

FORTUNATO MALLIMACI
coordinador

Atlas de las creencias religiosas en la Argentina

Editorial Biblos
: l e x i c ó n :

 **CLACSO**

Atlas de las creencias religiosas en la Argentina

FORTUNATO MALLIMACI
director

Atlas de las creencias religiosas en la Argentina

Editorial Biblos

Atlas de las creencias religiosas en la Argentina
/ dirigido por Fortunato Mallimaci. - 1a. ed. -
Buenos Aires: Biblos, 2013.
265 pp.; 23 x 16 cm.

ISBN 978-987-691-008-8

1. Atlas. 2. Lexicón. I. Mallimaci, Fortunato, coord.
CDD 912

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U., sobre idea original de Anabella Bustos*
Armado: *Hernán Díaz*

© Los autores, 2013

© Editorial Biblos, 2013

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Esta primera edición
fue impresa en Elías Porter Talleres Gráficos,
Plaza 1202, Buenos Aires,
República Argentina,
en julio de 2013.

Índice

Presentación

<i>Fortunato Mallimaci</i>	9
----------------------------------	---

Introducción

<i>Fortunato Mallimaci</i>	15
Los datos de las creencias religiosas: antecedentes en la Argentina y comparación con otros países de América Latina	22
Estructura social, creencias e identidades religiosas: la perspectiva de las personas	26
Metodología utilizada	30
Creencias, prácticas y actitudes religiosas	31
Creencias y prácticas religiosas en las regiones argentinas	51
Región Noroeste	51
Región Noreste	61
Región Centro	68
Región Metropolitana de Buenos Aires	73
Región Cuyo	78
Región Sur	85

1. Pertenencias religiosas

Católicos	91
Evangélicos	110
Indiferentes religiosos	120
Mormones	125
Testigos de Jehová	127
Judíos	128
Musulmanes	130
Afroamericanos	133

2. Estructura social y religión

Educación	137
Sexo	146
Grupos de edad	154
Ciudades	159

3. Dinámicas y transformaciones sociorreligiosas	167
Religión y política	167
Secularización y laicidad	171
Creencias, ritos y prácticas religiosas según la asistencia al culto	180
Opiniones y prácticas vinculadas a la sexualidad	188
Religiosidad popular	191
Catolicismo e identidad nacional: una descripción sociohistórica	201
La religión y el ámbito educativo	210
4. Símbolos religiosos en el espacio urbano	217
Introducción	217
Marcas religiosas en el espacio público de la ciudad de Santiago del Estero	220
Marcas religiosas en el Gran Mendoza: territorios y espacios	227
Marcas religiosas en Rosario	230
Marcas religiosas en el Área Metropolitana de Buenos Aires	236
Bibliografía	241
Índice de cuadros, gráficos y mapas	255
Los autores	261

Catolicismo e identidad nacional: una descripción sociohistórica

Humberto Cucchetti, Luis Donatello y Fortunato Mallimaci

¿Por qué más de dos tercios de la población argentina se considera católica, aunque sólo una minoría participa regularmente del culto? ¿Por qué más del 90% de los argentinos están bautizados en tal confesión? ¿Qué significados tiene el hecho de que, en un contexto general de deterioro de las instituciones, la Iglesia Católica sea una de las menos cuestionadas?

Responder estas preguntas supone adentrarnos en un fenómeno complejo: la naturalización de una forma de identidad nacional estrechamente vinculada a un universo religioso.

A los fines de evitar caracterizaciones que supongan algún tipo de esencia indemostrable e incuestionable al respecto, es necesario buscar una explicación histórica de tal fenómeno, con herramientas propias de la sociología. En ese sentido, podemos indagar distintas construcciones que han imbricado lo político con lo religioso, más específicamente, lo católico y lo nacional en la Argentina del siglo XX. Ellas han contribuido a generar la imagen de una *matriz común integralista*, a partir de la cual se ha diseccionado una variedad de articulaciones posibles. Esta manera de recortar diferentes configuraciones políticas cuestiona en gran medida las oposiciones utilizadas comúnmente para comprender la política: derecha-izquierda, progreso-reacción, las cuales se diluyen en la complejidad de una trama a la vez política y religiosa.

A partir de estas reflexiones, nuestro objetivo consiste en trazar los principales nexos entre catolicismo y nacionalismo en la historia argentina del siglo XX. Para ello, un dato singular para comprender la Argentina es su carácter de sociedad conformada por la inmigración. Entre 1860 y 1930 recibió millones de inmigrantes provenientes de Europa y del resto del mundo mediterráneo. Y, durante el resto del siglo XX, se incorporaron contingentes poblacionales de países fronterizos y de Asia.

Con lo cual, temas como *lo nacional*, la *identidad nacional* y el *ser nacional* dejaron de ser algo relacionado con grupos de poder o pequeños grupos militantes para convertirse en parte central de la conformación de subjetividades e imaginarios sociales de largo plazo. De este modo, los procesos de homogeneización y construcción de una identidad nacional, inherentes al Estado moderno basado en una cultura laica, adquirieron una particular conflictividad donde entraron en competencia actores e instituciones como los partidos políticos, la clase obrera, las fuerzas armadas, los grupos religiosos y los intelectuales, por mencionar a algunos.

En ese sentido, es importante mencionar que en la década de 1930 –al

igual que en buena parte de las sociedades occidentales— nuestro país atraviesa por una crisis ideológica. En ella el liberalismo, hegemónico hasta ese entonces, pasa a ser cuestionado desde diversas fuentes. Tanto el comunismo como diferentes propuestas corporativistas, fascistas, conservadoras o incluso católicas serán utilizados de manera recurrente en estas impugnaciones. De este modo, se fueron reconfigurando de manera concomitante las maneras de concebir *lo nacional* y los diferentes mecanismos de *integración social*. Asimismo, y al igual que en buena parte del mundo, la noción de ciudadanía se vio ampliada en torno a los derechos sociales y laborales como elementos constitutivos de un *nuevo orden social* (Mallimaci, 2007).

En este marco, vale la pena destacar un fenómeno: a partir de la acción del movimiento católico —tanto de sus ramas eclesióásticas como de los cuadros laicos—, se intentó construir una *memoria* de la *identidad nacional* que relacionaba *lo argentino* con *lo católico* y con *lo social*. Es decir, durante los años 30 y 40, como respuesta a la crisis del modelo de sociedad liberal, se desarrolló un continuo proceso de *catolización* del Estado, de las clases dirigentes, de las fuerzas armadas, de los partidos políticos y de los sectores populares, que hizo que la sociedad argentina se considerara *esencialmente católica*.

Estado, sociedad política y sociedad civil se reconfiguraron de manera diferenciada a las décadas anteriores. Si para los grandes sectores de inmigrantes urbanos y para la segunda generación de migrantes *extranjeros*, el catolicismo pasó a ser sinónimo de argentinidad, para las clases dirigentes el catolicismo funcionó en el espacio público como nuevo dador de legitimidad. El catolicismo funcionó de esta manera como una suerte de *nacionalismo de sustitución*, integrador y regulador de las múltiples diferencias sociales, étnicas y religiosas.

El catolicismo que logró esta penetración social y estatal a través de una acción sostenida en toda la década del 30 ya no era más el viejo catolicismo barroco español de la colonia, ni el de los intentos de conciliación con la modernidad de fines del XIX y comienzos del XX. Por el contrario, constituía una cultura *integral*, *intransigente* y *totalizante*, que unía *lo social* con *lo político* y *lo cultural*. Tenía —imaginariamente— su cabeza en Roma, y hacía de la fidelidad al papado y de la presencia entre las masas parte de su estrategia de crecimiento y supervivencia frente al Estado-nación. Por ello era también profundamente antiliberal y anticomunista, y sus militantes fueron formados para actuar directamente en el Estado, desarrollando múltiples experiencias de organización social, cultural y política.

Este fenómeno ha dado pie a un tipo de mirada parcial sobre la Argentina del siglo XX. Según David Rock (1993), el pensamiento católico habría sido la usina constante que dotó de contenido a las versiones restauradoras, autoritarias y reaccionarias del pensamiento nacionalista. No podemos dejar

de reconocer que la presencia activa de un *catolicismo de fuerte contenido nacional* en la esfera política significó un activo proceso de interpenetración entre éste y las fuerzas armadas, representando la última dictadura su más alto nivel de simbiosis. Pero también hubo otro tipo de recorridos y afinidades que no deben ser desconocidas.

Por ejemplo, la cuestión social, lejos de ser un problema menor, o algo que podía resolverse a través del disciplinamiento, era un objeto de preocupación central inherente a las nociones de justicia propias de la Doctrina Social de la Iglesia. Por ende, el salario justo, la creación de sindicatos para satisfacerlos, las mejoras de las condiciones de vida de los trabajadores dentro y fuera del mundo laboral y la educación católica en las escuelas del Estado eran todos elementos centrales de sus propuestas.

Asimismo, una deuda pendiente de las ciencias sociales es investigar qué ocurrió con otros espacios sociorreligiosos: el estudio de las *minorías religiosas* (Bianchi, 2004) o de esferas de creencias seculares sigue siendo un capítulo abierto. En ese sentido, si tenemos en cuenta avances recientes (Setton, 2010a, 2011b; Algranti, 2010a, 2010b), podemos formular una hipótesis: desde el judaísmo o las Iglesias protestantes históricas se desarrollaron tanto estrategias de imitación como de oposición radical a las del catolicismo. De este modo, encontraremos orientaciones dentro del judaísmo y de las diversas Iglesias protestantes que hacían hincapié en su vínculo con *lo nacional* y con el Estado, así como también afinidades con el socialismo, el comunismo o con diferentes experiencias contestatarias.

Catolicismo y nacionalismo en el imaginario cristiano-peronista (1943-1955). Si la incorporación de un discurso nacionalista, antiliberal y de elementos católicos en el movimiento peronista cuenta con evidencias empíricas innegables, la interpretación del proceso de rearticulación político-religioso que explica la singularidad de ese movimiento requiere dar cuenta de importantes tensiones y matices (Cucchetti, 2005).

Aquellos nacionalistas católicos que veían el peronismo desde una tradición maurrasiana (Buchrucker, 1988) tuvieron posiciones críticas hacia la experiencia política materializada en las jornadas de octubre de 1945. Fueron críticos del gobierno de Juan Domingo Perón y de sus consecuencias estatistas y *peligrosamente obreristas*, como fue el prototípico caso del sacerdote ultramontano Julio Meinvielle (Forni, 1987).

Por su parte, aquellos *católicos nacionalistas* que adherían al peronismo realizaban un giro *populista* dejando el antiguo discurso elitista que el virtuosismo nacionalista les hacía predicar, como fueron los casos del intelectual Ernesto Palacio o el sacerdote Virgilio Filippo, o verán reducidas sus influencias en el gobierno iniciado en 1946.

Asimismo, el proceso de especificación de lo que podemos llamar el *popu-*

lismo peronista generó graves fricciones con el nacionalismo y catolicismo al definirse como portador tanto de la tradición nacional como del sentimiento religioso. En el terreno discursivo, catolicismo y nacionalismo se veían constantemente interpelados por un movimiento político de características plebeyas que se asumía continuador de las pretensiones doblemente milenarias del cristianismo y de las recomendaciones de la Iglesia en materia de doctrina social, encarnando el rechazo al comunismo y al capitalismo, promoviendo la armonía social y la comunidad organizada y ensalzando la *tercera posición* como axioma filosófico, a su vez definidor de un nacional-populismo cristiano portador de los *intereses de la patria*.

Las múltiples y diversas relaciones entre catolicismo y peronismo de esos años poseen una complejidad tal, que sólo distinguiendo espacios analíticos es posible hacer inteligible su comprensión. Desde el punto de vista de las relaciones entre la institución eclesial y el gobierno peronista, vemos una serie de negociaciones que lejos estuvieron de saciar las expectativas de ambos: la Iglesia Católica no logró obtener una mayor influencia en los asuntos públicos; el gobierno no encontró en la Iglesia Católica su sostén ideológico. Sin embargo, esto no negaba la existencia de miembros del movimiento católico que se identificaban, en razón de su pertenencia religiosa, con el peronismo.

Institucionalmente, en el período 1945-1955, una serie de medidas, como la homologación parlamentaria del decreto del gobierno militar en diciembre de 1943 que introducía la enseñanza de religión dentro de los horarios de clase, sufrieron una serie de deterioros con el paso de los años, llegando al antagonismo, a finales de 1954 hasta el golpe de septiembre de 1955, entre gobierno y sectores clericales de la Iglesia. En ese período asistimos a una andanada de medidas ratificadas por el Congreso que dañaban los intereses eclesiásticos. En el plano del imaginario, en sus primeros tiempos como presidente, el propio Perón se encargaba de precisar la autoridad religiosa del justicialismo peronista y, aún en pleno conflicto, desestimaba un enfrentamiento con la Iglesia asegurando la autenticidad de su catolicismo. Continuidad y ruptura definieron, en gran medida, la lógica relacional entre catolicismo y peronismo desde 1945 hasta 1955 en la que este último buscó desestructurar institucionalmente el mensaje cristiano para apropiárselo.

Las conexiones y resignificaciones de sentido entre *patria*, *cristianismo* y *peronismo* se crearon en el registro desde varios movimientos y actores pero, sobre todo, en las dos máximas autoridades políticas reconocidas de la época, como fueron Juan Perón y su esposa Eva Duarte. Esta última fue el referente político que más lejos llevó las analogías entre Perón y Cristo (*identidad cristiana*), como memoria religiosa actualizada en el justicialismo. Y, al mismo tiempo, la homologación entre Perón y San

Martín (*identidad nacional*), como memoria nacional en la cual el “héroe máximo de la patria” encontraba en el líder político su heredero directo. Desde el mundo católico, igualmente, se hicieron esfuerzos por combinar un catolicismo atravesado profundamente por las ideas de *patria, pueblo-clase trabajadora*.

En la reforma constitucional emprendida por el gobierno peronista en 1949 puede analizarse el sustrato católico y nacional de la misma sin prolongar por ello prebendas institucionales. Arturo Sampay, por ejemplo, fue el principal constituyente peronista. Su perspectiva católico-tomista sostenía la necesidad de contemplar tanto la necesidad individual del poseedor de la propiedad como el fin social de la distribución de las riquezas, siendo la justicia social una consigna de combate de los sectores trabajadores en búsqueda de reformas en la relación capital-trabajo.

Podemos encontrar también una afinidad positiva y particular entre nacionalismo, catolicismo y cultura política-popular del peronismo. Si, por un lado, hubo individuos procedentes del movimiento católico que fraguaron con el tiempo su vínculo con el peronismo considerándolo el *crístianismo auténtico*, otros católicos juzgaban sus creencias como incompatibles con el peronismo. Para éstos, el peronismo pretendía manipular a la Iglesia bajo sus propios intereses.

Con la Revolución Libertadora triunfante en septiembre de 1955 y el posterior ascenso de los sectores de poder representados por el general Pedro Aramburu y el contraalmirante Isaac Rojas, las divisiones en el catolicismo volverán a manifestarse. Parte del mundo católico comprendería la realidad de la situación padeciendo la represión al peronismo, y algunos de sus miembros llegaron a incluso a ser encarcelados. Otros justificarían la prohibición y la proscripción de todo aquello que tuviera que ver con la *anterior tiranía* en nombre de los derechos de la Iglesia y de la preservación de la Nación. Más allá de las diversas posiciones, el golpe de 1955 desnudó la aguda fricción entre diferentes *tipos* de catolicismo y matrices de pensamiento acerca de *la nación* como horizonte de sentido. El golpe cívico-militar-religioso que derrocó al gobierno peronista en septiembre concluye con festividades católicas y la proclama del triunfante general Eugenio Leonardi anuncia “ni vencedores ni vencidos” bajo la advocación de la Virgen María.

Nuevamente surge el interrogante sobre los otros grupos religiosos en ese período, complejizado en la década del 50 por el desarrollo de nuevas Iglesias protestantes y la emergencia de formas de creencias seculares como el espiritismo. Podemos establecer al respecto una hipótesis análoga a la que enunciamos al fin del parágrafo anterior: el peronismo también dislocó esos espacios, en la medida en que su acción reconfiguraba la experiencia peronista.

Nacionalismo, catolicismo, peronismo y opciones político religiosas en los 60 y los 70. Los años 60 muestran cómo una serie de elementos expresados en los años previos se mezclan con aquellos propios de la *renovación católica* concomitante al Concilio Vaticano II. Son momentos de efervescencia que recorren toda América Latina. Dos acontecimientos marcan las visiones, los imaginarios y las utopías: por un lado, el surgimiento de la Revolución Cubana en 1960 con su propuesta de lucha armada y de construcción del socialismo en *el patio trasero de Estados Unidos*. Por otro, el profundo cuestionamiento a las relaciones entre el poder dominante y las jerarquías eclesiales que surge desde grupos católicos. La *renovación conciliar* incluye en América Latina el reconocimiento de las particularidades de pobreza y opresión y ello se expresa en las conclusiones de la II Conferencia General de Obispos Latinoamericanos de 1968 en Medellín, Colombia.

Así, las distintas variantes de catolicismo se encontrarán nuevamente en la Argentina con las diversas modalidades de liberalismos, socialismos y nacionalismos con la mediación, nuevamente, del peronismo. También éste, con su heterogeneidad y sus mutaciones internas, inaugura una serie de opciones que le darán una mayor complejidad a la trama.

Mucho se ha escrito sobre los cambios sociales y teológicos que supuso la renovación conciliar en nuestro continente y en nuestro país. Sin embargo, si no nos dejamos llevar acríticamente por las intenciones de los protagonistas, podemos encontrar la persistencia de una serie de estilos, creencias, principios, retóricas y modalidades de acción que pueden reconocerse fácilmente emparentadas con el pasado que acabamos de describir.

La puesta en marcha de las reformas conciliares, y su relectura desde la realidad latinoamericana y argentina no significó un solo camino sino que fue punto de partida para un abanico de propuestas. Se jugaban la interpretación y el tipo de cambios a realizar. De este modo, es conveniente evitar lugares comunes. Por un lado, el presupuesto de que el catolicismo conciliar en la Argentina conduce linealmente a una radicalización política que abreviaría sin solución de continuidad en la militancia insurreccional. Por otro lado, el argumento que se centra en una aparente paradoja: el hecho de que una serie de sacerdotes y militantes católicos que a principios de los 60 eran considerados conservadores y reaccionarios que, pocos años después, aparecen erigiendo las banderas de la liberación y el socialismo, especialmente *la liberación nacional* y el *socialismo nacional*. Ambas imágenes, a veces estimuladas por los propios actores o consagradas por las interpretaciones académicas, pecan de simplistas.

En la relación entre Estado, sociedad y movimiento católico era fundamental el dispositivo basado en las ramas especializadas de la Acción Católica Argentina (ACA). Asimismo, en los años 60 encontramos otro tipo de organizaciones, cuya relación con la Iglesia consistía en que estaban

constituidas por sacerdotes, pero que carecían de la estructura de control diocesana: el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (Martín, 1992), los “curas obreros” y otras redes informales que tenían como epicentro la figura de un clérigo que, por sí mismo, lograba agrupar gente. Vale la pena aclarar que existieron dos momentos en estas organizaciones: una primera instancia de acercamiento a la sociedad y a la política, y una segunda en la que la política partidaria penetra en estas instituciones.

Luego, si vamos a las trayectorias singulares, tenemos varias alternativas. En primer lugar, debemos destacar a aquellos que habían buscado *virtuosos* en las fuerzas armadas y que se constituirían en allegados a ellas. Y, de ahí, en conspiradores permanentes. Personajes como el ya citado padre Meinvielle o el ideólogo Jordán Bruno Genta se encontrarán en esta época abocados a la formación de las nuevas camadas de oficiales del ejército e inspirando revistas, redes y movimientos de acción directa como Tacuara en los 60. Esta organización era el espacio de militancia de muchos jóvenes que encontraban en el nacionalismo católico de los años 30 formas de encauzar su rebeldía antiburguesa de principios de los 60 (Gutman, 2003).

En segundo lugar, podemos mencionar a aquellos que recorrerían otros caminos. De este modo, tenemos trayectorias que confluyen en un abanico de organizaciones cuyo *locus* era la *clase obrera*: Acción Sindical Argentina, Juventud, CGT de los Argentinos en el *campo sindical*; el Centro Argentino de Economía Humana o la revista *Cristianismo y Revolución* en el *campo de las ideas*; vertientes del Partido Demócrata Cristiano en el *campo partidario*, y los actores que comenzaron a conformar la *tendencia revolucionaria en el peronismo*. Si el tema del trabajo había sido objeto de una resignificación político-religiosa, igualmente la concepción de un *horizonte nacional* merecería un tratamiento sistemático.

En tercer lugar, para aquellos que querían ligarse con la militancia insurreccional, una clara alternativa eran las organizaciones político-militares, en particular Montoneros (Donatello, 2010).

Por su parte, lejos de diluirse las afinidades y aversiones entre distintos ámbitos de creencias por fuera del mundo católico y lo político, adquirieron en este contexto una complejidad que nos invita a renovar el ejercicio analítico. Podemos, por ejemplo, formular las siguientes preguntas: ¿existieron nexos entre las formas de sionismo secular desarrolladas en la comunidad judía y la *lucha armada*? ¿Se desarrollaron vínculos entre el panarabismo resultante de los procesos de descolonización, el islam y los nacionalismos seculares vernáculos? ¿Cuál fue el rol de las Iglesias protestantes en la configuración de una teología de la liberación en nuestro país?

Todos estos interrogantes se encuentran abiertos y constituyen un desafío para nuestras disciplinas.

La participación católica ante la dictadura. El golpe de Estado de 1976 inició el período en el cual se asentó la mayor represión que se vivió en la Argentina contemporánea. Aproximadamente treinta mil detenidos desaparecidos, campos de concentración, miles de torturados, presos y exiliados, el asesinato de mujeres embarazadas y el robo de sus bebés, la destrucción de las conquistas sociales, en especial del movimiento obrero (el mayor número de detenidos-desaparecidos serán jóvenes, trabajadores y en relación con el movimiento peronista) y un plan de acción racionalizado para ejercer la represión sobre la *subversión* serán sus principales características. Los centros clandestinos de detención y la tortura como actividad sistemática fueron parte central del dispositivo y del plan represivo.

Este período es un terreno importante para ilustrar la heterogeneidad de los vínculos entre nacionalismo y catolicismo. Algunas miradas han simplificado el problema analizando solamente la presencia de actores que ejercieron la violencia terrorista estatal enunciando en forma pública que su objeto era preservar los “rasgos occidentales y cristianos del estilo de vida propio de los argentinos”.

En este sentido, es indiscutible la presencia de un catolicismo que en nombre de *la patria amenazada por la subversión y el comunismo* justifica, legitima y participa activamente del accionar de las fuerzas armadas. Incluye una serie de interacciones que van desde las relaciones entre las dirigencias eclesiásticas y militares hasta conexiones en el orden de lo ideológico. Desde ya, este accionar no era catalogado en tales términos sino que se proponía presentar toda disidencia política en el interior de la propia Iglesia Católica como *infiltración marxista* y *conspiración* contra el *verdadero catolicismo*. Numerosos documentos del Episcopado, de obispos locales, de movimientos y revistas católicas y de capellanes militares muestran esas posturas (Cucchetti, 2007).

Pero tampoco puede desconocerse la existencia de trayectorias católiconacionalistas que dieron aliento a las incipientes redes de los derechos humanos (Forni, 1989). Nutridas también por notables del mundo católico, comienzan a armarse difusamente, asediadas también por la represión militar. Al manifestar una fuerte crítica a las autoridades militares y eclesiásticas, se contribuyó en verlas como redes seculares y desprovistas de elementos religiosos. Explorando sus trayectorias y representaciones, se puede advertir su fuerte composición católica y su arraigo en la matriz común integral. Allí, el compromiso radical por el cristianismo se vincula no sólo con los derechos humanos como visión entroncada en la ética religiosa, sino además en una furibunda crítica a la “Iglesia de los poderosos”. La hipótesis de las dos Iglesias, una auténtica y otra desviada en compromisos con el poder, está intacta en gran parte de la crítica a la represión ilegal. Es frecuente escuchar este discurso en la crítica que las Madres de Plaza de

Mayo realizan a los obispos acusándolos de haber abandonado “el Evangelio de Cristo al abandonar a sus fieles” (Funes, 2008) y en diferentes publicaciones que, criticando el accionar de gran parte del Episcopado argentino durante esa época, parten de la existencia de dos Iglesias radicalmente enfrentadas (Mignone, 1986).

Sin embargo, podemos matizar esa imagen a la luz de recientes indagaciones, que nos hablan de una misma matriz en cuyo seno se desarrollan un conjunto más amplio de alternativas enfrentadas entre sí (Catoggio, 2010; Bonnín, 2008; Donatello, 2008).

Al igual que en los períodos anteriores, el interrogante sobre el rol de las diferentes organizaciones religiosas no católicas durante la dictadura emerge como una pregunta significativa. Si bien cuestiones como las estrategias institucionales desplegadas por el mundo protestante o el judaísmo han sido incipientemente estudiadas, existe un vacío al respecto que nos invita a la indagación.

Catolicismo y democracia: de la esperanza democrática a la implementación de políticas neoliberales. La derrota de la guerra de Malvinas significará también la fractura del imaginario que identificaba lo nacional con el mundo católico. Sin embargo, la transición hacia la democracia en 1983 no estuvo exenta de conflictos.

Por un lado, así como sectores del Episcopado apoyarán la restauración del estado de derecho, también se enfrentarán a las autoridades democráticas y contribuirán a la movilización de movimientos laicales en todo lo atinente a la creación y promoción de derechos ligados a la autonomía de la esfera individual: desde la ley de divorcio hasta la ley de matrimonio igualitario, desde los primeros intentos por impulsar la salud reproductiva, hasta la legalización de la interrupción en los embarazos, serán todos temas combatidos por buena parte de los obispos y diferentes espacios de sociabilidad católica (Esquivel, 2004; Giménez Béliveau, 2005). A la inversa, cuando los gobiernos se pongan “a la derecha” del Vaticano en estos temas –como ocurrió durante la década de los 90– harán público su apoyo.

Por otro, no sólo los obispos sino también y de manera intensa otros espacios laicales serán activos protagonistas tanto en las respuestas inmediatas a las crisis económicas de los 80, como en las acciones contestatarias a la implementación de políticas neoliberales en la década siguiente.

Asimismo, en la política partidaria –específicamente en distintas corrientes del peronismo– nos encontraremos con singulares formas de articulación político-religiosa (Cucchetti, 2011).

Esto no quiere decir de ningún modo que la *hegemonía católica* de las décadas anteriores sea un rasgo de la sociedad argentina de los últimos treinta años, sino que habla de una persistencia que –como veremos en

este libro— si bien se viene diluyendo conforme a los rasgos propios de una sociedad que se vuelve más compleja, también manifiesta cierta realidad.

Por su parte, estos rasgos coexisten con la emergencia de diferentes procesos de identificación a la vez religiosa y política, como el fenómeno de la pentecostalización (Carbonelli, 2009), que siguen abriendo desafíos analíticos.

La religión y el ámbito educativo

Gabriel Levita y Guido Giorgi

La educación ha sido históricamente uno de los principales terrenos de disputas por el sentido y por recursos entre los distintos grupos religiosamente referenciados y el Estado.

Desde el período colonial, diversas órdenes religiosas cumplieron una importante función educativa complementando a un Estado institucionalmente débil. Hacia fines del siglo XIX, el proyecto liberal llevado adelante por los hombres de la generación del 80 avanzó sobre el campo de la educación: en 1882 se convoca al I Congreso Pedagógico Nacional, que sentó las bases de la ley 1.420, sancionada en julio de 1884. Ésta establecía la educación primaria obligatoria, gratuita y gradual, y si bien no había una mención explícita respecto del carácter laico, sólo permitía la educación religiosa como contenido extracurricular fuera del horario escolar y previa autorización de los padres.

Un nuevo hito en las disputas por la delimitación del lugar de la educación religiosa en las escuelas públicas tiene lugar tras el golpe militar de junio de 1943. Con gran apoyo de diversos sectores del movimiento y de la Iglesia Católica, en diciembre de 1943 se sancionará por decreto la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. En 1946, tras la asunción de Juan Domingo Perón a la presidencia de la Nación, esta medida adquirirá estatus de ley de la Nación, no sin un fuerte debate parlamentario. Esto se verá reforzado al año siguiente con la sanción de la ley nacional 13.047 (Estatuto para el Personal de los Establecimientos Privados de Enseñanza), que instituyó el pago de subvenciones regulares a la educación privada.

Sin embargo, las prerrogativas hacia la Iglesia y el movimiento católico en el ámbito educativo encontrarán un límite en la reforma de la Carta Magna de 1949, cuando los constituyentes peronistas no aceptaron dar estatus constitucional a la enseñanza religiosa. Este freno a las pretensiones de la Iglesia Católica será uno de los tantos elementos que deteriorarán la relación entre ésta y el gobierno peronista. Cinco años después, en diciembre de 1954, y como parte de la agudización de este conflicto, el Ministerio de Educación suprimirá la enseñanza de la religión en las escuelas públicas.

En 1955, tras el derrocamiento del gobierno de Perón, la disputa en torno a la educación religiosa se trasladará al nivel universitario y terciario. Ese mismo año, el entonces ministro de Educación y católico militante, Atilio Dell'Oro Maini, autoriza por decreto el funcionamiento de universidades privadas. La mayoría de las instituciones que se crearán entonces tendrán una adscripción católica. Sobre este antecedente es que en los primeros meses de la presidencia de Arturo Frondizi se impulsará el reconocimiento oficial de los títulos expendidos por esas instituciones, lo que desató un conflicto que incluyó fuertes debates parlamentarios y numerosas movilizaciones de organizaciones estudiantiles. Este enfrentamiento, que pasó a la historia bajo el nombre de “laica o libre”, las dos posiciones en disputa, se resolvió a favor de esta última, es decir, aquellos que defendían la existencia de universidades privadas.

En 1983, con el retorno a la democracia se plantea la necesidad de convocar al Segundo Congreso Pedagógico, que se desarrollará entre 1984 y 1988. La Iglesia Católica y el movimiento católico participarán activamente en los debates y se convertirán en los principales animadores del Congreso, en el que se impusieron las posiciones de los sectores educativos privados.

En esta breve historia, los términos del debate se fueron transformando: si en 1880 enfrentaba a la educación laica y a la religiosa, en 1955 las posiciones eran enseñanza pública versus privada, dentro de las cuales las instituciones confesionales católicas tenían mayor peso. Sin embargo, los sectores católicos han sido los que han ocupado el rol protagónico entre los diversos actores de la educación privada, así como han avanzado sobre la educación pública.

Así, la cuestión de la educación sexual, de la enseñanza religiosa o del financiamiento estatal de las escuelas religiosas, entre otras, atraviesan los debates en torno a la relación entre la religión y el sistema educativo.

Los datos presentados en el cuadro 19 nos hablan de una amplia mayoría de la población que se encuentra muy de acuerdo con el hecho de que la escuela incluya cursos de educación sexual para los alumnos. Este 78,8% supera ampliamente al 13,6% que se reconoce algo de acuerdo con la educación sexual en las escuelas y al 6,2% que se dice en desacuerdo. Incluso si agrupáramos las dos primeras categorías, obtendríamos un 92,4% de los habitantes del país manifestando algún grado de acuerdo con que se impartan clases de educación sexual.

Ahora bien, en el interior de cada grupo confesional hallamos algunas diferencias. Mientras que para el caso de los católicos, los evangélicos y los indiferentes religiosos los guarismos se mantienen cercanos al promedio total (a excepción de un mayor nivel de desacuerdo entre los evangélicos), los que profesan otras religiones presentan porcentajes diferenciales. El nivel de acuerdo baja notablemente, provocando una disminución del valor de la

Cuadro 19
Nivel de acuerdo con la afirmación “La escuela debería incluir cursos de educación sexual para los alumnos” (en porcentajes)

Nivel de acuerdo	Total	Católicos	Evangélicos	Indiferentes religiosos	Otras religiones
Muy de acuerdo	78,8	79,9	73,9	80,7	60,0
Algo de acuerdo	13,6	13,4	13,6	13,7	18,1
En desacuerdo	6,2	5,2	10,3	5,2	21,5
NS/NC	1,4	1,5	2,2	0,4	0,4

categoría “muy de acuerdo” y un aumento de las dos restantes respecto de los valores totales. Sin embargo, es notable que la mayor parte de quienes profesan otras religiones (78,1%) manifiesta algún grado de acuerdo con la educación sexual en las escuelas.

Cuadro 20
Nivel de acuerdo con la afirmación “Las escuelas deberían informar acerca de todos los métodos anticonceptivos” (en porcentajes)

Nivel de acuerdo	Total	Católicos	Evangélicos	Indiferentes religiosos	Otras religiones
Muy de acuerdo	81,3	82,8	70,8	85,6	60,5
Algo de acuerdo	12,3	11,3	18,5	12,8	15,5
En desacuerdo	5,8	5,2	10,0	1,5	28,5
NS/NC	0,6	0,6	0,8	0,1	0,5

En cuanto al acuerdo o el desacuerdo manifestado por la población respecto de si las escuelas deberían informar acerca de todos los métodos anticonceptivos, el cuadro 20 nos muestra que nuevamente una gran mayoría de 81,3% se encuentra muy de acuerdo. Si a ellos le sumamos el 12,3% de quienes están algo de acuerdo, obtendremos un abrumador 93,6% manifestando algún grado de acuerdo con la información en las escuelas sobre los métodos anticonceptivos. Mientras tanto, sólo un 5,8% se declara en desacuerdo con esta afirmación.

Entre las distintas confesiones, las diferencias registradas en torno a la opinión sobre la educación sexual en las escuelas parecen conservarse a pesar de algunas variaciones puntuales. Así, los católicos, los evangélicos y los indiferentes religiosos permanecen cercanos al promedio total, mientras

que en los que profesan otras religiones el nivel de acuerdo con informar acerca de los métodos anticonceptivos es un poco más bajo.

Entonces, si tomamos en forma conjunta el grado de acuerdo con las dos afirmaciones analizadas, podemos sostener que una amplísima mayoría de la población, independientemente de su adscripción religiosa, se encuentra de acuerdo con que en las escuelas se deberían impartir cursos de educación sexual y se debería informar acerca de todos los métodos anticonceptivos. Esta aceptación, si bien en una proporción algo más baja, también se mantiene entre quienes profesan otras religiones.

Cuadro 21
Opinión sobre la enseñanza de religión
en las escuelas (en porcentajes)

Opinión	Total	Católicos	Evangélicos	Indiferentes religiosos	Otras religiones
Tiene que enseñarse sólo la religión católica	14,4	18,3	0,8	2,5	1,5
Tiene que haber una materia general sobre religión	54,6	55,3	76,2	27,4	70,0
No tiene que haber enseñanza religiosa	26,9	22,2	16,7	68,4	24,0
NS/NC	4,1	4,2	6,2	1,6	4,5

En torno a la enseñanza religiosa en las escuelas, un 14,4% de la población considera que se deben impartir únicamente cursos ligados a la religión católica, un 54,6% que tiene que haber una materia general sobre religión y un 26,9% que no debe haber enseñanza religiosa.

El grupo en el que la idea de que no se debe enseñar religión en las escuelas es más fuerte es el de los indiferentes religiosos (68,4%), seguido de los que profesan otras religiones (24%). Por otra parte, quienes más fuertemente sostienen la enseñanza de la religión en general son los evangélicos, con un 76,2%.

Ahora bien, el monopolio de la educación religiosa católica es una posibilidad que se encuentra muy cuestionada por todos los grupos (sólo está a favor el 14,4%), incluso por los propios católicos, que sólo la apoyan en un 18,3%. Sin embargo, si agrupamos la categoría de quienes sostienen que tiene que enseñarse sólo la religión católica y la de los que postulan que tiene

que haber una materia general sobre religión, obtendremos que el 68,9% de la población se encuentra a favor de algún tipo de enseñanza religiosa en las escuelas frente a un 26,9 que la rechaza en todas sus formas. En la actualidad, algunas provincias, como Jujuy, Santiago del Estero y Salta, han impuesto la educación religiosa obligatoria en las escuelas públicas de nivel primario.

Cuadro 22
Grado de acuerdo respecto de la contribución del Estado a las escuelas religiosas, según adscripción religiosa (en porcentajes)

Opinión	Total	Católicos	Evangélicos	Indiferentes religiosos	Otras religiones
En todos los casos	31,6	32,6	43,1	13	40,3
Sólo en aquellos casos en que asiste población carenciada	49,6	53,6	41,1	32,6	38,3
En ningún caso	18,8	13,8	15,7	54,4	21,4

La contribución del Estado a las escuelas religiosas (cuadro 22) es apoyada por un 31,6% de la población, mientras que un 49,6% considera que sólo debe concretarse en establecimientos que acogen población carenciada. Por su parte, un 18,8% cree que en ningún caso debe el Estado sostenerlas económicamente.

El monto y el alcance de las subvenciones es decisión de cada gobierno provincial. Por ello, es difícil estimar cuánto es el global de recursos transferidos. Lo que puede afirmarse es que el pago de subvenciones a establecimientos educativos privados, confesionales o no, está generalizado en todas las provincias.

Para el conjunto del país, las cifras indican que el 40% de las unidades educativas confesionales reciben algún tipo de subvención estatal. De éstas, el 14,6% recibe subvención total. El otro 60% no recibe contribución estatal alguna. Si desagregamos estos datos a nivel provincial, se comprueba la heterogeneidad de situaciones. En un extremo, la proporción de unidades educativas que no reciben contribución estatal alguna sube hasta un 95% en Formosa y Río Negro. Por el contrario, en cinco provincias (CABA, Chubut, Salta, San Luis, Santa Fe) más del 50% de las unidades educativas confesionales recibe subvenciones estatales parciales o totales, siendo San Luis la que presenta el mayor porcentaje (85%). Por su parte, en la provincia de

Santa Fe se encuentra el mayor porcentaje (58%) de escuelas confesionales sostenidas en su totalidad por el Estado.

A nivel de cada confesión, a pesar de algunas variaciones, tanto entre los católicos como entre los indiferentes religiosos y los que tienen otras religiones es mayor la proporción de quienes apoyan el financiamiento estatal en caso de que asista población carenciada que la de los que opinan que se las debe subsidiar siempre. Por su parte, entre los evangélicos las posturas se encuentran divididas de manera casi simétrica (43,1% por la primera opción y 41,1% por la segunda). Finalmente, resulta interesante destacar que el mayor nivel de quienes están absolutamente en contra en torno a esta cuestión se da en los indiferentes religiosos (54,4%).

Recapitulando, la amplia mayoría de la población, indistintamente de su confesión religiosa, acepta la escuela como un lugar legítimo para la enseñanza de educación sexual. Además, la inclusión de contenidos religiosos en los programas educativos también es percibida como deseable por una proporción importante de los encuestados; se destaca la fuerte opinión de que debe enseñarse religión “en general” por fuera de los parámetros institucionales de las confesiones existentes. Así, los deseos a favor de enseñanza religiosa y educación sexual coexisten como elementos compatibles en las representaciones y las demandas de una parte importante de la población argentina.

La presencia de opiniones y actitudes entre los creyentes que colisionan con algunas posturas de las instituciones eclesiales junto con el carácter mayoritariamente creyente de los argentinos da cuenta de los complejos procesos de desinstitucionalización de lo religioso y del creer “por cuenta propia”. Es decir, la mayoría de los argentinos cree, pero sólo el 14% se inclina por una educación religiosa ligada a la institución católica y la gran mayoría se declara a favor de la educación sexual.

Por su parte, el financiamiento estatal de las escuelas religiosas levanta más rechazos que apoyos, pero permanece como un tema de debate público en el que no cuentan únicamente cuestiones relativas a las creencias sino los intereses concretos de los grupos y actores ligados a la educación religiosa.