en el living a repasar los recuerdos de su vecina, que a primera vista poco se diferenciaban de los suyos: fotos de bautismos, casamientos, cumpleaños, alguna que otra vacación en la playa. Además de cartas de amor, recortes de diarios que no entendió muy bien porqué había guardado, entradas de cine. Está bien que Irene era de juntar mucho cachivache, pero a medida que iba escarbando en los confines de ese cofre le asaltó un temor que la enfrentó aún más con su propia mortalidad: ¿qué va a pasar con todas mis cositas una vez que yo ya no esté? ¿Las tirarán a la calle como hicieron los cochinos? Angustiada, agarró el teléfono celular que su nieta Florencia le había comprado y llamó a su hija. No le dio ni tiempo de responder cuándo comenzó a bombardearla con todas sus dudas, y no cortó hasta que del otro lado de la línea le juraron una y otra vez que ni ella ni su hermano iban a tirar sus recuerdos a la calle, ¿pero qué clase de personas te pensás que somos, mamá?

Sin embargo, Rosita no se fió mucho y de a poco comenzó a ordenar sus cosas. Separó en su placard la ropa que servía de la que no, e intentó

empecinadamente pero sin éxito enseñarles a tejer crochet a dos de sus nietas. Por enésima vez se puso a ordenar las fotos de los álbumes, decidida a que esta fuera la versión final de su humilde proyecto por conservar la memoria familiar. No sólo las reubicó temporalmente, incluyendo a los nuevos nietos y bisnietos en su relato, sino que se dedicó a la titánica tarea de registrar los nombres y vínculos de todo aquel que allí apareciera. Cuando la memoria le falla, llama a su hermano César o a su prima Estela para evacuar las dudas sobre tal o cual que salió de costado en la foto principal de su boda o acerca de la casa de quien festejaron la Navidad esa en la que a un asador novato se le quemó el lechón a las brasas. Cada vez que pega una nueva foto en el álbum o puede recordar triunfalmente un rostro o un nombre, Rosita repite como un mantra siempre la misma idea. Que nuestras penas y alegrías trasciendan en el tiempo, que alguien sepa aunque mas no sea a través de estos objetos que los Etcheborda alguna vez existimos, que José y yo nos casamos un mayo de 1947 y que mi vestido de novia era bellissimo, que mi hijo tomó la comunión vestido con un traje Eton que se destaca entre los demás, que Mirta tuvo una fiesta de quince con más de cincuenta invitados. Que fuimos una familia de bien. Que no me convierta en un fantasma cuando me alcance la muerte.

Ella dista de saberlo, pero su pasión por los detalles y su vocación conservacionista han transformado a sus álbumes de fotos y recuerdos en una privilegiada capsula de la memoria de una familia “común”, católica y de clase media. Los cambios en los vestidos de novia y de comunión, la aparición de las fiestas de quince como una instancia ineludible en la vida de toda muchacha, los cambios en los púlpitos conciliares, todo está allí, hasta las tarjetas bautismales y las cartas de pésame. Entre lo público y lo privado, lo sacro y lo mundano, los fragmentos dispersos de las alegrías y tristezas de los Etcheborda bien ilustran las variaciones en los ritos y celebraciones católicas a través de por lo menos medio siglo.

Como hemos analizado en los capítulos anteriores, primero la égida del Estado liberal y luego el ascenso de la sociedad de masas menoscabaron con sus nuevas sensibilidades y estilos de vida las jerarquías imperturbables de la

sociedad tradicional. Para el historiador francés Antoine Prost, ello ocurrió en Occidente cuando las novedades edilicias y tecnológicas de principios del siglo XX llevaron a que desaparecieran los “espacios de transición” entre la esfera pública y privada que habían predominado hasta entonces en las ciudades. En este sentido, gracias al aumento de los automóviles, edificios y las grandes tiendas, la gente circuló con cada vez más soltura no sólo a través del casco urbano, sino allende sus márgenes, debilitando las antiguas sociabilidades y la impronta de los barrios como escenas en donde se representa la vida personal ante los demás.³⁷⁵

La “revolución en las expectativas”, como acertadamente José Luis Romero denominó para el caso argentino a dicha ampliación en el horizonte de posibilidades, aceleró de este modo el debilitamientos de los lazos que unían a los individuos con la moral y las tradiciones de la Iglesia católica, los cuales se convirtieron en menos visibles y agobiantes que en el pasado. Dicho cambio tuvo especial eco entre las clases medias, las cuales progresivamente buscarían liberarse de la tradición y principios morales “heredados” para guiarse por sus opiniones y deseos, tal como señalaba un artículo de la revista *Primera Plana* para principios de los sesenta.³⁷⁶

Sin embargo, y a pesar de la progresiva autonomía de los sujetos en lo que atañía a sexualidad y anticoncepción, dicha situación no significó que *a priori* muchas personas dejaran de identificarse como miembros de dicha grey. Por un lado, tenemos las irrefrenables estadísticas: siguiendo a los censos nacionales de 1947 y 1960, el 93,6% y 90,4% de la población se autoadjudicó respectivamente el mote de “católico” cuando se le consultó acerca de su religión.³⁷⁷ Por otra parte, basta ver los miles de álbumes familiares que, como aquellos que con tanto cuidado Rosita fue acopiando a través de las décadas, estaban poblados de fotos en los que el catolicismo y sus sacramentos estaban más que presentes. Bautismos, casamientos, bodas, funerales, todos eran

³⁷⁵ Prost, Antoine, “Transiciones e interferencias”, *op. cit.*

³⁷⁶ “Religión. Los teólogos vuelven a debatir el problema de la natalidad regulada”, *Primera Plana*, N° 5, 11/12/1962.

³⁷⁷ Datos extraídos del IV Censo Nacional (1947) y Censo Nacional de Población de 1960.

momentos en los que las familias se encontraban y convergían, mixturando lo sagrado y lo profano, la familiar con lo cívico y la identidad de clase.

Es precisamente esta tensión la que nos interesa abordar en el presente capítulo. Si bien la creación del Registro Civil a fines del siglo XIX desvinculó a los ritos católicos de la mensuración oficial de los nacimientos y muertes, su influencia no habría de desaparecer tan rápido: hasta bien entrado el siglo XX la Iglesia continuaba siendo en uno de los pocos espacios de sociabilidad en donde los miembros de la comunidad se reconocían como pares y legitimaban los ritmos y etapas en las vidas de los sujetos. En este sentido, y como señaló el sociólogo Iván Vallier para el caso general de Latinoamérica, las bodas actuaban en los grupos aún no tocados por el vértigo modernizador como el momento del ingreso oficial al mundo adulto, con la conversión del varón en jefe de familia y la mujer en madre y “mujer honesta”. De esta manera, y más allá del peso real que pudieran tener los discursos que ponderaban la indivisibilidad entre catolicismo y familia, en la vida cotidiana de miles de personas las ceremonias religiosas tenían un fuerte costado simbólico que, además de actuar como oportunidades para el encuentro y el festejo, reforzaban la égida del modelo de domesticidad en nuestro país. Sugerente nos parece además otra noción de este autor, quien sostiene que una de las características que destaca a Latinoamérica de otras partes del mundo católico es la fuerte *extrasacramentalidad*, entendida esta como la prescindencia de los creyentes de la mediación de los sacerdotes a la hora de acercarse a lo divino. De este modo, reivindica el rol activo de las familias y la comunidad, siendo las parroquias centros “legítimos” del ritual pero no sus “unidades religiosas principales”.³⁷⁸

Queremos introducirnos además en cómo los sacramentos posibilitaban la demarcación, a través de los modales y las formas de manejarse con el cuerpo, de las líneas de clase. Como en el caso de las conductas sexuales y familiares consideradas “correctas”, desde la Iglesia y diversos espacios discursivos se buscará aleccionar a los fieles en especial a lo que refería a las vestimentas y el

³⁷⁸ Vallier, Iván, *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*, Bs. As., Amorrortu, 1970.

tan temido y condenado “boato”. En el marco de una sociedad que se estaba pluralizando a ritmo denodado con el ingreso de nuevos sectores a la vida urbana entre las décadas del treinta y cincuenta, esa “educación en los sentidos” querrá marcar los límites entre el buen y el mal gusto en las ascendentes clases medias. De esta manera, nos abocaremos por cuestiones de espacio en este capítulo a sólo cuatro de estos momentos en los que se cruzaban la Iglesia y sus ritos, familia y sociabilidades: la misa dominical, la Primera Comunión, el matrimonio y la extremaunción.

Siempre en domingo

Muchas de las fotos de Rosita transcurren precisamente en las inmediaciones o dentro de un templo. De todas ellas, precisamente una le trae vívidos recuerdos: tenía unos catorce años y había venido a Buenos Aires a pasar las vacaciones de invierno una prima de Rosario, hija única del hermano de su madre. Vale decir que Luisa era la única que entre todos los nietos había heredado la tez aceitunada y los grandes ojos negros de la abuela Niro, siciliana de pura cepa cuyo casamiento con el vasco Goitcochea había escandalizado a propios y ajenos. El parecido era tal que, cada vez que esa rama de la familia se juntaba y alguien tomaba un retrato, matriarca y nieta sobresalían entre toda la madeja de descendientes pálidos y castaños. El caso es que, apenas arribadas a la capilla en esa mañana demasiado fría, un murmullo entre las señoras comenzó a correrse: ¿quién era *esa* morochita que acompañaba a la familia del doctor? ¿Sería la nueva chica de la casa? Pronto su madre las pondría en autos, ofendida por tales sugerencias, ya que como todo el mundo sabía, las mucamas nunca se sientan en los primeros bancos con los dueños de casa. Atrás, las “chicas” siempre iban detrás, repite varias veces Rosita para que nos quede bien mientras nos sirve una taza de té setenta años después.

Y es que las misas de muchos barrios, sin importar cuán cerca del centro estuvieran ni cuan respetables quisieran ser sus asistentes, otra presentación

tenía lugar de manera simultánea al preconiliar rito en latín que el sacerdote oficiaba de espaldas a los fieles. Como en una función teatral, cada uno tenía sus roles y espacios asignados, en definitiva una oportunidad para *ver y ser visto*. El peso que durante mucho tiempo tuvieron las sociabilidades (y las convenciones) establecidas en torno a la asistencia a misa también pueden percibirse en dos canciones bien distantes entre sí no sólo en el tiempo sino musicalmente: el tango de Gardel “Misa de once”, de 1930, y el pachanguero *hit* “Los domingos” de 1965 del conjunto de cumbia Los cinco del ritmo. En la primera de ellas, el “Zorzal Criollo” se lamentaba por un amor trunco que había nacido precisamente en ese espacio, mientras que la segunda advertía a una joven soltera que “pañuelo colorado no te pongas/ porque la Iglesia se escandaliza”.³⁷⁹

Antes o después del Concilio, había normas y procedimientos que respetar, so pena de caer en la condena social quienes no respetaban el “decoro” y las “buenas normas”. Comencemos por el universo preconiliar, en donde las transformaciones en las modas y los roles femeninos se visibilizaron en pequeños gestos cotidianos que generaban animosidad en las autoridades. Por ejemplo, en la década del treinta en el boletín de la parroquia La Redonda del barrio de Belgrano se advertía contra las “mascaritas” que dejaban marcados de *rouge* los manteles y objetos religiosos que besaban: “¿Les parece bien a estas señoras y señoritas presentarse disfrazadas para recibir a Dios?”.³⁸⁰ En otros artículos se remarcaba que toda aquella persona que llevara tanto trajes “deshonestos” (escotados) o “menos honestos” (que muestren los brazos y remarcan la silueta del cuerpo) tenía prohibido comulgar, de modo que la vestimenta ideal era la que sólo dejaba a la vista “los piés, las manos y del cuello para arriba”.³⁸¹

El paso de las décadas y del progresivo relajamiento en las costumbres no haría más que acrecentar estas tensiones. Por un lado, en algunos lugares del

³⁷⁹ “Misa de Once”, música de Juan José Guichandut y letra de Armando Tagini, 1929. http://www.youtube.com/watch?v=I-Kr_a16lZo. **CITAR CANCION DE LOS DOMINGOS**

³⁸⁰ “Las mujeres que se pintan”, *Ave María. Hojita suelta*, N° 371, 14/03/1937.

³⁸¹ “Clarito para que recuerden todos”, *Ave María. Hojita suelta*, N° 407, 28/11/1937; “El vestido de ciertas mujeres y el sexto mandamiento”, *Ave María. Hojita suelta*, N° 371, 14/03/1937.

país se endurecieron las medidas contra tales desmanes, que en el caso de la diócesis de Mendoza y Neuquén se tradujo en la prohibición del obispo Buteler de la realización del culto en presencia de gente “indecorosamente” vestida.³⁸² Por otra parte, la “democratización del bienestar” del peronismo vendría a complejizar este escenario debido a la mayor visibilidad de las prácticas de los “descamisados”, en un proceso que Daniel James denominó “sensibilidad plebeya”.³⁸³ Prestemos atención a la descripción que la revista *El Hogar* hace de los visitantes a la Basílica de Luján: “Es domingo y (...) se puebla de peregrinos y devotos. Pero todos los que acuden a la santa villa no lo son. Muchas ‘soleras’ y otros atavíos se interdictan a la entrada del templo: ‘Señora, señorita, no se puede entrar sin mangas o en pantalones’.”³⁸⁴ Los cambios en las costumbres afectaban de este modo las prácticas religiosas: el cada vez más marcado abandono del uso del sombrero puso a los hombres en un brete a la hora de demostrar sus respetos al pasar frente a una Iglesia. De acuerdo a esta revista, muchos solucionaron el dilema recurriendo a algo inédito hasta entonces, el persignarse en la puerta como otra forma de expresar su fe.³⁸⁵

Sin embargo, las transgresiones en el código de indumentaria no era lo único que perturbaba la calma dominical, ya que los códigos y las formas de experimentar la asistencia al culto comenzarían a transformarse, con diferencias según las ciudades y las parroquias, a partir de los años treinta. Cada vez más seguido y de manera más denodada, los sacerdotes exigirían a los fieles una asistencia que podemos definir como *completa y comprometida*. ¿Qué implicaban estos términos? Para comenzar, “oír misa *entera* todos los domingos y fiestas de guardar”. Nada de llegar tarde ni retirarse antes: sólo se evitaba el pecado *mortal*

³⁸²“Los sacerdotes no deberán celebrar misa ante personas indecorosamente vestidas”, *Boletín del AICA*, N° 38, 01/03/1957.

³⁸³ James, Daniel, *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora, 1946-1976*, Bs. As., Sudamericana, 1990.

³⁸⁴ “Horas lujanenses”, *El Hogar*, N° 2220, 30/05/1952.

³⁸⁵ “Devotos sinsombreristas”, *El Hogar*, N° 2187, 12/10/1951.

asistiendo a una “completa”, es decir, “desde que el Celebrante aparece en el altar hasta que desaparece del mismo”.³⁸⁶

Luego, estaba la cuestión de los comportamientos que se esperaba que los fieles tuvieran dentro del templo, ya que tal como planteaba Mons. Caggiano en 1937, el laico promedio era un “simple espectador” de la misa.³⁸⁷ En defensa de los asistentes, cabe recordar que faltaba aún bastante para las reformas litúrgicas del CVII, oficiando el sacerdote el rito en latín, idioma misterioso e incomprensible para la mayoría, y de frente al altar, es decir, de espaldas al público. De ahí que la educación de las almas realizaba por la Iglesia también se extendiera a los usos del cuerpo, en especial entre aquellos poco acostumbrados a ir a misa.³⁸⁸ En este sentido, *Fe y Trabajo*, boletín de la Asociación Católica del Personal Doméstico Femenino, se caracterizaba por “socializar” a sus lectoras en las maneras “correctas” de *ser* y *estar* en el templo, si bien en un tono mucho más coloquial que el utilizado en otras publicaciones católicas:

“Nunca estés distraída durante la misa. Es tan fácil dejar de pensar en ella y pensar en alguna cosa que nos interesa mucho. No hagas tampoco el papel de un banco o de un candelabro. Piensa en lo que dice el sacerdote, y únete a él leyendo en tu librito lo mismo que él lee en su misal grandote.”³⁸⁹

Estos últimos fueron precisamente una estrategia de gran utilidad para zanjar el inconveniente idiomático. Dichos volúmenes, editados en versiones bilingües latín/castellano, además de explicar el contenido de las diferentes

³⁸⁶Azcárate, Andrés, OSB, *Misal Diario para América. En latín y castellano*, op. cit., p. 37, la cursiva es del original. Según dicho texto, sólo estaban eximidos de la obligación de ir a misa los enfermos, las madres que deben cuidar niños pequeños, alguien que realiza un luto “fuerte” muy reciente y quienes están trabajando en el horario de la misa, p. 251-252.

³⁸⁷ “Comulgemos en la misa”, *Ave María. Hojita suelta*, N° 374, 11/04/1937.

³⁸⁸Útiles son en este sentido las sugerencias de Corbin, quien para el caso francés de la segunda mitad del siglo XIX señala que el disciplinamiento de los cuerpos a través de la señal de la cruz, el silencio y la genuflexión eran formas de fijar las conductas religiosas de los fieles, Corbin, Alain, “L’emprise de la religión”, en Corbin, Alain, Courtine, Jean-Jacques y Vigarello, Georges (directores), *Histoire du corps*, tomo X “De la Revolution à la Grande Guerre”, Paris, Editions du Seuil, 2005.

³⁸⁹ “Tu misa y tu vida”, *Fe y Trabajo*, N° 102, diciembre de 1950. Para un análisis más detallado sobre la construcción de roles de género en este boletín, véase Vazquez Lorda, Lilia, “Con ‘Fe y Trabajo’. Catolicismo y roles de género en una publicación para las empleadas domésticas (Argentina, 1950)”, en *IX Jornadas de Historia de las Mujeres y IV Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*, Universidad Nacional de Rosario, septiembre de 2008.

ceremonias del calendario católico, solía ser la única lectura de índole religiosa que muchos hacían en su vida, de ahí la preocupación eclesial para que estos fueran lo más completos posible en liturgia y doctrina.³⁹⁰ Las sucesivas ediciones del misal del Abad Andrés Azcárate nos hablan del éxito de estos tipos de libros: entre 1943 -año de la primera edición- y 1951 -año del ejemplar que poseemos- habían tenido lugar veintitrés reediciones.³⁹¹

Este equilibrio social que se reproducía dentro de la capilla, o por lo menos que se buscaba conseguir, da cuenta de un mundo que aún seguía estando gobernado por pautas tradicionales de pertenencia. ¿Pero qué ocurrió cuando las nuevas formas de entretenimiento y pensar el mundo que trajo consigo la sociedad de masas desde principio de siglo se volvieron cada vez más populares? Cine, fútbol, turf, turismo de fin de semana e incluso las movilizaciones políticas se volvieron una clara (y peligrosa) competencia para la misa: de acuerdo a un artículo publicado en 1945 en *Criterio* que reproducía una encuesta de la AC, sólo el 13% de los 3 millones de los habitantes de Buenos Aires concurre regularmente a misa, mientras que el 7% lo hace de modo ocasional y el 60% directamente no asiste y tiene poco interés por la Iglesia.³⁹² Tal es así, que entre las actividades dominicales de una familia porteña “tipo” que enumeraba la revista *Esto Es* en 1955, el ir al templo no aparece ni por asomo dentro del horizonte mucho más atractivo y “rejuvenecedor” que suponía el ir al club, jugar al tenis y merendar al aire libre.³⁹³

Una de las “armas” usadas tradicionalmente por la institución para paliar esta situación había sido la condena social y la visualización de aquellos “en falta”. En el caso de la parroquia La Redonda, durante los años treinta era usual

³⁹⁰ Recomendaciones de este estilo pueden leerse en “Actores, no espectadores”, *Concordia. Publicación de los Hombres de la Acción Católica*, N° 211, julio de 1950; “Características de la vida espiritualidad contemporánea”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica Argentina*, N° 393, marzo de 1957; “Cuando vas”, *Fe y Trabajo*, julio de 1953.

³⁹¹ Azcárate, Andrés, *Misal diario para América en latín y castellano*, Bs. As., Guadalupe, 1951 (1943).

³⁹² Citado en Acha, Omar, “Notas sobre la evolución cuantitativa de la afiliación de la Acción Católica Argentina (1931-1960)”, *op. cit.*

³⁹³ “El domingo de una familia porteña”, *Esto Es*, N° 66, 01/03/1955. Véase también, “La ilusión de un domingo de río”, *Esto Es*, N° 110, 27/01/1956.

ver en su boletín recuadros que invitaban a las celebraciones pascuales “especialmente” a quienes no iban seguido a misa, instando a los jefes de familia a que asistan con la servidumbre.³⁹⁴ La radio también fue parte de este repertorio táctico, la cual se reveló como un canal exitoso para llegar a quienes, sea por trabajo o enfermedad no iba al templo. Ya desde los años veinte era usual la transmisión no sólo de la misa, sino también las “audiciones” de sacerdotes como Luchia Puig, Franceschi o Virgilio De Filippo, siendo el programa del primero de tal éxito que sus discursos serían recopilados en forma de libro.³⁹⁵

Con el paso de los años estas estrategias, si es que alguna vez habían surtido efecto total, encontrarían sus límites. Ello sería evidente en otra encuesta de la AC, esta vez de 1960, en donde menos del 10% de los ocho millones de habitantes de Buenos Aires y su Conurbano asistían a misa.³⁹⁶ Parapetados ahora bajo la matriz conceptual de la “descristianización”, las autoridades eclesíásticas recurrieron a una medida que explicitaba en este nuevo lenguaje lo que consideraban una situación de “urgente” resolución: la “Gran Misión de Buenos Aires” de 1960. Tal como hemos visto en los capítulos anteriores, este nuevo modelo reconocía



Esto Es, N° 66, 01/03/1955.

³⁹⁴ Por ejemplo, “Precepto Pascual”, *Ave María. Hojita suelta*, N° 330, 31/05/1936; “El precepto de oír misa”, *Ave María. Hojita suelta*, N° 447, 28/08/1938.

³⁹⁵ Luchia Puig, Agustín, *Ante el dolor (Radio-Charlas)*, Bs. As., Difusión, 1953.

³⁹⁶ “Buenos Aires frente a la Gran Misión”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica Argentina*, N° 428, septiembre de 1960. Otras notas sobre este evento, “La Virgen de Luján llega a Buenos Aires a presidir los actos de la Gran Misión”, *Primera Plana*, N° 1996, 11/10/1960. Véase también CASAPÍCCOLA, Darío, “La OCSHA, su presencia en la Gran Misión de Buenos Aires y algunos rasgos que marcaron su accionar en nuestro país”, en *II Jornadas Nacionales de Historia Argentina. “Mitos, utopías y realidades (1930-1966)”* (cd-rom), UCA, Bs. As., octubre de 2005.

la profundidad de los cambios urbanos y sociales que el peronismo había dejado tras de sí, a la vez que diagnosticaba como ámbitos de intervención a la clase media, la inédita ola de “inmoralidad y corrupción” y el “pavoroso” problema habitacional de las villas miserias.³⁹⁷ Fue así que a lo largo de ese año, llegaría al país un contingente de sacerdotes españoles que, además de solucionar el problema de la escasez de vocaciones, se encargarían de dar misas y charlas a lo largo de toda la diócesis. Mientras que desde diversos espacios católicos se encargaron de publicitar y señalar el éxito de tal iniciativa, la mirada de una laica nos ofrece otro matiz en el que una vez más se evidencia las diferencias en las percepciones de las autoridades y un sector de la feligresía. Por aquella época, Patricia asistía al secundario del Colegio Misericordia del barrio de Flores, en donde recalarían varios de los curas partícipes en la Misión y a los cuales las monjas a cargo de la escuela poco y nada les simpatizaban. Sin saber muy bien si es su propia impresión o la influencia de las profesoras, ella recuerda el estilo aburrido y el contenido “retrógrado” de las charlas que estos daban, opinión generalizada entre la comunidad educativa en su opinión.

Hasta aquí, el escenario que usualmente se conoce como “preconciliar”, marcado por el rito tridentino y unas formas de devoción que el CVII que se inició en 1962 transformaría para siempre. O eso, al menos, era la intención de sus adeptos. De hecho, una de las cuestiones por las que es principalmente recordado dentro del imaginario popular es por las innovaciones litúrgicas, las cuales incluyeron desde el abandono del latín como lengua sacramental a la reformulación arquitectónica de los templos en pos de que los sacerdotes pudieran dar la nueva misa de cara al público. Tal como señalara en 1964 a *Primera Plana* el sacerdote Alfredo Trusso, dichos cambios tenían como norte generar una experiencia religiosa más profunda y sentida entre los fieles, así como recuperara quienes se habían alejado por el exceso de ceremonial en el

³⁹⁷ Acerca de la Gran Misión de Buenos Aires, “Ya no podemos dejamos de hablar...”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica Argentina*, N° 424, mayo de 1960; “Buenos Aires frente a la Gran Misión”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica Argentina*, N° 428, septiembre de 1960.

rito.³⁹⁸ Si bien ambas medidas fueron oficializadas por Pablo VI en diciembre de 1963 en la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, largo y sinuoso fue el camino que llevó a su aplicación en nuestro país. En principio, pocas fueron las diócesis interesadas por su inmediata aplicación (Mar del Plata, San Isidro, Goya, Morón, Nueve de Julio, por citar algunas), ya que como hemos visto previamente la gran mayoría de las autoridades se sumió en un silencio desconcertante, a la espera de opciones más claras para hacer frente al vendaval.³⁹⁹ En el caso de Buenos Aires, gobernada por Monseñor Caggiano, la puesta al día y el entusiasmo por los cambios quedó limitado a las “pioneras” parroquias de Santa Elena, Cristo Rey y Todos los Santos y Ánimas.⁴⁰⁰ De esta manera, en muchas partes del país se dilataron las transformaciones hasta bien transcurrido el Concilio, en un proceso de idas y vueltas en el que las discusiones por la interpretación de la doctrina no se dieron únicamente entre sacerdotes y obispos, sino que incluyó a los fieles.

Reducir tales enfrentamientos al plano ideológico sería no obstante limitar el foco de análisis, ya que en el rechazo de estos actores a la novedad también hay componentes ligados a lo emocional. Entre los laicos, y en especial entre los de mayor edad, la poca información acerca del cómo y porqué de los cambios generó miedo ante lo desconocido y falta de conexión con el nuevo rito en castellano. O ese fue al menos lo que Rosita recuerda que le ocurrió a su madre, quien resistió la entrada de las guitarras en misa y la impronta juvenil como quien resiste la llegada del Anticristo: debatida entre el enojo y la obediencia a la jerarquía, esta dejó de ir a misa después de que en lugar de darle la Eucaristía en la boca el cura nuevo de la parroquia se la dio, sin más, en la mano. No hubo forma de hacerle entender que no era nada malo ni menos religioso, ella se sentía defraudada del mismo modo que un lector de la revista

³⁹⁸ “Religión. Recién comienza la reforma litúrgica”, *Primera Plana*, N° 69, 03/03/1964.

³⁹⁹ El obispo de Mar del Plata, Enrique Rau, fue uno de los obispos claramente identificados con la búsqueda de nuevas expresiones rituales. Interesado por estas cuestiones desde su rol de docente del Seminario de La Plata, fue miembro de la Comisión conciliar de Liturgia y habló en las sesiones del CVII a favor de la incorporación de las lenguas “vulgares”. Véase Devoto, Alberto, *Crónicas Conciliares. Palabra en el corazón del mundo*, Buenos Aires, Patria Grande, 2004, p. 22; Arce, Natalia Gisele, “¿Tradición vs. *aggiornamento*? Una mirada a los obispos argentinos y su actuación durante el primer año del Concilio Vaticano II, 1962-1963”, *op. cit.*

⁴⁰⁰ “Religión. Recién comienza la reforma litúrgica”, *Primera Plana*, N° 69, 03/03/1964.

Panorama, quien sostenía en la sección de correo que “arrojaron a un basural el Canon elaborado por dos mil años de sangre martirial y por dos mil años de fe y amor.”⁴⁰¹ En cuanto a Rosita, podría decirse que su experiencia se encontraba a mitad de camino entre el rechazo absoluto y el entusiasmo más fervoroso, quizás porque en la vorágine de su reciente maternidad se le perdieron los detalles del proceso: sólo atina a recordar, valiéndose una vez más de las fotos, que la remodelación de la capilla de su barrio tuvo lugar entre el bautismo de su primer y segundo hijo.

Detengámonos en esta última cuestión, ya que las reformas arquitectónicas para aplicar la nueva liturgia fueron complejas por varios motivos. Primero, por la envergadura de las obras que debían realizarse, las cuales incluyeron entre otras la supresión de altares laterales, la separación entre el único altar y el sagrario, la eliminación del púlpito en medio de la nave y el traslado de la pila bautismal de la entrada del templo al presbiterio.⁴⁰² Luego, porque en el caldeado escenario nacional de mediados de los sesenta, en algunas iglesias las remodelaciones suscitaron conflictos que excedían lo meramente religioso, como en el caso de la catedral de San Isidro. Allí, el obispo Aguirre y el arquitecto a cargo de la obra debieron enfrentar los ataques de la “Asociación Tradicional de San Isidro”, la cual se negaba a las modificaciones de los altares y la quita de las imágenes de santos alegando que no sólo iba en contra del patrimonio arquitectónico sino porque significaban además “abrir las puertas al comunismo”. Además de borrar los vestigios de las donaciones de las familias “bien”, si recordamos la tradición de ubicar en los bancos u otros sectores de los

⁴⁰¹ “Cartas”, *Panorama*, N° 98, 11/03/1969.

⁴⁰² Alvarado, Leticia Selene León, *Manifestaciones arquitectónicas de los documentos del Concilio Vaticano Segundo. Templo católicos parroquiales en Morelia, Michoacán (1965 – 2006)*, Tesis de Maestría en Arquitectura, Investigación y Restauración de Sitios y Monumentos, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Arquitectura, 2008. En https://www.google.com.ar/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0CCMQFjAB&url=http%3A%2F%2Fbibliotecavirtual.dgb.umich.mx%3A8083%2Fjspui%2Fbitstream%2F123456789%2F3518%2F1%2FMANIFESTACIONESARQUITECTONICASDELOSDOCUMENTOSDELCONCILIOVATICANOSEGUNDOTEMPLOSCATOLICOSPARROQUIALESENMORELIA MICH19652006.pdf&ei=kefPU67dJszisATF9YAQ&usg=AFQjCNFlv66oh2ilZr9-9_f8A8MB2RUqA&sig2=MgaxQzZgN08a5pkxtAYBcA&bvm=bv.71667212.d.cGU, descargado 23/07/2014.

templos los nombres de quienes habían realizado aportes financieros. Tal fue el escándalo y la tensión, que una vez iniciada la obra varias ancianas, a las cuales *Primera Plana* describió despectivamente como “beatas”, se encargaron de recoger mientras se persignaban pedazos de escombros, llegando incluso algunas a ofertar por ellos para “librar a las reliquias del sacrilegio”. El obispo Aguirre intentaría resolver el enfrentamiento a través de una pastoral en la que si bien defendía la reducción y el ordenamiento de las imágenes sagradas expuestas, pedía a los sacerdotes de la diócesis que los cambios no se dieran de manera brusca, “a fin de que no causen extrañeza al pueblo cristiano ni favorezcan una devoción menos ortodoxa.”⁴⁰³

Cabe finalmente preguntarse acerca del éxito de estas iniciativas para lograr un aumento en la asistencia y el compromiso de los fieles a misa. Lo cierto es que más allá de los esfuerzos mancomunados entre sacerdotes y laicos militantes, la tendencia a lo largo y ancho de Occidente durante los sesenta estuvo caracterizada por la profundización del descenso de las décadas anteriores, tal como ha señalado McLeod.⁴⁰⁴ ¿Era síntoma ello del fin de la fe católica y del aumento del ateísmo como algunos temían? No necesariamente. En todo caso, las transformaciones en las conductas de los fieles ante el rito hablan a nuestro entender de tres cuestiones: por un lado, el crecimiento en el número y el acceso a actividades que a gran parte de la población se les antojaron más atractivas; por el otro, la aparición de una nueva subjetividad en la que la pertenencia católica ya no está ligada *per se* la asistencia a misa; por último, los cambios en la moral sexual y familiar que pusieron en tensión la conciencia de muchos fieles.

Poco ayudó la creación de la misa vespertina de los días sábados para paliar los usos *non santos* de los domingos. Dicha medida, propuesta al Pablo VI casualmente por el obispo del balneario de Mar del Plata, Mons. Rau, pretendía

⁴⁰³ “Querellas. Los defensores de imágenes”, *Primera Plana*, N° 122, 09/03/1965. Otros artículos en la prensa sobre las remodelaciones arquitectónicas, “Religión. Funcionalismo en una iglesia porteña”, *Primera Plana*, N° 44, 10/09/1963; “Las nuevas casas de Dios”, *Panorama*, N° 55, diciembre de 1967.

⁴⁰⁴ McLeod, Hugh, *The Religious Crisis of the 1960s*, op. cit.

brindar a los fieles que por razones de trabajo o por poca resistencia ante distracciones como los deportes o la playa se perdían la oportunidad de comulgar.⁴⁰⁵ Ni siquiera ir a pasar el día a Luján y recorrer su basílica era garantía de un mayor fervor religioso: de acuerdo a las estadísticas manejadas por *Primera Plana*, de las 40.000 visitas semanales que se realizaban en 1965 al magnánimo templo, sólo el 15% se quedaba a escuchar la misa.⁴⁰⁶ De este modo, para el inicio de la década siguiente la balanza parecía haberse inclinado definitivamente hacia una glorificación del tiempo libre como momento de relax y diversión, sea en familia o con amigos, dedicando tan sólo un 2% de los porteños sus fines de semana a las actividades religiosas.⁴⁰⁷

Esto también tuvo un impacto en la consideración social de lo que implicaba la iglesia en sí misma como espacio sagrado. Lenta pero inexorablemente se fue instalando a lo largo del período que nos interesa una subjetividad en la que la asistencia a la misa y la mediación del cura no eran necesariamente las únicas formas de ser católico. Precisamente por ello, y por la relajación en las normas de etiqueta y la mayor independencia ante el “qué dirán”, puede verse que cada vez son más las personas que asisten al templo vestidas de maneras antes impensadas. La mantilla, accesorio infaltable para cubrir la cabeza que simboliza desde el Antiguo Testamento la humilde reverencia ante lo divino, será una de las víctimas de esta transformación, convirtiéndose su desuso en una queja frecuente de muchos sacerdotes hacia mediados de los sesenta. Ni que hablar entonces de la popularidad que por esa época tendrán especialmente en Buenos Aires los pantalones y las polémicas minifaldas: tal como repetirá una y otra vez el boletín del arzobispado de esa

⁴⁰⁵ “La Misa. Una peregrinación hacia las fuentes”, *Primera Plana*, N° 86, 30/06/1964. Véase también http://www.cacw.com.ar/web_daniel/home/enriquerau.html.

⁴⁰⁶ “Mercachifles. A la sombra de la fe”, *Primera Plana*, N° 138, 29/06/1965. Otra nota al respecto, “Luján, devoción e historia, siempre en domingo”, *Para Ti*, N° 2219, 19/01/1965.

⁴⁰⁷ Cárdenas, Rodolfo M., *Los porteños, su tiempo, su vivir*, Bs. As., Sudamericana, 1973. Sobre la valoración del week-end como momento de diversión y esparcimiento, véase “Week-ends de felicidad”, *Claudia*, N° 41, octubre de 1960; “El ‘weekend’ es cada vez una necesidad de la familia urbana”, *Para Ti*, N° 2014, 14/02/1961; “¿Todavía tiene dudas con respecto al week-end?”, *Primera Plana*, N° 64, 28/01/1964; “Modernización del country club”, *Primera Plana*, N° 98, 22/09/1964; “La neurosis dominguera”, *Primera Plana*, N° 2541, 22/03/1971.

ciudad, las mujeres no podrán acercarse a comulgar con ninguna de esas prendas.⁴⁰⁸

Esta desacralización de la iglesia y de las vestimentas con las que a él se asiste tiene un ejemplo más que certero en la forma en que retrata la bien católica *Para Ti* la moda para ir a misa. Si gran parte de su existencia la revista se había caracterizado por las exquisitas ilustraciones de Raúl Manteola, a partir de 1960 estas comenzarían a ser reemplazadas progresivamente por modernas fo-



**Producción fotográfica en una capilla,
Para Ti, 1962**

tografías de modelos, en sintonía con los nuevos vientos estéticos. Hasta allí, nada del otro mundo, tan sólo una readecuación editorial a las nuevas representaciones del cuerpo femenino. Sin embargo, lo que nos interesa es que desde entonces apareció en las páginas de la revista otra forma de pensar y mostrar a la mujer *en* la iglesia. Ahí tenemos para mostrarlo la nota realizada en 1962 en la capilla de Glew, en donde el artista plástico Raúl Soldi estaba realizando uno de sus famosos murales. Relajadas y sonrientes, bien

alejadas de las católicas piadosas y enmantilladas dibujadas por Manteola, Elsa, Victoria y Rosita (que no era nuestra entrevistada, por cierto), posan para el fotógrafo en el atrio vistiendo la última moda para el invierno. Eso sí, llevaban rosarios y misales.⁴⁰⁹ *Para Ti* da un paso más allá en 1966, cuando una jovencísima Nacha Guevara modeló para el número de Pascua en diversas iglesias antiguas de Córdoba, señalando con gracia el redactor como el equipo de

⁴⁰⁸ "Comunión de rodillas", *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires*, Año IX, N° 107, noviembre de 1966, pág. 126.

⁴⁰⁹ "Moda y arte en la capilla de Santa Ana, de Glew", *Para Ti*, N° 2085, 26/06/1962.

producción logró escabullirse en unos de los templos y burlar la prohibición de hacer las fotos.⁴¹⁰

Finalmente, una cuestión no menor en el descenso de la asistencia a misa de muchos (y en especial, de muchas) fue la tensión entre los discursos eclesiológicos condenatorios de la sexualidad y precisamente la mayor visibilidad de esas prácticas. Esta cuestión tuvo dos formas de resolución: mientras hubo jóvenes que dejaron de ir al servicio dominical por la culpa que les generaba el ya no ser vírgenes (como vimos en el capítulo 2 tantas otras abjuraron de la vergüenza y defendiendo su autonomía buscaron (o no) otros espacios en donde desplegar su fe.

Con ojos de niño

Para Rosita, y para cualquier niño medianamente sociable sea de los años cuarenta, uno de las mayores diversiones de ser parte de una familia tan numerosa como la de ella era que siempre había alguna celebración a la que asistir: cumpleaños, bautismos, casamientos, aniversarios de bodas, compromisos. Eso sin contar Navidad ni Año Nuevo, que implicaban toda una parafernalia aparte. Cualquiera de esos encuentros eran ocasiones para que las madres/hijas/cuñadas/nueras/primas y todos los etcéteras incluidos en el árbol genealógico oficiaran una solapada competencia gastronómica, los hombres se batieran al truco en la sobremesa y los niños dieran rienda suelta en el jardín a los juegos de siempre y otros inventados por ellos mismos cuyas reglas todos olvidaron cuando llegaron a la adultez.

Las fiestas preferidas de Rosita eran, sin lugar a dudas, las Comuniones. Había sido testigo de las ceremonias de los primos mayores, y aún recuerda la fascinación que le generaban los bellos vestidos con los que iban ataviadas las niñas que, con sus misales de tapas de nácar, tomaban por primera vez la Eucaristía. Volvía loca a su madre preguntándole cuándo iba a ser su turno, y se

⁴¹⁰ "Córdoba. Vieja historia de piedras y maderas, *Para Ti*, N° 2282, 04/04/1966.

imaginaba a si misma avanzando por el pasillo de la iglesia y recibiendo los regalos y atenciones de toda la familia. Después de un año de catecismo y meses de preparación de la fiesta, por fin llegó su gran día, en cual llevó un vestido inspirado en vistió el hábito de Santa Teresita de Lisieux, figura religiosa de la cual era devota su madre, y que había sido usado por su hermana mayor un año antes y será el mismo que tiempo después vestirá la menor de las tres hermanas. Esto no era una excentricidad, ni mucho menos: Perla, la madre de Inesita, también utilizó un atuendo similar en 1934, en una ceremonia en que sus compañeras llevaban los atributos de otras figuras religiosas como la Virgen de Lujan.⁴¹¹

A través de los tomos del álbum de Rosita es fácil asistir a fácil tres cuartos de siglo de comuniones. Tenemos allí todas las modas que se sucedieron con el correr de las décadas: la sencillez romántica y con dejos de victorianismo de los vestidos de sus primas mayores, las novias en miniatura que parecían sus primas más chicas, la simplicidad de las túnicas sesentistas de las nuevas generaciones, la vuelta a los vestidos más elaborados de tul en los ochenta, y así en adelante... Es evidente que, más allá de la implicancia religiosa, otras cuestiones se ponían en juego, ya que eran instancias que permitían el reconocimiento del niño como miembro de su familia y de la sociedad. Podría pensarse tal operativo identitario escindido en dos partes, siendo el bautismo el primer paso, el cual desde los inicios mismos de cristianismo se había convertido en el requisito ineludible para la salvación del alma.⁴¹² Esto último podría explicar en parte la alta adhesión a este sacramento (que rondaba el 90% en 1970),⁴¹³ ya que por décadas fue generalizada la creencia de que aquellos niños que morían sin ser cristianados iban al limbo. Tal era la preocupación en torno a esta situación que era habitual encontrar instrucciones acerca de cómo los laicos

⁴¹¹ A su vez, un cuento de *El Hogar* hacía referencia al hermoso vestido de una pequeña que representaba al Niño Jesús, con túnicas y sandalias. De Niz, Niobe, "Primera Comunión", *El Hogar*, N° 2143, 08/12/1950.

⁴¹² Quienes lo adquirían se transformaban en "nuevas criaturas e hijos de Dios y miembros de la Iglesia -Cuerpo suyo y Pueblo de Dios-" que obtienen a través del mismo "el perdón del pecado original." En Abad, José Antonio, "Bautismo de niños", en Abad, José Antonio (dir), *Diccionario del agente de pastoral litúrgica*, Burgos, Monte Carmelo, 2003, pág. 66.

⁴¹³ "¿Argentina católica o país de misión?", *Palabra*, N° 18, mayo de 1969.

podían efectuar bautismos de emergencia ante la ausencia de sacerdote: de acuerdo al manual de la misionera de manzana de 1943, el rito debía realizarse incluso si el niño estaba muerto, para ser reconfirmado en la parroquia en caso de sobrevida.⁴¹⁴ Veinte años después, persistía la ignorancia de muchos acerca de las implicancias del limbo, aclarando en este sentido el padre Agustín de la sección “Secreto de Confesión” de *Para Ti* que en realidad quienes allí iban alcanzaban la felicidad, salvo que estaban “privados de la visión beatífica de Dios”.⁴¹⁵

Más allá de que la Iglesia establecía una serie de normas en torno a las condiciones y tipo de festejos en los que este sacramento debía encuadrarse, existía una fuerte tensión entre dichas pautas y los sentidos que los fieles efectivamente le otorgaban al acto de cristianar a los niños. El primer desacuerdo comenzaba en torno al momento ideal para ello: para la tradición, debía recibirse en los primeros ocho días de vida del niño, situación que no era cumplida a pies juntillas si nos atenemos a los recordatorios que al respecto se hacían en varios medios católicos.⁴¹⁶ A su vez, también solía recordarse que la fiesta debía ser íntima y familiar, es decir, alejada de toda ostentación y jolgorio poco cristiano.⁴¹⁷

Sin embargo, el aspecto que más controversia solía generar era la validez de quienes eran elegidos por los padres como padrinos. Según lo establecido por la Iglesia, la importancia de estas figuras excedía el mero hecho de “tener en brazos a la criatura mientras el sacerdote habla, unge y echa el agua bautismal”, sino que era un acto “mucho más interno y comprometedor” tras el cual ambos debían cuidar “las condiciones de una sólida y eficaz formación religiosa del que

⁴¹⁴ Asociación de Mujeres de la Acción Católica, *La misionera de manzana*, Bs. As., Imprenta Seplarés, 1944.

⁴¹⁵ “Secreto de Confesión”, *Para Ti*, N° 2216, 29/12/1964.

⁴¹⁶ Por caso, “Los padres están obligados a hacer bautizar a sus hijos lo más pronto posible”, *Ave María. Hojita suelta*, N° 275, 12/05/1935; Asociación de Mujeres de la Acción Católica, *La misionera de manzana*, Bs. As., Imprenta Seplarés, 1944.

⁴¹⁷ Asociación de Mujeres de la Acción Católica, *La misionera de manzana*, Bs. As., Imprenta Seplarés, 1944; “Tengalo presente”, *Para Ti*, N° 1688, 12/10/1954; “No lo olvide”, *Para Ti*, N° 1691, 02/11/1954; “Tengalo presente”, *Para Ti*, N° 1705, 08/02/1955; “Tengalo presente”, *Para Ti*, N° 1761, 13/03/1956.

es bautizado”.⁴¹⁸De ahí que estuviesen impedidos tanto quienes profesaban el protestantismo, los que sólo estaban casados civilmente y quienes llevaban públicamente una vida “escandalosa”.⁴¹⁹ Hasta allí, lo oficial, ya que los fieles creaban relaciones y significados que una vez más excedían lo estrictamente religioso. Como bien ha mostrado Barral para la colonia rioplatense,⁴²⁰ el padrinazgo implicaba una red de dones y contradones en la que muchas veces se buscaba tanto honrar a una persona que se respetaba cómo asegurar una determinada protección para el ahijado. De esta manera, el padrino/madrina se convertía en una suerte de tercer progenitor, cuya opinión importaba y debía respetarse. No obstante, este personaje sufrió transformaciones a medida que la sociedad dejó atrás ciertos aspectos “tradicionales” y la familia nuclear predominó sobre la extensa: a través de diversas entrevistas es posible observar el lento corrimiento del predominio de familiares o personas por arriba de la escala social hacia lógicas más igualitarias y atadas a la elección individual, lo que decantó en muchos casos por amigos de los padres.

Pero volvamos a la Primera Comunión, cuyo cumplimiento, como el bautismo, se mantuvo alto a lo largo del período que nos interesa, siendo contados los casos de los niños que no la tomaban. En el escenario preconiliar de las décadas del cuarenta y cincuenta, la preparación para este sacramento se realizaba a lo largo de un año, en el transcurso del cual los aspirantes iban a las clases de catecismo dictadas usualmente por las viudas y solteras que dedicaban sus horas libres a la iglesia. Allí, los niños eran iniciados en las primeras nociones de doctrina, historia religiosa, los modos de rezo y las características de los sacramentos, debiendo repetir en muchos casos el modelo de 93 preguntas y respuestas instaurado en 1937 por el cardenal Copello, en un

⁴¹⁸ “Secreto de Confesión”, *Para Ti*, N° 2555, 28/06/1971.

⁴¹⁹ “Los padres están obligados a hacer bautizar a sus hijos lo más pronto posible”, *Ave María. Hojita suelta*, N° 275, 12/05/1935; “No lo olvide”, *Para Ti*, N° 1701, 11/01/1955; “Tengalo presente”, *Para Ti*, N° 1702, 18/01/1955

⁴²⁰ Barral, María Elena, *De sotanas por la pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires tardocolonial*, op. cit.

edicto que buscaba uniformar la educación religiosa de todo el país.⁴²¹ Para los pequeños asistentes, este era un mundo cargado de misterios, lleno de pecados por evitar y reglas que en muchas ocasiones costaba comprender. Un fragmento de un cuento publicado en *El Hogar* nos da una pista del examen de conciencia que los niños debían hacer antes de confesarse:

“Repasé por centésima vez la lista de mis pecados, sabiendo que ninguno era mortal, pero conociendo que aún esos mismos veniales bastaban para ensuciar al alma. Me esforcé en sentir un arrepentimiento perfecto, devorador, desgarrante”.⁴²²

La presencia de estos elementos ligados al dolor y la culpa también aparece en los testimonios de dos de las personas que entrevistamos durante esta investigación. Inesita, cuya historia visitáramos en el segundo capítulo, recuerda aún la curiosidad que allá por 1958 le generaba la perspectiva de recibir la hostia, dado que con sus compañeritas temían que pudiese llegar a salir sangre de esta (la sangre de Jesús) si la mordían accidentalmente.⁴²³ María Julia, formada en la misma época pero en la ciudad de Trenque Lauquen, tenía problemas para dormir de noche debido al fuerte énfasis realizado en el catecismo sobre el demonio: “me parecía que tenía el diablo abajo de la cama, (...) que iba a aparecer en cualquier momento. Y que no me quedara la puerta del placard abierta, yo sentía terror...”.

Sin embargo, la catequesis no era el único aspecto de la Comunión que conllevaba una preparación, ya que los festejos y (aún más) la vestimenta, se convertían en muchos casos en cuestiones que absorbían tiempo y dinero en las

⁴²¹ Farell y Lumerman recogen varios testimonios de catequistas en los que se pone en evidencia esta característica de la enseñanza religiosa preconciliar. Farell, Gerardo y Lumerman, Juan, *Religiosidad popular y fe*, Bs. As., Patria Grande, 1977.

⁴²² De Niz, Niobe, “Primera Comunión”, *El Hogar*, N° 2143, 08/12/1950.

⁴²³ Un catecismo de 1936 intentaba resolver algunos de estos miedos y orientar a los niños sobre qué hacer con la Hostia: “¿Cuándo se ha de tragar la sagrada Hostia? La sagrada Hostia se ha de tragar lo **antes posible**; hay que abstenerse de escupir por algún tiempo. ¿Qué hay que hacer su la sagrada Hostia se pega al paladar? Si la sagrada Hostia se pega al paladar ha de **despegarse con la lengua** y jamás con los dedos. ¿Qué conviene hacer después de la comunión? Después de la comunión conviene **entretenerse** algunos instantes **con Jesús**, y luego hacer **actos** de adoración, agradecimiento, ofrecimiento y petición.”. H. M. E., *Compendio de la Doctrina Cristiana. Libro Segundo*, Bs. As., H. M. E., 1944 (1936), p. 48, las cursivas y negritas son del original.

familias. De poco servían las recurrentes advertencias en los boletines parroquiales o en las notas de buenos modales de *Para Ti* acerca de la necesidad de recato y sencillez en las celebraciones, ya que de un lado a otro de la escala social eran instancias para realizar festejos que sobrepasaban lo meramente religioso. Tal es así que era normal ver en la sección de sociales de la paqueta revista *El Hogar* que las fotos de las comuniones de las familias acomodadas compartían el espacio con las bodas y las fiestas de compromiso. Lo mismo ocurría en los sectores medios y populares: en ocasión de la Primera Comunión de María Julia, tomada en 1959, el deseo de compartir la ceremonia con los parientes fue un factor de peso a la hora de elegir el lugar del evento: dado que hacía poco tiempo que sus padres se habían instalado en Trenque Lauquen, en el interior de la provincia de Buenos Aires, la niña tomó el sacramento en el pueblo de Carlos Pellegrini junto a su prima, donde luego se realizó un gran festejo. La siguiente fotografía es también muestra del binomio fiesta religiosa/familiar, ya que esta Primera Comunión de la niña sirve de excusa para que una familia de inmigrantes gallegos, instalada en Avellaneda, realice en 1960 un ágape lo suficientemente importante como para justificar la compra de las por entonces caras *Coca-Cola*, cuyas botellas son exhibidas por los pequeños como trofeos:



Fiesta de Comunión, Avellaneda en 1960. Archivo de la autora.

Quizás uno de los aspectos más importantes de estas celebraciones era el despliegue que se realizaba en torno a los vestidos de las niñas. Recordemos que Rosita tomó para mediados de los cuarenta su comunión usando el hábito de Santa Teresita del Corazón de Jesús (o de Lisieux), indumentaria que sin embargo se volvería obsoleta en los cincuenta, cuando estaban de moda atuendos que parecían reproducciones en miniatura de los que usaban las novias, con miriñaques y profusión de bordados. Esto último queda ilustrado en una pequeña historia publicada en *El Hogar*:

“La última prueba. Ya está terminado el vestido blanco que la nena lucirá al tomar la Primera Comunión. La mamá y la abuela la ayudan a ponérselo (...) Julita queda envuelta en una nube de organza, bordados y puntillas. (...) ‘Pero ¡si es mucho más lindo y tiene más bordados que todos los modelos que hemos visto, abuelita!’ dice entusiasmada la nena. La abuela, modesta, la interrumpe: ‘Vamos, Julita, quieta, que hay que probarte el manto y acomodar la bolsita de las estampas.’ Cuando han terminado de vestirla, la madre y la abuela se quedan mirándola arrobadas. ‘Parece un ángel’. ‘Estoy linda, ¿eh, abuela?’, dice, coqueta, la nena. Y la abuela de las manos hacendosa contesta: ‘Sí, ¡Qué bien vas a estar en las fotografías! Porque es claro que te haremos retratar.’”⁴²⁴

Claro está, a muchos padres no les gustaba este boato en la vestimenta, por lo que procuraban que sus hijas estuvieran un poco más “sencillas”, como ocurrió con Patricia y Perla (a quién se la compraron en la importantísima tienda *Gath & Chaves*).⁴²⁵ En el caso de la primera, sin embargo, el recato no significó quedar disminuida ante las demás niñas, ya que su vestido estaba hecho de un material novedoso, el nylon: “Mi mamá tenía una modista que era armenia, y justo pudo viajar (...) y, de contrabando, adentro del sobretodo, se trajo el tul (...), que era la gran rareza. Era derecho, tenía forma, pero no era una torta de

⁴²⁴ “Notas y Comentarios. Primera Comunión”, *El Hogar*, N° 2143, 08/12/1950.

⁴²⁵ *Gath y Chaves* fue, junto con Harrods, una de las más importantes tiendas de departamentos de Buenos Aires, en donde no sólo consumían los sectores más acomodados, sino que a través de los créditos personales también podían hacerlo los sectores medios. En el imaginario social, que una chica de los sectores trabajadores entrara como empleada a un comercio de este estilo (sea como vendedora, empaquetadora o incluso cajera) era toda una señal de distinción y de ascenso social con respecto a sus compañeras de clase (recordemos cómo ello es representado en la novela de Manuel Puig *Boquitas pintadas*). Acerca de la historia de *Gath y Chaves*, véase http://www.arcondebuenosaires.com.ar/tiendas_buenos_aires.htm

bodas (...), era frucidito a la cintura, una cosa sencilla, pero llamaba la atención porque en los de las demás era de algodón". Las niñas de los sectores populares, en tanto, quedaban excluidas de muchos de estos gustos, debido a su alto costo monetario. Los vestidos eran comprados luego de un gran esfuerzo, como en un cuento publicado en la revista *Mundo Peronista*⁴²⁶ o prestados o donados, estando esta última práctica mal vista por la encargada de los buenos modales de *Para Ti*, quien advertía que estos vestidos "no deben regalarse porque constituye un recuerdo sino se ha resuelto adaptarlo con un sentido práctico. Y los recuerdos no son transferibles, aunque fuese circunstancialmente. Por eso está vedado el solicitarlos, aun cuando medie cierta confianza".⁴²⁷ Los varones, en tanto, continuaron usando el traje azul de pantalón corto con un lazo blanco en el brazo.

Todos estos preparativos que rodeaban a la ceremonia no eran puestas efímeras, sino que era infaltable el retrato para el recuerdo y la exhibición social.⁴²⁸ Cómo sería de importante este aspecto que si no podía sacarse la foto el día de la comunión se repetía el simulacro más tarde en el estudio fotográfico. La imagen de María Julia fue tomada días después de la ceremonia en Trenque Lauquen, ya que en Pellegrini no había lugar donde realizar la toma; mientras que Marisa, otra de nuestras entrevistadas, debió esperar un año para posar, volviendo a lucir su vestido de plumetí junto a su hermano, quien tomaba el sacramento por primera vez. Sin embargo, el *evento del evento* también incluía el reparto de las estampitas conmemorativas y el uso de las limosneras, en donde los parientes y amigos de la familia depositaban una pequeña suma de dinero a manera de regalo, algo que era muy esperado por los niños.

El CVII intentaría poner un punto final a estas costumbres en las que era evidente la escasa sencillez evangélica: en pos de lograr el mayor entendimiento y compromiso, el curso pasó de ser de un a dos años y la edad a partir de la cual

⁴²⁶ "Julia Rosa", *Mundo Peronista*, N° 26, 01/08/1952.

⁴²⁷ "No lo olvide", *Para Ti*, N° 1669, 01/06/1954.

⁴²⁸ Luis Príamo sostiene que en este tipo de fotografías existe una intención de ser una "imagen de sí para otros", ya que hay en ellas un "espíritu de pose social". Príamo, Luis, "Fotografía y vida privada (1870-1930)", en Devoto, Fernando y Madero, Marta, (dirs), *Historia de la vida privada en Argentina*, Tomo 2, *op. cit.*

se podía tomar se elevó de 6 a 8, a la vez que se renovó la catequesis, sin duda alguna uno de los ámbitos pioneros en la renovación postconciliar.⁴²⁹ Sin embargo, y a pesar de estas innovaciones, los testimonios orales a los que hemos accedido coinciden en el hastío generado en los alumnos, los cuales iban casi obligados a las clases, motivados en su asistencia más por los regalos que reci-



María Julia, 1959

birían el día de la Comunión o por las actividades que los sacerdotes organizaban para atraer a los niños al templo.⁴³⁰ Tal como se encargara de señalar *Primera Plana*, muchos aún seguían sin comprender los nuevos sentidos que se pretendían instaurar, ya que en 1967 en muchas Iglesias se continuaba dictando un catecismo que insistía en el infierno, el demonio y la muerte.⁴³¹

La búsqueda de sencillez del CVII también impactaría en lo que los sacerdotes esperaban de este tipo defi-

estas. Es en este sentido que podemos encontrar ya en los prolegómenos del CVII intentos episcopales de rebajar el tono solemne en las celebraciones.⁴³² Monseñor Quarracino, de la diócesis de Nueve de Julio, estableció en 1963 varias

⁴²⁹ Acerca de las reformas en la catequesis en el país, véase De Vos, Frans, *La renovación catequística en Argentina*, Bs. As., San Benito, 2008; González, Marcelo, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004)*, op. cit.

⁴³⁰ Como citamos en el apartado anterior, Miranda Lida analiza los programas organizados con tales fines en la década del treinta, forma de apelación que siguió usándose en los cincuenta, como en la experiencia de Oscar, quien se acercó a la parroquia de su barrio atraído más que nada por los juegos organizados todas las tarde en su patio, en donde el cura dejaba que los niños jugaran a las “bolitas” o la “tapadita”.

⁴³¹ “Vida moderna. Iglesia: la revolución de los catecismos”, *Primera Plana*, N° 227, 02/08/1967.

⁴³² La revista *Primera Plana* sostenía, con la particular ironía del cronista, que la comunión se había convertido en un “espectáculo” de “niñas escondidas detrás de largos y profusos vestidos blancos, demasiado parecidos a los viejos vestidos de novia o a niños semiestrangulados por duros cuellos Eton, para no mencionar a los neocomulgantes que aparecen ‘disfrazados’ con copias de hábitos religiosos”. “Religión. Trajes de comunión: una básica reforma”, *Primera Plana*, N° 45, 17/09/1963.

normas que tendían a limitar el boato en las fiestas, exigiendo “modestia en las trajes nupciales” ya que estos “nada tienen que ver con los usuales en fiestas o reuniones mundanas.”⁴³³ El prelado de Morón, Mons. Miguel Raspanti, tendría la misma opinión al afirmar que el vestido de comunión “puede ser nuevo, pero no tan costoso que signifique un derroche, una ostentación vanidosa o un problema para sus padres.” De este modo, se prohibía el uso del traje “Eton” o el frac en los varones, quedando niñas eximidas de los trajes “votivos” (los hábitos como el de Chelo y Blanca), exigiéndoseles:

“a) vestido de “Línea túnica”, de corte recto y confeccionada en tela de buena caída. Puede llevar como tocado, un velo sencillo o un capuchón amplio; b) Vestido de “Línea tradicional” o bien “Línea de traje corto”, de tela adecuada (no demasiado cara y que no sea vaporosa y llamativa). El “traje corto” debe ser modesto en cuanto a escote, mangas, forma y transparencia. En las dos “líneas” la falda puede llevar frunces, pero no se admitirán los “miriñaques”, enaguas y todo ornato de fantasía que restan dignidad y seriedad al conjunto y convierten el traje de primera comunión en un disfraz.”⁴³⁴

Este tipo de medidas quedaban a criterio de cada obispo, teniendo validez sólo en su diócesis, ya que en otros lugares del país podemos encontrar para 1965 entre los sectores populares versiones inspiradas en los modelos pomposos de las clases acomodadas: el traje de comunión de Cristina, la hija de galleguita María, fue un regalo de su madrina y, tal como se ve en la foto de la página siguiente, llevaba guantes y relleno de tul para que la caída sea vistosa. Dicha toma además nos indica otra (y nueva) cuestión: la aparición de las cámaras portátiles permitió tanto una mayor soltura en las tomas como la posibilidad de que una familia de la clase trabajadora pudiera tener un recuerdo de la ocasión, por más que no pudiera costear una fotografía de estudio. Sin embargo, este estilo de indumentaria pronto dejaría de ser la norma, ya que las túnicas comenzarán a imponerse para fines de los sesenta en diversos espacios del país, recordando Rosita, que a pesar de su renuencia, deberá vestir a su hija de tal

⁴³³ “Normas para la administración de los sacramentos en la diócesis de Nueve de Julio”, *Boletín AICA*, N° 362, 17/05/1963.

⁴³⁴ “Normas para los trajes de Primera Comunión”, *Boletín del AICA*, N° 378, 10/09/1963.

modo en 1974, por más que las demás madres de los niños protestaron y hasta amenazaron al sacerdote con pedir una audiencia con el obispo, situación que no prosperó.

Pero la “superficialidad” de las prácticas familiares y sociales en torno a estas fiestas no harían más que continuar, por más empeño que pusieran los sacerdotes y obispos para evitarlas. De la mano del mercado de masas, la gente quería disfrutar sus momentos de tiempo libre, de allí que hacia 1961 *Para Ti* sostenía que la Comunión “de ensueño” debía ser, a la vez que planificada, sin stress, divertida, todo ello con un marcado tono familiar.⁴³⁵ Pronto crecerían sin embargo otras festividades para potenciar el consumo, como ser las fiestas de quince, el Día del Niño o la conversión de los cumpleaños infantiles en algo casi obligado.⁴³⁶



**Cristina, Mar del Plata, 1965.
Archivo personal de la autora.**

Hasta que la muerte nos separe

Muy en contra de los deseos de su madre y su suegra, firmes partidarias de una boda en abril, Rosita se casó a mediados de enero de 1958, en plena ola de calor de porteño y con media familia afuera de la ciudad. Lo que para estas señoras era un capricho infantil y poco práctico de los novios, era parte de un plan fríamente calculado: querían una fiesta con poca bulla y, principalmente,

⁴³⁵ “Serenos, plácidos, radiantes... Sus hijos materializan sus sueños”, *Para Ti*, N° 2054, 21/11/1961. Hasta la famosa cocinera Doña Petrona dedicó varias de sus recetas a esta temática: por ejemplo, “Fiesta de Comunión”, *Para Ti*, N° 2317, 15/12/1966; “Una fiesta especial. Primera Comunión”, *Para Ti*, N° 2472, 24/11/1969.

⁴³⁶ Por ejemplo, “Día de los niños”, *Para Ti*, N° 2002; 22/11/1960; Blasi Brambilla, Alberto, “La fiesta de cumpleaños”, *Para Ti*, N° 2038, 01/08/1961.

económica, ya que a Guillermo le restaban aún dos materias para recibirse de contador y preferían ahorrar para amoblar el departamento a donde pensaban mudarse. Pero, como siempre en esta vida, la perspectiva lo es todo. Si uno mira el álbum abocado en gran parte a ese evento, pocos son los indicios de una boda realizada con discreción: la novia vistió tanto en el civil como en la Iglesia dos creaciones de la mejor modista del barrio y unos ochenta invitados fueron a la fiesta en la que, a juzgar por el menú servido, lo que faltó no fue precisamente presupuesto para la cena. Hubo torta de tres pisos, fotógrafo de estudio y baile, y al día siguiente, los recién casados partieron a Córdoba de luna de miel. Ante semejante despliegue, no podemos evitar preguntarnos cómo podría haber sido ser la boda “a todo trapo” que tanto anhelaban las madres.

Como los nacimientos y las defunciones, los matrimonios se habían convertido en cuestión del Estado tras las leyes laicas de la Generación del Ochenta, ya que a partir de 1888 las bodas primero debían realizarse civilmente para luego, si es que los contrayentes así lo querían, efectuarse el rito religioso. A diferencia de los bautismos, que no habían sufrido grandes oscilaciones con estas medidas, el escindamiento entre el acto público-estatal y el privado sí impactó en las tasas de los casamientos católicos. De esta manera, y de acuerdo a las estadísticas recolectadas por Omar Acha para los años 1926-1946, estos sí perderían terreno notoriamente:

Evolución de los casamientos civiles y religiosos en Argentina, 1926-1946⁴³⁷

	1926	1932	1940	1942	1944	1946
Civiles	18.029	17.355	21.952	24.516	26.163	27.279
Católicos	9.479	10.767	16.133	18.538	19.893	20.138

Estas cifras dan cuenta de un panorama bastante alarmante para la Iglesia, la cual, tal como vimos en el capítulo 2, combatió el influjo que sobre el sacramento del matrimonio tenían los casamientos civiles, los cuales se definió como “un torpe y pernicioso concubinato”.⁴³⁸ En numerosos boletines, misales y

⁴³⁷ Acha, Omar, “Notas sobre la evolución cuantitativa de la afiliación de la Acción Católica Argentina (1931-1960)”, *op. cit.*

⁴³⁸ Azcárate, Andrés, OSB, *Misal Diario para América. En latin y castellano, op. cit.*, pág. 718.

catecismos de la época pueden encontrarse numerosas advertencias al respecto, a lo cual se suma la aún más grave advertencia de que quienes viven unidos sólo civilmente se hallan en “estado de continuo pecado”.⁴³⁹El manual de la “misionera de manzana” de 1944 viene a señalarnos una vez más nuevas pistas para pensar el tema, ya que a las militantes de la Acción Católica se les asigna una doble función que consiste, por un lado, en mediar para que los concubinos del barrio oficialicen religiosamente, mientras que por el otro deben velar por si estos ofrecen “serias garantías” de respetar la fidelidad conyugal. En este sentido, y para no manchar la “santidad” del matrimonio, la pareja debe dar pruebas de tener una vida cristiana perseverante y una cierta preparación catequística en especial los hombres, quienes suelen ser más recelosos de la intervención eclesial.⁴⁴⁰

Pero más allá de las diferencias entre ambos tipos de matrimonios, es innegable que ambos aumentaron a lo largo del período en gran parte debido a las consecuencias simbólicas y materiales del ascenso del modelo de domesticidad, las cuales extendieron su influencia hasta dos décadas después, cuando las tasas volvieron a experimentar una baja. De acuerdo a los cálculos de la revista *Panorama*, en Buenos Aires la correlación en los matrimonios civiles fue la siguiente: 142.000 en 1961, 138.000 en 1962, 132.000 en 1963, 130.000 en 1964; escenario en el que además más de 300.000 personas vivía en concubinato y uno de cada cuatro nacimientos era extramatrimonial.⁴⁴¹ Más allá del crecimiento entre los más jóvenes de una nueva subjetividad optimista que desdeñaba los formalismos de sus mayores, también podemos atribuir dicho descenso a la imposibilidad de ambos sistemas (el civil y el católico) a la reincidencia. Pocos, muy pocos, eran los que se animaban a pedir la anulación de las bodas religiosas: más precisamente, 16 casos anuales en la arquidiócesis de

⁴³⁹ A modo ilustrativo, “El único matrimonio para los cristianos”, *Ave María. Hojita suelta*, N° 275, 12/05/1935; “Para ser buen cristiano”, *Ave María. Hojita suelta*, N° 426, 03/04/1938; Ardizzzone, P, S. S., *La religión explicada. Los sacramentos, op. cit.*; Azcárate, Andrés, OSB, *Misal Diario para América. En latin y castellano, op. cit.*

⁴⁴⁰ Asociación de Mujeres de la Acción Católica, *La misionera de manzana*, Bs. As., Imprenta Seplarés, 1944.

⁴⁴¹ Martín Felipe Yriart, “La crisis del matrimonio”, *Panorama*, N° 55, diciembre de 1967.

Buenos Aires para 1962, los cuales exhibían como razones principales la no consumación, el parentesco de segundo y tercer grado o la falta de consentimiento a la hora del enlace. En la resolución de esas peticiones gran peso tenía para *Primera Plana* la pertenencia social, ya que de acuerdo a sus averiguaciones las clases altas tenían muchas más dificultades que las bajas en lograr la nulidad nupcial.⁴⁴²

A su vez, y con el correr de los años se volverían aún más patentes nuevas formas de amar (y, más que nada, de exhibirlo en público), precisamente entre aquellos que las estrictas reglas sociales y religiosas dejaban fuera, por lo pronto en lo que se relacionaba con la heteronorma. De esta manera, entre quienes no se casaban religiosamente por la inexistencia del divorcio, se encontraban también ahora los que cada vez en mayor preferían no hacerlo sea porque les parecía un “opio” burgués, como aquellos que se enamoraban y formaban familia con alguien de otra fe. Y es que los nuevos ámbitos de sociabilidad de la ciudad de masas abrieron la puerta para que jóvenes de diversos orígenes entablaron enlaces interreligiosos que en ocasiones desataban escándalos



Casamiento en Buenos Aires, mediados de los cincuenta. Archivo de la autora

familiares: por ejemplo, a principios de los setenta un joven matrimonio mixto protestante-católico decidió, para dejar complacidos a los progenitores de un lado y otro, casarse bajo el primer rito y bautizar a su primer hija en el

⁴⁴² “Religión. Dieciséis casos por año: vericuetos canónicos del matrimonio católico”, *Primera Plana*, N° 35, 09/07/1963.

segundo.⁴⁴³ Diferente fue la salida que por la misma época encontró Marisa para resolver el pequeño escándalo que generó al anunciar que se iba a casar con Luis, su compañero de la universidad de origen judío. Después de los tires y aflojes desde ambas familias por sus correspondientes prejuicios ante la fe “del otro lado”, y del ataque de nervios que le dio a su madre porque sus futuros nietos no iban a ser bautizados, la joven pareja logró su cometido. Lo hizo con tal determinación que, tras la sencilla boda civil, formaron un matrimonio que aún continúa y en el que sus tres vástagos fueron eligiendo su fe a medida que crecieron.

Algo similar ocurriría con los viudos y viudas. Si antes adquirir dicho estado civil implicaba, en especial para muchas mujeres, una especie de muerte social (y amorosa), no sin tropiezos los sesenta visibilizaron nuevas sendas vitales. Jackie Kennedy y la batahola que tuvo lugar cuando su enlace con el magnate Aristóteles Onassis sólo fue la punta del *iceberg*, ya que no sólo se comienza a ver con mejores ojos que las viudas se vuelvan a enamorar, sino ahora también que sus bodas podían ser eventos alegres. En este sentido, si prestamos atención a las cartas de lectores y sus respuestas en *Para Ti*, se pasa de la insistencia de los años cincuenta en que los casamientos de segundas nupcias deben realizarse de la manera más discreta posible a consejos sobre cómo hacer “más simpático” el momento.⁴⁴⁴

Dar mayor importancia a los deseos personales de realización, algo propio de esta nueva subjetividad modernizante, trajo consigo a su vez otros desafíos, como el de la racionalización y consciencia de los costos y beneficios de una boda. En este sentido, y en el contexto además de unos años sesenta cruzados por el discurso desarrollista, no sorprende que los *magazines* femeninos pongan el énfasis en la eficiente administración del presupuesto de los novios, pedagogizando en que lo importante no era “cuánto” se invertía en el

⁴⁴³ Mafud, Julio, *La Argentina desde adentro*, Bs. As., Editorial Americalee, 1971.

⁴⁴⁴ “Téngalo presente, *Para Ti*, N° 1705, 08/02/1955 y “La dueña de casa pregunta”, *Para Ti*, N° 2223, 16/02/1965.

evento sino “cómo” se lo hacía.⁴⁴⁵ Y es que el peso de lo económico no debe desdeñarse para pensar el nuevo descenso que las bodas religiosas sufrieron por entonces. Según *Primera Plana*, la época estival es la más popular en Buenos Aires para contraer enlace, ya que el 72% de las 25.000 parejas que se casan por año lo hacen entre octubre y abril. Más allá de los evidentes beneficios climáticos de una fiesta en verano, parece ser que muchos novios de clase media elegían estas fechas por cuestiones de practicidad y ahorro en la luna de miel: en medio del incierto panorama económico de los sesenta, sólo los más acomodados podían acarrear los costos de unas vacaciones en invierno o en el extranjero.⁴⁴⁶ A su vez, y si bien en varias diócesis del país se suprimieron los aranceles eclesiásticos precisamente durante el CVII,⁴⁴⁷ las parroquias más excelsas de Buenos Aires podían en 1970 llegar a recaudar hasta 200.000 por fin de semana en plena “temporada alta” de casamientos en concepto de preparación y arreglo de la iglesia, entre otros menesteres.⁴⁴⁸ Se comprende entonces al número cada vez más grande de parejas que elegían priorizar otras cuestiones: en el decir de una joven novia, “Somos muy creyentes (...), pero entre gastar nuestros ahorros en una ceremonia religiosa de mediana pompa o pasarnos diez días en Bariloche, preferimos Bariloche.”⁴⁴⁹

De esta manera, ¿por qué tanta bulla cuando una joven no podía (o no quería) contraer enlace religioso? Las razones de la Iglesia para estar en contra de la divulgación de estas prácticas ya las conocemos, pero es llamativo notar que, paradójicamente, muchos de los que se lamentaban eran católicos de a pié que distaban de ser personas que comulgaran asiduamente o que estuvieran comprometidos activamente con la institución. Es así que nos surge la pregunta:

⁴⁴⁵ “Orientaciones prácticas para los novios”, *Para Ti*, N° 2109, 25/12/1962. Otras notas al respecto, “Nuevas fórmulas para compartir los gastos de casamiento”, *Para Ti*, N° 2123, 19/03/1963; “Sugerencias de Doña Petrona para la boda”, *Para Ti*, N° 2355, 28/08/1967.

⁴⁴⁶ “Vida moderna. ¿Ha cambiado la moda para las novias?”, *Primera Plana*, N° 56, 03/12/1963.

⁴⁴⁷ Por ejemplo, “Supresión de aranceles eclesiásticos en la diócesis de Goya”, *Boletín del AICA*, N° 429, 15/09/1964; “Otro obispo argentino se refiere a los aranceles”, *Criterio*, N°1461, 08/10/1964.

⁴⁴⁸ “Investigación. Los dineros de la Iglesia argentina”, *Panorama*, N° 185, 10/11/1970. Al respecto, véase también “Casamientos. Con coro, es caro”, *Primera Plana*, N° 276, 09/04/1968.

⁴⁴⁹ “Vida moderna. Casamientos: con los primeros calores”, *Primera Plana*, N° 204, 22/11/1966.

¿qué era entonces lo revulsivo? Y es que más allá de las fluctuaciones en el cumplimiento de las bodas religiosas a lo largo de las décadas, estas aparecían en el imaginario social acaso como “el” momento más importante en la vida de una mujer, en donde el vestido blanco y la gran fiesta eran las oportunidades de ser la protagonista de su propio cuento de hadas, aunque sea sólo por unos instantes.

En términos del formalismo social, el camino hacia el matrimonio se iniciaba con el compromiso, pequeño o gran ágape (según la circunstancia) en el que los novios anunciaban el enlace. Era habitual que las revistas de sociedad desde fines del siglo diecinueve publicitaran en sus páginas estos eventos, cuyos despliegues y gastos iban de la mano del lugar en la escala social de los novios. No todos podían darse esos lujos, y solos unos pocos podían decir que llegaban al matrimonio con todas las comodidades, lo cual alargaba los compromisos: siguiendo las tradiciones previas a la tecnificación industrial, muchas mujeres de los sectores populares y medios bajos de los años treinta y cuarenta utilizaban ese compás de espera para preparar ellas mismas sus ajuares y para comprar de a poco los muebles para el futuro hogar.⁴⁵⁰ Con el transcurrir de las décadas y la relajación en las pautas sociales, los compromisos se fueron acortando en su duración o comenzaron directamente a dejar de existir, pasando los novios al casamiento (o en el caso de los más modernos a la convivencia sin papeles) sin escalas de ningún tipo. También, aparecieron nuevas formas de establecer los regalos, en donde se colaban una vez más la practicidad, los intereses individuales y necesidades económicas de los novios: de esta manera, las listas de regalos crecieron primero entre las clases altas como una opción “discreta” y “efectiva” en las selectas casas de decoración de Barrio Norte.⁴⁵¹

⁴⁵⁰ Pueden encontrarse relatos de esas experiencias de años de ahorro y labores caseras en la recopilación de las historias de vida de algunas Madres de Plaza de Mayo publicadas en *Transformaciones del pañuelo blanco. Entrevistas a las Madres de Plaza de Mayo por Hebe de Bonafini*, Bs. As., Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2008.

⁴⁵¹ En el caso de un artículo de *Para Ti* se señalaba, además, las diferencias casi éticas de clase: quien no tiene dinero no debe sentirse en la obligación de realizar un gran evento, a diferencia de los ricos quienes, evitando eso sí caer en el boato, tienen el “deber” de hacer una fiesta importante porque así puede emplear a una pléyade de floristas, modistas, pasteleros, etc. “El

Pero más allá de estas transformaciones en las sensibilidades, las fiestas no dejaron de ser grandes eventos que en muchos casos eclipsaban al sacramento que le daba origen. Mutarían, eso sí, las razones de ese interés, las cuales nos dan pistas de las coordenadas en la subjetividad y los modelos sociales a lo largo del siglo XX. Si a partir del novecientos las bodas de las clases altas (y tras de sí las de los sectores medios que las imitaban a pié juntillas) co-



**Una invitada *in fraganti*.
Claudia, 1958.**

menzaron a perder la austeridad que las caracterizaban hasta entonces para indicar las nuevas marcas de *status* que la Argentina “granero del mundo” traía consigo, otro sería el cantar en el mundo postperonista.⁴⁵² Por un lado, porque la “democratización del bienestar” permitió que índices de clase o valía social y personal como el vestido blanco o la luna de miel fueran más asequibles a grupos a los que antes se le estaban vedados; por el otro, porque las premisas de diversión y celebración habían tomado un rotundo primer plano, opacando a la solemnidad. Dicho giro se puede observar en la cobertura que las bodas recibían en la prensa: de las tradicionales fotos tomadas por fotógrafo de estudio, que exigían posturas rígidas y acaso más teatrales, a tomas más relajadas de cámaras portátiles que permitían el acceso al *lado b* de las fiestas. Por ejemplo, una simpática nota de 1958 de la revista *Claudia* mostraba la trastienda de una boda

menzaron a perder la austeridad que las caracterizaban hasta entonces para indicar las nuevas marcas de *status* que la Argentina “granero del mundo” traía consigo, otro sería el cantar en el mundo postperonista.⁴⁵² Por un lado, porque la “democratización del bienestar” permitió que índices de clase o valía social y personal como el vestido blanco o la luna de miel fueran más asequibles a grupos a los que antes se le estaban vedados; por el otro, porque las premisas de diversión y celebración habían tomado un rotundo primer plano, opacando a la solemnidad. Dicho giro se puede observar en la cobertura que las bodas recibían en la prensa: de las tradicionales fotos tomadas por fotógrafo de estudio, que exigían

regalo de bodas demanda tacto y psicología”, *Para Ti*, N° 2039,08/08/1961; “Regalos para novias”, *Panorama*, N° 75, 01/10/1968.

⁴⁵² Sobre las prácticas sociales de las elites de principios de siglo, véase Losada, Leandro, *La alta sociedad en la Buenos Aires de la Belle Époque. Sociabilidad, estilos de vida e identidades*, Bs. As., Siglo XXI, 2008.

con fotos casi furtivas y mucho más espontáneas de los invitados comiendo, bailando e incluso “chusmeando”.⁴⁵³

Como en tantos otros aspectos que ya fuimos visitando, las innovaciones conciliares apuntaron a reducir los aspectos de la ceremonia que daban pié a usos *non santos*, buscando que los fieles sean conscientes de que el matrimonio era un sacramento de “auténtico compromiso” y no simplemente una “comedia social”.⁴⁵⁴ Con ello en mente, podría decirse que la reformulación de las bodas religiosas abarcó tanto el rito como la formación de los novios. En cuanto a lo primero, se volvió menester que el casamiento se realice dentro de la Misa sin excepción, y se acentuó el amor conyugal en los diversos textos a leerse en la ceremonia, a la vez que en lo práctico se prohibió el uso de música “pagana” como Wagner, Mendelsohn o Schubert, así como el exceso de decoración o la utilización de vestidos demasiado escotados por parte de las novias y madrinas.⁴⁵⁵ Esta última batalla musical no era sin embargo nueva: ya había tenido sus primeros *rounds* en la Buenos Aires de principios de siglo, cuando se buscó la uniformidad litúrgica a través de la instauración del canto gregoriano, como ha señalado Lida.⁴⁵⁶ Sin embargo, muchos sacerdotes no dejaban de reconocer que demasiada gente se casaba por iglesia por dos motivos: por un lado, porque las flores, el vestido blanco y la fiesta eran la “meta” de muchas mujeres; por el otro, porque muchos jóvenes “tratan de seguir la corriente y respetar la costumbre de sus mayores.”⁴⁵⁷ Es por ello que la nueva liturgia también se encargó de modificar la preparación prematrimonial, si bien con diferencias según ya no sólo la diócesis, sino también la parroquia que la aplicaba. En el caso de la ciudad de Buenos Aires hacia 1970, el presbítero Alberto Balsa desarrollaba la propuesta de que los novios entren junto a los padrinos al altar, en pos de “un carácter procesional-religioso y no meramente

⁴⁵³ “Las fotos que no se toman en las bodas”, *Claudia*, N° 13, junio de 1958.

⁴⁵⁴ “Enciclopedia Para Ti. Tempestad sobre el matrimonio”, *Para Ti*, N° 2541, 22/03/1971.

⁴⁵⁵ Borobio, D, “Matrimonio”, en Abad, José Antonio (dir), *Diccionario del agente de pastoral litúrgica, op. cit.*; “Nueva música para las marchas nupciales”, *Panorama*, N° 50, julio de 1967.

⁴⁵⁶ Lida, Miranda, “Iglesia Católica, sociabilidad y canto gregoriano en Buenos Aires, en el primer tercio del siglo XX”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 21, 2012, Universidad de Navarra, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35523355016>

⁴⁵⁷ “Casamientos. Con coro, es caro”, *Primera Plana*, N° 276, 09/04/1968.

social". En su opinión, todas estas modificaciones tenían como finalidad que todas las parejas se casen del mismo modo, "sin privilegios y ostentaciones que determinen niveles o rasgos sociales".⁴⁵⁸ En definitiva, lo que se buscaba en muchos espacios vinculados con las reformas conciliares era que los contrayentes se dieran cuenta que la boda era "más que una fiesta para amigos y parientes" para ser "una expresión de compromiso cristiano con el mundo".⁴⁵⁹ Esas nuevas prerrogativas, en línea con el discurso liberacionista en boga a fines de los sesenta, hizo eco entre los jóvenes politizados: de acuerdo a los dichos de una pareja bien moderna a *Primera Plana*, ellos preferían casarse "sin lujos que ofendan a Dios mientras otros se mueren de hambre".⁴⁶⁰

Con los vestidos de novia ocurriría otro tanto. Si bien la mamá de Rosita no se cansaba de repetir que "una novia sólo es novia si va de blanco", con el correr de los años la moda se encargó de ofrecer mucho más matices. Si prestamos atención por ejemplo a una revista como *Para Ti*, con el paso de los años la entronización de las bodas de la "alta sociedad" y sus estéticas fueron dejando paso para mediados de los cincuenta al seguimiento de las bodas de los artistas locales y extranjeros, en especial a los de Hollywood.⁴⁶¹ En cuanto al novio, este tampoco podía ir de cualquier modo. El smoking, por ejemplo, era considerado como inapropiado, recomendándose un chaquet y un pantalón a rayas, o sino un traje gris o azul marino.⁴⁶²

Vivir y dejar morir

En agosto de 1971 falleció el padre de Rosita. Esta no era la primera pérdida importante que ella atravesaba: unos treinta años antes se había ido también el otro hombre adorado de su infancia, su abuelo. Como aquella vez,

⁴⁵⁸ "Un nuevo rito para casarse", *Panorama*, N° 170, 28/07/1970.

⁴⁵⁹ "Casamientos. Con coro, es caro", *Primera Plana*, N° 276, 09/04/1968.

⁴⁶⁰ "Casamientos. Con coro, es caro", *Primera Plana*, N° 276, 09/04/1968.

⁴⁶¹ "Vida moderna. ¿Ha cambiado la moda para las novias?", *Primera Plana*, N° 56, 03/12/1963.

⁴⁶² "Usted pregunta", *Claudia*, N° 55, diciembre de 1961.

volvía a embargarla el mismo sentimiento de desamparo, sólo que ahora no era una adolescente, sino una madre de familia que debió hacerse cargo de la noche a la mañana de definir cuestiones sobre las que nunca había reparado, como donde realizar el velatorio y la forma de disponer de los restos. Fue precisamente ese punto el que originó una incómoda y poco feliz disputa familiar: su hermano afirmaba que se padre le había dicho que prefería ser cremado, práctica que de a poco se iba instalando cada vez más como una opción. Como era de esperar, el resto de las hermanas y la viuda pusieron el grito en el cielo, no sólo porque se sentían desairadas de no haber sido dignas de semejante confianza, sino además porque temían por el destino en el más allá del alma paterna. Después de horas de deliberaciones en las que uno de los cuñados llegó a poner veladamente en duda la veracidad de ese deseo, se optó por seguir la tradición y enterrarlo en La Chacarita. Al día siguiente, e inaugurando el luto que llevaría por algunas semanas, Rosita acompañó sollozante el féretro del hombre del cual dice que más amó.

Con el correr de los años, a aquella parcela se fueron sumando su madre, su marido y una de sus hermanas, así como la gran mayoría de las personas que protagonizan sus álbumes de fotos. Sin embargo, apenas si va al cementerio. “Demasiada gente hay allí, muchos recuerdos, muchas tristezas”, dice meditabunda la perseverante guardiana de la memoria familiar, quien llamativamente (o no tanto) ha omitido en su colección toda referencia a esa intrusa inevitable, la muerte. Nada de estampitas conmemorativas de sepelios o misas de difuntos o de fotos de procesiones al cementerio, *souvenirs* bastante frecuentes en las décadas que nos interesan. De eso no se habla, no se opina, se evita pensar a toda costa: es tal la forma en que Rosita se aferra a la vida, que como los personajes del cuento de Bioy Casares en “El perjurio de la nieve”, se ata denodadamente a la misma rutina de no poner nunca fin al armado de sus álbumes para eludir a la muerte.

Muchas han sido las investigaciones que coinciden en señalar que a partir de la década del cincuenta del siglo XX comenzó a divulgarse en las sociedades occidentales una nueva forma de vivir los momentos finales de la existencia: el

progresivo ascendiente del discurso médico y el aumento de las instituciones sanitarias en la sociedad de masas llevaron a que los enfermos pasaran de fallecer en sus casas, rodeados de sus seres queridos, para hacerlo en soledad y de la manera más discreta posible en una sala de hospital.⁴⁶³ El fin de la vida debía ser aceptado no sólo por el moribundo (en el caso de que este fuera informado), sino también por su familia, de ahí que el autocontrol y el ocultamiento del dolor sean para Claudine Herzlich dos de las características de este siglo, configurándose un ideal de “buena” muerte que pretende proteger la vida hospitalaria y hogareña de la irrupción de manifestaciones emocionales desbordadas.⁴⁶⁴ En nuestro país, estos nuevos hábitos también tuvieron su correlato: Ezequiel Martínez Estrada señala al respecto en 1940 que en los sanatorios porteños reinaba el anonimato de los enfermos, los cuales en silencio dejaban atrás su existencia previa para simplemente convertirse en el número de cama en donde yacían en la espera incierta de la muerte.⁴⁶⁵

Todo ello impactó, ineludiblemente, en el acatamiento del último de los sacramentos que nos interesa analizar en este capítulo, la Extremaunción, en gran parte debido al escamoteo que mayor medida se le hacía a los moribundos y acerca del inminente final. Como era de esperar, ello inquietaba a la Iglesia católica, la cual impulsó varias campañas para evitar tanto la creencia “indebida” en que la noticia podía “asustar” al enfermo como los equívocos en torno a cuál era el momento indicado para administrarla.⁴⁶⁶ En el misal del abad Azcárate, por ejemplo, se afirmaba enfáticamente que “pecan gravísimamente” aquellos que esperan que “esté perdida toda esperanza de alivio” para llamar al lecho del

⁴⁶³ Ariès, Philippe, “Les grandes étapes et le sens de l’évolution de nos attitudes devant la mort”, *Archives des Sciences Sociales des religions*, N° 39, 1975; *idem*, “The reversal of Death: Changes in Attitudes toward Death in Western Societies”, *American Quarterly*, Vol. 26, N° 5, 1974; *idem*, *La muerte en Occidente*, Bs. As., Vergara, 1982; Herzlich, Claudine, “Le travail de la mort”, *Annales*, año 31, N° 1, 1976; Vincent, Gérard, “El cuerpo y el enigma sexual”, en Duby, Michel y Ariès, Philippe (dirs), *Historia de la vida privada*, tomo IX, Madrid, Taurus, 1992 (1987); Kellehear, Alan, *A Social History of Dying*, New York, Cambridge University Press, 2007.

⁴⁶⁴ Herzlich, Claudine, “Le travail de la mort”, *Ibid.*

⁴⁶⁵ Martínez Estrada, Ezequiel, *La cabeza de Goliat. Microscopía de Buenos Aires*, Bs. As., Losada, 2001 (1940).

⁴⁶⁶ En cuanto a la primero, puede observarse la reflexión eclesial ya en los años treinta por ejemplo en “¿Qué hacer ante los enfermos graves?”, *Ave María. Hojita suelta*, N° 387, 11/07/1937; “Para ser buen cristiano”, *Ave María. Hojita suelta*, N° 426, 03/04/1938.

enfermo al sacerdote, quien para ese entonces “empieza a quedarse sin vida y sin sentidos” como para percibir la importancia redentora del rito.⁴⁶⁷ Llama la atención el argumento con que la Iglesia explicaba el porqué de que los familiares esperaran a último momento para solicitar la presencia del sacerdote: en lugar de atribuirlo al desinterés por lo que podía ocurrir con el alma del moribundo si no expiaba sus faltas correctamente, prefirió señalarse en varios casos la divulgación de la “extraña aberración” que insistía en ocultarle al enfermo la noticia de gravedad para así ahorrarle el “susto” que podía provocar el saber la inminencia de su muerte.⁴⁶⁸ Esta negación no era exclusiva de la clase media, sino que el boletín de la Asociación Católica del Personal Doméstico Femenino advierte a las lectoras del “peligro” de realizar la administración de este sacramento demasiado tarde: en uno de los tantos cuentos publicados en esta revista, una mucama le dice a otra que “yo ya he dicho a mi familia que si estoy tan grave, (...) *el mejor favor* que me pueden hacer es traérmelo [al sacerdote] antes de que pierda el conocimiento y pueda confesarme, comulgar y recibir la Extremaunción”.⁴⁶⁹

Para solucionar estos problemas, el Episcopado argentino desplegó varias estrategias a través de los años. Por una parte, se les recordaba a los laicos que podían actuar de oficio ante la ausencia de un sacerdote: en el caso de las “misioneras de manzana” de los cuarenta, debían tener dos velas de cera encendida, un crucifijo, agua bendita y una rama bendita.⁴⁷⁰ A su vez, en 1953 se creó el “Servicio Sacerdotal de Urgencia”, el cual brindaba la extremaunción especialmente a aquellos enfermos porteños que agonizaban a plena medianoche. Esta organización, asesorada por Mons. Gustavo Franceschi, estaba compuesta por cincuenta sacerdotes y ciento setenta voluntarios laicos que se

⁴⁶⁷ Azcárate, Andrés, OSB, *Misal diario para América en latín y castellano*, Bs. As., Guadalupe, 1951 (1943).

⁴⁶⁸ *Devocionario Popular*, Bs. As., Obra de los Impresos Católicos, 1943; “Ciclo básico. Extremaunción y orden sagrado”, *Anhelos*, enero-febrero de 1955; “La alegría del más allá”, *Anhelos*, noviembre-diciembre de 1958.

⁴⁶⁹ “Fieles difuntos”, *Fe y Trabajo*, N° 117, noviembre-diciembre de 1956. Las cursivas son nuestras.

⁴⁷⁰ Asociación de Mujeres de la Acción Católica, *La misionera de manzana*, Bs. As., Imprenta Seplará, 1944.

rotaban en la guardia telefónica, contando además con auto y chofer propio siempre listos para llevar rápidamente al cura de turno (quién dormía con la sotana puesta para no perder tiempo) adonde quiera que se requiriera su asistencia.⁴⁷¹ Con el correr de los años el número de personas involucradas tendría su reflujo, siendo parte de ella para 1966 noventa laicos y treinta y un sacerdotes, los cuales recibían entre quince y veinte llamados por noche, correspondiendo un 20% de ellos a “ateos” que se arrepentían de sus “pecados” ante la inminencia de la muerte.⁴⁷²

El *aggiornamento* promovido por el Concilio Vaticano II (1962-1965) le daría un nuevo rostro a este sacramento, el cual pasaría a llamarse “Unción de los enfermos” y dejaría de otorgarse exclusivamente a quienes se hallaban en una situación *in extremis*, para ser brindado más de una vez a todo enfermo grave que la solicitase.⁴⁷³ Esta nueva percepción puede observarse en *Vivamos la Pascua con Jesús*, manual de catequesis infantil de 1966, en el cual la otrora extremaunción es presentada dissociada de la expiración, enfatizándose ahora su carácter “reconfortante” y terapéutico, que tenía como finalidad era que el paciente se sintiera “mejor” y “más contento”.⁴⁷⁴ Sin embargo, todas estas transformaciones en el sentido y la finalidad de la preparación católica para el *más allá* distaron de ser exitosas si prestamos atención a las reflexiones del Equipo de Catequistas de la diócesis de San Isidro, el cual en 1978 sostendrá que este sacramento sigue siendo “prácticamente ignorado” por la mayoría de la población, razón por la cual instan a divulgar entre los niños y sus familias que la Unción “sólo por la fuerza mayor se les administra a los enfermos que están inconscientes.”⁴⁷⁵

⁴⁷¹ Ezcurra, Juan E., “Servicio sacerdotal de urgencia”, *Esto Es*, N° 32, 06/07/1954.

⁴⁷² “¿Dónde está Dios?”, *Panorama*, N°38, julio de 1966; “Los socios de Dios”, *Panorama*, N° 40, septiembre de 1966.

⁴⁷³ Borobio, D, “Unción de los enfermos”, en Abad, José Antonio (dir), *Diccionario del agente de pastoral litúrgica*, Burgos, Monte Carmelo, 2003.

⁴⁷⁴ *Vivimos la pascua de Jesús. Catequesis sacramental centrada en el Misterio Pascual*, Bs. As., Ediciones Paulinas, 1968 (1966).

⁴⁷⁵ Equipo de Catequistas de la diócesis de San Isidro, *Creciendo en la fe con nuestro hijo. Segundo año de Iniciación Cristiana*, Bs. As. Paulinas, 1978.

El suicidio era el exacto opuesto de lo que la Iglesia católica consideraba una “buena muerte”, ya que quien atentaba contra su propia vida lo hacía sobre un cuerpo al que estaba “obligado” a cuidar y que no le pertenecía a sí mismo sino a Dios. La condena por realizar tal acto era la privación de honores fúnebres y sufragios públicos para el difunto, situación que sólo podía revertirse si lograba demostrarse que este se hallaba en un estado de “locura” o “inconsciencia” al momento de suicidarse.⁴⁷⁶ Pero en el transcurrir de la consolidación de la sociedad de masas, también se innovó en la visión acerca de estas personas, ya que de la visión de “neurasténicos, exasperados sexuales o comerciantes fallidos” presentada por Martínez Estrada en *La cabeza de Goliat*,⁴⁷⁷ es posible observar la transición a una matriz que enfatizaba en el trastorno psicológico que estas sufrían, y que podía ser evitado con la “correcta” ayuda médica. En 1962, Enrique Pichón Riviere fundó con tal fin el “Servicio Psiquiátrico de Urgencia”, el cual con una metodología similar desplegada por los sacerdotes con respecto a la extremaunción, disponía de una línea telefónica atendida por médicos, sociólogos y psicólogos.⁴⁷⁸ Algunos sacerdotes parecieron recibir el impacto de esta concepción, ya que el padre Agustín, autor de una columna de consejos publicada en *Para Ti* a mediados de los sesenta, recomienda en numerosas oportunidades a las jóvenes que le escriben con intenciones de suicidarse que, además de encomendarse a Dios, vayan a un psicólogo para resolver sus problemas. De este modo, y si bien no deja de señalar que la Iglesia sigue condenado este tipo de muerte, postula una mirada piadosa sobre quienes murieron por mano propia, respondiendo a una atribulada lectora que no está mal ni de más rezar por el alma de su hermano suicida.⁴⁷⁹

¿Y qué pasaba con los cuerpos una vez que terminaba la vida? A pesar de sus renuencias a hablar de la muerte, Rosita nos deja entrever los cambios que habían mediado, entre el funeral de su abuelo, a principios de los cincuenta, y el

⁴⁷⁶ “Ciclo básico. Los mandamientos”, *Anhelos*, julio-agosto de 1953.

⁴⁷⁷ Martínez Estrada, Ezequiel, *La cabeza de Goliat. Microscopía de Buenos Aires*, op. cit.

⁴⁷⁸ “Suicidios. Antes de matarse, llame por teléfono”, *Primera Plana*, N° 41, 20/08/1963.

⁴⁷⁹ “Secreto de confesión”, *Para Ti*, N° 2233, 27/04/1965.

de su propio padre, dos décadas después. Cuando el primero de ellos falleció, la despedida de los restos se realizó en la gran casa familiar, rodeados de parientes y amigos que vinieron de todos lados y que se quedaron la noche entera compartiendo la pena y los recuerdos. Esto no era nada estrambótico para la época, ya que los velatorios en los hogares eran aún una práctica cotidiana que cruzaba a todas las clases sociales. Sin embargo, sería a partir de entonces que lentamente comenzaron a instalarse en Buenos Aires las primeras salas funerarias, las cuales seguían la tendencia impuesta por la lucrativa industria mortuoria norteamericana.⁴⁸⁰ A partir de un discurso que aunaba higienismo y la necesidad terapéutica de una correcta despedida del ser querido, los locales de este estilo irían creciendo paulatinamente en la Capital y en otras ciudades del Interior, conformándose en 1952 la Federación Argentina de Empresas de Servicios Fúnebres y Afines (FADEDSFYA).⁴⁸¹ Esta actividad era sumamente informal a pesar de las ordenanzas municipales que intentaban reglarla: según un artículo de *Primera Plana* de 1970, de las cuatrocientos cincuenta firmas establecidas en Buenos Aires en esa época, sólo ciento diez de ellas cumplían con los requisitos oficiales, los cuales exigían tener cinco autos como mínimo, un local con línea de teléfono y el estar ubicadas a cuadra y media de hospitales y clínicas.⁴⁸² Cabe destacar además que, ante la mayor presencia de este tipo de locales, la Iglesia recomendó a los socios de la Acción Católica que colocasen en las funerarias carteles con los datos de la capilla más próxima, dado que

“como los ‘velatorios’ suelen estar lejos del domicilio del difunto la mayoría de las familias (...) pierden totalmente la vinculación con la

⁴⁸⁰ La empresa Zucotti Hnos., por ejemplo, cambió en 1941 las carrozas fúnebres tiradas por caballos por automóviles, emplazando un año después su local mortuorio en la porteña Avenida Córdoba. <http://www.zuccottihnos.com.ar/>. Sin embargo, puede pensarse que este proceso fue más lento en el Interior del país: María Julia, por ejemplo, recuerda que en Trenque Lauquen, en la provincia de Buenos Aires, las carrozas fúnebres motorizadas aparecieron recién a mediados de la década del sesenta. El *american way of death* se caracterizó, a diferencia de otros países de Occidente, por el embalsamamiento del difunto en todos los sectores sociales y por su exhibición en el servicio fúnebre. Acerca de este tema, véase Laderman, Gary, *Rest in Peace: a Cultural History of Death and the Funeral Home in Twentieth-Century America*, New York, Oxford University Press, 2003.

⁴⁸¹ <http://www.fadedsfya.com.ar/contenidos.php?codMenu=28&zona=1>

⁴⁸² “El precio de la muerte”, *Primera Plana*, N° 400, 29/09/1970.

propia parroquia y no conocen, por lo general, cuál es la que corresponde al velatorio.”⁴⁸³

Tal fue el crecimiento de las funerarias, que para 1970 pocos eran los que se animaban a realizar un velatorio hogareño, y quienes lo hacían pertenecían en la mayoría de los casos a los sectores populares.⁴⁸⁴ Varias son las razones que han sido esgrimidas para explicar dicho abandono: Andrés Carretero, por ejemplo, lo atribuye a la liberación en las actividades cotidianas, las cuales hicieron trasladar el espacio del velatorio de las casas a las salas funerarias.⁴⁸⁵ Ernesto Goldar, en tanto, sostiene que la estructura del duelo se transformó en los años cincuenta debido a la masificación del uso del automóvil (que suplantó al antiguo carro fúnebre tirado por caballos) como a los cambios en los tamaños de las viviendas, ya que el modelo imperante de familia nuclear utilizaba estructuras habitacionales mucho más reducidas que las familias extensas de antaño, lo cual volvía poco práctico la realización de velorios caseros.⁴⁸⁶ No obstante, consideramos que otras causas pueden ser señaladas actuando en la consolidación de este proceso: podría argumentarse que el crecimiento de la reticencia ante la muerte hizo que muchos quisieran sacar toda referencia suya a esta de sus hogares, e incluso hasta de sus barrios: en 1970, unos vecinos de Buenos Aires se quejaron por la instalación de una sala velatoria debido a que consideraban que esta, a pesar de ser bendecida por el párroco, iba a traer “mala suerte” a las casas de las inmediaciones.⁴⁸⁷

A su vez, la medicalización tuvo mucho que ver en la expansión de las empresas fúnebres, ya que las familias de los difuntos comenzaron a considerar más práctico velar a sus parientes fallecidos en locales instalados en las inmediaciones de los hospitales, para de allí realizar la procesión al cementerio. De este modo, las funerarias comenzaron a tener como potenciales clientes a las

⁴⁸³ “Campaña permanente por los fieles difuntos”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica*, N° 419, octubre de 1959.

⁴⁸⁴ Véase los testimonios recabados en Farrell, Gerardo y Lumerman, Juan, *Religiosidad popular y fe*, Bs. As., Patria Grande, 1976.

⁴⁸⁵ Carretero, Andrés, *Vida cotidiana en Buenos Aires*, Bs. As., Planeta, Tomo III, 2001.

⁴⁸⁶ Goldar, Ernesto *Buenos Aires: vida cotidiana en la década del 50*, Bs. As., Plus Ultra, 1980.

⁴⁸⁷ “El precio de la muerte”, *Primera Plana*, N° 400, 29/09/1970.

personas que morían cada vez en mayor cantidad en los nosocomios porteños, teniendo un rol protagonista en la contratación de los servicios los “lechuzas”, trabajadores *free lance* que actuaban como intermediarios, dado que, tal como el dueño de un velatorio explicó a *Primera Plana* en 1969, “los cadáveres no leen, y sus deudos están sin ánimo de hojear la poca publicidad inserta en las páginas necrológicas.” Desde los años cuarenta, estos personajes acechaban en las inmediaciones de los hospitales en busca de los referencias de quiénes fallecían, los cuales conseguían a través de “dateros” a comisión como enfermeras, camilleros y personal administrativo. No obstante, esta profesión comenzó a entrar en decadencia hacia fines de los sesenta, principalmente por la persecución de los hospitales y porque los empleados, por temor a las sanciones laborales, comenzaron a ser más reacios a pasar la información tan deseada.⁴⁸⁸ Puede pensarse que en la desaparición de los “lechuzas” y el halo de sospecha que creció en torno a su figura también operó la búsqueda por parte de los deudos de una mayor sobriedad y buen tono a la hora de manejar a la muerte: numerosas son las anécdotas que narran las competencias abiertas entre varios de estos por conseguir clientes, así como las desembozadas persecuciones para convencer a las familias de que concierten sin demora sus servicios.⁴⁸⁹

En 1971, cuando el padre de Rosita falleció, las discusiones familiares no pasaron sólo sobre la mejor forma de disponer los restos, sino también cuál sería la mejor (y más asequible) funeraria para la ocasión. Como rezaba una anécdota publicada en *Para Ti* diez años antes en 1961, “a los pobres se les está prohibido enfermarse. ¡Y mucho menos morirse!”.⁴⁹⁰ En este sentido, y más allá de los altos costos de este tipo de servicios, la realización de un buen funeral era para la clase media una oportunidad para exhibir un boato que quizás no podía mostrarse todos los días, y en el que se desplegaban reglas de buen tono que actuaban como performativas de las conductas de clase: por ejemplo, *Para Ti* sugiere en la década del cincuenta, entre otras cosas, que a los velatorios no es

⁴⁸⁸ “Lechuzas: un oficio que va al muere”, *Primera Plana*, N° 335, 27/05/1969.

⁴⁸⁹ “Lechuzas: un oficio que va al muere”, *Primera Plana*, N° 335, 27/05/1969; “El precio de la muerte”, *Primera Plana*, N° 400, 29/09/1970.

⁴⁹⁰ “Grandes y pequeñas cosas”, *Para Ti*, N° 2040, 15/08/1961.

aconsejable asistir con “ropas de tonos claros o chillones” y que el tener “lloronas” en estos es una costumbre “rara”, propia del pasado.⁴⁹¹ Tal como muestra Julio Cortázar en su cuento “Las puertas del cielo”, las expresiones “exageradas” de dolor también comenzaron lentamente a ser mal vistas como un signo de debilidad propio más de las mujeres, y en especial de las de las clases bajas. Esto puede observarse, si bien merece una profundización que por razones de espacio no haremos aquí, en las manifestaciones masivas de aflicción durante el funeral de Eva Perón.⁴⁹²

Esta operación simbólica que llamaba a guardar las formas se potenciará en los primeros años de la década del sesenta, cuando tanto en las columnas de Constancio Vigil hijo como en varias cartas de lectores de *Para Ti* se pondere como “ejemplo de sensatez y piedad cristiana” el donar a instituciones benéficas o misas el dinero que usualmente se destinaba para coronas y flores en los velatorios, en pos de reducir “el despilfarro y la ostentación, tan poco elegante”.⁴⁹³ El ya citado texto de los catequistas de la diócesis de San Isidro también señalará hacia fines de los setenta, la necesidad de dialogar con los padres de los alumnos acerca de las actitudes que prevalecían en los velatorios: “Nos daremos cuenta que muchas cosas no tienen real sentido. Que muchas frases son huecas, vacías. (...) ¡Y cuantas veces el velorio se convierte simplemente en un despilfarro inútil de dinero gastado en coronas, ofrendas florales, cajones de lujo, etc., etc.!”⁴⁹⁴

⁴⁹¹ “Costumbres raras”, *Para Ti*, N° 1740, 18/10/1955; “¿Lo sabía usted?”, *Para Ti*, N° 1591, 02/12/1952. Según un avezado “lechuza”, los mejores clientes eran las familias de origen italiano o español, ya que “muchos se la pasan economizando remedios y atendiendo al enfermo como de cuarta. Cuando muere, quieren un servicio de primera. La vanidad los mata: piden hasta un lacayo y ruegan que se haga un paseo lento por la cuadra que el finadísimo tanto recorrió.” “Lechuzas: un oficio que va al muere”, *Primera Plana*, N° 335, 27/05/1969.

⁴⁹² Durante este, según *El Hogar*, “el general Perón presencia escenas que *ni siquiera su proverbial entereza de soldado puede soportar*. Hombres y mujeres, niños y ancianos estrechan la mano de Juan Perón (...). Y él tampoco disimula su llanto (...) y suma a su íntimo dolor de esposo y amigo de Eva Perón, el dolor de los miles y miles de ciudadanos”. “El dolor del presidente”, *El Hogar*, N° 2229, 01/08/1952. Las cursivas son nuestras.

⁴⁹³ Vigil, Constancio (hijo), “Grandes y pequeñas cosas”, *Para Ti*, N° 1988, 16/08/1960; “Grandes y pequeñas cosas”, *Para Ti*, N° 2028, 23/05/1961; “Grandes y pequeñas cosas”, *Para Ti*, N° 2050, 31/10/1961.

⁴⁹⁴ Equipo de Catequistas de la diócesis de San Isidro, *Creciendo en la fe con nuestro hijo. Segundo año de Iniciación Cristiana*, op. cit.

A través de los años los empresarios del sector se mostraron hábiles para adaptarse a la nueva sensibilidad con respecto a la muerte, la cual según varios autores apareció a nivel internacional hacia los años sesenta.⁴⁹⁵ Así, la imagen del funebrero “tétrico” se fue disipando con la erradicación del negro en los trajes de los empleados y de los automóviles, como también con la nueva decoración de las salas, que dejaron los colores oscuros para ser pintadas de amarillo y naranja.⁴⁹⁶ La cartera de servicios prestados también se modificó, ya que además del surgimiento en 1970 de una empresa encargada de cobrar en cómodas y anticipadas cuotas los gastos del funeral, para ese entonces ya habían desaparecido del escenario las fotografías de los cortejos fúnebres.⁴⁹⁷ Esta práctica, ubicada en la misma sintonía que las tomas a los cuerpos de los fallecidos que habían estado de moda hasta la década del cuarenta, actuaba no como un recordatorio de la muerte en sí misma, sino del acontecimiento social que la rodeaba.⁴⁹⁸ La suerte de este tipo de álbumes, estuvo ligada a los coches tirados a caballo, ya que cuando estos desaparecieron hacia los sesenta lo hizo también la costumbre de los familiares de encargar estas fotos.⁴⁹⁹ Veamos esta secuencia de mediados de los cincuenta, que registra el recorrido del féretro de nuestra bisabuela Lucinda Vigo de Ferrio desde la casa familiar en Avellaneda hasta la llegada al cementerio. Nótese como la procesión fúnebre se iba parando para cada toma, y cómo los presentes miran a la cámara:

⁴⁹⁵ Laderman, Gary, *Rest in Peace: a Cultural History of Death and the Funeral Home in Twentieth-Century America*, New York, *op. cit.*; Kellehear, Alan, *A Social History of Dying*, *op. cit.*

⁴⁹⁶ “El precio de la muerte”, *Primera Plana*, N° 400, 29/09/1970.

⁴⁹⁷ Según *Primera Plana* esta empresa, denominada “Visión”, estaba avalada por quinientos accionistas funebres. “El precio de la muerte”, *Ibíd.*

⁴⁹⁸ Príamo, Luis, “Fotografía y vida privada (1870-1930)”, en Devoto, Fernando y Madero, Marta, *Historia de la vida privada en Argentina*, Bs. As., Taurus, 1999. Tomo II “La Argentina plural: 1870-1930”.

⁴⁹⁹ López Mato, Omar, “Morir en Buenos Aires. Entierros, velatorios y cementerios en la vieja ciudad”, *Todo es Historia*, N° 424, noviembre de 2002.



**Procesión fúnebre, Avellaneda, mediados de los cincuenta.
Archivo de la autora.**

Durante gran parte del siglo XX la opción preferida de los porteños y los habitantes del Conurbano a la hora de disponer de los cuerpos de sus familiares fueron las inhumaciones, ya sea en tumbas, bóvedas o nichos. Hasta la aparición de los primeros cementerios privados en la década del setenta, los entierros en la ciudad de Buenos Aires se realizaron en cualquiera de los tres de los cementerios municipales -La Recoleta, Chacarita y Flores- o en los de las diferentes colectividades, sobresaliendo el Británico y el Alemán. Según *Primera Plana*, estos cinco establecimientos albergaban de manera conjunta en 1966 ciento veintidós mil sepulturas y cuatrocientos veinte mil nichos, los cuales según la obsesión estadística de esta revista empleaban no sólo a ochocientos noventa cuidadores, sino también a cerca de cinco mil personas que trabajaban en florerías, empresas fúnebres, marmolerías, etc.⁵⁰⁰

De todas las opciones disponibles, el destino que los porteños preferían para sus seres queridos era el nicho, inalcanzable para un importante sector de la población debido a su alto costo de arrendamiento, el cual era desdeñado a su vez por los empleados de los cementerios ya que en este tipo de entierro los cajones se picaban y se pudrían más rápido, generando fuertes pestilencias que obligaban a repararlos al cabo de un tiempo.⁵⁰¹ No obstante, las posibilidades de cumplir con el anhelo de la clase media de tener “un nicho propio” se redujeron aún más con la apremiante falta de espacio que aquejaba a los camposantos desde los años cincuenta, crisis que se intentó resolver de varias maneras: primeramente, con la limitación en 1956 de los términos de la tenencia de las tierras a veinte años, período tras el cual se procedía a mudar los restos a una caja más reducida. Otra de las soluciones implementadas fue el sistema de nucleamiento familiar, a través del cual se fomentaron los traslados y la concentración de las tumbas en bóvedas más reducidas.⁵⁰² Esta medida estaba inscripta en la visión que el entonces director de los cementerios municipales de la ciudad de Buenos Aires, Enrique Bernaldo de Quirós, resumía en la frase “A

⁵⁰⁰ “Cementerios: La tierra prometida”, *Primera Plana*, N° 193, 06/12/1966.

⁵⁰¹ “El precio de la muerte”, *Primera Plana*, N° 400, 29/09/1970.

⁵⁰² “Cementerios: La tierra prometida”, *Primera Plana*, N° 193, 06/12/1966.

través de los muertos se afincan las familias, y a través de las familias se consolida la nacionalidad”.⁵⁰³

Ante este problema, la incineración comenzó a perfilarse en la década del sesenta cada vez más como una opción viable, particularmente luego de que el Concilio Vaticano II levantara la prohibición que pesaba sobre esta práctica.⁵⁰⁴ En otros lugares de Occidente la creciente adopción de la cremación fue explicada por diversos motivos: mientras que para el caso norteamericano Laderman propone que se debió a su menor costo frente al embalsamamiento, Ariès sostiene que su popularidad en Inglaterra tuvo una justificación higiénica y simbólica, ya que, al no haber tumba, la muerte podía esconderse aún más.⁵⁰⁵ En la Argentina de los sesenta, el único crematorio del país se encontraba en el cementerio de La Chacarita, en donde el proceso era gratuito y duraba cerca de una hora. La Liga Pro Cremación venía realizando desde los cincuenta esfuerzos por divulgar esta práctica, aconsejando que para evitar la negación familiar se dejase testimonio de la voluntad de ser incinerado en el testamento.⁵⁰⁶ Según su presidente, Mauro Naselli, el 60% de los cuerpos incinerados en 1965 iba a alguno de los cementerios porteños mientras que el 10% quedaba en el cinerario común del cementerio y el 30% restante va al Interior del país o a la casa de los deudos.⁵⁰⁷ Si bien la expansión de esta práctica fue mucho más lenta que en otros países debido a las renuencias espirituales de muchos, esta pasó de setecientos ochenta y siete en 1965 a mil ochenta en 1969.⁵⁰⁸

La creación de cementerios parque privados fue presentada también como otra solución para los problemas de espacio, apareciendo los primeros de

⁵⁰³ “El precio de la muerte”, *Primera Plana*, N° 400, 29/09/1970.

⁵⁰⁴ Esta prohibición tenía su origen en que se suponía que al acceder a la cremación los familiares del difunto negaban la resurrección. Aldazábal, José, “Incineración”, en Abad, José Antonio (dir), *Diccionario del agente de pastoral litúrgica*, *op. cit.* Para ver cómo era condenado este tema, véase “¿Por qué la Iglesia se opone a la cremación de los cadáveres?”, *Ave María. Hojita suelta*, N° 442, 24/07/1938.

⁵⁰⁵ Laderman, Gary, *Rest in Peace: a Cultural History of Death and the Funeral Home in Twentieth-Century America*, New York, *op. cit.*; Ariès, Philippe, “The reversal of Death: Changes in Attitudes toward Death in Western Societies”, *op. cit.*

⁵⁰⁶ “La cremación, solución resistida”, *Primera Plana*, N° 30, 04/06/1963.

⁵⁰⁷ “Cremación. Resucitarán desde las cenizas”, *Panorama*, N° 23, abril de 1965.

⁵⁰⁸ “El precio de la muerte”, *Primera Plana*, N° 400, 29/09/1970.

este estilo en la década del setenta.⁵⁰⁹ En 1972, *Primera Plana* le realizó una extensa entrevista a Guillermo Ramón Bello, director de Eventos Sociales SA y Estrategia Empresaria SRL, quien impulsaba la construcción del “Parque de la Eternidad Lomas de Zamora”, quien justificó el proyecto a través de la existencia de “un sentido de la trascendencia muy desarrollado” entre los argentinos. El objetivo de la compañía era brindar nichos exclusivos y a perpetuidad, a pagar entre 24 y 72 cuotas, y que a diferencia de los cementerios municipales no tenían gastos de administración y mantenimiento, proponiendo de este modo acabar con la “recorrida” que los restos realizaban a medida que se vencían los plazos de los arrendamientos. Pero, más allá de las evidentes ventajas espaciales que ofrecía este proyecto, lo más importante a nuestro entender es la novedad estética que se les prometía a los clientes: “quien no sepa que *eso* es un cementerio, jamás podrá deducirlo por lo que tiene a simple vista”. *Primera Plana*, más que entusiasmada con esta idea, vaticinaba las críticas de “algún eclesiástico en edad de merecer y, posiblemente, muñidos por el apoyo de erizados empresarios de pompas fúnebres, enterradores disidentes e inverosímiles ligas de buenas costumbres”.⁵¹⁰

La “prohibición” de la muerte que tuvo lugar en el siglo XX estaba integrada en gran parte por la negación del duelo y el ocultamiento del dolor, en una reversión del proceso europeo ubicado entre el siglo XVIII y XIX en el que la aflicción por la ausencia del otro derivó en un culto a las tumbas y los cementerios, así como en el uso de ropas negras para señalar a la sociedad el recogimiento por la pérdida reciente de un ser querido.⁵¹¹ En nuestro país, era algo cotidiano ver gente vestida de luto en la primera mitad del siglo XX, existiendo estrictas reglas que indicaban el tiempo que debían llevarse este tipo de prendas y la variación en sus tonos de acuerdo al grado de parentesco con el

⁵⁰⁹ <http://www.cacepri.org/origen.htm>

⁵¹⁰ “Comprar la muerte en cómodas cuotas”, *Primera Plana*, N° 466, 04/01/1972. Las cursivas son del original.

⁵¹¹ Ariès, Philippe, *La muerte en Occidente*, op. cit.

difunto.⁵¹² Esta práctica no se limitaba a la vestimenta, sino que incluía también un período de enajenamiento de la vida social, no pudiéndose asistir a reuniones públicas, en una “abstinencia de todo aquello que signifique esparcimiento”.⁵¹³

No obstante, a partir de la década del cincuenta comienzan a percibirse señales de una nueva sensibilidad con respecto a las manifestaciones de dolor, tal como sugerimos páginas atrás. Por ejemplo, en *Para Ti* los modos de llevar el luto era un tema recurrente en las secciones de buenos modales, en las que se respondía a menudo a consultas de las propias lectoras, lo cual indica el desconocimiento de muchas de estas acerca de las “correctas” reglas de comportamiento. Pero en lugar de llamar a un cumplimiento estricto de esta costumbre, la revista introduce de manera progresiva la diferenciación entre un “pasado” en el que el luto era moneda corriente y un “presente” en el que se estilaban duelos más “aliviados” y más cortos en su duración. De este modo, ya no es “sobrio” ni “elegante” que una viuda vista de negro de por vida, ni que las familias de la clase media manden a confeccionar ropa específica para este trance.⁵¹⁴ La misma crítica al uso de luto excesivo se observa en las páginas de *Mundo Peronista* ante las manifestaciones de dolor por la muerte de Eva Perón, en donde se lo caracteriza como “ridículo”. Tal como se sostiene, “llevemos, sí, nuestra corbata negra... nuestro luto personal, pero como un signo *visible* de nuestro peronismo... de nuestro fanatismo peronista, que eso sí merecería la aprobación de Evita!”⁵¹⁵

Esta tendencia se potenciará sin lugar a dudas en la década siguiente, en sintonía con la tendencia más general que llamaba ser menos estructurados y

⁵¹² Mientras que por los padres correspondía dieciocho meses de luto, por el cónyuge y los hijos se solía usar por dos años. En cuanto a los hermanos o cuñados, se recomendaba un año, y por los nietos, seis meses. El luto riguroso solía utilizarse durante el primer año de duelo, mientras que en el segundo este se volvía menos severo. Los niños sólo deben usar luto en el caso de sus padres o abuelos, si bien no de manera completa. Las joyas también debían dejar de usarse, al igual que el maquillaje excesivo. “Téngalo presente”, *Para Ti*, N° 1787, 20/09/1955.

⁵¹³ “No lo olvide”, *Para Ti*, N° 1703, 25/01/1955; “Téngalo presente”, *Para Ti*, N° 1705, 08/02/1955.

⁵¹⁴ A modo de ejemplo, “No lo olvide”, *Para Ti*, N° 1590, 25/11/1952; “Normas sociales que no deben olvidarse”, *Para Ti*, N° 1597, 13/01/1953; “Téngalo presente”, *Para Ti*, N° 1604, 03/03/1953; “No lo olvide”, *Para Ti*, N° 1616, 26/05/1953.

⁵¹⁵ “Homenajes y homenajes”, *Mundo Peronista*, N° 29, 15/09/1952. El destacado es del original.

más espontáneos en los vínculos. El luto no sólo es parte de las “costumbres de otra época”,⁵¹⁶ sino que también comienza a impugnárselo por “antihigiénico”, dado que “el color negro daña la salud de muchas personas y, además (...) a veces se [lo] lleva en el corazón para siempre.”⁵¹⁷ Esta nueva concepción del duelo puede observarse en la respuesta que se le da a una joven viuda que pide orientaciones sobre cómo actuar: “Hay costumbres que hasta en los ambientes más severos y conservadores han variado radicalmente. (...) ¿Por qué fijarle términos al dolor y a sus manifestaciones? Sin ofender sentimientos familiares ni chocar con el ambiente, déjese guiar por lo que su corazón le diga y no por los comercios especializados en lutos.”⁵¹⁸

Estos cambios en la sensibilidad harán precisamente que en 1970 una de las tiendas porteñas más tradicionales de este estilo de ropa, “Los lutos”, deba liquidar gran parte de su stock y mudarse a un local más pequeño. *Primera Plana* retrata con su desenfado usual la desesperación con que “nuevaoleros” y “hippies” arrasan con maxitapados, sombreros chatos y vestidos de los años veinte que se venden al costo. El dueño del establecimiento señala con pesadumbre que en la actualidad el grueso de sus ventas proviene de la venta por catálogo a familias del Interior y de las compras de viudas italianas, habiendo abandonado los hombres el uso del luto: “hasta hace diez años usaban brazaletes (...); después fue reemplazado por una cintita en la solapa, quizá por una cuestión de coquetería; luego, por una colita negra en la cinta del sombrero; y ahora, en fin, y no siempre, por la corbata”.⁵¹⁹

La misma Rosita recuerda como el luto fue convirtiéndose en algo demodée. Si en los primeros tomos de su álbum, correspondientes al período ubicado entre los años treinta cincuenta, es usual ver a alguna que otra persona de negro en las tomas, esto irá desapareciendo. Incluso llama la atención cuando hoy, en la segunda mitad del siglo XXI, alguien se toma su tiempo para procesar

⁵¹⁶ “La dueña de casa pregunta”, *Para Ti*, N° 2263, 22/11/1965.

⁵¹⁷ “Cartas de nuestras lectoras”, *Para Ti*, N° 1957, 12/01/1960.

⁵¹⁸ “La dueña de casa pregunta”, *Para Ti*, N° 2218, 12/01/1965. Otra nota de este estilo, “Secreto de confesión”, *Para Ti*, N° 2183, 19/05/1964.

⁵¹⁹ “Las viudas alegres”, *Primera Plana*, N° 408, 24/11/1970.

una pérdida. Rosita es alguien de otro mundo, un recuerdo de una época que poco a poco se va desvaneciendo con cada actor de esa época que va pasando a mejor vida. Al ver el amor y el tesón con el que cuida su memoria (en fin, su memoria familiar) es imposible no emocionar y reflexionar sobre lo efímero de nuestro paso por este mundo. Sus álbumes, los cuales lamentablemente no pudimos *scannear* para este trabajo, son la muestra del tesón de su lucha. De unir los fragmentos de la Gran Casa.

5

La suma de los días

Los recuerdos brillan más en Navidad

Cada vez que llegaban las fiestas de Fin de Año, a Pedro lo embargaba un repentino hueco en el pecho, una inquietud y tristeza a la que recién muchos años después pudo ponerle nombre y encontrarle una razón. Por esos días de finales de los sesenta, abismal se le hacía la diferencia entre lo que mostraba la televisión, con sus propagandas felices y sus programas especiales llenos de algarabía y artistas famosos, y su realidad de hijo único de clase media urbana. Veía a sus amiguitos con sus multitudes de hermanos y primos y él deseaba estar en alguna de esas grandes comilonas que siempre eran ajenas, y en donde él y sus padres eran invitados, nunca protagonistas. Y encima, para colmo de males, estaba el pequeño detalle del clima: poco y nada se parecían las escenografías nevadas y bucólicamente bellas de las películas norteamericanas con la humedad sofocante y los mosquitos amenazantes que asolaban el primer cordón del Conurbano. Acá no había ni árboles de Navidad llenos de regalos ni renos ni pavos gigantes recién horneados ni bellos sweaters ni galletitas con formas de hombrecitos. Sólo silencio en todo el edificio cada 25 de diciembre, no hagas ruido que a mamá le duele la cabeza y es la hora de la siesta. Ya desde los nueve años, Pedro quería estar en otro lado, en lo posible del otro lado del globo.

Ese deseo, esa nostalgia de días que nunca había vivido pero sobre los cuales intuía como debían sentirse, tenía su origen no sólo en la aceitada maquinaria de Hollywood que desde las pantallas inundaba los hogares con villancicos y Santa Claus, sino que cada diciembre la narrativa navideña criolla también se hacía presente por todos lados en las grandes ciudades. Pesebres novedosos, guirnaldas con relieves de palomas celestiales, ofertas de turroneos y promociones de kilos de asado y frutas para las ensaladas, gente apurada

haciendo los mandados para las cenas familiares y comprando los regalos que aún faltan: señales de que la fiesta más importante del año ya había llegado. Ante tanto revuelo, el mismo que se armaba en las pescaderías las vísperas de cada Viernes Santo, cualquier testigo recién arribado al país podía verse arrastrado a afirmar, de manera apresurada, que el argentino promedio se caracterizaba por un alto fervor religioso y cumplimiento del calendario católico. Tras el largo recorrido que hemos realizado a través de los capítulos de este libro, sabemos que ello exactamente no era así: sin cinismos pero tampoco con ingenuidad, en las formas en que los católicos vivían el calendario religioso aparecen muchas más lógicas que las estrictamente ligadas con la fe y la identidad religiosa.

Mientras el año secular inicia el 1º de enero y termina el 31 de diciembre, el litúrgico católico lo hace en las vísperas del primer domingo de Adviento (usualmente a fines de noviembre), y tiene una estructura propia compuesta por dos grandes bloques, el *Propio del Tiempo* (dividido en los ciclos de Navidad y de Pascua) y el *Propio de los santos* (fiestas patronales y marianas).⁵²⁰ Como es de esperar, el cumplimiento de estas fechas fue atravesando transformaciones con el paso de los siglos: a diferencia de la colonia, en la segunda mitad del siglo XX estaban en franca decadencia fechas otrora congregantes como el Día de Todos los Santos o la fiesta de San Juan, a la vez que otras, como la Navidad y la Pascua, acaso por tener mayor significación teológica, se reformularon y continuaron existiendo bajo nuevas claves.⁵²¹ Ni siquiera el pagano Carnaval escapó del reflujo en la popularidad: tal como indicaba una revista para fines de los años sesenta, cada vez eran menos los que lo celebraban.⁵²²

Como ocurre siempre en el mundo de los humanos, difícil es que tales mutaciones se deban a una sola causa, sino que podemos pensarlas a partir de la mixtura de intenciones de las instituciones y de los individuos. Por un lado, los vaivenes en la relación entre la Iglesia y las distintas vertientes ideológicas del Estado moderno en Argentina sirvieron para oficializar (y desoficializar) a

⁵²⁰ "Año litúrgico", en Abad, José Antonio (dir), *Diccionario del agente de pastoral litúrgica*, op. cit.

⁵²¹ Sobre el calendario religioso en el Río de la Plata colonia, véase Barral, María Elena, *De sotanas por la pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires tardocolonial*, op. cit.

⁵²² "Carnaval II. Momo murió de libertad", *Panorama*, N° 95, 18/02/1969.

través de los años la importancia de muchas fiestas del calendario religioso. Mucho tiempo antes de las leyes laicas de la Generación del '80, el Congreso de la Confederación urquicista discutió y legisló hacia 1858 la reducción de la cantidad de días festivos religiosos, los cuales atentaban contra “el progreso” del recién nacido país.⁵²³ El “renacimiento católico” de los años treinta y su proximidad con los elencos gubernamentales de esa década significaría un interregno en donde el número de feriados religiosos aumentaría, para luego sufrir la suerte inversa durante el peronismo en sucesivas fases, y que se realizaría a través de la demarcación entre *feriado* y *día no laborable* o *asuetto*.⁵²⁴ Primero, en 1950 se les quitó el carácter de *día no laborable* a fechas como el Día de la Inmaculada Concepción de la Virgen y a la Fiesta de Reyes Magos (8 de diciembre y 6 de enero respectivamente), respetándose tan sólo la Navidad y el Viernes Santo. Luego, en 1951, fueron eliminados como *feriados* del calendario secular los días de San José, San Pedro y San Pablo y la Ascensión de Jesucristo. Finalmente, y ya en durante el conflicto con la Iglesia que se palpitaba en el aire, cinco *feriados* religiosos más fueron eliminados mediante el decreto 3991/55: *Corpus Christi* (9 de junio), Asunción de la Virgen (15 de agosto), Concepción Inmaculada (8 de diciembre), día de Todos los Santos (1° de noviembre) y Reyes (6 de enero).⁵²⁵ En contrapartida, la Revolución Libertadora se encargaría de restablecer como *día no laborable* al 6 de enero, Jueves Santo, *Corpus Christi*, y los días de la Asunción de la Virgen y el Día de la Inmaculada Concepción.⁵²⁶

Pero las disposiciones oficiales no están aisladas del resto de la sociedad, así que sus variaciones deben ser pensadas en relación con las formas en que los fieles las vivían y el espacio que le daban a lo religioso tanto en el día a día como

⁵²³ Lo Prete, Octavio, “Los feriados de carácter ‘religioso’ en Argentina”, publicado el 12 de agosto de 2004 en <http://www.calir.org.ar/pubrel04103.htm#ref>.

⁵²⁴ Mientras que el primero implica el cumplimiento obligatorio en todo el país, el segundo depende de la decisión del patrón, salvo en los bancos, escuelas y actividades afines. Véase <http://recursoshumanoss.blogspot.com.ar/2011/04/la-diferencia-entre-dias-no-laborables.html>

⁵²⁵ Caimari, Lila, *Perón y la Iglesia católica...*, *op. cit.* Véase también, Mallimaci, Fortunato, “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, *op. cit.*; Verbitsky, Horacio, *Cristo vence. De Roca a Perón*, Bs. As., Sudamericana, 2007; Mc Geagh, Robert, *Relaciones entre el poder político y el poder eclesiástico en la Argentina*, *op. cit.*

⁵²⁶ Lo Prete, Octavio, “Los feriados de carácter ‘religioso’ en Argentina”, *op. cit.*

en la cada vez más vertiginosa agenda que imponía la vida moderna. Tal como hemos desgranado previamente, importante fue la mella que el modelo de domesticidad hizo sobre las antiguas sociabilidades de los barrios y de las familias extensas, en las cuales la norma solían ser grandes festividades en donde conocidos (y no tanto) circulaban por espacios públicos y privados en kermesses, cumpleaños, carnavales, etc. También tuvo que ver en ello las nuevas formas de habitar los espacios públicos y privados que implicaron entre otros los chalets americanos y los edificios de departamentos. Incluso las calles asfaltadas, que además de reducir la familiaridad entre vecinos y la fortaleza de muchas identidades barriales, poco espacio dejaban con su tráfico caótico para las procesiones patronales o las tradicionales fogatas de San Juan, que otrora congregaban a las personas en las frías noches de junio en las esquinas.

En las páginas que siguen buscaremos comprender estas transformaciones, que en poco menos de un siglo hicieron que no sólo muchas tradiciones caigan estrepitosamente en descenso, sino que también generaron reformulaciones en aquellas que a pesar de todo se mantuvieron populares. Por cuestiones de espacio, hemos decidido concentrarnos sólo en una fecha del año litúrgico, acaso la más importante, la Navidad, teniendo como norte la siguiente pregunta ante el despliegue de diversos significados a través de los años: ¿a qué signos hay que darles mayor relevancia? ¿A aquellos que indican una alta identificación en los aspectos externos de la fe o a los que marcan un alejamiento progresivo de las formas institucionalizadas de pensar la piedad? Para ello, utilizaremos como tópicos temáticos las críticas más usuales de parte de la Iglesia católica sobre las prácticas de los fieles: la primera, referente a la “mundanización” del festejo, es decir, la pérdida del sentido religioso que la institución supone en esta fecha. La segunda será la “paganización que muchos sacerdotes asumían que se estaba colando en la Navidad, en donde tradiciones foráneas como el árbol de Navidad o Papá Noel comenzaron a competir con el pesebre y los Reyes Magos. Como tercera dimensión utilizaremos la “comercialización” impuesta por la entrada de lleno de lógicas vinculadas con el mercado y los nuevos usos del tiempo libre. Finalmente, nos abocaremos a la

aparición de un discurso eclesial que, si bien crítico de las prácticas de las masas, propone otro sentido inscripto en las nuevas corrientes pastorales de fines de los sesenta de corte liberacionista.

La familia que come unida, permanece unida

Para la Iglesia católica, la Nochebuena y la Navidad son parte del primer ciclo del año litúrgico, el cual se halla dividido en tres tiempos: Adviento, Navidad propiamente dicha y Epifanía, caracterizados cada uno de ellos por distintos ornamentos y ceremonias. Sin embargo, y a pesar del énfasis eclesial en el recogimiento que debía embargar a estas fechas, el momento de mayor popularidad para la gran mayoría de los mortales era la cena familiar de cada 24 diciembre.

En este sentido, es usual encontrar en los misales y boletines católicos de la época que nos interesa numerosos llamados a preservar la “santidad” de estas festividades, perjudicada por “alegría bullanguera de carcajadas (que) tiene como caja de resonancia los corazones vacíos”.⁵²⁷ Por ejemplo, en 1943 el popular *Misal diario para América en latín y castellano* del abad Azcárate se le advertía a los lectores que “asistir (la) Misa ‘del gallo’, y quizá comulgar en ella, e irse después a disiparse en hoteles, confiterías, restaurantes o clubes, es profanar la noche más santa y más pura del año y privar al hogar cristiano de una de sus más rancias y sagradas tradiciones.”⁵²⁸ Entre 1950 y principios de los sesenta, se repetirían las mismas recomendaciones en las páginas del *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica, Concordia* (boletín masculino) o *Anhelos* (publicación de la rama femenina), las cuales incluían reparto de folletos explicativos sobre la importancia de la fiesta, pesebres parroquiales atractivos visualmente, espectáculos de villancicos, concursos de vidrieras temáticas,

⁵²⁷ “Navidad y Familia”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica*, N° 342, diciembre de 1950, p. 243.

⁵²⁸ Azcárate, Andrés, OSB, *Misal diario para América en latín y castellano*, Bs. As., Guadalupe, 1951 (1943), pág. 47.

colecta de juguetes para los niños pobres, etc. En el caso de *Concordia*, se instaba a los hombres de la Acción Católica que actuaran de ejemplo para el resto de la sociedad, en especial para con los sectores sociales más bajos, divulgando el verdadero sentido de la Navidad en su calidad de padres de familia, compañeros de trabajo o patrones.⁵²⁹ Las sugerencias para las mujeres, en tanto, se anclaban en torno a su rol de *reina del hogar*, proponiéndose por ejemplo menús y decoraciones más “cristianos” para la mesa de Nochebuena,⁵³⁰ aclarándoles no obstante que esta clase de cuidados no debían implicar la inasistencia a la Misa de Gallo.⁵³¹ Claro está, en ambas formas de intervención es evidente la identificación del laico militante con el modelo de clase media imperante en la época, de cierto nivel adquisitivo y con una notoria división de las funciones domésticas según el género. Recién para mediados de los sesenta, y en sintonía con el espíritu de adaptación a los nuevos tiempos que sugería el Concilio Vaticano II (1962-1965), es posible detectar un cambio en el plan para recuperar el *correcto* sentido de la Navidad, pero con otro lenguaje y objetivos, los cuales desarrollaremos más adelante.

Sin embargo, estas admoniciones parecían ir a contramano de lo que ocurría en la vida cotidiana; es más, podría pensarse que tantas quejas recurrentes indicaban un desapego y/o ignorancia de muchas de las indicaciones eclesíásticas por parte de los fieles. La asistencia a la Misa de Gallo es un buen ejemplo de ello, ya que si bien para los años cuarenta era considerada como parte prestigiosa de la piedad popular,⁵³² es posible observar a lo largo del período una progresiva reducción en el número de asistentes: en 1966 un sacerdote anónimo aparece quejándose en *Primera Plana* sobre el notable descenso que en los últimos quince años había tenido tal servicio, el que atribuía

⁵²⁹ “Navidad parroquial”, “Navidad en el empleo”, “Navidad patronal”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica*, N° 420, noviembre de 1959. Cabe destacar que estas notas fueron publicadas bajo el mismo título a lo largo del período relevado.

⁵³⁰ “Preparando una Navidad cristiana”, *Anhelos. Boletín de la Asociación de Mujeres de la Acción Católica*, noviembre-diciembre de 1952; “Alegremos la mesa de Navidad”, *Anhelos. Boletín de la Asociación de Mujeres de la Acción Católica*, noviembre-diciembre de 1954.

⁵³¹ “Algunas reflexiones para la próxima Navidad”, *Anhelos. Boletín de la Asociación de Mujeres de la Acción Católica*, noviembre-diciembre de 1956.

⁵³² “Misa de Gallo y villancicos”, *Qué sucedió en siete días*, N° 21, 21/12/1946.

al hecho de que “ciertas dispensas posconciliares atenúan la obligación de los fieles de ir al templo”.⁵³³ Para 1970, en tanto, otro religioso sostendrá en la misma revista que en su parroquia asistieron sólo 25 personas a la última Misa de Gallo.⁵³⁴ Más allá de los constantes llamados de la Iglesia de no saltar la asistencia al culto, así como de las “campañas”, una forma de reducir esa brecha fue la transmisión televisiva de dicha misa por Canal 7, de la cual tenemos registro que se hacía desde 1959 pero carecemos de datos acerca del número de espectadores.⁵³⁵

A medida que avance el siglo, la Iglesia no estará sola en estos cuestionamientos, ya que serán varios los nostálgicos que desconfiarán de las “modernas” formas de celebrar la Navidad. En este sentido, tanto en una revista como la tradicional *Para Ti* como en la mismísima *Claudia*, que pretendía ser adalid de los nuevos tiempos, se recomendaba la necesidad de que el festejo tenga un carácter estrictamente familiar, a la vez que se comparaba las diferencias con las reuniones de antaño. Tal como se comentaba en una nota publicada en esta última en 1961, la “evolución” en las costumbres había dado lugar

“a cosas nuevas y completamente ajenas al íntimo espíritu de la noche santa, que a pasos agigantados va perdiendo la cálida solemnidad que la caracterizaba hasta hace apenas unos años. El mundo se está quedando ciego.”⁵³⁶

Sin embargo, nadie (o casi nadie) que asuma las reglas del juego puede ir en contra a las mareas del mercado y el consumo: es así que en los sesenta estas críticas serán cosa del pasado con el desarrollo y la promoción en este tipo de revistas precisamente de artículos que ponderaban cómo armar una perfecta mesa o qué tipos de regalos eran los más indicados para la ocasión. El tradicional

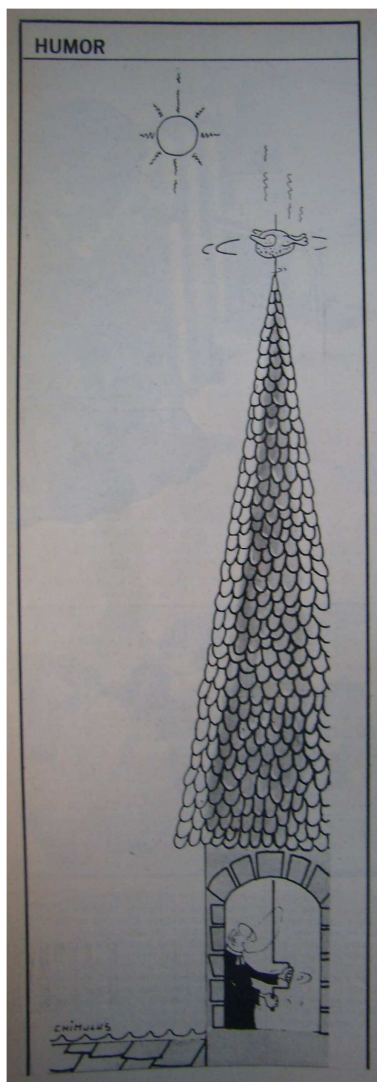
⁵³³ “Navidad: la tradición que vino del frío”, *Primera Plana*, N° 208, 20/12/1966.

⁵³⁴ “Noche de paz, noche de amor”, *Primera Plana*, N° 412, 22/12/1970.

⁵³⁵ “Campaña de Navidad 1962”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica*, N° 460, noviembre de 1963.

⁵³⁶ Celia Osorio, “La vuelta a lo sencillo”, *Claudia*, N° 55, diciembre de 1961. Otras notas al respecto, “Téngalo presente en Navidad”, *Para Ti*, N° 1542, 25/12/1951; “No olvide las fechas clásicas”, *Para Ti*, N° 1594, 23/12/1952; Delaroche, C., “La hermosa tradición”, *Para Ti*, N° 1951, 17/12/1957. “Cita de Navidad”, *Claudia*, N° 7, diciembre de 1957.

número especial de Navidad de *Para Ti*, por ejemplo, comenzaría a adelantarse quince días a partir de 1961 en pos de “sugerir con tiempo” los mejores elementos decorativos, comidas y regalos para realizar “adecuadamente” tan im-



Para Ti, N° 2421, 02/12/1968.

portante fiesta.⁵³⁷ De esta manera, con el correr de los años los cuentos alegóricos y las notas sobre las figuras religiosas comenzaron a ser reemplazados por amplias secciones de decoración y cocina que se encargarán de enseñar cómo hacer (o donde comprar) tarjetas de buenos deseos, envoltorios de regalos, objetos para colgar en el árbol de Navidad entre otros.⁵³⁸ Eso sin contar las recetas de por entonces muy popular ecónoma Petrona C. de Gandulfo, quien presentará formas “económicas” y “fáciles” de preparar el pavo de Nochebuena y la mesa dulce.⁵³⁹ Además, se ofrece a las dueñas de casa consejos para ser las perfectas anfitrionas (como estar listas de manera puntual, las formas de servir a los invitados, los tipos de vinos a ofrecer y en qué momento, etc.),⁵⁴⁰ así como un *test* en el que, a través de las reacciones ante los inconvenientes que pudieran acontecer durante la fiesta, se sondea la personalidad de las lectoras.⁵⁴¹

Primera Plana realizará en 1965 una de sus

⁵³⁷ “Por qué sale hoy nuestro número de Navidad”, *Para Ti*, N° 2057, 12/12/1961.

⁵³⁸ Por ejemplo, “Dos tarjetas de Navidad”, *Para Ti*, N° 2057, 12/12/1961. “Haga de sus regalos de Navidad una verdadera obra de arte”, “El arte de los moños”, *Para Ti*, N° 2057, 12/12/1961; “¿Sabe ya como hacer los paquetes?”, *Para Ti*, N° 2163, 24/12/1963; “Decorados de papel”, *Para Ti*, N° 2006, 20/12/1960; “Resplandecientes...”, *Para Ti*, N° 2163, 24/12/1963; “... Y una ronda de ángeles”, *Para Ti*, N° 2214, 15/12/1964; “Huevos enojados para el árbol de Navidad”, *Para Ti*, N° 2266, 13/12/1965.

⁵³⁹ “La cena de Nochebuena”, *Para Ti*, N° 2057, 11/12/1962.

⁵⁴⁰ “No fracase en sus fiestas de Fin de Año”, *Para Ti*, N° 2214, 15/12/1964.

⁵⁴¹ “Qué puede suceder a último momento para malograr la fiesta”, *Para Ti*, N° 2163, 24/12/1963.

habituales encuestas para mostrar el ánimo poco piadoso con el que muchas personas decidían festejar: mientras que un quinto de los 50 consultados señaló que su motivación era religiosa (con asistencia a la Misa de Gallo incluida), otros alegaron el mantenimiento de la tradición familiar, a la vez que el resto indicó que su verdadera intención era aprovechar la fecha para celebrar “con todo” aunque sea una vez al año.⁵⁴² En esa misma nota también se entrevistaron a varios “expertos” que incluían no sólo la clásica figura del sacerdote que critica el “paganismo desvirtuante”, sino también un psicoanalista quien sugiere que la cena de Navidad es una reactualización del conflicto familiar. La revista también se encargará de develar en otra nota de 1966 el “festival gastronómico” navideño al indicar que la mitad de las botellas de sidra consumidas en el país por año se venden por esos días, situación que también tenía lugar con la compra de pavos, que a pesar de su alto costo eran la comida preparada más solicitada en las panaderías y rotiserías a lo largo del mes de diciembre.⁵⁴³

Entre Los Reyes Magos y Papa Noel

Es diciembre de 1968, y la sofocante humedad que reina esta mañana no ha permitido que los pisos, baldeados bien temprano, se hayan secado del todo todavía. Pedro, como siempre, es testigo de la vida de sus amiguitos. Es que en el living de sus vecinitos, los hermanos Etcheborda hacen bulla al pelearse por ver quién saca primero las guirnaldas de una caja: después de mucho insistir, y más aún luego de la escena que Mirta hiciera en medio de la tienda, su madre accedió a comprar por primera vez el tan famoso arbolito de Navidad. Su suegra, una señora de piedad que devendrá mitológica en los años venideros, seguramente habría censurado tal adquisición, pero no lo hará porque ha fallecido en el último invierno. Igual, a Rosita le costó tomar la decisión, ya que las dudas sobre si semejante elemento verde de plástico era impío o no (y aún más si se

⁵⁴² “Navidad: las grandes maniobras”, *Primera Plana*, N° 126, 06/04/1965.

⁵⁴³ “Navidad: la tradición que vino del frío”, *Primera Plana*, N° 208, 20/12/1966

justificaba su precio exorbitante) casi la hicieron salir de la fila de pago en *Gath & Chaves* para devolver el árbol al estante del que lo había sacado. Pero entonces ella recordó lo bonita que había quedado la sala de una de sus amigas el año pasado con semejante accesorio y lo mucho que se la habían elogiado la gente que tenían en común. Si todo el mundo lo hace no debe ser tan horroroso como el padre Rogelio dijo en la misa del domingo, pensó, mientras con resolución le extendió los billetes a la chica de la caja. Así que ese día los Etcheborda armaron por primera vez el árbol navideño, y Pedro se quedó extasiado con los adornos nevados e incluso con el muñeco de Papá Noel que pusieron en la base, bien cerca del pesebre. De más está decir que apenas volvió a su casa no se cansó de reclamar una y otra vez que le compraran uno, cuestión que surtió efecto al enésimo berrinche, iniciando una tradición que hoy en día continúa en su familia, a la que ahora se han agregado los tres hijas que tuvo en sus matrimonios.

Y es que no siempre Papá Noel (o San Nicolás, o Santa Claus) presidió los festejos navideños junto al famoso arbolito. En este sentido, otra de las críticas recurrentes de la Iglesia hacia los años cincuenta era la presunta “paganización” de la fecha, y que dan cuenta de la “americanización” del consumo argentino, tal como ha analizado Fernando Rocchi.⁵⁴⁴ Básicamente, dos eran las cuestiones en que coincidían sus detractores: por un lado, su implantación “artificial” al ser prácticas de origen anglosajón que poco tenían en común con la tradición hispánica;⁵⁴⁵ por el otro, el dudoso origen cristiano de ambas y la ausencia de referencias al nacimiento de Jesús.⁵⁴⁶ Una vez más los medios de comunicación fueron actores decisivos en la masificación de ambas tradiciones, mostrando el

⁵⁴⁴ Rocchi, Fernando, “La americanización del consumo: las batallas por el mercado argentino, 1920-1945” en Barbero, María I. y Regalsky, Andrés M. (eds.), *Estados Unidos y América Latina en el siglo XX. Transferencias económicas, tecnológicas y culturales*, Bs. As., EDUNTREF, 2003.

⁵⁴⁵ “La verdadera alegría”, *Anhelos. Boletín de la Asociación de Mujeres de la Acción Católica*, noviembre-diciembre de 1953; “Las pequeñas tareas”, *Anhelos. Boletín de la Asociación de Mujeres de la Acción Católica*, noviembre-diciembre de 1954; “Navidad: la tradición que vino del frío”, *Primera Plana*, N° 208, 20/12/1966.

⁵⁴⁶ “Algunas directivas especiales”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica*, N° 420, noviembre de 1959; “Preparemos la Navidad por la oración”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica*, N° 460, noviembre de 1963; “Navidad: las grandes maniobras”, *Primera Plana*, N° 126, 06/04/1965.

mayor peso de Estados Unidos en la cultura popular desde los años cincuenta, haciéndose presente en la vida cotidiana el imaginario del invierno boreal (la nieve, el muérdago) no sólo a través de las películas norteamericanas,⁵⁴⁷ sino también a partir de los cuentos temáticos publicados cada Navidad en *Para Ti* o *El Hogar*.⁵⁴⁸ Otro tanto al respecto tuvo que ver el teleteatro nacional “Todo el año es Navidad”, en el que el actor Raúl Rossi interpretaba a Claus, un hombre que volvía realidad los sueños de las personas. Su éxito fue tal que desde su estreno en 1956 tuvo cinco temporadas con sendas versiones radiales y cinematográficas.⁵⁴⁹

Otro tanto puede verse en las representaciones gráficas publicadas en la prensa, ya que si bien durante las décadas del cuarenta y cincuenta las tapas de las revistas seguían teniendo como protagonista al Niño Jesús en el pesebre o en los brazos de la Virgen, es posible encontrar un progresivo aumento de imágenes que incluían al árbol y Papá Noel en las estampas de buenos deseos o en las viñetas cómicas.⁵⁵⁰ En el caso de estas últimas, a partir de 1959 aparece una mayor cantidad de chistes sobre la fecha en la sección semanal “La Nota Cómica” de *Para Ti*, en donde las situaciones graciosas pasan por la compra del árbol o por la entrada de Santa Claus por la chimenea en Nochebuena. La divulgación de este imaginario de una Navidad nevada y con elementos norteamericanos era ya un hecho para fines de los cuarenta, ya que la escena navideña ideal para la revista *El Hogar* era un hogar en donde el pesebre compartía el living tanto con una mesa servida con pan dulce y frutos secos como con dos elementos extranjeros, una corona de muérdago colgada en la

⁵⁴⁷ Como por ejemplo los clásicos *El bazar de las sorpresas* (1940), *Qué bello es vivir* (1946) o *De ilusión también se vive* (1947), sin contar las numerosas adaptaciones cinematográficas de la novela *Un cuento de Navidad* de Charles Dickens.

⁵⁴⁸ A modo ilustrativo, Coppee, François, “Los zuecos de Wolff”, *El Hogar*, N° 2145, 22/12/1950; Ford, Corey “Navidad en la oficina”, *Para Ti*, N° 1542, 25/12/1951; Coyle, Catalina, “Nochebuena”, *Para Ti*, N° 1594, 23/12/1952; Dalmas, Helbert, “El último viaje de Santa Claus”, *Para Ti*, N° 1479, 20/12/1955; Novalis, Marie, “Papá Noel”, *Para Ti*, N° 2109, 25/12/1962.

⁵⁴⁹ Ulanovsky, Carlos, Itkin, Silvia y Sirvén, Pablo, *Estamos en el aire. Una historia de la televisión en la Argentina*, Bs. As., Planeta, 1999.

⁵⁵⁰ Por ejemplo en *Qué sucedió en siete días*, N° 21, 21/12/1946.

puerta con una cita roja y un árbol profusamente decorado con muchos regalos a sus pies.⁵⁵¹

Claro está, había también voces discordantes dentro de la prensa, cuyos argumentos en contra de la “blanca” Navidad radicaban en el escaso nacionalismo de estas tradiciones. Tal como se deja ver con pena una poesía de 1949, la “moda” del “abeto” estaba desvirtuando el significado “verdadero” de la Navidad: “¿A qué viene ese arbolito/ con su nieve de algodón, / aquí, donde el sol bendito calienta más que un fogón?/ ¿Qué demonios representan/ las cosas en él colgadas?/ Sus ramas iluminadas/ ¿qué nos dicen, que nos cuentan? (...)”.⁵⁵² Cabe destacar además un llamativo artículo de *Claudia* en 1962, en donde se llamaba a realizar una Navidad más “argentina”:

“Se podría empezar, como primera medida, por eliminar todo lo que no concuerde con nuestra geografía, con nuestro clima, con nuestra manera de vivir. Papá Noel es muy respetable, pero en una casa argentina sería mejor acogido un personaje que se llamara, por ejemplo, el Gaucho Celeste o el Gaucho de la Luz Buena.”

Las sugerencias para lograr estas fiestas menos extranjerizantes iban desde cenar en el jardín y no alrededor de la chimenea, comer frutas en lugar de frutas secas hasta reemplazar el árbol nevado con pompones de algodón por otros autóctonos y veraniegos como el jacarandá o el ceibo.⁵⁵³

De este modo, la mayor legitimidad que este objeto adquiere se evidencia en la propagación hacia fines de los cincuenta en la prensa de ideas para decorarlo o armar uno en casa,⁵⁵⁴ práctica que incluso los propios boletines católicos reprodujeron, llamando no obstante a ubicarlo en un “segundo plano”

⁵⁵¹ “Todo preparado”, *El Hogar*, N° 2145, 22/12/1950.

⁵⁵² Pidemunt, Alberto, “Volvamos al Nacimiento”, *Argentina*, N° 11, 01/12/1949. La actriz Mecha Ortiz también se extraña ante la profusión de árboles nevados que a ella le recuerda a las “Navidades blancas de Nueva York” donde sí tienen razón de ser por motivos climáticos pero que poco tienen que ver con las “tropicales calles” de Buenos Aires. “¿Cuál es su recuerdo más emotivo de Navidad?”, *Para Ti*, N° 1954, 22/12/1959.

⁵⁵³ “Navidad eterna. Tradición renovada”, *Claudia*, N° 67, diciembre de 1962.

⁵⁵⁴ A partir de 1961 este tipo de notas aparecen todos los años en *Para Ti*, enseñándose artesanías e incluso dándose consejos sobre cómo evitar cortocircuitos al desarmar las luces. “Navidad sin riesgos”, *Para Ti*, N° 2057, 12/12/1961; “Cuando terminen las fiestas”, *Para Ti*, N° 207, 11/12/1962. También “Arboles nuevos para la vieja Navidad”, *Claudia*, N° 7, diciembre de 1957.

ante la supremacía del pesebre.⁵⁵⁵ Petrona C. de Gandulfo, por ejemplo, le cuenta a *Para Ti* que su “recuerdo más emotivo de Navidad” fue el ver la cara de emoción de su hijo ante su primer gran árbol de Navidad.⁵⁵⁶ Dicha algarabía infantil se repite en la experiencia de María Julia, quien a principios de los sesenta decoraba con gran emoción junto con su hermana un pino del parque de su casa con figuras de chocolate de la marca Bonafide, y que de paso nos señala la popularidad de los árboles naturales en esa época: tal atestigua el atribulado guardia del Parque Pereyra Iraola, cada año eran varias las personas detenidas por intentar robar brotes de abeto y otras plantas para colocar en sus casas.⁵⁵⁷ Sin embargo, cabe destacar que en muchos hogares de la clase media esta práctica hasta bien entrados los sesenta seguiría sin realizarse, ya que Margarita, otra de nuestras entrevistadas, recuerda aún la eterna discusión que año tras año tenían con su madre ella y sus hermanos acerca de comprar uno, situación que se resolvió cuando un familiar decidió regalárselo a los niños para zanjar la cuestión.

Para la Iglesia, en tanto, el árbol de Navidad constituía una competencia simbólica para el pesebre, el cual había sido introducido al país por los colonizadores españoles y que tenía fuerte arraigo especialmente en las provincias del norte.⁵⁵⁸ Para no perder terreno, promocionará durante las décadas que nos interesan esta tradición con las “Campañas de Navidad” y de la “Hermandad del Santo Pesebre”, las cuales debían evitar cuyas metas eran entre

⁵⁵⁵ “Las pequeñas tareas”, *Anhelos. Boletín de la Asociación de Mujeres de la Acción Católica*, noviembre-diciembre de 1954; “La fiesta de Navidad en el hogar”, *Anhelos. Boletín de la Asociación de Mujeres de la Acción Católica*, *Anhelos. Boletín de la Asociación de Mujeres de la Acción Católica*, noviembre-diciembre de 1954.

⁵⁵⁶ “¿Cuál es su recuerdo más emotivo de Navidad?”, *Para Ti*, N° 1954, 22/12/1959.

⁵⁵⁷ “Informe especial. La industria de la Navidad”, *Primera Plana*, N° 312, 17/12/1962; “Navidad: la tradición que vino del frío”, *Primera Plana*, N° 208, 20/12/1966.

⁵⁵⁸ “Fue Francisco de Asís el creador del primer ‘Nacimiento’”, *El Hogar*, N° 2197, 21/12/1951; “La Navidad en el folklore norteno”, *El Hogar*, N° 2145, 22/12/1950; “Los nacimientos, tradición de Navidad cultivada en la Argentina”, *El Hogar*, N° 2196, 14/12/1951. Recuerdos acerca de cómo se hacía el armado comunitario de los Nacimientos en esa zona del país podemos encontrarlos en Farrell, Gerardo T. y Lumerman, Juan, *Religiosidad popular y fe*, Bs. As., Patria Grande, 1977.

otras que este se convirtiera en un “piadoso juguete”.⁵⁵⁹ Tal como se sugiere a los socios de la Acción Católica en 1959, debe enviarse a las amistades tarjetas de felicidades con motivos del Niño Jesús en lugar ilustraciones paganas, en pos de “iniciar” en el armado del pesebre a los seres queridos.⁵⁶⁰ Puertas del hogar para adentro, los padres debían dejar en claro a sus hijos los verdaderos significados de cada elemento decorativo, para que de este modo sepan cómo continuar la tradición de manera cristiana.⁵⁶¹ Esta centralidad del pesebre se mantendrá incólume tras el Concilio, ya que se lo pondría de ejemplo del origen humilde de Cristo y de la importancia de la caridad en la celebración.⁵⁶²



Claudia, N° 7, diciembre de 1957.

Pero este no era el único tema que preocupaba a la Iglesia en lo que concernía a las prácticas y creencias de los fieles, sino que el crecimiento de la popularidad de Papá Noel entre los niños porteños también era motivo de alarma. *Anhelos* sostenía en 1953 que Santa Claus se había convertido en un

⁵⁵⁹ “Campaña de Navidad”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica*, N° 431, diciembre de 1960; “Concurso de pesebres”, *Para Ti*, N° 2057, 12/12/1961.

⁵⁶⁰ “Algunas directivas especiales”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica*, N° 420, noviembre de 1959.

⁵⁶¹ “Sobre la noche de Navidad”, *Concordia*, N° 216, diciembre de 1950; “Irradiemos el verdadero espíritu de la Navidad”, *Concordia*, N° 259, noviembre de 1954.

⁵⁶² “Para la agenda de la Junta Parroquial”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica*, N° 481, noviembre de 1965.

“rival” para el Niño Jesús en los corazones infantiles, criticando a quienes propagan este tipo de ideas “herejes” e “imprudentes” entre los niños, ya que cuando estos descubrieran que tal personaje no existía comenzarían a desconfiar de todas las enseñanzas de sus padres, incluida la fe cristiana.⁵⁶³ En este sentido, se recomienda a las madres que inicien a sus hijos la devoción a la imagen de Cristo en el pesebre, pero sin transformársela en un “cuento de hadas”.⁵⁶⁴ Sin embargo, tales admoniciones fueron inútiles, ya que la devoción al Niño Jesús sufriría una franca picada desde la década del cuarenta de acuerdo a un sacerdote consultado por *Primera Plana*.⁵⁶⁵

Otras de las “víctimas” de la arrolladora presencia de Papá Noel fueron los patronos de la “Fiesta de los niños”, los Reyes Magos.⁵⁶⁶ Esta tradición poseía una fuerte raigambre en la década del cuarenta y cincuenta, autónoma en muchas ocasiones de la vigilancia eclesial, ya que los niños solían esperar con ansias la mañana del 6 de enero para recibir los regalos solicitados y descubrir si los camellos habían consumido el agua y paja que especialmente les habían dejado.⁵⁶⁷ A diferencia de las reservas de los boletines católicos, este tipo de creencias son estimuladas y enaltecidas en las revistas de interés general, en donde se las considera sumamente tiernas y beneficiosas para los niños.⁵⁶⁸ Una nota de la revista *Claudia* se interesó precisamente por las numeras cartas

⁵⁶³ “¿Santa Claus o el Niño Jesús?”, *Anhelos. Boletín de la Asociación de Mujeres de la Acción Católica*, noviembre-diciembre de 1953. Véase también “No juguéis con Papá Noel”, *Anhelos. Boletín de la Asociación de Mujeres de la Acción Católica*, noviembre-diciembre de 1954.

⁵⁶⁴ “Algunas reflexiones para la próxima Navidad”, *Anhelos. Boletín de la Asociación de Mujeres de la Acción Católica*, noviembre-diciembre de 1956. También “Cuento de Navidad”, “Algunas reflexiones para la próxima Navidad”, *Anhelos. Boletín de la Asociación de Mujeres de la Acción Católica*, noviembre-diciembre de 1956.

⁵⁶⁵ “Navidad: la tradición que vino del frío”, *Primera Plana*, N° 208, 20/12/1966.

⁵⁶⁶ “Los Reyes Magos”, *El Hogar*, N° 2196, 04/01/1952; “Pasan los monarcas legendarios”, *Para Ti*, N° 1596, 06/01/1953; “La fiesta de los niños”, *Para Ti*, N° 1648, 05/01/1954; Piquet, Adriana, “El niño argentino, feliz heredero de todas las Fiestas”, *Para Ti*, N° 1751, 03/01/1956.

⁵⁶⁷ Como recuerda María Rosa, en su infancia durante los años cuarenta “los regalos eran sólo para Reyes, en Navidad no le daban regalos, era sólo reunión de familia. “Antes era los Reyes Magos y chau. No había otra fiesta, era el único regalo el de los Reyes Magos. No había en Navidad, no había Día del Niño, no había nada... por eso era tan lindo esperar el regalito de los Reyes, le hacíamos las cartas.”

⁵⁶⁸ Piano, Atilio D., “Los deseos de mi vida”, *Para Ti*, N° 1491, 02/01/1951; Benavente, Jacinto, “Los Reyes Magos”, *Para Ti*, N° 1491, 02/01/1951; Dalmas, Herberto, “Los Reyes Magos”, *Para Ti*, N° 1648, 05/01/1954; “¿Existen los Reyes Magos?”, *Para Ti*, N° 2008, 03/01/1961.

escritas por los niños a estos personajes, y después de mucho averiguar pudo develar el misterio: su destino final era el Archivo General del Correo Central, en donde moraban un tiempo hasta que eran quemadas sin ser abiertas nunca para no violar la privacidad de los pequeños redactores. Allí la cronista se enteró que estas en su mayoría tienen como remitente “el cielo”, y que en muchas de ellas los niños colocan pasto para los pobres y cansados camellos.⁵⁶⁹

Sin embargo, esta hegemonía de los Reyes Magos como los únicos proveedores de regalos comenzaría a declinar en los sesenta, ya que por ejemplo un medio de filiación católica como *Para Ti* deja de sacar en 1963 su tapa alegórica de la primera semana de enero, para reemplazarla de ahí en más con

fotos de sus modelos como en el resto del año. La Navidad aparece así representada como *la* fecha para hacer los re-galos, situación que tiene su correlato en el aumento de los actores disfrazados de Papá Noel en las grandes tiendas para que los niños puedan sacarse fotos y pedirle deseos.⁵⁷⁰ Quizás la



Primera Plana, N° 312, 17/12/1962.

mayor prueba de la batalla perdida de los boletines católicos para “restablecer” la simbología navideña que consideraban correcta sea la foto que ilustra el plan de actividades de diciembre de 1968 de la Acción Católica, en la cual Santa Claus aparece junto a un infante entregándole un obsequio.⁵⁷¹

No obstante, cabe destacar que el árbol de Navidad y Santa Claus no fueron los únicos elementos “paganos” que le brindaron competencia al imaginario católico, ya que el peronismo ofreció durante los años cuarenta y cincuenta una reinterpretación laica de la celebración navideña.⁵⁷² No sólo el

⁵⁶⁹ “Ruta de una carta a los Reyes Magos”, *Claudia*, N° 44, enero de 1961.

⁵⁷⁰ “Informe especial. La industria de la Navidad”, *Primera Plana*, N° 312, 17/12/1962

⁵⁷¹ “Pistas de acción para la preparación de las Navidades”, *Palabra*, N° 15, diciembre de 1968.

⁵⁷² Amplia es la bibliografía acerca de los conflictos entre la Iglesia y el gobierno peronista: Caimari, Lila, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*,

merchandising justicialista era promocionado como posibles regalos para las Fiestas,⁵⁷³ sino que la figura de Evita era presentada en las páginas de *Mundo Peronista* como una “Reina Maga” que ayudaba a los tres míticos personajes en la entrega de regalos⁵⁷⁴ y que permite a los niños pobres tener por primera vez una Navidad de ensueños.⁵⁷⁵ En este sentido, la Fundación Eva Perón se encargó de asociar el festejo al peronismo a través de donaciones de sidra y pan dulce en Nochebuena⁵⁷⁶ y de juguetes en la fiesta de Reyes Magos, como en el caso del multitudinario acto realizado en la avenida Nueve de Julio y en el que según la misma organización se entregaron cuatro millones de regalos a los niños de la “Nueva Argentina”.⁵⁷⁷ La revista *El Hogar* (de la editorial Haynes, cuya mayoría accionaria fue comprada por el gobierno)⁵⁷⁸ marca las diferencias entre el festejo de la época con el de principios de siglo, ya que las suntuosas fiestas de la elite de la *Belle Époque* han sido reemplazadas por la celebración de los trabajadores:

“ya no hay argentino que no sepa, llegada la solemnidad de la Cena, que sus hijos no carecerán de las golosinas que él acaso se sintió alguna vez hambriento, porque ahora el decoro de la vida es la piedra angular de la arquitectura social de nuestra patria.”⁵⁷⁹

op. cit.; Zanatta, Loris, *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1943-1946*, *op. cit.*; Bernetti, Luis y Puiggrós, Adriana, “Iglesia y educación”, en ídem, *Peronismo: Cultura política y educación (1945-1955)*, *op. cit.*; Plotkin, Mariano, *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*, Caseros, EDUNTREF, 2007; Cosse, Isabella, *Estigmas de nacimiento. Peronismo y orden familiar, 1946-1955*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica/Universidad de San Andrés, 2006; Bianchi, Susana, “Catolicismo y peronismo: la educación como campo de conflicto (1946-1955)”, *Anuario del IEHS*, N° 11, Tandil, 1996.

⁵⁷³ “Obsequios Peronistas para la Navidad y el Año Nuevo”, *Mundo Peronista*, 15/12/1952.

⁵⁷⁴ “La Reina Maga”, *Mundo Peronista*, N° 12, 01/01/1952.

⁵⁷⁵ “Negrita”, *Mundo Peronista*, N° 11, 15/12/1953.

⁵⁷⁶ Caimari, Lila, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, *op. cit.*; Ciria, Alberto, *Política y cultura popular: la Argentina peronista, 1946-1955*, Bs. As., De la Flor, 1983.

⁵⁷⁷ “Esta vez, los Reyes Magos”, *Mundo Peronista*, N° 13, 15/01/1952.

⁵⁷⁸ Bianchi, Susana, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*, Instituto de Estudios Histórico-Sociales “Prof. Juan Carlos Grosso”, Tandil, 2001.

⁵⁷⁹ “La Navidad porteña en el espejo del tiempo”, *El Hogar*, N° 2145, 22/12/1950.

Este tipo de experiencias quedarían clausuradas con la caída del gobierno peronista en 1955, poniéndose fin de este modo el peculiar proceso de sacralización política de la figura de Eva Perón.⁵⁸⁰

Lloren, chicos lloren

Lo bueno de ser hijo único era que Pedro no tenía con quienes compartir sus regalos. Sus abuelas y las tías lo agasajaban con un amplio espectro de presentes, eso sin contar los numerosos caprichos que podía arrancarle a su permisiva madre con tan sólo una amenaza de llanto, máxime si era en un lugar público. Y como la exitosa carrera de abogado de su padre lo permitía, todos los años recibía la visita tanto de los Reyes Magos como de Papá Noel, con quien en una oportunidad se sacó una foto después de esperar un buen rato en la cola para tal fin en una tienda del centro.

El tercer tópico frecuente en las diatribas eclesíásticas era la queja hacia la “comercialización” de la Navidad, poniéndose las tintas en el mercado que desde los años veinte se había construido en torno a esta fecha: según el *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica*, las Fiestas estaban adquiriendo un reprochable tono de “promoción de ventas” que le quitaba a través de las constantes propagandas a el sentido cristiano a la celebración.⁵⁸¹ Más allá de estos miedos, el gran aumento de las ventas en esta época del año era un suceso innegable, reflejado incluso en la trama de la película *Navidad de los pobres*

⁵⁸⁰ El culto popular en torno a “Santa Evita” es un tema escasamente explorado, si bien pueden hallarse pistas para su estudio en Bianchi, Susana, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*, op. cit.; Caimari, Lila, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, op. cit.; Plotkin, Mariano, *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*, op. cit.

⁵⁸¹ “La Junta Parroquial en verano”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica*, N° 482, diciembre de 1965. Otras notas de este estilo, “Campaña de Navidad 1957”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica*, N° 402, diciembre de 1957; “La verdadera alegría”, *Anhelos. Boletín de la Asociación de Mujeres de la Acción Católica*, noviembre-diciembre de 1953; “Irradiemos el verdadero espíritu de la Navidad”, *Concordia*, N° 259, noviembre de 1954; “¿Dios o las riquezas? ‘Nadie puede servir a dos señores...’”, *Anhelos. Boletín de la Asociación de Mujeres de la Acción Católica*, noviembre-diciembre de 1955.

(1947). Allí la acción transcurre en una tienda donde Niní Marshall trabaja como empleada durante las frenéticas jornadas de fin de año, en las cuales una joven Irma Córdoba intenta robar una escopeta de juguete para regalarle a su hijo, dado que no tiene el dinero para costearla. El film se inicia con una desopilante escena de Niní tratando de vender a un malcriado niño de clase media una variedad de productos que iban desde un mecano a una bicicleta, pasando por un trencito y un pesebre “con el Niño Jesús adentro”. Un niño que bien podría haber sido Pedro, de acuerdo a cómo él recuerda a su solitaria y consentida versión infantil.

Sin embargo, será en los sesenta cuando crezca de manera notable el mercado construido en torno a la Navidad, ya que hasta ese momento muchos de los regalos a la venta eran de factura muy sencilla e incluso eran confeccionados

de manera casera, tal como se ve en numerosas ideas que se proporcionaban a las lectoras en la prensa general como la católica.⁵⁸² La revista Claudia plantea como lo más natural del mundo que la gente corra de aquí para allá el 24 de diciembre, realizando a último momento los mandados y comprando los regalos.⁵⁸³ A su vez, podría decirse que, de la mano de mayor mecanización de la producción y del crecimiento del consumo, el gusto de los consumidores se fue ampliando y sofisticando, de manera tal que hasta



La Navidad de los pobres, 1947

las tarjetas navideñas debieron “modernizar” la calidad de sus ilustraciones a partir del creciente rechazo de los compradores hacia los diseños “ingenuos” y “cursis”.⁵⁸⁴ Estos cambios en los gustos llevaron a la aparición de

⁵⁸² “La alegría de preparar regalos”, *Anhelos. Boletín de la Asociación de Mujeres de la Acción Católica*, noviembre-diciembre de 1953; “Todos serán bien recibidos”, *Anhelos. Boletín de la Asociación de Mujeres de la Acción Católica*, noviembre-diciembre de 1955; “Muchos regalos pueden hacerse en casa”, *Anhelos. Boletín de la Asociación de Mujeres de la Acción Católica*, noviembre-diciembre de 1954; “Regalos muy fáciles de realizar”, *Para Ti*, N° 2266, 13/12/1965

⁵⁸³ “Paquetes... paquetes... paquetes...”, *Claudia*, N° 7, diciembre de 1957.

⁵⁸⁴ “Estampas. Los fieles exigen mejor nivel estético”, *Primera Plana*, N° 8, 01/01/1963.

recomendaciones sobre dónde y a qué precio encontrar los mejores obsequios, distinguiendo *Para Ti* en las listas no solo por edad y género, sino también por el signo zodiacal del agasajado.⁵⁸⁵ Un buen ejemplo de la mayor explicitación del costado comercial de la Navidad son las transformaciones en la diagramación de dicha revista durante esta década: primero, que tradicionales portadas dibujadas por Raúl Manteola dejaron de aparecer a partir de 1961 para ocupar su lugar tomas fotográficas a modelos; segundo, que a partir de ese momento los números navideños dejan de tener referencias religiosas en su tapa para mostrarse a las modelos con regalos o escenificando un brindis, en un estilo que cualquiera de los sectores de la Iglesia hubiera calificado sin duda como “mundano”. La idea de estas notas novedosas es “simplificar” la tarea de la señora de casa, que no se vuelva loca con la organización, ya que así podrá estar más descansada y linda y transmitir a su familia la paz que esta fecha requiere.⁵⁸⁶

Primera Plana se encargará a través de varias notas publicadas durante su existencia de develar la “industria” de la Navidad, tal como la llamará, de la cual destacará la importante evasión impositiva de muchas empresas.⁵⁸⁷ El “negocio” de estas fechas no sólo incluía a las rotiserías y las fabricas de sidra como vimos páginas arriba, sino también a las fábricas abocadas a la manufactura de los arreglos de vidrio para los árboles de Navidad.⁵⁸⁸ Al respecto, el sociólogo Julio Mafud sostenía en los sesenta que las grandes “comilonas” y fiestas de Navidad podían relacionarse con la expansión del bienestar durante el peronismo, ya que los aguinaldos permitieron contar con más dinero para lechones, corderos y pollos al horno, placeres ante vedados sólo a los más ricos.⁵⁸⁹ Sin embargo, son los juguetes los que encabezan la listas de los ítems más

⁵⁸⁵ Cabe destacar que hasta ese momento la revista había sido renuente a la inclusión de una columna de horóscopos. “Tengo que hacer un regalo”, *Para Ti*, N° 2057, 12/12/1961; “Regalos para los doce signos del zodiaco”, *Para Ti*, N° 2214, 15/12/1964; “Navidad. Origen, significado, regalos”, *Para Ti*, N° 2266, 13/12/1965; “Astroregalos”, *Para Ti*, N° 2266, 13/12/1965.

⁵⁸⁶ “Ayúdese usted misma para disfrutar de una navidad maravillosa”, *Para Ti*, N° 2370, 11/12/1967; “Vengan a casa esta Navidad”, *Para Ti*, N° 2475, 21/12/1969.

⁵⁸⁷ “Informe especial. La industria de la Navidad”, *Primera Plana*, N° 312, 17/12/1962.

⁵⁸⁸ *Ibíd.*; “El árbol de doce siglos”, *Primera Plana*, N° 111, 22/12/1964.

⁵⁸⁹ Mafud, Julio, *La Argentina desde adentro*, Bs. As., Editorial Americalee, 1971.

vendidos, iniciándose en octubre un cronograma en el que “primero las comuniones y regalos de fin de curso, luego Navidad y Año Nuevo, y, finalmente, Reyes dejan las jugueterías devastadas.”⁵⁹⁰ El crecimiento de esta industria durante la posguerra, tanto a nivel internacional como nacional, se tradujo en un aumento de la calidad en los diseños y materiales de los productos disponibles, lo cuales no obstante continuaron siendo según *Primera Plana* los mismos de antes: muñecas, autitos, revólveres, sumándose los vehículos manejados a control remoto, verdaderas *vedettes* en las tiendas porteñas durante la Navidad de 1962.⁵⁹¹ La limitación en la importación en 1964, que sólo permitió la entrada al país de juguetes didácticos, estimuló a su vez el mayor desarrollo de la producción local.⁵⁹²

Una nueva Navidad

Hemos recorrido en los apartados previos los distintos aspectos que la Iglesia católica, a través de sus distintos grupos y voceros, consideraba como desviaciones de las formas en que debía celebrarse la Navidad. Esta visión, que desdeñaba las manifestaciones autónomas de los fieles fue común a las dos matrices discursivas que se desarrollaron en las décadas del cincuenta y mediados de los sesenta, la integrista y la modernizante, teniendo lugar entre ambas un acuerdo que no era tal en otras cuestiones como la política o los aspectos teológicos y pastorales.⁵⁹³

Una nueva interpretación eclesial del festejo navideño y sus implicancias prácticas vería la luz con el Concilio Vaticano II, enmarcada en la corriente que hacia fines de los sesenta se autodenominaría como “liberadora” y que será vista

⁵⁹⁰ “Reyes. ¿Es Papá el Mago?”, *Primera Plana*, N° 165, 04/01/1966.

⁵⁹¹ “Los mayores desplazan a los niños en la manía de nuevos juguetes”, *Primera Plana*, N° 8, 01/01/1963. Una nota similar, en el que se vuelven a plantear los juguetes más vendidos es “Lo que está detrás de los Reyes Magos”, *Primera Plana*, N° 60, 31/12/1963.

⁵⁹² “En 1965, los Reyes Magos son argentinos”, *Primera Plana*, N° 113, 05/01/1965.

⁵⁹³ Hemos realizado una primera aproximación a estos discursos en “De soldaditos a compinches de Jesús. Discursos y prácticas católicas sobre infancia, 1940-1970”, *Res Gesta*, N° 47, Rosario, Instituto de Historia, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UCA, en prensa.

por quienes se hallaban fuera de la Iglesia como “progresista” o “posconciliar”.⁵⁹⁴ Uno de los ítems que la distinguirá de sus predecesoras es que, si bien en ellas existía la noción de que la Navidad era un momento en el que había que compartir con los prójimos más desfavorecidos, aquí la elección de Jesús de nacer en el seno de una familia humilde se vuelve central tanto en la explicación de esta festividad como de la realidad política. De esta manera, una de las recomendaciones más usuales en este sentido dentro de los boletines católicos era sugerir a los socios que invitaran a la cena de Nochebuena a alguien sin familia o de bajos recursos que no tenga familia para que no la pase solo, así como la recolección de juguetes para hospitales y orfanatos.⁵⁹⁵

Este nuevo discurso es visible en la nueva versión del boletín de Junta Central de la Acción Católica, *Palabra*, que ve la luz en 1967 con una estética totalmente renovada, llena de fotografías y con una diagramación muy parecida a la de la prensa comercial y de circulación masiva. Las críticas a la “paganización” y “mundanización” recurrentes en los años anteriores son puestas de lado, desapareciendo a su vez la insistencia en la “recristianización” de la Navidad: la presencia del arbolito,⁵⁹⁶ así como la de Papá Noel,⁵⁹⁷ son aceptadas como un hecho más de la realidad. Ahora el énfasis se pone en la construcción de una nueva ética personal y social, que implicaba tanto la mejora de las relaciones con los adultos (en obvia referencia a los conflictos intergeneracionales de la época) como la búsqueda de igualdad y paz política.⁵⁹⁸ En este sentido, un ejemplo de lo primero destacado por el boletín fue la

⁵⁹⁴ Dichas categorías y su elaboración dentro de la bibliografía sobre el catolicismo de los años sesenta las hemos discutido en “Organizaciones religiosas y movimientos políticos: la renovación conciliar en Argentina”, *op. cit.*

⁵⁹⁵ Una de “Algunas directivas especiales”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica*, N° 420, noviembre de 1959; “Preparemos la Navidad por la oración”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica*, N° 461, diciembre de 1963; “Fin de año en la Junta parroquial”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica*, N° 471, diciembre de 1964.

⁵⁹⁶ “Test. Prepare y esté a punto para pasar unas Felices Fiestas de Navidad”, *Palabra*, N° 15, diciembre de 1968.

⁵⁹⁷ “Pistas de acción para la preparación de las Navidades”, *Palabra*, N° 15, diciembre de 1968.

⁵⁹⁸ “Mensaje de Navidad 1967”, *Palabra*, N° 4-5, noviembre-diciembre de 1967; Erro, José “Navidad”, *Palabra*, N° 4-5, noviembre-diciembre de 1967; “Pistas de acción para la preparación de las Navidades”, *Palabra*, N° 15, diciembre de 1968; “Una nueva Navidad”, *Palabra*, N° 24-25, noviembre-diciembre de 1969.

celebración de la Nochebuena en un edificio de departamentos de plena Avenida Santa Fe, en la que los vecinos cenaron y leyeron fragmentos de la Biblia a manera de devoto encuentro.⁵⁹⁹

El obispo Alberto Devoto fue una de las figuras que mejor expresó esta perspectiva “evangélica” de la Navidad a través de sus pastorales para la diócesis de Goya. En 1969, por ejemplo, pide a su feligresía que vaya más allá de la fiesta “folclórica” y de la “abrumadora propaganda comercial”, ya que esta “no es una fiesta de niños. No es tampoco una fiesta de ruido y comida. Es el Misterio de un Dios que asume plenamente nuestra condición humana para salvarnos, y que al mismo tiempo nos compromete a todos y cada uno, para ser instrumentos de esa salvación, que es la liberación del hombre, en todos sus aspectos.”⁶⁰⁰



Palabra, diciembre de 1968

Un año después sostendrá que este nuevo enfoque ha generado dos actitudes “opuestas” entre los fieles: por un lado, quienes se aferran a una “celebración externa, que les ayuda a ahogar toda preocupación por el prójimo”; por el otro, las personas que se replantean el aporte que realizan al “proceso de liberación de todo hombre, y de todos los hombres.”⁶⁰¹

Pero esta postura, en la que también se enrolaba el obispo Eduardo Pironio,⁶⁰² no se limitó únicamente a los discursos, sino que se intentó llamar la atención sobre la situación social a través de la realización de eventos mediáticos como el acontecido en la Navidad de 1968: en una iniciativa que incluyó acciones a nivel nacional, el obispo de Goya decidió no brindar la Misa de

⁵⁹⁹ “Celebración de navidad en una casa de departamentos”, *Palabra*, Nº 15, diciembre de 1968.

⁶⁰⁰ Devoto, Alberto, “La navidad es mucho más que la propaganda comercial”, en *idem*, *Cartas pastorales II*, Bs. As., Patria Grande, 2004.

⁶⁰¹ Devoto, Alberto, “Contagiados por una Navidad sin Cristo”, *Cartas pastorales II*, *ibid.*

⁶⁰² Pironio, Eduardo, *Reflexiones pastorales sobre el hombre nuevo en América Latina*, Bs. As., Patria Grande, 1974; *Idem*, *Tiempo de esperanza. Escritos pastorales marplatenses III*, Bs. As., Mar del Plata, Patria Grande, 1976.

Gallo, mientras que 21 sacerdotes se manifestaron frente a la Casa Rosada el 20 de diciembre en la capital del país para hacer visible su oposición al gobierno de Onganía repartiendo volantes por la avenida Santa Fe. Otros religiosos y laicos, en tanto, realizaron ayunos en varios puntos del país como medida de apoyo a la propuesta.⁶⁰³ Monseñor Angelelli realizaría una intervención similar al festejar en 1971 la Misa de Gallo bajo un algarrobo cerca de una villa miseria riojana.⁶⁰⁴

Los villancicos y demás canciones sacras son también reinterpretables en la segunda mitad de los sesenta, ya que si bien eran parte del acervo tradicional,⁶⁰⁵ el nuevo enfoque a favor de los idiomas vernáculos y las culturas de cada región del Concilio permitió su *revival*, del cual el disco *La Misa Criolla* de Ariel Ramírez es indudablemente el mejor ejemplo. Esta obra, grabada en 1964, contenía dos partes: en el lado A aparecía el trabajo homónimo, adaptación de la misa realizada por los sacerdotes Antonio Osvaldo Catena, Alejandro Mayol y Jesús Gabriel Segade, que en los años siguientes se convertirían en figuras de la renovación litúrgica en nuestro país. En el lado B, en tanto, se podía escuchar la *Misa Nuestra*, con letra de Feliz Luna, y en la que en mismo estilo folclórico se narraría el nacimiento de Jesús.⁶⁰⁶ Ambas obras tendrían un impresionante éxito de ventas, e impondrían la moda de coros religiosos con reminiscencias telúricas,⁶⁰⁷ lo que sin embargo no impediría la aparición de detractores: en 1967, monseñor Caggiano le vedó al cura Mayol dar este tipo de misa.⁶⁰⁸

Tal como hemos visto en el primer capítulo, los problemas internos del campo católico, así como la radicalización del escenario político nacional impactó como era de esperarse en esta corriente discursiva, teniendo muchos de

⁶⁰³ "La Navidad rebelde", *Primera Plana*, N° 314, 31/12/1968.

⁶⁰⁴ "Navidad llena de espinas", *Primera Plana*, N° 466, 04/01/1972.

⁶⁰⁵ "Misa de Gallo y villancicos", *Qué sucedió en siete días*, N° 21, 21/12/1946; "Navidad y su tradición musical", *El Hogar*, N° 2196, 14/12/1951; "Noche de paz, noche de amor", *Para Ti*, N° 1698, 22/12/1954.

⁶⁰⁶ "Misa Criolla", *Concordia*, N° 355-356, noviembre-diciembre de 1964; <http://blogclasico.blogspot.com/2007/08/ariel-ramirez-compositor-argentino-la.html>

⁶⁰⁷ Fundación Padre Osvaldo Catena, *Padre Osvaldo Catena. El pueblo escribe su historia*, Bs. As., Bonum, 1988; "La juventud canta la Navidad", *Informativo de la vida de la Institución*, N° 16, noviembre de 1973.

⁶⁰⁸ Hugo Brown, "Hagan esto en memoria mía...", *Panorama*, N° 46, marzo de 1967.

sus adherentes llamarse a silencio para poder resguardar sus vidas. En cuanto a la Acción Católica, el drenaje de militantes hacia organizaciones guerrilleras como Montoneros devino en la desaparición temporal de su boletín, el cual renacería en 1971 bajo el título de *Informativo de la vida de la Institución*, de escasas páginas y que tal como su nombre lo indica se limitaba a publicitar las cada vez más magras actividades de la agrupación.

Hoy en día, si Pedro le presta atención a la Navidad es para poder unir a su familia, compuesta por sus tres hijas, cada una a su manera hija única, ya que son fruto de tres relaciones diferentes. La más pequeña, de seis años, está ahora en la etapa de pleno enamoramiento con la festividad, y él se encarga de engalanar su casa sin dejar ningún detalle librado al azar: luces de colores, árbol símil nevado, guirnaldas en la puerta, entre muchas otras cosas más. Hasta tiran algunos fuegos artificiales después del brindis de las doce.

Que a principios del siglo XXI se festeje la Navidad prueba de que el temor a la “descristianización” que se escondía tras las quejas y críticas de la Iglesia de medio siglo atrás no se cumplió, ya que a pesar de los malos augurios de muchos sacerdotes, el ateísmo no cundió entre la población, sino que el catolicismo continuó actuando como una fuerte identidad social y cultural.⁶⁰⁹ No obstante ello, la religión *tal como lo conocían* sí desapareció: los cambios en la estructura familiar y urbana a lo largo del período hicieron que los antiguos “facilitadores” del culto (las madres y la comunidad barrial) perdieran su primer plano. Los nuevos usos del tiempo libre, la consolidación de una industria del entretenimiento y el aumento del consumo también guardaron una importante

⁶⁰⁹ El Censo Nacional de 1947 revela que un 93,6 % de población se reconocía perteneciente a esta confesión, mientras que el de 1960 (último en el que se preguntó por la identidad religiosa) indicó un 90,4 % (datos extraídos del IV Censo Nacional de 1947 y del Censo Nacional de Población de 1960). A su vez, según un artículo publicado en la revista *Criterio*, para 1960 el 70% de los matrimonios civiles que se realizaban en Argentina eran luego corroborados por el rito católico, mientras que la Primera Comunión era tomada por el 80% de los niños. Frías, Pedro J. (h), “La situación actual del catolicismo en Argentina”, *Criterio*, N° 1360, 28/07/1960.

conexión con los cambios en las prácticas: el descenso en la asistencia a la Misa de Gallo o en el cumplimiento de los ayunos eucarísticos puede atribuirse entonces a la aparición de actividades recreativas más atractivas y compatibles con el nuevo ritmo de vida que a un aumento del ateísmo.

En este sentido, la modernización en las costumbres no implicó un descenso en las creencias religiosas, sino que hubo en su lugar un cambio de sensibilidad en la relación con lo sobrenatural. La aceptación y reinterpretación de la cultura norteamericana en la vida cotidiana no hizo más que expresar la búsqueda de símbolos más afines a las transformaciones sociales que efectivamente estaban teniendo lugar, y con los cuales las personas pudieran establecer vínculo más horizontales y menos solemnes, dado que ¿quién podría hacer viñetas humorísticas con la figura del Niño Jesús sin que ser acusado de hereje? Las constantes críticas a la influencia *yankee* en la Navidad puede pensarse también como la punta del iceberg del nacionalismo antinorteamericano de gran parte del catolicismo local, que consideraba a la tradición hispanista como la panacea.⁶¹⁰

⁶¹⁰ Sobre el antinorteamericanismo a nivel mundial, véase Friedman, Max P., *Rethinking Anti-Americanism: The History of an Exceptional Concept in American Foreign Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Epílogo

“Soy católico, pero no activo. Viví con espíritu cristiano, y eso es todo. Me parece que hace diez años no entro en una iglesia”.

Esto fue, sin más, lo que respondió hacia 1967 el famosísimo comediante Luis Sandrini cuando un periodista de *Para Ti* le preguntó acerca de su relación con el catolicismo.⁶¹¹ No era el único, como hemos podido analizar a lo largo de los capítulos de este trabajo: esta actitud representaba una realidad que tenía lugar en muchos hogares, en donde si bien la identificación nominal con el catolicismo seguía siendo alta, se iba a la vez diluyendo su peso en cuestiones acaso más terrenales. Si en los años treinta era parte de lo *impensado* no bautizar a un niño o no casarse por iglesia (salvo en el caso de declarados anticlericales como los comunistas y anarquistas), cuatro décadas después había crecido el número de quienes, por distintas razones, habían rasgado los delicados e invisibles velos que la moral y religiosidad católica habían creado en torno a las costumbres.

¿Dónde radicaba el origen, el punto nuclear, de estas nuevas prácticas y formas de pensar y sentir? ¿Representaban acaso un movimiento desde dentro del catolicismo, producto de la incapacidad de ponerse a tono con los nuevos tiempos? ¿O eran en realidad el resultado de un movimiento en la subjetividad del hombre moderno, desde fuera hacia adentro del campo católico? El objetivo de esta tesis fue precisamente relatar y comprender algunas de esas mutaciones, poniéndolas en diálogo con el universo ideológico, urbano y familiar en las que estaban insertas. De ahí nuestra elección por un arco temporal lo suficientemente laxo que nos permitiera percibir los cambios y continuidades, ya que en el lapso entre las décadas del cuarenta y fines de los setenta (momento

⁶¹¹ “Luis Sandrini con hábitos iracundos”, *Para Ti*, N° 2334, 03/04/1967.

de la expansión y consolidación de la sociedad de masas producto de la postguerra) se vuelven más patentes las diversas texturas y tensiones en la trama histórica. En efecto, en cada capítulo quisimos reconstruir sus diversos aspectos a partir de la toma de conciencia de diversas dimensiones como las transformaciones políticas y urbanas, los modelos y morales familiares, el rol de los sacerdotes, los ritos que implicaban la identificación social católica, el calendario religioso. Abrir el juego más allá de lo estrictamente institucional, de las diversas alternancias discursivas y prácticas dentro de la institución, permitió sumar la perspectiva de los individuos que también la integraban y le insuflaban vida. Buscamos con ello complejizar el análisis y transitar caminos que nos permitieran multiplicar, como en un prisma, los lugares desde donde observar el proceso.

De ahí el tipo de materiales a los que recurrimos: desde las más tradicionales fuentes oficiales provistas por los boletines eclesiásticos y de las agrupaciones de militantes laicos, a los textos teológicos y litúrgicos como misales y catecismos. A través de ellos, se pudo explorar en las tres matrices discursivas que compitieron por la hegemonía del campo católico a través de esta época y como pensó cada una el lugar de la religión dentro de la sociedad moderna. En cuanto a las voces de los que hemos denominado católicos “comunes y corrientes”, utilizamos las revistas de interés general, especialmente a través de sus correos de lectores y secciones de consejos, así como las biografías y memorias editadas, sin olvidarnos la fundamentalidad que tuvieron las entrevistas orales que fuimos realizando mientras transcurría esta investigación. También fueron de provecho las imágenes, sea las fijas de las fotografías como las en movimiento del cine.

Lejos de una Iglesia renuente a comprender las distintas etapas que fue atravesando la sociedad, hemos podido observar los intentos denodados de la institución no sólo por interpretar los vaivenes de ese mundo que cambiaba aceleradamente, sino también por sacar partido de dichas transformaciones. Esto hace que la estrategia de recristianización de los años treinta y cuarenta sea vista bajo una luz diferente a la prevaleciente dentro del campo historiográfico,

ya que el recurso de las movilizaciones de masas y a las nuevas tecnologías como la radio y los parlantes señala a las claras una modernización que la emparentaba con sus competidores de la izquierda. A su manera, pero moderna al fin, contradicción y complementariedad presente también en el liberacionismo de la década del sesenta, en el que a la par de su discurso radicalizado convivía una postura que los aunaba con los más tradicionalistas en los que correspondía al celibato sacerdotal y la píldora anticonceptiva.

Luego, está la cuestión de cómo los individuos expresaban su catolicidad y la relación con otros cultos y creencias, los cuales corresponderían a la tercera “b” (de *belief*, creencia) de la tríada desarrollada por Kosmin y Keysar, y que en nuestro diseño inicial de tesis iban a ser desarrollados en los capítulos 6 y 7.⁶¹² Si bien por cuestiones de tiempo y espacio decidimos quitar sendos apartados, nos parece importante presentar aquí algunas de las ideas sugeridas al respecto por las fuentes de la época, y que esperamos profundizar en una futura investigación.

Por un lado, las manifestaciones sociales y devocionales de la fe dejaron de estar legisladas y legitimadas únicamente por la Iglesia, para adquirir un mayor protagonismo las voces y deseos de los individuos y/o sus familias. Ello es notorio en las mutaciones en las formas de rezar, ya que es recurrente encontrar dos posturas divergentes: mientras hay quienes añoraban un pasado idílico en donde las vírgenes regían el correr de las horas hogareñas desde el rezo matutino frente a ella hasta el saludo nocturno,⁶¹³ también hay otros que señalaban la relación entre a fe “excesiva” y una psicopatología como la neurosis. En este sentido, y de acuerdo al psicólogo católico Raúl J. Udansivaras, “los obsesivos, por ejemplo, encuentran en el catolicismo elementos que les sirven para desarrollar su neurosis: los escrúpulos, los rituales y, sobre todo, el encontrar la forma de institucionalizar su sentimiento de culpa.”⁶¹⁴

⁶¹²Kosmin, Barry A. y Keysar, Ariela (editores), *Secularism & Secularity. Contemporary International Perspectives*, op. cit.

⁶¹³ Por ejemplo, Susana Pereda de Bary, “Costumbres de antes”, *Anhelos*, enero-febrero de 1951.

⁶¹⁴ “Religión. Católicos psicoanalistas y un sacerdote que habla de Freud”, *Primera Plana*, N° 28, 21/05/1963.

Otro tanto puede decirse de las figuras a las cuales rendir devoción, y los tipos de relación establecían con ellas los fieles, en el marco no sólo de la mayor horizontalidad vincular que planteaba la sociedad de masas, sino también de la lógica racionalizadora del santoral que propuso el CVII al sacar a muchas figuras del santoral y pedir la reducción de las imágenes y estatuas dentro de los templos en pos de lograr una fe más simple y sin tanto boato. De esta manera, es posible aventurar el ascenso de otra forma de concebir la relación de los fieles con lo divino, la cual ilustra muy bien la frase de Sandrini que abría este apartado: dentro de esta sensibilidad, no eran incompatibles el hecho de no asistir de manera regular a la iglesia con el sentirse cristiano y tener fe. En distintos grados y con variantes, movimientos bien distintos en el signo ideológico tenían en común una concepción en la que primaba un encuentro *íntimo y personal* con Jesucristo, de diálogo franco y directo. Por ejemplo, en 1973 el padre Lucas Walpole, a cargo de la sección “Secreto de Confesión” de *Para Ti*, afirmaba que el concepto de Jesús había dejado de ser un juez lejano para convertirse en un amigo que es comprensivo con nosotros.⁶¹⁵ Algo similar se sostenía en lo mucho más radical revista *Tierra Nueva*, en donde se sugiere que la religiosidad contemporánea debe encontrar un lenguaje acorde a la mentalidad de la época, ya que a diferencia del hombre de la edad media, el moderno no se puede relacionar con Dios de manera vertical:

“su modo de relacionarse con Dios busca una afirmación de su persona, no una humillación. Dios podrá ser concebido como Padre, pero no como paternalista. (...) el Dios deseado es alguien que impulsa, eleva, hace existir más plenamente. (...) Su religiosidad lo llevará a hurgar en su conciencia, más que en las normas exteriores y su criterio de autenticidad tenderá a prevalecer sobre los autoengaños y las convenciones.”⁶¹⁶

Esta nueva subjetividad, que como hemos visto realizaba la espontaneidad y actitudes más relajadas, que circula por diversos espacios podría ser útil para

⁶¹⁵ “Secreto de Confesión. Padre Lucas... las lectoras quieren conocerlo”, *Para Ti*, N° 2667, 20/08/1973.

⁶¹⁶ Pedro Geltman, “Religiosidad en el hombre de hoy”, *Tierra Nueva*, N° 1, octubre-noviembre de 1966.

explicar entonces con la caída de la popularidad de ciertas devociones de impronta dócil como San Antonio o el recientemente beatificado Ceferino Namuncurá, que poco tenían en común con el imaginario de las jóvenes modernas e independientes que en el caso del primero ya no necesitan milagros para encontrar un novio.

Por otra parte, y de la mano del reflujo de los intermediarios para relacionarse con lo divino (como los sacerdotes, claro está), la sociedad de masas posibilitó la relativización de algunas restricciones en torno a lo que es y no es católico. De ahí dos procesos que nos interesan destacar que comienzan a hacerse más notorios para los años sesenta: por un lado, el relajamiento en cuanto a la condena que otrora pesaba sobre prácticas “supersticiosas” como la astrología o el curanderismo; por el otro, la entrada de otras lógicas espirituales que comienzan a coexistir con lo católico sin hacerle sombra (aún), tal es el caso del yoga y la meditación, o el evangelismo pentecostal de Theodore Hicks y Billy Graham, que buscaba experimentar lo divino a través del Espíritu Santo de manera más directa y vivencial.

Detengámonos unos momentos en la primera de estas cuestiones. Mientras que en los años cuarenta y cincuenta podemos encontrar que se condena este tipo de creencias a partir de un criterio basado en la educación y un sesgo de clase que identificaba estas prácticas como propia de los sectores populares (y en especial de sus mujeres),⁶¹⁷ ello cambia a partir de los sesenta, cuando comienza a enfatizarse en los medios de comunicación en su aspecto lúdico. Esto puede atribuirse a dos cosas: por un lado, a que las habitantes de la nueva clase media ya están “educadas” en los buenos modales y no es necesario pedagogizarlas, a la vez que a la luz de los nuevos vínculos y formas de ser más relajadas y espontáneas, determinadas prácticas pueden ser hasta “divertidas”. De acuerdo a un test publicado en *Para Ti* en 1963, la cuestión no está en creer o

⁶¹⁷ Héctor y Patricia, ambos pertenecientes a familias católicas de la clase media porteña, recuerdan que en los círculos en que se movían (la parroquia y el colegio católico) esas formas de devoción eran mal vistas. De acuerdo a ella: “sí se hacía se hacía un poquito oculto, porque no quedaba lindo, bonito. Era para gente un poco más humilde, como podía ser la empleada que estaba en la casa. Se hacía a escondidas, porque lo seguían haciendo, pero que no quedaba bien, no era elegante, era algo para los niveles más bajos de la sociedad”.

no creer en gatos negros, el número trece o tener cábalas, sino en el grado. Además, tener una “pizca de locura” atrae a los hombres.⁶¹⁸ A su vez, y como bien ha señalado Plotkin, la popularización de los horóscopos los parapetó como otra forma de conocerse a sí mismo, emparentada con los psicotest y la sección de grafología que salió de manera discontinua a lo largo de los años que nos interesan.⁶¹⁹ Cada vez más, la videncia y la lectura del futuro dejó de estar ligados a señoras obscuras, en habitaciones derruidas y depresivas.

Este escenario, en el que como hemos podido observar el catolicismo se readaptó pero no por ello dejó de tener peso en lo social y cultural como matriz identitaria, nos lleva a matizar algunas observaciones sobre el carácter parteaguas de la década del sesenta. Porque a la que vez que circulan nuevas éticas y estéticas católicas y el mercado de masas contribuye a “mundanizar” y “paganizar” la Navidad, Argentina sigue considerándose a sí misma como un país eminentemente católico. En lugar de una clara ruptura, hay degradés, zonas grises, tensiones, diferencias regionales y de clase. En fin, en muchos casos amenazas de cataclismos que sólo quedan en breves estremecimientos. Una revolución discreta, recurriendo a la frase esgrimida por Isabella Cosse.⁶²⁰

Cuando se analiza el límite que subyace en las críticas que se hacían a determinados aspectos de la influencia que el catolicismo tenía en el país (sea en su connivencia con los sectores golpistas o en la censura cultural), llama la atención el no encontrar entre los actores de la época impugnaciones totales a la presencia de la Iglesia ni a su rol dentro de lo que se consideraba la “identidad” argentina. En este sentido, faltaba bastante aún para la aparición de voces que propusieran de manera organizada la eliminación del artículo N° 2 de la Constitución o el pedido de construcción de un Estado laico. Desde el punto de vista de las prácticas de los individuos, y a pesar del entusiasmo popular creado en torno a la figura del argentinísimo Papa Francisco (el ex arzobispo de Buenos Aires Jorge Bergoglio), las estadísticas más recientes hablan de un

⁶¹⁸ “¿Es usted supersticiosa?”, *Para Ti*, N° 2131, 14/05/1963.

⁶¹⁹ Plotkin, Mariano, *Freud en las pampas*, *op. cit.*

⁶²⁰ Cosse, Isabela, *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*, Bs. As., *op. cit.*

evidente descenso del espacio dedicado al culto: de acuerdo a una encuesta realizada en 5700 hogares de todo el país de fines del 2013, realizada por el Observatorio de la Deuda Social de la UCA, sólo el 18% de los que se identifican como católicos asiste a algún oficio religioso por semana. Mientras los matrimonios por Iglesia cayeron casi 70% desde 1990, los bautismos se mantienen estables, siendo bautizados en 2012 el 74% de los niños.⁶²¹ Sin embargo, el catolicismo sigue teniendo una fuerte presencia pública y privada, en especial en lo que atañe a cuestiones morales como la legalización del aborto y la fuerte movilización y presencia mediática que la Iglesia generó durante las jornadas previas a la sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario, en 2010. Tampoco olvidemos que los colegios católicos, sean de origen diocesano o congregacional, continúan siendo considerados por muchas familias como la mejor opción para educar a sus hijos, a la vez que Cáritas y otras organizaciones laicales alimentan o cubren las necesidades materiales de miles de personas por día.

Entonces, y ubicados en la segunda década del siglo XXI, la pregunta es: ¿victoria o triunfo del catolicismo? ¿Tendencia a la desaparición o resiliencia admirable? Es difícil determinarlo, y acaso ninguno de los dos términos pueda aplicarse de manera cabal. Por lo pronto, consideramos que es tiempo de hacer más flexibles las barreras existentes entre los campos de la historia religiosa, política y social de nuestro país, las cuales constriñen a las investigaciones en detrimento de la riqueza analítica que generaría una perspectiva conjunta. De esta manera, entonces, podremos investigar a las manifestaciones religiosas liberados de incómodos prejuicios que hacer ver a toda agrupación religiosa como una entidad “premoderna” y antidemocrática, dejando atrás a este naturalizado discurso de la secularización que parece hegemónico dentro del ámbito académico. Esa ha sido una de las premisas, quizás demasiado pretenciosa o totalizadora, de nuestra tesis doctoral. Pero, esos serán cuestiones

⁶²¹ Datos extraídos de <http://www.lanacion.com.ar/1745370-fe-y-familia-son-menos-los-que-creen-en-dios-pero-mas-los-que-se-dicen-catolicos>

para continuar reflexionando en otra oportunidad. Lo que se tenía para decir y pensar en estas páginas, llega aquí a su necesario punto final.

Fuentes

Publicaciones oficiales católicas

Boletín de la Junta Central de la Acción Católica, 1950-1967

Boletín del AICA (Agencia Informativa Católica Argentina), 1956-1967.

Anhelos. Boletín de la Asociación de Mujeres de la Acción Católica, 1950-1976.

Concordia. Boletín de la Asociación de Hombres de la Acción Católica, 1950-1967.

Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires, 1962-1968.

Fe y Trabajo. Boletín de la Asociación Católica del Personal Doméstico Femenino, 1950-1956.

Palabra. Órgano de la Junta Central de la Acción Católica, 1967-1970.

Informativo de la vida de la Institución (Acción Católica), 1971-1974.

Ave María (Boletín de la parroquia La Redonda del barrio de Belgrano, Buenos Aires), 1934-1940.

Documentos del Episcopado Argentino. 1965-1981, Bs. As., Claretiana, 1982. *Asociación de Mujeres de la Acción Católica, La misionera de manzana*, Bs. As., Imprenta Seplaráes, 1944.

Publicaciones católicas periódicas

Criterio, 1959-1977.

Cristianismo y Revolución, 1966-1971.

Tierra Nueva, 1966-1967.

Didascalia. Revista mensual de Enseñanza Religiosa, año 1, Nº 4, 1947, Rosario.

Prensa periódica y revistas de interés general

Argentina, Nº 11 (01/12/1949) y 15 (01/04/1950).

Confirmado, 1964-1969.

Claudia, 1957-1963.

El Hogar, 1949-1954.

Esto Es, 1953-1956.

Mundo Peronista, 1951-1953.

Panorama, 1963-1974.

Para Ti, 1950-1977.

Primera Plana, 1968-1973.

Qué sucedió en siete días, 1946, 1956-1957, 1964.

Misales

Azcárate, Andrés *Misal diario para América en latín y castellano*, Bs. As., Guadalupe, 1951 (1943).

Devocionario popular, Bs. As. Obra de los Impresos Católicos, 1943.

Censos

IV Censo General de la Nación, Censo de población, Dirección Nacional del Servicio Estadístico, 1947.

Censo Nacional de Población de 1960, Dirección Nacional de Estadística y Censos.

Censo Nacional de Población de 1970, Dirección Nacional de Estadística y Censos.

Catecismos

Ardizzone, P, S. S., *La religión explicada. Los sacramentos*, Rosario, Apis, 1940.

Ciuccarelli, José, *Fuentes de la Gracia. Texto de Religión para sextos grado*, Bs. As., Estrada, 1947.

Equipo de Catequistas de la diócesis de San Isidro, *Creciendo en la fe con nuestro hijo. Segundo año de Iniciación Cristiana*, Bs. As., Paulinas, 1978.

G. de Corna, Hortensia, *Manual del Alumno Bonaerense. Apéndice de Moral*, Bs. As., Kapelusz, 1962.

Herrero, Héctor, FMS, *¡Quiero crecer! Con Dios*, Bs. As., Hermanos Maristas, 1979.

H. M. E., *Compendio de la Doctrina Cristiana. Libro Segundo*, Bs. As., H. M. E., 1944 (1936).

- Manfredi, Francisco, *La Fe. Para Primer año de los Colegios Nacionales, Escuelas Normales, Comerciales e Industriales*, Bs. As., Estrada, 1950.
- Muñoz, Héctor e Isaguirre, Ricardo, *36 oraciones para muchachos*, Bs. As., Paulinas, 1976.
- Vigil, Constancio, *Vida Espiritual*, Bs. As., Atlántida, 1955 (1939).
- Sor María de la Cruz y Sor Mary Richard, *Con Cristo al Padre*, Bs. As., Difusión, 1964 (1957).
- Vivimos la pascua de Jesús. Catequesis sacramental centrada en el Misterio Pascual*, Bs. As., Paulinas, 1968 (1966).
- Sin autor, *El Reino de Jesús (Preparación a la Confirmación)*, Rosario, Apis, 1958.

Textos teológicos y litúrgicos

- AAVV, *30 años de Acción Católica*, Boletín de la Junta Central de la Acción Católica, Bs. As., abril-mayo de 1961, N° 433-434.
- Amato, Enrique, *La Iglesia en Argentina*, Bs. As., FERES/CISOR, 1965.
- Bonamino, Roberto J., *Las clases medias*, Bs. As., Editorial El Pueblo, 1953.
- Borrat, Héctor y Büntig, Aldo, *El Imperio y las Iglesias*, Bs. As., Patria Grande, 1976.
- Büntig, Aldo, *El catolicismo popular en Argentina. Cuaderno 1/Sociológico*, Bs. As., Bonum, 1969.
- Devoto, Alberto, *Cartas Pastorales I. Yo siempre estaré contigo*, Buenos Aires, Patria Grande, 2004.
- , *Cartas pastorales II*, Bs. As., Patria Grande, 2004.
- Donini, Antonio, "Panorama estadístico de la Iglesia argentina en 1960", *Revista Eclesiástica Argentina*, N° 25, enero/febrero de 1962.
- Farell, Gerardo, *Iglesia y pueblo en Argentina. 1860-1974*, Bs. As., Patria Grande, 1976.
- Farell, Gerardo y Lumerman, Juan, *Religiosidad popular y fe*, Bs. As., Patria Grande, 1977.
- García Morro, Néstor, *Catequesis renovada*, Nueve de Julio, Búsqueda, 1965.

- Gera, Lucio, Sily, Alberto, Miguens, José, Suárez, Francisco y O'Farrel, Justino, *La Iglesia y el país*, Nueve de Julio, Búsqueda, 1967.
- Gera Lucio, y Rodríguez Melgarejo, Guillermo, *Apuntes para una interpretación de la iglesia argentina*, Montevideo, Ediciones Centro de Documentación MIEC JECI, 1970.
- Gera, Lucio, Buntig, Aldo y Catena, Catena, *Teología, pastoral y dependencia*, Bs. As., Guadalupe, 1974.
- Jalics, Francisco, *Cambios en la fe*, Bs. As., Paulinas, 1975.
- Jalics, Francisco, *Aprendiendo a orar*, Bs. As., Paulinas, 1981 (1975).
- Mayol, Alejandro; Habegger, Norberto y Armada, Arturo, *Los católicos posconciliares en la argentina, 1963-1969*, Buenos Aires, Galerna 1970.
- Meinvielle, Julio, *La Iglesia y el mundo moderno. El progresismo en Congar y otros teólogos recientes*, Bs. As., Theoría, 1966.
- Pironio, Eduardo, *Reflexiones pastorales sobre el hombre nuevo en América Latina*, Bs. As., Patria Grande, 1974.
- , *Tiempo de esperanza. Escritos pastorales marplatenses III*, Bs. As., Mar del Plata, Patria Grande, 1976.

Entrevistas (algunos nombres fueron cambiados para preservar la privacidad de los entrevistados)

- Rosita, Capital Federal, julio de 2008.
- Silvia, Mar del Plata, julio de 2008.
- Oscar, Capital Federal, julio de 2008.
- Inés, Mar del Plata, julio de 2008 y abril de 2009.
- Marisa, Capital Federal, abril de 2009.
- Perla, Mar del Plata, abril y mayo de 2009.
- Andrés, Buenos Aires, junio de 2009.
- María Angélica, Mar del Plata, mayo de 2009.
- Estela, Maipú, julio de 2009.
- Héctor, Miramar, febrero de 2010.
- Patricia, Miramar, febrero de 2010.

Pedro, Mar del Plata, marzo de 2010.

Películas

Catita es una dama (1956), dirección de Julio Saraceni, guión de Abel Santa Cruz.

Dios se lo pague (1948), dirección de Luis César Amadori, guión de Tulio Demicheli.

Cándida(1939), dirección de Luis José Bayón Herrera, guión de Niní Marshall y Luis José Bayón Herrera.

Pájaro Loco (1971), dirección de Lucas Demare.

Hay que educar a Niní (1940), dirección de Luis César Amadori, guión de René Garzón, Luis César Amadori, Tito Davison.

Memorias y testimonios editados

Aguaje, Jorge Pastor, *Por algo habrá sido. El fútbol, el amor y la guerra*, Bs. As., Nuestra América, 2006.

Alvarez Lijó, Moisés, *Vida y obra de un editor. Luis Luchía-Puig*. Bs. As., Difusión/Esquiú, 1981.

Anguita, Eduardo y Caparrós, Martín, *La Voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina*, Tomo I: 1966-1973, Bs. As., Norma, 1997.

Auza, Gonzalo Javier "Iñaki de Azpiazu: un pastor de almas y de cuerpos", sin fecha de edición, publicado en <http://www.euskonews.com/0211zbnk/kosmo21102.html>

Bresci, Domingo, "Panorama de la Iglesia Católica en Argentina: 1958-1984", *Sociedad y Religión*, Bs. As., Nº 5, 1987, pp. 66-77.

De Biase, Martín, *Entre dos fuegos. Vida y asesinato del padre Mugica*, Bs. As., De la Flor, 1998.

De Miguel, María Esther, *Ayer, hoy y todavía. Memorias*. Bs. As, Planeta, 2003.

De Imaz, José Luis, *Promediados los cuarenta. No pesa la mochila*, Bs. As., Sudamericana, 1977.

- De Vos, Frans, *La renovación catequística en Argentina. Una historia narrada a través de la memoria y la experiencia de un protagonista fundamental*, Bs. As., San Benito, 2008 (1997).
- Floria, Carlos, "El amigo Jorge Mejía", *Criterio*, N° 2259, marzo de 2001.
- Fundación Padre Osvaldo Catena, *Padre Osvaldo Catena. El pueblo escribe su historia*, Bs. As., Bonum, 1988.
- Galasso, Norberto, *Yo fui el confesor de Eva Perón (Padre Hernán Benítez)*, Bs. As., Homo Sapiens, 1999.
- González, Marcelo y Schickendantz, Carlos, *A mitad del camino. Una generación de teólogas y teólogos argentinos*, Córdoba, EDUCC, 2006.
- González, Lidia y García Conde, Luis I., *Monseñor Jerónimo de Podestá. La revolución en la Iglesia*, Bs. As., Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, 2000.
- Kovacic, Fabián, *Así en la tierra. Una biografía de Enrique Angelelli*, Buenos Aires, Lohlé/Lumen, 1996.
- Laguna, Justo Oscar, *Luces y sombras de la Iglesia que amo*, Bs. As., Sudamericana, 1996.
- Lanusse, Lucas, *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*. Bs. As., Vergara, 2007.
- Leavi, Carlos y Zara, Walter, *El péndulo de la fe. La Iglesia argentina y el cristianismo a 2000 años del nacimiento de Jesús*, Bs. As., Norma, 1999.
- Mejía, Jorge, "Las tres etapas de Criterio", *Criterio*, N°s 1777-1778, 24 de diciembre de 1977.
- , "Los años en Criterio y la Iglesia en la Argentina", *Criterio*, 2284, julio de 2003.
- , *Historia de una identidad*, Bs. As., Letemendía, 2005.
- Mignone, Emilio, *Iglesia y dictadura*, Bs. As., Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986.
- Podestá, Jerónimo, Luro, Clelia y otros, *Caminos de libertad. Sacerdocio y matrimonio: vibrante testimonio de una crisis de nuestro tiempo*, Bs. As., Planeta, 1985.

- Rodríguez Melgarejo, Guillermo, "El don de una vida", en Ferrara, Ricardo y Galli, Carlos María (editores), *Presente y futuro de la teología en Argentina, Homenaje a Lucio Gera*, Bs. As., Paulinas, 1997.
- Sánchez Sorondo, Marcelo, *Memorias. Conversaciones con Carlos Payá*, Bs. As., Sudamericana, 2001.
- Scanonne, Juan Carlos, "Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana", en Ferrara, Ricardo y Galli, Carlos María (editor), *Presente y futuro de la teología en Argentina: Homenaje a Lucio Gera*, Bs. As., Paulinas, 1997.
- Schoo, Ernesto, *Cuadernos de la sombra*. Bs. As., Sudamericana, 2001.
- Seijo, Mario Pedro, *En la hora del laicado. Testimonio de un militante cristiano*, Berazategui, Editorial, Ciencia, Razón y Fe, 2000 (1992).
- Seisdedos, Gabriel, *El honor de Dios*, Bs. As., San Pablo, 1996. Siwak, Pedro, *Obispos protagonistas en la Iglesia del siglo XX*, Bs. As., Guadalupe, 2004.
- Seoane, María, *Todo o nada. Biografía de Mario Roberto Santucho*, Planeta, 1991.
- Spoletini, Benito, *Enrique Shaw. Un empresario santo de nuestro tiempo*, Bs. As., San Pablo, 2004.
- Tórtora, Alfonso, *La chica que supo vivir*, Bs. As., Splendor, 1971.
- Vernazza, Jorge, *Para comprender una vida con los pobres: los curas villeros*, Bs. As., Guadalupe, 1989.

Bibliografía

Estudios sobre la Iglesia católica en Argentina

- A. B., "Los curas villeros", *Los 70*, N° 6, Año 1, sin datos de edición.
- Arce, Natalia Gisele, "Organizaciones religiosas y movimientos políticos", en Carozzi, María Julia y Ceriani Cernadas, César (editores), *Ciencias Sociales y*

- Religión. Perspectivas en debate*, Bs. As., Biblos/Asociación de Cientistas Sociales de Religión del MERCOSUR, 2007.
- , “¿Tradición vs. *aggiornamento*? Una mirada a los obispos argentinos y su actuación durante el primer año del Concilio Vaticano II, 1962-1963”, en *XI Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia* (cd-rom), Tucumán, 2007.
- , *En clave modernizadora. Renovación católica y secularización en la revista Criterio (1959-1962)*, tesina de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2008.
- Arce, Natalia G. y Vazquez Lorda, Lilia (2006): “Instantáneas discursivas: mujer y familia en la Iglesia Católica postconciliar. Argentina, mediados de los ´60s”, ponencia presentada en el *VIII Seminario Argentino Chileno y II Seminario Cono Sur de Estudios Sociales, Humanidades y Relaciones Internacionales* (cd-rom), U.N.Cuyo, Mendoza, Marzo de 2006.
- Acha, Omar “Notas sobre la evolución cuantitativa de la afiliación en la Acción Católica (1931-1960)”, en <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/acha.pdf>.
- , “Dos estrategias de domesticación de la mujer joven trabajadora: la Casa y el Hogar de la Empleada”, en Barry, Carolina, Ramacciotti, Karina y Valobra, Adriana, *La Fundación Eva Perón y las mujeres: entre la provocación y la inclusión*, Bs. As., Biblos, 2008.
- Auza, Néstor Tomás “La Iglesia católica (1914-1960)”, en Academia Nacional de la Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, Bs. As., Planeta, Tomo 8, 2001.
- Barral, María Elena, *De sotanas por la pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires tardocolonial*, Bs. As., Prometeo, 2007.
- Bertocchi, Norberto Baruch, *Las universidades católicas*, Bs. As., CEAL, 1987.
- Bianchi, Susana, “Catolicismo y peronismo: la educación como campo de conflicto (1946-1955)”, *Anuario del IEHS*, Nº 11, 1996.
- , “La conformación de la Iglesia católica como actor político-social: el Episcopado Argentino (1930-1960)”, en Bianchi, Susana y Spinelli, María Estela

- (orgs), *Actores, ideas y proyectos políticos en la Argentina contemporánea*. Tandil, Universidad Nacional del Centro, 1997.
- , *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*, Bs. As., IEHS-Prometeo, 2001.
- , "La conformación de la Iglesia católica como actor político-social. Los laicos en la institución eclesial: las organizaciones de élite (1930-1950), en *Anuario del IEHS*, N° 17, Tandil, Universidad Nacional del Centro, 2002.
- , "La construcción de la Iglesia católica como actor político y social, 1930-1960", en *Prismas*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, N° 9, 2005.
- , "La construcción de la identidad sexual en el clero: la cuestión del celibato sacerdotal (Argentina en las décadas de 1950-1960)", *Cuadernos de Trabajo del CEHIS*, N° 7, octubre de 2005
- Brieger, Pedro, "Sacerdotes para el Tercer Mundo. Una fracturada experiencia de evangelización", *Todo es Historia*, N° 287, marzo de 1991.
- Caimari, Lila, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Bs. As., Ariel, 1995.
- , "Sobre el criollismo católico. Notas para leer a Leonardo Castellani", en *Prismas*, N° 9, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- Catoggio, María Soledad, "Intelectuales orgánicos del catolicismo frente a la represión en sus filas. El asesinato de Carlos Mugica en Criterio y la revista del CIAS", *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología*, Bs. As., 2009, publicado en <http://www.aacademica.com/000-062/1265.pdf>
- Corbière, Emilio, *Los catecismos que leyeron nuestros padres. Ideología e imaginario popular en el siglo XX*, Bs. As., Sudamericana, 2000.
- Di Stefano, Roberto, *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Bs. As., Sudamericana, 2010.
- Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Bs. As., Mondadori, 2000.
- Donatello, Luis, "Aristocratismo de la salvación: El catolicismo 'liberacionista' y los Montoneros", *Prismas*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, N° 9, 2005.

- Echeverría, Olga, "Los intelectuales católicos hasta el golpe de estado de 1960: la lenta constitución del catolicismo como actor autónomo en la política argentina", *Anuario del IEHS*, N° 17, Tandil, 2002.
- Esquivel, Juan Cruz, *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2004.
- Fabris, Mariano, *Iglesia y democracia. Avatares de la jerarquía católica en la Argentina posautoritaria (1983-1989)*, Rosario, Prohistoria Ediciones, 2012.
- Farberman, Judith, *Las salamanca de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Bs. As., 2005, Siglo XXI.
- Gambini, Hugo, *El peronismo y la Iglesia*, Colección "La historia popular. Vida y milagros de nuestro pueblo", N° 48, CEAL, 1971.
- Ghio, José María, *La Iglesia católica en la política argentina*, Bs. As., Prometeo, 2007.
- Ghirardi, Enrique, *La Democracia Cristiana*, Bs. As., CEAL, 1983.
- Gil, Germán, "Cristianismo y Revolución: una voz del jacobinismo de izquierda en los 60", en *Cristianismo y Revolución (1966-1971): Edición facsimilar completa*, Bs. As., Ediciones Digitales del CEDINCI (CD-ROM), 2003.
- Giménez Beliveau, Verónica, "Sociabilidades de los laicos en el catolicismo en la Argentina: un recorrido socio-histórico", *Prismas*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, N° 9, 2005, pp. 217-227.
- González, Marcelo, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Córdoba, EDUCC, 2005.
- Lafiandra, Félix, *Los panfletos, su aporte a la Revolución Libertadora. Recopilación y comentario*, Bs. As., Itinerarium, 1955.
- Lenci, María Laura, "Católicos militantes en la 'hora de la acción' ", *Todo es Historia*, Bs. As., N° 401, 2000, pp. 62-69.
- , "Cristianismo y Revolución (1966-1971). Una primera mirada", en *Cristianismo y Revolución (1966-1971). Edición facsimilar completa*, Bs. As., Ediciones Digitales del CEDINCI (CD-ROM), 2003.
- Lida, Miranda, "Catecismo, cine y golosinas", en *Todo es Historia*, N° 457, Bs. As., 2005.

- , "El catolicismo y la modernización urbana en Buenos Aires. Notas sobre las transformaciones en la movilización católica 1910-1934", en Lida, Miranda y Mauro, Diego (coords.), *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*, Rosario, Prohistoria, 2009.
- , "Los Congresos Eucarísticos en la Argentina del siglo XX", *Investigaciones y Ensayos*, N° 58, enero-diciembre de 2009.
- , "Mitos y verdades del XXXII Congreso Eucarístico Internacional, 75 años después", *Criterio*, N° 2354, noviembre de 2009. Descargado de <http://www.revistacriterio.com.ar/cultura/mitos-y-verdades-del-xxxii-congreso-eucaristico-internacional-75-anos-despues/>.
- , "¡Italianos a Luján! Las comunidades inmigrante y el naciente catolicismo de masas", en <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/lida1.pdf>
- , "Notas acerca de la identidad política católica, 1880-1955", en <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/miranda2.pdf>
- , "El catolicismo de masas en la década del 1930. Un debate historiográfico", 2010, publicado en http://polhis.com.ar/datos/polhis8_LIDA.pdf
- , "Catolicismo y peronismo: la zona gris", *Ecos de la Historia. Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana*, N° 6, octubre-diciembre de 2010, http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo82/files/boletin_ecos_06_octubre-diciembre10.pdf.
- , "Por una historia social del catolicismo en la Argentina del siglo XX", en *Polhis*, N° 8, 2011, descargado de http://polhis.com.ar/datos/polhis8_LIDA.pdf.
- , "Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo, 1955-1965", *Quinto sol*, Santa Rosa, v. 16, n. 2, dic. 2012. Disponible en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-28792012000200002&lng=es&nrm=iso.
- , "Iglesia Católica, sociabilidad y canto gregoriano en Buenos Aires, en el primer tercio del siglo XX", *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 21, 2012, Universidad de Navarra, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35523355016>

- , *La rotativa de Dios. Prensa católica y sociedad en Buenos Aires: El Pueblo 1900-1960*, Bs. As., Biblos, 2012.
- , "Dios no creó a la mujer para bibelot. Revistas católicas femeninas en los años veinte: el caso de Noel", en Rodríguez, A. M. (comp.), *Estudios de historia religiosa*, Rosario, Prohistoria, 2013.
- , *Monseñor Miguel de Andrea. Obispo y hombre de mundo (1877-1960)*, Edhasa, Buenos Aires, 2013.
- Lo Prete, Octavio, "Los feriados de carácter 'religioso' en Argentina", publicado el 12 de agosto de 2004 en <http://www.calir.org.ar/pubrel04103.htm#ref>.
- Mallimaci, Fortunato, Mallimaci, Fortunato, *Catolicismo integral en la Argentina, 1930-1946*, Bs. As., Biblos, 1988.
- , "El catolicismo entre el liberalismo integral y la hegemonía militar (1900-1960)", en AAVV, *500 años de cristianismo en Argentina*, Bs. As., CEHILA/Nueva Tierra, 1992.
- , "La continua crítica a la modernidad: análisis de los "vota" de los obispos argentinos al Concilio Vaticano II" *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, nº 10/11, 1993.
- , "Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983)", *Revista de Ciencias Sociales*, Nº 4, agosto de 1996.
- , "Los diversos catolicismos en los orígenes de la experiencia peronista", en Mallimaci, Fortunato y Di Stefano, Roberto (comps.), *Religión e imaginario social*, Bs. As., Biblos, 2001.
- Martín, José Pablo, *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*, Bs. As., Guadalupe/Castañeda, 1992.
- Martín, María Pía, *Iglesia católica, cuestión social y ciudadanía, Rosario-Buenos Aires, 1892-1930*, Tesis de Doctorado en Humanidades y Artes. Mención Historia, Universidad Nacional de Rosario, 2012, publicada en <http://historiayreligion.com/wp-content/uploads/2013/07/Martin-Ma-Pia-Tesis-Intro-Cap-8-y-Conclusion.pdf>.
- Mauro, Diego, "Las multitudes católicas y la devoción guadalupana. Sociedad, política y cultura de masas en Santa Fe y Rosario (1900-1940)", en Lida,

- Miranda y Mauro, Diego (coords.), *Catolicismo y sociedad de masas...*, Rosario, Prohistoria, 2009.
- , "La "Mujer Católica" y la sociedad de masas en la Argentina de entreguerras. Catolicismo social, consumo e industria cultural en la ciudad de Rosario (1915-1940)", en *Hispania Sacra*, Vol 66, Nº 133, 2014, descargado de http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/catolicismo%20espyarg_mauro.pdf.
- Mc Geagh, Robert, *Relaciones entre el poder político y el poder eclesiástico en la Argentina*, Bs. As., Itinerarium S. A., 1987.
- Mingolla, Laura, "Mujeres en sombra: las cárceles femeninas y la Congregación del Buen Pastor durante la época peronista (1945-1955)", ponencia presentada en *1º Congreso sobre Historia de las Órdenes y Congregaciones Religiosas - 4º Jornadas de Historia de la Orden Dominicana en Argentina - Historia, Escritura, Arte y Espiritualidad*, Tucumán, agosto de 2009.
- Montserrat, Marcelo, "El orden y la libertad. Una historia intelectual de *Criterio*. 1928-1968", en Girbal Blacha, N. y Quattricchi-Woisson, D. (dir), *Cuando opinar es actuar. Revistas argentinas del siglo XX*. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1999.
- Morello, Gustavo, *Cristianismo y Revolución: Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, Córdoba, EDUCA, 2003.
- Moyano, Mercedes, "Organización popular y conciencia cristiana", en AAVV, *500 años de Cristianismo en Argentina*, Bs. As., CEHILA/Centro Nueva Tierra, 1992.
- Obregón, Martín, *Entre la cruz y la espada. La Iglesia católica durante los primeros años del "Proceso"*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2005.
- Ortíz, María Julia, *"Enderezar la prédica". Política y Religión en Argentina. 1966-1970*, Berlín, Editorial Académica Española, 2011.
- Padilla, Norberto, "La Iglesia católica (1961-1983)", en Academia Nacional de la Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, Tomo 8: La Argentina del siglo XX, Bs. As., Planeta, 2001.

- Pérez Esquivel, Leonardo, "Democracia y dictadura: opciones y compromisos de los cristianos", en AAVV, *500 años de cristianismo en Argentina*, en AAVV, *500 años de Cristianismo en Argentina*, Bs. As., CEHILA/ Centro Nueva Tierra, 1992.
- Plotkin, Mariano, *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*, Caseros, EDUNTREF, 2007.
- Pontoriero, Gustavo, *Sacerdotes para el Tercer Mundo: el fermento en la masa*, Bs. As., CEAL, 1991.
- Romero, Luis Alberto, "Nueva Pompeya, libros y catecismo", en Gutiérrez, Leandro y Romero, Luis Alberto, *Sectores populares, cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra*, Bs. As., Siglo XXI, 2007 (1995).
- , "Una Nación católica: 1880-1946", en Altamirano, Carlos (editor), *Argentina en el siglo XX*, Bs. As., Ariel/UNQ, 1999.
- , "Católicos en movimiento. Activismo en una parroquia de Buenos Aires 1935-1946", en Lida, Miranda y Mauro, Diego (coords.), *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*, Rosario, Prohistoria, 2009.
- Soneira, Jorge Abelardo, *Las estrategias institucionales de la Iglesia católica: 1880-1976*, Bs. As., Centro Editor de América Latina, 1989.
- Scirica, Elena. "Visión religiosa y acción política. El caso de Ciudad Católica – Verbo en la Argentina de los años sesenta", en Prohal Monográfico. *Revista del Programa de Historia de América Latina*, Vol. 2, Nro. 2, 2010. Descargado de [http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/Vitral Mono N2/dossier/dossierhere2.html](http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/Vitral%20Mono%20N2/dossier/dossierhere2.html).
- Touris, Claudia, "Ideas, prácticas y disputas en una Iglesia renovada", *Todo es Historia*, Bs. As., N° 401, 2000.
- , "Neo-integralismo, denuncia profética y Revolución en la trayectoria del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo", *Prismas*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, N° 9, 2005.
- , "Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina", ponencia presentada en las *Jornadas sobre Historia, Género y política en los'70*, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género- Museo Roca, Bs. As., 10, 11 y 12 de agosto de 2006.

- , *Catolicismo y cultura política en la Argentina. La “constelación tercermundista” (1955-1976)*, Tesis de doctorado en Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, 2012.
- Vázquez Lorda, Lilia “Para actuar “en defensa de la familia”: la Liga de Madres de Familia (Argentina en las décadas de 1950-1960)”, en *Temas de Mujeres*, Universidad Nacional de Tucumán, año 3, N° 3, 2007, www.filount.edu.ar/centinti/cehim/temas_3.pdf.
- , “Con ‘Fe y Trabajo’. Catolicismo y roles de género en una publicación para las empleadas domésticas (Argentina, 1950)”, en *IX Jornadas de Historia de las Mujeres y IV Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*, Universidad Nacional de Rosario, septiembre de 2008.
- , *Intervenciones e iniciativas católicas en el ámbito familiar: las Ligas de Madres y Padres de Familia (Argentina, 1950-1970)*, tesis de Maestría en Investigación Histórica, Universidad de San Andrés, 2012.
- Verbitsky, Horacio, *El Silencio*, Bs. As., Sudamericana, 2005.
- , *Cristo vence. De Roca a Perón*, Bs. As., Sudamericana, 2007
- Zanatta, Loris, *Del Estado liberal a la Nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.
- , “Religión, nación y derechos humanos. El caso argentino en perspectiva histórica”, *Revista de Ciencias Sociales*, N° 7-8, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
- , *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1943-1946*, Bs. As., Sudamericana, 1999.
- , Zanatta, Loris, “La reforma faltante. Perón, la Iglesia y la Santa Sede en la reforma constitucional de 1949”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, N° 20, segundo semestre de 1999.
- Zanca, José, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad: 1955-1966*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

-----, Zanca, José "Ni un árbol donde ahorcarse". El exilio vasco y el humanismo cristiano en Argentina", en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Vol. 21, N^o. 64, 2007.

-----, *Cristianos antifascistas. Tensiones en la cultura católica argentina (1936-1959)*, Bs. As., Siglo Veintiuno, 2013.

Sociología de la religión

Ameigeiras, Aldo Rubén, *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*, Bs. As., Universidad Nacional de General Sarmiento-Biblioteca Nacional, 2008.

-----, Ameigeiras, Aldo, "Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad de catolicismos", en Mallimaci, Fortunato (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, Bs. As., Colihue, 2008.

Bastian, Jean Pierre, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003 (1997).

Casanova, José, "Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial", *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, N^o 7, noviembre de 2007,

UAM-AEDRI.

[http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=RelacionesInternacionales&page=article&op=viewFile&path\[\]=85&path\[\]=75](http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=RelacionesInternacionales&page=article&op=viewFile&path[]=85&path[]=75).

Catteral, Peter, *Understanding post-war Britain society*, London, Routledge, 1994.

Chapp, M. E. et al, *La religiosidad popular en Argentina*, Bs. As., CEAL, 1991.

Cipriani, Roberto, *Manual de Sociología de la Religión*, Bs. As., Siglo XXI, 2004.

Davie, Grace, "Religion in post-war Britain: a sociological view", en Obelkevich, Jim

Coluccio, Félix, *Devociones populares argentinas y americanas*, Bs. As., Corregidor, 2001.

De Certeau, Michel, *La debilidad de creer*, Bs. As., Katz, 2006.

Dolan, J.P., *In search of American Catholicism: A History of Religion and Culture in Tension*, New York, Oxford University Press, 2003. Frigerio, Alejandro,

- “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina”, en Carozzi, María Julia y Ceriani Cernadas, César (editores), *Ciencias Sociales y Religión. Perspectivas en debate*, Bs. As., Biblos/Asociación de Cientistas Sociales de Religión del MERCOSUR, 2007.
- Frigerio, Alejandro y Carozzi, María Julia, “¿El regreso de la religión?: su estudio científico a fines del siglo XX”, en Frigerio, Alejandro y Carozzi (editores), María Julia, *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, Bs. As., Centro Editor de América Latina, 1994.
- Frigerio, Alejandro, “Los estudios sociológicos sobre religión en la Argentina: Desarrollo y tendencias actuales”, en Frigerio, Alejandro (editor), *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*, Bs. As., CEAL, 1993.
- , “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina”, en Carozzi, María Julia y Ceriani Cernadas, César (editores), *Ciencias Sociales y Religión. Perspectivas en debate*, Bs. As., Biblos/Asociación de Cientistas Sociales de Religión del MERCOSUR, 2007.
- Giménez Beliveau, Verónica, “Desafíos a la laicidad. Comunitarismos católicos y su presencia en el espacio público”, en Da Costa, Néstor (org.), *Laicidad en América Latina y Europa*, Montevideo, CLAEH-Red PUERTAS América Latina-Europa, 2006.
- Hervieu-Léger, Danièle, “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en Giménez, Gilberto (editor), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, UNAM, 1996, pp. 23-45.
- , “Catolicismo: el desafío de la memoria”, *Sociedad y Religión*, N° 14/15, Bs. As., 1996.
- , “Individualización de la fe y ascenso de los integralismos en una modernidad religiosa globalizada. El paradigma de la secularización analizado nuevamente”, en Da Costa, Néstor, Delecroix, Vincent y Dianteill, Erwan –orgs-, *Interpretar la modernidad religiosa: teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa*, Montevideo, CLAEH-Red PUERTAS América Latina-Europa, 2007.

- Keysar, Ariela y Kosmin, Barry, "The Freethinkers in a Free Market of Religion", en Kosmin, Barry A. y Keysar, Ariela (editores), *Secularism & Secularity. Contemporary International Perspectives*, Hartford, ISSSC, 2007.
- Lida, Miranda, "Secularización", en Korn, F. y De Asúa, M., *Investigación social. Errores eruditos y otras consideraciones*. Bs. As., Instituto de Investigaciones Sociales, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2004.
- Mallimaci, Fortunato, "Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina", en Mallimaci, Fortunato (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, Bs. As., Colihue, 2008.
- Marostica, Matt, "El regreso de la religión: viejos y nuevos paradigmas en las ciencias políticas", en Frigerio, Alejandro y Carozzi, María Julia, *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, Bs. As., CEAL, 1994.
- Martín, Eloísa, "Aportes al concepto de 'religiosidad popular': una revisión de la bibliografía argentina", en Carozzi, María Julia y Ceriani Cernadas, César (editores), *Ciencias Sociales y Religión. Perspectivas en debate*, Bs. As., Biblos/Asociación de Cientistas Sociales de Religión del MERCOSUR, 2007.
- McLeod, Hugh, *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Miorelli, Romina, "Aportes de la Teología de la Liberación a la democracia en América Latina: repensando algunos supuestos básicos de la teoría de la secularización", *Sociedad y Religión*, N° 22/23, Bs. As., 2001.
- Parker, Cristián, "Perspectiva crítica sobre la sociología de la religión en América Latina", en Frigerio, Alejandro, *Ciencias Sociales y religión en el Cono Sur*, Bs. As., CEAL, 1993.
- , "Sociología de la religión en América Latina: ¿sociología o religión?", en Frigerio, Alejandro y Carozzi, María Julia (edits.), *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, Bs. As., Centro Editor de América Latina, 1994.
- , *Otra lógica en América Latina, Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1996 (1993).

- Semán, Pablo, Semán, Pablo, “Cosmológica, holística y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea”, *Ciencias Sociales y Religión/Ciencias Socias e Religiao*, 3, Porto Alegre, ASCRM, 2001.
- , “La secularización entre los cientistas de la religión del Mercosur”, en Carozzi, María Julia y Ceriani Cernadas, César (editores), *Ciencias Sociales y Religión. Perspectivas en debate*, Bs. As., Biblos/Asociación de Cientistas Sociales de Religión del MERCOSUR, 2007.
- Soneira, Jorge, “Sociología y pastoral en el catolicismo argentino”, en Frigerio, Alejandro, *Ciencias Sociales y religión en el Cono Sur*, Bs. As., CEAL, 1993.
- Stalh, William, “Is Anyone in Canada Secular?”, en Kosmin, Barry A. y Keysar, Ariela (editores), *Secularism & Secularity. Contemporary International Perspectives*, Hartford, ISSSC, 2007.
- Tschannen, Oliver, “Sociological controversies in perspective”, *Review of Religious Research*, 36 (1), 1994.
- Vallier, Iván, *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*, Bs. As., Amorrortu, 1970.
- Voas, David y Day, Abby, “Secularity in Great Britain”, en Kosmin, Barry A. y Keysar, Ariela (editores), *Secularism & Secularity. Contemporary International Perspectives*, Hartford, ISSSC, 2007.
- Willaime, Jean-Paul, “Dinámica religiosa y modernidad”, en Giménez, Gilberto – editor-, *Identidades religiosas y sociales en México*, México, UNAM, 1996.

Bibliografía general

- Abad, José Antonio (dir.), *Diccionario del agente de pastoral litúrgica*, Burgos, Monte Carmelo, 2003.
- Aboy, Rosa, *Viviendas para el pueblo. Espacio urbano y sociabilidad en el barrio Los Perales. 1946-1955*, Fondo de Cultura Económica/San Andrés, 2005.
- , “Ciudad, espacio doméstico y prácticas de habitar en Buenos Aires en la década de 1950. Una mirada a los departamentos para las clases medias”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (en línea), Debates 2010, puesto en línea el 23 de marzo de 2010. www.nuevomundo.revues.org/59215.

- Abraham, Tomás, *Historias de la Argentina deseada*,
- Adamovsky, Ezequiel, *Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003*, Bs. As., Planeta, 2009.
- Alabarces, Pablo, *Fútbol y Patria. El fútbol y las narrativas de la nación en la Argentina*, Bs. As., Prometeo, 2002.
- Alberigo, Giuseppe, *Historia del Concilio Vaticano II*, Salamanca, Sígueme, 1999.
- Altamirano, Carlos, "Desarrollo y desarrollistas", *Prismas. Revista de Historia intelectual*, Nº 2, 1998.
- , "Montoneros", en *idem, Peronismo y cultura de izquierda*, Bs. As., Temas, 2001 (1996).
- , *Bajo el signo de las masas (1943-1973)*, Biblioteca del Pensamiento Argentino, VI, Buenos Aires Ariel, 2001.
- , "Modernidad" y "Modernización", en Di Tella, Torcuato, Chumbita, Hugo, Fajardo, Paz y Gamba, Susana (supervisadores), *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*, Bs. As., Emecé, 2001.
- Alvarado, Leticia Selene León, *Manifestaciones arquitectónicas de los documentos del Concilio Vaticano Segundo. Templo católicos parroquiales en Morelia, Michoacán (1965 - 2006)*, Tesis de Maestría en Arquitectura, Investigación y Restauración de Sitios y Monumentos, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Arquitectura, 2008. En https://www.google.com.ar/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0CCMQFjAB&url=http%3A%2F%2Fbibliotecavirtual.dgb.umich.mx%3A8083%2Fjspui%2Fbitstream%2F123456789%2F3518%2F1%2FMANIFESTACIONESARQUITECTONICASDELOSDOCUMENTOSDELCONCILIOVATICANOSEGUNDOTEMPLOSCATOLICOPARROQUIALESENMORELIAMICH19652006.pdf&ei=kefPU67dJszsATF9YAQ&usg=AFQjCNFlv66oh2iIZr9-9_f8A8MB2RUqA&sig2=MgaxQzZgN08a5pkxtAYBcA&bvm=bv.71667212,d.cGU, descargado 23/07/2014.
- Archetti, Eduardo, "Fútbol: imágenes y estereotipos", en Devoto, Fernando y Madero, Marta, *Historia de la vida privada en la Argentina*, Tomo 3, Bs. As., Taurus, 1999.

- Arfuch, Leonor, *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Ariès, Philippe, "Les grandes étapes et le sens de l'évolution de nos attitudes devant la mort", *Archives des Sciences Sociales des religions*, N° 39, 1975.
- , "The reversal of Death: Changes in Attitudes toward Death in Western Societies", *American Quarterly*, Vol. 26, N° 5, 1974.
- , *La muerte en Occidente*, Bs. As., Vergara, 1982.
- Armus, Diego, *La ciudad impura. Salud, tuberculosis y cultura en Buenos Aires, 1870-1950*, Bs. As., Edhasa, 2007.
- Avellaneda, Andrés, *Censura, autoritarismo y cultura: Argentina 1960-1983*, Bs. As., CEAL, 1986.
- Bacigalupo, José Luis, "Proceso de urbanización en Argentina", en Hardoy, Jorge Enrique y Tobar, Carlos (dirs.), *La urbanización en América Latina*, Bs. As., Instituto Di Tella, 1969.
- Baczko, Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Bs. As., Nueva Visión, 1991.
- Ballent, Anahí, "La 'casa para todos'. Grandeza y miseria de la vivienda masiva", en Devoto, Fernando y Madero, Marta, *Historia de la vida privada en la Argentina*, Tomo 3, Bs. As., Taurus, 1999.
- , *Las huellas de la política. Vivienda, ciudad, peronismo en Buenos Aires, 1943-1955*, Bs. As., Prometeo, 2006.
- Ballent, Anahí y Gorelik, Adrián, "País urbano o país rural: la modernización territorial y su crisis", en Cattaruzza, Alejandro (director), *Nueva Historia Argentina*, tomo VII "Crisis económica, avance del Estado e incertidumbre política (1930-1943)", Bs. As., Sudamericana, 2001.
- Barrancos, Dora, "Moral sexual, sexualidad y mujeres trabajadoras en el período de entreguerras", en Devoto, Fernando y Madero, Marta (dirs), *Historia de la vida privada en Argentina*, Tomo 3, Bs. As., Taurus, 1999.
- Barrancos, Dora, "¡Niños, niñas: ustedes serán el cambio! La militancia precoz de las vanguardias obreras (1898-1910)", *Todo es Historia*, N° 457, 2005.

- , *Mujeres en la sociedad argentina. Una historia de cinco siglos*, Bs. As., Sudamericana, 2007.
- Barry, Carolina, "Mujeres en tránsito", en Barry, Carolina, Ramacciotti, Karina y Valobra, Adriana, *La Fundación Eva Perón y las mujeres: entre la provocación y la inclusión*, Bs. As., Biblos, 2008.
- Bartolucci, Mónica (2010) "La contestación de los hijos peronistas, 1966-1969", ponencia presentada en *VI Jornadas de Sociología de la UNLP "Debates y perspectivas sobre Argentina y América Latina en el marco del Bicentenario. Reflexiones desde las Ciencias Sociales"*, Universidad Nacional de La Plata.
- Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Béjar, Helena, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1995 (1988).
- Bellardi, Marta y De Paula, Aldo, *Villas Miseria: origen, erradicación y respuestas populares*, Bs. As., CEAL, 1986.
- Bernetti, Jorge y Puiggros, Adriana, *Peronismo. Cultura y política educativa*, Bs. As., Galerna, 1993.
- Boudon, Raymond y Bourricard, François, *Diccionario crítico de sociología*, Bs. As., Edicial, 1993.
- Brennan, James, "El empresariado: la política de cohabitación y oposición", Torre, Juan Carlos (director), *Los años peronistas (1943-1955)*, Bs. As., Sudamericana, Nueva Historia Argentina, Tomo VIII, 2002.
- Burke, Peter, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica, 2005 (2001).
- Calveiro, Pilar, *Familia y poder*, Bs. As. Libros de la Araucaria, 2005.
- Camarero, Hernán, "Jugar con banderas rojas. Cómo entretenía la izquierda durante los años 1920-1930", *Todo es Historia*, N° 457, 2005.
- Carli, Sandra, "Infancia, psicoanálisis y crisis de generaciones. Una exploración de las nuevas formas del debate en educación. 1955-1983", en Puiggrós, Adriana (directora), *Historia de la Educación en la Argentina*, tomo VIII

- “Dictaduras y utopías en la historia reciente de la educación argentina, 1956-1983”, Bs. As., Galerna, 1997.
- , *Niñez, pedagogía y política. Transformaciones de los discursos acerca de la infancia en la historia de la educación argentina entre 1880-1955*, Bs. As., Miño y Dávila, 2002.
- , “Los únicos privilegiados son los niños”, *Todo es Historia*, N° 457, 2005.
- Carretero, Andrés, *Vida cotidiana en Buenos Aires*, Bs. As., Planeta, Tomo III, 2001.
- , *Niñez, pedagogía y política. Transformaciones de los discursos acerca de la infancia en la historia de la educación argentina entre 1880-1955*, Bs. As., Uba y Miño y Dávila, 2002.
- Carnovale, Vera, “ ‘Jugarse al Cristo’: mandatos y construcción identitaria en el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP)”, *Entrepasados*, N° 28, 2005.
- , “Postulados, sentidos y tensiones de la proletarización en el PRT-ERP”, *Lucha Armada en la Argentina*, N° 5, 2006.
- Casas, Juan Pablo, *Telos. Un mapa de la sexualidad porteña*, Bs. As., Paidós, 2014.
- Cattaruzza, Alejandro, “Un mundo por hacer. Una propuesta para el análisis de la cultura juvenil en la Argentina de los años setenta”, *Entrepasados*, Año VI, N° 13, 1997.
- Caviglia, Mariana, *Dictadura, vida cotidiana y clases medias. Una sociedad fracturada*, Bs. As., Prometeo, 2006.
- Ciria, Carlos, *Política y cultura popular: la Argentina peronista 1946-1955*, Bs. As., De la Flor, 1983.
- Collado Herrera, María del Carmen, “El espejo de la élite social (1920—1940)”, en de los Reyes, Aurelio (coordinador), *Historia de la vida cotidiana en México*, tomo V “Siglo XX. Campo y ciudad”, Vol 1, México, El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Corbin, Alain, “L’emprise de la religion”, en Corbin, Alain, Courtine, Jean-Jacques y Vigarello, Georges, *Histoire du corps*, tomo X « De la Revolution à la Grande Guerre », Paris, Editions du Seuil, 2005.

- Corbière, Emilio, *Los catecismos que leyeron nuestros padres, Ideología e imaginario popular en el siglo XX*, Bs. As., Sudamericana, 2000.
- Cosse, Isabella, *Estigmas de nacimiento. Peronismo y orden familiar, 1946-1955*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica/Universidad de San Andrés, 2006.
- , "Relaciones de pareja a mediados de siglo en las representaciones de la radio porteña: entre sueños románticos y visos de realidad", *Estudios Sociológicos*, N° 25, 2007.
- , "Una cultura divorcista en un país sin divorcio: la Argentina de 1956 a 1975", en Cosse, Isabella, Felitti, Karina y Manzano, Valeria, *Los '60 de otra manera. Vida cotidiana, género y sexualidades en la Argentina*, Bs. As., Prometeo, 2010.
- , *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*, Bs. As., Siglo XXI, 2010.
- De Imaz, José Luis, *Los que mandan*, Bs. As., El Coloquio, 1977 (1961).
- De Privitellio, Luciano, *Vecinos y ciudadanos. Política y sociedad en la Buenos Aires de entreguerras*, Bs. As., Siglo XXI, 2003.
- Di Tella, Torcuato, "Introducción", en Di Tella, Torcuato y *et. al.*, *Argentina, sociedad de masas*, Bs. As., Eudeba, 1967.
- Felitti Karina, "El placer de elegir. Anticoncepción y liberalización sexual en la década del sesenta", en AAVV, *Historia de las mujeres en Argentina*, Bs. As., Taurus, Tomo II, 2000.
- , *La revolución de la píldora. Sexualidad y política en los sesenta*, Bs. As. Edhasa, 2012.
- Fernández Latour de Botas, Olga, "Costumbres populares", en Academia Nacional de la Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, tomo IX, Bs. As., Planeta, 2002.
- Feijoo, María del Carmen, Nari, Marcela M. A. y Feijóo, Luis A., "Women in Argentina during the 1960s", *Latin American Perspectives*, Vol. 23, N°1, 1996. www.jstor.org/stable/2633935. Acceso: 25/10/2010.
- Friedman, Max P., *Rethinking Anti-Americanism: The History of an Exceptional Concept in American Foreign Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

- Gallino, Luciano, *Diccionario de Sociología*, México, Siglo XXI, 1995 (1978).
- Garguin, Enrique, “ ‘Los argentinos descendemos de los barcos’. Articulación racial de la identidad de clase media en Argentina (1920-1960)”, en Visacosky, Sergio Eduardo, *Moralidades, economías e identidades de clase media. Estudios históricos y etnográficos*, Bs. As., Antropofagia, 2009.
- Gené, Marcela, *Un mundo feliz. Imágenes de los trabajadores en el primer peronismo. 1946-1955*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica/Universidad de San Andrés, 2008 (2005).
- Germani, Gino, *Estructura social de la Argentina. Análisis estadístico*, Bs. As., Raigal, 1955.
- , *Estudios sobre sociología y psicología social*, Bs. As., Paidós, 1971 (1966).
- , *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Bs. As., Paidós, 1966.
- , *Sociología de la modernización. Estudios teóricos, metodológicos y aplicados a América Latina*, Bs. As., Paidós, 1971.
- , “Hacia una sociedad de masas”, en Di Tella, Torcuato y *et. al.*, *Argentina, sociedad de masas*, Bs. As., Eudeba, 1967.
- Giorgio, Michela de, “El modelo católico”, en Duby, Georges y Perrot, Michelle, *Historia de las mujeres en Occidente*, tomo IV, Madrid, Taurus, 1993 (1992).
- Golbert, Laura, “Las políticas sociales antes y después de la Fundación Eva Perón”, en Barry, Carolina, Ramacciotti, Karina y Valobra, Adriana, *La Fundación Eva Perón y las mujeres: entre la provocación y la inclusión*, Bs. As., Biblos, 2008.
- Goldar, Ernesto, *Buenos Aires: vida cotidiana en la década del 50*, Bs. As., Plus Ultra, 1980.
- González Leandro, Ricardo, “La nueva identidad de los sectores populares”, en Cattaruzza, Alejandro (director), *Nueva Historia Argentina*, tomo VII “Crisis económica, avance del Estado e incertidumbre política (1930-1943)”, Bs. As., Sudamericana, 2001.
- González Montes, Soledad, “La fiesta interminable: celebraciones públicas y privadas en un pueblo campesino del Estado de México”, en de los Reyes,

- Aurelio (coordinador), *Historia de la vida cotidiana en México*, tomo V "Siglo XX. Campo y ciudad", Vol 1, México, El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Gorelik, Adrián, "Buenos Aires y el país: figuraciones de una fractura", en Altamirano, Carlos (editor), *Argentina en el siglo XX*, Bs. As., Ariel/UNQ, 1999.
- Gutiérrez, Leandro y Romero, Luis Alberto, *Sectores populares, cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra*, Bs. As., Siglo XXI, 2007 (1995).
- Halperín Donghi, Tulio, *La democracia de masas*, Bs. As., Paidós, 2000 (1972).
- Healey, Mark, "El Interior en disputa: proyectos de desarrollo y movimientos de protesta en regiones extrapampeanas", en James, Daniel (dir.) *Nueva Historia Argentina. Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, Bs. As., Editorial Sudamericana, 2003.
- Herzlich, Claudine, "Le travail de la mort", *Annales*, año 31, N° 1, 1976.
- Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 1995.
- Invernizzi, Hernán y Gociol, Judith, *Un golpe a los libros. Represión a la cultura durante la última dictadura militar*, Bs. As., Eudeba, 2003.
- James, Daniel, *Resistencia e Integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina: 1946-1976*, Bs. As. Sudamericana, 1988.
- Jauretche, Arturo, *El medio pelo en la sociedad argentina (Apuntes para una sociología nacional)*, Bs. As., Peña Lillo, 1966.
- Kellehear, Alan, *A Social History of Dying*, New York, Cambridge University Press, 2007.
- Lanusse, Lucas, *Montoneros, el mito de sus doce fundadores*. Bs. As.: Vergara, 2005.
- Laderman, Gary, *Rest in Peace: a Cultural History of Death and the Funeral Home in Twentieth-Century America*, New York, Oxford University Press, 2003.
- Liernur, Jorge Francisco, "Casas y jardines. La construcción del dispositivo doméstico moderno (1870-1930)" en Devoto, Fernando y Madero, Marta (dirs), *Historia de la vida privada en Argentina*, Tomo 2, Bs. As., Taurus, 1999.
- , "Formación y transformación de la vivienda moderna", en Altamirano, Carlos (editor), *Argentina en el siglo XX*, Bs. As., Ariel/UNQ, 1999.

- Lobato, Mirta Zaida *Historia de las trabajadoras en la Argentina (1869-1960)*, Bs. As., Edhasa, 2007.
- Losada, Leandro, *La alta sociedad en el Buenos Aires de la Belle Epoque*, Bs. As., Siglo XXI, 2008.
- López Mato, Omar, "Morir en Buenos Aires. Entierros, velatorios y cementerios en la vieja ciudad", *Todo es Historia*, N° 424, noviembre de 2002.
- Macor, Darío y Tcach, César, "El enigma peronista", en Macor, Darío y Tcach, César, *La invención del peronismo en el interior del país*, Universidad Nacional del Litoral, 2003.
- Mafud, Julio, *La Argentina desde adentro*, Bs. As., Editorial Americalee, 1971.
- Manzano, Valeria, "Ha llegado la 'nueva ola': música, consumo y juventud en la Argentina, 1956-1966", en Cosse, Isabella, Felitti, Karina y Manzano, Valeria, *Los '60 de otra manera. Vida cotidiana, género y sexualidades en la Argentina*, Bs. As., Prometeo, 2010.
- Martínez Estrada, Ezequiel, *La cabeza de Goliat. Microscopía de Buenos Aires*, Bs. As., Losada, 2001 (1940).
- Matallana, Andrea, *Locos por la radio. Una historia social de la radiofonía en Argentina, 1923-1947*, Bs. As., Prometeo, 2006.
- May Tyler, Elaine, *Homeward Bound: American Families in the Cold War Era*, Nueva York, Basic Books, 2008 (1988).
- Melón Pirro, Julio César, *El peronismo después del peronismo. Resistencia, sindicalismo y política luego del '55*, Bs. As., Siglo XXI, 2009.
- Míguez, Eduardo, "Familias de clase media: la formación de un modelo", en Devoto, Fernando y Madero, Marta (dirs), *Historia de la vida privada en Argentina*, Tomo 2, Bs. As., Taurus, 1999.
- Mochkofsky, Graciela, *Timerman. El periodista que quiso ser parte del poder (1923-1999)*, Bs. As. De Bolsillo, 2004 (2003).
- Moffat, Alfredo, *Estrategias para sobrevivir en Buenos Aires*, Bs. As., Editorial Jorge Alvarez, 1967.
- Moreno, José Luis, *Historia de la familia en el Río de la Plata*, Bs. As., Sudamericana, 2004.

- Nari, Marcela, *Las políticas de la maternidad y maternalismo político*, Bs. As., Biblos, 2004.
- Nun, José, "Modernización y dualización (la problemática argentina)", en Di Tella, Torcuato (compilador), *Repertorio político latinoamericano*, Bs. As., Siglo XXI/Instituto Torcuato Di Tella/UNDP, 2007. Volúmen III.
- Ollier, Matilde, *La creencia y la pasión. Privado, público y político en la izquierda revolucionaria*, Bs. As., Ariel, 1998.
- Pastoriza, Elisa y Torre, Juan Carlos, "Mar del Plata, un sueño de los argentinos", en Devoto, Fernando y Madero, Marta, *Historia de la vida privada en la Argentina*, Tomo 3, Bs. As., Taurus, 1999.
- Pastoriza, Elisa, *La conquista de las vacaciones. Breve historia del turismo en Argentina*, Bs. As., Edhasa, 2011.
- Passerini, Luisa, "Sociedad de consumo y cultura de masas", en Duby, Georges y Perrot, Michelle, *Historia de las mujeres*, Madrid, Taurus, Tomo V, 1993.
- Pitelli, Cecilia y Somoza Rodríguez, Miguel, "La enseñanza religiosa en las escuelas públicas durante el primer peronismo (1947-1955)", en Cucuzza, Héctor Rubén, *Estudios de Historia de la Educación durante el primer peronismo (1943-1955)*, Luján, Universidad Nacional de Luján/Los libros del Riel, 1997.
- Plotkin, Mariano, *Freud en las pampas*, Bs. As., Sudamericana, 2008.
- , *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*, Caseros, UNTREF, 2007.
- Príamo, Luis, "Fotografía y vida privada (1870-1930)", en Devoto, Fernando y Madero, Marta, (dirs), *Historia de la vida privada en Argentina*, Tomo 2, Bs. As., Taurus, 1999.
- Prost Antoine, "Fronteras y espacios de lo privado", en Ariés, Philippe y Duby, Georges, *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, Tomo IX, 1992 (1987).
- , "Transiciones e interferencias" en Duby, Michel y Ariés, Philippe (dirs.), *Historia de la vida privada*, tomo IX, Madrid, Taurus, 1992 (1987).
- , "La familia y el individuo", en Duby, Michel y Ariés, Philippe (dirs.), *Historia de la vida privada*, tomo IX, Madrid, Taurus, 1992 (1987).

- Pujol, Sergio, "Rebeldes y modernos. Una cultura de los jóvenes", en James, Daniel (dir), *Nueva Historia Argentina. Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, Bs. As., Editorial Sudamericana, 2003.
- Puiggrós, Adriana (directora), *Historia de la Educación en la Argentina*, tomo VIII "Dictaduras y utopías en la historia reciente de la educación argentina, 1956-1983", Bs. As., Galerna, 1997.
- Puiggrós, Adriana, "Espiritualismo, normalismo y educación", en Puiggrós, Adriana (directora), *Historia de la Educación en la Argentina*, tomo VIII "Dictaduras y utopías en la historia reciente de la educación argentina, 1956-1983", Bs. As., Galerna, 1997.
- Rapoport, Mario y Seoane, María, *Buenos Aires. Historia de una ciudad*, Bs. As., Planeta, tomo II, 2007.
- Riesman, David, *La muchedumbre solitaria*, Bs. As., Paidós, 1968.
- Ríos, Julio César y Talak, Ana María, "La niñez en los espacios urbanos (1890-1920)" en Devoto, Fernando y Madero, Marta, *Historia de la vida privada en Argentina*, Tomo 2, Bs. As., Taurus, 1999.
- Rocchi, Fernando, "Inventando la soberanía del consumidor: publicidad, privacidad y revolución del mercado en Argentina, 1860-1940", en Devoto, Fernando y Madero, Marta, *Historia de la vida privada en la Argentina*, Tomo 2, Bs. As., Taurus, 1999.
- , "La americanización del consumo: las batallas por el mercado argentino, 1920-1945" en Barbero, María I. y Regalsky, Andrés M. (eds.), *Estados Unidos y América Latina en el siglo XX. Transferencias económicas, tecnológicas y culturales*, Bs. As., EDUNTREF, 2003.
- Rodríguez, Lidia, "Pedagogía de la liberación y educación de adultos", en Puiggrós, Adriana (directora), *Historia de la Educación en la Argentina*, tomo VIII "Dictaduras y utopías en la historia reciente de la educación argentina, 1956-1983", Bs. As., Galerna, 1997.
- Romero, José Luis, *Argentina: Imágenes y perspectivas*, Bs. As., Raigal, 1956.
- , *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Bs. As., Siglo XXI, 1976.

- Romero, José Luis y Romero, Luis Alberto, *Buenos Aires. Historia de cuatro siglos*, Tomo 2, Bs. As., Altamira, 2000 (1983).
- Romero, Luis Alberto (coordinador), *La Argentina en la escuela. La idea de Nación en los textos escolares*, Bs. As., Siglo XXI, 2004.
- Rubinich, Lucas, “La modernización cultural y la irrupción de la sociología” en James, Daniel, (dir), *Nueva Historia Argentina. Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, Bs. As., Editorial Sudamericana, 2003.
- Santoro, Daniel, *Manual del niño peronista*, Bs. As., La Marca, 2002.
- Sarlo, Beatriz, *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Biblioteca del Pensamiento Argentino, VII, Bs. As., Ariel, 2001.
- Sebreli, Juan José, *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación seguido de Buenos Aires, ciudad en crisis*. Bs. As., Sudamericana, 2003 (1964).
- Shorter, Edward, *El nacimiento de la familia moderna*, Bs. As., Anesa/ Crea, 1977.
- Sigal, Silvia, *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, Bs. As., Puntosur, 1991.
- Southwell, Myriam, “Algunas características de la formación docente en la historia educativa reciente. El legado del espiritualismo y el tecnocratismo (1955-1976)”, en Puiggrós, Adriana (directora), *Historia de la Educación en la Argentina*, tomo VIII “Dictaduras y utopías en la historia reciente de la educación argentina, 1956-1983”, Bs. As., Galerna, 1997.
- Spinelli, María Estela, *Los vencedores vencidos. El antiperonismo y la “revolución libertadora”*, Bs. As., Biblos, 2005.
- Tcach, César, “Golpes, proscripciones y partidos políticos”, en James, Daniel (dir), *Nueva Historia Argentina. Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, Bs. As., Editorial Sudamericana, 2003.
- Terán, Oscar, *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina, 1956-1966*, Bs. As., Puntosur, 1991.
- , *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*, Bs. As., Siglo XXI, 2006.
- Torre, Juan Carlos (compilador), *El 17 de octubre de 1945*, Bs. As., Ariel, 1995.

- , "Introducción a los años peronistas", en Torre, Juan Carlos (director), *Los años peronistas (1943-1955)*, Bs. As., Sudamericana, Nueva Historia Argentina, Tomo VIII, 2002.
- Torre, Juan Carlos y Pastoriza, Elisa, "La democratización del bienestar", en Torre, Juan Carlos (dir), *Los años peronistas (1943-1955)*, Nueva Historia Argentina, tomo VIII, Bs. As., Sudamericana, 2002.
- Torres- Septián Torres, Valentina, "Una familia de tantas. La celebración de las fiestas familiares católicas en México (1940-1960)", en de los Reyes, Aurelio (coordinador), *Historia de la vida cotidiana en México*, tomo V "Siglo XX. Campo y ciudad", Vol 1, México, El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Troncoso, Oscar, *Buenos Aires se divierte*, Colección "La historia popular. Vida y milagros de nuestro pueblo", N° 36, CEAL, 1971.
- , "Las nuevas formas de ocio", en Romero, José Luis y Romero, Luis Alberto, *Buenos Aires. Historia de cuatro siglos*, Tomo 2, Bs. As., Altamira, 2000 (1983).
- Ulanovsky, Carlos, Itkin, Silvia y Sirvén, Pablo, *Estamos en el aire. Una historia de la televisión en la Argentina*, Bs. As., Planeta, 1999.
- Vezetti, Hugo, "Las promesas del psicoanálisis en la cultura de masas" en Devoto, Fernando y Madero, Marta, *Historia de la vida privada en la Argentina*, Tomo 3, Bs. As., Taurus, 1999.
- Vincent, Gérard, "El cuerpo y el enigma sexual", en Duby, Georges y Ariés, Philippe, *Historia de la vida privada*, tomo IX, Madrid, Taurus, 1992 (1987).
- Wainerman, Catalina, *La vida cotidiana en las nuevas familias ¿una revolución estancada?*, Bs. As., Lumiere, 2005.