

# La contribución de la política y el Estado en la construcción del poder religioso

Fecha de recepción: 25-6-2014

Fecha de aceptación: 18-8-2014

Fortunato Mallimaci\*

Juan Cruz Esquivel\*\*

La sociedad argentina atravesó por profundas transformaciones desde el retorno de la democracia en la década del 80 del siglo pasado hasta nuestros días. El proceso de concentración económica iniciado en la última dictadura militar se consolidó en las décadas siguientes, generando en simultáneo una homogeneización del poder económico y un crecimiento y heterogeneización de la pobreza. La secuencia de políticas de ajuste estructural repercutió en la reconfiguración de la estructura económica y social, proyectando un abanico de tensiones otrora desconocidas para la democracia argentina. El desempleo, la informalidad laboral, la desigualdad social, la deserción escolar, el quiebre de las economías regionales, entre otros, irrumpieron como tópicos ineludibles para la agenda de las políticas estatales.

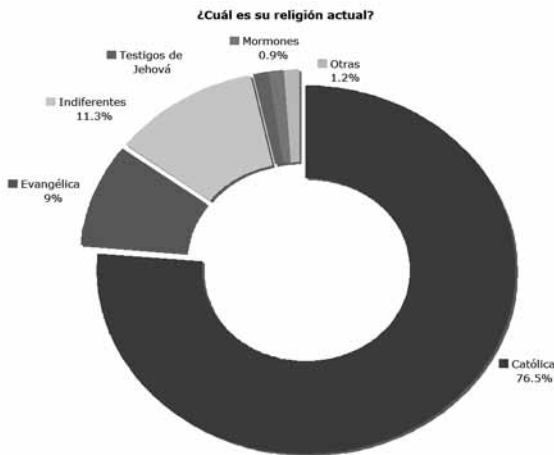
Esas mutaciones no se circunscribieron a la esfera socio-económica. Una mirada retrospectiva permite advertir cambios significativos en el amplio mundo de la vida, incidiendo en el plano estatal, cultural, religioso y familiar, así como en las subjetividades y sociabilidades. Con la transformación de los rígidos controles sobre las relaciones sociales a partir del retorno de la democracia, floreció una pluralidad de organizaciones que, con diferentes grados de institucionalidad, han interactuado en el terreno de las representaciones y de las pertenencias colectivas.

En el campo religioso argentino, por ejemplo, la proliferación de múltiples grupos—el caso de los evangélicos es el más significativo y visible—significó la ruptura del monopolio católico. Mientras en la década del 60 del siglo pasado, más del 90% de los argentinos se declaraba católico, actualmente uno de cada cuatro no se identifica con esa religión.

\* CONICET-UBA.

\*\* CONICET-UBA

Gráfico 1



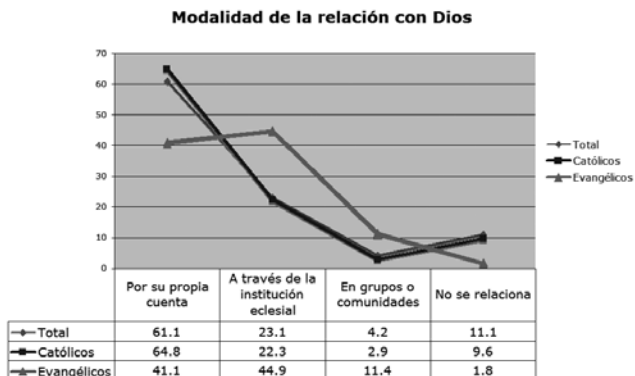
Fuente: CEIL/CONICET, UBA, UNR, UNSE, UNCuyo, 2008.

Indiferentes: Agnósticos, Ateos y Sin Religión de pertenencia.

Evangélica: Pentecostal, Baptista, Luterana, Metodista, Adventista e Iglesia Universal del Reino de Dios.

Asimismo, el vínculo entre la sociedad y las instituciones religiosas de pertenencia se ha transfigurado, con un ostensible proceso de individuación acompañado de múltiples comunitarismos de creencias. Se advierten complejos procesos de individuación de las creencias y desinstitucionalización religiosa. Los individuos manifiestan creer en Dios pero lo hacen por “su propia cuenta” y, a la hora de tomar decisiones sobre sus prácticas y comportamientos, no parecen seguir las prescripciones establecidas por su religión de pertenencia. El 61,1% de los creyentes afirmaron relacionarse con Dios principalmente por cuenta propia. Un 23% explicitó vincularse con la divinidad a través de una institución religiosa, mientras que un 4,2% por intermedio de grupos o comunidades.

Gráfico 2



Fuente: CEIL/CONICET, UBA, UNR, UNSE, UNCuyo, 2008.

Concomitantemente, desde las últimas décadas del siglo pasado, asistimos a nuevos modelos de composición familiar, viéndose desafiada la familia de tipo nuclear por otros patrones de estructuración del hogar. Padres separados, familias ensambladas, vínculos ocasionales, madres solteras, parejas del mismo sexo, son apenas algunos ejemplos del nuevo estado de situación. Los novedosos formatos de la estructuración familiar se presentan en correspondencia con la resignificación de los roles de género en términos de valorización de la igualdad entre los mismos y el reconocimiento y aceptación creciente de las variadas identidades sexuales. Estos procesos se enmarcan en un contexto de individuación y des-institucionalización, en el que las prescripciones normativas han perdido eficacia a la hora de regular los comportamientos sociales (Beck, 2001). Por otro lado, la aparición del VIH-Sida y la propagación de otras enfermedades de transmisión sexual, la iniciación sexual más temprana, el aumento del embarazo no deseado en adolescentes y la deserción escolar por esa causa, el crecimiento de casos de aborto, mortalidad materna, violencia y abuso sexual, dan cuenta de un núcleo de problemáticas que lejos de situarse exclusivamente en el plano de la intimidad y en el mundo de lo privado, ocupan un lugar gravitante en el espacio público. Como veremos a continuación, la inscripción de estos tópicos en la agenda política ha generado nuevas lógicas de negociación y de conflicto entre actores políticos, sociales y religiosos.

En definitiva, la reconfiguración de la estructura social, económica, cultural, religiosa y familiar en la Argentina a partir de la última dictadura militar ha dejado un panorama que presenta serios desafíos a los especialistas en Ciencias Sociales. Pertenencias y articulaciones sociales diversas, desafiliaciones múltiples, identidades híbridas y mixtas, nuevos regímenes sociales de acumulación e imaginarios sociales, etcétera, aparecen como una trama compleja que es necesario abordar intentando comprenderla en clave sistemática, desde espacios sociales variados y evitando todo tipo de explicación monocausal.

En este artículo, queremos ahondar en un campo poco explorado por las ciencias sociales en Argentina: el amplio y heterogéneo vínculo entre la política y la religión no solo a nivel institucional sino también en las dimensiones culturales, de la ética, representación y cosmovisión. Nos proponemos analizar la naturaleza del vínculo entre lo religioso y lo político en el largo plazo, identificando los componentes perdurables que solidifican aquel lazo, en un contexto de marcadas transformaciones. Este trabajo se propone reflexionar sobre la cultura política de la Argentina democrática desde posiciones epistemológicas no convencionales, partiendo de la premisa de que la dimensión religiosa proporciona una entrada privilegiada para comprender la dinámica de las relaciones entre las instituciones, los actores, el Estado y la sociedad. Sabemos que cuando el mundo de la política y el mundo de lo religioso coinciden en hacer suya una misma identidad nacional integral —en dictaduras como procesos de catolización y militarización, en democracias mucho más al interior de la cultura peronista aunque también en la radical— las posibilidades de impacto, expansión y legitimidades mutuas son abundantes. Al mismo tiempo esas identificaciones dificultan la presencia de minorías y el reconocimiento de diversidades.

## **Las Ciencias Sociales y la dimensión religiosa**

Las referidas transformaciones en el plano económico, social, cultural y religioso, pero también en el mundo de la vida cotidiana, nos obligan a cambiar paradigmas, conceptos y miradas sobre los procesos estructurales e individuales que estamos viviendo en nuestro país. Para ello es necesario abandonar un paradigma hegemónico que, durante décadas en las Ciencias Sociales, supuso que las creencias religiosas debían ocupar el espacio de lo privado y del hogar (o que la presencia en el espacio público de lo religioso era una anomalía o desviación de la modernidad capitalista occidental) y

que esas creencias religiosas con el “avance” de la ciencia, la educación y el progreso indefinido, irían desapareciendo con el tiempo en un largo proceso evolutivo –tanto en un paradigma liberal como socialista– que comenzaba con las clases cultas y burguesas y debía finalizar con las clases obreras y populares. Un autor clásico en la mayoría de las Facultades de Ciencias Sociales fue Peter Berger (1977),<sup>1</sup> quien pronosticaba la lenta y continua desaparición de lo religioso –al que llamó proceso de secularización– y que años después reconocería su error, incorporando el concepto de des-secularización de las sociedades (Berger, 1999).

En un libro reciente que analiza los vínculos entre religión y política, los autores Michel y Pace (2011) señalan ese proceso de mayor interés por lo religioso de los investigadores en Europa y en Estados Unidos. Pero allí donde la mayoría de ellos ve “retorno”, “regreso”, “revancha”, “expansión fundamentalista” de lo religioso; nosotros desde América Latina preferimos hablar de recomposición dado que esa presencia religiosa tiene una larga continuidad en nuestros Estados y naciones.

Tampoco se trata en nuestros países de un regreso de la religión a la esfera pública (Casanova, 1994) puesto que la esfera pública en Argentina desde décadas contó, por ejemplo, con un catolicismo que rechazó “el refugio” en el templo o el espacio de lo privado. “Ganar la calle” fue su imaginario movilizador desde comienzos del siglo XX. La utilización de la religión por los partidos políticos y el Estado, así como la utilización de lo político y el Estado por los grupos religiosos como vehiculizador para la construcción de una identidad, símbolos y cohesión social, tienen una larga historia entre nosotros.

En la literatura internacional se menciona que vivimos en sociedades “de riesgo” (Beck, 1999) y se busca que lo religioso aparezca vinculado al “fanatismo”, a “conflictos étnicos”, al “terrorismo” –en especial el islámico–, a “manifestaciones religiosas”, que impiden la democracia. De no existir, la categoría “religión” pasa a ser ahora una categoría explicativa universal –a veces única– de los conflictos políticos, económicos y sociales al interior del capitalismo en su fase globalizadora.

Las religiones no son pasivas ni se “quedan en la pre-modernidad” o en el “obscurantismo”. Están en movimientos, son activas, se modernizan continuamente, desarrollan múltiples racionalidades, negocian con la sociedad, la penetran, se aíslan o le hacen huelga, atraviesan clases sociales, tienen –según sean místicas o ascetas, tipo iglesia, tipo secta o individual, identitarias, emocionales o de la diversidad– sectores sociales específicos que las acompañan o rechazan. Son capaces también de crear un universo de creencias, tiempos y símbolos que pueden brindar certezas, lazo social, mesianismos, milenarismos, identidad, pertenencia y rechazos. Sus adeptos pueden ser aristócratas o plebeyos de salvación; sentirse elegidos o despreciados, crear teodiceas como sociodiceas; buscan la política como la antipolítica; transmiten una cultura de la culpa y la resignación como de memoria y esperanza.

Por eso encontramos multiplicidad de cristianismos, catolicismos, evangelismos, judaísmos, indiferentes y otras expresiones religiosas que nos exigen epistemológicamente rechazar cualquier definición previa y esencialista de lo religioso. Eso sí, hay una lucha por la definición legítima –la violencia simbólica es la herramienta predilecta de imposición– en un amplio mercado de bienes de salvación, donde sus límites son borrosos, inestables y continuamente discutidos y que son construidos social, simbólica e históricamente en cada Estado-nación. El creer y prometer, las creencias y las promesas; los paraísos a construir, como las historias y los relatos de dónde venimos y hacia dónde vamos, no es un problema solo de los grupos religiosos

1. Varias de estas concepciones ya están presentes en el recordado libro *The social construction of reality: a treatise in the Sociology of Knowledge* de Berger y Luckmann (1966), nominado por la International Sociological Association en 2000 como el “fifth most influential book written in the field of sociology during the 20th century”.

Hacer un quiebre epistémico con los universalismos sin actores y sin historia exige investigar revisitando los clásicos de las Ciencias Sociales —Marx, Durkheim, Simmel, Weber, Troeltsch, Gramsci, Bourdieu, entre otros— donde la esfera, campo o dimensión religiosa se toma en cuenta con la seriedad que se merece como uno de los factores para comprender y analizar nuestras sociedades.

Visibilizada nuevamente la dimensión religiosa en los análisis, se abren en la actualidad nuevos debates sobre los límites legítimos de la participación pública de actores y discursos religiosos (Esquivel y Vaggione, 2014). José Casanova considera que la aceptación de las instituciones religiosas como parte de la sociedad civil valida su actuación en la arena pública (Casanova, 1999). Jürgen Habermas, en sus últimos trabajos, diferencia la presencia pública de lo religioso a nivel de la sociedad civil —que acepta porque enriquece la pluralidad de voces— de la sanción y aplicación del derecho donde insiste en la necesidad de un filtro institucional que excluya lo religioso (Habermas, 2006; 2008). En cualquier caso, los planteos teóricos reflejan en sus tramas argumentativas la preocupación por la influencia política de instituciones y actores religiosos.

Importa aquí considerar el contexto jurídico, político y cultural de cada sociedad, a los fines de evitar propuestas normativas universales. Por eso es tan importante diferenciar procesos culturales y simbólicos de secularización con procesos legales y políticos de laicidad. En esta línea interpretativa, la secularización no es considerada en términos del ocaso de las creencias religiosas sino como su continua recomposición: la modernidad no suplanta a lo religioso sino que crea sus propios tipos de modernidades religiosas. La laicidad es el proceso histórico de separación, diferenciación y vinculación entre el Estado, la sociedad política y el campo religioso. Proceso que es distinto según los tipos de Estado (dictatorial, democrático, autoritario) y según sea mayoritaria la sociedad católica, protestante, ortodoxa o islámica. Las múltiples modernidades capitalistas (Eisenstadt, 2001) no son lineales ni evolutivas ni excepcionales sino que son indeterminadas, pueden tomar múltiples direcciones y nada ni nadie puede predecir sus resultados. Salir de lo normativo y prescriptivo para analizar situaciones concretas es un desafío que los estudios científicos no pueden dejar de lado (Mallimaci, Esquivel, 2011).

La porosidad de la religión en la cultura, en la legislación y en los marcos interpretativos desde donde nos pensamos como individuos y como sociedad nos fuerza a reconsiderar de maneras más complejas la presencia de lo religioso en la escena pública y en la sociedad en su conjunto.

Política y religión emergen como dominios de la vida social que exhiben una lógica más de integración que de diferenciación. Reflejan una modernidad latinoamericana que concibe cierta autonomía relativa entre distintas esferas de valor y, al mismo tiempo, contempla tramas yuxtapuestas que habilitan vasos comunicantes entre actores y discursos de múltiples anclajes. La cristalización de un campo político-religioso integrado ha sido el reaseguro de la continuidad de las religiones en el espacio público. Desde esta perspectiva, podremos reconocer la relevancia y continuidad de lo religioso como un dador medular de sentido que subyace a la praxis política.

Comprender hoy lo religioso y su vínculo con lo político, lo económico, lo social, lo cultural y lo simbólico en América Latina supone orientar entonces nuestra mirada a un doble proceso: por un lado, la presencia histórica diversificada de personas, grupos y organizaciones religiosas en diversos planos y esferas tanto en lo público como en lo privado; por otro lado, las transferencias, legitimidades y dislocaciones mutuas en el espacio que podemos llamar del poder y de eficacia simbólica donde se combina lo político y lo religioso.

Por eso al analizar nuestra sociedad, debemos direccionar la observación hacia la vinculación entre el tipo de Estado, sociedad política y civil; el tipo de sociedad religiosa dominante (católica, protestante, ortodoxa o mixtas) y los modelos de regímenes sociales de acumulación, destacando las posibles articulaciones que deben mantenerse

separadas en el análisis de largo plazo: declinación de la institución religiosa, diferenciación social con su guerra de dioses, legitimidades mutuas entre lo político y lo religioso y afinidades y/o aversiones con el mercado (Casanova, 1994).

## **De las representaciones institucionalizadas de las creencias a las creencias individualizadas**

Signos de cambio y de continuidad conviven paradójicamente en el amplio universo de las identidades religiosas y de las representaciones políticas de las creencias.

En las últimas tres décadas se han producido sustantivas transformaciones en el mapa socio-religioso, caracterizadas por la disminución del costo de la “disidencia” respecto de la religión católica predominante, habida cuenta de la búsqueda de nuevos espacios de sociabilidad cristiana que respondieran a nuevas sensibilidades. Se observa una recomposición y reconfiguración de las creencias y pertenencias religiosas, en el marco de un proceso de pluralización primero del campo católico, luego del cristiano y ahora del religioso en general. Pluralización y racionalización también de las creencias individuales y de una lenta pero prolongada desregulación institucional religiosa fruto de la modernidad religiosa, traducida en una menor eficacia de los mandatos y autoridad de los “especialistas” y en transformaciones de las memorias legítimas a la hora de regular la vida cotidiana de los creyentes (Hervieu-Leger, 2008).

Disminución de la adscripción al catolicismo y distanciamiento de sus creyentes frente a las normas y prescripciones doctrinales. Cuentapropismo religioso condensado en el creer a la manera de cada uno, sin recurrir a mediaciones institucionalizadas. Las personas construyen sus propios itinerarios religiosos apropiándose de creencias de diversas procedencias. Por tal motivo, debemos hablar, de catolicismos, evangelismos, judaísmos, es decir reconocer la diversidad dentro de cada uno de esos campos.

Estamos frente a profundos procesos de individuación que muestran que los sujetos deciden y eligen por sí mismos las opciones y relaciones sociales que hacen a su proyecto y trayectoria de vida. Se elige el tipo de familia, se elige la cantidad de hijos, se elige el tipo de sexualidad y se elige el tipo de creencias. Hay una creciente valoración social de la autonomía individual que va acompañado de una pérdida de credibilidad en la autoridad de las instituciones históricas que dieron sentido de largo plazo a nuestras vidas décadas atrás. Por otro lado, se debe tener en cuenta que este proceso no significa necesariamente el abandono de una búsqueda de marcos de pertenencia (grupos, pares, comunidades) en movimientos de afirmación identitaria y de fuerte interacción personal. En países de expandida cultura cristiana —en la Argentina llega casi al 90% de su población— se expanden diversos y masivos comunitarismos racionales y emocionales donde se destaca el movimiento pentecostal y el carismático.

Emergen múltiples formas del creer: indiferentes, nómades, por su propia cuenta, cuentapropistas, peregrinos, es decir constructores de trayectorias que suponen el tránsito por diversos espacios e imaginarios dadores de sentido, sin permanecer anclados definitivamente y para “toda la vida” en ninguno de ellos. Se cree sin pertenecer y se pertenece sin creer institucionalmente.

Las conclusiones de la investigación sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina<sup>2</sup> son ilustrativas al respecto. Se observan marcados signos de des-institucionalización, comunitarización e individuación en la sociedad

2. Se trata de la Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas de la población mayor de 18 años residente en Argentina, realizada por el CEIL/CONICET, junto con la Universidad Nacional de Rosario, de Cuyo, de Santiago del Estero y de Buenos Aires, financiada por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica: <http://www.ceil-piette.gov.ar/areasinv/religion/relproy/1encrel.pdf>. Un análisis pormenorizado de dicha encuesta, realizada por los investigadores participantes, en Mallimaci, 2013.

argentina contemporánea. Más del 60% de los creyentes se relaciona con Dios por cuenta propia, sin la mediación de sacerdotes, pastores, rabinos, etc. Tres de cada cuatro afirman concurrir poco o nada a los lugares de culto. Los índices de aprobación ante cuestiones controversiales (educación sexual, uso de anticonceptivos, sacerdocio en las mujeres) hablan a las claras de la autonomía de conciencia y de decisión que la población se reserva para sí, tomando distancia de los postulados doctrinarios de las instituciones religiosas.

Entretanto, el *modus vivendi* político-religioso en nuestro país muestra la continuidad histórica de vínculos estrechos entre sociedad política, sociedad católica y funcionarios electos que reproducen la escenografía de la irrupción de la Argentina católica. Permanece en la dirigencia política argentina, una serie de representaciones e imaginarios en torno a lo religioso, al poder de la institución católica como representativa de la sociedad en su totalidad y un *habitus* de instrumentalizar sus íconos, símbolos y lenguajes forjado en los 30 y consolidado durante la catolización y militarización de la sociedad argentina que van más allá de los registros identitarios que definen el mapa cultural y religioso de nuestro país. He aquí un debate central entre los investigadores y analistas sociales en Argentina donde las concepciones de los cientistas sociales también son datos a tener en cuenta pues los “deseos” se confunden con las interpretaciones.<sup>3</sup>

El “mito” de una república laica asediada por el “mito” de la nación católica (o viceversa) en Argentina donde república es sinónimo de pluralidad y nación de organicidad, una progresista, la otra conservadora, es una repetición de los “nefastos” pares binarios y más el fruto de ensayistas y de referentes políticos y/o religiosos que de investigaciones de largo plazo. Y diríamos, tomando las categorías de Bauberot y Millot (2011) sobre las laicidades “realmente existentes” que hay en nuestro país más continuidades en el largo plazo de una “laicidad de subsidiariedad” que de una laicidad de oposición entre Estado, partidos políticos y grupos religiosos —en especial católicos.

La llegada de un cardenal argentino al “sillón de Pedro” no hace más que dar continuidad a aquello que ya se vive como cultura dominante en la sociedad argentina: la búsqueda de un obispo (o sacerdote, pastor, rabino o imán) amigo para hacer “política juntos” se traslada ahora al Papa amigo. “Todos” somos amigos del Papa, un Papa que expresa —a su manera— el populismo —sin juicio de valor axiológico— católico latinoamericano realmente existente el cual ha creado afinidades e inspirado a diversos movimientos políticos en la región (Mallimaci, 2013).

Dado que la Iglesia católica es un actor legitimado como sujeto político a-partidario por encima y por afuera del resto de los partidos y del Estado, se torna indispensable distinguir el proceso histórico, cultural y simbólico de recomposición de las creencias religiosas en las personas —*secularización*— de los umbrales concretos en el proceso histórico, legal y político de la relación entre Estado, sociedad política e institución religiosa —*laicidad*—. Si los dos fenómenos no son lo mismo, sin embargo comparten espacios en común que la investigación y comparación del largo plazo no puede dejar de lado. En América Latina, la matriz dominante —con fuerte profundidad histórica en toda la región— ha vinculado religión, política y mercado desde hace siglos. Las redes de sociabilidad entre políticos, empresarios, dirigentes sociales, culturales y comunicacionales y el mundo religioso han conformado un campo, espacio o esfera socio-político-religiosa que atraviesa al conjunto de las clases, estamentos y campos de la sociedad. La pregunta no es

3. Para conocer es necesario investigar y “sospechar” de los supuestos dominantes a fin de comprender procesos e interpretaciones; hechos y representaciones. Uno de los supuestos generalizados es el que afirma que los sacerdotes católicos cobran un sueldo o reciben un subsidio del Estado. Es un supuesto falso. Por más que lo hemos repetido una y mil veces que eso no es así, que los sacerdotes no cobran un sueldo del estado —solo lo reciben los obispos católicos que hoy no llegan a cien— sin embargo en el campo académico como en el de los sentidos comunes, se repite a diario. Lo mismo sucede con los subsidios estatales a la educación privada (en su mayoría religiosa) que tiene “su propia historia” y no “siempre” han existido ya que son creación de mediados del siglo XX y donde los porcentajes oscilan según los gobiernos y las crisis económicas.

si hay vínculos, sino las maneras, formas y contenidos de esos vínculos sociales y simbólicos desde la independencia de España a comienzos del XIX<sup>4</sup> hasta la actualidad (Martínez, 2009).

Se trata de distinguir niveles y umbrales de laicidad, abandonar una idea evolucionista o progresiva de la laicidad para sobre todo comprender y analizar idas y venidas, avances y retrocesos dentro de un proceso inherente a la vida democrática y que ha tenido distintos procesos según los Estados-nación en cada país y en cada momento histórico. Por ello, la importancia de hablar de laicidades (Bauberot y Millot, 2011).

## Lo religioso en el Estado

El espacio estatal ha tenido históricamente una carga iconográfica católica que muestra el poder social y simbólico logrado por esa institución durante la larga militarización del país y al haber identificado identidad nacional con identidad católica. Además, la legitimación cristiana ha acompañado continuamente a la construcción e invención de la nación desde sus orígenes y tanto en períodos democráticos como en dictaduras.

Desentrañar los universos de sentido e imaginarios socio-políticos-religiosos que históricamente se han constituido en Argentina exige registrar y analizar la dislocación y las transferencias mutuas entre símbolos, categorías e identidades (el cristianismo y los partidos políticos puede analizarse metafóricamente como tipo iglesia, tipo secta o tipo testimonial ascético o místico); las legitimaciones y deslegitimaciones entre poder partidario y poder católico. En definitiva, más que hablar de esferas autónomas preferimos referenciar el vínculo entre la religión y la política como campos con capitales varios y numerosos y vasos comunicantes de creencias socio-político-religiosas.

Como hemos analizado en otro trabajo, el surgimiento de la religión positiva y la religión del progreso a fines del siglo XIX, la religión cívica con el radicalismo y la construcción de la Argentina católica a partir de los 30 y las pluralidades del siglo XXI han mostrado la influencia y persistencia de las creencias religiosas en el Estado y la nación argentina (Pinto, Mallimaci, 2013).

La cultura judeo-cristiana ampliamente extendida en la Argentina no es solo institución, dogmas, especialistas, movimientos, obras y templos. También se expande a otros campos y esferas. La producción antiliberal del catolicismo integral en la Argentina ha permitido nacionalismos, militarismos, derechismos, antiyanquismos e izquierdismos varios (Mallimaci, 1996). No podemos dejar de mencionar que esa referencia —secularizada— es también constitutiva de la cultura de los principales partidos políticos de nuestro país. La política es una continuación —a su manera— de símbolos, consignas, fiestas, feriados, representaciones, conceptos y clasificaciones provenientes de esa cultura. La subsidiariedad entre lo estatal y el mundo religioso en amplios espacios sociales es una legitimidad continua y mutua de larga data donde el crecimiento continuo de la educación privada —en especial católica— es un ejemplo de la magnitud pero no el único ejemplo. Los creyentes provenientes de esa cultura que llegan al mundo de lo político, mediático y lo social son una de las principales canteras de formación de esa militancia.

Independientemente de los caminos zigzagueantes que ha asumido la relación entre el Estado y la Iglesia católica a lo largo de la historia, la continuidad de algunos trazos da cuenta de imaginarios compartidos entre los actores políticos y religiosos hegemónicos.

4. Recordemos que el *Contrato Social* de Jean Jacques Rousseau recorrió América Latina por la traducción del argentino Mariano Moreno a principios del siglo XIX, quien suprimió del texto todas las partes en las cuales el ginebrino criticaba a la religión.



Por un lado, la historia política argentina evidencia en la clase dirigente la preponderancia de la interpelación a la institución católica como proveedora de legitimidad. Prevalece una cultura política<sup>5</sup> que naturaliza la presencia de la institución católica en la sociedad política, auspicia su injerencia en la esfera pública, se promueve su participación en la gestión de políticas públicas y en la discusión legislativa, basada en la firme percepción del rédito extra-político que los propios actores suponen que el vínculo con las autoridades eclesiásticas proporciona. Esa cultura reporta a aquella matriz integral, para la cual lo católico, lo político y lo nacional conforman un trípode sin fisuras ni fronteras. Sin dudas, los fundamentos del régimen de patronato y del modelo de cristiandad, que asentaron las bases para un esquema institucional simbiótico entre el Estado y la Iglesia y tendieron a instituir a esta última como dadora de los valores trascendentes de la Nación, se han arraigado en las representaciones de una clase política que, independientemente de su filiación religiosa, reconoce en la voz de la conducción de la Iglesia una opinión cardinal que influye en la toma de decisiones y en las propias prácticas políticas.

Así las cosas, gobiernos de diferentes signos han apelado al apoyo eclesiástico como una de las principales fuentes de legitimidad. Para ello han delegado directa o indirectamente en la Iglesia Católica el diseño, la formulación y hasta la implementación de determinadas políticas públicas, fundamentalmente en materia educativa, de planificación familiar y social. ¿Significa esto que abandonan buena parte de las obligaciones de gobierno o creen que debe ser así o no se les ocurre pensar de otra manera? ¿Cómo saberlo?

Por otro lado, se proyecta una estrategia de conservación del poder institucional de la Iglesia católica, enhebrada con una presencia pública extendida y con la tentativa de influenciar en la formulación e implementación de determinadas políticas estatales y marcos normativos. Sus hombres actúan *como si* la cultura de la población fuese integralmente católica y desde esa posición de poder interpelan al sistema político. Independientemente del nivel de afiliación católica de la ciudadanía, los referentes eclesiásticos buscan en el Estado y en el vínculo con lo político las bases de sustentación de su poder institucional.

La permanencia hasta hoy de normativas que otorgan un status privilegiado al catolicismo respecto a las demás confesiones religiosas<sup>6</sup> expone en toda su dimensión la fuerte ascendencia católica en la trama política-estatal.

Esos imaginarios se ven actualizados en momentos en que la política atraviesa crisis de legitimidad y/o de representación. Es aquí donde lo religioso gana un espacio como *mecanismo sustituto*. Si ayer el catolicismo fue vivido como un nacionalismo de sustitución por millones de inmigrantes de ultramar, hoy es asimilado como política no partidaria de sustitución en amplios sectores sociales. La modernidad católica antiliberal aparece así —una vez más— cumpliendo diversas funciones. La presencia social, cultural y política de los actores religiosos instituye a “lo religioso” como productor de sociabilidad y como herramienta instrumentalizada desde la dirigencia política para interpelar a la sociedad desde otros escenarios.

5. Cuando hablamos de cultura política, hacemos referencia al imaginario, los repertorios y a las representaciones colectivas que se plasman en un abanico de usos y costumbres arraigados, en este caso, en el *modus operandi* de la clase política.

6. Por ejemplo, las legislaciones que hacen referencia al sostenimiento del culto católico, aprobadas durante la última dictadura militar (Ley N°21.950: asignación mensual a arzobispos y obispos, 21.540: asignación mensual a prelados eméritos, 22.162: asignación mensual a curas párrocos en zonas de frontera, 22.950: asignación mensual para la formación del clero); el Decreto N°1.131, que incluye a los cardenales en la nómina de los beneficiados con el pasaporte diplomático (los arzobispos y obispos reciben el pasaporte oficial, junto con gobernadores, legisladores nacionales y miembros de la Corte Suprema de Justicia); el Código Civil, que en su artículo 33, especifica el carácter público de la Iglesia Católica; y la Ley N°21.745 (Registro Nacional de Cultos), que establece que todas las entidades religiosas que ejerzan sus actividades de culto en la Argentina, a excepción de la Iglesia Católica, deben tramitar su inscripción y reconocimiento oficial, como condición previa a su actuación.

Actualmente, inmersos en el período democrático más amplio de la historia de nuestra república y en el marco de una sociedad más plural, que hace de la diversidad su signo constitutivo, se abren interrogantes sobre la continuidad de ese formato relacional entre el Estado y lo religioso.

En la última década, una serie de normativas aprobadas —en la mayoría de los casos, resistidas por las instituciones religiosas preponderantes— reflejó una mayor sintonización de la democracia con la promoción de distintos derechos civiles. Nos estamos refiriendo a la permisividad a la ligadura de trompas y vasectomía como prácticas quirúrgicas de anticoncepción sin necesidad de una autorización judicial; la ratificación del Protocolo Facultativo de la Convención para la Eliminación de toda forma de discriminación contra la mujer (CEDAW) —interpretada por la jerarquía eclesiástica como el atajo hacia la legalización del aborto—; las leyes de salud reproductiva y educación sexual en las escuelas y la distribución de la “píldora del día después” en los centros de atención primaria y hospitales públicos de todo el país. Pero la aprobación de estas normativas respondió a un contexto de profundización democrática, de defensa de los derechos humanos, de incorporación de minorías a umbrales de ciudadanía (Esquivel, 2013).

Ahora bien, ese conjunto de iniciativas no supuso necesariamente el tránsito hacia una cultura política más laica en sentido estricto. Las instancias de ampliación de derechos ciudadanos registradas en los últimos años no son fruto de una concepción de autonomía del poder civil ante el poder religioso como signo del vínculo institucional en el largo plazo. Las disposiciones en materia de salud sexual y reproductiva o incluso, la del matrimonio igualitario, remiten más a la posición de un gobierno —o de algunos funcionarios o legisladores en particular— que a una concepción de Estado arraigada en la clase política.

El hiato existente entre la aprobación de normativas en el campo de la salud, familia y educación a nivel nacional y el grado de aplicación de las mismas, responsabilidad en gran medida de los gobiernos provinciales y municipales (como estamos investigando en el actual proyecto de investigación desde el CEIL/CONICET), advierte la mayor eficacia de la influencia de los poderes religiosos sobre los poderes ejecutivos locales que sobre los ámbitos parlamentarios nacionales. Los vínculos cotidianos con los funcionarios de gobierno —según gobiernos y momentos históricos—, la designación de los titulares de la cartera sanitaria, social y educativa ha requerido del beneplácito eclesiástico o de la creencia que tendría ese apoyo —parecen contrastar con la lógica parlamentaria, en algunos casos más sensible a las agendas construidas por organizaciones activas de movimientos partidarios y de la sociedad civil—. Esta situación de dislocación o aceptación entre normas vigentes y el retraso, rechazo o encarpetar *sine diem* de su reglamentación o implementación, abre nuevas líneas de indagación sobre la cultura dominante en la gestión de lo público, sobre las disímiles eficacias de los poderes religiosos en sus capacidades de influenciar los ámbitos parlamentarios y ejecutivos y sobre los umbrales de laicización estatal (Bauberot, 2005; 2007). No es solo un problema del Estado o del gobierno argentino, dado que la mayor presencia pública de lo religioso acompaña las dificultades internas de los partidos y gobiernos por encontrar respuestas a las demandas sociales de sus poblaciones y a la persistencia de desigualdades, discriminaciones e impunidades.

En ese sentido y en perspectiva histórica, nos inclinamos por afirmar que un tipo de laicidad subsidiaria describe con mayor precisión el vínculo triádico entre el Estado, las instituciones religiosas y la sociedad civil en Argentina y otros países de la modernidad latinoamericana. Con fuertes reminiscencias de la práctica y enseñanza católica, no separa sino vincula dos poderes, dos culturas, dos mundos: el religioso y el socio-político. Este tipo de laicidad proviene de la manera que se organizó históricamente la modernidad latinoamericana con vínculos estrechos entre lo político y lo católico y que desde la independencia vinculó lo cristiano con lo político.<sup>7</sup> Esta laicidad —en su variante liberal

7. La Presidenta de la Argentina mencionó en 2010 en un homenaje al asesinado sacerdote Carlos Mugica, miembro del MSTM en la capilla

(1853-1930), antiliberal (1930-1983) y plural (1983-2014)—es la que vivimos en la mayoría de los países de América Latina, donde lo político y lo religioso marchan juntos, sea que la sociedad política considere al actor religioso como otro actor “político no partidario” (por eso la búsqueda y el “sueño” del sacerdote, rabino, pastor o chamán propio ligado a tal o cual modelo político y social de clases dirigentes o subalternas); sea que el Estado busque ampliar o completar o reconocer casi “naturalmente” su credibilidad, presencia y legitimidad social y simbólica con la acción social (educación, sanidad, asistencialismo) y sacral de grupos religiosos.

La laicidad subsidiaria corresponde a un tipo de Estado que presenta una fuerte matriz católica en su génesis e historia, pero los procesos de democratización y secularización han forjado novedosos reconocimientos a los formatos plurales de las sociedades contemporáneas.

Se trata de un Estado que al mismo tiempo que impulsa nuevos derechos en términos de género, sexualidad y reproducción, objetivados en normativas inéditas en lo que a derechos civiles se refiere; reproduce una lógica de *subsidiariedad* en la implementación de políticas públicas y en la interpelación al ciudadano, a través de la intermediación de actores colectivos, entre ellos, los religiosos. He aquí la singularidad de esta concepción de la laicidad.

Es pertinente aclarar que el concepto de subsidiariedad remite al marco axiológico del catolicismo, concretamente a la Doctrina Social de la Iglesia (Suárez; Gatti, Panotto, 2012)<sup>8</sup> y que no es una situación especial de Argentina sino que recorre todo América latina mostrando, como lo hemos presentado en diferentes trabajos, otra “modernidad realmente existente”. Esto nos muestra cómo esa cultura católica está expandida más allá del peso específico de la institución eclesial y que se reproduce también dado que ese movimiento católico integral que relaciona e integra la política con lo religioso —en cualquiera de sus variantes identitarias, emocionales o de derechos humanos— fue y sigue siendo la principal cantera de aportes de “cuadros, militantes, operadores, referentes” a la vida política, social y gubernamental en nuestro país, sea en dictaduras como en democracias. Los medios de comunicación —sean los hegemónicos y mayoritarios como los alternativos— muestran, reflejan y reproducen esa cultura católica, hoy también religiosa que une y no separa lo político y lo religioso, claro está cada una desde su propia identificación. Los análisis y comentarios que separan o critican ese vínculo político y religioso en Argentina son casi inexistentes y mucho menos hoy con un Papa argentino.

---

de la mayor “villa miseria” de Buenos Aires su ejemplo y compromiso de ser “eclesiástico y político al mismo tiempo”. *Página/12*, 11 de mayo de 2010. Al cumplirse treinta años de su asesinato e inaugurar un monumento con su figura en la ciudad de Buenos Aires rodeado de obispos, sacerdotes y dirigentes partidarios dijo: “Nadie más permita dividir al pueblo de Dios”, *Página/12*, 11 de mayo de 2014. Hay otros católicos que rechazan este tipo de vínculo entre política y religión y se quejaron de este acto. Por ejemplo la revista católica *Criterio* de junio de 2014 en su editorial afirma: “La exaltación de la figura del Padre Mugica es ambivalente. Una ambivalencia que favorece al Gobierno, en su intento de cooptar un sector de la Iglesia, laicos y clero, más directamente comprometido en lo social, pero que es inevitablemente perjudicial para la misión de la Iglesia, ya que enturbia la opción por los pobres con connotaciones políticas de carácter sectario, confrontativo y movimentista que difícilmente contribuyan a generar consensos en la sociedad”. Critican a los obispos por participar en este acto diciendo: “¿Temen quedarse atrás en este tiempo de cambios inaugurados a paso veloz por el papa Francisco? Detrás del homenaje al Padre Carlos Mugica algo se está gestando entre la Iglesia y el gobierno, un acuerdo de cúpulas al que es ajeno el Pueblo de Dios. Es difícil saber de qué se trata. Pero da la impresión de que, sea lo que sea, no es algo nuevo. Ni tampoco bueno”. Vemos así, como este grupo católico no critica desde la “apoliticidad” o desde una catolicismo místico, sino desde otra visión católica que debe tener vínculos con otros partidos y medios de comunicación que sean “no sectarios, no confrontativos, no movimentistas” o sea, actualmente, los opuestos al gobierno. Vemos así cómo en el campo católico se presentan diversos catolicismos “en toda la vida” o sea integralistas que disputan concepciones sociales, políticas y religiosas todos en nombre del “Pueblo de Dios”.

8. Sobre este principio se sienta toda la jurisprudencia que valida la actuación de la autoridad más próxima al espacio político social en que tales acciones se implementarán. La Unión Europea ha incorporado este principio en el Tratado de Maastricht en 1992.

Con la finalidad de precisar la función del Estado, la cultura católica dominante –a la cual se han ido sumando los otros grupos religiosos– sostiene que la estructura estatal *debe* actuar en términos de subsidiariedad, esto es, garantizar primero la libre iniciativa de los particulares y organismos intermedios e intervenir solamente cuando ellos no la realicen adecuadamente y cuando se trate de una actividad orientada al bien común. “Lo que puede hacer correctamente un hombre, un grupo o una organización inferior, no debe usurparlo un organismo superior” (Documento de la Conferencia Episcopal Argentina “Educación y Proyecto de Vida”, 1985: 131). Desde esta perspectiva, el Estado debería prescindir de intervenir mientras los individuos y las comunidades inferiores puedan valerse por sus propios medios.

La representación que contorna a la subsidiariedad condena la intervención directa del Estado. Legítima, en cambio, el soporte estatal a las entidades intermedias de la sociedad civil. Soporte que se ve operacionalizado en la transferencia de recursos económicos, en la participación de estas organizaciones en la ejecución de políticas públicas y en instancias institucionales de consulta (Comités Nacionales de Bioética, Consejos Sociales Consultivos, etc.) e incluso en la co-gestión de determinados espacios estatales.

No solo los decisores gubernamentales, los partidos políticos y la amplia mayoría de los movimientos sociales piensan la política pública desde la lógica de la subsidiariedad sino que también las organizaciones intermedias de la sociedad civil interpelan las estructuras estatales desde las mismas coordenadas de sentido y sus estrategias de reproducción institucional dependen en buena medida de esos mecanismos de interacción.

Ahora bien, un Estado signado por los supuestos de la subsidiariedad no remite a una formación política débil. La concentración de recursos y el reconocimiento como asignador de los mismos en un escenario de institucionalización difusa en los procedimientos para la distribución de aquellos bienes, conlleva a que las entidades intermedias disputen la captura de esos recursos públicos para fortalecer su presencia social.

En este tipo de Estado, la formación política se caracteriza por ampliar y garantizar derechos civiles, tanto desde el punto de vista discursivo, como legislativo. Se materializa en la aprobación de leyes de salud reproductiva, educación sexual, matrimonio entre personas del mismo sexo, derecho a la adopción por parte de parejas del mismo sexo, reconocimiento y validación de cambios en la identidad sexual.

Simultáneamente, anclada en una cultura política de largo aliento, la forma de organizar la política pública preserva en sus instancias de intermediación a las estructuras religiosas presentes en el territorio. Tanto las escuelas religiosas (católicas, evangélicas, judías o islámicas) como los comedores de Caritas y de otros grupos religiosos (evangélicos, afro, de creencias originarias, etcétera), las organizaciones católicas que construyen viviendas y las Pastorales de la Salud de cada diócesis que distribuyen kits sanitarios, reciben financiamiento estatal y son parte del engranaje del Estado para “bajar” la política pública a la ciudadanía. Las viviendas que construye Madres de Plaza de Mayo como tantas otras ONGs y las actividades del llamado Tercer Sector se manejan con la misma lógica.

Sea por la cultura católica en que muchos de los decisores gubernamentales han sido socializados, o por la firme percepción del rédito extrapolítico que los propios actores suponen que el vínculo con las autoridades eclesásticas proporciona, estos componentes son constitutivos en esta concepción de la laicidad.

Fruto de las tensiones inherentes a un Estado regido bajo la *laicidad subsidiaria*, la variabilidad es un componente constitutivo. Habida cuenta de las grietas entre las normativas y las políticas públicas, señal de la precariedad institucional de la laicidad, la coyuntura política y el perfil de los gobernantes se tornan decisivos para evaluar los pesos relativos de los principios de la laicidad en cada contexto particular.

## El Papa Francisco y la reafirmación de una cultura política de larga data

La elección de Jorge Bergoglio como máxima autoridad vaticana reactualizó una lógica procedimental y discursiva muy arraigada en la cultura política argentina: las apelaciones a lo religioso (a las instituciones, a sus referentes, al universo de símbolos y lenguajes) bajo la pretensión de transferir legitimidades hacia la arena de la disputa política.

En este caso, una amalgama de imaginarios y representaciones plasmadas en un repertorio de prácticas “naturalizadas” moldea un *modus operandi* que atraviesa al oficialismo y a la oposición. Aquellos resquicios de confesionalidad en la cultura política que parecían adormecidos en los años precedentes, cobraron mayor intensidad ante el ascenso de un papa argentino.

Este diagnóstico no se inspira apenas en los encuentros de la presidenta Cristina Fernández de Kirchner con Francisco; si bien se trata de actos protocolares entre dos jefes de Estado, las implicancias de las reuniones comienzan a ser apreciadas en la agenda legislativa y de gobierno en el corriente año. Se nutre fundamentalmente en la desenfadada carrera desatada por “apropiarse” del aura legitimadora del nuevo Sumo Pontífice.

Por un lado, agrupaciones kirchneristas se vuelcan a participar de las misas como una actividad militante más. En la Feria del Libro de 2014 pudo verse un mega-stand del gobierno de la provincia de Buenos Aires, exclusivamente dedicado al Papa Francisco. Los afiches en el espacio público con la frase “Francisco I: Argentino y Peronista” y la cara de Jorge Bergoglio remiten a una matriz conceptual que integra lo popular y lo católico en tanto díada fundante de nuestra identidad como nación. La misma frase revela también la simbiosis político-religiosa y la marcada disposición de los actores políticos por no dissociar ambas esferas. Las intervenciones de muchos de sus dirigentes abrevaban a la matriz mencionada, la cual, a su vez, confluía con la estrategia de no dilapidar el capital político y, si fuera posible, incrementarlo con la aproximación al Papa: “No regalarle el Papa a la oposición”, he aquí la consigna.

Justamente en el arco opositor, la nominación de Bergoglio como número uno de la Iglesia católica fue interpretada como una oportunidad insospechada para recuperarse en el escenario político nacional. Los conflictos y desavenencias con Néstor Kirchner cuando estaba al frente de la Conferencia Episcopal Argentina y como cardenal de Buenos Aires por un lado, y la afinidad de varios de los referentes de la oposición con Francisco por otro, proyectaban ventajas comparativas en la carrera por posicionarse como “los representantes políticos” del Papa en nuestro país. En ese dispositivo estratégico, el jefe de Gobierno de la ciudad de Buenos Aires embanderó el edificio de gobierno y el obelisco –símbolo de la capital– con los colores argentinos y vaticanos el día de la asunción de Bergoglio como obispo de Roma. Asimismo, otorgó asueto en todos los colegios de la ciudad (vale aclarar, idéntica resolución firmaron los gobernadores de Formosa, Chaco, La Rioja y Santa Cruz). En la página oficial del gobierno de la capital argentina, se actualizan informaciones sobre la agenda de Francisco, bajo la denominación “ciudad del Papa”.<sup>9</sup> En el mismo sentido, la meta de la oposición fue “no regalarle el Papa al Gobierno”.

Vale puntualizar que no estamos frente a un fenómeno novedoso. En la historia argentina, la mayoría de los gobiernos de diferentes signos han apelado al apoyo religioso como una de las principales fuentes de legitimidad. Recordemos que los clérigos participaron de la Revolución de Mayo, en la declaración de la independencia de 1816 y en la Constitución Nacional de 1853. Que hasta fines del siglo XIX, los nacimientos, los matrimonios y las defunciones se registraban en las iglesias y las votaciones se hacían en las puertas de los templos. No exentos de momentos conflictivos y de desentendimientos diplomáticos, el catolicismo asumió un papel central en la configuración del modelo de Estado-Nación: merced a su aporte cultural y religioso, contribuyó en el proceso de integración de la sociedad. Tanto

9. Ver <http://www.buenosaires.gov.ar/ciudadelpapa>

en gobiernos democráticos como dictatoriales, la institución católica asumió un papel preponderante en términos de legitimación de los procesos políticos.

A partir de su fortalecimiento institucional y la creación de un nutrido cuerpo de especialistas argentinos autónomos formados primero en Roma y luego en el país, allá por la década del 30 del siglo pasado se empeñó por catolizar al Estado, a sus estructuras y a sus cuadros dirigentes. Buscaba así garantizar una presencia activa en el terreno político y social, penetrar con el mensaje evangélico a todas las instituciones y estructuras mundanas. Desde este marco de referencia debemos comprender los entramados de complementariedad que han teñido las relaciones Iglesia-Estado en la Argentina y que permean las cosmovisiones de la política.

Se ha cimentado en la dirigencia política un repertorio conceptual que visualiza al catolicismo —a sus instituciones y grupos, a su jerarquía, a sus símbolos— como proveedor de legitimidad. Gobernantes que consultan a obispos para designar ministros, candidatos que buscan sacerdotes como compañeros de fórmula o de ruta, la perdurabilidad del Tédéum<sup>10</sup> a nivel nacional que se replica en el plano provincial y municipal, normativas que otorgan un status privilegiado al catolicismo respecto a las demás confesiones religiosas, la presencia de dirigentes políticos en las misas y actos oficiales de la Iglesia, la transmisión de ceremonias católicas en los medios de comunicación oficial, vírgenes entronizadas en edificios públicos (poder ejecutivo, legislativo, judicial, comisarías, universidades, hospitales, escuelas, cuarteles, aeropuertos, plazas, etc.), líderes partidarios que se sienten representados por dignatarios religiosos, visitas periódicas a referentes eclesíásticos para discutir cuestiones de agenda política y la tan mentada y deseada foto junto a Francisco en la actualidad —obtenida por la gran mayoría de los agentes gubernamentales, partidarios, sindicales, económicos, judiciales, a excepción del diputado nacional Sergio Massa—,<sup>11</sup> son algunos indicadores de un vínculo que ha naturalizado una compilación de prácticas por parte de quienes conducen el gobierno, más allá del signo político, y de quienes conducen la Iglesia católica.

Se abre en la actualidad un nuevo escenario político en el que la figura del papa argentino se posiciona como un actor ineludible. No solo por las posibles definiciones o indefiniciones gubernamentales en torno a gestión educativa o en materia de salud sexual y reproductiva. El propio dispositivo político ubica a Francisco como un protagonista inexorable. Sus mensajes son “traducidos” en clave política. Su visita a la Argentina será motivo de especulaciones y cálculos. Y la propia institución religiosa analizará con los mismos registros cada una de sus decisiones y pronunciamientos. Los tiempos, los gestos y las palabras serán decodificados desde múltiples aristas.

En definitiva, entra en una nueva fase la política doméstica, convertida en un gran tablero de ajedrez con piezas religiosas que han recobrado mayor centralidad. Las idas y vueltas con la propuesta de reforma del Código Civil así lo testifican. Inicialmente, las modificaciones estuvieron inspiradas en la adecuación de la normativa a los nuevos estándares de pluralidad que caracterizan a la sociedad argentina.

El proyecto explicitaba en el artículo 19 a partir de cuándo se considera la existencia humana. Si bien hacía referencia al momento de la concepción, aclaraba que en los casos de utilización de técnicas de reproducción humana asistidas, la vida se inicia con la implantación del embrión en la mujer. Sin embargo, en las instancias de definición del proyecto, esta última especificación quedó sin efecto. La ascendencia eclesíástica, relativizada parcialmente en

10. Esta ceremonia, que rubrica la “consagración sagrada” del poder democrático, es solicitada por los sucesivos presidentes, a pesar de no estar prescripta en ninguna legislación.

11. En los inicios del gobierno de Cristina Kirchner, siendo el joven Massa jefe de gabinete, tuvo la misión gubernamental de “lograr” el traslado del entonces cardenal Bergoglio a un cargo en Roma y de ese modo “quitarlo” de Buenos Aires. Para eso se relacionó con distintos grupos católicos de la institución en Argentina y el Vaticano. No logró su objetivo. El actual Papa recuerda a menudo ese hecho y por el momento ha evitado el encuentro y la foto con el candidato Massa.

las discusiones parlamentarias sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo o en la formulación de políticas educativas desde la perspectiva de género, recuperaba así su protagonismo y eficacia. La jerarquía católica desde la Asamblea Plenaria de 2012 venía pronunciándose en contra de varios aspectos del proyecto, fundamentalmente en las cuestiones que aludían a la fecundación artificial. Condenaban la negación de la condición de persona a los embriones aún no implantados en el seno materno y rechazaban la maternidad subrogada.

Finalmente, se excluyó del proyecto de reforma los artículos que regulaban la fertilización *post mortem*, la gestación por sustitución (alquiler de vientres) y la protección del embrión no implantado. Y el polémico artículo 19 quedó redactado de la siguiente manera: “Comienzo de la existencia. La existencia de la persona humana comienza con la concepción”, eliminándose toda referencia a las situaciones de reproducción humana asistida.

Si sobre estos tópicos se generaron marchas y contramarchas, nunca estuvo en la agenda de la reforma la modificación del articulado referido a la personería jurídica de la Iglesia católica. El Código Civil –antes en su artículo 33, en el proyecto actual en el 142– le otorga un carácter público único, junto con el Estado, las provincias, los municipios, las entidades autárquicas y las organizaciones internacionales gubernamentales. Cabe señalar que las demás confesiones religiosas poseen una personería jurídica privada. Como reminiscencia del Patronato, del liberalismo integral del primer Código Civil de Vélez Sarsfield en 1869, los cambios de la dictadura militar-católica-empresarial de Onganía en 1968 con el ministro Borda a la cabeza que impulsó el actual artículo vigente y que se reproduce hasta nuestros días en la actual “propuesta de modernización y adecuación al siglo XXI” que pregona el presidente de la Corte Suprema de la Nación, se justifica el carácter público de la Iglesia católica por su contribución al “bien común”.

En tiempos de democracia, sigue vigente el interrogante sobre el papel de lo religioso y sobre cómo se conjuga la participación pública de sus agentes e instituciones con los procesos de ampliación de derechos ciudadanos.

Sería importante recordar –a grandes rasgos– en el mayor período de gobiernos democráticos elegidos por la voluntad popular cómo fue el proceso de autonomía y acercamiento estatal y gubernamental con el religioso luego de la última dictadura cívico-militar-religiosa. En primer lugar debemos reconocer que el campo religioso en su vínculo con lo político está marcado a fuego por la memoria y experiencia católica. Más allá del pluralismo religioso ampliado que hoy existe, los comportamientos de los otros grupos religiosos en relación al Estado y al gobierno no difieren del regulado por el mundo católico. Como hemos dicho en varios artículos, la pluralidad religiosa en Argentina no significa mayor separación y competencia con el Estado, sino por el contrario cada grupo religioso minoritario local busca los “mismos privilegios” y realiza “las mismas negociaciones” que la institución católica. Sobre ciertas reivindicaciones –búsqueda de financiamiento estatal para la educación, programas sociales, centros de lucha contra la droga, aportes en infraestructura; lucha contra el aborto; oposición al matrimonio entre personas del mismo sexo; sospecha con respecto al “constructivismo de género”; denuncia de “corrupción” política; hacer suyo el reclamar por los pobres y humildes, pronunciamiento contra la trata de personas y la prostitución– existe una alianza de hecho entre grupos religiosos, conformando un “ecumenismo” de objetivos comunes entre grupos católicos, evangélicos, judíos e islámicos donde las continuidades son mayores que las rupturas. Esa “comunidad de intereses religiosos comunes” encuentra en pequeños grupos protestantes históricos –metodistas, valdenses y otros– resistencia y opiniones opuestas en temas relativos a la sexualidad, control del cuerpo y al distanciamiento con el Estado.

Es en el plano político y público donde aparecen los matices, en especial en la relación con la institución de mayor poder religioso, político, simbólico y cultural que es “el mundo católico”, siguiendo la feliz expresión de Émile Poulat (1986). Mundo católico que en largo plazo y a nivel local, nacional e internacional crea su propia modernidad religiosa y social enfrentando durante más de un siglo a la modernidad liberal y a la social-comunista y hoy se encuentra disputando al mundo liberal sin encontrar caminos de consensos internos.

Ese mundo católico negocia, se enfrenta, dialoga, concede, avanza y retrocede con el Estado, el gobierno y los partidos políticos. Pero no debemos olvidar que no hay consenso en el mundo político partidario sobre el tipo de relación a mantener con ese mundo. En otras palabras, si la institución católica se opone al gobierno A, recibe el apoyo de toda la oposición a A. Si llega un nuevo gobierno B que se enfrente a la institución católica, el partido político A ahora se sumará a esa oposición. Se crea así una politización de lo católico y una catolización de la política. En la actual democracia, los partidos políticos, el gobierno y el Estado han dejado mayoritariamente de lado la legitimidad militar pero no la legitimidad religiosa.

Así podemos hablar de enfrentamiento en el gobierno de Alfonsín cuando grupos católicos lo llamaron “sinagoga radical”, sea por los intentos de reforma educacional, por los juicios a las FFAA, por el divorcio y por el enfrentamiento público con el vicario militar de la época. Vínculos privilegiados con el gobierno de Menem, quien recibía condecoraciones tanto del FMI como del Vaticano, en este último caso por defender las causas católicas como el no al aborto, implementar el 25 de marzo el día del No Nato, el apoyo en Naciones Unidas a los grupos contra los derechos de las mujeres como Irán y el Vaticano y las contribuciones financieras a través de los ATN, entre otros (Esquivel, 2004). El gobierno de la Alianza mantuvo los mismos lineamientos generales, conservando los vínculos institucionales. La crisis de 2001 y la fuerte conflictividad social generaron el marco para un reposicionamiento exclusivo de la institución católica en el escenario político nacional. La conformación de la Mesa del Diálogo Social para recuperar la paz social se sucedió con la firma de un acuerdo entre la Iglesia católica, el PNUD y el presidente Duhalde. En aquel momento, el entonces arzobispo de Buenos Aires Jorge Bergoglio, expresó que eran tiempos de “ponerse la patria al hombro”.

La llegada del presidente Kirchner con un poder político debilitado por la profunda crisis de 2001 y 2002 como por la negativa de Menem de presentarse a la segunda vuelta, supuso la férrea decisión de recuperar la primacía de la política para fortalecer la autoridad y legitimidad presidencial. Por un lado enfrentarse a los poderes reconocidos por la ciudadanía como causantes de la crisis –FMI, sector financiero y la deuda–, cambio en la Corte Suprema de Justicia, el debilitamiento estatal, la expansión de grupos concentrados nacionales e internacionales, juicio a las FFAA y sus cómplices y para ello retomar una política activa de Derechos Humanos como de juzgamiento a los responsables del terrorismo de Estado. Significó también tomar distancia del poder institucional católico que se creía monopolizador de la identidad nacional y especialmente del mundo popular a partir de la antipolítica. Se evidencia una mayor autonomía relativa que no significa mayor laicidad en las leyes sino decisión autónoma y enfrentamiento público a las demandas de las autoridades eclesiásticas (Esquivel, 2009). La crítica a la colaboración con las FFAA en el terrorismo de Estado, el cambio en la sede de realización del Tedéum, la incorporación de otras creencias religiosas en ese acto, el reemplazo de actividades sociales religiosas con políticas universalistas, el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos, son hechos significativos que fueron interpretados como “persecución” desde amplios sectores eclesiásticos. Durante su papel como cardenal de la ciudad de Buenos Aires y presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, Jorge Bergoglio fue tanto referente de la institución católica como de la oposición partidaria al gobierno kirchnerista. Hoy –2014– con el cardenal fuera de la Argentina siendo el Papa Francisco y sin obispos que hayan tenido presencia durante la última dictadura cívico-militar-religiosa, se vive un momento de rehacer otros vínculos y relaciones con el actual gobierno peronista en democracia.

El catolicismo, así como otras expresiones religiosas, pertenece en sociedades seculares y postseculares al heterogéneo y plural espacio de la sociedad civil y no puede ser asimilado o colonizado por el Estado y los poderes hegemónicos sean estos económicos, mediáticos o culturales. Las religiones no pueden ser consideradas instituciones estatales.



Los actores religiosos —como instituciones, comunidades y con sus individuaciones— en democracias pluralistas son protagonistas significativos en el espacio público y en la conformación de subjetividades y sociabilidades. Construyen comunidades de interpretación y de sentido de y en la sociedad civil. Estas múltiples presencias deben renovar los paradigmas de las Ciencias Sociales a partir de más y mejores investigaciones de largo plazo. Naturalizar la dominación —“siempre fue así”— dificulta e impide mirar lejos. Considerar a la Iglesia católica como institución estatal, suponerla parte constitutiva de la identidad nacional, seguir impulsando un Registro Nacional de Cultos No católicos, crearla como legitimadora necesaria de la vida gubernamental, consolida viejos imaginarios y representaciones y contraría los fundamentos de la convivencia en una sociedad diversa. En definitiva debilita la acción política emancipadora y dificulta la profundización de una ciudadanía plena que busca y desea en democracia pluralidad, mayores derechos, libertades e igualdades.

## Bibliografía

- Ameigeiras, Aldo; Martín, José Pablo (eds.) (2009), *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, Prometeo.
- Asad, Talal (2003), *The Formations of the Secular*, Stanford, Stanford University Press.
- Bauberot, Jean y Milot, Micheline (2011), *Laïcités sans frontières*, París, Seuil.
- Bauberot, Jean (2007), *Les laïcités dans le monde*, París, PUF.
- (2005), *Historia de la laicidad francesa*, México DF, El Colegio Mexiquense.
- Bauman, Zygmunt (2003), *Modernidad líquida*, México DF, Fondo de Cultura Económica.
- Bhargava, Rajeev (1998), *Secularism and Its Critics*, Delhi, New York, Oxford University Press.
- Beck, Ulrich (2001), “Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política”, en Giddens-Hutton (eds), *En el límite. La vida en el capitalismo Global*, Barcelona, Tusquets.
- (1999), *World Risk Society*, Cambridge, Polity Press.
- Berger, Peter (1967), *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*, New York, Anchor books.
- (1999), *The Desecularization of the world*, Washington D.C., Ethics and Public Policy Center.
- Casanova, José (2011), “Religions, Secularisations, Modernities” en *European Journal of Sociology*, v. 52, n° 3, Cambridge.
- (1999), “Religiones públicas y privadas”, en Auyero, Javier, *Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Buenos Aires, Universidad de Quilmes.
- (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.
- Cipriani, Roberto (2012), *Manual de Sociología de la Religión*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Connolly, William (1999), *Why I am not a secularist*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Eisenstadt, Shmuel Noah (2000), *Multiple modernities*, Daedalus, Research Library Core.
- Esquivel, Juan Cruz; Vaggione, Juan Marco (dir.) (2014), *Permeabilidades activas. Religión, Política y Sexualidad en la Argentina democrática*, Buenos Aires, Biblos.
- Esquivel, Juan Cruz (2013), *Cuestión de educación (sexual). Pujas y negociaciones político-religiosas en la Argentina democrática*, Buenos Aires, CLACSO.
- (2009), “Cultura política y poder eclesiástico: Encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina” en *Archives des sciences sociales des religions* N° 146, Paris, Institut de sciences sociales des religions.
- (2004), *Detrás de los muros. La Iglesia Católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*, Bernal, Editorial de la Universidad de Quilmes.
- Giordano, Giuseppe; Pace, Enzo (2012), *Mapping Religion and Spirituality in a Postsecular world*, Leiden, Brill.

- Habermas, Jürgen (2008), “¿Qué es lo que significa un mundo postsecular?”, traducción del Dr. Rocha en 2013, material de cátedra “Historia Social Argentina”, Facultad de Ciencias Sociales-UBA.
- (2006), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.
- Hervieu-Leger, Daniele (2008), “Producciones religiosas de la modernidad “en Mallimaci, Fortunato (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue.
- (dir.) (2013), *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*, Buenos Aires, Biblos.
- (2013), “El catolicismo argentino de Bergoglio y el papado de Francisco. Una primera aproximación desde la Argentina”, en *Revista Sociedad y Religión*, N° 40, Buenos Aires.
- Mallimaci, Fortunato; Esquivel, Juan Cruz (2011), “Catolicismo, política y sociedad en el Bicentenario de la Argentina”, en *Revista Argentina de Ciencia Política* N° 13-14, Buenos Aires, Eudeba.
- Mallimaci, Fortunato; Donatello, Luis; Cucchetti, Humberto (2011), “Catholicisme et nationalisme: le politico-religieux et la ‘matrice commune’ en Argentine”, en *Problèmes de l’Amérique Latine*, N° 80, París, CNRS.
- (1996), “Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica”, en *Revista de Ciencias Sociales*, N° 4, Universidad Nacional de Quilmes.
- Martínez, Ana Teresa (2009), “Religión, política y capital simbólico. Reflexiones en torno al caso de Santiago del Estero”, en *Revista Argentina de Sociología*, N° 12-13.
- Michel, Patrick y Pace, Enzo (2011), “Religion and politics”, en *Annual Review of the Sociology of Religion*, v. vii- xiii, N° 2, England, Brill.
- Pinto, Julio y Mallimaci, Fortunato (comps.) (2013), *La influencia de las religiones en el Estado y la Nación argentina*, Buenos Aires, Eudeba.
- Poulat, Emile (1986), *L’Eglise, c’est un monde. L’Ecclesiologie*, París, Cerf.
- Suárez, Ana Lourdes; Gatti, Isabel y Panotto, Nicolás (2012), “La subsidiariedad desde las perspectivas de las Iglesias cristianas en Argentina”, ponencia presentada en las *VII Jornadas Internacionales ‘Ciencias Sociales y Religión’*, CEIL-CONICET, Buenos Aires.
- Taylor, Charles (2007), *A secular Age*, Cambridge, Harvard University.

## Resumen

En este artículo nos proponemos analizar la complejidad de los vínculos entre la política y la religión en Argentina, no solo en el nivel institucional sino también en el plano cultural, de la ética, las representaciones y las cosmovisiones. Partimos de la premisa de que la dimensión religiosa proporciona una entrada privilegiada para comprender la dinámica de las relaciones entre las instituciones, los actores, el Estado y la sociedad. En ese sentido, se reflexiona sobre la cultura político-religiosa predominante en el largo plazo, problematizando su funcionamiento en el contexto democrático, desde posiciones epistemológicas no convencionales.

## Palabras clave:

Estado - Partidos Políticos - Religión - Iglesia católica - Argentina

## **Abstract**

In this article we analyze the complexity of the links between politics and religion in Argentina, not only at an institutional level but also on a cultural level, ethics, representations and worldviews. We start from the premise that the religious dimension provides a privileged entry to understand the dynamics of the relationships between institutions, actors, State and society. In that sense, a reflection on the prevailing political-religious culture in the long term is formulated, discussing their operation in the democratic context, from a non-conventional epistemological position.

## **Keywords:**

State - Political Parties - Religion - Catholic Church - Argentina