

Catolicismo, política y sociedad en el Bicentenario de la Argentina

Fortunato Mallimaci*

Juan Cruz Esquivel**

Resumen:

El artículo se propone desentrañar la complejidad de los lazos enhebrados entre el Estado, el catolicismo, la sociedad política y la sociedad civil en 200 años de la historia argentina, con la expectativa de comprender con nitidez procesos, modalidades y formatos arraigados que definen nuestro funcionamiento como sociedad. A partir de un recorrido socio-histórico, se analizan las líneas hegemónicas al interior del catolicismo, los estadios en su proceso de institucionalización y sus interrelaciones con el mundo de lo social, lo político, lo estatal y lo público.

Palabras clave: Catolicismo - Estado - Sociedad Política - Sociedad Civil - Bicentenario

Abstract:

The article proposes to analyze the complexity of the ties between the State, the Catholicism, the political and civil society in 200 years of the Argentine history, with the expectation of understanding the processes, ways and deep-rooted forms that define our functioning as a society. From a socio-historical perspective, the principal points of this article are focused in the dynamic life of the catholicism, as well as interested in the processes of its institutionalization and the relationships between the social world, the political system, the state and the public thing.

Key words: Catholicism - State - Political Society - Civil Society - Bicentenary

* Doctor en Sociología, Profesor de la Universidad de Buenos Aires e investigador del CONICET.

** Doctor en Sociología, Profesor de la Universidad de Buenos Aires e investigador del CONICET.

Introducción

Pensar el Bicentenario de la Argentina invita a construir análisis retrospectivos sobre los caminos transitados por nuestro país a lo largo de doscientos años. En ese ejercicio, sería oportuno indagar acerca de las transformaciones en la estructura social; en los modelos económicos hegemónicos que en consonancia con los procesos políticos, permiten periodizar la historia nacional; en los procesos de socialización en la vida cotidiana, etc.

El Bicentenario nos estimula también, a modo de balance, a comprender rasgos determinantes de nuestro Estado y de sus vínculos con actores, agentes e instituciones que han sido testigos y protagonistas de estos 200 años de historia nacional. En América Latina en general y en Argentina en particular, la política y la religión se han visto entrecruzadas, especificadas y correspondidas sin solución de continuidad, generando un espacio político-religioso integrado. En ese marco, la Iglesia Católica ha ocupado un rol sustantivo en la trama institucional de nuestro país y en vastas oportunidades, se ha constituido como una de las principales fuentes de legitimidad de los procesos políticos. A su vez, distintos actores, agentes y movimientos situados en la intersección entre lo político y religioso desarrollaron discursos y prácticas que actualizaron las conexiones de sentido entre distintas modalidades del catolicismo y diversas opciones políticas (Mallimaci, Donatello y Cucchetti, 2006).

En este artículo, nos proponemos entonces dar cuenta del derrotero de los lazos complejos entre el Estado, la Iglesia Católica¹ y la sociedad civil con la expectativa de comprender con nitidez procesos, modalidades y formatos arraigados que definen nuestro funcionamiento como sociedad. Para ello, iniciaremos un recorrido socio-histórico, a partir del análisis de las líneas hegemónicas en el interior del catolicismo, de los estadios en su proceso de institucionalización y de las interrelaciones con el mundo de lo político.

¹ Cabe precisar que el catolicismo remite a una complejidad de interpretaciones y maneras de actuar, lo cual exige abordarlo como un movimiento histórico real y en situaciones determinadas. Es poseedor de numerosas memorias dinámicas con variadas relaciones internas y externas. Sin desconocer el accionar de sus múltiples agentes y movimientos, centraremos principalmente la atención aquí en el desempeño de la institución eclesial.

Antes de adentrarnos en el derrotero histórico, resulta indispensable dejar sentadas algunas premisas y supuestos teórico-analíticos.

En primer lugar, es menester diferenciar para comprender con mayor profundidad. Una manera es tratar la religión como concepto universal y abstracto -recordemos que en ciencias sociales, las definiciones universales generalmente no resisten los análisis contextuales- y algo diferente son las experiencias históricas y realizaciones del judaísmo, cristianismo, islamismo, hinduismo, confucionismo, etc. En la Argentina, sobresale el cristianismo en el plano de las creencias religiosas, destacándose el catolicismo como expresión mayoritaria. Se trata de un grupo organizado con un Estado como el Vaticano - la Santa Sede en el lenguaje diplomático de la ONU- y con representaciones internacionales y nacionales a través de sus embajadores y obispos, quienes con sus vínculos históricos y sociológicos con el Estado-nación, la sociedad política y la sociedad civil, han moldeado y moldean situaciones concretas. Pero el catolicismo se comprende y presenta también como una cultura, un imaginario, una ética, una modernidad que disputa espacios sociales, simbólicos, sacrales y subjetividades en el largo plazo con otras culturas, imaginarios, éticas y modernidades. Dentro de ese catolicismo, hay que distinguir la institución católica, sus especialistas (burócratas, profetas y magos), el movimiento católico en sus múltiples formas (integral, liberal, privatizador, burgués, liberacionista), los grupos y movimientos comunitarios, sus centros sociales y pastorales, sus referentes significativos y los individuos católicos.

En segundo lugar, cuando hablamos de política debemos recordar que no nos referimos solo al Estado, al gobierno y a sus ministerios, sino también a los funcionarios, al Parlamento, al Poder Judicial, a la sociedad política en su vínculo con la sociedad civil, a los movimientos sociales, a las ONG y/o a las creencias de los ciudadanos. Los vínculos entre lo católico y lo político, lo político y lo católico permean, amplían, penetran en Argentina en una multiplicidad de espacios, mundos y esferas que ninguna investigación puede desconocer. Más aún, las producciones de catolicidad y politicidad es imposible reducirlas solamente al campo católico o al campo político.

Fundamentalmente, no podemos dejar de lado los universos de sentido e imaginarios socio-políticos-religiosos que históricamente se han constituido en Argentina. Esto exige que veamos 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 y la disputa por el poder simbólico donde se **destaca el histórico antipartidismo, antiliberalismo y desconfianza de la democracia de la institución católica que se concibe por afuera y por arriba del Estado y sus 'partidos de gobierno'** y las categorías judeo-cristianas que siguen vigentes -secularizadas pero sin perder su sentido de origen- al nominar, diferenciar, jerarquizar espacios sociales y simbólicos. En definitiva, más que hablar de esferas autónomas preferimos hacerlo como campos con capitales varios y numerosos vasos comunicantes de creencias socio-político-religiosas.

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 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).

Por último, cabe señalar que la propuesta de periodización en tres grandes momentos históricos -catolicismo sin Iglesia, catolicismo con Iglesia e Iglesia sin catolicismo- remite a categorías ideales en términos históricos concretos. Esta tipificación responde a ciclos de nuestra historia *"agrupados artificialmente en una unidad racional"* (Weber, 1984: 527). En tal sentido, si bien toman aspectos característicos que identifican a cada época, no pierden su condición de tipos-ideales. El ejercicio de abstracción para aislar elementos extraídos de la multiplicidad de datos empíricos y presentarlos en un sistema referencial coherente, nos permitirá comprender histórica y sociológicamente los trazos duraderos de un vínculo que ha tenido implicancias en la matriz política, cultural y social argentina.

Catolicismo sin Iglesia

La yuxtaposición entre el régimen del patronato y el modelo de la cristiandad distinguió el proceso de radicación del catolicismo en el territorio que luego se denominaría Argentina. Por un lado, los reyes de España, merced a las sucesivas bulas papales, gozaban del derecho de crear cargos eclesiásticos, nombrar sus titulares, recaudar el diezmo del culto, autorizar la publicación de las actas pontificias. Como contrapartida, facilitaban la difusión de la religión en los territorios ocupados y asumían la responsabilidad de construir templos y monasterios así como velar por el desempeño de los agentes religiosos. En recompensa por la conversión de los pueblos que habitaban las tierras conquistadas, el Papa concedió a la Corona española el control de las iglesias que estaban siendo fundadas. La conquista de nuevos mercados y tierras significaba para el catolicismo la conquista de nuevas almas.

El siglo XIX marcaría la consumación del pasaje de la *cristiandad colonial* hacia la construcción de la *Iglesia argentina*. Se trata de un proceso que no ha sido lineal, sino que se vio atravesado por una serie de conflictos que transparentaron distintos proyectos de Estado y de catolicidad. Proyectos que, a su vez, fueron definidos en mutua confrontación o colaboración y modelaron las relaciones entre el Estado, la sociedad política y los actores religiosos de allí en adelante.

En los inicios de esa centuria, la cristiandad rioplatense se estructuraba en torno a un clero secular de origen mayoritariamente criollo, con fuertes instituciones de representación -como el cabildo eclesiástico- y un laicado en construcción a partir de su pertenencia en cofradías y terceras órdenes, entre otras instancias que ofrecía la vida eclesiástica de entonces (Barral, 2007a).

Con el estallido de la Revolución en 1810, comenzó a resquebrajarse dicho régimen de cristiandad. Sin embargo, este proceso fue lento y culminaría recién a fines del siglo XIX. La Revolución de Mayo encontró a un clero movilizado que participó en las instancias más decisivas. Luego de la muerte del obispo Lue y Riega en 1812, el gobierno de la diócesis quedó en manos de un provisor hasta 1832, cuando se designó a un obispo para Buenos Aires. Los sucesivos gobiernos revolucionarios no renunciaron al ejercicio del patronato -abolido recién en 1966 con la firma del Concordato- y ensayaron distintos

modos de relacionarse con las autoridades eclesiásticas y de reglamentar la vida del catolicismo según las exigencias de cada etapa.

La mutua implicación entre religión y política -una evidente continuidad respecto al período colonial- emergía como un eslabón constitutivo y fundacional del naciente país. En las guerras de la independencia, las referencias a la religión legitimaban las acciones de unos y otros. Sus protagonistas insistían en la dimensión religiosa de la empresa. El catolicismo era reconocido en su condición de fuerza moral integradora y requerido para cohesionar culturalmente a una nación en formación.

A la crisis institucional, provocada por la revolución y la guerra, le continuó el programa reformista rivadaviano que se proponía convertir las instituciones eclesiásticas en un segmento del Estado en construcción y a los clérigos en parte de sus funcionarios (Di Stéfano, 2004). Así, se observa un desplazamiento de la red eclesiástica de poder institucional hacia un Estado que la centralizaba, fiscalizaba y subordinaba. En el ámbito local -principalmente en la áreas rurales que se politizaban en forma creciente-, las reformas rivadavianas implicaron que los párrocos se vieran rodeados de nuevas autoridades políticas que acumulaban protagonismo y con quienes entraban en competencia por la disputa de espacios de mediación social. Los agentes religiosos, junto a las instituciones eclesiásticas y la religión en un sentido amplio, formaban parte del repertorio de recursos disponibles para la lucha política. A todos ellos era posible encontrarlos en las representaciones o tumultos, en los levantamientos, en la prensa, etc. (Barral, 2007b).

Por la década del '30, las relaciones con la Santa Sede se tornaron más estables con visitas de representantes del Vaticano y, en 1832, Mariano Medrano fue designado obispo residencial de la diócesis de Buenos Aires. Rosas continuaría con la política rivadaviana, fundamentalmente en lo que respecta al ejercicio del patronato y la injerencia en los asuntos internos del catolicismo.

La construcción del orden rosista traería recomposiciones en el seno del clero. Los párrocos que aceptaban convertirse en agentes políticos, debían vehiculizar las decisiones del gobierno y colaborar en la consolidación de su régimen político. Debieron defender determinadas banderas políticas excluyentes en términos de la otredad. No sería distinta la lógica con que se acercaría a los distintos sectores o instituciones que conformaban la Iglesia de entonces. Esta Iglesia tan diversa contenía posibles aliados para casi todos.

Promediando el siglo XIX, el clero sufriría una metamorfosis, habida cuenta del aporte predominante de las órdenes y congregaciones religiosas femeninas y masculinas provenientes de Europa que acompañaron los inicios del proceso inmigratorio². Para los mismos años, fue tomando cuerpo un laicado defensor de los espacios religiosos que consideraba propios frente a los avances de los proyectos secularizadores del Estado liberal, una prensa católica y una educación confesional que en las postrimerías de la década del '50, se perfilaba como un segmento de un sistema educativo más amplio. De ese laicado, surgiría un catolicismo de 'notables', entre los que se destacaban José María Estrada, Pedro Goyena y Bernardo Frías, detentores de un capital cultural, político y económico significativo. La figura de estos intelectuales y representantes del pensamiento católico era la contracara de la opacidad de los escasos especialistas religiosos.

La Constitución Nacional de 1853 fue el fiel reflejo del esquema de poder de aquella época. Con una fuerte impronta liberal, garantizaba la libertad y la apertura económica. Sin embargo, contrastaba con las reglamentaciones en torno a los asuntos religiosos. La Carta Magna contempló la libertad de cultos - se estimulaba así la llegada de contingentes inmigratorios de múltiples países europeos, portadores de culturas, religiones y lenguas diversas-, aunque no la igualdad religiosa. Al catolicismo se le reservó un lugar privilegiado, pese a que no se lo estableció explícitamente como 'religión oficial'. El Artículo 2º, aún vigente, dictaminaba el sostenimiento del culto católico por parte del Estado. Resaltaba también el requisito de catolicidad para acceder a la Presidencia de la Nación (Artículo 75º) y la conversión de los indios al catolicismo (Artículo 67º)³.

El Estado se constituía así en el reaseguro del carácter predominante del catolicismo, y proporcionaría a lo largo de la historia los resortes jurídicos, financieros, culturales y simbólicos necesarios para garantizar su lugar privilegiado. Innumerables ejemplos confirman hoy el rol preponderante otorgado a la Iglesia Católica por el poder civil: a los aportes estatales para el financiamiento del culto ya señalados se adicionan los subsidios a los colegios confesionales desde mediados del siglo XX; la asistencia religiosa exclusiva a las

² Si bien la historiografía da cuenta del proceso de transformación en el clero de mediados del siglo XIX, carecemos de datos sistemáticos y cuantitativos sobre la composición de los agentes religiosos de aquel entonces. En el caso francés, puede encontrarse bibliografías que reflejan, por ejemplo, los cambios en la composición del clero a lo largo de la historia (Langlois, Tackett y Vovelle, 1996).

³ Estas dos normativas fueron derogadas con la reforma constitucional de 1994.

Fuerzas Armadas y de Seguridad; el manejo de los fondos oficiales destinados a planes sociales por los ámbitos caritativos de la institución católica; la obtención de pasaportes diplomáticos y oficiales por parte de arzobispos y obispos; las iconografías católicas en organismos estatales, etc.

Ciertamente, el papel decisivo que la Iglesia adquiría en la integración cultural de la población, ante una formación política todavía débil y con dificultades para consolidarse, explica la predominancia que los constituyentes otorgaron al culto católico. Paralelamente, perpetuando el régimen del patronato, el poder político no se desprendía de los resortes para regular en cuestiones religiosas.

Las legitimidades recíprocas que se fueron tejiendo entre lo estatal y lo religioso -entendiendo como religioso exclusivamente lo católico- se tornarían una constante en el formato de las relaciones entre ambas esferas. Lejos de establecerse una autonomía entre el Estado y la Iglesia, el ordenamiento jurídico configuraba un escenario con rasgos de mayor complejidad. El entramado poroso de las relaciones entre el campo político y el campo católico ha dificultado, desde un abordaje analítico, la demarcación de fronteras. Fronteras que se han tornado móviles, imprecisas y en determinados momentos históricos, inexistentes.

Así las cosas, desde su propia conformación, el Estado en Argentina no era laico, pero tampoco confesional. Las instancias intermedias entre los polos de laicidad-confesionalidad resultan necesarias para comprender la dinámica de los matices que la historia testimonia.

Los aires modernizantes que sobrevolaron allá por la década del ochenta del siglo XIX trajeron consigo una secuencia de legislaciones de corte secular y una mayor presencia del mundo protestante. En 1881, fue promulgada la ley de Registro Civil y, tres años después, la ley 1420, que estipulaba la exclusión de la enseñanza religiosa dentro del horario lectivo en las escuelas públicas y asentaba las bases de la educación obligatoria y gratuita. En 1888 fue instaurado el matrimonio civil. Con ese conjunto de disposiciones, *“los nacimientos, las defunciones y los matrimonios dejaron de ser momentos de exclusiva competencia de la Iglesia. De hecho, fue introducida, por lo menos en el plano jurídico, la distinción entre ciudadano y católico”* (Zanatta, 1996: 367).

El imaginario liberal dominante se basaba en un modelo agroexportador y productor de materias primas, en un régimen político de ciudadanía

restringida y en formas culturales secularizadas que circunscribía a la religión en el ámbito de lo privado. Un catolicismo a la defensiva oscilaba entre la conciliación con el liberalismo y el despliegue de una oposición, pero sin disponer de una estructura institucional desde la cual entablar la disputa.

Empero, el ordenamiento formal de la relación Estado-Iglesia Católica permaneció bajo la hegemonía política liberal que limitaba el poder territorial eclesiástico. El hecho de que el poder civil no haya sancionado la separación en torno a la Iglesia -decisión tomada en los vecinos Chile, Brasil y Uruguay- no constituye una circunstancia que deba ser subestimada. La presencia -relegada, pero de todas formas presencia- del catolicismo en el 'bloque histórico' revelaba su funcionalidad dentro de los proyectos oficiales⁴.

Catolicismo con Iglesia

En el siglo XX y con la crisis de los ideales positivistas que anunciaban un progreso indefinido, el catolicismo reafirmó su batalla por la hegemonía ideológica y moral, por establecer un nuevo horizonte de sentido desde el cual permear la cultura estatal, política y de la sociedad argentina en general. Se rechazaba sin contemplaciones su confinamiento al ámbito de lo privado. Reticentes a concentrarse en las tareas de la sacristía y en el plano particular de las conciencias, la cristianización de la sociedad y la materialización de una presencia activa en el espacio público se tornaron metas de una Iglesia Católica que desde fines del siglo anterior había iniciado su proceso de romanización⁵.

⁴ Vale aclarar que este proceso no estuvo exento de conflictos y desentendimientos diplomáticos: Los hombres de la Iglesia se opusieron a la avalancha de legislaciones liberales de la década del ochenta del siglo XIX. El primer gobierno de Roca -la Generación del '80- expulsa al nuncio vaticano por su "intromisión en los asuntos internos del país". En este largo período, no hubo creación de nuevas diócesis y ante el fallecimiento de algún obispo, la sede quedaba vacante. En 1925, nuevamente, bajo la presidencia de Marcelo T. de Alvear, el nuncio Beda Cardinale debió abandonar la Argentina debido a controversias con el mandatario por la designación del obispo de la ciudad de Buenos Aires.

⁵ La apertura del Colegio Pío Latinoamericano en Roma en 1858 marcó el punto de partida de una consistente formación del clero. Paralelamente, en Argentina se abrieron seminarios, escuelas religiosas y otros centros de enseñanza (entre ellos, el Colegio del Salvador). La romanización del catolicismo latinoamericano implicaba un fuerte énfasis en la formación doctrinal y en la práctica sacramental y una estricta obediencia a las autoridades vaticanas. La encíclica 'Cuanta Cura' del Papa Pío IX y las 80 proposiciones del *Syllabus*, de 1864, dieron comienzo a la influencia doctrinaria romana sobre las posiciones que debían adoptar los catolicismos latinoamericanos. El Concilio Vaticano I -1870- y el Concilio Plenario

Ante los imaginarios alternativos surgidos con el declive del liberalismo - comunismo, fascismo, corporativismo-, el catolicismo se afincó en una representación que la situaba en los orígenes de la patria y, por tanto, en la base de la identidad nacional. Reconocida como religión nacional, catolicismo y patria, se funden y se confunden. Y en el marco de esa 'Argentina Católica', impulsaría un proceso de catolización del Estado, de las clases dirigentes, de las Fuerzas Armadas, de los partidos políticos y de la sociedad argentina en su conjunto (Mallimaci et al, 2006).

En efecto, a partir de su consolidación institucional en la década del '30 del siglo XX⁶, la Iglesia Católica desplegó una serie de estrategias para garantizar una presencia pública extendida pasando así a la ofensiva. La ascendencia sobre las altas esferas de gobierno y la fuerte presencia en el campo de lo social⁷ fueron proyectadas como dos engranajes primordiales para diseminar los valores cristianos en todos los órdenes de la vida social. Complementariamente, la red de instituciones educativas católicas, que había crecido exponencialmente a partir del arribo de nuevas órdenes religiosas a fines del siglo XIX y principios del XX, se consolida durante este período, convirtiéndose en una estructura ineludible a la hora de organizar el sistema educativo en la Argentina.

La entidad religiosa se propuso *catolizar* al Estado y a la sociedad, incorporando a sus cuadros a la gestión de gobierno y utilizando los recursos del aparato estatal para extender su acción pastoral en toda la nación. Su objetivo era explícito: 'la reconquista de toda la sociedad para Cristo', irradiar una cultura católica en todos los dominios de la vida social. Desde entonces, el Estado, la sociedad política y la sociedad civil comenzarían a reconfigurarse de manera diferenciada a las décadas anteriores. Para las clases dirigentes, el catolicismo comienza a posicionarse en el espacio público como un recurrente dador de legitimidad, en especial a partir de los golpes cívico-militares de 1930 que con el tiempo serán también religiosos.

Latinoamericano -1899- rubricarían la concepción de intransigencia hacia los valores propuestos por la modernidad, en consonancia con la postura papal.

⁶ Entre 1933 y 1939, se crearon once diócesis, tantas como las que había hasta ese momento, lo que está indicando que en seis años se fundaron tantas jurisdicciones eclesiásticas como desde 1570 a 1933.

⁷ La presencia social de la institución católica ha ido variando a lo largo de los años, pero nunca vio resignar su protagonismo. Actualmente, se visibiliza fundamentalmente en el servicio asistencial de Caritas y en la función de mediación que pugnan por desempeñar los obispos ante conflictos sociales y/o diplomáticos con dificultades para ser encausados.

La propuesta de ese catolicismo integral⁸ no contemplaba la creación de instancias de participación propias, sino la penetración católica en todos los ámbitos de la sociedad. En lugar de fundar un partido político, se inclinaban por diseminarse en todos los existentes. Este avance del catolicismo en los espacios de decisión gubernamental y en las organizaciones de la sociedad respondía a un proyecto de sociedad que pretendía *“recristianizar la Argentina, restaurar todo en Cristo, penetrar con el catolicismo en toda la vida de la persona y de la sociedad, instaurar la presencia pública del catolicismo y el reinado social de Jesucristo”* (Mallimaci, 1992: 259).

Los procesos iniciados por aquel entonces reflejarían la declinación en la hegemonía del liberalismo y una ofensiva católica sobre el Estado y la sociedad desde un catolicismo nacionalista. El activismo católico se vio reflejado en una proliferación de organizaciones y publicaciones: entre ellos, la Acción Católica, los Círculos de Cultura Católica, los Círculos de Obreros Católicos, la Unión Popular Católica Argentina, los Cursos de Cultura Católica, la Acción Católica Argentina, el Diario *El Pueblo* y la Revista *Criterio*.

Estamos en presencia de un catolicismo intransigente y reformador, que integra lo social, con lo político, lo cultural y lo doctrinario. Se presenta como un nacionalismo de sustitución y con una propuesta de “justicia social” y “tercera posición anticomunista y antiliberal” para el conjunto de las clases sociales. Para ello, se montó en el dispositivo de las ramas especializadas de la Acción Católica, que articulaban los múltiples espacios de la vida social con las formas de organización territorial. Así, se suman la Juventud Obrera Católica (JOC) en 1941, la Juventud Estudiantil Católica (JEC) en 1953, la Juventud Universitaria Católica (JUC) y los Movimientos Rurales de Acción Católica (MRAC), ambos en 1958.

Allí se formaban los militantes católicos. Como hijos de inmigrantes, representaban a los sectores sociales en ascenso y a partir de su pertenencia eclesial, adquirirían un protagonismo político y social inusitado. Si en el período

⁸ Émile Poulat (1983) define a este tipo de catolicismo como “romano, intransigente, integral y social. Romano en primer lugar: el papado está en la cabeza y el corazón. Intransigente, por oposición al liberalismo y al comunismo, en tanto ideologías de la sociedad moderna. Integral, dicho de otra manera, rechazando la reducción a prácticas culturales y a convicciones religiosas, y preocupado por edificar una sociedad cristiana según la enseñanza y bajo la conducta de la Iglesia. Social, en varios sentidos: porque, tradicionalmente, penetra toda la vida pública; porque ha adquirido una esencial dimensión popular, en fin, porque el liberalismo económico de la sociedad moderna ha suscitado la cuestión social donde la solución exige una amplia movilización de las fuerzas católicas”.

anterior, las familias tradicionales aportaban sus apellidos a los cuadros del catolicismo, en esta oportunidad, serían los Sampay, los Carrillo, los Cafiero, los Ordoñez, los Juárez. los Serrano y los Mignone los que disputarían ese nuevo espacio de poder.

Mientras la Iglesia avanzaba con la organización de su red institucional, los gobiernos de aquella época se mostraban receptivos a las reivindicaciones católicas. De hecho, un decreto en varias provincias argentinas dio lugar a la enseñanza religiosa en los colegios públicos, allá por la década del cuarenta.

El gobierno de Juan Domingo Perón (1946-1955) -fundamentalmente la primera presidencia- reflejó el alto grado de complementariedad entre el poder político y el poder católico. Eran tiempos de entendimientos mutuos y de convergencia entre el peronismo y el catolicismo integral. Se condensaba una afinidad electiva entre la cultura movimientista de uno y otro como una dislocación mutua entre un peronismo cristianizado desde sectores populares y un catolicismo peronizado desde el Estado.

El movimiento político 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 (Mallimaci et al, 2006).

La presencia de la fórmula presidencial en las misas oficiales de la Iglesia era retribuida con celebraciones religiosas en los actos de gobierno, conmemorativos de las 'fechas peronistas'. Toda inauguración de escuela, barrio, hospital, centro comunitario, recibía la bendición de alguna autoridad católica. La iconografía de la Virgen de Luján, objeto de devoción nacional, no faltaba en ninguna estación ferroviaria del país. La creación del Registro Nacional de Cultos, en 1946, reafirmaba la preeminencia del catolicismo respecto a los otros cultos y la subordinación del resto. Ese organismo obligaba a todas las confesiones, exceptuando la católica, a inscribirse ante una dependencia del Estado para estar legalmente reconocidas. Las generosas contribuciones financieras que el Estado destinó a la institución eclesiástica posibilitaron la constitución de un clero nacional y la construcción del nuevo seminario de Buenos Aires.

No obstante, cuando el peronismo avanzó sobre segmentos considerados claves en el proyecto de catolicización de la sociedad y en su fundamentación

“sacral” luego de la muerte de Eva Perón, los conflictos con la Iglesia Católica aparecieron en el escenario. La ‘peronización’ de la educación y la ‘politización’ de las tareas de asistencia social tendían a apartar a la Iglesia de sus áreas ‘naturales’ de incumbencia. La estrecha ligazón de sacerdotes y militantes católicos con las FFAA interferían con el poder peronista. Más allá de los modelos societarios compartidos, el peronismo y el catolicismo se posicionaban, cada uno por su lado, como identidades ‘totalizantes’ y “sagradas” que, más tarde o más temprano, entrarían en colisión. El grado de preocupación eclesial y vinculación con la oposición partidaria era directamente proporcional a la injerencia del Estado peronista en las cuestiones de influencia tradicionalmente religiosa.

Así las cosas, en los últimos años de Perón en el gobierno, el catolicismo se posicionó declaradamente en el espacio de la oposición, mientras los conflictos con el peronismo recrudecían al punto de alcanzar brotes de violencia -militantes del movimiento político incendiaron varias iglesias y la Curia Eclesiástica de Buenos Aires, y algunos dirigentes de la más alta jerarquía católica fueron expulsados del país.

La procesión de Corpus Christi del 11 de junio de 1955 se nutrió de manifestantes disidentes y contrarios al peronismo. Mientras transcurría la ceremonia, un grupo de católicos colocó como declaración de guerra a la bandera del Vaticano en lugar de la argentina frente al Congreso Nacional. Un preludio de lo que sería el golpe de Estado de septiembre de ese año lo propició el bombardeo aéreo a la Plaza de Mayo del 16 de junio de 1955, con el corolario de 300 civiles muertos. Los aviones de las Fuerzas Armadas llevaban la leyenda ‘Cristo Vence’.

Simultáneamente, múltiples disposiciones gubernamentales afectaron los intereses de la Iglesia Católica. Entre ellas, la supresión de la Dirección de Enseñanza Religiosa, la sanción de la ley de divorcio, la suspensión de la materia Religión y la derogación de la ley de enseñanza religiosa. Estas medidas fueron implementadas entre fines de 1954 y principios de 1955 por el gobierno de Perón.

Las décadas del ‘50, ‘60 y ‘70 del siglo pasado testimoniaron continuas interrupciones de los gobiernos constitucionales. Estos procesos de militarización fueron acompañados por un catolicismo cada vez más visualizado como cimiento de la nacionalidad, salvaguarda de los intereses nacionales y pilar de la gobernabilidad. Catolización y militarización comienzan a marchar

juntas tanto en la sociedad política como en el Estado. Durante largas décadas se impuso el modelo de nación católica y de matriz autoritaria (Mallimaci, 1988). En ese contexto, la institución eclesiástica reprodujo su tradicional estrategia de estrechar vínculos con los poderes políticos, militares, económicos y sindicales.

Ahora bien, los dividendos obtenidos en ese terreno no tenían un correlato en el andamiaje interno de la organización católica. En un contexto de efervescencia social, la lectura e implementación del Concilio Vaticano II (1962-1965) trajo aparejado serias discrepancias en el seno de la institución religiosa.

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 jugaba la interpretación y el tipo de cambios a realizar. Frente a las corrientes liberacionistas, partidarias de una acción pastoral "desde el pueblo y los pobres" y cuestionadoras del vínculo entre el poder católico y el poder dominante; se situaba una jerarquía refractaria a todo *aggiornamento* eclesial. La agudización de los conflictos con la conducción y el contexto social politizado, generaron las condiciones para una considerable rebeldía de laicos católicos que pasaron a engrosar las filas de la militancia política, en especial la del peronismo popular.

La politización de la sociedad estimuló aún más a los segmentos del catolicismo activos en el compromiso con los pobres y profundizó las fisuras dentro del catolicismo. El Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo -MSTM- le dio organicidad al proyecto del cristianismo liberacionista dentro de la Iglesia⁹. Creado en 1968, se propuso hacer realidad las expresiones del Concilio Vaticano II y las conclusiones del Encuentro de los obispos latinoamericanos en Medellín (1968).

La radicalización en los anuncios y en las denuncias condujo al movimiento a una confrontación directa, tanto con el poder militar como con la institución eclesial, aunque sin llegar a una ruptura formal. El asesinato de algunos de sus miembros por las fuerzas represivas, la persecución permanente de sus militantes y la no resolución de sus propias contradicciones

⁹ Más allá de las disonancias con la cúpula eclesiástica, ciertas modalidades de acción permiten comprender el alcance de la matriz integral que atraviesa a los distintos sectores del catolicismo argentino. Los movimientos que se identificaban con la opción por los pobres e incluso con el socialismo nacional, reproducían la trama de sentido político-religiosa de esa cultura católica integralista y nacionalista, aunque con otra direccionalidad y otra base de legitimidad. Lejos estaban de auspiciar una diferenciación o autonomía entre lo católico y lo partidario.

internas ocasionaron el desmembramiento de la organización, al punto de desaparecer después del golpe militar.

Iglesia sin catolicismo

Consumado el quiebre del régimen democrático en 1976, la dictadura militar puso en práctica acciones diferenciadas frente a los diversos sectores del catolicismo¹⁰. Concibiendo a la institución eclesial como un espacio conflictivo, se propuso depurar sus estructuras. Con ese objetivo, fortaleció el papel de la cúpula eclesiástica, atribuyéndole la misión de legitimar las actuaciones militares y transformándola en guardiana de los valores de la argentinidad. Simultáneamente, desplegó una ofensiva para aislar y aniquilar a los grupos tercermundistas. Discursivamente, se legitimó ese accionar al calificar la disidencia al interior de la propia Iglesia en términos de 'infiltración marxista' y 'conspiración contra el verdadero catolicismo'.

La represión implantada por la dictadura militar tomó una dimensión sin precedentes: torturas, secuestros, desapariciones, asesinato de mujeres embarazadas, robos de bebés, centros clandestinos de detención y otros recursos de violación sistemática de los derechos humanos calaron hondo en la sociedad argentina, tiñendo con miedo y desconfianza toda articulación social posterior. Entretanto, el Estado de Seguridad Nacional continuaba como marco ideológico legitimador del exterminio del 'otro/a'.

En ese contexto, se sucedieron las detenciones de sacerdotes, miembros de comunidades de base, religiosas, laicos e incluso obispos identificados con la defensa de los derechos humanos. Fueron perseguidos, exilados, secuestrados, torturados y asesinados. Empero, los repudios a los militares por la ilegalidad de sus movimientos y las averiguaciones del paradero de catequistas y demás cuadros católicos, fueron producto de tareas individuales y no el fruto de un posicionamiento institucional.

El proceso de interpenetración entre Fuerzas Armadas y catolicismo -de catolización y militarización- tuvo en la dictadura de 1976-1983 su más alto nivel de simbiosis en la idea de unir sentidos y destinos ante 'la patria

¹⁰ En realidad, el asesinato del cura villero Carlos Mugica el 11 de mayo de 1974 anticiparía la estrategia del accionar militar.

amenazada por la subversión'. Adolfo Tortolo, presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, expresó su apoyo al golpe de Estado, mostrándose solidario con las tareas de restauración del espíritu nacional. A excepción de unos pocos obispos, las autoridades religiosas optaron por una actitud más de convivencia que de confrontación con el gobierno de facto. Victorio Bonamín, pro-vicario castrense, se había preguntado un año antes del golpe militar, en 1975, si Cristo *"¿no querrá que algún día las Fuerzas Armadas estén más allá de su función?"*. Y concluía: *"El ejército está expiando la impureza de nuestro país. Los militares han sido purificados en el Jordán de la sangre para ponerse al frente de nuestro país"*¹¹.

Por su parte, el entonces arzobispo de Buenos Aires, Juan Carlos Aramburu, se identificó con sus pares y sostuvo que la Argentina estaba "enferma", sus valores fundantes habían sido amenazados y por lo tanto, sólo las fuerzas del orden podrían encauzar la nación a partir de la efectiva recuperación espiritual. Las formas de estigmatizar lo diferente como ideología foránea, extraña y amenazante de la tradición argentina y que por tanto, merecía extirparse, se asemejaban a las construcciones discursivas elaboradas en la década del '30 por militares y católicos para desacreditar a los movimientos comunistas y anarquistas que se habían hecho presentes. Ante las denuncias por violaciones a los derechos humanos que provenían de organizaciones internacionales, la institución eclesiástica respondía que se trataba de una campaña de desprestigio contra la República Argentina.

Fueron muy pocos los que hicieron oír sus reclamos y acusaciones contra el sistema represivo. Apenas cuatro entre más de ochenta obispos tomaron la decisión de enfrentar al régimen militar. Ellos fueron: Enrique Angelelli, obispo de La Rioja, asesinado por las Fuerzas Armadas, aunque oficialmente se dijo que murió en un accidente automovilístico en una ruta el 4 de agosto de 1976¹²; Jaime de Nevaes y Miguel Hesayne, de Neuquén y Viedma respectivamente, miembros de la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos y Jorge Novak, obispo de Quilmes e integrante del Movimiento Ecuménico a favor de los Derechos del Hombre.

¹¹ Homilía pronunciada el 23/09/75, en ocasión del funeral de un militar asesinado por la guerrilla.

¹² Diversos testimonios certifican que en el momento de su muerte -viajaba de un pueblo, El Chamental, a la ciudad de La Rioja-, Angelelli llevaba consigo documentaciones sobre la muerte de sacerdotes que involucraban seriamente a cuadros superiores de la dictadura militar.

Paralelamente, la presencia de capellanes y sacerdotes en los centros de detención formó parte de la rutina de aquel momento. La asistencia a los represores o la imposición moral utilizada en los interrogatorios a los que luego serían fusilados demostraron el grado de compenetración de las autoridades del catolicismo con el régimen militar. Fundamentalmente los capellanes militares se dedicaron a apuntalar espiritualmente a los torturadores y quebrar emocionalmente a los civiles capturados. La Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) en su informe "Nunca Más" certificó estos y otros actos cometidos por miembros de la Iglesia Católica. El Diario del Juicio a las Juntas Militares citó el uso de rosarios por parte de los torturadores en los centros de detención y reprodujo una frase del Capitán 'Tigre' Acosta en el Centro Clandestino de la Marina que dio cuenta de la avenencia católica-militar: *"Esta guerra es justa, Jesucristo está de nuestro lado"*.

La sucesión de cristianos desaparecidos¹³ obligó a la Conferencia Episcopal Argentina a emitir un comunicado, de carácter reservado, en el cual solicitaba al poder militar la revisión de sus políticas y la evaluación de posibles 'excesos'. La carta pastoral del 15 de mayo de 1976, intitulada "La Iglesia y los derechos humanos", apuntó más a satisfacer cierto grado de disconformidad interna que a cuestionar la metodología militar. Independientemente de ello, en la lógica de funcionamiento de la conducción católica primaba la supervivencia institucional garantizada únicamente a través de la convivencia y no confrontación con el gobierno de facto.

En el último tramo de la dictadura, diversas organizaciones de la sociedad civil habían recuperado cierta visibilidad pública. Tanto los sindicatos como los partidos políticos presionaron sobre el poder militar con el objeto de ponerle fin al gobierno de facto. Mientras tanto, el Episcopado asumía como propia la tarea de la reconciliación, una vez superada la batalla contra la 'subversión'.

Justamente, el tema central en aquellos tiempos giró en torno al repliegue de las Fuerzas Armadas. La negociación, la mediación o la intransigencia frente a este proceso supusieron comportamientos disímiles en la mayoría de las instituciones, entre ellas en la Iglesia Católica. Su jerarquía

¹³ Los casos más reveladores fueron: el ya mencionado obispo de La Rioja Angelelli, el obispo de San Nicolás, Carlos Ponce de León, el 'cura villero' Carlos Mugica, los sacerdotes Gabriel Longueville y Carlos de Dios Murias, el sacerdote capuchino Carlos Bustos, además de las monjas francesas Alice Domond y Léonie Duquet, y los padres palotinos Alfredo Leaden, Pedro Dufau y Alfie Kelly que repercutieron en la opinión pública internacional.

bregó por olvidar el pasado y retomar la vida democrática sin rencores. Para ello, legitimó la Ley de Autoamnistía con que los militares pretendieron neutralizar cualquier intento de enjuiciar su accionar, autoexculpándose de los crímenes cometidos.

Antonio Quarracino, quien sería presidente del Episcopado a comienzos de la década del noventa, extendió a toda la sociedad la culpabilidad por lo acontecido en los años de la dictadura y por lo tanto, consideraba innecesario juzgar solamente a un sector. La 'Ley de Olvido' y de la "Reconciliación" que sugería, buscaba implementar "el cierre de una etapa dolorosa y el comienzo de otra fundada en la paz social".

La estrategia discursiva de la conducción eclesial se basó en la promoción de la actitud evangélica del perdón como camino de la reconciliación de la sociedad con sus Fuerzas Armadas. Los documentos emitidos por el cuerpo episcopal a partir de 1980 contribuyeron a generar espacios de diálogo entre los militares, los partidos políticos y las organizaciones sindicales y se inscribían en la política de pacificación nacional.

El comportamiento de la institución católica durante los años de plomo evidenció un continuismo con la metodología de acción utilizada en otros períodos de la historia argentina. Pero la magnitud de los acontecimientos vividos bajo el terrorismo de Estado motivó un análisis retrospectivo del cual la Iglesia Católica no salió incólume. Diversas memorias (Hervieu Leger, 2008) se activaron al igual que en el resto de la sociedad: memoria entendida como juicio a los responsables de los crímenes de lesa humanidad y búsqueda de la verdad; o memoria completa, siguiendo la llamada "teoría de los dos demonios", enarbolada por sectores militares y católicos.

La recuperación del estado de derecho en 1983 encontró una sociedad cultural y socio-económicamente diferente. Por un lado, las políticas de ajuste estructural provocaron una mayor heterogeneidad y desigualdad social. Por otro, con la liberalización de los rígidos controles de las relaciones sociales como consecuencia de la caída de la dictadura militar y la adopción de una forma de vida democrática, floreció una pluralidad de organizaciones que, con diferentes grados de institucionalidad, han interactuado en el terreno de las

representaciones y de las pertenencias colectivas¹⁴. En ese sentido, se reducían los márgenes para que una institución monopolizara la producción y transmisión de valores y pautas de conducta. Las condiciones de posibilidad para reivindicar y reclamar la imposición de un corpus normativo como principio organizador de la sociedad aparecían limitadas. La Iglesia Católica se enfrentaría a una encrucijada ante la cual aún no ha logrado descifrar.

De todos modos, el retorno de la democracia en la década del ochenta del siglo pasado no modificó el tradicional *modus operandi* de la sociedad política en su vínculo con la conducción eclesiástica. La ascendencia sobre las altas esferas de gobierno continuó siendo un eje central del comportamiento de la institución católica. El nivel de proximidad o de confrontación con cada gobierno estuvo signado por el margen de influencia que dispusieron los agentes superiores de la institución religiosa sobre áreas que consideraban 'naturalmente' de su incumbencia: principalmente, la educación, la asistencia social y la moral familiar y sexual. Así las cosas, las relaciones con los gobiernos de Raúl Alfonsín y Néstor Kirchner mostraron signos de conflictividad, mientras que con la administración de Carlos Menem y De la Rúa se distinguieron por la mutua legitimidad.

El nombramiento de ministros de Educación sin el consentimiento de las autoridades eclesiásticas, la convocatoria al Congreso Pedagógico Nacional y la aprobación de la Ley del Divorcio en el período alfonsinista; y la ratificación del Protocolo Facultativo de la Convención para la Eliminación de toda forma de discriminación contra la mujer (CEDAW), la ley de educación sexual y de matrimonio para personas del mismo sexo, las políticas de promoción de derechos sexuales y reproductivos en la etapa kirchnerista¹⁵, evidenciaron un

¹⁴ En el campo religioso, 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 sesenta del siglo pasado, más del 90% de los argentinos se declaraba católico, actualmente uno de cada cuatro no se identifica con esa religión.

¹⁵ En reacción a la política de distribución de preservativos para la prevención de enfermedades sexuales, el 17 de febrero de 2005, monseñor Antonio Baseotto, al frente del obispado militar, envió una carta al ministro de Salud de la Nación en la que afirmaba que *"los que escandalizan a los pequeños merecen que le cuelguen una piedra de molino al cuello y lo tiren al mar"*. La intervención del prelado invocó a los llamados 'vuelos de la muerte', utilizados por la dictadura militar para arrojar al mar a detenidos-desaparecidos. El 18 de marzo, Néstor Kirchner, a través del Decreto Presidencial N° 220, dejó sin efecto el acuerdo dado por el Estado Nacional oportunamente para la designación del obispo y suspendió su remuneración. En la práctica, el funcionario eclesiástico perdió sus funciones como autoridad pública, pero continuó al frente del ordinariato militar en tanto la Santa Sede no aceptó la unilateralidad de la disolución del acuerdo firmado con el Estado Argentino en 1957. El 4 de abril de 2007, Baseotto presentó su

distanciamiento relativo de la Iglesia Católica del lugar de interlocutor privilegiado al momento de definir políticas de alta sensibilidad eclesial.

En ambos momentos históricos, se edificó una relación distante, cargada de recelos y suspicacias mutuas. Pero ese cuadro de conflictividad no ha derivado en la construcción de una autonomía recíproca como signo del vínculo institucional en el largo plazo, en condiciones de delimitar de modo más preciso las competencias de cada esfera. Las iniciativas relatadas durante la gestión alfonsinista y kirchnerista remiten más a la **posición** de un gobierno -o mejor dicho, de algunos funcionarios en particular- que a una **concepción** de Estado arraigada en la clase política.

Durante el interregno menemista, la institución católica había recuperado ese espacio privilegiado a la hora de influir sobre las decisiones en aquellas áreas que consideraba bajo su incumbencia. Por citar tan sólo algunos ejemplos, hubo una incidencia concreta de la elite eclesial a la hora de elegir a los ministros de Educación, de definir las políticas en materia de salud reproductiva o de redactar la nueva Ley de Educación. Por otro lado, la delegación oficial en los foros internacionales asumió como propia la defensa de la vida desde la concepción, tradicional bandera de la Iglesia Católica.

Antonio Quarracino, arzobispo de Buenos Aires y luego presidente de la CEA se transformaría en la figura de enlace entre la Iglesia y el gobierno de Menem, en una efectiva correa de transmisión de las preocupaciones y aspiraciones eclesial. Las periódicas reuniones de determinados obispos con los ministros para monitorear la marcha del gobierno, las innumerables cenas en la residencia presidencial y el consentimiento y apoyo a las medidas de estabilización económica, rubricaban un ciclo de complacencias y complementariedades entre la jerarquía católica y las autoridades políticas.

Desde el mismo inicio de la gestión menemista, pudo apreciarse el contraste en el modo de interpelar a la Iglesia Católica, en comparación con el período alfonsinista y con la posterior kirchnerista. Menem reconoció permanentemente en sus discursos la impronta católica de la nación argentina y la legitimidad moral y espiritual de la Iglesia Católica.

renuncia como obispo castrense por haber cumplido 75 años, límite de edad establecido por la Iglesia Católica para que todos los prelados dimitan a sus cargos. Desde entonces, la sede castrense se encuentra vacante.

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.

Por un lado, persevera y se consolida en la dirigencia política un repertorio conceptual que visualiza a la institución religiosa como garante de la nacionalidad y como proveedora de legitimidad. Prevalece una cultura política¹⁶ que naturaliza la presencia de la institución católica en la sociedad política, basada en la firme percepción del rédito extra-político que los propios actores suponen que el vínculo con las autoridades eclesiolásticas 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.

Así las cosas, gobiernos de diferentes signos han apelado al apoyo eclesiolástico como una de las principales fuentes de legitimidad. Para ello, se han desprendido de buena parte de las obligaciones de gobierno: 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.

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.

Si el vínculo estrecho con las Fuerzas Armadas entablado desde la cúpula del Episcopado ahogó otros espacios de expresión al interior del catolicismo, los medios de comunicación refuerzan hoy ese estado de situación al homologar el pensamiento de los obispos con el de toda la comunidad católica. Invisibilizada una opinión pública católica, la voz de la autoridad eclesiolástica es presentada como la voz de la Iglesia.

¹⁶ 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.

La permanencia hasta hoy de normativas que otorgan un status privilegiado al catolicismo respecto a las demás confesiones religiosas¹⁷, la presencia de dirigentes políticos en las misas oficiales de la Iglesia, la continuidad en la celebración del Tedeum, la transmisión de ceremonias católicas en los medios de comunicación oficial, son indicadores de un vínculo que ha naturalizado un abanico de prácticas por parte de quienes conducen el gobierno, más allá del signo político, y de quienes conducen la Iglesia Católica.

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 ésta última como fuente de legitimidad de los procesos políticos y dadora de los valores trascendentes de la Nación, permanecen arraigados 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 (Esquivel, 2004).

Esos imaginarios se ven actualizados en momentos en que la política atraviesa una crisis de legitimidad. 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. 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.

Pero esa crisis tampoco le es ajena a la Iglesia Católica. De un modo general, el permanente interés católico en reproducir una presencia pública obtuvo más dividendos en el plano de las influencias sobre las decisiones del poder político. Mucho menos en la regulación de los comportamientos cotidianos de la ciudadanía donde se cree sin pertenecer o en la conquista de

¹⁷ 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.

nuevas adhesiones. Si por un lado la institución eclesiástica supo sedimentar acuerdos con las autoridades gubernamentales, sea para garantizar la enseñanza religiosa en las escuelas oficiales en el pasado, o para poner un freno a los proyectos de ley sobre el divorcio en un momento determinado, sobre matrimonio entre personas del mismo sexo y despenalización del aborto en tiempos recientes; por otro, encontró serios obstáculos para imponer su sistema de valores como principio ordenador de la sociedad.

La reproducción de un campo político-religioso con entramados integrados, superposición de funciones y áreas de incumbencia y legitimaciones recíprocas, se condensa hoy en una sociedad signada cada vez más por pertenencias volátiles, desapegos institucionales y toma de distancia de los encuadres tradicionales (Bauman, 2003).

Si en el siglo XX era posible entender el universo de sentido y de pertenencia social de los individuos a partir de macro entidades como la Iglesia Católica, capaces de brindar una visión ordenadora del mundo y de responder integralmente a las demandas identitarias de la población; en la actualidad, ha emergido una sociedad más plural y heterogénea, en la que se desdibujan los principios universales que pretendían regular los comportamientos sociales en el ámbito político, religioso, familiar, sexual. Cuando aún los mismos católicos tienen relaciones pre-matrimoniales, se divorcian, están a favor de la eutanasia, no van a misa todos los domingos y aprueban la pena de muerte, entre otras posturas, se pone de manifiesto que las normativas oficiales pierden cada vez más eficacia respecto a las conductas que los individuos adoptan por sí mismos (Esquivel, 2009).

Con serias dificultades para impartir sus coordenadas de sentido en las sociedades contemporáneas, las estrategias institucionales de la Iglesia Católica parecen orientarse a reforzar su presencia en el espacio público y a desplegar una ofensiva sobre la sociedad política y el Estado. Por un lado, con marchas, peregrinaciones y ostentación de símbolos religiosos (vírgenes, santos, crucifijos) en calles, caminos, locales comerciales y reparticiones estatales (poder ejecutivo, legislativo, judicial, escuelas, hospitales públicos, comisarias, etc.).

Por otro, con sostenidos posicionamientos públicos ante diversos asuntos de la agenda nacional, visibilizados por los medios de comunicación y aceptados por la mayoría de la sociedad política. La insistencia y continuidad de esta metodología le ha permitido consolidar su papel como actor relevante en el

escenario público nacional y presentarse como un actor político legítimo, jerárquico e indispensable por afuera y por arriba del sistema de partidos. Fundamentalmente, la educación, las políticas en materia familiar y sexual y la cuestión social conforman un bloque temático que la jerarquía eclesiástica no renuncia a modelar desde su ideario doctrinario. Es en estos terrenos donde se suscitan tensiones entre la mayor visibilidad y reivindicación de derechos ciudadanos y la insistencia eclesiástica de universalizar su moral religiosa, en el marco de una sociedad con una creciente diversidad desde el punto de vista cultural y religioso.

La expresión de nuevos derechos (igualdad de género, matrimonio entre personas del mismo sexo, despenalización de la interrupción del embarazo, fertilización asistida, etc.) y la pluralidad creciente observada en el campo religioso exhortan al poder civil a armonizar las políticas públicas y las legislaciones atendiendo los nuevos formatos de la cultura contemporánea. En ese sentido, los procesos de consolidación democrática en el bicentenario instan a replantear las bases estructurales de las relaciones Estado-Iglesia Católica. Un Estado autónomo, desprovisto de la impronta de una doctrina religiosa en particular aunque respetuoso de cada una de ellas, estaría en condiciones de garantizar la convivencia en una sociedad cada vez más diversa, incorporando aquellas demandas plurales a su repertorio de acciones.

Las conclusiones de la investigación sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina¹⁸ son ilustrativas al respecto. Se observan marcados signos de des-institucionalización, comunitarización e individuación en la sociedad 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.

Cabe resaltar que la educación sexual en los colegios, la información masiva sobre métodos anticonceptivos y su distribución gratuita en hospitales

¹⁸ Se trata de la Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas de la población mayor de 18 años residente en Argentina, realizada en 2008 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>.

públicos reciben una amplia adhesión por parte de la ciudadanía. La escuela y los centros de salud públicos son visualizados como ámbitos altamente legitimados para dictar cursos y brindar información sobre educación sexual y distribuir anticonceptivos gratuitamente.

Se vislumbra entonces, por un lado una sociedad más plural y heterogénea, con nuevas modalidades de creer, con bajos niveles de práctica y sin principios universales ni normas absolutas que indiquen cómo actuar en el ámbito político, religioso, familiar, sexual. De ese modo, han surgido nuevas categorías de análisis para dar cuenta de las transformaciones sucedidas en el campo religioso: cuentapropismo religioso, creyentes sin religión, creer sin pertenecer, religión difusa, católicos sin Iglesia. Entretanto, la situación realmente 'vívida' en nuestro país muestra los vínculos estrechos entre sociedad política, sociedad católica y funcionarios electos que ignoran esa pluralidad y la presencia de comunitarismos de certezas que encuentra su razón de ser en "combatir los relativismos sociales". Estos procesos se presentan en concomitancia con el accionar de las instituciones religiosas, que pugnan por contribuir desde su normatividad ética a los universos de sentido que se construyen en el espacio público y privado.

Este contraste nos remite a la distinción entre secularización y laicidad. Llamaremos secularización al largo proceso de recomposición cultural de las creencias religiosas de nuestras sociedades capitalistas, acompañado de una declinación del poder de las instituciones cristianas y del surgimiento de otros dominios de la vida social. A su vez, el término laicidad puede ser analizado especialmente desde una mirada 'política-religiosa', pues rápidamente nos lleva al concepto y al papel que juega el Estado, sobre todo el Estado-nación en los siglos XIX, XX y XXI en su relación con la sociedad política, civil y religiosa a la hora de buscar legitimidades. Estado que puede garantizar o no, total o parcialmente, separación, libertad de cultos, privilegios, pluralidad, monopolios, libertad de creencias y religiones, para una, varias o ninguna expresión pública religiosa y de creencias.

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 si hay vínculos, sino las maneras, formas y contenidos de esos vínculos sociales y simbólicos desde la independencia de España a comienzos del XIX¹⁹ hasta la actualidad (Martínez, 2009).

Se trata de distinguir niveles y umbrales de laicidad, abandonar una idea evolucionista o progresiva de la laicidad para sobretodo 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, 2007).

En nuestro país, fue dominante la que podemos llamar *laicidad subsidiaria*, con fuertes reminiscencias de la doctrina católica que no separa sino vincula los dos poderes y los dos mundos: el religioso y el profano. Este tipo de laicidad proviene de la manera que se organizó históricamente la modernidad latinoamericana, con lazos estrechos entre lo político y lo católico y que desde la independencia vinculó lo cristiano con lo político. Esta laicidad -en su variante liberal (1853-1930), antiliberal (1930 -1983) y plural (1983-2010)- 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 chaman propio ligado a tal o cual modelo político y social de clases dirigentes o subalternas); sea que el Estado busque ampliar, completar o reconocer casi 'naturalmente' su credibilidad, presencia y legitimidad social y simbólica con la acción social (educación, sanidad, asistencialismo) y sacral (del Dios de Abraham, pasando por Jesús y la Pacha Mama hasta el anhelo a ser reconocidos por El Vaticano a través de la objetivación de tratados concordantes²⁰) de grupos religiosos.

¹⁹ Recordemos que el Contrato Social de Jean Jacques Rousseau recorrió América Latina por la traducción del argentino Mariano Moreno a principio del siglo XIX, quien suprimió del texto todas las partes en las cuales el ginebrino criticaba a la religión.

²⁰ Recordemos que todos los Estados de América Latina mantienen actualmente en el siglo XXI embajadas en el Vaticano, cuando en el siglo XIX y XX hubo momentos de quiebre de esos lazos con expulsión de nuncios, ruptura de relaciones diplomáticas y no aceptación de nombramientos de jerarcas eclesiásticos. La suscripción de acuerdos con la Santa Sede aparece en el imaginario político como un elemento favorable a los fines de obtener nuevos soportes a la legitimidad gubernamental.

Las celebraciones de acción de gracias, las oraciones por la Patria y sus líderes, las mediaciones ante conflictos internos o externos, los Tedeum patrióticos por las independencias, las oraciones patrióticas-religiosas, las celebraciones religiosas de memoria o reconocimiento por tal o cual persona, grupo o hecho social no son vistos como intromisión o invasión a la vida política, sino como otra manera de politizar, legitimar y crear poder simbólico, de 'hacer creer que tengo poder' (Bourdieu, 2009). Los partidos políticos y movimientos sociales buscan tener 'políticas para los grupos religiosos' y los grupos religiosos buscan tener 'pastorales socio-religiosas' para el Estado, la sociedad política y la sociedad civil.

Esta trama vincular forma parte de la mayoría de los imaginarios socio-político-religiosos dominantes desde hace decenios en el continente latinoamericano y caribeño, de México a Argentina y de Brasil a Ecuador y vigorizan una matriz político-religiosa bicentenaria.

Bibliografía

- AMEIGEIRAS, Aldo y MARTIN, José Pablo (eds.). 2009. *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento - Prometeo.
- AMESTOY, Norman. 1991. "Orígenes del integralismo católico argentino". En: *Revista Cristianismo y Sociedad* N° 108.
- BARRAL, María Elena. 2007a. *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*. Buenos Aires, Prometeo.
- _____. 2007b. "Lo religioso como dimensión de análisis en la historiografía social sobre Hispanoamérica en el período colonial". En: *Sociedad y Religión* N° 28/29.
- BAUBEROT, Jean. 2007. *Les laïcités dans le monde*. París, PUF.
- BAUMAN, Zygmunt. 2003. *Modernidad líquida*. México DF, Fondo de Cultura Económica.
- BLANCARTE, Roberto. 2000. *Laicidad y valores en un Estado democrático*. México DF, El Colegio de México.
- BOURDIEU, Pierre. 1971a. Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de sociologie*, vol. XII, N° 3.

- _____ . 1971b. Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. *Archives européennes de sociologie*, vol. XII, N° 1.
- _____ . 1987. *Cosas Dichas*. Paris, Gedisa.
- _____ . 2009. *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires, Biblos.
- CAIMARI, Lila. 1994. *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires, Ariel.
- CARREGAL PUGA, Joaquín. 1981. Aproximaciones a una lectura social de la historia eclesiástica argentina. En: *Revista Mexicana de Sociología, año XLIII, vol. XLIII*.
- CASANOVA, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press.
- _____ . 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.
- DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris. 2000. *Historia de la Iglesia Argentina*. Buenos Aires, Editorial Mondadori.
- DI STEFANO, Roberto. 2004. *El púlpito y la plaza*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- ESQUIVEL, Juan Cruz. 2000. Notas sobre las esferas diferenciadas de valor en Max Weber. *Revista Ciências Sociais e Religião N° 1*.
- _____ . 2004. *Detrás de los muros. La Iglesia Católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*. Bernal, Editorial de la Universidad de Quilmes.
- _____ . 2009. "Cultura política y poder eclesiástico: Encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina". En: *Archives des sciences sociales des religions N° 146*. Institut de sciences sociales des religions de París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- HABEGGER, MAYOL e ARMADA. 1970. *Los católicos post-conciliares en la Argentina*. Buenos Aires, Granica.
- HERVIEU LEGER, Danielle, 2008. "Producciones religiosas de la modernidad". En: MALLIMACI, Fortunato (comp.) *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires, Colihue.
- LANGLOIS, Claude; TACKET, Timothy y VOVELLE, Michel. 1996. *Atlas de la révolution française N° 9 - Religion*. Paris, Editions de l' Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- MALLIMACI, Fortunato, DONATELLO, Luis y CUCCHETTI, Humberto. 2006. "Caminos sinuosos: Nacionalismo y catolicismo en la Argentina contemporánea". En: COLOM, Francisco y RIVERO, Ángel (eds.). *El altar y el*

trono. Ensayos sobre el catolicismo político latinoamericano. Barcelona, Anthropos y Universidad Nacional de Colombia.

- MALLIMACI, Fortunato. 1988. *El Catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires, Editorial Biblos.

- _____. 1992. "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar". En AA.VV. *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires, CEHILA.

- _____. 1996. "Catolicismo y militarismo en Argentina (1930- 1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica". *Revista de Ciencias Sociales N° 4*. Universidad Nacional de Quilmes.

- MARTIN, José Pablo. 1992. *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Buenos Aires, Guadalupe.

- MARTINEZ, 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*.

- MIGNONE, Emilio. 1986. *Iglesia y Dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*. Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional.

- PIERUCCI, Antônio Flavio. 1986. O povo visto do altar: democracia ou demofilia. *Revista Novos Estudos CEBRAP N° 16*.

- POULAT, Emile. 1969. *Intégrisme et Catholicisme Intégral*. Paris, Casterman.

- _____. 1977. *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. Paris, Casterman.

- _____. 1983. *Le catholicisme sous observation*. Paris, Le Centurion.

- ROMANO, Roberto. 1979. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo, Kairos.

- SONEIRA, Jorge. 1989. *Las estrategias institucionales de la Iglesia Católica*. Buenos Aires, CEAL.

- WEBER, Max. 1944. *Economía y Sociedad*. México DF, Fondo de Cultura Económica.

- _____. 1984. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid, Taurus.

- ZANATTA, Loris. 1996. *Del Estado liberal a la Nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo (1930-1943)*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.