



## Entre Roma y el Concilio Vaticano II Las representaciones religiosas del nacionalismo católico a través del periódico *Combate* (1955-1967)

Between Rome and the Second Vatican Council  
Catholic Nationalism's Religious Representations through *Combate* (1955-  
1967)

**Sebastián Pattin**

Universidad Nacional de Mar del Plata - CONICET

[sebapattin@gmail.com](mailto:sebapattin@gmail.com)

### Resumen

En el siguiente artículo se propone analizar las representaciones religiosas del nacionalismo católico argentino a partir del periódico *Combate* entre 1955 y 1967, período coincidente con el Concilio Vaticano II (1962-1965). Se considera que el nacionalismo católico ha sido objeto generalmente de la historiografía política desatendiendo la recepción del acontecimiento religioso más importante de la Iglesia católica universal en el siglo XX. A partir de los avances de la historiografía, se sostiene que los redactores de *Combate* no se opusieron al Vaticano II, aunque sí criticaron fuertemente algunos aspectos del mismo, sino que ofrecieron una interpretación que acentuaba la continuidad teológica del acontecimiento conciliar con la tradición católica.

**Palabras clave:** nacionalismo católico, Iglesia católica, *Combate*, Concilio Vaticano II

### Abstract

In the following article, we propose to analyze the religious representations of Argentine Catholic nationalism from the *Combate* newspaper between 1955 and 1967, a period coinciding with the Second Vatican Council (1962-1965). It is considered that Catholic nationalism has been the object of study of political historiography, neglecting the reception of the most important religious event of the universal Catholic Church in the 20th century. From the advances of historiography, it is argued that the editors of

*Combate* did not oppose the Vatican II, although they did strongly criticize some aspects of it, but rather offered an interpretation that stressed continuity with the Catholic tradition.

**Keywords:** Catholic nationalism, Catholic Church, *Combate*, Second Vatican Council

Fecha de envío: 18 de junio de 2021

Fecha de aceptación: 15 de septiembre de 2021

## Introducción

Publicaciones como *La Mañana* (1911-1919), *La Fronda* (1919-1932), *Criterio* (1928), *La Nueva República* (1929-1931), *Sol y Luna* (1938-1943), *Azul y Blanco* (1956-1966), *Tiempo Político* (1970), *Vísperas* (1972) y *Cabildo* (1973), pertenecientes, entre tantas otras, al vasto y heterogéneo universo nacionalista y nacionalista católico han sido en general objetos de estudio de la historiografía política (Zuleta, 1975; Devoto y Barbero, 1983; Buchrucker, 1987; Rock, 1993; Dolkart, 2001; Devoto, 2002; Lvovich, 2003; Tato, 2004; McGee Deutsch, 2005; Saborido, 2005; Orbe, 2012, 2016; Galván, 2013). A través de ellas se han explorado la pregnancia de las representaciones antidemocráticas y antiliberales en la cultura política argentina, el rol de la religión católica en los proyectos políticos nacionalistas y la incidencia ideológica en los sucesivos golpes militares. Así también se han investigado las transformaciones políticas, sociales y culturales a lo largo del siglo XX, los tortuosos vínculos con el peronismo y la relación con la violencia política entre las décadas de 1940 y 1970. A partir de una copiosa literatura interesada en el proceso político, se reconoce el devenir del nacionalismo católico desde principios de siglo XX y las grandes olas migratorias que ponían en jaque la definición de la nacionalidad pasando por los desafíos abiertos por el peronismo hasta la última dictadura y el retorno democrático.

Bien se podría considerar que las publicaciones han sido incorporadas como fuentes complementarias para dar cuenta de procesos más generales, pero recientemente han comenzado –incluso algunos de los trabajos mencionados con anterioridad– a ser analizadas como objetos en sí mismos reconstruyendo las redes intelectuales y las representaciones político-ideológicas, entre otras cuestiones. Si bien se encuentran avances significativos, la historiografía religiosa ha producido abordajes más bien fragmentarios sobre las publicaciones nacionalistas católicas (Scirica, 2010 y 2014; Fabris, 2019; Pattin, 2019). La revista *Combate* (1955-1967) ha recibido menor atención y quienes, han abordado sus páginas, se centraron en preguntas más amplias situándola en la dilatada tradición de publicaciones tradicionalistas católicas (Scirica, 2019).

A contracorriente de la historiografía que destaca los rasgos permanentes de la matriz ideológica del nacionalismo católico (Zanatta, 2015), se sostiene que *Combate* representa en cierta medida los cambios políticos y religiosos experimentados a lo largo de la segunda mitad de siglo XX. En el amplio universo de las derechas nacionalistas católicas, *Combate* encarna una identidad que no se acercó al peronismo con el objetivo de reiniciar un diálogo con el vasto movimiento político y con la clase trabajadora, sino que insistió en una suerte de fuga al pasado reactualizando el golpe de 1930 o el golpe de 1943. A lo largo del período investigado, *Combate* remarcó la necesidad de un régimen corporativo, militar y católico que se reconocía como parte de una tradición nacional como bien se constata a través de la evocación constante de las dictaduras previas. Así también se proyectaba en experiencias internacionales como la dictadura

de Francisco Franco en España y de António de Oliveira Salazar en Portugal. El proyecto político de *Combate* contenía un perfil modernizador o industrialista que redundaba en que el horizonte restaurador se encontrase mediado por conceptos modernos. En algún punto, el periódico acompañaba las transformaciones que ocurrían en los regímenes europeos que dejaban de reivindicar un “estático confesionalismo” para pasar a incorporar tecnócratas católicos en el marco de la modernización del Estado (Casanova, 2021; Suárez Fernández, 2011).

Si bien el periódico representa un nacionalismo marcado por los dilemas de la política nacional, el *aggiornamento* religioso a la luz del Concilio Vaticano II (1962-1965) también redefine su identidad. Las reflexiones en torno a la Iglesia y a la religión ocuparon un lugar menor en una publicación más bien atenta al devenir del proceso político, pero exhibieron las estrategias discursivas iniciales en torno al acontecimiento conciliar. ¿Cómo se adaptó? ¿Cómo se opuso y al mismo tiempo permaneció en la comunidad religiosa? *Combate* no se resistió por completo al Vaticano II, sino que al calor de los acontecimientos ofreció una exégesis que subrayaba la continuidad con la tradición. Un gesto que prefigura la estrategia extendida a fines del papado de Pablo VI y con mayor fuerza en el papado de Juan Pablo II cuando los católicos más bien conservadores promovieron una interpretación desde la teología de la continuidad o la teología de la tradición.

El siguiente artículo se organiza en tres apartados. Mientras que, en el primero, se presenta la publicación atendiendo sus posicionamientos políticos y relaciones con agrupaciones nacionalistas, en el segundo, se repasa someramente el Vaticano II y el impacto en la jerarquía argentina. Finalmente, en el tercero, se identifican y analizan las representaciones religiosas teniendo en cuenta acontecimiento conciliar y la relación con el judaísmo.

### **Un breve repaso por *Combate* entre 1955 y 1967**

En 1955, un conjunto de nacionalistas católicos, en su mayoría de la Capital Federal y la provincia de Buenos Aires, se propuso fundar un diario para denunciar el viraje de la heterogénea coalición que había llevado adelante el golpe de Estado autodenominado “Revolución Libertadora”. El desplazamiento de Eduardo Lonardi y el ascenso de Pedro Eugenio Aramburu habían implicado una “tergiversación liberal” de la revolución septembrina. Por ello, crearon *Combate* que tenía un formato de periódico generalista con pocas páginas, no contaba con afiliaciones a agencias de noticias nacionales ni internacionales. En líneas generales, tenía un discurso accesible, esquemático y con pretensión de ser masivo. El periódico se repartía en misas, librerías y conferencias comprobando su condición como un dispositivo de reforzamiento de la identidad nacionalista católica. Si bien el núcleo fundador agrupaba activistas que unos

años después militarían en el Movimiento Nacionalista Tacuara,<sup>1</sup> no representaba una publicación oficial –la revista oficial sería *Mazorca* unos años después– y tampoco se buscaban nuevos *combatientes* ni extender el ideario septembrino.

La fundación de *Combate* no puede escindirse de los vaivenes del catolicismo a mediados de la década de 1950. Es decir, por un lado, los tiempos de las movilizaciones de masas, los congresos eucarísticos y del diario *El Pueblo* parecían haber quedado atrás, pero, por el otro, el desplazamiento de Perón abría una oportunidad para que los nacionalistas católicos recuperen su protagonismo (Lida, 2012). Bien sostiene Scirica que los espacios como *Combate* que surgieron tras el golpe “obraron con un renovado ahínco militante acicateado por su desenvolvimiento previo en los comandos civiles u otros espacios de actuación pública frente al «ataque a la familia» y los arrebatos anticlericales que acompañaron los últimos meses de aquel gobierno” (2019: 186). La reedición del espíritu integral, combativo y movilizado no redundó en un éxito editorial dado que *Combate* no superó los 1.000 ejemplares por tirada, tuvo pocas ventas y se sostuvo económicamente a través de contribuciones personales. En comparación con otras publicaciones del mismo espectro político-ideológico surgidas más o menos en el mismo período como *Azul y Blanco*, *Cruzada y Verbo*, la particularidad de *Combate* radicaría en que su público era tendencialmente militar (Scirica, 2019).

Más allá del espíritu propio del catolicismo integral que nutría a una publicación con pretensión de alcanzar a las masas, bien podría considerarse que conformaba un boletín interno de interpretación de coyuntura de la Cátedra Privada de Filosofía dictada por el filósofo intransigente Jordán Bruno Genta. La cátedra se realizaba los días jueves en su vivienda personal y alternativamente en la ciudad de La Plata en la provincia de Buenos Aires. Allí se proponía una articulación entre acontecimientos de coyuntura y filosofía a una variada audiencia compuesta por militares en actividad, militares retirados, seminaristas y laicos (Verbitsky, 2009: 108). En efecto, el curso reprodujo esta dinámica entre un editorial político y una lección de filosofía, pero el ingreso no constituía una empresa fácil y generalmente coincidía con la participación en otras sociabilidades como iglesias, seminarios o librerías propias del nacionalismo católico.<sup>2</sup>

El desplazamiento de Lonardi interrumpía la concreción de la ansiada “nación católica” como una reiteración traumática de las fallidas experiencias de 1930 y 1943. Al respecto el editor Mario Caponnetto recordó que, como marca identitaria, el principal propósito de la publicación consistía en denunciar y alertar acerca de lo que se consideraba una tergiversación del ideario original del golpe de Estado (Caponnetto, 1999: 14). Los redactores comprendieron, producto también de una lectura demasiado

---

<sup>1</sup>Tacuara, fundado por Alberto Ezcurra Uriburu, quien perteneciera a las clases altas tradicionales, constituyó una organización político-militar nacionalista católica que actuó entre 1955 y 1965. A partir de un ideario anticomunista y antisemita, Tacuara perpetró no sólo ataques contra estudiantes de izquierda, reformistas y judíos, sino también atentados contra instituciones públicas.

<sup>2</sup> Entrevista a Mario Caponnetto y Lis Genta de Caponnetto, realizada por el autor, 10 de octubre de 2015.

optimista y maniquea, a la sublevación militar durante el interregno de Lonardi como la posibilidad de restaurar de la nación en Cristo. Por ello, el ascenso de Aramburu considerado un liberal resultó ser la estocada final para los nacionalistas católicos que proyectaban un régimen militar nacionalista y católico.

Partiendo de una interpretación que destacaba la continuidad entre el peronismo y los sublevados en la "misma nota judaica, masónica y marxista",<sup>3</sup> *Combate* sostuvo una férrea oposición contra Aramburu quien no tenía el objetivo de "reconciliar a la Patria con Dios".<sup>4</sup> Así arremetió contra los militares sublevados y los políticos que se involucraron a partir de la Junta Consultiva Nacional entendiendo que la oposición a Perón se había hecho nombre de Dios.<sup>5</sup> Las denuncias tenían como objetos recurrentes a los ministros Dell'Oro Maini –Educación– y Eduardo Busso –Interior y Justicia–, pero también a los políticos Américo Ghioldi (Partido Socialista), Alicia Moreau de Justo (Partido Socialista) y Luciano Molinas (Partido Demócrata Progresista) señalados como una infiltración masónica dentro del gobierno. Por otro lado, también se apuntaba contra la complicidad de los democristianos Rodolfo Martínez y Manuel Ordóñez (Partido Demócrata Cristiano).

A contracorriente de los discursos de la coalición antiperonista que enfatizaban el valor de la libertad y la necesidad de un Estado más bien constreñido a la luz de las experiencias autoritarias en Argentina y en Europa, los redactores de *Combate* insistían en la necesidad de construir una suerte de Estado Nacional Corporativo independiente de la "estafa democapitalista" y del "bolchevismo ruso".<sup>6</sup> Así entre el "capitalismo judeo-masónico" y el "comunismo marxista", pero teniendo en cuenta el desvío de Perón y de la ya entonces llamada "Revolución Liberticida" se abrió una tercera vía "católica y nacionalista" inspirada en Franco y Salazar.<sup>7</sup> En el horizonte restaurador no se ansiaba el retorno a una nación católica con rasgos primitivos o medievales, sino que se proyectaba un Estado moderno, industrial o desarrollista.

Más allá de la Revolución Libertadora, en *Combate* se impugnó el sistema político partidario durante la década de 1960 señalando la ilegitimidad y la fraudulencia de un régimen político que negaba a Dios, pero también denunciando la infiltración comunista en dependencias estatales y en instituciones educativas.<sup>8</sup> No resulta casual que se presencie una radicalización cuando, por un lado, se retornaba a una democracia limitada o restringida y, por otro lado, quienes colaboraban en *Combate* y militaban en

---

<sup>3</sup> Gato por liebre (4 de julio de 1957). *Combate*. p. 3.

<sup>4</sup> Como entonces (1 de marzo de 1956). *Combate*. p. 3.

<sup>5</sup> Extraño sentido del Honor Militar (18 de abril de 1957). *Combate*. tapa.

<sup>6</sup> Comunismo peronista y librepensador (4 de octubre de 1957). *Combate*. p. 3.

<sup>7</sup> Rumbo en la tormenta (18 de abril de 1957). *Combate*. p. 2.

<sup>8</sup> A modo ilustrativo, consultar: Restauración o Revolución (16 de noviembre de 1961). *Combate*. p. 1; Perdieron la revolución, ganaron las elecciones (julio de 1963). *Combate*. p. 1 y Gobierno cómplice (junio de 1964). *Combate*. p. 1.

Tacuara, se afiliaban a la escisión Guardia Restauradora Nacionalista, un cisma por derecha auspiciada por Julio Meinvielle.<sup>9</sup>

A diferencia de *Azul y Blanco* y *Cruzada*, que depositaron ciertas expectativas en el gobierno desarrollista, el gobierno de Arturo Frondizi (1958-1962) y sobre todo la figura de Rogelio Frigerio reactualizaron las denuncias sobre la infiltración comunista que, luego de la revolución en Cuba, se mostraban como autoevidentes para el caso argentino (Galván, 2013). Al mismo tiempo que el periódico acusaba a Frondizi de personificar un paso decisivo hacia el comunismo,<sup>10</sup> reivindicaba a la Organización del Ejército Secreto (*Organisation de l'Armée Secrète*) y consolidaba el abandono de la tradicional hipótesis de conflicto propio del concepto militar la "nación en armas".<sup>11</sup> En efecto, *Combate* acompañó el libro *Guerra Contrarrevolucionaria* de Genta donde estableció, a partir de una mirada bien maniquea y esencialista, un "enemigo interno" respaldando las medidas de excepción, la militarización del "orden interno" y la homologación con la "defensa nacional" (Franco, 2012). El concepto de "guerra contrarrevolucionaria" ingresó en el sentido común de *Combate* y del nacionalismo católico como una noción auto-evidente y explicativa. En *Combate* se comprendió que los procesos de descolonización en África y en Asia constituían distintas etapas de una "revolución mundial" que encubría el "poder financiero internacional" y la llamada "coexistencia pacífica" con los países soviéticos conformaba una trampa comunista. Bien se podría considerar que algunos elementos del tradicional nacionalismo católico como el antiimperialismo se readaptaba a la Guerra Fría y a las décadas de 1950 y 1960.

Por otro lado, el gobierno de Arturo Illia (1963-1966) implicó como para otros actores de época una serie de capitulaciones frente al comunismo. A modo de ejemplo, el posible retorno de Perón despertó fuertes críticas en *Combate* que todavía conservaba un profundo rechazo por la conflictividad de los últimos meses de su administración nacional. Así también se quebraría el consenso político compartido por *Combate* en el cual se sostenía una integración del electorado peronista en forma gradual y progresiva a condición de suavizar las aristas más espinosas del peronismo prescindiendo a su vez a Perón. Además, la supuesta indecisión política de Illia generaba según *Combate* una "crisis del espíritu militar" que reactualizaba el reciente conflicto entre "azules" y "colorados", es decir, cuestionaba el profesionalismo y, en

---

<sup>9</sup> Julio Meinvielle (1905-1973), ordenado sacerdote diocesano en 1930, participó de la creación de la Acción Católica Argentina y de la Unión de Scouts Católicos Argentinos. Prolífico autor del integrismo católico nacionalista, colaboró en revistas como *Criterio*, *Sol y Luna*, *Combate*, *Cabildo*, *Verbo*, *Mikael* y *Presencia*, entre otros. Colaboró como asesor espiritual del Movimiento Nacionalista Tacuara y mantuvo estrechos lazos con otros conspicuos católicos nacionalistas como Carlos Sacheri, Alberto Caturelli y Jordán Bruno Genta.

<sup>10</sup> Cuba 1959 Argentina 1962 (29 de marzo de 1962). *Combate*. p. 2.

<sup>11</sup> O.A.S. (29 de marzo de 1962). *Combate*. p. 2. La OAS, una organización terrorista de derechas francesa, intentó realizar un golpe de Estado en 1961 cuando Charles de Gaulle aceptó que el pueblo argelino se auto-determinara. En OAS se congregaron conservadores, fascistas y nacionalistas –muchos de ellos militares retirados– que reivindicaban el régimen de Vichy y llevaban adelante grandes campañas de represión ilegal en Algeria contra los militantes del Frente de Liberación Nacional.

algún punto, invitaba a las Fuerzas Armadas a un mayor protagonismo en el proceso político.<sup>12</sup> Asimismo durante el Plan de Lucha en 1964, el presidente declaró que no se intervendría la Confederación General del Trabajo (CGT) ni se denunciaría sus principales dirigentes. Los redactores comprendieron que el gobierno radical se convertía en cómplice de una protesta "proto-comunista" y reclamarían en los años por venir una interrupción de la democracia.<sup>13</sup>

En los últimos años de la publicación, se reemplazó la consigna "Mi boca dice la verdad, pues aborrezco los labios impíos" (Proverbios, 8: 7.) por "Órgano Orientador del Nacionalismo Argentino" para luego convertirse en el órgano oficial de la Legión Nacionalista Contrarrevolucionaria, un nuevo desprendimiento por derecha de la Guardia Restauradora Nacionalista (Finchelstein, 2014, p. 107 y ss).<sup>14</sup> Así también como otros emprendimientos laicales como Ciudad Católica o Tradición, Familia y Propiedad, la Legión no se propuso como una estructura partidaria, pues descreía del sistema liberal, sino más bien como una organización de células con rasgos aristocráticos y mesiánicos que combatiría al comunismo desde el Estado. *Combate* acompañaría un proceso continuo de radicalización política que, a partir de entonces, adquiriría más matices militaristas donde se recalcaba la necesidad de defender a la Nación, a Dios, a la Iglesia católica, a la Patria, a la familia y a las jerarquías naturales. En 1967 cesó su publicación como resultado de dificultades económicas y la carencia de un equipo editorial estable.<sup>15</sup>

## El Vaticano II y la Iglesia argentina

En enero de 1959, Juan XXIII convocó a un concilio atendiendo la reforma de la Iglesia, la revisión del Código de Derecho Canónico, la unidad de los cristianos y la apertura al mundo contemporáneo, una suerte de *aggiornamento* -concepto utilizado por el propio Juan XXIII- o puesta al día. No obstante ello, las expectativas iniciales de los distintos episcopados resultaron contrarias al espíritu que proponía el papa exhortando a reforzar el *statu quo* a través de una "mejor definición del papel del obispo", una "reforma litúrgica", la "restauración del diaconado" y una condena a los errores de la modernidad dentro y fuera de la Iglesia (Fouilloux, 1999).

Si bien en los preludios del Vaticano II, la jerarquía argentina asumió la tarea de encabezar el proceso conciliar, evitó poner a la Iglesia en un verdadero "estado de concilio" (Di Stefano y Zanatta, 2000: 490). Bien se puede constatar en publicaciones

---

<sup>12</sup> Crisis del espíritu militar (abril de 1963). *Combate*. tapa.

<sup>13</sup> Gobierno cómplice (junio de 1964). *Combate*. tapa.

<sup>14</sup> A partir de 1958 y de la consolidación de la Revolución Cubana en los años posteriores, se desprendió de Tacuara la Guardia Restauradora Nacionalista que adopta el lema *Dios, Patria y Hogar*. Luego, por los dilemas políticos planteados por el peronismo a lo largo de la década de 1960, nació la Legión como una expresión radicalizada por derecha. *Combate* se constituyó como la publicación oficial de la Legión.

<sup>15</sup> Entrevista a Mario Caponnetto y Lis Genta de Caponnetto, realizada por el autor, 10 de octubre de 2015.



como el *Boletín del Arzobispado de Buenos Aires* y la *Revista Eclesiástica Argentina* el escaso interés por el Concilio Vaticano II, finalmente desarrollado entre 1962 y 1965, interpretado en principio como una simple revalidación del núcleo antimodernista de la Iglesia. Antonio Caggiano,<sup>16</sup> arzobispo de Buenos Aires, sugirió en una lectura bien distinta al espíritu de Juan XXIII dado que no sólo era una “vivencia renovadora de la Iglesia”, sino también la respuesta a las necesidades de un mundo dividido por la “luz de Occidente” y las “tinieblas de Oriente”.<sup>17</sup> Así el Vaticano II inauguró una doble legitimidad en la cual gran parte de la jerarquía se aferraba a su histórica relación con la Curia Romana, mientras quienes recogían el *aggiornamento* se refugiaban en Juan XXIII minando el tradicional orden de la autoridad. La Comisión Permanente sostuvo un perfil verticalista, jerárquico y curial en su organización que intentó frenar o contener el “estado de concilio”. Ello no impidió que una joven generación de obispos se involucrara activamente en el Vaticano II formando equipos de trabajos y conectándose con otros episcopados. En rigor de verdad, la permanencia en el episcopado argentino de una generación consagrada en la década de 1930 reflejaba la resistencia a nuevos modelos eclesiales y a un recambio episcopal (Zanatta, 1999: 13). Antes de partir hacia Roma, Caggiano describió a la jerarquía como la garante de la tradición y expresó bien la idea de “reformas de la Iglesia, no; reformas en la Iglesia, sí”.<sup>18</sup> Una postura que se sostendría a lo largo del período dado que, en las postrimerías del Vaticano II, Caggiano sostuvo:

El Concilio Ecuménico Vaticano II, si hablamos en términos estrictos, no es una “revolución” ni una “reforma”. Es una renovación y una actualización –*aggiornamento* decía S. S. Juan XXIII– de la vida cristiana y de la actividad apostólica de la Iglesia; de sus instituciones, de su Derecho Canónico en todo aquello que es contingente y responde y debe responder a las exigencias del tiempo, al desarrollo y progreso de lo humano.<sup>19</sup>

El Vaticano II no podía ser definido como *revolución* ni *reforma*, sino sólo como una *renovación* de los aspectos accidentales de la vida de la Iglesia. Las declaraciones de Caggiano no pueden considerarse netamente contrarias al Vaticano II, sino tendientes a moderar su interpretación y posibles derivas. Una vez concluido el evento conciliar, la jerarquía argentina publicó una “Declaración pastoral sobre la Iglesia en el

---

<sup>16</sup> Antonio Caggiano (1889-1979), sacerdote diocesano ordenado en 1912, se desempeñó sucesivamente como asesor de la Acción Católica Argentina, como vicario del Ejército Argentino, obispo de Rosario, Arzobispo de Buenos Aires y a partir de 1959 presidente de la Conferencia Episcopal Argentina hasta 1975. Caggiano, administrador implacable y mediador en conflictos laborales, se caracterizó por su fidelidad a la oficina romana, su conservadurismo y su intento de cohesionar las filas católicas a lo largo de las conflictivas décadas de 1960 y 1970.

<sup>17</sup> Caggiano, Antonio. Ante el Concilio Ecuménico Vaticano II (octubre de 1962). *Boletín del Arzobispado de Buenos Aires*. p. 60.

<sup>18</sup> Refiérese al Concilio el cardenal Caggiano (17 de septiembre de 1962). *La Nación*. p. 1.

<sup>19</sup> Responde en Roma a cinco preguntas el Card. Caggiano (15 de diciembre de 1965). *La Nación*. p. 1.

período posconciliar". El documento se apropiaba del "espíritu nuevo", de la "nueva mentalidad", de la "nueva psicología" y hasta del "nuevo estilo y lenguaje".<sup>20</sup> Sin embargo, Touris señaló que, más allá de la mimesis con la retórica conciliar, la jerarquía se propuso neutralizar o frenar las dinámicas de innovación o cambio que podían conducir a excesos. La tensión se filtró en un documento que, atravesado por diversos horizontes de expectativas, apostaba por una apropiación serena. Mientras que, los obispos de una minoría más bien renovadora, "propiciaban el diálogo y el protagonismo de los laicos", la mayoría del cuerpo episcopal "temía la instauración del estado deliberativo y se aferraban al respeto rígido por las jerarquías" (Touris, Claudia, 2012: 127). La jerarquía argentina demostró mayor apertura a la reforma litúrgica que al diálogo ecuménico "cuyo espíritu parecía desentonar con el mito que identificaba en la unidad confesional el fundamento de la identidad argentina y con la idea de la Iglesia como institución perfecta y única depositaria de la verdad" (Di Stefano y Zanatta, 2000: 498). Más allá de la reforma litúrgica y la restauración del diaconado que animaron cierto consenso compartido, resulta claro que la colegialidad y el diálogo ecuménico no se conformaron como temas importantes en los documentos posteriores al Vaticano II.<sup>21</sup>

### **Combate entre Roma y el Vaticano II**

Los principales intereses de la publicación como el proceso político nacional, el asedio del capitalismo liberal y del comunismo, el rol de las Fuerzas Armadas y la infiltración comunista obturaron una reflexión sistemática sobre la Iglesia católica y el catolicismo en general. El periódico contaba con artículos que aunque fragmentarios pueden ofrecer una idea general de los cambios en las representaciones religiosas del nacionalismo católico. *Combate* coincidió en líneas generales con el acontecimiento más importante en el siglo XX para la Iglesia católica universal: el Vaticano II

Bien se puede constatar que, hasta 1959, la religión ocupó un lugar más bien asociado a la definición del proyecto político de *Combate*. En otras palabras, en los primeros años de la publicación había sido objeto más o menos estanco de una identidad político-religiosa, una suerte de reserva esencial que definía al nacionalismo argentino.<sup>22</sup> A modo de ejemplo, a partir del conflicto de "laica o libre", cuando en el catolicismo se debatió la relación entre religión, educación, Iglesia y Estado, los redactores criticaron la llamada "enseñanza libre". *Combate* lamentaba el retiro de la

---

<sup>20</sup> Declaración pastoral del Episcopado Argentino sobre la Iglesia en el período posconciliar (9 de junio de 1966). *Criterio*. p. 418.

<sup>21</sup> Resoluciones de la última Asamblea Episcopal (agosto de 1965). *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires*. p. 1.

<sup>22</sup> A modo de ejemplo, consultar: Nuestra definición (8 de diciembre de 1955). *Combate*. tapa; Intransigencia (26 de enero de 1956). *Combate*. p. 3; Religión o muerte (15 de marzo de 1956). *Combate*. p. 4; Patria o democracia (18 de abril de 1957). *Combate*. p. 4; ¿Enseñanza libre o masónica? (21 de noviembre de 1957). *Combate*. p. 4 y La tradición (21 de noviembre de 1957). *Combate*. p. 3.

Iglesia de la educación pública entendiéndolo que se renunciaba a pronunciar la verdad religiosa. Así también la creciente conflictividad que se atestiguaba en universidades y escuelas se interpretaba como las consecuencias del alejamiento. La construcción de un sistema educativo católico no podía ser interpretada como una conquista de la jerarquía para asegurarse la veracidad del contenido pedagógico, sino como una igualación de las creencias religiosas en un país de "origen, raíz y esencia católicos".<sup>23</sup> *Combate* quedaba aislada hasta de la propia jerarquía que venía bregando ya desde el golpe contra Perón por la creación de un sistema educativo católico. Asumir dicha postura implicaba, a su vez, oponerse a la tendencia de mediano y largo plazo en la cual la Iglesia se construía de manera relativamente independiente de las instituciones políticas.

A partir del libro *Guerra Contrarrevolucionaria*, que había obtenido la censura eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires,<sup>24</sup> *Combate* sostenía que se toleraba la práctica privada de las religiones no católicas, pero se prohibía la misión religiosa y la enseñanza pública debía ser cristo-céntrica, patriótica, tradicionalista y jerárquica.<sup>25</sup> Así *Combate* se preguntaba: "¿Si creyéramos realmente en Cristo y en su Iglesia, podríamos admitir el pluralismo religioso y escolar? ¿Podríamos cultivar la tolerancia del error y del mal como una virtud cristiana?".<sup>26</sup> Bien se podría constatar que los redactores relacionaban a la Iglesia y al catolicismo con la definición de la nacionalidad, la importancia de la cultura hispana y el rol de las Fuerzas Armadas.

Sin embargo, a partir del Vaticano II, se puede identificar la incorporación de reflexiones más amplias sobre la Iglesia y el catolicismo. En 1960, transcribieron en *Combate* una bula papal donde se afirmaba: "Una paz digna de la Civilización Cristiana, según la enseñanza de las Sagradas Escrituras, está indisolublemente unida a la Verdad, a la Justicia y a la Caridad".<sup>27</sup> Una frase que, si bien podía interpretarse de diversas maneras, en el contexto previo al Vaticano II y en *Combate*, reforzaba el catolicismo triunfalista de principios de siglo XX y su imaginario político-religioso. Bien se podría considerar que presentar a Juan XXIII previo a la inauguración del Vaticano II como quien sostenía que la civilización cristiana constituía un ideal histórico-teológico obturaba el movimiento ecuménico en curso. Así se reproducía una religión todavía deudora política y teológicamente de la Paz de Westfalia "aferrada a las veinticuatro tesis tomistas fijadas por la Sagrada Congregación de Estudios y aprobadas por San Pío X",<sup>28</sup> donde se incluía también a referentes como el sacerdote intransigente Julio Meinvielle y el cardenal croata Aloysius Stepinac, ambos representantes del

---

<sup>23</sup> Año decisivo (11 de enero de 1962). *Combate*. tapa.

<sup>24</sup> Censura eclesiástica (26 de julio de 1962). *Combate*. tapa.

<sup>25</sup> Para una política de Guerra Contrarrevolucionaria (agosto de 1962). *Combate*. p. 4.

<sup>26</sup> Año decisivo (11 de enero de 1962). *Combate*. p. 2.

<sup>27</sup> *Combate* (17 de noviembre de 1960), tapa.

<sup>28</sup> ¡Oh, soledad, mi sola compañía! (1 de junio de 1961). *Combate*. p. 3. Consultar también Carta de un sacerdote (1 de junio de 1961). *Combate*. p. 4.

catolicismo reaccionario, autoritario y anticomunista.<sup>29</sup> Los redactores de *Combate* conservaban sus propias referencias intelectuales y acentuaban que el Vaticano II debía comprenderse dentro del espesor de la tradición católica.

Más allá de la incertidumbre que rodeaba al acontecimiento conciliar, el papado de Juan XXIII dejaba entrever que se podrían concretar una serie de cambios en la Iglesia universal sobre todo a nivel pastoral. *Combate* no se pronunciaba todavía sobre el Vaticano II, pero llevaba adelante una comparación con el papado de San Pío V (1566-1572) a la luz del espíritu del Concilio de Trento (1545-1563) y la codificación de la misa en latín. En otras palabras, frente a la posibilidad de una reforma en la Iglesia, se recuperaba un símbolo de la contrarreforma católica enfrentada con el protestantismo y el islam, un refugio contra los desafíos de la modernidad. La recepción en silencio en el periódico daba cuenta que el acontecimiento conciliar no preanunciaba una revalidación de condenas a la modernidad y San Pío V permitía exhortar al católico moderno, “ganado por una mentalidad democrática y tolerante”, “en el fondo judaica”, con el “complejo de la Inquisición y del ghetto (sic)” a meditar sobre las formas de ser católico de cara al Vaticano II.<sup>30</sup> Es decir, ya se gestaba la interpretación que *Combate* desplegaría en torno al Vaticano II acentuando la continuidad teológica con la tradición y morigerando las aristas más espinosas para *Combate* como el ecumenismo, el diálogo interreligioso o la colegialidad.

La encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII publicada en abril de 1963, considerada una revolución copernicana por diferenciar doctrinas y movimientos habilitando el diálogo con personas que profesaban ideologías otrora adversas (Laboa 2002: 332), exhortaba a “todos los hombres de buena voluntad” a recrear espacios de diálogo y, sobre todo, a frenar la carrera armamentística en la era atómica. En el marco de una reflexión política más amplia, en *Combate* se aludió brevemente al documento destacando un pasaje donde se citaba a Pío XII referido a necesidad de una “evolución” en lugar de una “revolución”.<sup>31</sup> Nuevamente se podía recuperar la autoridad romana a condición de acentuar aquello que se consideraba representaba la verdadera tradición católica. En un claro juego de citación, el periódico referenciaba el último documento papal mostrando su fidelidad a la oficina eclesiástica, pero subrayaba o destacaba los pasajes en los cuales Pío XII asumía mayor protagonismo que Juan XXIII.

Unos meses más tarde, transcribirían fragmentos de *Complotto contro la Chiesa*, editado en Roma en pleno Vaticano II en 1962, por el obispo mexicano Joaquín Sáenz y Arriaga –bajo el seudónimo de Maurice Pinay– que, además de denunciar la “influencia judía” a favor del diálogo interreligioso, acusaba al comunismo, a la masonería y al calvinismo de conformar un complot para destruir a la Iglesia católica a través del Vaticano II. Así también se sostenía que Pablo VI tenía vínculos con el judaísmo y la

---

<sup>29</sup> Cardenal Aloysius Stepinac (3 de marzo de 1960). *Combate*. p. 3.

<sup>30</sup> San Pío V, inquisidor y santo (17 de mayo de 1962). *Combate*. p. 2.

<sup>31</sup> Legalidad fraudulenta (mayo de 1963). *Combate*. tapa.

masonería prefigurando los argumentos que luego alimentaría el sedevacantismo.<sup>32</sup> Los redactores de *Combate* compartían que el *aggiornamento* y el llamado “progresismo católico” escondían en algún punto a “fuerzas anticristianas”.<sup>33</sup> Sin embargo, *Combate* no volvió a publicar argumentos que atribuyesen responsabilidad directa a la figura del papa.

En 1964, la Legión constituyó el tema central de *Combate* sobre el cual giraron el resto de los acontecimientos políticos y religiosos. El devenir de la organización política dio lugar a una reflexión sobre la “Misión de las armas” definiendo el lugar de la religión:

La gran herencia de la Fe cristiana y de la filosofía griega, cuya expresión temporal e institucional son las dos Romas, define e identifica nuestra Patria nacida de la Madre España, romana por la Iglesia de Cristo y romana por la noble lengua castellana, ecuménica e imperial porque sabe decir al universo entero en toda sus riquezas de platónicas esencias; y porque todo lo nombra en el Nombre de Dios, el Verbo que nos ha creado y que nos ha redimido.<sup>34</sup>

Como bien se puede constatar, aún en pleno Vaticano II, en *Combate* se sostenía una representación de la religión que se resistía al *aggiornamento* sin ofrecer una lectura o interpretación sobre los acontecimientos en Roma. Ahora bien, en abril de 1965, en vísperas de la finalización del Vaticano II, *Combate* publicó dos artículos del sacerdote Alberto García Vieyra (1912-1985) sobre la libertad religiosa en el marco de las discusiones en torno a *Dignitatis Humanae*. García Vieyra, quien había sido ordenado sacerdote dominico en 1939, asistió al Instituto Santo Tomás de Aquino dirigido por Luis Martínez Villada (1887-1956), un reconocido nacionalista católico cordobés. Así también estudió filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba y en la Universidad de Buenos Aires y teología en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Al mismo tiempo se dedicó a dar clases en el seminario diocesano Paraná bajo el obispado de Adolfo Tortolo y colaboró con diversas publicaciones católicas como *Combate*, *Roma*, *Philosophia*, *Ortodoxia* y *Sapientia*, entre otras.

En respuesta al artículo del teólogo de Vicente Vetrano en *Criterio*, quien sostenía la necesidad de establecer un diálogo ecuménico y el fin de la Cristiandad y la ciudadela amurallada,<sup>35</sup> el sacerdote intransigente definía la misión de la Iglesia antes

---

<sup>32</sup> El sedevacantismo es una corriente teológica que sostiene que la Sede Apostólica se encuentra vacante desde el fallecimiento de Pío XII dado que, a partir de Juan XXIII, se habría modificado la doctrina tradicional católica con el ecumenismo, la misa en idioma vernáculo y el diálogo interreligioso.

<sup>33</sup> Complot contra la Iglesia (agosto-septiembre de 1963). *Combate*. p. 2. Consultar Pinay, Maurice (1962), Roma: D. Detti.

<sup>34</sup> Misión de las armas (octubre-noviembre de 1963). *Combate*. p. 4. Consultar también Misión de las armas (enero de 1964). *Combate*. p. 4.

<sup>35</sup> Vetrano, Vicente. Consideraciones para el Diálogo entre Católicos (11 de febrero de 1965). *Criterio*. pp. 86-95.

de la aprobación del documento como la salvación de los hombres de la condenación eterna. Por ello, no debía predicar una “doctrina de libertad del hombre para todo, lo lícito y lo ilícito”. Así García Vieyra pronosticaba: “Una declaración sobre la libertad de cultos, vendría a convalidar los cultos disidentes; produciría una falsa tranquilidad de conciencia en el hermano separado o por separarse; subestimación de la fe en el católico; indiferencia en todos”.<sup>36</sup> El sacerdote consideraba que, el concepto de libertad “voluntarista” y “liberal” atribuido al obispo renovador de Bruselas Émile-Joseph de Smedt, la pluma detrás del documento, desconocía la obligación moral para católicos y no católicos ante Dios. Por otro lado, la libertad clásica y tradicional reconocía la libertad en el marco de la obligación moral ante Dios. ¿Cómo se traducía en Argentina? Por un lado, se toleraba la práctica privada –el fuero interno de las personas– y, por el otro, se prohibían la misión, la evangelización o el proselitismo de religiones no católicas en territorio argentino ya que el “Estado en el mundo occidental, a veinte siglos de cristianismo debe ser católico, apostólico y romano. No favorecer la difusión de errores, que es corromper por la cabeza la vida moral de los pueblos”.<sup>37</sup> En definitiva, la creencia religiosa no podía reducirse a la propia consciencia de la persona, es decir, a un proceso de *individualización* o *subjetivación* dado que implicaba necesariamente minar la potestad exterior de la Iglesia en el orden temporal.

Una vez aprobada *Dignitatis Humanae*, García Vieyra sostenía que se había modificado un fragmento fundamental de la doctrina católica y apuntaba contra los promotores del cambio:

¡Debe adaptarse al mundo! ¡No respeta la dignidad de la persona humana! ¡Ha dejado de ser la Iglesia de los Apóstoles para transformarse en la Iglesia constantinista (sic), es decir en algo burocrático! ¡Ha cometido la osadía de proclamarse la verdadera Iglesia! ¡No tiene en cuenta la libertad religiosa! ¡Ha sostenido la Contrarreforma! ¡Desconoce el “genio religioso” de Calvino y de Lutero! ¡Ha confeccionado el *Syllabus* sin respeto por la libertad de conciencia! ¡No reconoce el humanismo de Marx, de Lenin o de Mao! ¡No ha sabido valorar la “interioridad” de los protestantes! ¡Ha fomentado la piedad exterior en los católicos, la hipocresía, el fariseísmo! La Iglesia ha condenado sin comprender herejes, apostatas y masones, los “aportes” a la civilización, los “valores” puestos en circulación, las vigorosas personalidades de estos señores, el alto valor “religioso” de sus obras. La Iglesia, por todos estos motivos, ocupa como decimos el banquillo de los acusados ante un Sanbedrín de famélicos por los aplausos del mundo.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> García Vieyra, Alberto. El progresismo y la libertad religiosa (8 de abril de 1965). *Combate*. p. 4.

<sup>37</sup> Ídem.

<sup>38</sup> García Vieyra, Alberto. La resurrección de los muertos (8 de julio de 1965). *Combate*. p. 4.

El Vaticano II había sentado las bases para la destrucción de la Iglesia y, en algún punto, del país. García Vieyra esperaba la "resurrección de la Fe y de la Patria". Aunque la batalla conciliar estuviese perdida, el sacerdote no señaló a Juan XXIII o a Pablo VI como responsables directos y últimos de los documentos conciliares como sí sucediera en los años por venir. Las ideas de García Vieyra expresadas en *Combate* tuvieron su correlato en un libro de su autoría publicado en 1966 titulado *Memorias de un semivivo* (1966).<sup>39</sup> En una pieza panfletaria con una clara intención de divulgación, es decir, en una producción de circulación rápida y sin pretensiones literarias de sobrevivir en el tiempo, García Vieyra propuso un diálogo ficticio con figuras típicas del catolicismo argentino de la segunda mitad de siglo XX como *El Magnate*, *La Doctora*, *El Sabio Alemán*, *El Graduado de Lovaina*, *El Político* y *El Laico Adulto*, entre otros. El sacerdote, que asumía la voz del protagonista, discutía con cada uno de ellos en torno a los temas más relevantes para el catolicismo como la relación con la política, el *aggiornamento* y la organización de la Iglesia. En el pequeño folleto, el sacerdote reafirmó la *necesidad* de la autoridad del papa, los apóstoles y los obispos dado que entregaban la doctrina, representaban la tradición y ofrecían la interpretación infalible. En otros términos, la jerarquía encarnaba a la Iglesia y el Vaticano II ponía en riesgo la continuidad de la comunidad religiosa.<sup>40</sup>

#### *Una marca persistente, el antisemitismo católico*

A lo largo del período examinado, se puede constatar la presencia de un marcado antisemitismo, incluso en un contexto donde la Iglesia universal se preparaba para realizar una reflexión en torno a su rol en el genocidio judío en Alemania y la relación con otras religiones, sobre todo, las llamadas religiones del libro (judaísmo, cristianismo e islamismo). A modo de ejemplo, en octubre de 1959, *Combate* transcribió una cita del cardenal italiano Alfredo Ottaviani, entonces Prefecto de la Sagrada Congregación del Santo Oficio, que exhibía las crecientes tensiones en torno a la futura reunión de los obispos en Roma.

En busca de nuevos métodos, los reformadores del apostolado, bajo el pretexto de llegar a los hombres ansiosos solamente de una prosperidad terrena, hablan mucho más de hoy del pan material que del pan celestial y muy poco de CRISTO y de su CRUZ. No se acuerdan que la Cruz de CRISTO cuando fue predicada, apareció como un escándalo y una locura, y sin embargo, se predicó la Cruz y la Cruz obtuvo la victoria.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> *Memorias de un semivivo* (octubre de 1966). *Combate*. p. 4.

<sup>40</sup> García Vieyra, Alberto (1965). *Memorias de un semivivo*. Buenos Aires: Editorial Nuevo Orden.

<sup>41</sup> Ottaviani, Alfredo (22 de octubre de 1959). *Combate*. p. 3.

En un claro mensaje a quienes depositaban en el Vaticano II una expectativa por un *aggiornamento* o una puesta al día, las palabras de Ottaviani en una orientación opuesta resonaban en *Combate*. En otras palabras, confrontaban una religiosidad que se pretendía espiritual y una que se comprometía terrenalmente. Ottaviani representaba la oposición bien temprana a los grandes temas que se desarrollarían en el Vaticano II tales como el diálogo con la modernidad, las relaciones con otras religiones y con la política, la adaptación de la misa al idioma local o la llamada democratización de la organización eclesiástica, entre otras. En la década de 1960, el Vaticano II despertó una serie de críticas dentro de la comunidad católica que, si bien por momentos tensionaban el orden de autoridad propio de la comunidad religiosa llegando a cuestionar a Juan XXIII y a Pablo VI, no concluían en cismas como sucedería casi una década más tarde con Marcel Lefebvre.

A lo largo del período examinado, el diálogo interreligioso entre catolicismo y judaísmo conformó una línea de preocupación para *Combate*. Mientras que, unos años antes, el antisemitismo –una suerte de sentido común en gran parte del catolicismo argentino (Lvovich y Finchelstein, 2014-2015)– se había traducido en denuncias que asociaban judaísmo y capitalismo o judaísmo y comunismo (traducido así también en una serie de términos como masonería, sionismo, egoísmo, avaricia, codicia, deicidio, entre otros), a partir de la creciente apertura ecuménica de la Iglesia universal se sumará la sospecha del uso estratégico de los judíos y de la complicidad de los católicos para negar las diferencias teológicas entre ambas religiones.<sup>42</sup> Así la preocupación principal será la Confraternidad Judeo-Cristiana, una organización internacional promotora del diálogo ecuménico, nacida en 1947 como respuesta política y teológica al genocidio judío. Ahora bien, ¿por qué pasó a ser un problema para *Combate*? A partir de 1956, se encuentra el grupo inicial de la Confraternidad en Argentina integrado por el presbítero Carlos Cuchetti, el rabino Guillermo Schlesinger y el pastor Adam Sosa quienes organizarían una diversidad de actividades culturales (Skorka, 2014). Cuchetti justificaba el diálogo interreligioso sosteniendo que Roma promovía el acercamiento al judaísmo y al protestantismo.<sup>43</sup> Al respecto, *Combate* volvió a recurrir a Ottaviani quien había sido publicado en el *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires* oponiéndose a la participación de los católicos en una organización que promovía la tolerancia y la igualdad religiosa.<sup>44</sup> El cardenal italiano recordaba que los católicos se debían regir por la advertencia canónica *Cum compertum* del Santo Oficio de Pío XII de 1948 en ocasión de la creación del reconocido Consejo Mundial de las Iglesias. Allí se había establecido que quienes quisiesen participar en el diálogo ecuménico debían obtener la anuencia de la autoridad eclesiástica y solo podrían ser observadores.<sup>45</sup> En

---

<sup>42</sup> Crónica del gheto (6 de octubre de 1960). *Combate*. p. 3.

<sup>43</sup> Concierto coral de la Confraternidad Judeo-Cristiana (17 de noviembre de 1960). *Combate*. p. 3 y El Padre Cuchetti se reencarna en Francia (27 de octubre de 1960). *Combate*. p. 2.

<sup>44</sup> Católicos y Judíos frente a la Confraternidad Judeo-Cristiana (18 de junio de 1959). *Combate*. p. 2.

<sup>45</sup> Directivas del Santo Oficio (16 de noviembre de 1961). *Combate*. p. 4.



otras palabras, el Vaticano II permitía que tanto quienes promovieran un diálogo interreligioso como quienes se opusieran pudiesen evocar a Roma como gesto de autoridad. Así Cuchetti recurría a Juan XXIII y *Combate* a Ottaviani y a Pío XII.

En plena discusión en el Vaticano II en 1964 en torno al documento luego conocido como *Nostra Aetate*, finalmente subtulado "Sobre las relaciones de la Iglesia católica con las religiones no cristianas", en *Combate* advirtieron los riesgos del "modernismo católico", la "confraternización con el mundo", la "secularización" y el "diálogo con el judaísmo".<sup>46</sup> En el mismo año, Pablo VI visitó Israel -refiriéndose como "Tierra Santa"- y con cuidado diplomático evitó pronunciarse sobre su reconocimiento internacional en el contexto de las turbulencias de la región. Además, allí se reunió con el Patriarca de Constantinopla Atenágoras I y con el presidente israelí Levi Eshkol. En *Combate* se consideró que el giro del Vaticano, representado por el documento *Nostra Aetate* y la visita a del Papa a Israel, escondía dos propósitos:

El primero y más importante es que la Iglesia católica debe reconocer que fue la promotora «por comisión o por omisión» y beneficiaria del antisemitismo cristiano, el más cruento de la historia, «el que engendró los peores excesos». Y que fue concebido y alentado por los Santos Padres y por las enseñanzas hostiles encontradas en los Evangelios y en el Dogma. El segundo fin propuesto, consecuente del anterior, implicaría la modificación del Dogma, de los Evangelios, y el reconocimiento de los errores cometidos por los Santos Padres sin excepción, hasta irradiar todo lo que pueda recordar de algún modo las actividades judías en los primeros siglos de la Iglesia. Ellos pretenden con esos siglos de persecuciones judías a los cristianos, lo que nuestros liberales han realizado con la época de Rosas: olvidarla, desconocerla en las enseñanzas universitarias, donde los alumnos no admiten ligeramente cualquier leyenda.<sup>47</sup>

En otras palabras, para *Combate*, los judíos querían que la Iglesia católica asumiera responsabilidad por el genocidio llevado adelante por el nacionalsocialismo y la modificación de la doctrina católica. En un gesto de memoria que unía política y religión, se buscaba el olvido de la persecución a los cristianos en los primeros siglos de la historia cristiana como se había realizado con la administración de Rosas. Por otro lado, los redactores sostenían que el judaísmo en general y la Confraternidad Judeo-Cristiana en particular buscaban el reconocimiento internacional del Estado de Israel.

*Combate* se constituía así como la repercusión local de posiciones que sostendría en el Vaticano II el *Coetus Internationalis Patrum*, representante de un sector minoritario reacio al espíritu conciliar. El *Coetus* reunía a los episcopados de Italia, España, Portugal,

---

<sup>46</sup> Bonfiglioli, Horacio. La Iglesia genocida (I) (julio de 1964). *Combate*. p. 4.

<sup>47</sup> Bonfiglioli, Horacio. La Iglesia genocida (I) (julio de 1964). *Combate*. p. 4.

Filipinas y los países bajo dominio comunista. Hilari Raguer señaló que el grupo organizó seminarios, reuniones y conferencias con especialistas y peritos conciliares, pero también intervenciones en las sesiones, impugnaciones reglamentarias y “contraproyectos” (2002: 167-224). El Vaticano II desafió al *Coetus* por la relación con el judaísmo que, a partir de entonces, había dejado de constituir el responsable colectivo de la muerte de Jesucristo. Ello no implicó que algunos católicos como quienes se reunían en torno a *Combate* acepten el nuevo escenario, pero tampoco concluirían su pertenencia a la comunidad religiosa. El antisemitismo continuaría a lo largo de los años en una publicación —y en otras revistas posteriores como *Tiempo Político*, *Vísperas* y *Cabildo*— que se resistiría al renovado ecumenismo de la Iglesia universal o que, en rigor de verdad, realizaría una apertura religiosa *sui generis* con las ortodoxias del Este de Europa con quienes compartían el espíritu anticomunista, antiliberal y reaccionario.<sup>48</sup>

En el mismo período, *Combate* publicaría una carta de Caggiano, originalmente divulgada en el *Boletín Arquidiocesano de Bahía Blanca* en 1958, donde recordaba al laicado que se prohibía la participación de los católicos en “sociedades teosóficas”, “sociedades que promuevan alianzas religiosas” y asociaciones que admitan “herejes”.<sup>49</sup> El periódico nacionalista católico sostenía también que el diálogo con la masonería (en particular, el Rotary Club) y el protestantismo conduciría a un acercamiento con el comunismo o facilitaría su infiltración en filas católicas.<sup>50</sup> Bien se podría considerar que, en este período, la acusación de infiltración permitía paradójicamente reforzar su pertenencia a la verdadera Iglesia. En la medida en la cual la Iglesia estuviese siendo infiltrada, los cambios que se producían en su seno no se constituían como legítimos y se podía sostener un combate *ad intra* para el retorno a la senda correcta.

## Conclusiones

Hemos visto que *Combate* puede ser comprendida no sólo a partir de los dilemas de la política nacional, sino también de la recepción del Vaticano II. El periódico sostuvo la fidelidad a la oficina romana ofreciendo una exégesis que limitaba las posibles derivas del acontecimiento conciliar y que subrayaba la continuidad con la tradición. De esta forma, los papas previos al Vaticano II proveían un acopio esencial para contrarrestar los cambios promovidos por Juan XXIII y Pablo VI.

La teología de la continuidad propuesta en *Combate*, donde se conjugaban críticas a la institución por la supuesta modificación de la doctrina y diversas

---

<sup>48</sup> Curare (enero de 1964). *Combate*. p. 2 y Sionismo: una carta y un proyecto (mayo de 1964). *Combate*. p. 2.

<sup>49</sup> Amigos de Israel (abril de 1963). *Combate*. p. 4.

<sup>50</sup> A modo de ejemplo, consultar: La democracia nos lleva al comunismo (11 de febrero de 1960). *Combate*. p. 2; Nuevo judas (4 de mayo de 1961). *Combate*. p. 2; Crónica del ghetto (22 de junio de 1961). *Combate*. p. 3; Definiciones sobre el Rotary (31 de agosto de 1961). *Combate*. p. 2 y Católicos viejos (21 de septiembre de 1961). *Combate*. p. 3.

acusaciones de infiltración sin llegar a cuestionar a los papas, prefigura la estrategia extendida durante el final del papado de Pablo VI y con mayor fuerza con Juan Pablo II cuando se impuso una suerte de teología de la tradición en la cual el Vaticano II se comprendía en línea con la doctrina católica. El persistente antisemitismo en *Combate* constituye un buen ejemplo en tanto daría cuenta de las irresolubles tensiones entre una identidad católica que rechazaba las innovaciones del Vaticano II y la Iglesia universal que avanzaba con el diálogo interreligioso y el ecumenismo.

En los años por venir, mientras que un grupo importante de redactores de *Combate* colaboraría en *Cabildo* continuando con su afiliación católica, apostólica y romana aun siendo críticos de la oficina eclesiástica, García Vieyra participaría en *Roma*, una revista tradicionalista que asumiría posiciones sedevacantistas propiciando un cisma religioso a la luz de la figura de Marcel Lefebvre. En otras palabras, la recepción inicial o al calor de los acontecimientos daría lugar en la década de 1970 a una diversidad de posiciones que cuestionaran la propia conformación de la comunidad religiosa.

En una lectura de mediano plazo, el nacionalismo católico había desarrollado la capacidad para convivir con un Vaticano y con la oficina local que podían presentar regularmente posiciones que desafiaban su ideario. Creemos que, desde la condena de la *Action française* de Charles Maurras y la *politique d'abord* pasando por las tensiones con las teologías políticas consideradas paganas como la promovida por el fascismo y el nacionalsocialismo hasta el Vaticano II, el nacionalismo católico había desplegado una variedad de estrategias para ensamblar su pertenencia religiosa y sus creencias políticas sin renunciar a ninguna de ellas.

## **Bibliografía**

- Barbero, María Inés y Devoto, Fernando (1983). *Los nacionalistas: 1910-1932*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Buchrucker, Cristián (1987). *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Casanova, Julián (2001). *La Iglesia de Franco*. Madrid: Temas de Hoy.
- Devoto, Fernando (2002). *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dolkart, Ronald (2001), "La derecha durante la Década Infame, 1930-1943". Sandra McGee Deutsch y Ronald Dolkart (comps.), *La derecha argentina*. Buenos Aires: Ediciones B.
- Fabris, Mariano (2019). "Patria potestad, familia y género. Las diferentes perspectivas en el catolicismo y el debate en el Congreso (1984-1985)". *Estudios*, Número 42, pp. 71-90.
- Fouilloux, Étienne (1999). "La fase ante-preparatoria (1959-1960). El lento camino para salir de la inercia". Giuseppe Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. El*

- catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación (enero 1959-septiembre 1962)*. Salamanca: Peeters-Sígueme, pp. 98-109.
- Franco, Marina (2012). "Pensar la violencia estatal en la Argentina del siglo XX". *Lucha Armada*, Año 8, pp. 20-31.
- Galván, María Valeria (2013). *El nacionalismo de derecha en la Argentina posperonista. El semanario Azul y Blanco (1956-1969)*. Rosario: Prohistoria.
- Lida, Miranda (2012). "Catolicismo y sensibilidad anti-burguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo, 1955-1965". *Quinto Sol*, Número 2, Volumen 16, pp. 1-20.
- Lvovich, Daniel (2003). *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones B.
- Lvovich, Daniel y Finchelstein, Federico (2014-2015), "Nazismo y Holocausto en las percepciones del catolicismo argentino (1933-1945)", *Anuario IEHS*, Número 29 y 30, pp. 303-325.
- McGee Deutsch, Sandra (2005). *Las derechas. La extrema derecha en la Argentina, el Brasil y Chile. 1890-1939*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Orbe, Patricia (2012). "«Cruzada nacionalista» y periodismo: la revista *Cabildo* ante el escenario mediático argentino (1973-1976)". *Revista Alpha. Revista de Artes, Letras y Filosofía*, Volumen 35, pp. 41-66.
- Orbe, Patricia (2016). "En memoria de «cruzados» y «mártires». Aportes de las fuentes necrológicas a los estudios de las redes sociopolíticas del nacionalismo tradicionalista argentino (1970-1975)". *Cuadernos del Sur*, Volumen 45, pp. 37-57.
- Pattin, Sebastián (2019). *Entre Pedro y el pueblo de Dios. Las concepciones de autoridad en el catolicismo argentino (1926-1976)*. Rosario: Prohistoria.
- Raguer, Hilari (2002). "Primera fisonomía de la asamblea". Giuseppe Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión (octubre 1962-septiembre 1963)*. Salamanca: Peeters-Sígueme, pp. 167-224.
- Rock, David (1993). *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*. Buenos Aires: Ariel.
- Saborido, Jorge (2005). "El nacionalismo argentino en los años de plomo: la revista *Cabildo* y el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983)". *Anuario de Estudios Americanos*, Volumen 1/62, pp. 235-270.
- Scirica, Elena (2010). "Visión religiosa y acción política. El caso de Ciudad Católica-Verbo en la Argentina de los años sesenta". *PROHAL Monográfico. Revista del Programa de Historia de América Latina*, Número 2, Volumen 2, pp. 26-56.
- Scirica, Elena (2014). "El grupo «Cruzada» - «Tradición Familia y Propiedad» (TFP) y otros emprendimientos laicales tradicionalistas contra los sectores tercermundistas. Una aproximación a sus prácticas y estrategias de difusión en los años sesenta". *Memoria y Sociedad*, Número 18, Volumen 36, pp. 66-81.

- Scirica, Elena (2019). "¿Seremos de Cristo o del Anticristo? Orígenes y alineamientos primigenios de Cruzada en la Argentina". Laura Alarcón Menchaca et al (coords.), *Intelectuales católicos. Conservadores y tradicionalistas en México y Latinoamérica (1910-2015)*. Jalisco: El Colegio de Jalisco, pp. 181-210.
- Skorka, Abraham (2014). "El diálogo judeo-católico a cincuenta años de *Nostra Aetate*. Una perspectiva latinoamericana". *El Olivo*, Número 79-80, Volumen 38, pp. 33-44.
- Tato, María Inés (2004). *Viento de Fronda. Liberalismo, conservadurismo y democracia en la Argentina, 1911-1932*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Suárez Fernández, Luis (2011). *Franco y la Iglesia*. Madrid: Homolegens.
- Zanatta, Loris (2015). *La larga agonía de la Nación católica: Iglesia y dictadura en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Zuleta Álvarez, Enrique (1975). *El nacionalismo argentino*. Buenos Aires: La Bastilla.