

CONFLICTIVIDAD POLÍTICA Y CONFLICTIVIDAD RELIGIOSA EN LA ARGENTINA MODERNA: PROCESOS DE “TEOLOGIZACIÓN” DE LA POLÍTICA

Political and Religious Conflicts in Modern Argentina: The “Theologization” Processes of Politics

Luis Miguel Donatello. ldonatello@ceil-piette.gov.ar

Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Argentina

Recibido: Septiembre 2006. Aprobado: Diciembre 2006.

RESUMEN

Este artículo busca dar cuenta de los mecanismos políticos y sociológicos que han guiado los nexos entre catolicismo y política en la Argentina moderna. Para ello, propone una formalización conceptual a los fines de establecer un enfoque comparativo con otros casos latinoamericanos. Por ende se concentra en procesos de “teologización” de la política, considerándolos como corrientes que conducen a que la política sea experimentada por los militantes como un conflicto entre valores últimos y como una actividad ascética. A tales efectos, realiza dicha tarea haciendo referencia a distintas fases y fenómenos históricos representativos y significativos en torno al tema de referencia.

PALABRAS CLAVES: Catolicismo Argentino, Política, Teologización de la Política, Conflictos Culturales y Normativos.

ABSTRACT

This article intends to show the sociological and political mechanisms that have guided the links between Catholicism and politics in modern Argentina. For this purpose, it proposes a theoretical frame to establish comparative perspectives with other Latin American cases. Its principal focus is building on mechanisms of “theologization” of politics: currents in which politics is experienced as a conflict among ultimate values and as an ascetic activity. In this way, it makes reference to significant and representative historical cases.

KEY WORDS: Argentine Catholicism, Politics, “Theologization” of Politics, Normative and Cultural Conflicts

I. INTRODUCCIÓN

Un rasgo muy común en el continente latinoamericano, es lo que los sociólogos Michael Löwy y Jesús García Ruiz han denominado bajo la frase “le religieux, lieu du politique”¹: lo religioso como un lugar político. Esta afirmación les permitía a los mencionados intelectuales explorar las múltiples dimensiones de los conflictos político-religiosos en nuestro continente. En ese sentido, el caso argentino no escapa a este rasgo. Gran parte de la dinámica política que se dio en dicho país durante el siglo XX ha poseído una dimensión religiosa, a la vez que el campo religioso² se ha visto influenciado por ella.

Este fenómeno puede observarse tanto desde perspectivas que resaltan el componente intelectual —es decir, las ideas religiosas utilizadas por los actores para legitimar sus prácticas—, como desde miradas historiográficas que han hecho hincapié en determinados acontecimientos que expresan este conflicto. Ahora bien, podemos señalar una serie de coyunturas históricas en las que estos niveles de beligerancia se han exacerbado en la Argentina del siglo XX: aquellos momentos donde las crisis de legitimidad del orden político generaron verdaderos momentos de “efervescencia colectiva”³.

De acuerdo con este diagnóstico, el objeto del presente trabajo consiste en discriminar los elementos sociológicos que constituyeron las transacciones de sentido entre lo religioso y lo político en la Argentina y brindar, con los límites propios del conocimiento científico, un intento de “comprensión” de un fenómeno que podemos denominar como “teologización de lo político”. El mismo puede ser considerado en una dinámica que, en virtud de un conjunto de mecanismos sociológicos singulares, ha tenido como resultado el hecho de que los conflictos “políticos” sean experimentados y expresados por sus protagonistas como una colisión entre “creencias últimas”, del mismo modo que la experiencia política es “vívida” por los actores como una práctica “ascética”. Por ende, la descripción que sigue, apunta a formalizar un conjunto de propiedades resultantes de la indagación empírica⁴, con la finalidad de establecer posibles pautas para el ejercicio comparativo⁵.

¹ Nombre de un seminario de doctorado dictado por ambos profesores en la *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* de París.

² Cuando hablamos de campo religioso (Bourdieu, 1971) nos referimos en el marco de este trabajo al espacio social del catolicismo.

³ Prefiero la utilización de este concepto, al de radicalización u otros que constituyen el lenguaje de los actores. En cambio, el término “efervescencia colectiva”, cuya raíz en la sociología de Emile Durkheim es claramente reconocible, nos habla de algo palpable y menos ambiguo: el incremento en la intensidad de las relaciones y de la producción de vastas porciones de la vida colectiva (Durkheim, 1950).

⁴ Debido a que el objetivo de este trabajo apunta más a la formalización conceptual que a la ilustración empírica, se ha optado únicamente por utilizar como referentes fácticos a un conjunto de datos históricos, remitiéndonos en cada caso, a investigaciones puntuales que sí intentan probar algunas de las afirmaciones aquí vertidas.

⁵ Vale la pena señalar también que, dados los requerimientos espaciales de un texto académico como éste y, a partir de privilegiar los aspectos estrictamente “sociológicos” por sobre los “teológicos” e “ideológicos”, los mismos se tratarán de una manera sumamente sintética.

Entonces, vale la pena enfatizar que este intento de establecer líneas conceptuales se encuentra estrechamente vinculado al caso nacional de referencia y que se remite fundamentalmente a los cursos de acción de aquellos “militantes” católicos que en las etapas mencionadas buscaron “expandir las fronteras de lo religioso” hacia las esferas de la “política”, la “cultura” y el “mundo del trabajo”.

II. EL PROCESO DE “TEOLOGIZACIÓN” DE LA POLÍTICA

1. Las condiciones genéticas: El doble trauma del movimiento católico argentino, liberalismo y peronismo

El movimiento católico argentino⁶ sufrió entre fines del siglo XIX y durante todo el siglo XX dos “traumas” que le han dado su impronta, sobre todo cuando los militantes católicos quisieron desarrollar experiencias que suponían “expandir las fronteras de lo religioso”, más allá de sus límites estrictamente institucionales⁷.

El primero de ellos fue, de alguna manera, la condición de posibilidad de su surgimiento. Es decir, el momento en el cual adquirió sentido manifestarse en la “esfera pública” como “católico” —como una parte en una situación de “pluralidad” en el seno del “espacio público”—. Y fue precisamente con la sanción parlamentaria durante la década de 1880, de una serie de leyes que adquirieron el rótulo de “laicistas”, en tanto marcaban los límites entre las funciones eclesiales y las funciones estatales. Lo cual suponía restarle poder institucional a la Iglesia, en asuntos tales como la educación y el registro de los hechos vitales, funciones que pasaron a partir de dicho momento a las administraciones públicas provinciales y nacionales.

En un contexto en el cual la Iglesia Católica venía padeciendo de una severa anemia institucional para administrar su acción en un territorio cada vez más vasto, y en un proceso de crecimiento demográfico intenso, estas medidas fueron percibidas de manera

⁶ Bajo tal rótulo podemos considerar al conglomerado dentro del cual se encuentra una trama densa entre la Iglesia institución, las ideas católicas y las redes sociales de agentes pastorales y de instancias de “evangelización” de las masas y de los distintos colectivos. Por su parte, partimos del supuesto de que cada uno de estos componentes posee una conflictividad interna en la cual se solapan las lógicas de clase, las diferencias culturales, étnicas y de género. Asimismo, y como se manifiesta en el desarrollo del artículo, dicho término nos permite —rescatando las respectivas heterogeneidades internas— ver la pugna cultural entre “catolicismo” y las esferas culturales y políticas del “socialismo” y el “liberalismo”, en una relación “triangular” Poulat. 1977; Mallimaci. 1992)

⁷ Otro supuesto que se maneja en este artículo es que los límites de “lo religioso” no son “esenciales”. Es decir, se parte de la consideración que es la propia dinámica de la lucha por aquello que Alain Touraine (1995) denomina la “historicidad”, la que define qué es “religioso” y qué no lo es. Lo mismo vale la pena para el concepto de “militante”.

“traumática” por aquellos miembros de las “clases dirigentes” que no se hallaban vinculados, o bien que poseían una posición marginal en el esquema de la “Generación del 80”⁸. Asimismo, brindaron una “ventana de oportunidades” para el pasaje hacia la construcción de un “polo opositor” al Partido Autonomista Nacional, fuerza política que detentaba el poder gubernamental de manera monopólica, a partir de un complejo entramado de intereses entre las distintas “elites políticas” provinciales y nacionales.

La esporádica experiencia de la Unión Cívica en 1889 fue el momento del pasaje a la acción de un conglomerado y contradictorio volumen de dirigentes que luego desarrollarían nuevas fuerzas políticas como el Partido Socialista, la Unión Cívica Radical⁹, y también de un movimiento católico que, en su génesis, mostraba signos de dificultad para construir una fuerza política confesional de masas similar a las que se darían en Chile y Venezuela, en nuestro continente, o en Italia y Alemania dentro del contexto europeo.

Si bien éste no necesariamente debía ser el “camino natural” del movimiento católico en la Argentina, fue, al menos, uno de los principales objetivos de sus animadores en la mencionada fase genética. Pero, al mismo tiempo, el obstáculo principal no venía de la fuerza gobernante, sino de la propia Iglesia Católica.

Y ello se debía a un fenómeno que se daba en paralelo en esa época dentro del mundo católico: un proceso de adaptación institucional, que suponía un férreo “disciplinamiento interno” en relación con las autoridades episcopales y “externo”, con respecto a los designios ultramontanos. Esto, que ha sido denominado por los especialistas como la “romanización de la Iglesia argentina” (Di Stefano y Zanatta, 2000), suponía afrontar los siguientes obstáculos: dispersión territorial, rebeldía del bajo clero, falta de formación y escasez del mismo, déficit de diócesis, insuficiencia de recursos, conflictos con el poder político y una notable beligerancia por parte del Estado nacional para con la delegación vaticana¹⁰.

Por ende, la Iglesia argentina abocó sus esfuerzos a enfrentar dichos obstáculos, a través de una estrategia de “normalización institucional” que suponía el mentado “disciplinamiento”, combinado con un encierro dentro de sus propios límites, dando lugar a rasgos que la caracterizaban ya hacia las primeras dos décadas del siglo XX como de un “catolicismo a la defensiva” o bien como un “catolicismo sin Iglesia” (Mallimaci, 1996).

⁸ Bajo tal rótulo puede comprenderse a las “elites” intelectuales, políticas y económicas que desarrollaron el proceso de modernización del Estado argentino entre fines del siglo XIX y principios del XX. Al respecto, puede consultarse a Botana y Gallo (1997).

⁹ Vale la pena realizar una aclaración terminológica. Cuando en este artículo se habla de radical o de radicalismo se hace referencia a la mencionada fuerza política, de gran impronta en la historia argentina del siglo XX. En cambio, cuando se haga referencia a tendencias ligadas al espacio simbólico contestatario, y que habitualmente se engloban bajo el mismo término, se hará uso de comillas.

¹⁰ Argentina rompió sus relaciones diplomáticas con el Vaticano entre 1884 y 1899.

En este marco, las voluntades de los agentes del movimiento católico de desarrollar experiencias allende lo “estrictamente pastoral”, es decir más allá de los límites que la institución fijaba como tales y que tenían que ver con su lógica interna de fortalecimiento, no sólo no eran acompañadas o promovidas por las jerarquías, sino que muchas veces eran también censuradas y combatidas.

De este modo, entre fines del siglo XIX y principios del XX se dieron una serie de experiencias que carecieron de arraigo masivo, y que fueron demarcando una “cultura política católica”: el Club Católico (1877), el periódico “La Unión” (1882), la “Unión Católica” (1884), la “Liga Democrática Cristiana” (1902), la revista “Justicia Social” (1907), entre otras.

Los rasgos “típico-ideales” propios de la “cultura política” –consecuente con estas experiencias– marcarán también gran parte de las pautas de acción de aquellos militantes católicos que, a lo largo del siglo XX, buscarán “expandir las fronteras de lo religioso hacia lo político”.

El primer rasgo central será el antiliberalismo. Es decir, un conjunto de definiciones “por la negativa” en torno a la “construcción imaginaria” de una serie de principios identitarios. De este modo, el liberalismo y la modernidad, concebidos en sus múltiples dimensiones –cultural, económica y política– y el socialismo, considerado también de manera “integral” y como una consecuencia de la corriente histórica “iluminista” iniciada con la Revolución Francesa, serán todo aquello que el movimiento católico rechazará.

En ese sentido, no es casual que, dentro de la producción intelectual del catolicismo europeo, los militantes argentinos seleccionen cuidadosamente sus lecturas: desde la línea iniciada por José María Donoso Cortés, hasta autores no necesariamente filiados al movimiento católico como Charles Maurras, servirán como “recursos a la mano” frente a posiciones “dialoguistas” como la de Jacques Maritain (Mallimaci, 1996).

El otro rasgo central, concerniente a los caminos políticos a seguir, tendrá que ver con el hecho de privilegiar formas de acción que nieguen, o que se contradigan, con el juego institucionalizado en torno a partidos políticos. Ello supondrá, por su parte, dos tipos de lógicas.

Una será la de la “dispersión”. Es decir, más allá de la autonomía de las esferas del campo religioso, cada una de las partes –la institución eclesial, sus distintas corrientes internas, las diferentes instancias del movimiento católico, y los militantes por separado– encarará sus vínculos con la esfera política de manera atomizada. Lo cual, lejos de quitarle fuerza al movimiento católico, le dará una mayor eficacia en el largo plazo. Esto será conceptualizado por Fortunato Mallimaci (1992) bajo el rótulo de “catolicismo integral”. Es decir, una estrategia, no consensuada ni unilateral, pero sí con un grado de racionalidad de conjunto que apuntaba a construir no partidos, ni universidades, ni sindicatos, ni asocia-

ciones culturales “católicas”, sino a “católicos” dirigiendo los partidos, las universidades, los sindicatos y las asociaciones culturales.

La segunda lógica, consecuente con lo expuesto, será el privilegio de formas de negociación y de gestión “por arriba”, o bien restringida a espacios concentrados. Pero nunca renunciando a “las masas”, lo “popular” y “lo autóctono” –figuras denostadas por la producción simbólica “liberal”– como *focus*.

Ello conducirá a la construcción, entre las décadas del 20’ y el 30’ del siglo XX, de un “dispositivo” de inserción en las masas donde –cada ámbito con una autonomía relativa, pero siempre tutelada por la institución eclesial– se apuntará a la formación de dirigentes: los círculos obreros católicos¹¹, los cursos de cultura católica (1922), la Acción Católica Argentina (1931) y la revista “Criterio” (1928), serán las organizaciones más visibles dentro de este espectro (Di Stefano y Zanatta, 2000; Mallimaci, 1996).

Ahora bien, estas características emparentarán, a partir del progresivo desgaste de la cultura política liberal posterior a la Primera Guerra Mundial, al movimiento católico argentino con otras experiencias de impugnación “por derecha” al orden vigente; las cuales encontrarán su “ventana de oportunidades” con el primer golpe de Estado de la Argentina moderna, el 6 de septiembre de 1930¹². Y, precisamente, la dispersión de fuerzas de dicha conjunción heterogénea y conflictiva de actores que hará fracasar el intento golpista de crear un “orden nuevo”, mostrará a los militantes católicos los primeros límites de su acción (Buchrucker, 1988).

¹¹ En realidad, esta organización surge en 1892, a partir de la prédica del sacerdote alemán Federico Grotte. A pesar de sus éxitos iniciales –en sus primeros cuatro años lograría crear 17 círculos con 4.000 afiliados por todo el país– en 1912 será removido de la dirección, lo cual conducirá al anquilosamiento de la experiencia mencionada.

¹² Dicho acontecimiento inaugurará el ciclo de intervenciones cívico-militares que caracterizarán al sistema político argentino durante el siglo XX. Entre 1916 y 1930 el país fue gobernado por el Partido Radical, rompiendo así la hegemonía de las elites políticas que habían conducido el proceso de modernización estatal. El fracaso de éstas para construir una fuerza política de masas, sumado a los temores del poder económico frente a la crisis mundial de 1929 –la cual impactaría fuertemente en una economía abierta como la de Argentina– pueden considerarse los principales motivos del “golpe”. A partir de allí, se ensayaría una experiencia contradictoria –el gobierno del general Uriburu– que en 1932 iniciaría una transición hacia la democracia. El gobierno constitucional de Agustín P. Justo, sostenido sobre la proscrición y el fraude político, iniciará un ciclo que se denominará por la historiografía posterior como “década infame”, la cual expresa la vuelta al poder del conglomerado de intereses económicos, políticos y sociales que había quedado relegado de los asuntos estatales en el período anterior. Dos cuestiones conducirán a que, en junio de 1943, la Argentina se vea conmovida por una nueva interrupción institucional. Por un lado la “crisis de legitimidad” del orden político (Waldman, 1985). Por otro, la postura frente a la conflagración mundial, la cual dividió a las distintas elites políticas y económicas, dado que en torno a ella se superponían dos cuestiones. Una, de orden ideológico, en relación con quién y cómo debía reconvertirse la Argentina ante la resolución del conflicto bélico. Las fuerzas golpistas expresaban la postura “neutralista” –evaluada por muchos como “pro-Eje”– que ante el temor de que ganara las elecciones, que iban a darse poco tiempo antes del “golpe”, un candidato “aliadófilo”, decidieron intervenir. Otra, bastante paradójica, de orden económico, dado que la posición “neutralista” favorecía a la economía agroexportadora que, de esa manera, se aseguraba el acceso pacífico en el corto plazo al mercado británico, principal plaza para los productos argentinos.

Por estos motivos es que el nuevo intento cívico–militar de interrupción del orden constitucional que se desarrollará en junio de 1943, contará con una mayor presencia, pero también con un encuadre orgánico del movimiento católico. Y, de allí que, más allá del parentesco ideológico, sus cuadros formarán parte de las administraciones públicas nacional y provinciales. Ello conducirá al segundo trauma: el peronismo.

Si bien el peronismo no fue necesariamente una consecuencia del gobierno resultante de la “asonada” de junio de 1943 —debiéndose rastrear sus causas en los distintos factores estructurales, culturales y políticos configurados en la década de 1930¹⁵—, expresó al menos la transición hacia la democracia de dicha experiencia y la condición de posibilidad de su surgimiento, lo cual permitiría entablar una serie de afinidades entre este “singular” fenómeno político argentino y el movimiento católico.

Un primer plano de afinidades fue en el campo de las ideas. Perón, y luego el peronismo, reconocerán sus fuentes ideológicas y legitimarán sus medidas en la “Doctrina Social de la Iglesia”, como instancia de “trascendencia”. Al mismo tiempo, los militantes católicos verán en este fenómeno una forma de conjugar su diagnóstico y su programa de “justicia social” con una barrera tanto contra el “individualismo liberal”, como contra su “resultante”: el “peligro rojo”.

Luego, otro plano fundamental será el de la administración de la “cosa pública”. Como todo movimiento “nuevo”, el peronismo carecía de cuadros administrativos propios. Para poder ejercer las funciones estatales, en un contexto de incremento de las mismas, tomará “prestados” funcionarios, técnicos e intelectuales de distintos partidos políticos; pero, dado que la mayoría de ellos se pasa rápidamente a la oposición, encontrará en el movimiento católico una de sus principales fuentes. Ello les brindaba a sus militantes una nueva “ventana de oportunidades”.

Ahora bien, si las afinidades mencionadas daban pie a que muchos militantes católicos vieran en el peronismo una forma de concreción de sus programas políticos, existían también puntos de conflictividad, y serían precisamente éstos los que le darían a la relación entre catolicismo y peronismo su carácter traumático y complejo (Cucchetti, 2004).

Un nivel de conflictividad se situaba en torno a la dimensión institucional. Por más aproximaciones ideológicas que pudiera haber en torno a la “cuestión social”, el peronismo era una fuerza política laica, que llega al poder en un Estado laico. Y salvo algunas concesiones legales ligadas al campo educativo, no estaba ni en el horizonte de Perón, ni en el de gran parte de los grupos dentro del peronismo, subordinarse a una institución eclesial que buscaba sumar constantemente beneficios económicos, políticos y simbólicos. Esta dimensión del conflicto estallaría en el intento de reforma constitucional del año 1949, en la

¹⁵ Una síntesis del debate historiográfico al respecto puede hallarse en Ipola (1989).

cual no se satisfarían las demandas eclesiásticas de inscribir en la Carta Magna una serie de premisas ligadas a sus objetivos: la supresión del patronato, la declaración de la indisolubilidad del matrimonio y la obligatoriedad de la enseñanza religiosa.

En paralelo, en la medida que el ambicioso plan de desarrollo económico y social del peronismo significaba, entre otras cosas, una concentración del poder político, la Iglesia argentina que –como vimos– poseía una actitud de estrecha subordinación a la política ultramontana, no se iba a subordinar al liderazgo personalista de Perón. De allí que, a partir de que el conflicto se intensificaba, también funcionaría como espacio de construcción de la oposición.

Otro *locus* del conflicto sería el espacio de la “sociedad civil”. En tanto la política del peronismo seguía las tendencias de construcción de un poder estatal fuerte, desarrollaba organizaciones con el objeto de “peronizar” a la sociedad argentina. Ello conducía a que los espacios del movimiento católico se vieran muchas veces en competencia con sus homólogos, dentro del peronismo.

Ahora bien, todo esto conducía a que hubiera un nivel de conflictividad en el plano de la “construcción de sentido”. El peronismo y el catolicismo, entendidos como esferas simbólicas, se ligaban en un proceso que ha sido denominado como de “doble dislocación” (Cucchetti, 2004, 2005). Una “dislocación religiosa de lo político”, en tanto el peronismo “secularizaba” –de manera autónoma a la institución eclesial– objetivos, programas y argumentos desarrollados por el movimiento católico. Al mismo tiempo, una “dislocación política de lo religioso”, a partir de que el peronismo muchas veces desarrollaba una “estructura de plausibilidad” rayana en lo eclesial.

Si aceptamos este diagnóstico de “dislocación”, podemos comprender entonces cómo los conflictos específicamente institucionales entre Iglesia y Estado durante los dos primeros gobiernos peronistas asumían una dimensión cultural mayor. A la vez que las distintas transformaciones internas del campo religioso católico poseían su repercusión en el escenario estatal. Esto nos permite comprender, por ejemplo, el hecho de que las manifestaciones que desembocarían en el golpe de Estado del 16 de septiembre de 1955¹⁴ estuvieran aglutinadas en torno a clérigos y miembros de la jerarquía eclesiástica, o que, pocos años después, en un escenario de proscripción, los candidatos peronistas utilicen a un novel Partido Demócrata Cristiano para presentarse a elecciones, o que de manera análoga, dicho partido no tuviera un carácter de masas en sí mismo, siendo el peronismo su “vehículo” con las mismas.

¹⁴ Dicha intervención cívico-militar, derrocaría al gobierno peronista, dando paso al período de la “Revolución Libertadora”, que se prolongaría hasta 1958. A partir de allí, y hasta 1973, se abrirá un ciclo, denominado por muchos analistas como “el juego imposible” (Cavarozzi, 1997). Y ello, se deberá a que el peronismo será proscrito. Por ende, se sucederán gobiernos semi-democráticos carentes de legitimidad electoral, con intervenciones militares a los efectos de poder “controlar” al peronismo. Por su parte, la identidad peronista se reforzará sobre todo en el mundo sindical (James, 1990), siendo ésta una de las principales vías de expresión del peronismo, fuerza política que adquiere de este modo una cultura institucional que

De acuerdo con lo expuesto, las transacciones con el peronismo en lugar de borrar los rasgos producidos por el “trauma liberal” de fines del siglo XIX, producirían una serie de características que se superpondrán con aquellos en los años venideros. Uno de ellos será el enfrentamiento entre peronismo y antiperonismo, que dividió políticamente a la sociedad argentina durante el resto del siglo XX, y que tendrá un costado religioso: activos animadores del movimiento católico participarán en ambas posiciones, dotando de legitimidad tanto a discursos como a prácticas. Luego, y por motivos similares, los conflictos internos del campo religioso estarán ligados –ya sea por una estrategia de diferenciación, como por la construcción de intereses objetivos– a dicha dualidad. Por su parte, las distintas expresiones dentro del peronismo y sus propias “internas” –que en los años 70’ adquirirán rasgos sumamente violentos– también contarán con dicho componente católico (Donatello, 2002a). En suma, el peronismo se convertirá para el movimiento católico en otro de sus grandes hitos, en tanto se constituirá en una referencia insoslayable a la hora del “pasaje a la acción política” por parte de sus integrantes.

2. Las condiciones estructurales: los contextos de efervescencia social y política

Ahora bien, este “pasaje a la acción política” de los militantes católicos que, en función de lo expuesto, puede interpretarse como la búsqueda de la “extensión de las fronteras de lo religioso”, no se dio en un continuo temporal, sino que, al igual que todo fenómeno análogo, supuso momentos definidos en los cuales se gestaban “afinidades electivas” y “aversiones manifiestas” con otras fuerzas. Luego, estos nexos se “rutinizarán” formando parte del aprendizaje colectivo de las distintas generaciones de militantes.

Los cuatro momentos señalados como “instancias de pasaje a la acción” de los militantes católicos argentinos, tendrán un rasgo en común: son períodos donde las crisis políticas devienen en impugnaciones al sistema político y, en las cuales, no casualmente, el “liberalismo” –entendido en sus múltiples significados, pero fundamentalmente como “visión del mundo”– se pone en cuestión. Y, por ello mismo, por el carácter crítico de estas situaciones, en tanto instancias de cuestionamiento de consensos y de producción de identidades que se postulan como “nuevas” o “radicales”, es que podemos hablar de “efervescencia colectiva”.

supone negociaciones corporativas. El escenario político argentino adquirirá a partir de 1973, con la vuelta del peronismo y de Perón al gobierno, una mayor complejidad. Y ello se deberá a que, a los elementos enunciados, se agregará otro. Ya durante fines de los años 60’ el propio Perón fomentará la creación de organizaciones político-militares que, siguiendo el ejemplo cubano, se proponen la instauración de un “nuevo” orden social. Estas pondrán en jaque a los gobiernos militares, siendo tal vez el principal factor de la “vuelta” de Perón.

Cuando, en el proceso iniciado en 1973, Perón intente “normalizar” el funcionamiento político, las mencionadas organizaciones, junto con otras surgidas “por fuera” del peronismo, responderán negativamente, generando un enfrentamiento violento con otros sectores de dicho movimiento. La muerte de Perón en 1974, y la incapacidad del sistema político local para “institucionalizar” el conflicto social (Sídcaro, 2004), desembocarían en un ciclo de violencia que legitimaría la última intervención militar que sufrió la Argentina en el pasado siglo.

Las podemos identificar sintéticamente, de la siguiente manera:

- Laicismo vs. proto-movimiento católico: si seguimos la caracterización del apartado anterior, éste fue el momento de surgimiento del movimiento católico –es decir, de católicos manifestándose como tales en un escenario de pluralidad de creencias, librando un combate, precisamente contra dicha situación–. La efervescencia del período está ligada a que, más allá de las dimensiones de la confrontación que brindaron las “leyes laicistas”, es en torno a ella donde se reagrupan los sectores de la elite política, hasta entonces aglutinada por el PAN. El momento más álgido del conflicto se manifestará unos años después, cuando en una coyuntura de volatilidad bursátil, se desarrolle una “asonada” –la “Revolución del Parque”¹⁵, protagonizada por la gran mayoría de la oposición y no sólo por los “católicos”– que desembocará en la renuncia del Presidente.
- La década de 1930: si bien diversos grupos de intelectuales de diversas procedencias y, entre ellos, los católicos que protagonizaban la “renovación tomista” a partir del Centenario (Zanatta, 1996; Devoto, 2002), ya venían desarrollando una crítica a la democracia, es con la crisis económica mundial del 29’ y con la incapacidad del gobierno de Yrigoyen de dar respuestas a la coyuntura donde se abren las oportunidades para el “pasaje a la acción” (Buchrrucker, 1988). Toda la década del 30’ será, al igual que en gran parte de Occidente, un momento de formulación y ensayo de proyectos utópicos. Y, por eso mismo, encontraremos a una gran parte del movimiento católico participando de dichas experiencias y, muchas veces, protagonizándolas. Así, asistiremos a “maridajes” con organizaciones que veían a fenómenos europeos como el fascismo, el franquismo o inclusive –y desde una posición menos clara– al nazismo, como concreción de dichas utopías. La normalización transitoria que supuso el peronismo, de alguna manera desdibujaría las afinidades con el catolicismo existente al comienzo, derivando en los rasgos ya descritos.
- Los 60’ y 70’: la crisis de legitimidad de un sistema político que proscribía en un “juego imposible” al peronismo, combinada con la recurrente intervención militar en la vida política y con un clima de ideas a nivel internacional que avalaba proyectos “radicales”, abriría las posibilidades de una nueva fase de “pasaje a la acción” para los militantes católicos. En ese sentido, las transformaciones eclesíásticas a nivel universal, propiciadas por el Concilio Vaticano II, serían rápidamente reinterpretadas en el contexto argentino en la clave peronismo/antiperonismo. De

¹⁵ La “Revolución del Parque”, así denominada porque tuvo como foco el parque de artillería del Ejército situado en la ciudad de Buenos Aires, fue un intento sedicioso protagonizado en 1890 por distintos grupos políticos que se encontraban “fuera” del consenso construido por el PAN. Como señalamos, de allí surgieron líderes que rápidamente pasaron a construir fuerzas políticas alternativas. Más allá de la renuncia del Presidente, la situación fue rápidamente controlada por el partido dominante, generándose una salida institucional a partir de la asunción a la Primera Magistratura del Dr. Carlos Pellegrini. Al respecto, puede consultarse el texto de Ezequiel Gallo (1997).

este modo, el discurso “contestatorio” de la Iglesia será utilizado por el movimiento católico para plantear disrupciones dentro y fuera de sus límites institucionales. En ese sentido, será crucial el rol de dicha componente a la hora de establecer “bases éticas”, es decir, recursos de legitimación a la acción insurreccional llevada a cabo por muchas organizaciones durante los años 70¹⁶ (Donatello, 2004, 2005). En paralelo, también encontraremos en dicho momento histórico a grupos católicos –los cuales se posicionan negativamente frente al Concilio Vaticano II y a sus reformas– dotando de sentido y generando espacios de encuentro entre el poder económico y el poder militar¹⁷ (Mallimaci, 1996; Moyano Walker, 1992).

- El enfrentamiento al neoliberalismo: la implementación en la Argentina de una serie de políticas económicas, que transformaron tanto a las instituciones estatales como a una gran porción de las dimensiones de la vida colectiva en la Argentina de los años 90¹⁸ –y que han sido denominadas como neoliberales por la mayoría de los analistas–, generaron una oposición muchas veces difusa pero con una hostilidad creciente en un arco de actores sociales. Ello significó también una “ventana de oportunidades” para el pasaje a la acción del movimiento católico. Los podremos encontrar tanto en partidos políticos que impugnaban al “modelo”, como en organizaciones de la sociedad civil y en las organizaciones que protagonizarán la “beligerancia popular” y que, a fines de 2001, conducirían a la renuncia del Presidente Fernando De la Rúa. Si bien es difícil establecer hoy un diagnóstico definitivo sobre el devenir de dichas experiencias, es destacable su rol de orientación en la reconstrucción de la ciudadanía en nuestro país (Mallimaci, 2000; Donatello, 2002b).

Esta caracterización intenta mostrar cómo, en momentos de “efervescencia colectiva”, producto la mayoría de ellas de crisis políticas, el movimiento católico argentino ha encontrado momentos para iniciar un “ciclo” de acciones. Y ello se dio, precisamente, a partir del resquebrajamiento de las instituciones y del debilitamiento simbólico de la cultura política “liberal”. Ahora bien, tampoco debe pensarse a la esfera del catolicismo de manera unívoca, unidireccional u homogénea.

Precisamente, y de manera inversa a la anterior descripción, cada uno de estos momentos de “efervescencia colectiva” fue también una divisoria de aguas y una fuente de conflictos “internos” dentro del campo religioso. En alguna medida, las “demarcaciones históricas” consignadas también funcionaron como instancias en las cuales las pugnas dentro

¹⁶ En este sentido, existen numerosos casos en América Latina que presentan rasgos análogos. Al respecto, pueden verse los textos de Michael Löwy (1996) y de Daniel Levine (1996), los cuales inspiran el enfoque sustentado en este artículo.

¹⁷ Ello ha dado pie a la aparentemente contradictoria categorización de “nacionalistas católicos neoliberales” (Moyano Walker, 1992). Más allá de que exteriormente esto parezca una conducta “oportunista”, si vamos a las trayectorias de los militantes y a las lógicas de “clase social” o de “acumulación política”, el término se vuelve bastante plausible y correcto. En los años 90¹⁹ volveremos a asistir al protagonismo de dicha configuración política.

del catolicismo se expresaron, siendo difícil establecer un “dentro” y un “afuera”. Y ello se debe a que al resquebrajarse las instituciones y las ideas “laicas” en las cuales se basa la tradición republicana sobre la que se montó la “fórmula prescriptiva” de nuestra organización política, también se daban las condiciones de redefinición de las fronteras entre “lo religioso” y “lo político”.

Así, podemos observar en cada caso algunos de los diversos niveles de conflictividad:

- Entre el “clero” y los “laicos”, por el control de las estructuras de inserción eclesiástica en las masas.
- Entre “jerarquías” y el resto del “clero” por el control de la institución eclesial.
- Entre fracciones del “clero” y del movimiento católico, por los lineamientos de la institución frente al Estado, a otras instituciones y a las distintas fuerzas políticas.
- Entre el catolicismo “de arriba” y el catolicismo “de abajo”, es decir una reproducción de la “lucha de clases” dentro de la Iglesia.
- Entre distintas corrientes político-ideológicas que penetran dentro del campo religioso.
- Entre “conciliadores” e “intransigentes” frente a la “modernidad liberal” y frente a las culturas políticas seculares.

Ello ha dado como resultado que, en los hitos históricos señalados, se hayan desarrollado nexos “singulares” entre los miembros del movimiento católico y diversas experiencias, haciendo que el mencionado proceso de “teologización de la política” penetre en diversos ámbitos y fuerzas.

Ahora bien, esta descripción parecería hablar de un sistema político cooptado por católicos y de una Argentina “teocrática”. Más allá de que en un país que ha sufrido de manera tan recurrente crisis políticas, la Iglesia Católica pueda vislumbrarse como una de las pocas instituciones capaces de mantener alguna forma de “autoridad social”, y de que la identidad religiosa católica se erija en una de las principales formas sustitutivas (Mallimaci, 1996) de identidad ciudadana, nada hay más lejos de la realidad histórica que la imagen de un país “teocéntrico”.

Vale la pena reforzar contra dicha percepción, que estamos hablando sólo de cómo los militantes católicos se vincularon con la política en la Argentina, y de cómo ello se dio en circunstancias que analíticamente señalamos como de “excepcionalidad”.

En ese sentido, debemos también afrontar el otro costado de la caracterización realizada: sus bases sociales en momentos que, también en términos analíticos, podemos de-

nominar como de “continuidad histórica”. Es decir, en los escenarios políticos de “normalización” de los conflictos y de “rutinización” de las prácticas donde el orden secular circunscribe y limita las fronteras de lo religioso hacia el mundo “privado”, lo cual nos conduce del análisis politológico al planteo sociológico.

3. Las condiciones institucionales: la diversificación y la complejización del campo religioso

Si pasamos al análisis sociológico, debemos ver, en primer lugar, cómo en cada una de las fases señaladas nos encontramos con momentos de transformaciones dentro del campo religioso católico.

El período de constitución del Estado moderno en Argentina, solidario con la laicización de las funciones de la administración pública, fue también un momento de normalización institucional. Es decir, un proceso de crecimiento, adaptación a los tiempos, disciplinamiento y reconstrucción de la Iglesia Católica en tanto organización compleja.

Ello le daría su impronta al movimiento católico, y a partir de estas condiciones es que también debemos interpretar los límites políticos de la acción de los militantes del movimiento católico.

Por su parte, los años 20' y 30' serán momentos de desarrollo y diversificación del movimiento católico, y de “renacimiento” intelectual de la filosofía tomista.

En los años 60' y 70', el ya mencionado Concilio Vaticano II también supondrá una lógica análoga: expansión institucional y renovación intelectual; por un lado, el desarrollo y diversificación de las estructuras de la Acción Católica (Soneira, 1985, 1989) y, por otro, el avance de la teología de la liberación como movimiento intelectual, más allá de que en países como Argentina ello haya significado una reflexión que no se circunscribe solamente a lo estrictamente “teológico” (Donatello, 2005).

Finalmente, en los años 90' nos encontraremos con un escenario donde, de manera solidaria con las transformaciones acaecidas en la sociedad argentina a partir de la última dictadura militar y de la transición democrática, asistiremos a una doble dinámica: pluralización del campo religioso “por fuera” y “por dentro” del catolicismo (Giménez Beliveau, 2004).

En suma, estos elementos nos permiten enunciar un primer argumento sociológico: *las transformaciones en el campo religioso generan espacios, lazos y redes que, en los momentos de “normalidad” del sistema político, quedan circunscritos a límites estrechos. Y, a la inversa, cuando estas condiciones se alteran, se abren oportunidades de expansión de las fronteras de lo religioso a partir de las cuales se dan dos fenómenos solidarios. Por un lado, los conflictos resultantes del incremento de la complejidad de la vida religiosa se*

traducen en el plano político y, por otro, ante el debilitamiento de las identidades político-partidarias, la identidad religiosa deviene en identidad política.

Esto nos remonta a un viejo enunciado proveniente del padre de la sociología francesa: Emile Durkheim. Para él, las crisis políticas en las sociedades complejas, en lugar de producir fracturas en el lazo social, lo refuerzan. Y ello se debe a que el debilitamiento de la moral cívica se compensa con el refuerzo de la moral familiar, profesional o religiosa (Durkheim, 1897).

4. Las pautas “típicas”: el pasaje de la “iglesia” a la “secta” y sus mecanismos sociológicos

Ahora bien, el enunciado vertido anteriormente sólo se puede comprender si vamos a los mecanismos empíricos que constituyen la militancia católica. En Argentina del siglo XX, ella más que una condición supone un proceso del cual podemos reconstruir analíticamente sus distintas fases.

Durante este siglo, las distintas estructuras del movimiento católico argentino han tenido una serie de secuencias, superpuestas y no excluyentes que le han dado su complejidad. Es decir, un conjunto de lógicas que, sin una influencia causal unívoca, han configurado los distintos “pasajes a la política” de los militantes.

En los años del surgimiento del movimiento católico argentino, el tipo de trayectoria que predominaba era la del “notable”. Es decir, personas pertenecientes a las elites intelectuales y políticas y a los mismos círculos de poder social a partir de los cuales se llevó a cabo la modernización del Estado. Su derrotero incluía el paso por la universidad –preferentemente en el ámbito del derecho–, luego un primer ciclo de experiencias de ejercicio profesional y relativo éxito económico, para pasar después a asumir cargos públicos. Sus diferencias con el resto de la “Generación del Ochenta”, está dada por los motivos políticos e ideológicos señalados. Sin embargo, sus mecanismos de socialización eran heterónomos en relación con el resto de los grupos de poder: clubes, colegios y universidades.

A partir de la acción de estos “notables” surgen las organizaciones de masas mencionadas y, sobre todo a partir de la primera década del siglo XIX, nos encontramos con un segundo tipo de trayectoria: la del “ascenso social”. Consecuentemente con los rasgos que caracterizan a la sociedad argentina, muchos hijos de inmigrantes buscan abrirse una “carrera al talento” a través de su paso por la universidad y las actividades políticas. Es ya un lugar común que ésta es la base social del radicalismo. Pero también podemos ver que en el catolicismo se expresa este fenómeno. Como “individualidad histórica” de este tipo de caso, es posible tomar el ejemplo de Atilio Dell Oro Maini (Devoto, 2005). Formado en su educación primaria en el colegio “Don Bosco” –perteneciente a la orden de los salesianos–, realizará sus estudios secundarios en el colegio jesuita “Del Salvador”. Esta institución fue

creada al ser desplazados los clérigos de la dirección del Colegio Real de San Carlos – que pasó a llamarse Colegio Nacional de Buenos Aires– dependiente de la Universidad, y que era uno de los centros de formación instituidos por las elites liberales para socializar a sus miembros. La finalidad de los jesuitas era construir una elite católica ilustrada. Luego, pasará por las aulas de derecho de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Católica Argentina, cuyos miembros debían revalidar sus títulos en la primera. En 1911 participará de la revista *Estudios*, dirigida a la sazón por el escritor católico y futuro protagonista de una de las corrientes más importantes del nacionalismo vernáculo, Gustavo Martínez Zuviría (cuyo seudónimo era Hugo Wast). En 1915 será designado como director de la revista *Tribuna Universitaria*, órgano de los Centros Católicos de Estudiantes. En 1918 ingresaría como abogado y luego como secretario general de la Asociación Nacional del Trabajo y, tres años después, conformaría la Unión Popular Católica Argentina, siendo presidente de la Liga de la Juventud Católica Argentina. Su acción por esos años llegaría a la fundación de un club deportivo católico: el Ateneo de la Juventud.

Como podemos ver, su trayectoria condensa una serie de experiencias típicas que nos hablan de un camino católico de “ascenso social”. Primero, la formación primaria en escuelas católicas destinadas a los hijos de inmigrantes. Luego, ella continúa en un centro para aquellos alumnos destacados. Después en la universidad, siguiendo una carrera paralela –dado en esos tiempos el monopolio estatal de la educación superior–. Posteriormente, el ingreso en los círculos intelectuales afines al catolicismo lo llevaría también a una condición de “notable”. Así ingresaría en los ámbitos del poder económico y social. Su biografía no termina acá y, al igual que los casos antes mencionados, tendrá momentos de protagonismo posteriores: será funcionario en diversos gobiernos militares en áreas vinculadas a la educación.

El tercer tipo de trayectoria que se generará en el movimiento católico argentino será la de los “clérigos–intelectuales militantes”. Personajes emblemáticos de este período y que representan un mismo tipo de trayectoria son figuras como Juan Sepich Lange, Leonardo Castellani, Virgilio Filippo o Julio Meinville (Cobe, Iramain y Pavón, 2003). Hijos de inmigrantes instalados en ciudades chicas del interior del país –ajenos al cosmopolitismo de Buenos Aires–, encuentran en la vocación sacerdotal una forma de ingreso a la vida pública. Allí se desempeñan como animadores sociales y culturales en sus parroquias, desarrollando, en algunos casos como en los de Meinville y Filippo, una extensa actividad que va desde la fundación de instituciones deportivas, hasta la aparición periódica en la radio. A la vez, actúan como intelectuales. Algunos de ellos, como Sepich, van a estudiar a Europa en prestigiosas instituciones católicas, y complementan su formación en centros laicos –tal es la experiencia de Castellani que realiza estudios de filosofía en la Sorbonne–. Así, en el período de la maduración de su formación en los años 30’, desarrollan su labor como intelectuales en la prensa, en el mercado editorial –a través de una vastísima producción en ensayos políticos–, y en la enseñanza tanto en centros religiosos como laicos, constituyéndose como la vanguardia del pensamiento católico más intransi-

gente. Muchos de ellos continuarán siendo activos protagonistas de la vida cultural y política en los años posteriores, a la vez que sus caminos seguirán los derroteros más diversos. Cuando sus argumentos dejen de ser acordes con los tiempos, cuando sus compromisos los conduzcan a enfrentarse –y a ser castigados por la misma Iglesia o por sus órdenes– terminarán su vida como “intelectuales malditos”, poseyendo una amplia influencia en las ideas políticas de varias generaciones.

Finalmente, en los años 60’, y de manera bastante similar en los 90’, nos encontraremos con otro tipo de trayectoria: el “militante de masas” (Donatello, 2002a, 2002b). Jóvenes de clase media que, a través de su participación en las actividades pastorales de las parroquias o de los colegios católicos, son “seducidos” e invitados por sacerdotes a formar parte de las estructuras del movimiento católico. Luego, a partir de experiencias de “ruptura” –campamentos a ámbitos rurales marginales y trabajo en villas de emergencia– pasan a incrementar su “compromiso cristiano”. Finalmente, y a grandes rasgos, cuando prosiguen sus derroteros en los mundos universitario o laboral, y a partir de la percepción de frustración en relación con la institución eclesial, desarrollan experiencias heterogéneas de “búsqueda”. Es decir, instancias de “ampliación de las fronteras de lo religioso” hacia los ámbitos sindicales, político-partidarios y culturales y, más recientemente, en organizaciones de la “sociedad civil” (ONG).

Ahora bien, dos grandes rasgos trascienden a las distintas lógicas. El primero es el que podemos denominar bajo el concepto de “pasaje de la Iglesia a la secta”. Es decir, el desarrollo de experiencias que suponen una “salida” de un espacio social e institucional abierto y extenso, a otro cerrado y circunscrito¹⁸.

Ante la percepción de inadecuación de las estructuras del movimiento católico, los distintos tipos de militante, o bien se ligan a experiencias seculares –generando grupos con algún grado de autonomía dentro de espacios mayores– o bien desarrollan sus propias organizaciones que, de algún modo, son mucho más reducidas en densidad y volumen o, a partir de la “decepción” con este tipo de alternativas, “retornan” generando pequeños colectivos dentro de las fronteras de lo religioso. Estas opciones “político-religiosas” tampoco deben pensarse de forma excluyente, del mismo modo que no necesariamente están determinadas por el tipo de trayectoria que hemos mencionado.

El segundo rasgo es, sobre todo en aquellos casos que se mantienen “fuera” de los límites de la institución eclesial, un proceso de “rutinización” o de “inversión de sentido”. Razonando por analogía con el esquema planteado por Max Weber en relación a su célebre concepto de “afinidad electiva” (Weber, 1904–1920, I: 33; Löwy, 1988: 9–17), podemos ver cómo los militantes católicos en la Argentina han producido distintas experiencias “se-

¹⁸ Las categorías “Iglesia” y “secta” aquí enunciadas, se refieren sin ningún contenido valorativo a las “formas de organización” del campo religioso. Al respecto, pueden consultarse los textos de Troelsch (1956) o de Jean Seguy (1980).

culares”, es decir, por fuera de la institución eclesial y a partir de nexos con grupos y actores “laicos”. En ellas podemos observar primero la marca “genética” –lo que Weber denominaba como “parentesco espiritual”–. Luego, la constitución de “recíprocas influencias” entre una “forma” específica de catolicismo y la experiencia “secular” singular. Para pasar finalmente, a la “normalización”, lo cual puede interpretarse como la subordinación a principios, lógicas y valores diferenciados de su origen religioso.

Tres ejemplos pueden ilustrar este proceso. El primero es el de aquellos militantes que, a partir de su oposición al peronismo en los años 50’, se ligaron al poder militar. En los años posteriores fueron funcionarios de los distintos gobiernos militares que se fueron sucediendo, conformando un verdadero cuerpo de técnicos que cumplían dos funciones: por un lado la aportación del *savoir faire* administrativo del cual los militares carecían y, por otro, dotar de legitimidad social a gobiernos “ilegítimos” en su origen. A partir de los años 60’, estos militantes generarán espacios sociales que, con el aval de sectores de la Iglesia y del episcopado, permitirán la aglutinación de un conjunto de intereses en común entre poder militar y poder económico que, de manera “elíptica”, manejará al país a partir de la última dictadura de 1976–1983. Su adopción del neoliberalismo económico como doctrina oficial, los alejará del tradicional antiliberalismo de la Iglesia argentina, del mismo modo que la lógica que gobernará sus acciones pasará a ser la propia de cualquier “elenco tecnocrático”.

Otro ejemplo será el de aquellos militantes que se constituyeron en la “avanzada” de la renovación conciliar y que, a fines de los años 60’, pasarán a conformar una de las principales organizaciones político–militares de América Latina: los montoneros. Luego de los primeros “éxitos” iniciales y a partir de su crecimiento y diversificación organizativa, los montoneros se constituirán en un claro ejemplo de un colectivo ligado a la guerrilla urbana. A partir de allí, las necesidades propias de una organización clandestina irán desdibujando progresivamente su génesis católica.

Finalmente, tenemos el ejemplo de aquellos militantes que entre fines de los años 70’ y principios de los 80’ funcionarán como continuadores de la praxis “liberacionista” gestada la década anterior. Y serán, al mismo tiempo, el nexo entre ciertos sectores de la Iglesia y las organizaciones del movimiento de derechos humanos que resistía a la dictadura. Una vez reestablecido el orden democrático, y dadas una serie de condiciones en la institución eclesial –donde una gran parte del episcopado adhería a una serie de lineamientos políticos que suponían el “olvido” y el “perdón” en relación con el terrorismo de Estado como estrategia corporativa–, una parte de los actores mencionados se vincularán a “organizaciones populares” surgidas para paliar la crisis económica que haría eclosión en 1989. A partir de allí, y teniendo en cuenta experiencias heterogéneas y divergentes, muchas de ellas se reconvertirán en ONG. En la actualidad, éstas han adquirido una autonomía financiera e institucional, producto de la combinación de un sistema internacional de adquisición de recursos y de la retirada del Estado de una serie de funciones sociales, por lo cual,

e independientemente de los nexos de los grupos mencionados con el campo religioso, su acción –que para los protagonistas no deja de ser “política”– obedece a las pautas del “Tercer Sector” (Donatello, 2005).

Estos tres ejemplos nos muestran diferentes formas de “afinidad electiva” entre militancia católica y fenómenos políticos donde “la expansión de las fronteras de lo religioso” conduce a opciones que una vez que se consolidan, desdibujan sus orígenes religiosos. Y en las cuales, por los motivos expuestos, se transita de una organización de tipo “Iglesia”, a otra que posee las mismas propiedades estructurales que las “sectas”. Ahora bien, si pensamos a la experiencia humana en su conjunto, es decir más allá de las segmentaciones analíticas, tenemos un fenómeno que –en parte por los procesos de “inversión de sentido” mencionados– es bastante común en Occidente: la existencia de prácticas cuya génesis religiosa les imprime un contenido “ascético”. El mismo se desprende del tipo de “racionalización” que sigue la conducta de los militantes sobre los que nos hemos referido. Sus rasgos, en cuya riqueza no nos detuvimos por el carácter eminentemente conceptual de este artículo, pueden percibirse rápidamente en la observación empírica: *trayectorias donde la frontera entre lo “público” y lo “privado”, entre lo “religioso” y lo “secular”, entre lo “social” y lo “político” se funden en una serie de experiencias colectivas de lucha por la definición de estas fronteras. Y en las cuales podemos observar cómo el campo religioso aporta agentes formados para la actividad política¹⁹ en una situación de “disponibilidad”*. Lo cual nos conduce a pensar que, cuando la actividad política posee dichas bases sociales, también ésta puede considerarse como una forma de “ascesis” (Pace, 1983). De este modo, el viejo argumento *weberiano* de un mundo plural en el cual los conflictos por la instauración de una normatividad pueden considerarse como una “guerra de dioses” (Weber, 1919) puede adquirir un sentido para nada metafísico y poseer utilidad analítica para reflexionar en torno a las relaciones entre religión y política en el contexto latinoamericano.

III. CONCLUSIONES: TEOLOGIZACIÓN DE LA POLÍTICA Y ORDEN DEMOCRÁTICO

A lo largo de este artículo se han intentado trazar un conjunto de formalizaciones de carácter “típico–ideal” sobre los nexos entre catolicismo y política en la Argentina, con el objeto de establecer bases para el trabajo comparativo con otros países latinoamericanos.

¹⁹ Un elemento también común a las distintas experiencias señaladas, consiste en que en el campo religioso estos actores adquieren una serie de competencias y destrezas que los hacen sumamente “aptos” para la acción colectiva.

Dicha tarea excedería las fronteras de cualquier artículo. Ahora bien, ello no significa que no nos permita realizar una serie de interrogantes:

Desde el punto de vista politológico, podemos preguntarnos: ¿en los países del continente donde los partidos demócrata-cristianos han supuesto construcciones de masas relativamente exitosas en las confrontaciones electorales, se han dado fenómenos de “teologización” de la actividad política análogos al caso argentino?

¿La existencia de un partido demócrata-cristiano con las características mencionadas, garantiza un sistema y una cultura política más plurales en tanto los militantes católicos circunscriben su acción a un espacio circunscrito? Yendo más allá del catolicismo: ¿El pluralismo religioso en torno al desarrollo de fuerzas políticas, es decir, la existencia de partidos confesionales, preserva a las sociedades de conflictos políticos extremos que pongan en peligro los marcos institucionales democráticos?

Desde el punto de vista sociológico: ¿cuáles son las condiciones “internas” del campo religioso que permiten morigerar o potenciar los conflictos en torno a valores? ¿En qué medida la existencia de dispositivos religiosos de inserción en las masas dejan militantes “en disponibilidad” para proyectos políticos “seculares”? ¿El lazo social gestado en el campo religioso es a priori una forma de identidad que se enfrenta con la “moral cívica” propia de los regímenes democráticos occidentales?

Sin pretender acotar las posibles interrogantes sobre estas cuestiones, vale la pena mencionar que se requiere todavía en nuestro medio académico continental de mucho trabajo para responderlos. Asimismo, se requiere dejar de lado muchos prejuicios. Por ejemplo, uno bastante común y extendido en las ciencias sociales latinoamericanas hasta hace unos pocos años: la imputación teórica a priori de un supuesto carácter “tradicionalista”, “arcaico”, “irracional”, “reaccionario” y, por todo esto, “antidemocrático”, de los fenómenos religiosos.

En ese sentido, podemos agregar algo más en estas conclusiones. Todas las interrogantes planteadas anteriormente tienen como horizonte ético a la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de regímenes y sociedad más democráticas y plurales, lo cual nos remite a un debate extendido hoy en día en Occidente: la tensión que puede resumirse en dos formas de comprender los fenómenos normativos (Arato y Cohen, 1992). Así, tenemos por un lado la vieja postura “liberal-iluminista”, según la cual el Estado —en tanto instancia que encarna la máxima reflexividad social y el lugar de lo “universal”— debe resolver de una manera unilateral los conflictos de índole axiológica. Enfrentada a ella, tenemos la perspectiva “comunitarista” que supone lo opuesto, que las propias instancias autónomas de la vida colectiva pueden y deben orientar los asuntos de esta índole.

Sin pretender definirme definitivamente por uno de estos polos, y rescatando el carácter productivo que poseen estos dilemas tanto para la labor intelectual como para el

ejercicio ciudadano, creo que fenómenos como el que se ha pretendido desarrollar acá –la “teologización de la política”– son en algún punto inevitables, dado que están sujetos a la pluralidad inherente a la condición humana²⁰. Ahora bien, ello no quiere decir que sean insolubles. Leyéndolos en clave continental me parece que, al igual que otros problemas políticos que afrontan nuestras democracias, requieren de una mayor y mejor institucionalización, lo cual, lejos de ser un enunciado vacío, supone un doble desafío: el reconocimiento de la diferencia y reglas universalistas.

El “contenido”, la “forma” y la “dirección” que puedan tener estos desafíos, y sus correspondientes soluciones, forman parte de uno de los aspectos centrales de agenda política de nuestro continente en los próximos años.

REFERENCIAS

- Arendt, Hanna. 1958. *The human condition*. Nueva York: Viking Press.
- Arato, Andrew y Jean Cohen. 1992. *Sociedad civil y teoría política*. México: FCE. 2000.
- Botana, Natalio y Ezequiel Gallo. 1997. *De la República posible a la República verdadera*. Volumen III. Buenos Aires: Ariel, Biblioteca del Pensamiento Nacional.
- Bourdieu, Pierre. 1971. “*Genèse et structure du champ religieux*”. *Revue Française de sociologie* XII.
- Buchrucker, Christian. 1988. *Nacionalismo y Peronismo (1930–1955). La Argentina en la crisis ideológica mundial*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Cavarozzi, Marcelo. 1997. *Autoritarismo y Democracia (1955–1996)*. Buenos Aires: Ariel.
- Cobe, Lorena, Lucas Iramaín y Federico Pavón. 2003. “Hispanismo y peronismo como Terceras Posiciones (1943–1955)”, en *III Jornadas de Ciencias Sociales y Religión. Ciudadanía y Religión*, de Nicolás Viotti y otros. Buenos Aires: CEIL–PIETTE/CONICET.
- Cucchetti, Humberto Horacio. 2004. *El simbolismo religioso y la construcción de la conciencia política en la Argentina. Religión y política en el peronismo (1943–1955)*. Buenos Aires: tesis de Maestría de FLACSO.
- . 2005. *Religión y política en Argentina y en Mendoza, 1943–1955. Lo religioso en el primer peronismo*. Buenos Aires: Documento de Trabajo N° 13, CEIL–PIETTE/CONICET.
- Devoto, Fernando. 2002. *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Buenos Aires: Siglo XXI.

²⁰ En esto, puede plantearse una coincidencia con argumentos tan disímiles como los de Carl Schmitt (1923) y de Hanna Arendt (1958).

- . 2005. "Católicos del centenario a la década de 1930". *Prismas. Revista de Historia Intelectual* 9. Bernal. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta. 2000. *Historia de la Iglesia Argentina*. Buenos Aires: Mondadori.
- Donatello, Luis Miguel. 2002a. *Ética católica y acción política. Los Montoneros: 1966-1976*. Tesis de Maestría. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- . 2002b. *El catolicismo argentino y la resistencia al neoliberalismo en la década del 90: grupos, organizaciones e individualidades*. Ponencia presentada en las II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión: "La Religión en tiempos de crisis". Buenos Aires. 7-8 de noviembre de 2002.
- . 2005. *El Catolicismo Liberacionista en la Argentina y sus opciones político-religiosas. De la efervescencia social de los sesenta a las impugnaciones al neoliberalismo en los noventa*. Tesis en co-tutela entre la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y la Ecole Des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Buenos Aires: UBA.
- Durkheim, Emile. 1897. *Le suicide*. Québec: Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi.
- . 1950. *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit*. Québec: Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi.
- Gallo, Ezequiel. 1997. *Carlos Pellegrini*. Buenos Aires: FCE. Colección "Los nombres del poder".
- Giménez Beliveau, Verónica. 2004. *Recomposition du champ religieuse dans l'Argentine*. París: Ecoles Des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Ipola, Emilio de. 1989. «Acerca de las interpretaciones en torno al peronismo». *Desarrollo Económico* 29-115.
- James, Daniel. 1990. *Resistencia e Integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Levine, Daniel. 1996. *Voces Populares en el Catolicismo Latino-Americano*. Lima: CEP.
- Löwy, Michael. 1988. *Rédemption et Utopie: le judaïsme libertaire en Europe centrale (Un étude d'affinité élective)*. París: PUF.
- . 1996. *Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina*. México: Siglo XXI. 1999.
- Mallimaci, Fortunato. 1992. "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar", en *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires: CEHILA.
- . 1996. "Catolicismo y militarismo en Argentina (1930- 1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica". *Revista de Ciencias Sociales* 4: 181-218. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- . 2000. "Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina". *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur* 20/21. Buenos Aires.
- Moyano Walker, Mercedes. 1992. "Organización popular y conciencia cristiana", en *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires: CEHILA.

-
- Pace, Enzo. 1983. *Ascesi e mistici in una società secolarizzata*. Venecia: Marsilio Editori.
- Poulat, Emile. 1977. *Eglise contre bourgeoisie*. París: Clasterman.
- Schmitt, Carl. 1923. *Teología política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Seguy, Jean. 1980. *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernest Troelsch*. París: Cerf.
- Sidicaro, Ricardo. 2004. "Coaliciones golpistas y dictaduras militares: el proceso en perspectiva comparada", en *Empresarios, tecnócratas y militares. La trama corporativa de la última dictadura*, coordinado por Alfredo Pucciarelli. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Soneira, Abelardo Jorge. 1985. *Análisis institucional de la Iglesia Católica en la Argentina. La Iglesia Católica en la Argentina, desde la caída del peronismo hasta la caída del peronismo (1955-1976)*. Tesis doctoral. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del Salvador.
- . 1989. *Las estrategias institucionales de la Iglesia Católica (1880-1976)*. Buenos Aires: CEAL, 2 tomos.
- Touraine, Alain. 1995. *La producción de la sociedad*. México: IISUNAM.
- Waldman, Peter. 1985. *El Peronismo*. Buenos Aires: Hispamérica.
- Troelsch, Ernest. 1956. *The social teaching of the Christian churches*. Londres: George Allen & Unwin Ltd. Nueva York: The Macmillan Company.
- Weber, Max. 1904-1920. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, en J.C. B. Mhor, Tübingen. Versión en castellano: *Ensayos de sociología de la religión*. Madrid: Taurus. 1984. Traducción de José Alamaraz y Julio Carabaña. Volumen I.
- . 1919. "La ciencia como vocación", en *El político y el científico*. México: CINAR, 1989.
- Zanatta, Loris. 1996. *Del Estado liberal a la Nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.