

Orden Cristiano ante la cuestión social (1941-1948)*

María González Warcalde

Universidad Católica Argentina

mariagonzalezwarcalde@gmail.com

Resumen

El presente artículo explora los aportes intelectuales en torno de la acción social cristiana en una revista quincenal de raigambre liberal, antifascista, antiperonista y católica, titulada *Orden Cristiano* (1941-1948). En un contexto en el que la justicia social se constituyó en un discurso operativamente dinámico, la legitimidad de la acción social cristiana en la publicación se reforzó a través de tres mecanismos, los cuales constituyen los ejes de análisis del trabajo: la apelación a principios abstractos, la referencia a organizaciones y la recuperación de itinerarios de individuos.

Palabras clave: *Orden Cristiano*, justicia social, acción social cristiana, legitimidad, liberalismo.

Summary

The article explores the intellectual contributions to the Christian social action in *Orden Cristiano* -*Christian Order*- magazine (published between 1941 and 1948). The fortnightly publication expressed liberal, catholic, antifascist and antiperonist ideas. In a context in which social justice turned into a dynamic discourse, the legitimacy of the Christian social action in the magazine was reinforced through three different mechanisms, which will be analysed in the paper: the resource to abstract principals, the references to organizations and the retrieval of individual itineraries.

Key words: *Christian Order*, social justice, Christian social action, legitimacy, liberalism.

Introducción

Un hombre observa inclinado sobre la mesa a través de la ventana; ansioso... una mujer con un niño en brazos aguarda con una mirada desierta frente a la mesa vacía. Aquella imagen, síntesis de la cuestión social en Argentina,

* El trabajo forma parte de la investigación realizada a partir de la tesis de licenciatura, y una primera versión fue presentada como ponencia en el workshop/ taller de discusión “Catolicismo y cuestión social: de la *Rerum Novarum* al papa Francisco”, realizado en Buenos Aires (Universidad Católica Argentina), el jueves 29 de octubre de 2015. Agradezco los comentarios de Miranda Lida (directora de tesis) y Martín Vicente (comentarista del workshop).

fue retratada por Ernesto de la Cárcova en 1894 bajo el título “Sin pan y sin trabajo”. Ya unos años antes, en 1891, la encíclica *Rerum Novarum* abordó las problemáticas sociales del mundo que nació de la revolución industrial. Allende el Atlántico, con la creación en 1892 de los Círculos de Obreros de la mano del padre redentorista alemán Federico Grote (del Valle, 2007: 231-251), la problemática se institucionalizó (o comenzó a institucionalizarse) en el ámbito católico argentino. Por tanto, en el siglo XX, hacia la década del treinta y cuarenta, el reclamo o búsqueda de justicia social no era nuevo en Argentina ni en el campo católico. Pero la reactualización de dicha temática en un contexto en el que el proceso de modernización estuvo acompañado por una creciente polarización político-social y una retórica militante (en el sentido que buscaba inclinar al público a favor de un determinado proyecto o idea, no siempre con fines exclusivamente proselitistas), envolvió a la cuestión con un nuevo cariz.

¿Qué acontecimientos promovieron la politización social y la emergencia de una retórica militante, e hicieron del principio de justicia social un discurso operativamente dinámico? En el orden internacional, tanto la Guerra Civil Española (1936-1939) como la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), contribuyeron a la polarización ideológica del campo católico argentino. De esta forma hubo católicos fascistas y antifascistas, aliadófilos y neutralistas (entendidos éstos como aquellos que al sostener una neutralidad pasiva buscaban apoyar al Eje). La cuestión en ciernes era respecto a cuál constituía la mejor vía para realizar la justicia social: si un gobierno fuerte, autoritario, o una democracia liberal en la que la implementación de la justicia social quedaba más librada a la voluntad individual. Lo que estaba en discusión era la definición de los límites del capitalismo, tema que estuvo también presente, en una dimensión regional, durante el congreso realizado en 1947 en Uruguay -y cuyo resultado fue el Manifiesto de Montevideo-, en el que participaron distintos grupos demo-cristianos de América Latina (en el caso argentino asistieron Alberto Duhau, Manuel Ordóñez y Manuel Río)¹. En el plano interno, la fragilidad de los mecanismos electorales-representativos de la democracia -debido al fraude², y el progresivo temor a un avance maxi-

¹ Luego se profundizará un poco más en la temática.

² La ilegitimidad de los gobiernos “de turno”, se produjo en un contexto en el que la misma legitimidad de la forma democrática (tal como estaba establecida) se encontraba cuestionada, como es el caso de la propuesta de *La Nueva República* (Devoto, 2005: 178-262). Respecto al fraude

malista de sectores de izquierda, conformó un campo católico (intelectual y político) que observaba -generalmente- de manera dialéctica los proyectos sociopolíticos y económicos que se debatían. La aparición del peronismo complejizó aún más el escenario, tal como luego se abordará. Frente a este marco percibido como problemático, distintos sectores político-ideológicos recurrieron y se disputaron, como prontamente se considerará, el principio de justicia social como capital simbólico (Bourdieu, 2002 [1966]) del cual deseaban tener el monopolio para lograr imponer su proyecto.

Así, la fragmentación político-ideológica existente se replicó en el campo católico argentino (Bourdieu, 1971), en el cual la pluralidad ideológica multiplicaba también las lecturas en torno a la acción social cristiana. Un órgano de resonancia de las diversas perspectivas existentes fue la prensa. De esta forma, revistas nacionalistas -de las que participaban gran cantidad de católicos- como *Clarinda* y *Pampero*, convivían con revistas que procuraban mantener un discurso neutral, en el marco de la Segunda Guerra Mundial, como *Criterio* y *El Pueblo*. La polifonía ideológica se completó con la aparición en septiembre de 1941 de una publicación dirigida por Alberto Duhau -un médico perteneciente a una familia acomodada de Buenos Aires-: *Orden Cristiano*. La misma expresó ideas de corte antifascista, antiperonista, liberal-democrático y católico, hasta 1948, año en el que cesó de publicarse. La irrupción de una revista con dichas características encontraba en publicaciones liberales no católicas preocupaciones compartidas y nuevas prácticas para redefinir el conjunto de las relaciones intelectuales. De esta forma, el antifascismo fue el clivaje que aproximó a católicos y al arco liberal-socialista; mientras que dichos sectores convergieron en nuevos espacios editoriales -como *Argentina Libre*, *Alerta!* o *Antinazi*-, y en asociaciones como Acción Argentina (una asociación civil antifascista liberal-socialista) (Bisso, 2005). Zanca (Zanca, 2013: 217) sostiene que el público al que estaba dirigido *Orden Cristiano*, eran principalmente los católicos argentinos. Igualmente, cabe ampliar dicho espectro al potencial público antifascista, dado que la lógica del funcionamiento de las agrupaciones y publicaciones antifascistas estaba presente en la publicación de Duhau. Prueba de aquello era la mención a *Orden Cristiano* en *La nación* o *La Prensa* en razón del aniversario de la

electoral, resulta interesante remitirse al trabajo de Privitellio, en el que se sostiene la existencia del mismo como parte del problema más general de la “producción del sufragio” (Privitellio, 2009).

revista; o los extractos de otros medios transcritos y comentados en *Orden Cristiano*, como por ejemplo la pregunta proveniente del Manifiesto de estudiantes de Derecho de la UBA respecto a si los obispos no podían ratificar que dentro del Estado hubiera una expresión más poderosa y obligatoria que la ley³. Historiográficamente, la revista fue abordada por un lado en relación a los debates ideológicos de la década del treinta y al peronismo (Halperín Donghi, 2003) (Caimari, 1995) (Zanatta, 2005 [1996]), y por otro a través de la problemática del antifascismo (Bisso, Guiamet, 2014) (Bisso, 2007) (Bisso, 2005) (Bisso, 2000) (Nállim, 2012) (Pasolini, 2008); pero, los trabajos específicos sobre la revista son aún pocos (Zanca, 2009) (Zanca, 2010) (Zanca, 2013) (Vicente, 2015).

El presente trabajo explora la relación entre *Orden Cristiano* y la acción social cristiana. Si bien la justicia social era un fin compartido por los sectores católicos -y no católicos-, distaban de ser homogéneas tanto la fundamentación de aquél principio, como los instrumentos utilizados o sugeridos para alcanzarlo. Así argumentos en apariencia contradictorios coexistieron en *Orden Cristiano*, lo que evidenciaba la existencia de, valga la redundancia, una “pluralidad plural”. Cabe aclarar que la justicia social era un tema secundario en la publicación de Duhau, una estrategia o puerta de entrada para abordar cuestiones nodulares para la revista, como el liberalismo. De esta manera, en un primer término, aquél liberalismo se manifestó en la adscripción aliadófila de la revista en oposición a la amenaza fascista. La segunda instancia en que el liberalismo se plasmó fue en oposición tanto al comunismo como al peronismo. En ambos momentos la apelación al principio de justicia social resultaba funcional para justificar al liberalismo. En el trabajo se sostendrá que para afirmar la legitimidad de la acción social cristiana, la revista apeló a diversos mecanismos que involucraban el empleo de principios abstractos, el abordaje de organizaciones e itinerarios de individuos. De esta forma, el primer elemento de legitimación de la acción social cristiana giraba en torno al principio de justicia social. Un segundo mecanismo de legitimación fue la sindicalización en relación a la acción social cristiana. El tercer instrumento de legitimación era el *homo faber* en la acción social cristiana, a partir del caso del sacerdote belga José Cardjin y del argentino Monseñor Miguel de

³ Ver reproducción de *La nación* en: *Orden Cristiano* (OC), n° 50, 1ero. de octubre de 1943, p. 25, y “Tribuna”, OC, n° 130, 15 de marzo de 1947, pp. 462-463.

Andrea. En consecuencia, al abordar el análisis de la revista en su contexto se pondrá en evidencia por un lado las disidencias y coincidencias en torno a la acción social cristiana al interior del campo católico argentino, y por otro las diferencias y convergencias dentro de *Orden Cristiano*. Así quedarán expuestas las dificultades de conciliar justicia social, acción social cristiana y democracia, en un contexto en el que el peronismo buscó monopolizar el principio de justicia social y el modelo del estado de bienestar parecía lograr dicha reconciliación.

El principio de justicia social en *Orden Cristiano*

“El campeón de la justicia social es [era] el socialismo”⁴, una afirmación sin duda contundente más aún al provenir de un católico colaborador de la revista *Orden Cristiano* y discípulo del filósofo francés Jacques Maritain: Rafael Pividal. Tal vez resultaba menos extraña dicha aseveración al saber que Pividal era miembro de Acción Argentina y colaborador de *Argentina Libre*, y por tanto mantenía relaciones con grupos liberales antifascistas entre los que se encontraban socialistas. Para Pividal, a pesar de ser una ideología atea, los socialistas contemplaron con inquietud las condiciones de vida de los trabajadores tal como lo hacía el Papa. De esta forma, por ejemplo, la revista reproducía el radio mensaje de Navidad de 1942 del Papa Pío XII⁵ en el que condenaba al marxismo, pero no ignoraba la situación de vida del obrero; a su vez condenaba la esclavitud proveniente del capital o del poder del estado. Más aún, Nállim (Nállim, 2012: 48) explica que los socialistas sostenían que perfeccionarían y coronarían en clave de justicia social lo ya obtenido por el desarrollo capitalista. Quienes también recurrieron al concepto de justicia social fue el matrimonio Perón, pero la reivindicación del mismo era de forma ecléctica. Por ejemplo, *Orden Cristiano*⁶ describía las palabras del Secretario de Trabajo y Previsión, Freyre, que explicaba la justicia social que aplicaba Juan D. Perón sin necesidad de apelar a la Iglesia, cuando el mismo Perón refería a encíclicas en sus discursos, como Monseñor Gustavo Franceschi hacía notar. Además, Eva Perón afirmaba que desde su fundación ella

⁴ Rafael Pividal, “Orden Cristiano”, *OC*, n° 1, 15 de septiembre de 1941, p. 4.

⁵ Ver Radio Mensaje del Papa Navidad 1942, en: “La voz del Papado”, *OC*, n° 40, 1ero. de mayo de 1943, p. 15.

⁶ Ver “Impresiones y comentarios”, *OC*, n° 129, 1ero. de marzo de 1947, p. 396.

realizaba justicia social, y no beneficencia ni caridad como las organizaciones tradicionales católicas (Bianchi, 2001: 217). Por tanto ante la cuestión social el principio de justicia social era reivindicado por diversos sectores político-ideológicos, si bien sus fundamentos y modo de implementación eran divergentes⁷. Ahora bien, ¿cómo delineaba *Orden Cristiano* la cuestión de la justicia social? Y, ¿por qué la acción social cristiana encontraba sus fundamentos en dicho principio?

Para comprender la línea editorial de *Orden Cristiano* respecto a la justicia social primero se procederá a analizar algunas definiciones de dicho concepto para apreciar las diversas dimensiones que el mismo envolvía, una dimensión material y otra moral-espiritual. La existencia de numerosas acepciones explica porqué, en cuanto a la relación de causalidad, la justicia social podía ser el inicio o resultado de una serie de medidas económicas concretas. Finalmente se reflexionará cómo para *Orden Cristiano* la acción social cristiana tenía el monopolio legítimo de la justicia social.

Por un lado, el padre Dehoniano Juan F. Karskens⁸ -primer párroco del Santuario Nacional de la Gruta de Lourdes, en Uruguay- afirmaba que la misión de la justicia social era enaltecer la dignidad de la persona dado que la función real de aquel principio era considerar siempre al prójimo, por tanto no se reducía a los aspectos meramente económico-materiales. El autor rescataba diversas definiciones de justicia social e indicaba que la misma podía apreciarse en una faz objetiva, como aquel estado o situación que una nación debía obtener como ideal de su bienestar económico; y una faz subjetiva, que refería a las disposiciones interiores y hábitos virtuosos. De esta forma la jus-

⁷ Cabe mencionar -si bien excede los límites del presente trabajo- que el integrismo católico compartía los fines sociales de la doctrina social de la Iglesia, entre los que se hallaba el principio de justicia social (el cual era reivindicado hacia 1931 en la encíclica *Quadragesimo Anno*). No obstante, el integrismo se diferenciaba del catolicismo social y de los católicos liberales en los medios empleados para la consecución de los fines de la doctrina social de la Iglesia o la relación entre Iglesia y Estado, entre otros aspectos (Bianchi, 2001: 43). El dilema político latente, en las décadas del treinta y cuarenta, dentro de los sectores integristas era nacionalismo o liberalismo (Bianchi, 2001: 62). Aquél dilema permeó la concepción de justicia social, la cual se complejizó con el ascenso de Perón, dado que por un lado algunos católicos nacionalistas integristas miraban con reparo la para ellos demagógica justicia social del peronismo; mientras que por otra parte un sector de los católicos nacionalistas contemplaban con mayor aprecio las medidas adoptadas por Perón (Bianchi, 2001: 60-74).

⁸ Ver Juan F. Karskens, "La justicia social", *OC*, n° 59, 15 de febrero de 1944, pp. 207-209, y Juan F. Karskens, "La justicia social", *OC*, n° 60, 1ero. de marzo de 1944, pp. 230-231, 233.

ticia social se contraponía al individualismo y promovía la intervención del Estado solo cuando los actores privados no podían actuar. Más aún, Karkens⁹ argumentaba que la justicia social constituía un dique frente a la amenaza totalitaria (tanto de derecha como de izquierda).

Quien también observaba la justicia social en su dimensión material y moral-espiritual fue Monseñor Manuel Larrain¹⁰ -obispo chileno-. El prelado sostenía que la justicia social era el eje del mundo de posguerra, para quien los temas sociales eran esenciales para comprender los problemas mundiales y el escenario posbélico. De allí que alegaba que la producción existía para el consumo y que la propiedad privada era legítima, pero a su vez las relaciones laborales no debían ser meramente económicas sino humanas, y por ello se debía respetar el principio de justicia social animado por la caridad. De forma semejante, Aaron I. Abell¹¹ -profesor de Universidad Notre Dame, en Estados Unidos- establecía que no era posible encontrar solución a los problemas sociales sin la religión, sin abrazar el sufrimiento humano; lo que enfatizaba nuevamente una dimensión de la justicia social que trascendía lo económico.

La firma del Manifiesto de Montevideo publicado hacia abril de 1947 por representantes de la Democracia Cristiana de América Latina (en el caso argentino asistieron Alberto Duhau, Manuel Ordóñez y Manuel Río), exteriorizó divergencias entre los sectores católico liberales argentinos debido a los límites del capitalismo y su eficiencia para satisfacer a la par el respeto a las libertades y la justicia social, lo cual demostraba la dificultad para reconciliar dichos principios en el campo católico argentino de matriz liberal antifascista y antiperonista. Para salir del enredo, Mauricio Pérez Catán¹² distinguía entre la justicia social económica y la justicia social, que contemplaba también el desarrollo cultural y educativo. Sin embargo, la cuestión suscitó un acalorado debate en la revista. Frente a una concepción amplia de justicia social (la cual se abordó hasta el momento) se presentó, por otro lado, una más restringida.

⁹ Ver Juan F. Karkens, "La justicia social", *OC*, n° 60, 1ero. de marzo de 1944, pp. 230-231,233.

¹⁰ Ver Carta Pastoral de Monseñor Manuel Larrain R., "Nuestro deber social", en: "La voz del Episcopado", *OC*, n° 79, 15 de diciembre de 1944, pp. 723-729.

¹¹ Ver Aaron I. Abell (profesor de universidad Notre Dame, USA), "La acogida de la Encíclica *Rerum Novarum* de León XIII en América 1891-1919", *OC*, n° 113, 1ero. de julio de 1946, pp. 900-903.

¹² Ver Mauricio Pérez Catán, "A propósito del Manifiesto Demócrata Cristiano de Montevideo", *OC*, n° 140, 1ero. de agosto de 1947, pp. 876-879.

Así, para Alberto Duhau, la justicia social era un “problema económico de producción y distribución de riquezas. Hay [había] que elegir el mejor medio de producirlas y equilibrar así su consumo y su ahorro en bien del individuo y por su intermedio, en bien de la colectividad”¹³. Perpere (Perpere Viñuales, 2011^a: 82-83) señala que los fundamentos filosóficos de la concepción de Alberto Duhau se hallaban en Adam Smith. Al reclamar justicia social, lo que se solicitaba era un incremento en la producción de bienes para que todos consiguieran el acceso a los mismos y por tanto lo que se necesitaba era un libre intercambio de los mismos. La lógica del pensamiento de Duhau¹⁴ igualaba la existencia de un capitalismo liberal con la democracia, y de existir ambas reinaría la justicia social. Sin embargo cabe destacar que dichos fundamentos económicos se encontraban supeditados, en el orden ontológico, a los fundamentos de la filosofía cristiana; de allí que la defensa del liberalismo económico no implicaba una defensa del liberalismo filosófico (el primero no era condenado por la Iglesia, mientras que el segundo si lo era). Una lectura similar a la de Duhau era la de Carlos Coll Benegas¹⁵ quien criticó al “humanismo económico” respaldado por el Manifiesto de Montevideo ya que podía conducir al estatismo. Si bien Coll Benegas, como indica Perpere (Viñuales Perpere, 2011^b: 54-63), era menos optimista respecto de las bondades del capitalismo que Duhau, también lo reivindicaba como la única doctrina económica válida dado que respetaba la libertad individual y la faceta redistributiva de la justicia social podía ser alcanzada mediante una verdadera vivencia de la moral cristiana. Por el contrario, el estatismo remitía a las prácticas del gobierno argentino el cual según Isabel Giménez de Bustamante¹⁶ -colaboradora de *Orden Cristiano*, en especial contribuyó a la sección “Glosas Argentinas” - encubría la opresión con la justicia social.

Ante aquel panorama Jaime Potenze¹⁷ -seguidor de Maritain, y colaborador también de *Criterio*- reivindicaba el rol de la doctrina social de la Iglesia y del principio de justicia social, como aquél capaz de brindar soluciones

¹³ Alberto Duhau, “Ignorancia fatal”, *OC*, n° 145, 1ero. de noviembre de 1947, p. 3.

¹⁴ Ver Alberto Duhau, “Ignorancia fatal”, *OC*, n° 145... pp. 2-16.

¹⁵ Ver Carlos Coll Benegas, “Sobre el capital y el trabajo”, *OC*, n° 140, 15 de agosto de 1947, pp. 928-932.

¹⁶ Ver Isabel Giménez Bustamante, “Urge liquidar el totalitarismo”, *OC*, n° 124, 15 de diciembre de 1946, pp. 154-156.

¹⁷ Ver Jaime Potenze, “La doctrina social cristiana”, *OC*, n° 142, 15 de septiembre de 1947, pp. 1019-1020.

reales y operativas a los males modernos; en detrimento de aquellas miradas que pensaban que solo los estados totalitarios (ya fuera en su versión nazi-fascista, ya fuera comunista) poseían medios efectivos para realizarlas. Más aún, para Potenze la cuestión social era ante todo una cuestión ética, porque involucraba al hombre en su conjunto. De allí que el concepto que se tuviese de hombre resultaba fundamental, y por ello Potenze establecía que el cristianismo al tener por fundamento a Dios lograba fundir individuo y sociedad sin subsumir el uno al otro. El argumento de índole teológico-filosófico legitimaba la supremacía de la concepción cristiana de justicia social, y por tanto el monopolio legítimo de dicho principio, frente a otras posibles acepciones.

Las distintas definiciones de justicia social expuestas develan la dinámica propia que adquiriría el concepto para transformarse en operativo. En algunas oportunidades el puntapié inicial era trabajar por la justicia social y de esta forma existiría un gran desarrollo económico. En otros casos, aquella justicia social implicaba que la redistribución de la riqueza no era tan automática. Así, por ejemplo, Bernardino de Echeverría¹⁸ afirmaba que el cumplimiento de los deberes de la justicia social traería una intensa actividad económica; pero aquella justicia social exigía que se realizaran profundas reformas en la distribución de la riqueza. Por el contrario, los términos se invertían en el pensamiento de Alberto Duhau. La intensa actividad económica y el desarrollo capitalista aumentarían la producción y generarían más riqueza para redistribuir. La “mano invisible” no solamente regularía el mercado sino que establecería la justicia social. Pero la lectura de Duhau de la justicia social excedía la perspectiva económico-liberal dado que, como bien indica Nállim (Nállim, 2015), las temáticas económicas se debatieron en *Orden Cristiano* desde una perspectiva política y no a partir de procedimientos o metodologías económicas.

De esta forma el concepto de justicia social era definido de forma amplia (que atendía a la dimensión moral-espiritual y material), y restringida (en la cual solo una faz era considerada). Al respecto resulta de interés señalar que el concepto amplio era empleado en general por figuras confesionales (como por ejemplo Karskens o Larrain); aunque no de manera excluyente, ya que la lectura de Jaime Potenze, por citar un ejemplo, expresaba una definición

¹⁸ Ver P. Bernardino de Echeverría, “Breve comentario a un problema social”, *OC*, n° 44, 1er. de julio de 1943, pp. 6-7.

amplia. La polisemia de dicho principio, permitía armonizar en *Orden Cristiano* al liberalismo económico, al capitalismo, a la intervención del estado en la economía y a la justicia social. En consecuencia, Nállim (Nállim, 2015) describe al liberalismo de *Orden Cristiano* como “heterodoxo”, dado que poseía el mismo tenor que las ideas del “New Deal” de Franklin D. Roosevelt, y que ciertos proyectos que se implementaron con anterioridad en Argentina -hacia la década del treinta durante los gobiernos de Uriburu y Justo-. Entonces, dado el carácter eminentemente político de la revista, vale indagar si la justicia social en clave liberal (cuyo prototipo era el *Welfare State* que se expandió por Europa y América durante la posguerra) no estaba relacionada a la libertad de asociación sindical como principio.

Sindicalización: ¿praxis política o social cristiana?

Un segundo mecanismo de legitimación de la acción social cristiana fue la sindicalización. En este apartado se presentará cómo retrató *Orden Cristiano* la situación de los sindicatos cristianos tanto en Argentina como en Europa. Se observará un juego de espejos invertidos: mientras que en el viejo continente los sindicatos cristianos adquirirían mayor legitimidad, en Argentina el Decreto-ley de Asociaciones Profesionales era vista como una amenaza totalitaria frente al principio de democratización sindical. ¿Acaso podía la justicia social reinar allí donde no se respetaba la pluralidad sindical?

Una serie de artículos¹⁹ exploraban los objetivos, el funcionamiento, la importancia y el alcance geográfico de la JOC: la Juventud Obrera Católica. Asociación laical, fundada en Argentina en 1940, en Bélgica existía desde 1924. La agrupación, asevera Blanco, “representaba un apostolado exclusivo del ámbito laboral y partía desde la experiencia misma de los trabajadores, quienes se elegirían entre ellos para la dirección de sus centros” (Blanco, 2008: 3). Hombres solteros de 14 a 25 años participaban de la JOC. Entre los objetivos de la asociación, Blanco (Blanco, 2008: 3) señala la enseñanza religiosa, la labor misional de los jóvenes trabajadores entre sus colegas y la

¹⁹ Por ejemplo, ver Agustín P. Elizalde, “Paso a la juventud!”, *OC*, n°4, 1ero. de noviembre de 1941, pp. 10-11, y P. Agustín Elizalde, “En torno a la primera asamblea de la Juventud Obrera Católica”, *OC*, n° 11, 15 de febrero de 1942, pp. 5-6. Ver además “Cardijn entre nosotros”, *OC*, n° 116, 15 de agosto de 1946, p. 1025, y Louis Vanhauche, “Entrevista al canónigo Cardijn con motivo de su viaje a América y a Roma”, *OC*, n° 129, 1ero. de marzo de 1947, pp. 422-423.

protección y custodia de sus intereses propios relacionados a la alineación e instrucción profesional, ocupación, prevención de accidentes, higiene, moral, vacaciones, entre otros, en cooperación con las organizaciones católicas consagradas a la misma labor. El padre Agustín Elizalde²⁰, sacerdote y vicario de la Parroquia Santa Juana de Arco de Ciudadela, fue asesor de la Juventud Obrera Católica (JOC), y reivindicaba el rol de su fundador Cardijn y la capacidad de la asociación de brindar una formación integral, lo cual atendía a los requerimientos previamente mencionados de una justicia social no meramente económica sino moral-espiritual. La referencia de Elizalde²¹ a los discursos de Manuel Ordoñez y Monseñor de Andrea que comparaban a la JOC con la Asociación de Católicos de Argentina era una forma de legitimar la existencia de una institución que buscaba efectivizar la justicia social. A su vez, algunos artículos exponían el alcance internacional de la organización, como por ejemplo la presencia en Canadá²².

En octubre de 1945 Perón sancionó el Decreto 23.852/45 (conocido como Decreto-ley de Asociaciones Profesionales), el cual establecía el sindicalismo único. Por su parte, *Orden Cristiano* reivindicó los principios de la doctrina social de la Iglesia a favor de la libertad de agremiación²³. Más aún, reprodujo la opinión de los Pregoneros Social-Católicos (de los que Monseñor Franceschi fue asesor general), una asociación de laicos que conservaba cierta distancia tanto de organizaciones dirigidas por la jerarquía, como de agrupaciones políticas. Desde una perspectiva ideológica la asociación poseyó en un primer momento un carácter anti-totalitario y anti-liberal, y en una segunda instancia -en la década del cuarenta- creció el rechazo al totalitarismo mientras que mermó la oposición al liberalismo, tal como lo describe Zanca (Zanca, 2013: 184-188). Los Pregoneros Social-Católicos alegaban que el Estado debía resguardar a los trabajadores, sin embargo con el Decreto-ley de Asociaciones Profesionales se cercenaban sus derechos con el pretexto de que se aspiraba a protegerlos. Por ello cuestionaban su contenido, ya que el

²⁰ Ver Agustín P. Elizalde, "Paso a la juventud!", *OC*, n°4 ... pp. 10-11.

²¹ P. Agustín Elizalde, "En torno a la primera asamblea de la Juventud Obrera Católica", *OC*, n° 11, 15 de febrero de 1942, pp. 5-6.

²² Ver documento, "El desarrollo de la J.O.C. en Canadá", *OC*, n° 130, 15 de marzo de 1947, pp. 472-474 y documento: "El desarrollo de la J.O.C. en Canadá", *OC*, n° 131, 1ero. de abril de 1947, pp. 529-532.

²³ Ver "Sindicalismo único", *OC*, n° 104, 1ero. de febrero de 1946, p. 437.

Estado escogía la entidad que consideraba “suficientemente representativa”, y sobre la misma el Decreto-Ley depositaba privilegios y ventajas; y le criticaban su fundamento, porque la ideología que respaldaba dichas reformas era de “corte totalitario”²⁴. De esta forma describía la política social de Perón como “totalitarismo inequívoco, y cuando viene [venía] acompañado por las conocidas apologías de lucha de clases y el uso de la coerción estatal”²⁵. Por ello, para los Pregoneros, los católicos argentinos debían salir de la apatía, dado que la democracia tenía la posibilidad de enmendar sus fallas²⁶; y afirmaban que las instituciones católicas velaban desde mucho antes de 1943 por el “reinado de Justicia Social”²⁷.

Por su parte, Norberto S. Repetto²⁸ -quien fue presidente de la Federación de Círculos Católicos de Obreros y realizó una extensa trayectoria allí- afirmaba que en tiempos de la “Federación Profesional Argentina” (reunión de diversos gremios patrocinada por los Círculos Católicos de Obreros cuando monseñor de Andrea era el guía espiritual) el sindicato único fue establecido “desde abajo”, dado que los sectores de izquierda presionaron a los empresarios para que no emplearan a obreros miembros de gremios católicos. En cambio, con el Decreto-ley de Asociaciones Profesionales la imposición del sindicato único procedió “desde arriba” y fue consentida por los trabajadores. A pesar de que los Círculos de Obreros no eran peronistas, muchos de los trabajadores que participaban de los mismos tenían afinidad con el peronismo. Por tanto, la legitimidad del decreto-ley se encontraba en la admisión de los trabajadores a la misma.

Otra era la realidad para los sindicatos cristianos en Europa. Paul Vignaux²⁹ -democristiano francés, profesor universitario y encargado del área educacional de los sindicatos católicos franceses- sostenía la legitimidad de

²⁴ Ver “La política social del gobierno. Una oportuna y aleccionadora declaración de los Pregoneros Sociales”, OC, n° 101, 15 de diciembre de 1945, pp. 271-272, 298.

²⁵ De *Orientación Social*, “De actualidad. ¿Qué pueden hacer hoy los católicos argentinos?”, OC, n° 102, 1ero. de enero de 1946, p. 31.

²⁶ Ver De *Orientación Social*, “De actualidad. ¿Qué pueden hacer hoy los católicos argentinos?”, OC, n° 102, 1ero. de enero de 1946, pp. 331-332.

²⁷ “La política social del gobierno. Una oportuna y aleccionadora declaración de los Pregoneros Sociales”, OC, n° 101, 15 de diciembre de 1945, p. 271.

²⁸ Ver Norberto S. Repetto, “A propósito de los C.C. de Obreros”, OC, n° 144, 15 de octubre de 1947, p. 1114.

²⁹ Ver Paul Vignaux, “¿Por qué sindicatos cristianos?”, OC, n° 73, 15 de septiembre de 1944, pp. 493-495.

los sindicatos cristianos como una expresión viva del movimiento obrero democrático, el cual era imprescindible para sentar las bases de nuevas formas de economía cooperativa, libres de totalitarismo, libres de intereses de grandes industriales y del autoritarismo del estado. Por su parte, el canónigo Alberto de Onaindia³⁰ -distinguido por el programa “Dr. James Masterton” en la BBC (Botella Pastor, 2002)- refería a la legitimidad internacional adquirida por los sindicatos cristianos, aún por sus pares de otras orientaciones político ideológicas, como lo probaba la participación en una reunión de sindicatos en Londres a la que fueron invitados por primera vez los católicos. La “Resistencia”, explicaba el religioso, aproximó a los trabajadores en su lucha contra el totalitarismo y de esta forma tendió puentes para el diálogo y una acción conjunta en materia social.

Por tanto, los sindicatos cristianos argentinos se hallaban en medio de dos tendencias contrarias, una internacional y otra nacional. Mientras que en el mundo los sindicatos cristianos adquirían de forma creciente mayor legitimidad y reconocimiento internacional, en Argentina dentro del sector obrero (aún entre las facciones socialistas) los canales de representación sindical eran restringidos por la sanción del Decreto-ley de Asociaciones Profesionales que redujo la representatividad y suprimió la democracia sindical. Ante aquel panorama la sindicalización era reivindicada como algo que iba más allá de la mera praxis política o una agrupación intermediaria para negociar con las patronales, y la intercesión del estado; por el contrario, constituía una vía de acción social cristiana que permitía realizar el principio de justicia social. Más aún, la existencia de sindicatos cristianos implicaba la posibilidad de conciliar democracia y justicia social, dado que la misma podía operar tanto en las dimensiones económico-materiales como moral-espirituales. El modelo de estado de bienestar que se extendió durante la posguerra permitía reconciliar dichos principios, pero el peronismo obstruía su consecución debido a la restricción de las libertades. Dado que las instituciones, tanto la JOC, los Pregoneros Sociales o los diversos sindicatos cristianos, estaban conformados por hombres, resulta de interés adentrarse en los itinerarios de algunos de ellos dado que también legitimaban la acción social cristiana.

³⁰ Canónigo A. de Onaindia, “Sindicatos católicos”, *OC*, n° 94, 15 de agosto 1945, pp. 1340-1341.

El *homo faber* en la acción social cristiana: José Cardijn y Monseñor Miguel de Andrea

Los derroteros de activos católicos que *Orden Cristiano* buscó presentar como paradigma del trabajo social, del hombre que actúa y hace, del *homo faber*, fueron otro instrumento de legitimación de la acción social cristiana. Se presentará someramente a una figura internacional que tuvo una presencia nada despreciable en la revista, el sacerdote belga José Cardijn. Además se referirá a una figura destacada y apropiada por la publicación de Duhau, quien fuera el director espiritual de los Círculos de Obreros y fundador de la Casa de la Empleada: Monseñor Miguel de Andrea.

En el ámbito internacional, un referente de la acción social cristiana era el sacerdote belga José Cardijn. Como ya se mencionó en el apartado anterior, fue fundador de la Juventud Obrera Católica (JOC). *Orden Cristiano*, además de mencionarlo en relación a la obra de la JOC en Argentina y de presentar su biografía³¹, refería a las palabras de Cardijn en la que se ilustraba el progreso de la JOC en América. Cardijn acercó al Papa sus preocupaciones: por un lado, respecto a que la clase obrera desconocía y/o descreía de la doctrina social de la Iglesia³²; por otro, en relación a la importancia de atraer a las masas trabajadoras al cristianismo ya que constituía una forma de conjurar contra el fantasma del comunismo³³. Por tanto la acción social cristiana encontraba su justificación no solo porque la misma era conforme a los principios de la doctrina social de la Iglesia, sino también porque constituía una forma de evitar la propagación del comunismo. De manera semejante Alberto Vélez Funes³⁴ advertía que las masas obreras abandonarían la fe si los católicos no las defendían de las injusticias sociales, y migrarían hacia los “falsos estándares” de “Revolución”; por ello era necesario “trabajar por una economía al servicio de la libertad humana”³⁵. En consecuencia una vez más se observa

³¹ Ver “Cardijn entre nosotros”, *OC*, n° 116, 15 de agosto de 1946, p. 1025, y “Palabras del canónigo Cardijn”, *OC*, n° 123, 1ero. de diciembre de 1946, pp. 124-125, Instituto de Cultura Religiosa (Buenos Aires). Ver también Louis Vanhauche, “Entrevista al canónigo Cardijn con motivo de su viaje a América y a Roma”, *OC*, n° 129, 1ero. de marzo de 1947, pp. 422-423.

³² Ver “Palabras del canónigo Cardijn”, *OC*, n° 123, 1ero. de diciembre de 1946, p. 124.

³³ Ver “Palabras del canónigo Cardijn”... p. 125.

³⁴ Ver Alberto Vélez Funes, “Por un Orden Social Cristiano. Contra el Fariseísmo Social”, *OC*, n° 15, 15 de abril de 1942, pp. 4-6.

³⁵ Alberto Vélez Funes, “Por un Orden Social Cristiano...”

como la acción social cristiana y la ejecución del principio de justicia social requerían de la libertad tanto como condición para su realización como para dar conclusión a dicha empresa, lo cual enfatiza la centralidad de la cuestión del liberalismo en la revista.

A través de diversos artículos o de la reproducción de los discursos y sermones, *Orden Cristiano* retrató el compromiso de Monseñor de Andrea con los sectores más humildes. Un ejemplo que ilustraba su compromiso fue que se desprendió de una joya personal -regalo de la familia Iriarte Borda- para subastarla³⁶ con el fin de recaudar fondos para la creación del Hogar de la Empleada soltera. El prelado era partidario de elevar a los que estaban abajo y no abatirlos, dado que era necesario promover una evolución para evitar una revolución³⁷; de allí que condenaba al capitalismo individualista monopolístico³⁸. Más aún, el fundador de la FACE sabía entablar diversos canales de diálogo con trabajadores y sindicatos de diverso signo y por ello la revista de Duhau lo caracterizaba como alguien que sabía “ir al pueblo”³⁹. Para de Andrea “sin organización no hay [había] posibilidad de justicia social”⁴⁰, es decir reivindicaba el rol de las organizaciones profesionales para la consecución del principio de justicia social y por ello, por ejemplo, instaba a las enfermeras a agremiarse.

Además de las diversas actividades solidarias, que constituían una forma de ejecutar la justicia social, de Andrea era para *Orden Cristiano* paladín de la democracia; es decir, el obispo de Temnos representaba el catolicismo social-liberal, y era en consecuencia el representante más cabal del principio de justicia social. Tal vez por ello muchas de las homilias o discursos del prelado eran recuperados en la sección “La voz del Episcopado”, lo cual constituía una estrategia discursiva de *Orden Cristiano* ya que de Andrea era obispo de Temnos, por tanto *in partibus*, lo cual implicaba que no poseía jurisdicción y consiguientemente no formaba parte del Episcopado. Como parte de la maniobra de apropiación del prelado, y del intento de legitimar

³⁶ Ver “Impresiones y comentarios”, *OC*, n° 116, 15 de agosto de 1946, p. 1047.

³⁷ Ver Reseña de María Teresa Álvarez Escalada de la obra de Miguel de Andrea, “El catolicismo social y su aplicación”, en: *OC*, n° 9, 15 de enero de 1942, pp. 12-13.

³⁸ Ver Miguel de Andrea, en “La voz del Episcopado”, *OC*, n° 17, 15 de mayo de 1942, pp. 11-12.

³⁹ Ver Agustín Luchía Puig A.A., “A propósito del viaje de Monseñor de Andrea”, *OC*, n° 25, 1ero. de septiembre de 1942, p. 6-7.

⁴⁰ Ver Miguel de Andrea, en “La voz del Episcopado: Justicia Social”, *OC*, n° 56, 1ero. de enero de 1944, pp. 152-154.

el proyecto o las propuestas de la revista a través de la asociación a una figura eclesiástica de renombre y con diversos contactos político-sociales (Lida, 2013), *Orden Cristiano* refirió a la participación de monseñor de Andrea en el Seminario Interamericano de Estudios Sociales organizado por la *National Catholic Welfare Conference* hacia agosto y septiembre de 1942. Aquella fue una forma por la cual el obispo de Temnos (y por extensión la publicación de Duhau) buscó acercarse a la democracia liberal y comprometerse con aquellos valores. El seminario tenía por objetivo, según refiere Romero Carranza (Romero Carranza, 1957: 293-294), reflexionar sobre las problemáticas morales y considerar las dificultades que desafiarían al mundo una vez finalizada la guerra. Durante la visita estrechó relaciones con las jerarquías eclesiásticas norteamericanas, e incluso con el gobierno quien lo recibió en la Casa Blanca (Lida, González Warcalde, 2015). Igualmente cabe señalar que la defensa de la libertad y la democracia no lo exceptuaba de relacionarse con las autoridades, incluso de gobiernos de facto (como José Félix Uriburu), como bien indica Lida (Lida, 2013) (Lida, González Warcalde, 2015). De esta forma, de Andrea con sus obras dejaba en evidencia su compromiso social; con sus palabras y actitudes evidenciaba el respeto por la libertad y la pluralidad. En este sentido justicia social, democracia y libertad se hallaban en perfecta armonía. Esto ayuda a comprender la defensa que *Orden Cristiano* hizo del prelado y de su obra frente a las críticas provenientes de *Orientación Española*⁴¹, una revista editada entre los años 1937 y 1944 (Bocanegra Barbecho, 2006) (González Calleja, 2007) en la que colaboraron intelectuales y personalidades que apoyaron la causa franquista, como por ejemplo Joaquín Calvo Sotelo, Ramón Serrano Suñer; o ante los ataques de la prensa peronista, como por ejemplo de *La época*, *Democracia*, *El líder* y *Tribuna*⁴².

Los breves itinerarios expuestos de José Cardjin y Monseñor de Andrea demuestran la existencia de sectores católicos, que si bien confesionales, trabajaban en los diversos espacios en los que desplegaban sus obras junto a laicos, en pos de la justicia social. En este sentido, la acción social cristiana

⁴¹ Ver "Orientación Española ataca a monseñor de Andrea", *OC.*, 28, 1 de noviembre de 1942, pp. 14-15.

⁴² Ver "Monseñor de Andrea es un perturbador social y activo demagogo político. Estuvo siempre entregado al servicio de la oligarquía", *La época*, 4 de enero de 1947, citado en *OC*, 127, 1 de febrero de 1947, p. 298 y "Alocución de Monseñor de Andrea", *OC*, 127, 1ero. de febrero de 1947, pp. 293-295.

encontraba protagonistas comprometidos, con gran vitalidad y que lograron institucionalizar su actividad social, por ejemplo con la creación de la JOC o la FACE. Así, la institucionalización de aquel tipo de organizaciones constituía una vía para afirmar el monopolio legítimo del principio de justicia social.

Reflexiones finales

En un contexto internacional convulsionado, en el que a la Segunda Guerra Mundial le siguió la reconstrucción europea de la mano del estado de bienestar, en Argentina el peronismo emuló con su modelo económico-social al *Welfare State*. Ante la presencia de un Estado que buscaba tener visibilidad y presencia en las actividades sociales, y nuevos organismos como la Fundación Eva Perón, el ámbito de la acción social cristiana parecía, sino reducirse, encontrar nuevos competidores. Más aún, el peronismo se valió del poder moral del catolicismo, y por ello Perón refería en diversos discursos a las encíclicas. Por ello la publicación de Duhau se enfrentaba con el desafío de apelar al catolicismo (de forma renovada pero a la vez remitiéndose a la tradición), y desproveer al peronismo del cristianismo que tenía o argumentaba poseer. De allí la importancia -para los diversos actores, entre ellos *Orden Cristiano*- de legitimar aquel tipo de intervenciones sociales en la esfera pública a través de diversos mecanismos.

En primer lugar, resultaba primordial sostener el monopolio cristiano del concepto de justicia social, el cual si bien otras fuerzas políticas podían reclamarlo o hacer uso del mismo, ninguna fuerza ejercía el poder moral como para ostentarlo como lo hacía, para *Orden Cristiano*, el cristianismo. En segundo lugar, la acción social cristiana se justificaba por las diversas organizaciones y sindicatos que permitían la participación de los católicos tanto en lo que refería a la defensa de condiciones laborales dignas, como a las condiciones de desarrollo educativo, moral e incluso asistencia espiritual. La justicia social a través de los sindicatos católicos se realizaba de forma cabal, en todas sus dimensiones. Finalmente, eran los itinerarios individuales los que constituían, -para *Orden Cristiano*-, los ejemplos más concretos para poder afirmar con certeza que la acción social cristiana era un derecho y deber de los católicos. Un derecho, porque estaban moralmente autorizados, porque era conforme al mensaje de Cristo; un deber porque estaban compelidos

a realizarla no solo por caridad y fidelidad al mensaje evangélico, sino para evitar el acercamiento de las clases trabajadoras al comunismo o a otro tipo de prácticas demagógicas.

Sin embargo, como quedó demostrado, la apelación a los diversos mecanismos de legitimación no estuvo exenta de contradicciones. El principio de justicia social era leído en términos restringidos a la faceta económica, y en ocasiones en términos más amplios. A veces dicho principio era considerado como un resultado automático de la aplicación de un sistema capitalista más humanizado, mientras que en otras oportunidades reinaba una mayor desconfianza hacia aquel sistema y su capacidad redistributiva. En lo que atañe a la sindicalización, no cabía duda la legitimidad de la existencia de sindicatos cristianos como una forma de realizar la justicia social. Para poder llevarlo a la práctica, un marco en el que se garantizaba la libertad, era un pre-requisito imprescindible. Los derroteros individuales permitían entrever las dificultades inscriptas en la acción social cristiana, pero a su vez evidenciaba la posibilidad de llevar la misma adelante. De esta forma, resulta evidente como el principio de justicia social constituyó una clave para comprender las dinámicas políticas e intelectuales de Argentina durante la década del cuarenta; y cómo dicho principio era reclamado como piedra fundamental de un *Orden Cristiano*.

Fuentes y bibliografía

Fuentes editas

Orden Cristiano (1941-1948). Publicación quincenal.

Bibliografía

BIANCHI, Susana (2001) *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina (1943-1955)*, Tandil, Instituto de Estudios Histórico-Sociales “Prof. Juan Carlos Grosso”.

BISSO, Andrés, GUIAMET, Javier (2014) “Cristianos antifascistas: ¿un oxímoron para los socialistas?”, *PolHis*, VII, 13, pp. 227-233.

BISSO, Andrés (2007) *El antifascismo argentino*, Buenos Aires, Cedinci Editores.

- (2005) *Acción Argentina. Un antifascismo nacional en tiempos de Guerra Mundial*, Buenos Aires, Prometeo.
- (2000-2001) “El antifascismo argentino: imagen de redención ‘democrática’ de la sociedad civil en la Argentina fraudulenta y militar de los años 30 y 40”, *Trabajos y Comunicaciones* (2 Época), Universidad Nacional de La Plata, pp. 211-232. Disponible en: <http://www.trabajosycomunicaciones.fahce.unlp.edu.ar> (Consultado el 1/2/2015).
- BLANCO, Jessica (2008) “Componentes identitarios de la Juventud Obrera Católica”, *Cuadernos de Historia. Serie economía y Sociedad*, Área de Historia del CIFYH-UNC, 10, Córdoba. Disponible en: http://www.unsam.edu.ar/escuelas/politica/centro_historia_politica/material/blanco.pdf (Consultado el 15/4/2015).
- BOCANEGRA BARBECHO, Lidia, (2006) *El fin de la Guerra Civil Española y el exilio republicano: visiones y prácticas de la sociedad argentina a través de la prensa. El caso de Mar del Plata, 1939*, Tesis doctoral por la Universidad de Lleida, Cataluña. Disponible en: <http://www.tdr.cesca.es/bitstream/handle/10803/83641/Tlbb1de4.pdf?sequence=1> (Consultado el 9/2/2015).
- BOURDIEU, Pierre (1971) “Génesis y estructura del campo religioso”, *Revue française de Sociologie*, XII, 12, Centre d’Etudes Sociologiques, pp. 295-334.
- (2002 [1966]) *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*, Buenos Aires, Montessor, 2002 [1966].
- BOTELLA PASTOR, Virgilio (2002) *Entre memorias: las finanzas del Gobierno Republicano español en el exilio*. Disponible en: https://books.google.com.ar/books?id=mprVtj_90ukC&pg=PA59&lpg=PA59&dq=A.+de+Onaindia+sacerdote&source=bl&ots=b6K6r0vXds&sig=APC8e3vqFA7qs7WwaguQNi6YtdM&hl=es-419&sa=X&ved=0CBsQ6AEwAGoVChMI-7Cny8uXyAIVwo2QCh1-Sg2o#v=onepage&q=A.%20de%20Onaindia%20sacerdote&f=false (Consultado el 9/2/2015).
- CAIMARI, Lila (1995) *Perón y la Iglesia católica. Religión, estado y sociedad en la argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel.
- DEL VALLE, Michel, Azucena (2007) “Del “Círculo Obrero de San José” a la sindicalización en los inicios del peronismo salteño”, *Revista Escuela de Historia*, 6, pp. 231-251.
- DEVOTO, Fernando J. (2005) *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, Buenos Aires, Siglo XXI.

- GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo (2007) “El hispanismo autoritario español y el movimiento nacionalista argentino: balance de medio siglo de relaciones políticas e intelectuales (1898-1946)”, *Hispania. Revista Española de Historia*, 2007, LXVII, 226, pp. 599-642.
- HALPERÍN DONGHI, Tulio (2003) *La Argentina y la tormenta del mundo. Ideas e ideologías entre 1930 y 1945*, Argentina, Siglo XXI.
- LIDA, Miranda, GONZALEZ WARCALDE, María (2015) “El sinuoso camino de monseñor de Andrea al catolicismo antifascista en la década de 1940”. *Anuario del IEHS*, 29-30, Tandil, UNICEN, pp. 251-266.
- LIDA, Miranda (2013) *Monseñor Miguel De Andrea. Obispo y hombre de mundo*, Buenos Aires, Edhasa.
- NÁLLIM Jorge A. (2015) “Entre la libertad económica y la justicia social: las ideas económicas de *Orden Cristiano*, 1941-1948”, *Anuario del IEHS*, 29-30, Tandil, UNICEN, pp. 229-249.
- (2014) *Transformación y crisis del liberalismo. Su desarrollo en la Argentina en el período 1930-1955*, Argentina, Gedisa.
- PASOLINI, Ricardo (2008) “El antifascismo como problema: perspectivas historiográficas y miradas locales”, *Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, I, 2, pp. 44-49.
- PERPERE VIÑUALES, Álvaro (2011^a) “Rafael Pividal y Alberto Duhau: aportes y debates en torno a la idea de democracia en el pensamiento político de intelectuales católicos”, *Colección*, 21, pp. 65-92.
- (2011^b) “Justicia Social: lecciones de un debate”, *Revista de Cultura Económica*, Universidad Católica Argentina, XXIX, 81/82, pp.54-63.
- PRIVITELLIO, Luciano (2009) “El imperio de la voluntad popular: el “fraude” y el estudio de las elecciones en la primera mitad del siglo XX”, *La Fundación Cultural, Ágora espacio de historia y ciencias sociales*, 38, Argentina, Fundación Cultural Santiago del Estero.
- VICENTE, Martín (dir.) (2015) “*Orden Cristiano*, entre las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial y los inicios del peronismo: lecturas ante el mapa político de posguerra”, *Anuario del IEHS*, n° 29-30, Tandil, UNICEN, pp. 207-227.
- (2014) “El cuerpo roto de la Nación Católica: del humanismo católico a los intelectuales liberal-conservadores en el momento posperonista”, *Pol-His*, VII, 13, pp. 257-263.

ZANATTA, Loris (2005 [1996]) *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

ZANCA, José (2013) *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina (1936-1959)*, Buenos Aires, Siglo XXI.

— (2010) “Agitadores jesucristianos. Los católicos personalistas del antifascismo al antiperonismo”, Ponencia presentada en las Jornadas Académicas “Los opositores al peronismo” en la Universidad Nacional de General San Martín. Disponible en: http://www.unsam.edu.ar/escuelas/politica/centro_historia_politica/material/Texto%20JoseZanca.pdf (Consultado el 6/2/2015).

— (2009) “Ni un árbol donde ahorcarse. El exilio vasco y el humanismo cristiano en Argentina”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 64, pp. 485-511. Disponible en: http://www.academia.edu/9540934/Ni_un_%C3%A1rbol_donde_ahorcarse._El_exilio_vasco_y_el_humanismo_cristiano_en_Argentina (Allí: pp. 1-22) (Consultado el 10/10/2013).

Recibido: Febrero de 2016.

Aceptado: Abril de 2016.