



Las voces de Dios en tensión. Los intelectuales católicos entre la interpretación y el control. Santa Fe, 1900-1935¹.

Diego A. Mauro²

Resumen:

El artículo se centra en una de las tramas intelectuales católicas tejidas entre 1900 y 1935 en la diócesis de Santa Fe, Argentina. No se aborda el contenido de los discursos sino la problemática relación entre intelectual católico y autoridad eclesiástica. A partir de la reconstrucción de algunos escenarios, aunque centrándose especialmente en las intervenciones de uno de los actores de la trama, se exploran las tensiones ocasionadas en los circuitos de poder de la Iglesia católica santafesina.

Palabras Clave: intelectuales católicos, militancia, laicado, poder pastoral

Abstract:

The article focuses itself in one of the intellectual catholic scenarios setted between 1900 and 1935 in the Diocese of Santa Fe, Argentina. The discourses content isn't tackled, but the problematical relation between the catholic intellectual and the ecclesiastical authority. The strains originated in Santa Fe's Church's circuit of power are explored, from the reconstruction of some scenarios, but centered in the intervention of one of the actors in the plot.

Keywords: catholic intellectuals, militancy, lay, pastoral power.

¹El presente artículo se publicó en *Signos Históricos*, núm. 19, Departamento de Filosofía, CSH/UAM/Iztapalapa, México, enero junio de 2008, pp. 129-158.

² Universidad Nacional de Rosario/ISHIR-CONICET.

En las últimas décadas se ha prestado desde la historiografía argentina una creciente atención al estudio de la Iglesia católica. Se ha insistido particularmente en la presencia de un *núcleo duro* en el pensamiento católico de las décadas de 1930 y 1940 que Loris Zanatta ha denominado el “mito de la nación católica”³. Estas investigaciones contribuyeron a reforzar la presencia del catolicismo como clave interpretativa en la historia política y social del período de entreguerras⁴. El abordaje de las articulaciones entre catolicismo y nacionalismo y entre catolicismo, política y cultura tenían, no obstante, un desarrollo precedente y durante los años 1980 investigaciones como las de Fortunato Mallimaci, Fernando Devoto y María Inés Barbero, formatearon un vasto terreno de problemas que, desde entonces, fue una y otra vez atravesado⁵. Durante la década de 1990 nuevas investigaciones permitieron complejizar considerablemente no sólo la historia del catolicismo sino también las interpretaciones globales sobre las cultura/s política/s argentina/s y los “orígenes” del peronismo⁶. En el seno de estas investigaciones, los denominados “intelectuales católicos” fueron reconocidos como una dimensión clave.

Recientemente se han seguido los itinerarios de algunos de ellos provenientes del clero y las organizaciones del laicado, fundamentalmente de la Acción Católica Argentina (ACA), con lo que las interpretaciones han adquirido nuevos matices⁷. Sin embargo, a pesar de la aparición de estos trabajos la noción de “intelectual católico” continúa resultando esquiva y problemática desde un punto de vista conceptual. En parte porque, como es evidente, se

³Véase de Loris Zanatta, *Del Estado Liberal a la Nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*, Buenos Aires, UNQ, 1996; *Perón y el mito de la Nación católica, Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, 1943-1946*, Bs. As., Sudamericana, 1999.

⁴Loris Zanatta y Roberto Di Stéfano, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Mondadori, 2000.

⁵Véase de Fortunato Mallimaci, “Estudios sobre el Catolicismo Argentino”, en *Sociedad y Religión*, núm. 3, Bs. As., pp. 45-52; y *Catolicismo integral en la Argentina, 1930-1946*, Buenos Aires, Biblos, 1988; y de Fernando Devoto y María Inés Barbero, *Los nacionalistas*, Buenos Aires, CEAL, 1983. Véase también de Cristián Buchrucker, *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987 y de Fernando Devoto *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

⁶Me refiero, entre otros, a los trabajos de Susana Bianchi, “La Iglesia Católica en los orígenes del peronismo”, en *Anuario del IEHS*, núm. V, Tandil, 1990, y *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*, Buenos Aires, Prometeo-IEHS, 2001; a los de Lila Caimari, *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel, 1995; y “El lugar del catolicismo en el primer peronismo”, en *Sociedad y Religión*, núm. 9, Buenos Aires, CEIL-PIETTE, 1992. Véase también el de Luis Alberto Romero “Nueva Pompeya, libros y catecismo”, en Leandro Gutiérrez y Luis Alberto Romero, *Sectores populares. Cultura y Política. Buenos Aires en la entreguerra*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995, pp. 173-193

⁷Se pueden ver en esta dirección los recientes trabajos de Lila Caimari, “Sobre el criollismo católico. Notas para leer a Leonardo Castellani”, en *Prismas*, núm. 9, Buenos Aires, UNQ, 2004, pp. 165-186; y de Fernando Devoto, “Atilio Dell’Oro Maini y los avatares de una generación de intelectuales católicos del centenario a la década de 1930”, en *Prismas*, 2004, op. cit., pp. 187-204. También de Susana Bianchi, “La conformación de la Iglesia católica como actor político-social. Los laicos en la institución eclesiástica: las organizaciones de élite (1930-1950)”, en *Anuario del IEHS*, núm. 17, Tandil, IEHS-UNCPBA, 2002, y de Olga Echeverría “Los intelectuales católicos hasta el golpe de estado de 1930: la lenta constitución del catolicismo como actor autónomo en la política argentina” en *Anuario del IEHS*, 2002, op. cit.

arrastra con ella el complejo e inabarcable debate sobre el “intelectual”⁸. Recientemente José Zanca, recuperando los desarrollos teóricos de Zygmunt Bauman⁹, ha propuesto una definición que, sin pretender agotar la cuestión, se muestra provechosa al mostrar al intelectual católico en su dimensión paradójica. La perspectiva de Zanca es sensible a las tensiones porque traslada el eje de indagación de lo que el intelectual afirma, es decir del contenido de sus discursos, a las contradicciones que lo atraviesan al formularlos. Según Zanca, lo que los caracterizaría sería el despliegue de “una visión del mundo” que considerarían adecuada “a los ideales” perseguidos por “la Iglesia Católica”. No serían por su función administradores institucionales de lo sagrado pero tampoco pertenecerían “al mundo indiferenciado y obediente de los laicos”. Esto implicaría una “estratificación” que revelaría “una tensión latente entre la necesidad eclesiástica de la intervención pública de los pensadores ligados a la Iglesia, [...] y la existencia de esos mismos ‘intérpretes’, con el peligro de que terminen introduciendo en el seno del catolicismo formas de justificación o prácticas que choquen con su estructura tradicional”. Desde esta perspectiva el intelectual católico es visto como un “actor” fronterizo de la “institución eclesiástica”¹⁰ constituido en el “aparecer” de la intervención y en las tensiones originadas por sus acciones al interior del campo católico. Sus capacidades legislativas, recuperando la imagen de Bauman, no sólo dependerían de la posesión de ciertos saberes sino de una siempre inestable domesticación de las tensiones originadas por la existencia de jerarquías institucionalizadas que, por principio, poseerían una comprensión perfecta de dichos saberes. Esta ligazón particular implica, como se verá en este trabajo, una dependencia simbólica que es preciso analizar a partir de casos específicos y que se traduce en prácticas y diseños institucionales.

Los intelectuales católicos emergen de este modo más que de una apropiación de ideas o principios de una forma particular de intervención y compromiso. Interesan aquí, en otras palabras, como una instancia particularmente compleja en la que convergen, siguiendo a Poulat, el problema del “control” y la “producción”¹¹. El resultado del enfoque no es el recorte preciso de un grupo homogéneo. Todo lo contrario, los intelectuales católicos constituyen un universo constelar de actores cuyas fronteras de pertenencia se superponen y solapan. Sin

⁸Para un primer acercamiento ver de Carlos Altamirano “Intelectuales”, Carlos Altamirano (dir.) *Términos críticos de sociología de la cultura*, Buenos Aires, Paidós, 2002. También el clásico texto de Jean Paul Sartre “Defensa de los intelectuales”, en Jean Paul Sartre, *Situaciones VIII. Alrededor del 68*, Buenos Aires, Losada, 1973; el de José Francisco Marsal, *El intelectual latinoamericano. Un simposio sobre sociología de los intelectuales*, Buenos Aires, Editorial del Instituto, 1970 y el de Norberto Bobbio, *La duda y la elección: intelectuales y poder en la sociedad contemporánea*, Barcelona, Paidós, 1998; ver también el reciente dossier “La ciudad letrada”, en *Prismas*, núm. 10, Buenos Aires, UNQ, 2006.

⁹Véase Zygmunt Bauman *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Buenos Aires, UNQ, 1997.

¹⁰Susana Bianchi, *op. cit.*, 2002, p. 144.

¹¹Véase de Emile Poulat “Controle et Production des mouvement religieux”, en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 50-1, 1980.

embargo, aún en su heterogeneidad sus intervenciones no pueden dejar de reflejarse, incluso confrontativamente, en el espejo de la autoridad eclesiástica. La existencia de este polo hermenéutico total encarnado por los obispos coloca al “intelectual católico” en una situación siempre precaria. Aún cuando, como se verá, los contenidos particulares de sus discursos fueron clave a la hora de alimentar conflictos y roces, los mecanismos de circulación de poder dentro del campo católico se tensionaban subterráneamente, en profundidad e independientemente de ellos. Esto era, en parte, el resultado de la proyección de una lógica intelectual asociada a modalidades de intervención y compromiso típicamente modernas.

El presente trabajo, que pretende explorar precisamente dichas tensiones hacia al interior del campo católico, se centra en una de las tramas tejidas en el medio santafesino entre 1900 y 1935, deteniéndose particularmente en la figura de Ramón Doldán. Período que, aunque menos estudiado, resulta clave a la hora de reconstruir las razones de posibilidad del denominado “renacimiento católico” de los años 1930¹².

Los intelectuales católicos a comienzos del siglo XX¹³.

El catolicismo santafesino atravesó un poliédrico proceso de transformación entre fines del siglo XIX y 1930. La imagen de una modernidad licenciosa y una cristiandad amenazada dio paso a la emergencia de sensibilidades menos “defensivas” y más “combativas”, en otras palabras, tal como se lo ha visto a veces, al pasaje de un “catolicismo de posición” a otro de “movimiento”¹⁴. Este proceso impulsado a escala universal embarcó también a la Iglesia católica argentina¹⁵. La creación de la diócesis de Santa Fe a fines del siglo XIX puso en marcha, sobre la base de la red de capellanías existentes y el trabajo de las congregaciones religiosas, un proceso de expansión acelerado. El resultado fue una significativa complejización capilar que se expresó, entre otras cosas, en la multiplicación del número de parroquias. El obispado alentó activamente la labor de las congregaciones, principalmente en el terreno educativo, a través de las cuales esperaba lograr la progresiva emergencia de renovadas élites católicas, capaces de asumir roles funcionariales en el estado provincial y sostener los intereses de la Iglesia católica en áreas consideradas estratégicas como la prensa, la educación y la política. Instituciones tradicionales como el Colegio de la

¹²Ver de Miranda Lida “La Iglesia Católica en las más recientes historiografías de México y la Argentina. Religión, modernidad y secularización”, en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, n. 224, abril- junio de 2007.

¹³El apartado pretende ubicar al lector y se ha construido sobre la base de un trabajo de investigación previo. Véase Diego Mauro *De los templos a las calles. Organización, política, cultura e identidad en el catolicismo. Santa Fe, 1920-1940*, Rosario, Tesina de Licenciatura, FHyA-CESOR, 2006.

¹⁴Véase de Fortunato Mallimaci, “Los diversos catolicismos en los orígenes de la experiencia peronista”, en Fortunato Mallimaci y Roberto Di Stéfano, *Religión e imaginario social*, Buenos Aires, Manantial, 2001, pp. 215-232.

¹⁵Loris Zanatta y Roberto Di Stéfano, *op. cit.*, 2000.

Inmaculada Concepción cumplieron con creces las aspiraciones del entonces obispo de Santa Fe, Juan Agustín Boneo, y buena parte de la dirigencia política santafesina entre 1900 y 1940, realizó allí sus estudios secundarios¹⁶. Dichas instituciones, enhebradas con los Círculos de Obreros y algunos nucleamientos parroquiales, redundaron paulatinamente en un aumento de la densidad material y relacional del laicado¹⁷. La creación de una biblioteca y un centro de estudios en el seno del círculo de obreros, contribuyó a hacer menos porosa la identidad católica de muchos de los intelectuales que comenzaban a frecuentar estos espacios y que, en cierto modo, se formaban en ellos. Progresivamente emergieron diversos periódicos y revistas, que contribuyeron a potenciar la sedimentación de estas tramas e instituciones de las que al mismo tiempo nacían¹⁸.

En estas décadas diversos ámbitos para la socialización católica fueron cristalizándose, permitiendo que se regularizaran circuitos y recorridos. En torno a ellos comenzaron a constituirse canales de legitimación para la consolidación de las nuevas élites católicas que emergían de las tareas dirigenciales demandadas por la organización del laicado. Poco a poco, el intelectual católico que entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX, había provenído casi exclusivamente del mundo de los “notables” y de los grupos “tradicionales”, comenzó a sedimentarse en las tramas católicas mismas. Estos procesos fueron progresivos y escalonados y ricos en matices. No obstante, los nuevos defensores letrados de la Iglesia católica, aún cuando en parte siguieron perteneciendo a las élites tradicionales, comenzaron a asumir dichos roles a partir de la participación y el recorrido por las nuevas tramas. El dictado de conferencias, la publicación de folletos, la colaboración activa en los periódicos institucionales y en las intermitentes experiencias de prensa católica, se convirtieron en instancias básicas de legitimación. También era importante la participación en la organización

¹⁶ Véase de AA. VV. “Extracción social del grupo dirigente santafesino en la década de 1920”, en *Boletín del Archivo General de la Provincia de Santa Fe*, núm. 28, Santa Fe, 2000, pp. 67-88

¹⁷ Sobre los Círculos de Obreros en Argentina véase de María Pía Martín, “Sindicalismo católico y estado corporativo”, en *Cuadernos del CIESAL*, Año I, núm. 1, Rosario, 2do. Semestre de 1993, pp. 37-47; “La acción social en Rosario (1907-1912)”, en Adrián Ascolani (comp.) *Historia del Sur Santafesino*, Platino, Rosario, 1992. Ver también de María Esther Rapalo, “La relación entre los Círculos de Obreros y los sectores patronales en las dos primeras décadas del siglo XX”, en *Prismas*, núm. 9, Buenos Aires, UNQ, 2005, pp. 141-150 y de Gardenia Vida “El Círculo de Obreros de Córdoba (1897-1907). Algunas características del espacio público de una ciudad del Interior”, en Gardenia Vida y Pablo Vagliente *Por la señal de la cruz. Estudios sobre la Iglesia católica y sociedad en Córdoba, Siglos XVII-XX*, Ferreyra Editor, Córdoba, 2000. También de Néstor Auza, *Aciertos y fracasos del catolicismo social. Grote y la acción social (1890-1912)*, t. 1, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1987; *Monseñor de Andrea. Realizaciones y conflictos (1912-1919)*, t. 2, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1988; *El proyecto episcopal y lo social (1919-1930)*, t. 3, Buenos Aires, Editorial Docencia-Don Bosco, 1988.

¹⁸ En Santa Fe *Vida Intelectual* a comienzos de siglo jugó un rol en muchos aspectos fundacional. Le siguió años después el periódico *El Amigo del Obrero*, dirigido por Ramón Doldán y editado por el Círculo de Obreros. Durante 1921 la presencia varios de estos intelectuales, entre los que se contaban Doldán, Manuel del Sastre y Juan Arzeno, se hizo hegemónica en los editoriales del diario *Nueva Época*, medio en el que venían participando regularmente como redactores desde hacía varios años. He trabajado sobre estas cuestiones en Diego Mauro “Católicos en la prensa profana. *Nueva Época* frente al reformismo liberal, Santa Fe, 1920-1923”, en *Andes*, Salta, UNSa, 2008, en prensa.

de actos, la asistencia a las actividades sociales y culturales organizadas por el círculo e instituciones como la Casa Social Católica y, entre otras, el encabezamiento de las movilizaciones. Estas instancias, progresivamente engrosadas, alimentaron un perfil más “combativo” y “público” y conformaron un vehículo moderno para la estratificación del laicado. La emergencia de estos intelectuales, al mismo tiempo dirigentes, mucho más formados y conectados con la sociedad que los “notables” de fines del siglo XIX, fue un factor importante en la potenciación de la Iglesia católica en la esfera pública y al interior del estado provincial a partir de la segunda y tercera décadas. Muchos ocuparon roles funcionariales de importancia y en el terreno educativo su presencia fue particularmente acentuada. Estos procesos diversos y la consecuente gravitación creciente del laicado, presentados aquí de manera sumamente esquemática, no se desarrollaron sin conflictos e inevitablemente las tensiones crecieron en el campo católico¹⁹. Los nuevos mecanismos de legitimación potenciaban la presencia del catolicismo en la sociedad pero al mismo tiempo estratificaban el mundo de los “fieles” y volvían más evidente la rigidez de la institución eclesiástica.

En el período trabajado, las necesidades de una iglesia en expansión contribuyeron a atenuar las tensiones que, sin embargo, comenzaron a insinuarse. Los desafíos que las tareas de catolización presentaban en las primeras décadas del siglo XX eran significativos y el obispado había “descubierto” en la autonomía del laicado una fuerza catolizadora sumamente dinámica. La presencia de un movimiento anarquista de peso durante la primera década del siglo XX en Rosario, y el impacto de un liberalismo secularizante en parte de las fuerzas políticas provinciales, potenció la unidad de acción entre los intelectuales católicos y el obispado que priorizó, entre 1900 y 1920, la “producción” de nuevas estrategias de catolización antes que el “control” de las existentes. Como se verá en las páginas siguientes, las tensiones latentes afloraron intermitentemente pero las fracturas pudieron ser evitadas y la autoridad del obispo y su poder centrípeto se mostraron lo suficientemente sólidos como para “encapsular” los conflictos y evitar su propagación.

El Círculo de Obreros de Santa Fe y sus relaciones con el obispado

¹⁹Ver en términos generales los vectores de este proceso en Fortunato Mallimaci, *op. cit.*, 2001.

Ramón Doldán²⁰ fue designado presidente del Círculo de Obreros de Santa Fe (COSF) en 1904. La institución no se encontraba en un momento auspicioso y había estado paralizada desde 1902 cuando disputas internas, incluida una acusación por malversación de fondos, pusieron entre paréntesis la experiencia²¹. Con Doldán el Círculo se dinamizó y se motorizaron varias iniciativas, entre ellas la formación de una biblioteca, la creación de un centro de estudios sobre cuestión social y la proyección de un edificio propio. No obstante a pesar del dinamismo impreso por Doldán y la fluida relación que éste mantenía epistolarmente con Boneo, el círculo fue intervenido al año siguiente. Las causas parecían estar vinculadas a un proyecto de reforma de los estatutos de la institución, que se proponía limitar el poder de veto del Asesor Eclesiástico²². Según Doldán el Asesor poseía demasiadas atribuciones en ámbitos de incumbencia propia de los laicos y si bien no cuestionaba la injerencia eclesiástica, pretendía “equilibrarla” a los fines de agilizar la “toma de decisiones”. A pesar de la cuidada retórica del nuevo presidente, la situación derivó en la parálisis del círculo, en la detención de las iniciativas propuestas y en un funcionamiento irregular que concluyó en 1911, con una renuncia colectiva de la comisión directiva y la designación, no del todo clara, de Gustavo Martínez Zuviría como nuevo presidente. Éste último, ya doctorado en derecho y ciencias jurídicas, se encontraba más vinculado a través de su padre, el jurista Zenón Martínez, a las tramas tradicionales y por el momento se adecuaba más al perfil del “notable católico”. Doldán se mantuvo alejado del círculo por seis años²³. Entre 1911 y 1917 su militancia en las filas del radicalismo santafesino lo llevaron a manifestarse no pocas veces a favor de la política de partidos y de la reforma electoral saenzpeñista. Por esos años, su labor como conferencista y publicista se intensificó y su voz adquirió una presencia creciente en las tramas católicas, en las que se lo reconocía como un referente indiscutido en el terreno de la “acción social”²⁴. Había protagonizado, no obstante, un

²⁰Ramón Doldán no pertenecía a las familias tradicionales de Santa Fe. Los Doldán, llegados en la primera mitad del siglo XIX, se habían dedicado principalmente a actividades comerciales de importación y exportación. Uno de sus tíos fue, sin embargo, el reconocido Pbro. José Luis Doldán. Ocupó diferentes cargos en la administración provincial y como militante radical fue funcionario en reiteradas oportunidades. Ver DOLDÁN, Ramón *Recuerdos y reminiscencias. Mi vida y mis luchas*. Folleto. Legajo Ramón Doldán, Archivo Histórico Provincial de Santa Fe (AHPSF). Sobre la figura de Doldán véase de Edgar Stoffel, *Ramón J. Doldán. La difusión de la doctrina social de la Iglesia en Santa Fe. Desde comienzos de siglo hasta la década del 50'*, Santa fe, UCSF, 1997.

²¹Archivo del Arzobispado de Santa Fe (AASF), nota, 18/04/1904, Caja Círculo de Obreros de Santa Fe (CCOSF),

²²AASF, CCOSF, carta de la Junta Central dirigida a Federico Grote, 31/03/1905.

²³AASF, CCOSF, nota, 18/05/1917.

²⁴A sus primeros escritos sobre cuestión social y agremiación tales como *Primeras Campañas. Estudios Sociales* (1906) y el opúsculo *Frente al problema* (1910) escrito a raíz del asesinato del Coronel Falcón y acicate para la reafirmación de su condena al anarquismo, le habían seguido, en 1909, *Fuego Graneado* un verdadero llamado a la acción social y organizativa de los católicos y en 1913 *En el surco*, una compilación de conferencias sobre la cuestión social y las encíclicas papales en tal sentido orientadas. Finalmente en 1914 publicaría, prologado por Gustavo Martínez Zuviría, *Yo también soy socialista*, obra en la que disputaba con la tradición socialista las banderas de igualdad y justicia a partir de una reinterpretación de la vida de Jesús. Legajo Ramón Doldán, AHPSF.

incidente con la jerarquía eclesiástica en 1913 a causa de algunas observaciones volcadas en un artículo publicado en el diario santafesino *Nueva Época*²⁵. Allí cuestionó la pasividad y la “desidia” de muchos católicos a los que acusaba de ser “cómplices del avance de las fuerzas reaccionarias”. Reclamaba, ante todo, un mayor grado de compromiso social y ofrecía una descripción sumamente crítica del catolicismo del momento. “Mientras los católicos emplean su tiempo y su dinero en altares, catedrales, cofradías y capillas, cuando no en lujos estúpidos, los adversarios se organizan, fundan diarios, publican folletos, dan conferencias y tratan de ganarse al pueblo para llevarlo al comicio”²⁶. Si bien estos comentarios tocaban a las jerarquías de la Iglesia católica, cargaban principalmente las tintas sobre el laicado y la intervención se movía con osadía en la cornisa de lo censurable pero sin dejarse caer. El enfrentamiento se desató cuando Doldán apuntó su pluma de manera más explícita a la institución eclesiástica señalando que “el sacerdocio se contentaba con decir misa y predicar a una docena de viejas fanáticas”. Doldán evaluaba que los desafíos de la hora presente necesitaban de una “milicia de Cristo” y que como tal esta debía ser “todo valentía” y “todo acción”. Agregaba que esto no sería posible mientras los católicos permanecieran “durmiendo la siesta, los curas leyendo el breviario y los obispos preparando pastorales, sin bajar al pueblo” como lo aconsejaba “el sabio León XIII”. De manera demasiado visible como para que la jerarquía hiciera oídos sordos, no sólo proponía un ideal singular de católico activo sino también un modelo a imitar para el clero. Doldán cuestionaba el rol demasiado “espiritual” de los párrocos y llamaba la atención al propio obispo a quien veía demasiado apegado a la redacción de pastorales, juzgadas de escasa potencialidad política. El artículo produjo, inmediatamente, la respuesta de la curia diocesana y Doldán recibió la monición del obispo. No obstante, mantuvo su posición, defendió su derecho a opinar y no aceptó preparar una rectificación pública²⁷. De hecho volvió a publicar apenas unas semanas después, un nuevo artículo en el que llamaba a la “reacción”, aunque sin hacer críticas directas a la Iglesia católica²⁸. El obispado no sólo advirtió a Doldán sino que ante la negativa de ofrecer una rectificación, intervino públicamente con un artículo en la pluma del pbro. Andrés Olaizola. Boneo evitaba aparecer respondiendo a Doldán pero, dada la cercanía de Olaizola con el obispo, es justo señalar que en los hechos se trataba de una intervención del propio Boneo. Olaizola fue muy poco conciliador e intentó restituir, sin concesiones, el principio jerárquico. Comenzó cuestionando la capacidad del laicado y de los intelectuales católicos para interpretar y “legislar”. Señalando que algunos católicos “recibían con un ‘santo’ desprecio

²⁵*Nueva Época*, 25/04/1913, AHPSE.

²⁶*Nueva Época*, 25/04/1913.

²⁷Véase la contestación de Doldán al obispo Boneo, en Edgar Stoffel, *op. cit.*, 1997, p. 109.

²⁸*Nueva Época*, 08/05/1913.

las enseñanzas de sus pastores [...] interpretándolas a su gusto” y “llegaban a señalar rumbos”²⁹. En una clara alusión a Doldán agregaba que “algunos”, cedían “al sacerdote el primer lugar en la acción católica, pero con la condición de colocarle al frente de la obra que ellos auspiciaban o querían llevar a cabo” creyendo “que ninguno hacía nada” si no “arrancaba de sus manos” el “programa salvador”. Olaizola era claro, el problema era tanto que Doldán “interpretaba” como que intentaba “señalar rumbos” y de hecho concluía recomendando al clero e incluso al propio obispo un acercamiento más fiel a León XIII. Esta observación en particular tensionaba al máximo la dinámica de circulación de poder dentro de la Iglesia porque Doldán, indirectamente, desconocía en el obispo el lugar de la hermenéutica perfecta. Ante el cimbronazo Olaizola señaló que el deber ser de todo católico era la “obediencia” y que “el cuerpo directriz comenzaba en el clérigo y terminaba en el pontífice”. Utilizando una metáfora militar agregó para concluir que siempre había que tener presente que “el soldado no debía enseñar al oficial, ni el oficial al jefe” y que “no se podía admitir que [...] la lección viniera de abajo”³⁰.

Doldán moderó de allí en más sus intervenciones públicas. Sin embargo, el hecho de que no se hubiera retractado suponía que no reconocía totalmente el “poder de veto” del obispo, al menos en el terreno de la “acción social”. Se permitía incluso disentir con Boneo acerca de cómo interpretar el espíritu de las encíclicas de León XIII. En esta dirección consideraba que el llamamiento a una militancia más activa, tal como proponía en su artículo, se adecuaba mejor y más fidedignamente. Esto no era una simple “desobediencia” y por eso el incidente preocupó a la curia. Una desobediencia hubiera podido ser simbólicamente domesticada en la figura de la falta, que no implicaba una subversión de los circuitos de circulación de poder sino su trasgresión. La trasgresión podía ser reparada o no, pero el problema se inscribía dentro de una misma malla de poder. Por el contrario, la intervención de Doldán afectaba la relación saber-poder en la que se sostenía la lógica jerárquica e interfería el principio de autoridad. No se trataba de una falta, sino de un desgarramiento de la malla del poder eclesiástico. Como señalaba Olaizola, las lecciones siempre seguían un sentido descendente, no sólo porque así era supuestamente la “Iglesia de Cristo”, sino porque las cúspides de la pirámide eran poseedoras de un saber teológico intransferible que aseguraba una comprensión perfecta y en consecuencia un poder de veto total.

Ni Doldán ni Boneo adoptaron posiciones extremas y desde la curia se comprendió que no se trataba de una coyuntura propicia para la aplicación de medidas disciplinarias más estrictas. Se consideraba, por otra parte, que Doldán no agudizaría el enfrentamiento y que en los hechos concretos, más allá del artículo, no pretendía poner en discusión la autoridad de

²⁹ *Nueva Época*, 09/05/1913.

³⁰ *Ibid.*

Boneo. No obstante, el hecho puso repentinamente ante los ojos del obispo el costado problemático y conflictivo de los intelectuales católicos.

Transcurridos algunos años, la nueva comisión directiva del COSF volvió a contar con la presencia de Doldán. Varios de los proyectos de la comisión de 1904 fueron retomados y se inició la construcción de una sede social. La obra, lanzada bajo la consigna “unirse al pueblo para salvarlo”, fue inaugurada en 1921 con el nombre de Casa del Pueblo “Obispo Boneo”³¹. Su apertura se apresuró para aprovechar la movilización de los católicos, sacudidos por un proyecto de reforma constitucional que pretendía separar definitivamente Iglesia y Estado³². El 10 de abril se llevó a cabo una manifestación frente a la legislatura aprovechando la celebración de la Virgen de Guadalupe y ese mismo día, por la tarde, se oficializaron los comités de Acción Católica (AA.CC.) que se estaban creando para enfrentar a los “reformistas”. La primera comisión directiva, con carácter de provisoria, se constituyó por la tarde del 10 de abril en presencia del propio obispo y Ramón Doldán fue elegido presidente.

Los Comités de AACC ofrecieron una experiencia inédita de articulación para el laicado. Las heterogéneas tendencias dentro del catolicismo santafesino dejaron de lado sus diferencias en pos de lograr una unidad práctica y política que ofreciera un dique de contención a los reformistas. El artículo 1º de la Carta Orgánica de los comités, recurrentemente utilizado en las calles, era un compendio de reformas diversas pensado principalmente con fines políticos y propagandísticos. Los intelectuales católicos conectaron principios socialcristianos con algunos de los puntos centrales de la agenda reformista, ampliamente discutida entre las fuerzas políticas provinciales y relativamente extendida entre ellas³³. Hicieron así su irrupción en el “campo político” amoldándose con inteligencia a las especificidades de la política provincial³⁴.

Comienzan las tensiones: la Carta Orgánica de los comités de Acción Católica.

³¹*Nueva Época*, 18/04/1921.

³²He trabajado la coyuntura de la reforma en Diego Mauro “Liberalismo, democracia y catolicismo en Argentina. La reforma constitucional de 1921 y las identidades políticas. Santa Fe 1920-1923”, en *Boletín Americanistas*, núm. 57, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2007; véase también de Darío Macor “Católicos e identidad política”, en Darío Macor *Nación y provincia en la crisis de los años treinta*, Santa Fe, UNL, 2005 y *La reforma en la encrucijada. La experiencia demoprogresista en el Estado provincial santafesino*, Santa Fe, CEDEHIS, Departamento de Extensión Universitaria, UNL, 1993.

³³*Nueva Época*, 11/04/1921 y 12/04/1921. La Carta Orgánica retomaba y hacía propias banderas impulsadas en la coyuntura por los reformistas tales como los municipios autónomos y la representación de las minorías y las combinaba con propuestas del cristianismo social como el impuesto al latifundio, la casa propia, el salario mínimo, la defensa de la religión católica y la familia, la libertad de enseñanza en oposición a la educación laica y la igualdad legal de las escuelas. Al mismo tiempo incorporaban algunas medidas que apuntaban a regular la relación capital-trabajo tales como el arbitraje obligatorio, la organización de sindicatos católicos y la participación de los obreros en las utilidades.

³⁴ Ver de Darío Macor, *op. cit.*, 2005.

Las tensiones con el obispado no derivaron de las fusiones teóricas y políticas, sino del rol secundario que se pretendía hacer jugar a las jerarquías eclesiásticas en la organización y en el funcionamiento de los comités. Según proponía la Carta Orgánica, los comités de AACC serían gobernados por una Junta Central Ejecutiva compuesta por 10 miembros. Estos serían elegidos 5 por la primera circunscripción (Santa Fe y zona norte) y 5 por la segunda (Rosario y zona sur) funcionando indistintamente en las ciudades de Santa Fe y Rosario. La junta, que era la máxima autoridad, sería votada por los delegados de todos los comités existentes en la provincia (art. 2°). La Carta proponía también la realización de dos tipos de convenciones (art. 4°), una compuesta de dos delegados por cada departamento que constituiría la Convención Provincial y otra conformada por los delegados de distrito, denominada Convención Departamental. La Convención Provincial, convocada por la Junta Ejecutiva, era la instancia de gobierno más importante. Tal como establecía el artículo 5°, tenía entre sus atribuciones “determinar los rumbos prácticos de la acción social” y al mismo tiempo establecer “cuándo y cómo” debía hacerse uso de la acción política. Las convenciones departamentales tenían a su cargo las cuestiones operativas tendientes a secundar las iniciativas de la Junta Central y de la Convención Provincial (Art. 6°). Eran no obstante la primera autoridad en el departamento y tenían a su cargo la organización y el control de los comités de distrito. Las sesiones debían ser por defecto públicas, aunque en caso de necesidad se contemplaba su realización a puertas cerradas (art. 10°). El método de elección de las autoridades, tanto en las convenciones provinciales como en las departamentales y en los comités de distrito, era el de la “mayoría simple” de votos. Se establecía, por último, que todos los cargos durarían como máximo dos años (art. 16°).

La influencia de Doldán y la de algunos de sus allegados que se desempeñaban como dirigentes del COSF, tal el caso de Lorenzatti, fue decisiva en la redacción de la carta y como se ve, a través de ella se abrían varios frentes de conflicto con la curia. La Junta Central pretendía convertirse en la voz del catolicismo santafesino lugar monopolizado por el obispado y su *Boletín Eclesiástico*. Boneo, no obstante, era consciente de que sin el apoyo del laicado y de intelectuales y dirigentes como Doldán las posiciones de la Iglesia Católica no podían ser defendidas con solidez y brindó su apoyo a la AACC. También Doldán sabía que sin el apoyo de Boneo sus intentos por aglutinar en un mismo nucleamiento las diferentes tendencias existentes en el laicado no eran factibles. La unidad que traslucía el catolicismo en las calles, ocultaba no sólo las diferencias entre los socialcristianos santafesinos y los “demócrata cristianos” de Rosario, sino también la desconfianza de los católicos políticamente más “conservadores” que veían con preocupación el ascenso de Doldán, militante del partido radical y demasiado apegado, según ellos, a la movilización y al voto

popular. También encubría los recelos de la curia, que por un lado estimulaba la emergencia de un laicado militante pero por otro intentaba mantenerlo bajo su férula. La Carta Orgánica de la AACC era significativa en este sentido. En ningún artículo se preveía la participación de figuras como la del asesor eclesiástico o la injerencia tutelar de las jerarquías diocesanas. Si bien muchos miembros del clero participaron en los comités de distrito, e incluso Andrés Olaizola integró la Junta Ejecutiva, lo hicieron sin el amparo formal de una figura estatutaria específica. En términos formales, los comités igualaban a laicos y clérigos. Al mismo tiempo, el modelo de organización se proponía utilizar las divisiones políticas y administrativas del estado provincial y no la estructura parroquial y diocesana. Aún cuando muchos de los comités de distrito funcionaron en los templos parroquiales, esto no era necesario y de hecho buena parte de ellos se reunió en casas particulares. Por último, si bien la estructura era centralizada, los mecanismos de elección de los miembros de la Junta Ejecutiva y la instancia de las Convenciones dinamizaban los intercambios entre los niveles de la pirámide organizativa y en este sentido, proponían una participación activa de los miembros a partir de la práctica del voto. Los mecanismos de circulación del poder que la carta preveía tampoco resultaban como se ve del todo satisfactorios para la curia que indudablemente tomó debida nota de la impronta liberal de los mismos. Sin embargo, no se produjeron choques o enfrentamientos, sino más bien todo lo contrario. La imagen de un catolicismo compacto se generalizó en la prensa y entre los militantes católicos y la curia mantuvo junto a la AACC una política de resistencia basada en la unidad de acción. Boneo sabía perfectamente por otra parte, que la organización de la AACC tardaría en consolidarse y que las posiciones de Doldán si bien contaban con el respaldo de los intelectuales del Círculo de Obreros de Santa Fe, eran resistidas por otras tramas del campo católico en las que podía apoyarse. No se propuso entonces intentar actuar sobre ella dejando para cuando las aguas estuvieran menos agitadas intervenciones más decididas. Durante el conflicto, la Junta Ejecutiva con carácter de provisoria tuvo una importante entidad pública en la ciudad capital y el grupo de Doldán logró hacer oír su voz a través de ella.

Los pormenores del conflicto: el caso del cine de la Casa del Pueblo

La Iglesia católica, y dentro de ella particularmente el obispado, salieron considerablemente fortalecidos del enfrentamiento con los “reformistas” en 1921. Los católicos en las calles ofrecieron a Boneo un pilar de apoyo por fuera de las tramas del laicado militante y le permitieron posicionarse desde un lugar de fuerza. Superada la coyuntura marcada por la resistencia, las tramas intelectuales católicas no lograron superar las diferencias que las atravesaban y con relativa rapidez se fragmentaron. Sin el apoyo de

Boneo y amainado el conflicto, la Junta Ejecutiva se convirtió en una entidad fantasmal y finalmente se disolvió. El ascenso de Doldán, que durante el conflicto había logrado posicionarse a la cabeza de la resistencia, se vio finalmente truncado tanto por la silenciosa oposición de la curia como por las divergencias que recorrían al laicado³⁵. La desarticulación de los comités aisló al grupo de Doldán, y Boneo intentó recortar su influencia.

Los conflictos y desacuerdos comenzaron en torno al desempeño de la institución que más abiertamente había manifestado la unidad de espíritu entre la curia y el grupo capitaneado por Doldán: la Casa del Pueblo “Obispo Boneo”. En ella funcionó desde el comienzo un cine con aproximadamente mil localidades en el que el COSF ofrecía funciones gratuitas o de precios bajos. Esto posibilitaba la proyección social del Círculo y le permitía contar con un puente hacia los sectores populares que el obispado pretendía mantener en la esfera parroquial. Al mismo tiempo, los conectaba con el Centro de Estudiantes Católicos que se reunía allí. Estas tramas incluían también a algunas figuras del clero, tal el caso de José Macagno, que se identificaban con las iniciativas del grupo. Boneo seguía con alarma el crecimiento tentacular de esta red que en su nombre se movía con demasiada autonomía y que en la Carta Orgánica de la fallida Acción Católica había puesto en evidencia toda su peligrosidad. La atenuación de las amenazas externas posibilitó que, un tanto abruptamente, Boneo adoptara posiciones más tutelares y controladoras que no tardaron en ocasionar roces. A fines del mismo año de su fundación Macagno, secretario de la Casa del Pueblo, se vio obligado a explicar ante la requisitoria del obispo que los asistentes al cine lo hacían “debidamente” vestidos. Algunos filmes ocasionaron llamados de atención y desde la Casa del Pueblo con el objetivo de evitar inconvenientes, se optó por no proyectar ninguna película sin el visto bueno de al menos un sacerdote responsable de la “sana censura”. En medio de estas requisitorias Macagno puso en marcha un proyecto de catequesis dominical con proyecciones “luminosas” que apuntaban a que se “comprendiera” mejor el “mensaje del evangelio”. La estrategia fue bien recibida y logró la presencia de numerosos de niños atraídos sobre todo por la novedad del cinematógrafo. Sin embargo, a pesar del éxito y de que la iniciativa era muy similar a la que se llevaba adelante en el Círculo de Obreros de Rosario, el obispado se mostró en este caso receloso y dubitativo solicitando detallados informes sobre cada paso que el proyecto daba. Al margen de las bondades de la propuesta, la comisión administrativa de la institución y en particular José Macagno, no contaban con la confianza

³⁵Los intelectuales rosarinos que dirigían el Círculo de Obreros veían en él a un católico “tibio” demasiado liberal y no suficientemente comprometido. El horizonte estatalista de las perspectivas políticas corporativas de los rosarinos, nunca fue compartido por Doldán para quien la reforma debía llevarse a cabo, aún cuando propiciaba la vía legislativa, principalmente en el plano “personal. Por su parte, en Santa Fe, las tramas católicas más conservadoras y vinculados a la política de notables también intentaron frenar el ascenso del Doldán en quien veían una “devoción romántica” por la soberanía popular.

del obispado y por entonces eran minuciosamente vigilados. Las reservas de Boneo hacia Macagno no se debían al cine y de hecho la censura era sólo el modo escogido por Boneo para recortar la autonomía de tramas en las cuales Doldán y Lorenzatti ocupaban lugares centrales. En el caso de Macagno lo que preocupaba no era tanto su labor en la Casa del Pueblo como la empatía que lo conectaba con el COSF. A fines de diciembre de 1921, la proyección de la película *Flor de durazno* produjo un nuevo roce. El altercado derivó en un enfrentamiento y la comisión contestó la requisitoria de Boneo con fastidio señalándole que el filme se basaba en un texto de Martínez Zuviría, ex presidente del COSF y actual presidente de la Junta Superior de la Liga Argentina de la Juventud Católica. Se le recordaba además que la película había sido filmada por la asociación “Santa Filomena” de Buenos Aires y que por lo tanto contaba con “censura eclesiástica”. Por último, sensiblemente irritado, Macagno le señaló a Boneo que la habían visto más de 2800 personas y que a todas les había gustado..

Macagno y la dirección de la Casa, sin embargo, no evaluaron bien la situación y lejos de doblegar al obispo se vieron obligados a presentar sus renunciaciones. Sus lugares fueron inmediatamente ocupados por la comisión central de homenaje a Boneo, recientemente creada para festejar sus bodas de oro sacerdotales.

Las tensiones llegan al Círculo de Obreros

La medida ocasionó inmediatas repercusiones en el COSF. Carlos Giobando, del Centro de Estudiantes Católicos y José Macagno, quien no sólo era el director espiritual del círculo sino también el asesor de los estudiantes, presentaron sus renunciaciones³⁶. Las tensiones crecieron en el medio católico santafesino y en enero de 1922 la Comisión directiva del COSF, disconforme con la forzada renuncia de Macagno, propuso la realización de un homenaje público en su nombre. El pbro. Antonio Torres, vicedirector espiritual del círculo, envió una carta a Boneo argumentando bastante alarmado que el homenaje era una muestra clara de oposición al obispado y que no debía ser autorizado. A comienzos de febrero, el COSF solicitó a Boneo la restitución de Macagno³⁷ y unos días después, desconociendo la resolución del obispo que no había autorizado el homenaje, el presidente Lorenzatti intentó llevarlo a cabo cambiando sutilmente la carátula del mismo. Hasta los pormenores de la reunión llegaron a Boneo en una extensa carta de Torres que señalaba que, por sobre todo,

³⁶ Macagno había formado parte, desde un primer momento, de la planta de docentes del Seminario Diocesano en Guadalupe cuando éste inició sus actividades en 1907 y tuvo a su cargo las estratégicas cátedras de Teología Dogmática, Derecho Canónico y Sagrada Escritura. Integraba junto con Aniceto Biagioni parte del círculo de los más allegados a Boneo. Había realizado estudios en el Colegio Pío Latinoamericano y obtenido el grado de Doctor en Teología. En el año 1910 fue designado Cura Párroco de San Carlos Norte y a fines del mismo año fue trasladado como Cura Vicario de Sunchales. En 1913 fue designado Cura Rector de la Parroquia del Carmen. Edgar Stoffel, *Los que iniciaron el Seminario*, mimeo.

³⁷ AASF, CCOSF, carta del COSF a Boneo, 09/02/1922.

respetaría a sus superiores que eran los únicos que poseían la “gracia”³⁸. El enfrentamiento entre Lorenzatti y Torres adquirió ribetes cada vez más virulentos y en una nota del 16 de febrero el COSF pidió la destitución del cura en quien se había “perdido la confianza”³⁹ y al que acusaba de “mentiroso”⁴⁰.

Boneo no pretendía fracturar el campo católico sino debilitar la hegemónica presencia del grupo de Doldán por lo que tomó una solución de aparente transacción buscando evitar medidas extremas por parte del COSF. Concedió el permiso para la realización del homenaje pero se negó rotundamente a destituir de Torres en nombre de su investidura sacerdotal, enarbolando un discurso de acentuado tono clericalista. Desde la junta central de los Círculos, en Buenos Aires, se intentaba atenuar el conflicto⁴¹ pero Torres continuó su correspondencia injuriosa hacia Lorenzatti recordando como éste lo había echado supuestamente diciéndole: “váyase a su tierra sinvergüenza y no vuelva más”⁴². El conflicto se prolongó por varios meses más aunque los dirigentes del COSF y la intelectualidad católica capitalina, incluidos Lorenzatti y Doldán, se mantuvieron en silencio. Sólo Macagno insistió en vano por la devolución de una biblioteca personal que no se le habría permitido retirar de la instalación y por el pago de una cuenta por insumos eléctricos cubierta de su bolsillo⁴³.

A fines de ese año se elegiría de manera bastante irregular, la nueva comisión directiva del COSF en presencia de un interventor nombrado por el obispo. El nuevo consejo emitió a poco de asumir un documento rechazando públicamente a la anterior comisión por las “sensibles desviaciones del sentido moral de algunos de sus hombres” portadores de “espíritus obcecados” y un acentuado “fanatismo”. La presencia activa y escrutadora de Antonio Torres en la elección solicitando que se levantara “la interdicción al círculo” ya que los “males” habían concluido y la inmediata confirmación de su cargo, no dejan dudas sobre el resultado de la pulseada que los dirigentes del Círculo habían mantenido a lo largo de varios meses con el obispado.

La consecuencia inmediata de las acciones de Boneo fue el debilitamiento de las posiciones de Doldán y su grupo, pero también el de los emprendimientos del laicado santafesino. El Círculo de Obreros no recuperó su dinamismo sino hasta mediados de los años 1930 en el contexto de la Acción Católica Argentina y la Casa Social Católica, que soportaba

³⁸ AASF, CCOSF, carta de Torres a Boneo, 09/02/1922.

³⁹ AASF, CCOSF, carta del COSF a Boneo, 16/02/1922.

⁴⁰ AASF, CCOSF, carta de Lorenzatti a Boneo, 06/03/1922.

⁴¹ AASF, CCOSF, carta de la Junta Central de los CCOO a Torres.

⁴² AASF, CCOSF, carta de Torres a Boneo, 01/05/1922.

⁴³ Macagno permaneció como cura rector de la Iglesia del Carmen hasta que en 1927, luego de los conflictos desatados, se le concedieron letras positivas para retirarse de la diócesis e ingresar a la Compañía de Jesús.

la competencia de los cines populares en expansión, sufrió administraciones poco eficientes e incluso una defraudación que limitaron considerablemente la repercusión social de la obra.

A pesar del prolongado enfrentamiento en ningún momento las diferencias derivaron en un cuestionamiento directo del principio jerárquico o en ataques a la figura de Boneo. La comisión administradora de la Casa del Pueblo presentó sus renuncias sin objeciones tal como lo había solicitado el obispo y los miembros del consejo directivo del COSF se alejaron al finalizar sus mandatos, sin contestar las acusaciones de Torres ni las del nuevo consejo.

A pesar de lo sucedido, transcurridos unos pocos años, Ramón Doldán, cuya militancia en el radicalismo lo había llevado a la presidencia del Consejo de Educación de la Provincia, reinició cordialmente el diálogo con Boneo. Como presidente sus intervenciones públicas se multiplicaron y en ellas acometió la defensa de los intereses de la Iglesia católica en la educación estatal⁴⁴. Otorgó numerosos subsidios a los colegios católicos y gracias a su gestión el catolicismo acrecentó significativamente su presencia en la educación pública. Como si los enfrentamientos de 1922 no hubieran existido buscó fortalecer sus relaciones personales con Boneo. El obispo respondió con “elogiosas” cartas de agradecimiento pero no volvió a depositar su confianza en él. La Acción Católica Argentina, puesta en marcha en la diócesis en 1931, no contaría a Doldán ni, salvo excepciones, a ninguno de sus allegados en las Juntas Diocesanas.

Otro episodio, otros tiempos. De intelectuales a militantes.

La Acción Católica Argentina recibió un decidido impulso en la diócesis y la puesta en funciones de los centros y círculos fue relativamente rápida⁴⁵. Desde 1929 las circulares y los escritos del presbítero y especialista en la materia Antonio Caggiano desde Roma y las cartas pastorales de Pío XI se esparcieron velozmente. El horizonte de búsquedas relativamente autónomo que, dentro de las fronteras del corpus doctrinario católico, había caracterizado a los intelectuales santafesinos en las primeras décadas sufrió por esos años un proceso de homogeneización acelerado. Las tramas locales, que habían sido prósperas en la producción de discursos propios (materializados en conferencias, folletos y libros) fueron eclipsadas por los materiales que enviaba el episcopado desde Buenos Aires. La discusión complaciente de

⁴⁴En una carta de septiembre de 1927 Doldán informaba a Boneo que “el Consejo de Educación” había “puesto el nombre de Dr. José de Amenábar a la escuela n° 137” y el de “Canónigo Severo Ecahgüe a la escuela n° 140 de Santo Tomé”. El obispo contestaba con una felicitación por “este justiciero homenaje, tributado a los ilustres sacerdotes que han sido ejemplares de virtud y propulsores incansables de los adelantos morales y cívicos de su pueblo y la Patria. Véase el *Boletín Eclesiástico*, Santa Fe, 01/09/1927.

⁴⁵Sobre la Acción Católica véase de Jessica Blanco “Sociabilidad inclusora y democracia social desde la perspectiva de la Acción Católica (1931-1941)”, ponencia presentada en la *X Jornadas Inter-Escuelas-Departamentos de Historia*, Rosario, 2005. Para Santa Fe de Diego Mauro “La Acción Católica Argentina en las huellas del “gran partido católico”. Catolicismo y militancia en Santa Fe, 1915-1935”, UER ISHIR-CONICET, Documento de trabajo, 2008, inédito

los pormenores del proyecto de la ACA se extendió al Centro de Estudiantes Católicos, al Círculo de Obreros y a los centros de estudio, y las diversas conferencias sobre su implementación se convirtieron en las principales actividades organizadas por entonces.

El modelo de organización que se había ensayado en 1921, muy diferente al que se impulsaba a comienzo de los años 1930, no mereció mayores análisis y el nuevo “brazo ejecutor” comenzó a ser edificado según las directivas romanas. La figura del militante católico, asemejada a la del soldado, se impulsó firmemente en detrimento de la del intelectual considerado un arma de doble filo⁴⁶. Sumamente importante en las primeras décadas del siglo cuando había sido preciso edificar tramados institucionales propios, se mostraba en el presente problemático y poco operativo en un contexto triunfalista de militancia y acción. La implantación de estructuras piramidales a escala nacional pretendía, entre otras cosas, suprimir las tensiones originadas por la interpretación intelectual. La ACA potenciaba la formación de militantes y materialmente consolidó esta metamorfosis al potenciar el ascenso de dirigentes que, en general, respondían a un perfil de obediencia y combate.

La puesta en marcha de la ACA intentaba de ese modo centralizar y controlar la impronta intelectual separando de manera tajante la producción de “verdades” de su posterior militancia. La estratificación apuntaba a retomar el control de los procesos de elaboración de consignas, proclamas y enunciados eliminando las razones de posibilidad de eventuales “malas interpretaciones”. Doldán, quien había quedado considerablemente al margen de lo que acontecía, continuó no obstante por fuera de la ACA interviniendo públicamente en nombre de la Iglesia católica. Paradójicamente, el hecho de que mantuviera precisamente un perfil intelectual y “legislativo” asociado al control de saberes específicos, fue lo que le permitió constituirse, durante 1934 y 1935, en uno de los críticos más contundentes del proyecto de reforma educativa laicista que impulsaba el gobierno de turno. Su voz se hizo sentir en la prensa y sus prestigios en el terreno educativo dotaron sus intervenciones de un cierto universalismo potente políticamente, del que no podía valerse la ACA. La proyección de la voz de Doldán y la solidez que adquirió en defensa de los intereses de la Iglesia católica provenían paradójicamente de la autonomía que tanto preocupaba a la curia. El perfil intelectual, que la ACA pretendía suprimir en beneficio de una militancia rígida, fue lo que permitió a Doldán llevar con cierto éxito sus posiciones a la esfera pública⁴⁷.

⁴⁶Ver de Fortunato Mallimaci, *op. cit.*, 2001.

⁴⁷ Doldán volvió poco después a tener alguna participación más institucionalizada y formó parte de la Comisión Pro-Diario Católico hacia 1936 cuando se preparaba la aparición de *La Mañana*. Sobre el lanzamiento del diario ver de Luis Quintana “Un diario católico para la Arquidiócesis de Santa Fe. El proceso de constitución del diario *La Mañana*, Santa Fe (1935-1937)”, en *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe*, núm. LXV, Santa Fe, 2007.

A fines de 1935 una intervención nacional estrechamente vinculada a la Iglesia Católica abortó el proyecto reformista y suprimió la ley de educación laica. Las nuevas autoridades del Consejo de Educación hicieron propias muchas de las críticas formuladas por Doldán y concedieron a la Iglesia la mayoría de sus demandas en la esfera educativa. Ante la intervención, tanto la curia eclesiástica como la ACA se mostraron sumamente complacidas y ofrecieron sus apoyos al candidato oficial con quien tenían desde tiempo atrás una notoria cercanía. Manuel María de Iriondo, hasta el momento Ministro de Instrucción Pública de la Nación, se convirtió en el candidato del antipersonalismo en la provincia y recibió, como en las elecciones de 1931, el apoyo del obispado. Sin embargo, a diferencia de entonces la derrota no estaba en los planes del gobierno nacional que luego del triunfo del sabattinismo en Córdoba y del fin de la abstención radical, necesitaba contar con los electores de la provincia para asegurar la renovación presidencial⁴⁸. En este marco, el apoyo católico adquirió una relevancia creciente para los antipersonalistas, que no estaban en condiciones de vencer a sus adversarios en comicios limpios. Ante la necesidad de recurrir al fraude para asegurar el triunfo, las multitudes que la Iglesia reunía en el espacio público cotizaban en alza como una forma de insuflar vida a la ficción electoral. En breve el catolicismo de masas se pondría al servicio de la maquinaria del fraude que finalmente depositaría a Iriondo en la casa de gobierno⁴⁹.

Ramón Doldán, no obstante, mantuvo frente al apoyo ofrecido por las estructuras católicas al iriondismo, una posición inflexiblemente crítica. El peso de su militancia en el partido radical alimentaba una identidad católica singular que como intelectual llevó una vez más a la esfera pública. Apenas unos meses después de la contundente defensa que había realizado de los intereses de Iglesia católica en el terreno educativo enfrentó aunque sin menciones directas, las posiciones del obispado y la ACA. Desde las páginas de *El Orden* señaló que el “momento político” era “grave” y llamó a terminar con el fraude y restituir las “prácticas democráticas y el gobierno de las mayorías”⁵⁰.

Poder, interpretación y militancia en el catolicismo. Algunas consideraciones finales.

Entre 1900 y 1930, el intelectual católico fue emergiendo del proceso de puesta en movimiento de un catolicismo que, por entonces, se mostraba según Doldán y Boneo demasiado apegado a los “templos y a la plegaria silenciosa”. El “notable católico”,

⁴⁸Sobre la situación política provincial y nacional ver de Darío Macor *Nación y provincia en la crisis de los años treinta*, UNL, Santa Fe, 2005, pp. 81-142.

⁴⁹Una vez en el gobierno como ha estudiado Susana Piazzesi, el iriondismo apostó por el recurso de la obra pública y una política de hiperactividad legislativa. Ver de Susana Piazzesi “Después del liberalismo ¿Un nuevo conservadurismo? El iriondismo santafesino en la década del treinta”, en *Estudios Sociales, Revista Universitaria Semestral*, Año VII, núm. 13, Santa Fe, 2do. Semestre de 1997, UNL, pp. 101-118

⁵⁰*El Orden*, 14/02/1937.

vinculado al denominado “orden conservador” y a las familias de notables, fue cediendo terreno ante la aparición de intelectuales que, en el sentido dado por Bauman, emergían como un efecto combinado de autoreclutamiento y movilización. Este intelectual católico, del cual Doldán constituyó un singular ejemplo, se configuraba en las intervenciones públicas y en las crecientes tareas que demandaban las actividades de organización y dirección del laicado. De este modo, la emergencia de centros de estudios, bibliotecas, periódicos y revistas, ofreció canales renovados que indirectamente dieron lugar a la sedimentación de un cierto “cursus honorum”. El intelectual católico asociado a esos canales se adecuó así a las tareas del “legislador” y tal como ocurría con las jerarquías eclesiásticas y el clero se revistió de las bondades del “poder pastoral”. En esta línea sus intervenciones se asentaron en el presupuesto de que controlaban saberes que les permitían aprehender el mundo como una totalidad de sentido. Saberes, además, a los que el laicado supuestamente no tenía un acceso suficiente. La producción de diferencia, inscrita en las marcas legitimadoras que las nuevas tramas institucionales facilitaban, estratificó al laicado y conectó al intelectual católico con el dirigente laico. De manera cada vez más definida, el control de las nuevas instituciones (círculo de obreros, centros de estudios, asociaciones de ex alumnos) se convirtió en una verdadera plataforma para proyectarse dentro del campo católico y desde allí, no pocas veces, a los partidos políticos y al estado.

En términos generales, estas dinámicas eran propias de todo proceso de configuración e institucionalización de “campos de saber/poder”. No obstante, las similitudes cesaban a la hora de pensar las tensiones que de manera específica constituían la raíz del intelectual católico. Estas no provenían de las tramas mismas sino de su inserción en las lógicas del campo católico, atravesado por la irradiación de un polo legislativo totalizador encarnado por el obispo. Esto implicaba que, aún cuando se realizara el “cursus honorum”, la legitimidad de las intervenciones dependía en última instancia de la aprobación de la autoridad eclesiástica, en donde el saber teológico se manifestaba supuestamente sin mediaciones.

La monopolización de la capacidad interpretativa por parte del obispo introducía una limitación estructural a las posibilidades legislativas de los intelectuales católicos al no permitirles controlar autónomamente, el saber con el que pretendían legitimar sus discursos y prácticas. Por supuesto, como se ha visto, esto no les impidió desarrollar interpretaciones propias y alcanzar, como en el caso de Doldán, un margen de autonomía importante.

En los hechos las lógicas de control se relacionaban con las situaciones estructurales de la Iglesia y obviamente, el corsé sólo se ajustaba en determinados contextos y coyunturas. Hasta los años 1920 las jerarquías diocesanas evitaron en lo posible los enfrentamientos. La Iglesia católica se encontraba por entonces en un proceso de expansión y los intentos de

control podían resultar perjudiciales. Aún cuando los roces con Doldán y los socialcristianos empezaron en 1913 recién hacia 1922 la curia tomó la decisión de limitar la expansión de estas tramas. Incluso durante el conflicto con los reformistas liberales en 1921, a pesar de la gran autonomía que la Carta Orgánica de la AACC otorgaba a los laicos, Boneo prescindió de cualquier medida y apoyó la iniciativa ante las presiones de una coyuntura amenazante.

Por su parte, los propios intelectuales católicos desarrollaban estrategias singulares que les permitían aflojar los controles. Se cuidaban las formas y protocolos y se intervenía siempre apoyándose en el obispo y sus pastorales. Cuando se salían de libreto, sobre todo en el terreno de la acción social y política, buscaban presentar las innovaciones como deducciones naturales de la doctrina católica o como desprendimientos de los concejos del obispo. En parte, los problemas con Doldán empezaron rápidamente porque a diferencia de lo que ocurría con otros dirigentes no se valió de estos recursos y lejos de citar a Boneo hablaba constantemente de la vida de Jesús y de la “doctrina del maestro”. Sus escritos contienen recurrentemente interpretaciones singulares y giros argumentativos poco “ortodoxos” que en vez de disimular la impronta intelectual la ponían particularmente en evidencia. Señaló en varias ocasiones, por ejemplo, que como “soldado de Cristo” era un “socialista consciente [...] del obrero de Nazaret” y llamó a Jesús el primer “demócrata”. Se remontaba además a los orígenes del cristianismo y rara vez utilizaba como fuente las pastorales diocesanas.

Su progresivo alejamiento desde mediados de los años veinte de los roles directivos dentro del laicado, así como del de otros intelectuales cercanos a él no fue como se vio sólo el resultado de un recambio generacional. El discurso poco ortodoxo de Doldán hacía particularmente visible una tensión que, sin embargo, no era el resultado de sus afirmaciones sino un emergente estructural del intelectual católico. La tensión, aún cuando la curia se centrara en los contenidos, no provenía de la sustancia del discurso de Doldán sino de la naturaleza del rol intelectual y emergía como un efecto indirecto de la dimensión política y pública de las intervenciones que lo alimentaban. El problema era complejo y en última instancia devenía de la introducción de una lógica “típicamente moderna” en un campo sometido formalmente a un único centro exegético y hermenéutico, considerado capaz de una interpretación transparente. Ante esta situación, los intelectuales católicos no podían dejar de constituir una flagrante paradoja. Aún cuando hubieran optado por reproducir las palabras del obispo literalmente las fisuras se habrían insinuado inevitablemente.

Con el advenimiento de la ACA los vientos soplaron con fuerza en un sentido contrario al de las tramas santafesinas más autónomas. La potenciación del perfil militante y la separación que la ACA impulsaba entre los procesos de producción de consignas y las estructuras de militancia, no ofrecía condiciones apropiadas para el sostenimiento y

reproducción de intelectuales como Doldán. En su lugar se impulsaba a laicos militantes que no participaran de los procedimientos de producción de las proclamas que, sin embargo, militarían luego. La ACA, por supuesto, no resolvió la contradicción entre “producción” y “control” y durante los años 1930 estuvo lejos de eliminar dichas tensiones. Sin embargo, sus intentos por suprimir las lógicas intelectuales en pos de un modelo verticalizado de militancia y acción da cuenta de una cierta percepción de los problemas que tensionaban el campo católico y de las necesidades de la sociedad de masas que comenzaba a transitarse cada vez más claramente.

En términos diocesanos, su puesta en funciones aceleró el desmembramiento de las tramas del grupo del COSF, ya poco articulado, y el desplazamiento de las prácticas intelectuales que habían alimentado las tramas católicas en las primeras décadas. Las singularidades propias de la preponderancia de figuras del medio local, fueron relegadas frente al desembarco masivo de los materiales que se preparaban desde la Junta Central. La necesidad de cubrir los espacios que las nuevas estructuras generaban, posibilitó el reforzamiento de algunas tramas del laicado en detrimento de otras y en una coyuntura de expansión las tensiones pudieron ser adormecidas.

Doldán continuó, no obstante, como se vio, interviniendo públicamente y de hecho su participación fue esencial para la Iglesia santafesina entre 1934 y 1935, cuando asumió decididamente la crítica de la nueva ley de educación laica. Sin embargo, su voz, de cierto peso en el terreno educativo, apenas se oía en el mundo católico. Sus argumentaciones, que enhebraban las reivindicaciones católicas con un discurso técnico basado en la experiencia acumulada como funcionario, se parecían poco a las de la ACA centradas en la reivindicación de la “cristiandad” y en el “mito de la nación católica”.

La organización del laicado había tomado un nuevo rumbo, y los círculos y centros que se multiplicaban no estaban orientados, como aquellos que Doldán había fundado y presidido, a estudiar e interpretar sino fundamentalmente a militar. En una singular paradoja, estos nuevos ámbitos en los que las lógicas de trabajo y los posicionamientos e intervenciones de Doldán no podían tener cabida respondían, sin embargo, bastante bien a aquel “conflictivo” llamado suyo de 1913, en el que con insistencia había pedido a los católicos convertirse en “soldados” de “una milicia de Cristo” que fuera “todo acción”.