

Humberto Cucchetti

Algunas lecturas sobre la relación iglesia/ peronismo (1943–1955): entre el mito de la "nación católica" y la "iglesia nacional"

Para comprender el significado histórico de la relación Iglesia/ peronismo, 1943–1955, hay que partir de las lecturas realizadas hasta el momento. Este artículo intenta retomar y criticar dos articulaciones conceptuales que han estudiado el peronismo desde puntos de vistas contrarios. En la primera articulación de ellas, se identifica el peronismo con el mito de la “Nación Católica”. En la segunda, se lo liga con un proyecto anticatólico de “Iglesia Nacional”.

Introducción

Las discusiones sobre los rasgos del peronismo histórico en la vida social y política del país seguirán siendo interminables. Las visiones académicas sobre el fenómeno son, en última instancia y con un nivel de reflexión más sistemático, sintomáticas de la profunda polarización en la conciencia social que el peronismo ha generado en la historia argentina.

La cuestión religiosa, que tanto material da para la discusión a las ciencias sociales últimamente, no fue un tema para nada ajeno en la experiencia peronista de la cual reflexionaremos ahora: la que se gestó desde 1943 hasta 1955. Es más, además de no ser ajena se puede decir que fue, con sus particularidades, una cuestión constitutiva del peronismo, aún en sus versiones posteriores al límite cronológico que estudiamos a continuación. Las visiones, en este sentido se reducen por lo general a la relación entre Iglesia Católica y peronismo. Como veremos posteriormente durante el análisis, ha habido una inclinación bastante recurrente de analizar este hecho histórico, que se introduce en el interior de un problema más vasto y milenario como es el de la relación entre religión y política, desde un reduccionismo institucionalista y de alcance estrechamente palaciego que recorta la riqueza histórica del fenómeno (Mallimaci, F. - Di Stefano, R., 2001: 9). No obstante, y adelantándonos a lo que constituirá una de nuestras conclusiones centrales, esta práctica de reducción de lo religioso a lo institucional explica algunas de las falencias en las presentes investigaciones que, sin duda, con mucha honestidad y

por qué no riqueza intelectual, se han realizado en los últimos años sobre el peronismo y su relación con el campo religioso.

Si el título de nuestro artículo habla en términos de "Iglesia/ peronismo" no se debe a que aceptemos la manera en que se formula el problema, sino que partimos de cómo el mismo está siendo elaborado por gran parte de la historiografía del momento. En este sentido, el objetivo de este escrito no es desentrañar el complejo histórico entre religión y política en la época del peronismo (1943- 1955), tarea imposible de concretar en este espacio. Nuestra tarea, en todo caso más acotada, consiste en someter a crítica desde una sociología histórica de los grupos e ideas religiosas, algunos de los estudios más relevantes sobre la relación entre, digámoslo de algún modo, peronismo y catolicismo.

Ante la pluralidad de visiones al respecto, vamos a tomar simplemente tres lecturas. Las escogemos porque al menos dos de ellas se elaboran desde trenes conceptuales antinómicos entre sí. En el primer lugar, estudiaremos la perspectiva del historiador Loris Zanatta en la que se analiza al peronismo desde su identificación con el mito de la «nación católica». En el tercer lugar, intentaremos reconocer la propuesta de Roberto Bosca quien estudia al peronismo en el interior de la conformación de una Iglesia Nacional cismática del catolicismo romano. La lectura de Lila Caimari, que corresponde al segundo lugar, nos permitirá el pasaje de una primera interpretación, en la cual se pasa de ver el peronismo como "hijo del catolicismo" (Zanatta) a una versión apóstata y anticatólica del legado peronista (Bosca).

Los antecedentes históricos de la «nación católica»

Para comprender la constitución del campo religioso en la Argentina peronista, no hay que dejar de entender sus antecedentes previos que fueron predisponiendo históricamente la «afinidad electiva» entre peronismo y tradición católica. Zanatta circunscribe la lectura entre 1880- 1955. Debemos reconocer que dicho marco histórico general es útil en tanto que ilustra las más importantes "tendencias" históricas que atravesó el catolicismo argentino hasta llegar a la conformación que adquirió en los años cuarenta.

Según se advierte desde el estudio de Zanatta, la consolidación del estado nacional producida desde la hegemonía de la elite liberal de los '80, ofrece como contracara la marcada dispersión de la Iglesia argentina. Zanatta habla de un catolicismo popular sin Iglesia (Roberto Di Stefano- Loris Zanatta, 2000: 309). A partir, no sólo de la coyuntura nacional, sino del reposicionamiento católico a nivel mundial

(claro ejemplo constituye el Concilio Vaticano y el dogma de la infalibilidad del Papa) se produce el paso hacia una Iglesia más autónoma y moderna además de profundamente centralizada. El concilio de obispos latinoamericanos de 1899 representó, por antonomasia, la romanización de la Iglesia latinoamericana y una intensificación de las fuerzas centrípetas de la institución. “En su conjunto, puede decirse que fue en esta época que se inició el largo proceso de adaptación de la Iglesia argentina a dos fenómenos de alcance universal: la consolidación del Estado Nacional y la romanización de la Iglesia católica” (Di Stefano, R. – Zanatta, L., 2000: 313).

En este sentido, se plantea la relación histórica entre religión (bajo su forma institucional católica) y política en el mundo secular. La oposición anticlericalismo y espíritu ultramontano no se produjo en un antagonismo agudo y consubstancial sino con matices dignos de destacar. La alianza entre el poder secular y los residuos derrotados de la vieja cristiandad colonial, si bien no olvidaban la visceral oposición ideológica, al menos tampoco omitían puentes interesantes de cooperación. En este sentido, como interpretamos del autor, la Iglesia ocupó un lugar subordinado en la estructura de negociación, por ejemplo, la incumbencia del poder político en la jerarquía religiosa bajo los derechos que engendraba el Patronato en la designación de los obispos. No obstante, la clase liberal requería de la religión como instrumento de control, cohesión social e identidad nacional en nuestro país (Di Stefano, R. – Zanatta, L., 2000: 343). La interpretación de Zanatta es correcta teóricamente ya que, según entendemos, supone que la modernidad política y cultural no significa la desaparición de la conciencia religiosa (como sí se estimaría desde una mirada evolucionista), sino básicamente una estructuración funcionalmente puntual de la misma.

De esta forma, en el mismo momento en que el catolicismo argentino se inserta subordinadamente al interior de un esquema político secular, se produce un contra efecto de fortalecimiento interno en el plano ideológico religioso. Bajo la inspiración del reposicionamiento de la Iglesia Católica a nivel mundial, se van gestando las bases religiosas para la construcción del mito “Iglesia = contra sociedad”, en el cual la lucha contra los *errores modernos y el liberalismo* son ejes fundamentales de la identidad religiosa.

¿Qué sucedía en el seno del campo católico? Desde los años 20’ comenzaron a generarse imbricadamente tanto el auge del catolicismo nacional como el surgimiento de los movimientos laicos del catolicismo. Tal surgimiento, como deja ver Zanatta, demuestra la importancia de ver lo religioso como espacio de disputas no menores (lejos de la concepción que equipara lo religioso a lo homogéneo). En

efecto, dos modelos se oponen en el catolicismo nacional: el *Volksverein*, en el cual la acción social se concibe desde la autonomía del laicado, y la *Union Sacrée*, para el que la acción laica se realiza desde una disciplina piramidal y clerical de las organizaciones (Di Stefano, R. – Zanatta, L., 2000: 371- 372).

Debido a los derroteros seguidos por la Iglesia mundial, la necesidad eclesiástica en nuestro país y el surgimiento de la Acción Católica en 1931, es el segundo modelo el que se impone, fortaleciendo el movimiento *unificante* y vertical de la institución católica (Di Stefano, R. – Zanatta, L., 2000: 415). La vida social en general, los temas de la “agenda” (educación, política, cuestión social, cohesión cultural) terminaron siendo absorbidos en el interior de una estructura centralizada.

Como veremos posteriormente, la profunda identificación entre Iglesia e idea de “Nación” da lugar al mito según el cual la religión católica representa el núcleo de la nacionalidad argentina, es decir, emerge el mito de la “Nación Católica” (Di Stefano, R. – Zanatta, L., 2000: 403). En este sentido, el catolicismo criollo empieza a incluir dentro del discurso religioso, la defensa de los valores tradicionales y nacionales. A su vez, esta elaboración religiosa de lo nacional, se hizo en los momentos en que se cristalizaban los límites del liberalismo político, la crisis de la filosofía de la historia, en un contexto histórico que incluía el derrocamiento de Irigoyen y el quiebre del modelo económico de crecimiento hacia afuera, entre otros hechos. Este complejo escenario histórico posibilita una reacción a la ofensiva de la Iglesia Nacional. El mito de la nación católica, cristalización ideológica de un «anhelo de cuño teocrático» (Di Stefano, R. – Zanatta, L., 2000: 420) empieza a ser una pieza clave de la cultura nacional.

Después de su espectacular concreción durante los años '43- 44, el mito, y con él la Iglesia en general, ceden ante una evidencia notablemente destacada por el autor: lejos de encarnar las aspiraciones y el espíritu de la cristiandad neotomista, el peronismo es un fenómeno del “mundo” (Di Stefano, R. – Zanatta, L., 2000: 448, 455). El viraje decisivo en la relación Iglesia/ Peronismo, desde este punto de vista, lo produce la constitución del '49: “... la reforma no sólo conservó intacto el patronato, sino que desconoció las sugerencias de las autoridades eclesiásticas respecto de formulaciones de algunos artículos (...) Los constituyentes evitaron decretar a la religión católica como “religión de Estado” y se abstuvieron de elevar a rango constitucional tanto la enseñanza religiosa como la indisolubilidad del matrimonio” (Di Stefano, R. – Zanatta, L., 2000: 455)

La Santa Sede vio con malos ojos estos aspectos de la reforma. A partir de ese entonces se produjeron sucesivas y dolorosas fracturas: la oscilante inclinación de Perón hacia el lenguaje clasista, la representación evitista no católica de los sectores más carenciados de la sociedad argentina, y la provocación eclesiástica sobre la formación del partido católico para disputarle a Perón la conducción política, hicieron insostenible la relación Iglesia y peronismo.

No obstante, nos detendremos brevemente en este punto: las relaciones entre Iglesia y peronismo en los orígenes de este último.

Ideología e Iglesia: los orígenes del peronismo

Con el propio Zanatta podemos empezar a repasar con mayor detenimiento los orígenes ideológicos del peronismo, orígenes aferrados a una relación tan mutante como difícil: la del nuevo movimiento social y político con la Iglesia a partir del mito de la nación católica (basado en la premisa de la identidad entre argentinidad y catolicismo).

Zanatta destaca la profunda afinidad entre el proyecto gobernante desde el 4 de Junio de 1943 y la Iglesia Católica, objetando a quienes no vieron lazos orgánicos y solidaridad entre Ejército e Iglesia en esa época. La tesis del autor es significativamente fuerte: "El 4 de junio de 1943 la Iglesia alcanzó el poder" (Zanatta, L., 1999: 15), destacando no sólo la bienvenida eclesiástica de la revolución militar, ni simplemente la reciprocidad del ejército hacia la cultura e institución católicas, sino además la cooperación de hecho, sistemática y decidida de amplios sectores de la Iglesia en la gestión política que se inauguraba a la vez que se daba fin a la denominada "década infame".

Desde la lectura del libro podemos distinguir las siguientes fases que posteriormente desencadenarían el advenimiento de Perón al poder. En primer lugar, la unidad de principios sostenidos entre golpistas y cúpula eclesiástica (incluyendo importantes bastiones del catolicismo laico), si bien permanecían en la conducción política hombres de un catolicismo cultural marcadamente diferenciados del integrista católico, como por ejemplo, el Cnel. Elbio Anaya, Ministro de Educación durante los primeros meses. Esta primera instancia data desde junio del '43 hasta octubre del mismo año. Perentoriamente, la relación entre Iglesia y Ejército se funde casi inextricablemente, fortaleciéndose la creencia cara al catolicismo argentino que a la cristiandad se accede vía militar. "En los meses que siguieron a la revolución de Junio, la relación entre la Iglesia y el Ejército fue casi simbiótica. En el clima enfervorizado de "restauración argentinista" de aquellos días, era prácticamente

imposible distinguir entre el clericalismo de los militares y el militarismo de los ambientes católicos" (Zanatta, L., 1999: 70).

En segundo lugar, (octubre- marzo del '43) el momento apoteósico en la concreción del mito, en el cual sobresalen la gestión en educación de un católico nacionalista como Martínez Zuviría, el retorno de la enseñanza religiosa dentro de las horas de clases en diciembre de 1943, y el inicio de la política social de Perón en el Departamento Nacional del Trabajo, posterior Secretaría de Trabajo y Previsión. El giro confesional y nacionalista de octubre se marcó tanto en la política educativa (reflejo preciso del *ethos* católico) como en la conciliación capital/ trabajo detenida en el accionar de Perón y concretada como un decisivo lema del catolicismo social.

Posteriormente, en tercer lugar, en 1944, se evidenció la crisis de una modalidad del nacionalismo católico, aquella que vio en Perón el modelo de cristianización de la sociedad. Su modelo de democracia corporativa anclada al ideal de la restauración de la cristiandad se desvanece cuando el gobierno revolucionario en general y Perón en particular intentan ampliar las bases de la revolución, en un evidente giro popular y democrático (Zanatta, L., 1999: 144, 151). El incesante crecimiento de Perón en la escena política y el predominio del sindicato único, por encima del sindicato confesional y corporativo, marca no sólo la escisión y polarización del mundo católico ante el en junio vicepresidente de la nación sino, a su vez, el desencanto y retirada (ya en el '45) de la Iglesia ante la polarización de la política en Argentina. Siendo ésta la cuarta etapa, el sindicato único representa concomitantemente la falta de fuerzas de la Iglesia para absorber el fenómeno naciente, así como la radicalización política de Perón. La curia empieza no sólo a tomar distancia de Perón sino además, a pensar una salida de la crisis nacional "sin Perón". El caso extremo lo ilustra Mons. De Andrea, quien adhiere a la Unión Democrática, alianza política y electoral que intentaría evitar la llegada de Perón a la presidencia.

Finalmente, la resolución parcial de la crisis (1946), en la cual la Iglesia debió optar, no queriendo, entre dos turbulentas y no apacibles aguas para sus viejos ideales de integración entre la cruz y la espada. De Andrea versus Perón, la Unión Popular Cristiana con Perón, la cúpula de hecho y con un perfil bajo apoya a Perón, entendido como "mal menor", que preservaría la enseñanza religiosa y la indisolubilidad del matrimonio. Es cierto que subsistía la virulenta verborragia clasista de Perón (Zanatta, L., 1999: 408), la posible e indeseada torcedura del peronismo hacia "la izquierda"; aun así la cercanía fue mayor a la que pudo sujetarla a la intelectualidad laica anticlerical, el socialismo, el comunismo y el anticatolicismo norteamericano representado en Braden.

En la exposición que hemos hecho de la propuesta de Zanatta, en la cual intentamos reconstruir brevemente su planteo, se concibe una identidad consubstancial, al menos en sus orígenes, entre peronismo e Iglesia Católica. No obstante la aproximación al fenómeno del peronismo y su vinculación con la ideología del mundo eclesiástico, habría que puntualizar algunos sesgos de Zanatta para ser *leídos* teóricamente. Su investigación histórica cae en un *historicismo* de fuerte cuño *discursivista*. El caso puntual y más relevante es la antinomia democracia/ antidemocracia. En este sentido, el mito de la nación católica se inscribiría como herramienta simbólica de los sectores antidemocráticos argentinos, en auge desde 1943. Al seguir la oposición binaria, el historiador italiano realiza su investigación partiendo desde el mismo punto de vista de la ideología democrática burguesa; sería tan noble, en esta dirección, realizar otra investigación del proceso a partir de la oposición construida desde los sectores antidemocráticos e integristas: argentinidad católica vs. liberalismo extranjerizante. Obviamente, tanto esta antinomia (cristianismo católico/ anticristianismo materialista) como la oposición anterior, escogida parcialmente por el autor, resultan provenir de compromisos fuertemente ideológicos.

Este historicismo se sustenta en la ausencia de determinados conceptos que puedan ofrecer al lector, por ejemplo, qué se entiende por democracia y si lo democrático se analiza desde las articulaciones discursivas de los actores que sustentan el discurso o lo defenestran. En efecto, el discurso opositor a Perón tenía como eje la libertad política. La fusión entre *libertad* y *democracia* era el estandarte contra el peronismo naciente. El discurso aglutinante era naturalmente liberal, y lograba inclusive la adhesión del sacerdote que en esos años alzaba la voz del catolicismo democrático: De Andrea. Ahora bien, la sola perspectiva de los actores no dilucida unilateralmente la naturaleza de los procesos.

Pues bien, el maniqueísmo democracia/ antidemocracia parece querer cercenar el modelo de representación y de autoridad a dos esquemas únicos: el liberal burgués, por un lado, o el autoritario mitigado bajo las formas de democracia corporativa. Zanatta no advierte que estrictamente el peronismo no fue ni lo uno ni lo otro, sino que construyó una instancia de participación denominada movimientismo, en la cual las instituciones clásicas de la democracia liberal se acompañan de otras instancias de participación igualmente relevantes: sindicato, unidad de base, jotapé, etc.. Aún así, el peronismo inaugura la época del sufragio femenino, actor social inexistente políticamente en la sociedad argentina hasta esa fecha, lo cual redundaba en un ensanchamiento de las bases de legitimidad popular de la democracia.

Como vemos ahora, la naturaleza del peronismo, “hijo del mito de la nación católica”, queda inexplicada en su especificidad al no pasar Zanatta de la perspectiva subjetiva a los posicionamientos objetivos que acarrió el peronismo. Como fenómeno policlasista, la base social, motora del peronismo, terminó siendo la clase obrera dibujando, no sólo en los discursos (demagógicos o no) de Perón sino en hechos concretos difícilmente conciliatorios, un fuerte acento clasista esto sin lugar a dudas, más allá de la propia voluntad o deseo íntimo de Perón. Ejemplo flagrante de esta tesis es el posicionamiento negociador de la clase obrera que genera la creación del sindicato único, el privilegio de la discusión colectiva de los convenios, y la consecuente amenaza objetiva constante al capital. El ejemplo del sindicato único demuestra una resolución secular que no caía en gracia a la militancia católica integrista, proponiendo ésta un modelo sindical confesional.

Como síntesis concreta de esta crítica, pareciera ser que el análisis queda encerrado en debates superestructurales racionales y conscientes, pero que además terminan por quedar constreñidos a los ámbitos institucionales. Este momento en la investigación científica es importante pero como índice sintomático de la cuestión. Como objetaría Lévi- Strauss, resta el enfoque etnológico, la importancia de la naturaleza inconsciente de la cultura; aquí, la teoría de la historia debe seguir la filosofía de Marx: “los hombres hacen su historia, pero no saben que la hacen” (Lévi- Strauss, C., 1995: 70).

Irreductibilidad Iglesia/ Peronismo

La filiación católica del peronismo, innegable pero en un sentido bastante sui generis como para no tenerlo en cuenta, puede llevar a soslayar la especificidad histórica del movimiento peronista. Por sobre todas las cosas, reducir la relación a las manifestaciones públicas de los obispos de la época (personajes como Copello, Franceschi, entre otros) puede inducir a equívocos cuando no se percibe la constitución más profunda del simbolismo religioso en esa época.

En el estudio de Lila Caimari sobre la relación entre Perón y la Iglesia católica podemos encontrar indicios que no disminuyen la riqueza histórica a sus cristalizaciones clericales ni identifican absorbentemente el origen del peronismo con la jerarquía católica. No desconociendo la importante influencia católica sobre los orígenes del peronismo, se traslucen algunos enconos primigenios entre el nuevo movimiento y la cúpula eclesiástica, tanto laica como religiosa. En dicho aspecto, Caimari supone que las esperanzas nacionalistas católicas sobre el encumbramiento público de Perón están perplejas por las dudas que el militar

dejaba. Nacionalismo católico autoritario, antisemita y anticomunista, (el P. Meinvielle, o del ministro Martínez Zuviría), la ampliación democrática hacia la que se dirigía Perón como los ribetes protosocialistas de su política social (Caimari, 1995: 65- 67) empezaron a hacer de esta relación una instancia cada vez más dificultosa. El aspecto obrerista del peronismo causó un fuerte recelo en los intelectuales católicos nacionalistas.

La visión de la historiadora, en este sentido, es más compleja que la ofrecida por el investigador italiano. En última instancia, y más allá de las rebeldías y discontinuidades, Zanatta apunta a establecer el peronismo como resultado de un relativamente homogéneo mito de la nación católica. Caimari, por el contrario, insiste en revisar la alianza entre Perón y la Iglesia: "A la vez, la hipótesis de la alianza entre Perón y la Iglesia parece requerir una revisión indispensable, teniendo en cuenta las objeciones formuladas, desde el principio, por las diferentes corrientes del catolicismo a distintos niveles de la institución" (Caimari, L., 1995: 99- 100). La fusión entre la cruz y la espada, lema vital de los revolucionarios del '43, iría progresivamente desapareciendo del discurso de Perón. Inclusive, dos hechos que sujetarían a Perón a la doctrina eclesiástica, como la enseñanza religiosa, por un lado, y la constante y hasta abusiva apelación a las encíclicas papales por el líder como heredero directo de la doctrina social, por otro lado, Caimari los entiende más a la luz de la táctica política que como reproducción fidedigna de un espíritu netamente católico. La relación era, si se quiere, más instrumental y extrínseca que interna. La educación religiosa podía ser entendida como una alianza que le proveería al peronismo de los tan escasos y ansiados cuadros intelectuales (Caimari, L., 1995: 142- 143), y la reapropiación de la Doctrina Social obedecería por sobre todas las cosas a la necesidad de persuadir y tranquilizar a las clases altas y medias dentro de un discurso policlasista, -ni comunista ni fascista- (Caimari, L., 1995: 114- 115).

Si bien estas afirmaciones pueden resultar un tanto provocativas y discutibles, ayudan a pensar la especificidad de la relación entre Iglesia y peronismo, especificidad sin la cual no es posible explicar la intensidad del conflicto entre 1954- 1955.

Una punta del ovillo para entender la propuesta de Zanatta es su recorte del tiempo histórico. Un desacertado recorte del tiempo histórico a analizar puede provocar fusiones teóricamente inexistentes o por lo menos, desmedidas. Reducir la vinculación entre Perón y la Iglesia a los años 1943- 1946 coadyuva a producir una mirada bastante simplista de los fenómenos. Un hecho central es que "el mito de la nación católica" (tal como lo concibe Zanatta) no nos permite percibir cómo a

partir de 1950 y aún antes se produce, en efecto, una dilución de la referencia católica dentro de la doctrina peronista (Caimari, L.,1995: 179- 180). El peronismo absorbe la vanguardia moral del proceso a partir de una relectura peronista del cristianismo. La cohesión espiritual del régimen y de la nueva Argentina cuenta con un Dios trabajador, que incluye la fábrica, la economía, los humildes.

Caimari destaca con fuerza este viraje en la simbología religiosa de la Argentina de la época. La instauración de *la Razón de mi Vida* como lectura obligatoria, dos años antes de la supresión de la enseñanza religiosa bajo el ministerio de Méndez San Martín, hace una inexorable alusión a una religión sin Iglesia (Católica), a una creencia marcadamente desclericalizada y netamente práctica.

Según la autora, en esa misma dirección podría entenderse el acercamiento de Perón con comunidades protestantes y cultos paracristianos como el espiritismo, acercamiento urticante para la Iglesia. El gobierno habría buscado así asociarse a prácticas religiosas más eminentemente populares que las supuestas por el catolicismo institucionalizado (Caimari, L.,1995: 203). El pentecostalismo, además, generaba una vida religiosa más práctica y directa, menos intelectual, y por sobre todo, sin tantas dilataciones jerárquicas como suponía la mediación eclesiástica. Así se entiende, la emergencia de una iglesia cristiana peronista disociada de la Iglesia Católica (Caimari, L., 1995: 265). Si bien la tesis del mundo católico como expresión no- popular puede resultar exacerbada, basta destacar en los acercamientos peronistas a las expresiones exteriores de la Iglesia católica la decisión de dar «la batalla espiritual» en la sociedad argentina. A esto se agrega la sacralización creciente de la figura de Eva Perón, personaje que en un principio generó un profundo rechazo no sólo de la cúpula católica sino además de amplios sectores de las Fuerzas Armadas. No sólo como emergencia simbólica que opacaba en gran medida el culto mariano, sino además, como se constata en el libro, a partir de un *feminismo contradictorio* (Caimari, L., 1995: 65- 67) que incluía la acción social desde la creación de la Fundación Eva Perón y la disolución de la Sociedad de Beneficencia, institución de caridad ligada a los ámbitos económicamente más elevados del catolicismo.

Por otro lado, y para concluir esta etapa del estudio, destacamos que ambos autores coinciden en las características sociales diferenciales de la representación que encerraban peronismo e Iglesia. La radicalización del peronismo evidencia la falta de cercanía de la Iglesia con las clases populares y su contenido de clase media (Caimari,1995: 316- 318). De este modo, Zanatta exponía las características pequeño burguesas que defendía el discurso católico: “La solución, concluía Caggiano apelando a la doctrina social católica, estaba entonces en la difusión de la

pequeña propiedad, la que permitiría también evitar el error, no menos nocivo, y que él implícitamente imputaba a los secuaces del marxismo, de quienes *quisieran allanarlo todo con la intervención del Estado*" (Zanatta, L, 1999: 62). No obstante, esta constatación efectuada por el propio Zanatta no lo lleva a precisar los alcances y ribetes de la versión peronista del mito de la nación católica, precisión ineluctable si se piensa explicar el agudo conflicto en que desembocaría el derrocamiento del peronismo.

A partir de allí debe entenderse el progresivo y mutuo alejamiento entre Iglesia y peronismo hasta llegar aquella a aglutinar y dirigir la oposición antiperonista que diera lugar a la Revolución libertadora de 1955.

El peronismo como Iglesia nacional

Como acabamos de ver, durante la época peronista que analizamos se fueron elaborando determinadas estrategias simbólicas que sacudieron las relaciones internas del campo religioso y su relación con el poder político.

En la lectura que vamos a comentar ahora, se intenta ponderar la relación entre el peronismo y la Iglesia católica a partir de las pretensiones «regalistas», «cismáticas», «galicanistas», «cesaropapistas» (Bosca, R., 1997: 69, 162, 210, 329, 337), del propio Perón y que se sintetizan en el proyecto de creación, por parte del régimen, de una Iglesia nacional peronista.

La perspectiva de Bosca tiene como punto de partida las relaciones históricamente existentes entre poder político y factor religioso, tema obviamente central en la sociología de las religiones. No obstante, el autor analiza la relación, a partir del eje conceptual universalidad religiosa, cuyo nítido ejemplo histórico sería la Iglesia católica, contrapuesto al modelo de Iglesia nacional (Bosca, R., 1997: 34) como resabio primitivo más contundente de instrumentalización política de la religión (Bosca, R., 1997: 21, 36). Esta subordinación de lo religioso constituye la preocupación principal de Bosca, el nudo sobre el cual rondará su crítica al peronismo.

Los proyectos de creación de Iglesias nacionales no son escasos en la historia de la relación religión/ política. El autor cita, entre otros, a los "cristianos alemanes" en la época de Hitler, a la Iglesia Anglicana, el sandinismo y la teología de la liberación, entre otros numerosos ejemplos. El rasgo común que tienen los casos citados por Bosca es que en todos ellos el conflicto explícito con las autoridades católicas alcanza un grado de intensidad contundente. En este sentido, su concepto

de Iglesia nacional está revestido de una arbitrariedad lógica relevante. Por ejemplo, la diferencia entre Iglesia nacional y religión de estado, o sostenimiento de tal culto, sería, que en la primera, se produciría una sacralización del poder político, mientras que en las restantes categorías constitucionales y políticas de tratamiento sobre la religión se mantendría la independencia entre Dios y el César (Bosca, R., 1997: 39). ¿Debe pensarse que la religión de estado no sacraliza entonces el poder político? ¿Es esta afirmación, como se deriva del planteo de Bosca, históricamente correcta?

Una debilidad evidente y notoria dentro de la obra que retomamos, radica en la utilización inconsistente metodológicamente de la noción de «Iglesia nacional». Además de la connotación despectiva que hace del término, asociándolo al totalitarismo, la instrumentalización de lo religioso y la sacralización del poder político, la idea así significada reduce la confusión entre religión y política a los casos de «Iglesia nacional», regalismo, cesaropapismo, etc. En cambio, la «religión de Estado» quedaría excluida de esta relación espuria entre lo religioso y lo político. ¿Cómo explicar entonces, el franquismo, o la última dictadura argentina? Sobre el Proceso, Bosca llamativamente no emite opinión, y con el franquismo guarda un silencio casi absoluto; sus escasas referencias son bastante más benévolas que las que efectúa sobre el peronismo (Bosca, R., 1997: 165, 200- 201) No fueron, evidentemente, procesos de construcción de Iglesias nacionales. No obstante, ¿fueron procesos históricos donde religión y política marcharon por separado? Más aún, ¿no se generaron instancias de sacralización del poder, instrumentalizaciones de lo religioso, incluso servilismo religioso ante estados represores?

Tal vez en el fondo, Bosca está pensando teóricamente con conceptos ingenuos sobre la naturaleza de la religión y su relación con la política. Pero sin entrar en este terreno, áridamente teórico, debe reconocerse cierto maniqueísmo en su estudio: la anatematización de la Iglesia nacional alienta un efecto de desplazamiento por lo menos riesgoso en términos científicos. Si nos dejamos llevar por las atrocidades que supone ese concepto, podemos eludir la atención de interacciones históricas entre lo sagrado y lo político no menos ceñidas que la existente en numerosas «Iglesias nacionales».

En la misma dirección, el tratamiento de la relación entre Iglesia y peronismo, si bien recoge datos interesantes, es fuertemente superficial, arbitrario y etnocéntrico. Su defensa a- crítica y partisana de la Iglesia católica (Bosca, R., 1997: 54) tiene como contracara solidaria una valoración fuertemente despectiva con el “cristianismo peronista”. Como toda lectura indisimuladamente antiperonista,

asocia la cultura peronista a la irracionalidad típica de la sociedad de masas (Bosca, R., 1997: 89). La aprehensión popular del fenómeno peronista se vincula a un “estado de ánimo colectivo”, a los sentimientos emocionales por encima de los planteos intelectuales (Bosca, R., 1997: 90). Su lectura de *Evita*, a partir de la vaga e imprecisa categoría de «fanatismo» (Bosca, R., 1997: 176- 177) y sus constantes apelaciones a la «personalidad de Perón» (sus preocupaciones por su «ausencia de fe católica auténtica») (Bosca, R., 1997: 163, 167), demuestran que el autor no ha captado la particularidad sociológica del peronismo histórico.

Al interior de la mirada sociológica y antropológica de los hechos religiosos se puede reconocer un planteo teórico que evita mirar y jerarquizar a las comunidades religiosas según atributos éticos esenciales. Las miradas secularistas han teñido de prejuicios a los estudios sobre la vida religiosa. La reducción de lo religioso a lo simplemente emocional es una primera forma de descartar su riqueza lógica y conceptual, ubicando a la religión más cerca de la naturaleza, las pulsiones y los instintos. El mito debe entenderse no tanto ni simplemente como fenómeno emocional, como socialización de estados anímicos, sino por sobre todo, como un hecho intelectual fuertemente simbólico y que sirve para canalizar contradicciones sociales (Lévi- Strauss, C., 1998: 143). Bosca no ha tenido presente esta verdadera lección en el estudio de los fenómenos culturales: la de leer el trazado inconsciente del mito, la de analizar sus significados en un sentido semiótico.¹

De esta manera, y a pesar de la aparente contundencia en sus conclusiones sobre el peronismo, no puede dar cuenta de la matriz social de dicho fenómeno, por un lado, y de las raigambres cristianas o no de dicho fenómeno político, por otro. Veamos tales incertidumbres.

En primer lugar, se puede interpretar una inquietud constante sobre la existencia o no de raíces endógenas del cristianismo peronista. En algunos momentos, Bosca parece reconocer este hecho mítico religioso como constituido por un sentir popular relativamente instaurado en los sectores postergados de la sociedad argentina (Bosca, R., 1997: 135). No obstante, en otros pasajes le niega al peronismo su naturaleza religiosa intrínsecamente endógena. “No se trataba ciertamente del impulso espontáneo de las gentes sencillas del pueblo, como podría pensarse, sino de un culto promovido desde las instancias mismas del poder como una verdadera religión oficial...” (Bosca, R., 1997: 126) De este modo, puede comprenderse el individualismo lógico en el que cae el autor: la veta religiosa del peronismo sería

¹ De esta manera, cae en un tremendo etnocentrismo al sujetar la supuesta inmadurez política del argentino con sus características fascistas, propias además de los pueblos subdesarrollados (Bosca, R., 1997: 91). Bosca ha reproducido una típica mirada eurocéntrica de la cultura nacional.

una derivación del propio Perón. Las características personales del líder, el fanatismo de Evita servirían para explicar la cualidad sociológica del proceso.

En segundo lugar, la vinculación del peronismo a la tradición religiosa popular argentina hace profundizar aun más la crítica mirada del autor sobre el hecho estudiado. El etnocentrismo de tal mirada resulta totalmente inocultable. La mirada de Bosca, impregnada de un sesgo católico inaceptable en términos científicos, caracteriza a la religiosidad popular como una «fe inmadura» que no logra asir «los contenidos propios del mensaje cristiano» (Bosca, R., 1997: 128).

La religiosidad popular, en este caso peronista, expresa indubitablemente un cristianismo mal aprendido, según puede entenderse de la obra que analizamos. Bosca llega a formular una tesis bastante extrema y por sobre todas las cosas inexacta. La pelea de Perón con la cúpula, las denuncias de Evita al cristianismo fariseo del alto clero, serían muestras de un sentimiento cismático irredimible. “Algunas opiniones han señalado con cierta audacia un sentido directamente anticristiano en su pretensión de sustituir la doctrina cristiana por la doctrina peronista” (Bosca, R., 1997: 108) ¿Hace suya Bosca esta “pretensión audaz”? Si bien reconoce la alusión de Perón y muchos peronistas a la enseñanza católica en materia social (Bosca, R., 1997: 197- 198), tradición heredera del legado franciscano (Bosca, R., 1997: 172), o del denominado cristianismo tolstoiano (Bosca, R., 1997: 175), nuestro autor discute con la idea clásica de la historiografía liberal que afirma la presencia de una identidad profunda entre peronismo y cúpula eclesiástica. Desde su punto de vista, la configuración histórica del proyecto de Iglesia nacional no se deriva del enfrentamiento ulterior entre Perón y la cúpula, sino que el proyecto en sí es consubstancial al régimen (Bosca, R., 1997: 205). El conflicto no fue coyuntural sino profundamente originado en estructuras ideológicas diferentes: “En verdad, entre el gobierno y la Iglesia no había una mera desinteligencia sino un choque doctrinario...” (Bosca, R., 1997: 260). Su sentencia es lapidaria: “Todas estas circunstancias no constituyen sino elementos ratificatorios de que el justicialismo, y en primer lugar el propio Perón distaban bastante de representar un paradigma de la fe católica” (Bosca, R., 1997: 327).

Lo que tal vez sea aún más grave es no poder dar cuenta de la naturaleza ideológica de la Iglesia nacional peronista y consecuentemente del peronismo en sí. Como el propio Bosca desarrolla en su libro, los proyectos de escisión de la cultura religiosa con la vinculación jerárquica católica tuvieron desarrollo en la izquierda nacional, más puntualmente en el tercermundismo, pero también en el peronismo de ultraderecha (López Rega y su Iglesia Católica Apostólica Argentina). Además de la pretensión cismática (inmanente o no) y cesaropapista del peronismo, ¿tiene

el proyecto de Iglesia nacional objetivos homogéneos y generales? ¿Hasta qué punto, por intermedio de una mirada abstracta de la realidad, pueden naturalizarse fenómenos tan complejos? Dicho de otro modo, además de extraer esa significación despectiva que genera la expresión “Iglesia nacional” dentro del tradicionalismo católico, ¿no habría que hablar mejor de Iglesias nacionales, o de diversos proyectos religiosos que buscan re- configurar el espacio de lo sagrado a partir de su identificación con lo nacional?

Conclusión: la pluralidad de experiencias peronistas y cristianas

Obviamente toda la crítica que acabamos de elaborar debiera ser seguida de una propuesta hipotética de explicación de la constitución histórica del simbolismo religioso en la época del peronismo. No obstante, simplemente hemos intentado destacar los vicios teóricos de algunas visiones que han aparecido últimamente en las ciencias sociales y que intentan dar cuenta de dicho tema de estudio.

En primer lugar, señalamos la parcialidad epistémica del par conceptual democracia/ antidemocracia para analizar y entender la particularidad de la relación Iglesia, simbolismo religioso y peronismo, intentando concebir la especificidad del peronismo. En efecto, el peronismo no puede ser simplemente reducido como prolongación de un producto mítico religioso del cual abreva, pero que al mismo momento se desprende. El esquema dicotómico de la tradición liberal entre democracia y antidemocracia nos daría una visión sobre tal movimiento político muy pobre e imprecisa.

En este sentido, se puede formular una crítica general a los aportes “leídos” por su omisión recurrente de las transmutaciones fácticas que ocasionó el peronismo en la vida social, a partir de un fuerte desarrollo productivo del país que incluyó el despegue tanto de la burguesía industrial como del naciente proletariado, imponiendo en el plano político un modelo de participación movimientista que modifica las condiciones clásicas de la representación democrática.

Creemos, en este sentido, que la intervención de Caimari es válida en tanto que posibilita visualizar la “particularidad religiosa” del peronismo. La tesis es fuerte y supone que en la tradición judeocristiana el peronismo intenta fijar las bases para la creación de una Iglesia Nacional Cristiano- Peronista. No obstante, entronizar el concepto de «Iglesia nacional» para explicar el peronismo oponiéndolo de plano a los antecedentes del catolicismo nacional, como sostiene Roberto Bosca, nos puede llevar a eludir la lucha simbólica que en el campo religioso y católico se llevó adelante muy marcadamente desde los años cuarenta. Más allá de cómo se los

quiera calificar, un Hernán Benítez y posteriormente un Carlos Mugica fueron intelectuales ineludibles del proyecto peronista pero, a su vez, hombres enrolados dentro de un catolicismo popular y crítico, o como denomina Michel Löwy, de un «cristianismo liberacionista» (Löwy, M., 1999: 158)

Habría que profundizar la originalidad del aporte, lo que intentaremos en otro momento proponer más acabadamente. En efecto, según estimamos, el “cristianismo peronista” no debe simplemente reducirse a la intencionalidad política de Perón, a la sola propaganda oficial evitista, ni a la ascendente presencia de Méndez San Martín en la esfera del gobierno. Muy distinto es concebir ese surgimiento como una transformación inconsciente de la condición simbólica de la representación de lo social, lo religioso, y lo nacional. A partir de una inversión simétrica del sistema clasificatorio católico tradicional, la síntesis religiosa apunta a un emergente esquema de oposiciones binarias desde el cual se podía construir una organización económica independiente, un capitalismo argentino, o como sugeriría el movimiento de liberación nacional arraigado al peronismo una década después del golpe del '55, decidida y contundentemente, un socialismo nacional.

La lectura crítica de las obras retomadas no pretende descalificarlas globalmente. Debe reconocerse que la investigación histórica ofrece un arsenal de datos, hechos, declaraciones que nos recuerdan muchos de los momentos y conflictos de la Argentina peronista, momentos que marcarían el desarrollo histórico de nuestra sociedad en la Argentina del exilio de Perón y aún después. Tal vez habría que hacer un mayor hincapié en la heterogeneidad de los hechos y las expresiones para no caer en ideas simplistas. Tal vez se debería hablar de «mitos de la Nación Católica» y de distintos proyectos de Iglesia nacional. En el primer caso, si se admite que la idea de la Nación católica como sinónimo de ser nacional es correcta, debe realizarse ese reconocimiento solamente aclarando que la significación del mito es múltiple y transversal, y convergen en él una pluralidad de actores sociales y políticos de gran envergadura. Así, se podrá entender que el peronismo ofrece un mito particular de la Nación católica: el que expresa que la esencia de la nacionalidad no se encuentra sólo en el catolicismo sino además en el peronismo. El cristianismo peronista, con esta salvedad que tantas disputas generó por dentro y por fuera del campo religioso, puede ser así entendido dentro de la tradición católica, pero de un catolicismo político práctico y crítico de las mediaciones clericales.

Igualmente no se debe naturalizar la idea de Iglesia nacional. Además de pensar que la instrumentalización de la vida religiosa por parte del poder político puede ser una política de Estado, aún sin llegar al caso de una nacionalización y

estatización de los ámbitos confesionales, es vital aprender que las disputas religiosas que enfrentaban al peronismo con el catolicismo eran llevadas adelante por grupos heterogéneos del catolicismo y del peronismo. Incluso, estas afinidades transversales existentes (tales católicos con tales peronistas versus otros católicos/peronistas) nos hacen precaver de la diversidad de luchas simbólicas que ha padecido argentina desde la segunda mitad del siglo XX.

Como se ha afirmado con notable lucidez: “Analizar entonces las relaciones múltiples y complejas entre el catolicismo y el peronismo, entre los catolicismos y los peronismos (subrayamos el plural frente a estudios “reduccionistas”) es dar cuenta de las posibles relaciones que en un determinado momento se dan entre opciones religiosas y opciones políticas; entre legitimidades simbólicas y legitimidades sociales; entre diversos actores como el político y el religioso que buscan “monopolizar” su campo (y por ende poseer el poder de nominación legítimo) para a partir de allí, establecer nuevos y renovados vínculos entre ellos” (Mallimaci, F., 2001: 216)

Bibliografía

Bosca, Roberto, *“La Iglesia nacional peronista. Factor religioso y poder político”*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997, p 69, 162, 210, 329, 337, 21, 36, 34, 39, 200, 201, 165, 54, 89, 90, 176, 177, 163, 167, 135, 126, 128, 108, 197, 198, 172, 205, 260, 327.

Caimari Lila, *“Perón y la Iglesia Católica”*, Argentina, Ed. Ariel, 1995, p. 65- 67, 99-100, 142, 143, 114, 115, 179- 180, 203, 265, 316- 318, 62.

Di Stefano, Roberto – Zanatta, Loris, *“Historia de la Iglesia Argentina”*, Buenos Aires, Grijalbo, 2000, p. 309, 313, 343, 371- 372, 415, 403, 420, 448, 455.

Lévi- Strauss, Claude, *“Antropología Estructural”*, Barcelona, Piados, 1995. p. 70

Lévi- Strauss, Claude, *“El pensamiento salvaje”*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 143

Löwy, Michael, *“Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina”*, México, Siglo XXI Editores, 1999, p. 158

Mallimaci, Fortunato - Di Stefano, Roberto, *“Los grupos religiosos frente a un mundo que se derrumba. Los imaginarios cristianos de la década del treinta”*, en Mallimaci, Fortunato - Di Stefano, Roberto, *Religión e imaginario social*, Buenos Aires, Manantial, 2001, p. 9.

Mallimaci, Fortunato, *“Los diversos catolicismos en los orígenes de la experiencia peronista”*, en Mallimaci, Fortunato - Di Stefano, Roberto, *Religión e imaginario social*, Buenos Aires, Manantial, 2001, p. 216.

Zanatta, Loris, *“Perón y el mito de la nación católica”*, Bs. As., Sudamericana, 1999, p. 15, 70, 144, 151, 408.