

Iglesia Católica, política y sociedad: un estudio de las relaciones entre la elite eclesiástica argentina, el Estado y la sociedad en perspectiva histórica	Titulo
Esquivel, Juan Cruz - Autor/a	Autor(es)
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2000	Fecha
	Colección
Relaciones Iglesia-Estado; Sociedad; Política; Iglesia Católica; Argentina;	Temas
Doc. de trabajo / Informes	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/becas/20110112035544/esquivel.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Esquivel, Juan Cruz. **Iglesia Católica, política y sociedad: un estudio de las relaciones entre la elite eclesiástica argentina, el Estado y la sociedad en perspectiva histórica.** *En publicación: Informe final del concurso: Democracia, derechos sociales y equidad; y Estado, política y conflictos sociales.* Programa Regional de Becas CLACSO Programa Regional de Becas CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2000.

Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/1999/esquivel.pdf>

Fuente: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

Informe Final

Ensayo de Investigación

Iglesia Católica, política y sociedad: Un estudio de las relaciones entre la elite eclesiástica argentina, el Estado y la sociedad en perspectiva histórica.

Juan Cruz Esquivel*

1.- A modo de introducción

Bajo las actuales condiciones de alta modernidad (Giddens, 1990), en la cual la fragmentación de los relatos y la multiplicidad de identidades han generado un agotamiento de los modelos de representación y de pertenencia integral, la Iglesia Católica argentina¹ se encuentra sumergida en un proceso de reformulación, tanto en lo que se refiere al posicionamiento frente al poder político como a las formas de actuar en la sociedad civil .

* Sociólogo/UBA. Instituto de Investigación "Gino Germani"/Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Doctorando en Sociología/Universidad de San Pablo, Brasil. Docente e Investigador/Facultad de Ciencias Sociales-UBA.

¹ Es indispensable dejar sentado que al hacer alusión al comportamiento de la Iglesia Católica, nos estamos refiriendo **estrictamente** al accionar de su jerarquía, dejando a un lado las concepciones y prácticas de otros actores dentro del catolicismo. Este abordaje responde a un criterio analítico pero no contradice la existencia de varios catolicismos o de un "*catolicismo en plural*" (Poulat, 1977). Si analizamos las disputas por la hegemonía en el seno de la institución eclesial, encontraremos a jesuitas, maronitas y franciscanos en un comienzo; a católicos sociales, integrales, conciliadores o intransigentes más adelante; conservadores o pos-conciliares, partidarios de la Teología de la Liberación en los últimos tiempos; adeptos a la Renovación Carismática o renovadores en la Opción por los Pobres en la actualidad, que en conjunto, conforman el amplio mapa de la diversidad católica. Como institución compleja, la Iglesia es un espacio social en el que no cesan de confrontarse discursos desiguales que compiten entre sí (Poulat, op.cit.).

Históricamente, las pretensiones totalizantes de la Iglesia Católica la llevaron a entablar un diálogo privilegiado con el Estado, a ocupar parte de sus estructuras para desde allí, extender los principios de su doctrina al conjunto de la sociedad. Las ofensivas de ‘catolización’ sobre el Estado y la sociedad civil procuraron impregnar con valores religiosos todos los ámbitos de la vida social y convertir a la Argentina en una nación católica.

La pelea por una educación religiosa en las escuelas públicas, la oposición intransigente contra las leyes de divorcio y el férreo control sobre otros grupos religiosos, caracterizaron el accionar de la institución católica en su relación con el Estado y con la sociedad. Su carácter de religión predominante² y su marcada presencia social fueron el fruto de ese tipo de comportamiento.

Independientemente de las relaciones de fuerza existentes en cada momento histórico, lo cierto es que en el transcurso del siglo XX, el poder eclesiástico se fue constituyendo como un actor a tener en cuenta, tanto en el marco de regímenes democráticos como en aquellos signados por la ilegalidad.

Ahora bien, el significativo lugar que ocupó la Iglesia a lo largo de la historia tuvo un precio: la pérdida de autonomía como institución; en otras palabras, el alineamiento y la subordinación relativa a los proyectos del gobierno de turno. De esa manera, el crédito social de la Iglesia quedó supeditado a los vaivenes de cada coyuntura política.

Es esta lógica de funcionamiento eclesial la que se encuentra actualmente en estado de reformulación. Por un lado, la configuración social resultante del proceso de redemocratización ha puesto en crisis la ‘política eclesiástica’ que sustentó la Iglesia desde su radicación en la Argentina. Por otro, el cuestionamiento social sobre el papel desempeñado por la jerarquía eclesiástica durante la última dictadura militar, puso en duda la legitimidad de la institución católica en la sociedad. Desde el restablecimiento de la democracia en 1983 hasta la finalización del mandato de monseñor Antonio Quarracino como presidente de la Conferencia Episcopal Argentina -CEA- en 1996, la Iglesia Católica sufrió los ataques de la opinión pública a la luz de los descubrimientos que certificaban cómo numerosos cuadros dirigentes católicos habían participado de una u otra manera en los actos de represión ilegal³.

² Una variedad de disposiciones en la Constitución Nacional -entre las que se destaca el artículo 2º que establece la obligatoriedad del Estado en sostener el culto católico- dan cuenta del status privilegiado de la religión católica en relación a otros credos.

³ La presencia de los funcionarios religiosos en los centros clandestinos 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 ciertas 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 (AA.VV., 1992). Por ejemplo, el fichero de detenidos y desaparecidos que poseía la Vicaría Castrense (Dri, 1987). 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...*” (Dri, 1987 :292).

En efecto, la pérdida de credibilidad y el retroceso de la institución católica tanto en la escena política nacional como en su efectividad para establecer normas y conductas orientadoras de los comportamientos sociales, han incidido en la gestación de un nuevo ‘clima interno’ que dio margen para replanteos y redefiniciones en su accionar. La autonomía y la independencia frente al poder político, reivindicadas por la actual conducción episcopal, se erigen como estandartes que paulatinamente son levantados por cada vez más obispos en el intento por recuperar el terreno perdido.

Es justamente ese cambio de concepción y las implicancias que trae aparejado sobre el modo de relacionarse con el Estado, el que permite explicar cómo la Iglesia, en un período temporal acotado, ha logrado revertir el anterior estado de descrédito a tal punto que en la actualidad, se halla entre las instituciones con mayores niveles de confiabilidad para la ciudadanía⁴.

¿Cuáles son las estrategias que desplegó históricamente la institución católica para garantizar su situación privilegiada en comparación con otras religiones y su marcada presencia en los ámbitos de decisión nacional? ¿En qué medida esos procedimientos se han visto reformulados en los últimos tiempos? La búsqueda de respuestas a estos interrogantes nos remite a la necesidad de emprender un recorrido por la historia de la Iglesia Católica en la Argentina en clave de sus políticas hacia el Estado y hacia la sociedad.

No es nuestro interés relatar los acontecimientos religiosos que se suscitaron a lo largo de la historia, sino periodizar las distintas etapas del catolicismo argentino tomando como referencia las relaciones con el Estado y el poder político y los proyectos que se instauraron como hegemónicos en el seno de la institución en cada período. En ese sentido, trabajaremos desde una óptica analítica sobre la bibliografía existente.

El seguimiento de los cambiantes procesos que se han cristalizado en la Iglesia Católica en el transcurrir histórico, nos permitirá individualizar cuáles son los elementos constantes y cuáles los variables presentes en la dinámica eclesial, qué tipo de conductas han permanecido estables y por tanto describen el proceder de la Iglesia, y qué clase de actitudes se han ido reformulando.

En este artículo, nos proponemos describir entonces, el *modus vivendi* de la Iglesia Católica en relación al Estado y a la sociedad a lo largo de buena parte del siglo XX, para luego esclarecer los elementos que permanecen inalterables y aquellos que se han modificado. Esta línea interpretativa nos permitirá particularizar los dilemas que se le presentan al catolicismo argentino para garantizar su extendida presencia social en los comienzos del nuevo siglo.

⁴ El Instituto Gallup en 1998 presentó los resultados de un estudio que ubica a la Iglesia Católica y la escuela pública como las instituciones con mayor credibilidad social (Mallimaci, 1998).

2.- Premisas y supuestos generales

Antes de adentrarnos en la historia, es indispensable dejar sentadas algunas premisas y supuestos de análisis de los que partimos para el abordaje de una institución compleja como es la Iglesia Católica:

- No concebimos a la institución Iglesia Católica escindida del marco social del que forma parte. Con su acentuada vocación por regular e influir sobre las pautas de comportamiento de vastos segmentos de la vida social, la Iglesia Católica, a pesar de su rigidez doctrinaria, se convierte en una institución sensible y permeable a los cambios sociales.

Sin desvirtuar sus principios teológicos, la Iglesia Católica ha sabido captar los diferentes ‘climas sociales’ de cada época y elaboró discursos y prácticas acordes al ambiente social. Por ello, es de vital importancia examinar los procesos políticos, socio-culturales y demográficos que se impusieron en cada período. La Iglesia Católica argentina ha evidenciado altos niveles de flexibilidad y *aggiornamento* en la elaboración de sus políticas hacia las demás instituciones, en el marco de la rigidez de sus principios doctrinarios.

- Pese a la afirmación anterior, emprender un estudio sociológico del poder eclesiástico argentino implica comprender las lógicas internas del campo religioso y católico. La Iglesia Católica en tanto ‘conjunto estructurado’ posee

“sus propias formas de autoridad, sus reglas de funcionamiento interno, sus lugares y formas de sociabilidad y de comportamiento que le son propias, sus valores, sus imaginarios y sus lenguajes particulares. En una palabra, posee una cultura específica” (Bianchi, 1997 :18).

Desde esta perspectiva, la aproximación teórico-metodológica debe sentarse sobre marcos conceptuales y herramientas de análisis correspondientes al campo religioso.

- El catolicismo es un espacio social donde se lucha por el control del consenso y por demarcar los límites al disenso (Poulat, 1977). La pluralidad de catolicismos presentes en el interior de la vida de la Iglesia supone redefiniciones constantes en esas disputas y dan cuenta de la competencia por imponer los posicionamientos parciales como los de toda la institución. El compartido anhelo por construir una sociedad cristiana no limita la coexistencia de múltiples estrategias y métodos. Un estudio histórico de la Iglesia Católica no podrá dejar de considerar las diversas formas de expresar y sentir el “ser católico”, independientemente de quien se halle en una posición hegemónica o subordinada dentro del campo católico. El propio devenir del catolicismo y el ambiente social de cada época generan las condiciones para que unos u otros adquieran mayor o menor visibilidad pública.

- La homogeneidad no es sinónimo de unanimidad. Los esfuerzos de la elite eclesiástica por exteriorizar una imagen de cuerpo episcopal uniforme no significa que en su interior no existan contrastes y desacuerdos. Esta doble condición de homogeneidad hacia afuera y de pluralidad hacia adentro se sustenta en el carácter reservado de los debates entre los obispos.

- Las producciones teológicas y el comportamiento ante otras instituciones de la Iglesia Católica argentina guardan estrecha vinculación con las Encíclicas Papales y las directrices que “bajan” de la Santa Sede. Lo que se quiere remarcar aquí es que los discursos y los comportamientos de la jerarquía eclesiástica están considerablemente orientados por el Vaticano.

- La identificación e igualación entre el ‘ser nacional’ y el ‘ser católico’. Subyace en esta definición, la cosmovisión que coloca a la Iglesia Católica como un ‘todo’ por encima de las ‘partes’. La premisa de la nación católica se desprende de aquella ecuación y postula al catolicismo como matriz unificadora de la sociedad.

- Por último y a modo de justificación de los ejes centrales de este ensayo, cabe señalar que el crecimiento institucional de la Iglesia Católica en apertura de Diócesis y extensión territorial se ha canalizado significativamente bajo regímenes dictatoriales. Durante los procesos democráticos, la Iglesia debió someterse a la competencia con otras instituciones de representación social. Por lo tanto, la historia del catolicismo no puede ser narrada sino en sintonía con la evolución del Estado y de los ‘bloques de poder’. Será necesario detenernos en las variadas estrategias asumidas por la estructura eclesiástica ante las contrastantes situaciones planteadas. Las alianzas y las corrientes hegemónicas, las tendencias en disputa, deberán estudiarse bajo este enfoque de análisis.

Basándose en estos principios y concepciones, la Iglesia Católica diseñó las políticas de catolización sobre el Estado y la sociedad que resumiremos a continuación.

3.- La Iglesia Católica argentina en el devenir histórico

3.1. El proyecto de la Iglesia de la Cristiandad

La instauración de la evangelización y de las misiones de españoles sobre quienes habitaban el suelo que luego se denominaría Argentina, dejó una impronta que marcará una línea totalitaria de entender el significado del ser cristiano y su relación con el ser nacional a lo largo de toda la historia del catolicismo argentino. Nos estamos refiriendo al modelo de

Cristiandad que desde sus inicios pretendió identificar por un lado la identidad territorial con la religiosa: el catolicismo como pilar de la nacionalidad, otorga a la Iglesia la potestad y el derecho exclusivo de controlar múltiples aspectos de la vida cotidiana de las personas (formación educativa, sexualidad, matrimonio, enseñanza religiosa, etc.). Así es como el comportamiento histórico del catolicismo no se redujo exclusivamente al campo religioso⁵; por el contrario, se extendió al espacio político y social en base a la legitimidad que la idea de ‘Credo Nacional’ o ‘Doctrina de Estado’ le confería (Amestoy, 1991).

Por otro lado y de modo complementario, ese modelo supuso la diferenciación entre el poder temporal -el Estado- y el poder espiritual -la estructura eclesiástica como expresión del Reino de Dios⁶. Este dualismo es representado en un plano analítico pues los principios teológicos de la Cristiandad se definen como monistas, en tanto “*la realidad espiritual-sobrenatural absorbe completamente a la otra*” (Dri, 1997 :155).

Estas concepciones nos hablan a las claras de que estamos en presencia de un mundo proto-moderno. La separación de esferas y la autonomía de los procesos de legitimación, signos de la modernidad, no aparecían como futuro de funcionamiento institucional a alcanzar⁷. Por el contrario, la yuxtaposición de funciones, de roles, la mutua legitimidad entre lo estatal y lo religioso (entendiendo como religioso a lo católico con exclusividad) singularizaban los tiempos de la época.

Las definiciones conceptuales y prácticas que giran alrededor del paradigma de la Cristiandad y que conforman la esencia del pensamiento y el comportamiento de las jerarquías católicas más allá de los diferentes períodos, se han traducido fácticamente en preocupaciones y batallas constantes, en avances y retrocesos relacionados con determinados temas desde los inicios hasta la actualidad: educación religiosa -léase católica- en las escuelas públicas, status

⁵ La idea de campo, extraída de Pierre Bourdieu, hace referencia a los espacios estructurados de posiciones que tienen propiedades específicas, irreductibles a las de los otros campos, y un capital simbólico determinado, por monopolio del cual se establecen relaciones de lucha. En él, los agentes compiten en la producción, reproducción y circulación de los bienes. Así, podemos reconocer el campo político, el económico, el religioso, el estético, el científico, etc. Aquel capital simbólico es el fundamento de la autoridad específica característica del campo. Los integrantes que actúan en cada campo tienen, además, intereses comunes que dependen de la ‘esencia del campo’ (Bourdieu, 1987).

⁶ El proyecto de la Iglesia de la Cristiandad se monta sobre “*una concepción teológica en la que la sobrenaturaleza subsume (...) despóticamente a la naturaleza (...), la sociedad espiritual a la temporal y, en consecuencia, la Iglesia al Reino*” (Dri, 1987 :104). En ese esquema, la Iglesia representa al Reino de Dios y el Episcopado a la Iglesia Católica en su conjunto. Esta división de la realidad en dos poderes, el espiritual y el material, a cargo de la Iglesia y del Estado respectivamente, es tomada de San Agustín. Basándose en esa concepción, la jerarquía católica menospreció su apoyo a los sucesivos golpes militares a lo largo del siglo XX, ya que en última instancia, se debe obediencia a Dios y no a los hombres. De nada valieron las proposiciones del Concilio Vaticano II que disoció las organizaciones políticas de la Iglesia al considerarlas independientes.

⁷ Max Weber plantea la visibilidad de un mundo moderno a partir de la separación de las esferas de valor, entendiendo por estas, la economía, la política, la ciencia, la religión, el erotismo, el arte, cuando cada una de ellas goza de instancias propias de legitimación (Weber, 1984: “Teoría de los estadios y de las direcciones del rechazo religioso del mundo”).

oficial del culto católico, control y regulación de problemáticas referidas a la sexualidad y al matrimonio -casamientos religiosos, lucha contra el aborto y el divorcio-. Esta serie de cuestiones será objeto de disputas, tensiones y negociaciones entre el poder religioso y el poder político en función de las relaciones de fuerza de cada momento histórico. Las persistentes discusiones en torno a esos elementos subrayan la centralidad otorgada por la Iglesia Católica a tales problemáticas.

3.2. La Evangelización como primera presencia de un catolicismo en formación

Los inicios de la radicación de la Iglesia Católica en la Argentina estuvieron signados por cierta funcionalidad al poder imperial. La labor evangelizadora, más allá del perfil de las diversas órdenes que se iban radicando en el territorio para desplegar esa tarea⁸, era pensada en términos de complemento para *“el apaciguamiento del aborigen como tarea espiritual”* (Carregal Puga, 1981 :1973). La introyección de valores y normas de conducta a las poblaciones nativas cumplía el papel político de despojar a los indígenas de sus estructuras ideológicas, culturales, políticas y económicas, viéndose obligados a trabajar al servicio de los conquistadores.

En tiempos de la Colonia, recién en el siglo XVIII pudo evidenciarse un relativo desarrollo institucional de la Iglesia Católica. Misiones, templos, parroquias se reprodujeron y se extendieron por todo el país. Por otro lado, el crecimiento poblacional y la complejización de la estructura demográfica (españoles, indios, nacimiento de los primeros mestizos), repercutieron sin duda en la estructura católica. Como institución inserta en la dinámica nacional, las transformaciones sociales se vieron reflejadas en su seno. Así fue como la presencia criolla se hizo cada vez más importante dentro de la composición de la jerarquía católica.

No obstante, el período colonial se caracterizó por un bajo grado de organización eclesial. Los continuos cambios de obispos y un número importante de años donde hubo acefalía en la conducción eclesial nos indican el escaso nivel de institucionalización. Habría que esperar el paso de un siglo para apreciar una Iglesia organizada y con presencia nacional, es decir, una Iglesia con fuerte visibilidad en la escena pública argentina.

3.2.1. De la Independencia a la conformación del Estado Nacional (1810-1880)

⁸ Cronológicamente, las primeras órdenes religiosas instaladas en el territorio argentino fueron los mercedarios en 1535 y los franciscanos tres años más tarde. Los jesuitas comenzaron a arribar en 1585. Ya en el siglo XIX, los salesianos en 1875, los redentoristas en 1883, los capucinos en 1897 y los maristas a comienzos del siglo XX, en 1903. En cuanto a las órdenes femeninas, las Hermanas del Sagrado Corazón comparecieron en 1880, mientras que las de María Auxiliadora en 1883 (Caimari, 1994).

Los procesos independentistas recibieron la herencia de aquella embrionaria simbiosis entre el poder político y el poder eclesiástico. El Congreso de Tucumán de 1816 declaró la independencia nacional recuperando el espíritu religioso. En el mismo juramento, se proponía hacerlo por Dios Nuestro Señor y se instaba a conservar y defender la religión Católica Apostólica Romana en el territorio patrio. Debemos remitirnos entonces, a las iniciativas legales impulsadas en la segunda década del siglo XIX para rastrear desde cuando la religión católica procura erigirse con status oficial. Es importante señalar que también desde aquellos años, la tolerancia hacia quienes pertenecieran a otra religión fue reivindicada como valor primordial para la convivencia en sociedad. La política de libertad de cultos se enmarcaba en una cultura inmigrante y por consiguiente heterogénea que comenzaba a vislumbrarse en Argentina. Contingentes que provenían de Inglaterra, Alemania, Francia anticiparon lo que después sería el alud inmigratorio de españoles e italianos. Combinación particular entonces entre la aceptación del pluralismo religioso bajo la hegemonía oficial católica.

Como contrapartida a la situación beneficiosa que detentaba el catolicismo, regía el sistema de patronato que facultaba a los gobernantes a intervenir en la Iglesia designando sus autoridades episcopales, admitiendo la instalación de las órdenes religiosas y autorizando la distribución de los documentos de la Santa Sede. Si antes estaba en manos de la realeza española, con los procesos independentistas, esa atribución fue asumida por los gobiernos patrios⁹.

El diseño institucional establecido por la Constitución Nacional de 1853 reprodujo de alguna manera el modo de funcionamiento del orden político. La confusión de roles y la superposición de competencias entre la esfera política y la religiosa eran el sustento del proceso histórico de legitimidades mutuas entre el accionar estatal y el accionar católico. La Constitución cristalizó y rubricó esos procedimientos que venían desde la Colonia pero que continuaron con la República. La Carta Magna, sentenciadora en gran medida de la situación jurídica que le cabe a la Iglesia Católica aún en nuestros días, contempló la libertad de cultos aunque no la igualdad de los mismos. Al catolicismo se le reservó un lugar prioritario, pese a que no se lo estableció explícitamente como 'religión oficial'. La protección y el financiamiento estatal al culto católico advirtieron el status privilegiado del catolicismo en comparación con las demás religiones. Pero también supusieron un control del poder político en la elección de los obispos, en la apertura de Diócesis y en la distribución de las bulas papales (Caimari, 1994).

He aquí un dilema presente en el seno de la institución católica y que ha servido de detonante para las discusiones y tensiones internas: el privilegio dado por la clase política y garantizado constitucionalmente a la religión católica está íntimamente relacionado con el

⁹ En el año 1966, el Estado argentino firma un Concordato con el Vaticano renunciando a la designación de los obispos. Hasta entonces, ejercía el derecho de su nombramiento a través de una terna de candidatos que el Senado elevaba al presidente, quien escogía uno y lo enviaba a la Santa Sede. No obstante, en la realidad las consultas y negociaciones teñían aquellos procedimientos formales. El gobierno no nombraba a un obispo sin el consentimiento de la máxima autoridad de la Iglesia.

control y la injerencia del poder político en los asuntos internos de la Iglesia, o dicho de otro modo, con la sumisión del catolicismo al poder secular. Para autonomizarse, la Iglesia Católica debería renunciar a sus prerrogativas y a su status de religión oficial. Esta dicotomía aún persiste como eje de discusión en las decisiones episcopales contemporáneas.

“La contradicción de la Iglesia Católica (...) proviene de su pretensión de exigir la unión con el Estado y su protección irrestricta, sin mengua de su libertad doctrinaria y de acción” (Mignone en AA.VV., 1992 :148).

A pesar de concebir la interacción de los actores -en este caso, la Iglesia y el Estado- en términos dinámicos, es decir, en el marco de negociaciones, de avances y retrocesos constantes producto de las relaciones de fuerza vigentes en cada momento, esa ecuación resultó ser irresoluble para la institución católica. Si bien el Concilio Vaticano II¹⁰ brindó las herramientas para una posible solución, la Iglesia hizo caso omiso a sus recomendaciones en tanto continuó privilegiando sus vínculos con el poder político.

Ahora bien, la estrecha relación que la Iglesia Católica siempre estableció con las autoridades políticas que tendían a proteger sus prerrogativas no fue en detrimento de su dedicación y presencia en el plano social. La Iglesia se consideró como la institución ‘rectora’ que debía regular y determinar las normas de funcionamiento y los códigos de convivencia de la vida en sociedad. Encontramos aquí los primeros elementos que van a caracterizar un ‘modo de ser’ católico: el de tipo integral, que será hegemónico dentro del catolicismo durante gran parte del siglo XX. La Iglesia impondría a la población una unidad totalizante cultural y religiosa, desde la cual daría sentido y pertenencia a todos los ámbitos de la vida comunitaria. Así es como tuvo qué ofrecer en cada instancia del crecimiento de los individuos: el bautismo, la confirmación, la eucaristía, el matrimonio simbolizaban el recorrido conjunto entre el sujeto-creyente y la Iglesia. Como estructura adosada al Estado, impregnaría sobre el conjunto de la sociedad sus componentes valorativos y doctrinarios.

3.3. Catolicismo y secularización

Las últimas dos décadas del siglo XIX han sido testigo de una etapa de demarcación de fronteras y bifurcación de intereses entre el poder político y la Iglesia Católica. El gobierno de Julio Roca, de neto corte secular, promulgó la ley del Registro Civil en 1881 y la ley 1420 en

¹⁰

¹ El Concilio Vaticano II prescribió claramente el tipo de relación que la Iglesia Católica debía entablar con el Estado y con la sociedad civil. *“La Iglesia sólo debe requerir libertad para la proclamación de la Buena Nueva y la posibilidad de cooperación con el Estado y los distintos sectores de la sociedad para el bien común de la sociedad y la liberación de los pobres y marginados, a quien Jesús eligió como primeros destinatarios de sus anuncios. Cualquier otro tipo de protección es, a la corta o a la larga, pernicioso”* (Mignone en AA.VV., 1992 :148).

1884, que estipulaba la exclusión de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas y sentaba las bases de la educación común, obligatoria y laica. En 1888, instauró el matrimonio civil que devaluaba en importancia al matrimonio religioso¹¹.

No obstante, en ningún momento sancionó la separación formal respecto de la Iglesia. Al no renunciar a los poderes que el sistema de patronato le había conferido, el aparato estatal prefirió conservar cierto grado de injerencia sobre la institución religiosa. La percepción de la utilidad de la Iglesia como factor de cohesión y de control social incidió para ese desarrollo de los acontecimientos y dio cuenta de los niveles de afirmación del catolicismo en la sociedad argentina. De ello se desprende que, incluso en los períodos donde sufrió una embestida y sus intereses fueron limitados, el catolicismo preservó su carácter de religión dominante.

Los mentores de aquellas legislaciones y los principales referentes de la llamada Generación del '80 en el plano de las ideas, imaginaban a la Argentina como un país moderno, donde la religión no podía trascender de los asuntos privados de los individuos. La Iglesia representaba la Hispanidad y el mundo tradicional. En la definición de los campos de acción, debía estar excluida de cualquier posibilidad de regular y legislar sobre los ámbitos de la vida social. Desde el paradigma de la secularización, se sostenía que las fuentes de legitimidad del orden político surgían de su funcionamiento interno. El liberalismo y el positivismo flameaban como pensamientos hegemónicos y procuraban penetrar en todos los sectores sociales. El crecimiento de estas corrientes de pensamiento era la contracara del decline de todas las instituciones ligadas a la vieja sociedad colonial, entre ellas la Iglesia Católica.

Como contrapartida, ya circulaba en la Iglesia Católica argentina la encíclica *Cuanta Cura* del Papa Pío IX con su introducción *Syllabus*, la cual daría comienzos a la influencia doctrinaria romana sobre las posiciones que debían adoptar los catolicismos latinoamericanos. El Concilio Vaticano I (1870) y el Concilio Plenario Latinoamericano (1899) rubricaron una concepción de intransigencia hacia los valores propuestos por la modernidad. Desde el Vaticano se promovió la centralización de las estructuras y la unificación de ritos y devociones para enfrentar a los valores modernos por un lado, y disciplinar a las rebeldes Iglesias latinoamericanas por otro. El *Syllabus* señaló claramente la postura de rechazo de la Iglesia Católica al proyecto de la modernidad y condenó al capitalismo liberal y al socialismo. Anticipadamente, presagiaba años de contradicciones entre las concepciones doctrinarias y los intereses de la institución eclesiástica con el rumbo que la clase política dirigente le imprimió a la Argentina en las postrimerías del siglo XIX.

En ese contexto, la Iglesia jamás aceptó ser reducida a una convicción privada. Afirmándose en la concepción que la sitúa en la base de la idiosincrasia que nutre a la nacionalidad, en ningún momento renunció a la batalla por la hegemonía ideológica y moral y por los derechos de definir los componentes del orden social.

¹¹ Con este conjunto de disposiciones, “los nacimientos, las defunciones y los matrimonios dejaron de ser momentos de exclusiva competencia de la Iglesia. De hecho, se introdujo, por lo menos en el plano jurídico, la distinción entre ciudadano y católico” (Zanatta, 1996 :367).

Como respuesta a la embestida estatal, un fuerte sesgo antiliberal tiñó las actitudes del catolicismo de aquella época. Ese viraje repercutió hacia adentro de la estructura eclesial. Las políticas secularizantes implementadas por un Estado en ofensiva guardaron estrecha relación con el surgimiento y avance de expresiones intransigentes en el interior del catolicismo y con la incorporación de la cuestión social por primera vez a la agenda de discusión de la Iglesia:

- Frente a los dos sistemas de pensamiento totalizantes y hegemónicos de aquel entonces, esto es, el liberal y el comunista; a comienzos del siglo XX, emergió un tercer paradigma: el del catolicismo integral¹², en oposición a los otros dos. Ofreció la construcción de una comunidad en la cual reinara la armonía y el bien común. Buscaban una tercera vía alejada tanto de una como de otra estructura. Se trataba de tres modelos excluyentes, integrales y absolutos para refundar la sociedad. Tres modelos en lucha por imponer su verdad sobre el hombre, la cultura y la sociedad. Tres modelos con una visión propia de la religión, del Estado, de la familia, del orden y del conflicto (Mallimaci, 1994).

- El aumento de las huelgas y la presencia creciente de anarquistas y sindicalistas dejaban traslucir cierto malhumor social en la incipiente clase trabajadora. El modelo agroexportador implementado por el Estado liberal de aquella época, exponía los contrastes entre las familias estancieras enriquecidas con el proceso asumido y los nativos e inmigrantes pobres que sobrevivían en condiciones miserables. Ese estado de tensiones y conflictos sociales no fue ajeno a la suerte de la Iglesia Católica. Como institución inserta en la dinámica social, no desconoció la nueva realidad social. Emergieron ideas, proyectos y organizaciones en su seno para ‘cristianizar la sociedad’, aunque recién en la segunda década del siglo XX tomaron visibilidad pública¹³. En líneas generales, estas organizaciones cumplieron con los

¹²

¹ Esta concepción de catolicismo, en última instancia, no estaba tan alejada de la matriz integrista que databa de San Agustín, para la cual el predominio del poder espiritual, representado por la institución eclesial, por sobre el temporal, le otorgaba derechos de jurisdicción a la Iglesia sobre múltiples aspectos de la vida cotidiana (Dri, 1997). No obstante y pese a la ligazón existente entre ambas posturas, es necesario señalar los puntos discordantes. El catolicismo integral, fervientemente antiliberal, “*se negaba reducirse a prácticas culturales y a convicciones religiosas (...)*”. Pero en el intento por “*edificar una sociedad cristiana según la enseñanza y bajo la conducta de la Iglesia*”, se adapta a ‘los signos de los tiempos’ (Emile Poulat. 1983. *Le catholicisme sous observation*. París, Editions du Centurion, citado por Blancarte, 1992 :23).

El integrismo, a su vez, también rechaza de plano los postulados del liberalismo, pero no contempla ningún tipo de apertura o de “aggiornamiento”, encerrándose en su integralidad y aislándose del resto de las corrientes católicas.

¹³ Camino a su definitiva institucionalización, la Iglesia Católica desplegó una serie de herramientas que le permitieron ganar cierto protagonismo en el conjunto de la sociedad y dar respuestas a las distintas demandas sectoriales de la época. Entre ellas, podemos destacar:

Los **Círculos de Obreros Católicos (COC)**, creados en 1892 por el padre Federico Grote, se expandieron por las principales ciudades del país con el objetivo de penetrar en la clase trabajadora. Con la difusión de periódicos y boletines y la organización de cursos entre otras actividades, se convirtieron en uno de los núcleos más dinámicos. Su consigna de ‘ganar la calle’ significaba por un lado, contrarrestar la influencia de las corrientes ideológicas anarquistas y socialistas sobre los sectores obreros; por otro lado, desairar los principios liberales que situaban a la religión en el contexto de la vida individual y privada. Los COC reprodujeron una metodología que sería una constante en la política eclesial de catolizar la sociedad: no creó nuevos sindicatos católicos sino que se entremetió en los existentes y compitió contra la hegemonía anarquista y socialista. Idéntica actitud asumió la

finés planteados. Se potenciaron en un momento de transición. El catolicismo pugnaba por salir de una situación defensiva frente a un Estado liberal expansionista para ingresar en un proceso de institucionalización, consolidación y homogeneización de sus estructuras.

Ese integralismo que impregnó conceptual y actitudinalmente a la Iglesia argentina no debe ser interpretado únicamente a partir de la inmutabilidad de sus principios -es aquí donde puede notarse su contraste con la matriz integrista. La lógica del funcionamiento católico se singularizó desde entonces por el dinamismo en las relaciones con el poder político y la adecuación a situaciones cambiantes. Como espacio social, la Iglesia dio muestras de su receptividad y permeabilidad ante las transformaciones del contexto. Entiéndase bien, el ‘aggiornamiento’ del comportamiento eclesial, es decir, su adaptación a los diferentes procesos políticos, económicos, sociales y culturales, no se contrapuso a la rigidez e inalterabilidad de sus fundamentos; por el contrario, vehiculizó una presencia relevante de la Iglesia Católica en la escena política nacional durante buena parte de la historia.

Esta modalidad en el accionar católico permitió el despliegue de estrategias cambiantes pero siempre en la dirección de introyectar los valores católicos en la sociedad civil. La aspiración integralista de catolizar la sociedad, de ‘ser católicos en toda la vida’, implícitamente supuso el monopolio católico no sólo en el campo religioso sino también en todos los órdenes de la vida social (Mallimaci, 1988). De esa manera, era natural para la Iglesia la intromisión en las legislaciones matrimoniales, la determinación de los contenidos de la enseñanza o la demarcación de lo moral y lo inmoral en la sociedad (Dri, 1997). Al identificar el ‘ser nacional’ con el ‘ser católico’, históricamente la Iglesia reclamó para sí la

Iglesia ante los sectores dominantes y la clase política en su conjunto. Procuró insertarse en sus estructuras y desde el interior manejar sus instrumentos para catolizarlas, en lugar de construir instancias paralelas desde las cuales acumular poder y convocatoria. De allí, la inexistencia en el sistema político argentino de un partido esencialmente católico. La dinámica de crecimiento y de acumulación de poder real de la Iglesia Católica se distinguía por esa metodología de inclusión en las demás estructuras, ya sean políticas, gremiales o sociales.

El **Diario El Pueblo** fue fundado a principios de siglo por el Padre Grote. En tanto órgano de prensa oficial, reflejaba la lectura crítica de la conducción eclesiástica acerca de la modernidad. Estaba destinado a contrarrestar la influencia de la prensa liberal sobre la sociedad.

La **Unión Popular Católica Argentina** (UPCA), nació en 1919 y estuvo integrada por la Liga de Damas, la Liga de la Juventud y la Comisión Económica Social. Tuvo como principal misión incentivar la independencia de los obreros ante las ideologías foráneas.

En 1922, surgieron los **Cursos de Cultura Católica** (CCC) con el objetivo de formar una clase dirigente en base a principios y valores católicos. Se dirigían centralmente a los sectores tradicionales dominantes. Esta iniciativa partió de sectores laicos que contaban con el respaldo de la jerarquía. Una vez más, se inculcaba un modelo de sociedad católico, irreconciliable con el paradigma liberal y comunista.

La revista **Criterio**, creada en 1928 y de amplia difusión en la época, expresaba las principales líneas del pensamiento católico integral: antimodernismo, anticomunismo, presencia católica en todos los órdenes de la vida social, pilares todos ellos del proyecto de cristianizar la sociedad.

La necesidad de difundir los valores del catolicismo a sectores que se encontraban alejados aún de la Iglesia incidió en el surgimiento de la **Acción Católica Argentina** (ACA) en 1931. A pesar de tratarse de un movimiento laico, como instrumento de catolización de la sociedad, guardaba estrecha relación y obediencia a la conducción eclesiástica. Su organización por ramas -mujeres, jóvenes, profesionales- se articulaba en una coordinación central integrada por una Junta Nacional designada por las autoridades episcopales. La labor de la ACA se concentró en los estratos medios y en el inmenso segmento de la población inmigrante. Predicó insistentemente sobre el sentimiento patriótico reforzado por los valores católicos.

potestad sobre los asuntos esenciales que guían y prescriben el desenvolvimiento de la vida social.

Ya por entonces, la Iglesia Católica comenzaba a percibir que los principios que emanaban de los regímenes democráticos -ciudadanía plena, libertad de elección, pluralidad de pertenencias, partidos políticos- no eran del todo compatibles con sus consignas totalizantes. Los fundamentos del catolicismo integral, catolicismo que impregna y da sentido a todos los órdenes de la vida, catolicismo que tiene recetas para todos los campos de la sociedad, resultaban muy agresivos para las reglas de juego que el sistema democrático plantea. Por otra parte, el dinamismo que supone la vigencia de los derechos de reunión en la vida democrática, se traduce en la aparición de múltiples organizaciones sociales, políticas y religiosas que sin duda, entran en competencia en el terreno de las identidades y las pertenencias con el catolicismo.

El desarrollo y la evolución de esa mentalidad llevaron a que las autoridades eclesiásticas ingresaran en permanentes conflictos con los sucesivos gobiernos democráticos, cuestionaran los principios de la democracia política y el sistema parlamentario y apoyaran a otros regímenes políticos, no constitucionales, para la concreción de sus objetivos y la canalización de sus intereses.

3.4. Militarismo y catolización

Tal vez haya sido durante la ‘década infame’¹⁴ (década del ‘30) cuando el poder militar y el poder eclesiástico exhibieron los mayores niveles de compenetración. Se convirtieron en las únicas fuentes de legitimidad del régimen, desalojando el lugar que les correspondía al sistema parlamentario y a los partidos políticos. En tanto el régimen carecía de respaldo popular, la fuerza más que el consenso describía la forma en como se implementaban las políticas de Estado. Ante ese panorama, la conducción militar a cargo del gobierno recurrió a la Iglesia Católica como sustento de legitimidad. El sustrato moral de la Iglesia reemplazó la legitimidad institucional propia de los sistemas democráticos. Como retribución, el Ejército apuntalaba la construcción de la ‘nación católica’ y garantizaba su continuidad. La defensa de la cristiandad conformaba un ingrediente más de la seguridad nacional.

Desde la visión católica, la propuesta era seductora. La utilización del aparato estatal, exclusión de los partidos políticos mediante, para ampliar su inserción social y efectivizar la misión ‘catolizadora’ se presentaba como una posibilidad cierta y no debía ser desaprovechada. Asimismo, la alianza Iglesia Católica-Fuerzas Armadas permitía que

¹⁴ Elecciones fraudulentas, quiebres de las instituciones democráticas y sucesivas maniobras anticonstitucionales tiñeron las formas de hacer política en esta etapa que se inició en 1930 y se extendió hasta los comienzos de los años 40. De allí, su catalogación como ‘década infame’.

sacerdotes ocuparan cargos estratégicos en el Estado, laicos con sólida formación católica asumieran puestos ministeriales y condujeran las universidades.

Por otro lado, las fuerzas armadas estaban en condiciones de extender la penetración católica en los sectores dirigentes, debido a los estrechos lazos que las unían con ese estrato social. La difusión de los valores católicos en el Ejército constituía otra de las ventajas que tenían en cuenta las autoridades religiosas a la hora de definir el papel que jugaría la institución en el proceso que se había iniciado en 1930. La Iglesia, articulándose con las fuerzas armadas, despojaba de éstas cualquier componente liberal. La educación de los militares se inspiraría en los valores de Dios y de la Patria.

Así fue como la Iglesia y el Ejército comenzaban a transitar por senderos comunes y afines. La espada y la cruz participaban de una unión sagrada. La cruz era el espíritu, la espada representaba al poder, que estaba al servicio de los valores tradicionales (Dri, 1987). Juntos luchaban contra las ideologías foráneas y salvaguardaban los intereses de la ‘patria católica’. Siendo ambos la expresión de la nacionalidad y por consecuencia, de la catolicidad, se ubicaban por encima de las organizaciones políticas. En definitiva, se trataba de las ‘únicas instituciones representativas’ de la historia nacional.

De esa manera, el catolicismo hacía realidad las premisas de la Santa Sede:

“recristianizar la Argentina, restaurar todo en Cristo, penetrar con el catolicismo en toda la vida de la persona y de la sociedad, presencia pública del catolicismo, reinado social de Jesucristo” (Mallimaci en AA.VV., 1992 :259).

Y enterraba el ideario liberal que prescribía un catolicismo reservado para las cuestiones privadas, concentrado en la sacristía, sin injerencia sobre la sociedad. La religiosidad debía ser exteriorizada integralmente, tanto en la vida pública como en la privada.

La lucha contra las fuerzas extranjeras y movimientos foráneos -léase elites liberales y grupos comunistas-, todos ellos causantes de la crisis, fortalecía paralelamente un incipiente sentimiento de nacionalidad. Así, la defensa de la nación y de los valores católicos conformaban dos ingredientes de la misma causa. Fruto de ello, la alianza tejida por las Fuerzas Armadas y la Iglesia Católica aparecía como inquebrantable.

“Se ofrecen en situaciones de crisis como sostenedoras de la patria y de la nacionalidad: ellas son el ‘verdadero’ cimiento de la argentinidad. Para ello, deben mostrarse sin fisuras ni conflictos. Militarización y clericalización son, en la Argentina contemporánea, dos caras del mismo proceso” (Mallimaci en AA.VV., 1992 :356).

La Iglesia propuso una relectura de la historia argentina, reafirmó su importancia en la tradición y revalorizó el papel de la hispanidad en el cimiento de la identidad nacional. Sobre

la base de la fusión de los valores católicos con la identidad nacional, lanzó las cruzadas contra todas las ideologías importadas que atentaban contra el ‘ser nacional’. En ese contexto, se vislumbra por primera vez la superposición entre el ‘ser católico’ y el ‘ser nacional’, “*entre confesión religiosa y ciudadanía*” (Zanatta, 1996 :12). La impronta que esa ecuación igualitaria trajo aparejado se refleja en las más profundas concepciones de las sucesivas autoridades de la Iglesia Católica. Los comportamientos del clero en gran medida estuvieron teñidos y determinados por esa visión de catolicidad y de argentinidad. Ante cada conflicto que puso en juego sus intereses sectoriales, estratégicamente la Iglesia los ha planteado en términos de nacionalidad. Así, en la discusión acerca de la ley del divorcio, el enfrentamiento deja de ser entre divorcistas y antidivorcistas para convertirse entre extranjeros y argentinos. La bizantina contienda alrededor de la injerencia religiosa en la educación pública señala la importancia de la enseñanza como instrumento para reproducir valores cristianos en la formación de las nuevas generaciones. Quienes se oponen, están atentando contra la genuina identidad nacional.

En el nuevo esquema de poder, el catolicismo formó parte del Estado militar. Desde allí, intentó con relativo éxito penetrar en todas las organizaciones de la vida política y social. El proceso de consolidación que la institución eclesiástica evidenció en este período cimentó una estructura y un formato que en sus bases no difiere en demasía del modelo actual. Fue en este lapso de la historia argentina cuando más creció en parroquias, capillas y fundamentalmente en la organización diocesana. Entre 1933 y 1939 se crearon once Diócesis¹⁵, las mismas que había hasta ese momento, lo que quiere decir que en cinco años se fundaron tantas Diócesis como desde 1570 a 1933. Sin lugar a dudas, la Iglesia transitaba por un ciclo de auge y esplendor.

Los beneficios gozados por la Iglesia Católica en esa época la llevaron a experimentar un modo de relacionarse con el Estado que dejó sentadas las formas de interlocución y el tipo de concepción de trabajo pastoral que han perdurado hasta mediados de los ‘90. Nos estamos refiriendo a

“la cercanía al Estado como principal eje de acción” en tanto “se prioriza el Estado a la sociedad; el ‘orden estatal’ a la presencia en el ‘conflicto social’, con el peligro latente de aparecer como ‘brazo religioso subordinado al Estado’ que como movimiento autónomo” (Mallimaci en AA.VV., 1992 :282).

El balance que reportaba su adecuación a las demandas de cada época y la misión catolizadora del Estado y de la sociedad era altamente positivo. El catolicismo no solo había

15

¹ En 1934, la bula *Nobiles Argentina Nationis* de Pío XI confirmaba que Azul, Bahía Blanca, Jujuy, La Rioja, Mendoza, Mercedes-Luján, Río Cuarto, Rosario, San Luis, Viedma y Resistencia eran las sedes de las nuevas Diócesis creadas. La Plata, Córdoba, Santa Fe, Salta, San Juan y Paraná se jerarquizaban en tanto asumían el rango de Arquidiócesis.

logrado penetrar en las capas dominantes, en los estratos medios, en el Ejército y en las universidades; ahora buscaba expandirse en el corazón de una clase trabajadora que crecía a la luz del proceso de industrialización. La política social de la Iglesia sería un eslabón más en el proyecto de cristianizar la sociedad argentina.

3.5. Choque de competencias entre el peronismo y el catolicismo

A mediados del siglo XX, con la tentativa de penetrar en la clase trabajadora, el catolicismo asumió una actitud de preocupación constante por la situación social. La concentración de sus cuadros juveniles en tareas de promoción social daba muestras de una lectura adecuada a los signos del momento. En su pretensión por mantener y reproducir su presencia social, resultaba evidente la urgencia por atender y orientar su labor en tales problemáticas.

Finalizando la década del '40, la institución eclesiástica se hallaba en una posición inmejorable. Contaba con los recursos económicos suficientes como para consolidar su funcionamiento institucional, numerosos cuadros laicos estaban insertos en la estructura del Estado, la enseñanza religiosa en los establecimientos educativos públicos asignaba a la Iglesia la función de formar las conciencias de las futuras generaciones.

No obstante, por aquellos tiempos, la Iglesia sucumbió ante un movimiento político con idénticas intenciones de monopolizar las pertenencias identitarias. Más allá de los modelos societarios compartidos y de un inicial romance, el peronismo y el catolicismo se planteaban a sí mismos como identidades 'totalizantes', las cuales tarde o temprano entrarían en competencia¹⁶. La pertenencia al peronismo, al igual que al catolicismo integral, suponía una adhesión total, 'en toda la vida'; la devoción al peronismo se expresaba en la familia, en el trabajo, en la escuela, en las organizaciones barriales. De alguna manera, uno se convertía al peronismo. El justicialismo también pretendía erigirse como la salvación frente a las opciones del liberalismo y del comunismo.

16

¹ De hecho, si tomamos como referencia la variable institucional, resalta a la vista el hecho de que en los diez años de gobierno peronista, no se creó ninguna Diócesis ni Arquidiócesis. El control y la restricción al crecimiento institucional de la Iglesia Católica era funcional a las aspiraciones hegemónicas del peronismo.

A su vez, le disputaba terreno en las tradicionales áreas de injerencia católica como el contenido de la enseñanza religiosa y las tareas de asistencia social¹⁷ y se apropió de la simbología y terminología católica para la construcción de su imaginario social¹⁸.

A pesar de que durante los primeros años del gobierno de Perón (1946-1952), los entendimientos mutuos caracterizaron las relaciones entre el catolicismo y el peronismo¹⁹, el factor explicativo de las desavenencias posteriores nos remite a la contraposición de dos sistemas con vocación de hegemonía, entre dos identidades con lógicas excluyentes entre sí. Las concepciones de totalidad del peronismo y del catolicismo no eran compatibles. El cristianismo peronista vs. el catolicismo institucional componían la rivalidad de este período histórico (AA.VV., 1992 ; Caimari, 1994).

No extrañó entonces que la institución religiosa se ubicara en el espacio opositor en los últimos años del gobierno peronista. Aún en ese rol, la Iglesia Católica conservaría cierta relevancia como actor político-social. El golpe de Estado efectuado en 1955 la mostró nuevamente ligada al Ejército. Es más, los aviones que bombardearon la Casa de Gobierno llevaban inscripto el lema 'Cristo Vence'. Como en épocas anteriores, ante momentos de crisis, el Ejército y la Iglesia Católica se exhibieron articuladamente como garantes de una patria y una argentinidad que, desde sus ópticas e intereses, corrían peligro.

El nuevo gobierno militar de la Revolución Libertadora garantizó una vez más la ampliación en el número de Diócesis y Arquidiócesis. En efecto, mientras el peronismo permitió la creación de una sola Diócesis durante su mandato -la de San Nicolás de los

¹⁷ El énfasis en la revisión y relectura de la historia, reivindicando los líderes que el liberalismo había desconocido; y en la exaltación de la figura de Eva Duarte, esposa del presidente y responsable de las tareas de índole social concentradas en la fundación que llevaba su nombre, llevaron a un segundo plano las pautas ético-religiosas en la formación educativa. De hecho, el Poder Ejecutivo controlaba las riendas de la Dirección General de Enseñanza Religiosa, órgano encargado de definir los contenidos de las materias relacionadas con lo religioso (Caimari, 1994).

¹⁸ Es interesante analizar como la enfermedad y temprana muerte de Eva Perón fue acompañada por un conjunto de manifestaciones religiosas impulsadas desde el peronismo. Se pedía rezar por ella y orar por su salud; una vez fallecida, su imagen quedó asociada al martirio. "*La construcción de una mitología parareligiosa en torno de Eva Perón difícilmente podía seguir coexistiendo con la reivindicación de una religiosidad institucionalizada y tradicional*" (Caimari, 1994 :224-225). Las oraciones, las peregrinaciones y hasta las misas realizadas en memoria de la Jefa Espiritual de la Nación -de ese modo, se condecoró a la esposa de Perón- prescindían de una alta dirigencia católica preocupada por la falta de centralidad en la administración de los bienes sagrados.

¹⁹ El fuerte sesgo humanista y cristiano con que el presidente Perón definía a su gobierno y modelo de sociedad que proponía, basado en la justicia social y en la solidaridad como valor supremo, certificaban la presencia de los principios católicos como substrato de la ideología peronista.

Arroyos en 1947-, los militares autorizaron la fundación de 33 Diócesis²⁰ en el lapso en el cual el peronismo estuvo proscrito (1955-1973), incluido el Obispado Castrense.

En síntesis, la Iglesia pasó de 23 gestiones diocesanas en 1955 a 56 en 1973, registrando un crecimiento del 130%, lo que fortalece la hipótesis de competitividad de la Iglesia Católica con las expresiones políticas de los regímenes democráticos.

Todo lo provechoso que la Iglesia recolectaba en función de su cercanía al gobierno militar, se desvanecía ante las discrepancias que comenzaban a surgir y generalizarse en su interior. La rígida y tradicional conducción, que delineaba un perfil institucional proclive a legitimar regímenes dictatoriales para recibir como retribución las prerrogativas de toda 'religión oficial', se vio desconcertada frente a los incipientes cuestionamientos internos. En efecto, fue emergiendo desde su base un espíritu de acción pastoral renovador, profético y testimonial (Forni, 1988). El Papado de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II impulsaron fuertemente esta forma de expresar y transmitir el Reino de Dios.

La renovación generacional del clero trajo aparejado un cambio en la actitud con el peronismo, que sobrevivía como identidad política pese al exilio de su líder, y fundamentalmente con la base social del mismo²¹. La inclinación social de un importante número de sacerdotes y la sensibilidad hacia las demandas de los sectores trabajadores, se tradujeron en prácticas religiosas concretas en favor de la promoción humana. El trabajo pastoral en villas y barrios carenciados sintetizó la opción religiosa de numerosos curas jóvenes.

El Concilio Vaticano II fue un factor catalizador de las disidencias y grietas ocurridas en el seno de la institución católica. La interpretación acerca de sus conclusiones y de su implementación dieron lugar a posturas divergentes entre la cúspide y las bases de la Iglesia Católica. Para los renovadores, señaló un rumbo de cambio en la acción pastoral, condensada en una ideología social cristiana y revolucionaria. Para los refractarios a un 'aggiornamento'

²⁰ Solamente el 11 de febrero de 1957 se crearon las siguientes Diócesis: Comodoro Rivadavia, Formosa, Galeguaychú, Lomas de Zamora, Mar del Plata, Morón, Nueve de Julio, Posadas, Reconquista, San Isidro, Santa Rosa y Villa María. En el mismo año, el 8 de julio, se fundó el Obispado Castrense. Dos años más tarde, el Ordinariato Oriental.

Posteriormente, el 10 de abril de 1961, se abrieron las Diócesis de Añatuya, Avellaneda, Concordia, Goya, Neuquén, Orán, Rafaela, Río Gallegos, San Francisco, San Martín y San Rafael; el 12 de agosto de 1963, Concepción, Cruz del Eje, San Roque y Venado Tuerto; el 9 de febrero de 1968, la Eparquía de Ucrania y entre julio y septiembre de 1969, San Justo y las prelaturas de Cafayate y Humahuaca.

²¹

¹ Los militantes juveniles y católicos de clase media en convergencia con especialistas religiosos de sectores populares forzarón el acercamiento al peronismo y una relectura y reinterpretación del mismo. Disgustados con el modelo desarrollista implementado tanto por las democracias restringidas como por los eficientistas militares, se concentraron en la formulación de un discurso y en la ejecución de un accionar que privilegiaba el trabajo con los pobres.

eclesial, supuso una vuelta de tuerca en el proceso de romanización²², lo que aseguraba su poderío al frente de la institución.

El final de la década del '60 encuentra a la Iglesia sumergida en disputas internas. Frente a las corrientes renovadoras seguidoras del mensaje conciliar, se situaba una jerarquía que rechazaba cualquier innovación y desconocía la misión profética. Tanto unos como otros partían del supuesto que el catolicismo debía profundizar su inserción en la sociedad. Diferían en las características y en la metodología de dicha inserción (Caimari, 1994).

Una vez más, la Iglesia no era ajena a los niveles de politización y polarización que reinaban en la sociedad argentina. La divergencia de proyectos se planteaba en términos excluyentes. Se pertenecía a un catolicismo aliado al poder militar y a las clases dominantes o se adscribía a un catolicismo comprometido con la 'opción preferencial por los pobres'. No había lugar para mediaciones ni para lecturas intermedias.

La radicalización en las actitudes de ambos grupos sólo logró ser detenida con la represión institucional desatada a partir de 1974 contra las comunidades de cristianos comprometidos. La escalada de violencia suscitada entre el ala izquierda y el ala derecha del peronismo por la acumulación de espacios de poder, incontrolable luego de la muerte de Perón en 1974, allanó el camino para que los segmentos más conservadores de la Iglesia silenciaran a los críticos y restauraran su hegemonía. La crisis y el descontento traducido en desmovilización popular, repercutieron rápidamente en las relaciones de fuerza dentro de la institución eclesiástica. Los sectores pos-conciliares perdieron gravitación; como contrapartida, los grupos tradicionales retomaron la iniciativa y recuperaron el lugar de 'portavoz' de la palabra oficial.

De esa manera, luego de un período de relajamiento en cuanto a las relaciones de mando, se restablecía la lógica de la verticalidad a ultranza para homogeneizar el comportamiento dentro de sus filas. Todo accionar que saliera de los márgenes estipulados por la conducción de la Iglesia, sufriría el aislamiento o la sanción, según el caso y el momento histórico. Puntualizamos este proceso de endurecimiento y reafirmación de la autoridad institucional porque es desde donde deberemos situarnos para comprender la actitud de apoyo de la jerarquía católica al gobierno militar instaurado en 1976 y la pasividad manifiesta ante el asesinato de muchos de sus hombres.

3.6. El punto extremo de una lógica que entra en crisis

22

¹ El proceso de romanización, iniciado hacia finales del siglo XIX, supuso la centralización de las estructuras, el disciplinamiento interno y la unificación y la concentración de la gestión de los bienes de salvación en manos de los especialistas, en términos de Pierre Bourdieu. Para concretar esos objetivos, la Iglesia cuenta con una gama de instituciones educativas por las cuales han transitado la mayoría de las autoridades eclesiásticas argentinas durante su formación religiosa.

El *modus vivendi* desplegado por la conducción eclesiástica en relación al poder político alcanza su punto más álgido en el marco de los acontecimientos de la última dictadura militar. Las Fuerzas Armadas que usurparon el Estado en 1976 desplegaron un accionar diferenciado frente a los distintos sectores del catolicismo. Concibiendo a la institución eclesial como un espacio conflictivo, se propusieron depurar sus estructuras eliminando a lo que consideraban la ‘infiltración de izquierda’. Mientras tanto, fortalecieron el rol de la cúpula eclesiástica, propulsora de un disciplinamiento dentro de las filas católicas, al otorgarle la misión de legitimar sus actuaciones y convirtiéndola como en el pasado, en guardiana de los valores de la argentinidad. Los cuadros superiores de la Iglesia asumieron esas funciones y rápidamente se exhibieron como “*guardianes espirituales de la espada de los militares*” (Dri, 1987 :192).

El entonces arzobispo de Buenos Aires, monseñor Juan Carlos Aramburu, 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 espiritual²³. Las formas de estigmatizar lo diferente como ideología foránea, extraña y amenazante de la tradición argentina y que por tanto, merece extirparse, se asemejaron 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 elite eclesiástica católica respondía que se trataba de una campaña de desprestigio sobre la República Argentina. Una vez más, la jerarquía católica salía en defensa de los militares y buscaba comprometer a toda la nación por los ataques externos, cuando sólo se trataba de críticas al gobierno de facto.

Lo cierto es que la red de intercambios entablada con las Fuerzas Armadas repetía los beneficios para ambos cuerpos. La simbiosis entre la Iglesia y el Ejército seguía siendo fructífera.

“Los cambios copernicanos producidos por el Concilio Vaticano II y los documentos (...) de Medellín, produjeron una fuerte crisis interna en la Iglesia argentina; sorprendieron y desbordaron a los obispos, que no estaban preparados para encabezarlos y conducirlos. Los desenvolvimientos políticos de la década del ’70 (...) terminaron por asustarlos. Su única preocupación consistió, entonces, en encontrar la forma de sacarse de encima a los perturbadores y volver al antiguo orden. Los militares se encargaron, en parte, de cumplir la tarea sucia de limpiar el patio interior de la Iglesia, con la aquiescencia de los prelados. Esta siniestra complicidad explica algo que cuesta entender a los observadores católicos extranjeros: la

23

¹ También el Nuncio Apostólico Pío Laghi se pronunció a favor de la intervención militar: “...el país tiene una ideología tradicional y cuando alguien pretende imponer otro ideario diferente y extraño, la nación reacciona como un organismo con anticuerpos frente a los gérmenes, generándose así la violencia”. Por eso, aclaraba que debía “respetarse el derecho hasta donde se pueda” (Diario La Nación, 27/6/1976, citado por Dri, 1987 :182-183).

sorprendente pasividad de un episcopado que contempla sin inmutarse cómo obispos, sacerdotes, religiosos y simples cristianos son asesinados, secuestrados, torturados, apresados, exiliados, calumniados. Las escasas quejas, en los episodios más resonantes, tienen un carácter formal y se adelantan a insinuar las disculpas...” (Mignone, 1986 :173).

A pesar de lo recién expresado, la Iglesia Católica, una de las pocas instituciones de la sociedad civil que no había sido clausurada, se convirtió en un canal de expresión no sólo de las demandas económicas de los mayorías excluidas sino también de los afectados por la represión ilegal, más allá de la mayoritaria indecisión de los obispos ante las acciones represivas del gobierno militar.

La sucesión de cristianos desaparecidos²⁴ obligó a la Conferencia Episcopal Argentina a emitir una serie de comunicados (DEA, 1984) a través de los cuales solicitaban al poder militar la revisión de sus políticas y la evaluación de posibles ‘excesos’²⁵. 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. Esta concepción reproducía la histórica sumisión de la Iglesia al poder político en su afán de alcanzar un status privilegiado (Mignone, 1986). En ese marco, debemos entender la opción de la cúpula religiosa de no comprometerse institucionalmente con las víctimas de la violación a los derechos humanos²⁶.

El perfil institucional delineado mantuvo una línea de continuidad con el pasado, “...*de alianza con el poder bajo las dictaduras y de confrontación corporativa con los regímenes constitucionales*”, en el afán de defender las “*prerrogativas institucionales de la Iglesia*” (Pérez Esquivel en AA.VV., 1992 :435).

En definitiva, gracias a la intervención estatal y el empleo de tácticas terroristas, quienes conducían las riendas del Episcopado consiguieron anular los proyectos de Iglesia autonomizada del poder político, así como cualquier forma alternativa de entender la fe y su relación con la sociedad. La Iglesia Católica, que había visto amenazada su estructura

²⁴

¹ Los casos más reveladores fueron: el obispo de La Rioja monseñor 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.

²⁵

¹ Específicamente, la Carta Pastoral del 15 de mayo de 1976 titulada “La Iglesia y los derechos humanos”. Cabe señalar que la referencia a los derechos humanos fue genérica, no se basó en casos particulares, y que el documento no fue de conocimiento público, tuvo carácter reservado (Dri, 1987).

²⁶

¹ De esa consideración, debemos excluir a cuatro obispos, quienes sistemáticamente denunciaron los procedimientos del gobierno militar. Nos estamos refiriendo a: el ya mencionado 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 1976; Jaime de Nevares y Miguel Hesayne, en ese momento obispos de Neuquén y Viedma respectivamente, y Jorge Novak, obispo de Quilmes.

jerárquica tradicional con el protagonismo de la corriente renovadora, recuperó la cohesión institucional bajo la hegemonía conservadora. Estos estaban convencidos de la necesidad de legitimar la actuación de la Junta Militar tendiente a restaurar el orden social perdido. Calificaron de infiltrados a los cristianos pos-conciliares con el simple objetivo de aislarlos del cuerpo católico. No obstante, quienes habían asumido un compromiso con los pobres en el pasado, en este nuevo contexto se movilizaron por la defensa de los derechos humanos y participaron de esos ámbitos, sobreponiéndose al silencio oficial.

Ante la obligada retirada de la Junta Militar, luego de la derrota de Malvinas en 1982, las máximas autoridades católicas argentinas bregaron por olvidar el pasado y retornar a la vida democrática sin rencores. Para ello, legitimaron la Ley de Autoamnistía con que los militares pretendieron neutralizar cualquier intento de enjuiciar su accionar, autoexculpándose de los crímenes cometidos. Asimismo, la Comisión Ejecutiva de la CEA

“...fue el único sector social (...) que justificó el denominado ‘Informe Final’ donde la dictadura declaraba muertos por decreto a los desaparecidos y consideraba ‘actos de servicio’ los crímenes atroces y aberrantes que había cometido” (Pérez Esquivel en AA.VV., 1992 :430).

La estrategia discursiva de la conducción eclesiástica se basó en la promoción de la actitud evangélica del perdón como camino de la reconciliación de la sociedad con sus Fuerzas Armadas (ICN, 1981 ; IDH, 1988). Los sucesivos documentos emitidos desde el cuerpo episcopal a partir de 1980 contribuyeron a generar espacios de diálogo entre las Fuerzas Armadas y los partidos políticos y las organizaciones sindicales (Dri, 1987).

RESUMIENDO, el recorrido por la historia de la institución católica en la Argentina hasta aquí, resalta la simbiosis y la complementariedad de roles entre la Iglesia y el Estado como columna vertebral de las relaciones entre el poder eclesiástico y el poder político, más allá de algunos distanciamientos históricos. Esa mecánica de funcionamiento ligada al Estado facilitó la influencia de la Iglesia en las normas que regulan las relaciones familiares, el sistema educativo y las cuestiones morales; pero fue en detrimento de los niveles de autonomía internos, pues la designación de los prelados, la cooptación de obispos por parte del poder político y el intento de limitación de los temas de debate en las Asambleas Plenarias de la CEA, remarcaron la injerencia estatal en la vida de la Iglesia. Este *modus vivendi* le garantizó a la institución eclesiástica conservar su papel de guardiana de las áreas consideradas claves para garantizar la influencia religiosa en la regulación de los comportamientos sociales.

Cargando con esos costos y usufructuando aquellos beneficios transitó la Iglesia Católica argentina a lo largo de la historia. Durante los gobiernos militares, intentó exprimir al máximo los privilegios obtenidos por su proximidad a los regímenes autoritarios. Bajo sistemas democráticos, encontró resistencias para hacer valer las conquistas adquiridas.

"Al no constituir (o mejor dicho fracasar en el intento) un partido político que levantara el estandarte eclesial, el catolicismo argentino quedará sin vías de acceso al poder por los canales naturales contemplados por la Constitución del '53. Esto condujo a la Iglesia a preferir en el presente siglo, regímenes de fuerza generados en la alianza de las fuerzas armadas con otros sectores de la vida nacional. La Iglesia como aparato ideológico se sentirá parte de la sociedad política en detrimento de su vinculación con la sociedad civil. Esto dificultará la consustanciación del catolicismo con la sociedad pluralista donde no aceptará competir, pues se atribuye una función 'rectora' en el marco social" (Amestoy, 1991 :32).

Un claro indicador de la connivencia eclesiástica-militar y de la conflictiva relación entre la Iglesia y el sistema democrático, surge de analizar la asociación entre la apertura de Diócesis con el régimen político en que dicha fundación se verificó. El siguiente cuadro apuntala las afirmaciones en torno a la mayor proximidad histórica entre la Iglesia y las Fuerzas Armadas.

Cuadro 1 : Apertura de Diócesis según régimen político

Momento Histórico	Cantidad de Diócesis fundadas	Porcentaje
Colonia (Hasta 1816)	3	4,4 %
Independencia/Organización Nacional (1816-1880)	2	2,9 %
Estado Oligárquico (1880-1916)	6	8,8 %
Democracia (1916-1930 ; 1946-1955 ; 1958-1962; 1963-1966 1973-1976 ; 1983-1999)	18	26,5 %
Dictadura (1930-1946; 1955-1958 ; 1962-1963 ; 1966-1973 ; 1976-1983)	39	57,4 %
Total	68	100 %

Fuente: Elaboración propia en base a la Actualización de la Guía Eclesiástica Argentina. 1997. Buenos Aires, Agencia Informativa Católica Argentina.

Las cifras son más que elocuentes. Casi seis de cada diez Diócesis se abrieron bajo dictaduras militares. Una de cada cuatro en períodos democráticos. Si bien los resultados extraídos del cuadro no son suficientes como para afirmar taxativamente que la Iglesia

Católica se posiciona como actor de poder de modo más exitoso durante los ciclos de la vida política caracterizados por la ausencia de reglas democráticas, la lógica de la relación de la Iglesia con los regímenes militares marcan una constante. La neutralización de otras organizaciones, religiosas y no religiosas, competidoras en la pugna por hegemonizar las representaciones sociales, impensable en un sistema democrático con plena vigencia de sus instituciones, se implantó casi como una norma a cumplir por las autoridades de los gobiernos de facto. Sin otras mediaciones que rivalicen su accionar, la Iglesia Católica se situó en esos períodos como la instancia de legitimación del poder. En gratitud a su ‘generosidad’, las demandas y los intereses eclesiales fueron satisfechos y garantizados. Por lo tanto, el crecimiento de sus estructuras, clave para la expansión católica sobre la sociedad, no sufrió contratiempos mientras los militares dispusieron del control del poder político.

3.7. La Iglesia y el restablecimiento de la democracia: Una sociedad con una configuración plural

La recuperación del estado de derecho a fines de 1983 encontró una sociedad cultural y socio-económicamente diferente. Las políticas de ajuste estructural y de represión institucional implementadas por el gobierno militar modificaron de raíz tanto la estructura social argentina como la estructura de pensamiento del argentino. La fragmentación y diversificación de intereses dificultaron la articulación de las demandas por parte de las instituciones históricamente totalizantes, dadoras de sentido a los individuos. Ni el Estado, ni los partidos políticos, ni los sindicatos, ni la Iglesia Católica fueron capaces de expresar ‘totalmente’ las demandas de sentido de los sujetos. El miedo, la indiferencia y el quiebre parcial de las redes de solidaridad, contribuyeron al progresivo proceso de desintegración social.

Sin embargo, como contrapartida al decline de aquellas instituciones que brillaron entre las décadas del ‘40 al ‘70, surgieron múltiples grupos y organizaciones que compiten en el terreno de las representaciones sociales en un contexto de pluralidad de pertenencias. Las instituciones tradicionales deben convivir en estos tiempos con organismos, cooperativas y redes concentrados en la temática de la mujer, el déficit habitacional, el medio ambiente, la desocupación, etc. La noción de complejidad, esto es, la emergencia de identidades y pertenencias múltiples en el marco de una totalidad atomizada, resume la nueva configuración social argentina.

El campo religioso no fue ajeno a estas profundas transformaciones y de igual modo, refleja un paisaje pluralizado y de alta competitividad entre grupos religiosos que desbordan cada vez más los marcos normativos institucionales. En efecto, la diversidad religiosa es un dato de la realidad, pese al influjo que el catolicismo conserva sobre la idiosincrasia, la cultura y el imaginario social. La proliferación de nuevas denominaciones religiosas, y otras no tan nuevas, comenzó en la década del ‘60 pero adquirió visibilidad pública en los años ‘80.

Evangélicos pentecostales, espiritistas, afro-brasileños, new age, han desatado una inusitada disputa en el mercado religioso²⁷.

Inserta en esa realidad, la Iglesia Católica se vio envuelta en un mapa de doble pluralidad.

En su pretensión por monopolizar la producción y transmisión de los valores y las pautas de conducta al conjunto de la sociedad, compite con otros campos en el terreno de las mediaciones sobre la vida social. Bajo un sistema democrático con libertad de pensamiento, las diferentes esferas de la vida social aspiran a incidir en las normas que rigen el comportamiento colectivo. La ciencia, el arte, la política, la economía y la religión rivalizan en el intento por prescribir las bases del funcionamiento de la sociedad (Weber, 1984).

Por otro lado, se ha ido acentuando el proceso en el cual el catolicismo ha perdido el monopolio para sólo conservar la hegemonía dentro del campo religioso. La Iglesia Católica, décadas atrás única depositaria de la relación con lo divino, ha visto crecer el número de adeptos de otras iglesias cristianas y de grupos que proponen una diferente relación con el mundo de lo sagrado.

A la competencia entre esferas debe añadirse la competencia entre grupos religiosos, que en conjunto diseñan un mapa de doble pluralidad. Tal pluralidad de valores, competencias múltiples y superposición de opciones de salvación, mundanas y extra-mundanas, son indicadores de una reestructuración del campo religioso y simbólico.

Dentro de ese panorama complejo, quedan escasos márgenes para reivindicar y reclamar la integralidad del catolicismo como instancia totalizadora capaz de dar sentido a todos los aspectos de la vida de los individuos. El catolicismo integral, vigoroso y dominante a mediados de siglo, pierde así efectividad y representatividad ante una realidad adversa. Quedaría pendiente una evaluación sobre si los obispos argentinos son concientes de las características actuales y en base a ello, diseñan estrategias institucionales novedosas para afrontar y adecuarse a las mismas; o si por el contrario, se aferran al anterior estado de las cosas y procuran que la realidad se adecue a los moldes tradicionales prefijados por los prelados. En otras palabras, si sus estrategias de reproducción y crecimiento institucional contemplan el proceso de heterogeneidad de la sociedad y las nuevas demandas de sentido de los sujetos; o si por el contrario, se ha obstinado a regresar a la matriz católica unitaria, excluyendo otros tipos de formato identitario.

No obstante, estamos en condiciones de afirmar que la democracia reformuló el campo católico y generó las condiciones para el surgimiento de nuevas lógicas en el comportamiento del Episcopado argentino. De todas maneras, las transformaciones al interior de la institución católica no se hacen manifiestas inmediatamente, guardan sus propios tiempos. Por eso, no debió extrañar que las máximas figuras eclesiológicas durante la década del '80 y buena parte de

²⁷ El mercado religioso define un espacio imaginario donde se produce una disputa entre instituciones y agentes productores y distribuidores de bienes simbólicos de salvación por un lado, y los individuos que 'compran' aquellos bienes según el juego de la oferta y la demanda, por otro lado (Berger, 1967 ; Bourdieu, 1990).

la del '90 conservaran el perfil tradicional: Raúl Primatesta y Antonio Quarracino compartieron entre 1983 y 1996 la Presidencia de la CEA.

4.- Otras lógicas emergentes en el comportamiento eclesial

Una vez que los brutales actos de terrorismo cometidos por el gobierno militar cobraron estado público, el desprestigio fue el resultado que la Iglesia Católica obtuvo de parte de la sociedad por su papel comprometedor durante los años de la dictadura. Sin lugar a dudas, el costo que la institución eclesiástica debió pagar por ese modo de comportamiento no fue bajo. La pérdida de credibilidad en la sociedad, la transmisión de una imagen como institución rígida y verticalizada, desfasada de los requerimientos de la democracia y una menor influencia en los espacios de decisión política, pusieron de manifiesto su retroceso en el plano de la presencia social y del poder político, obsesión inocultable de la Iglesia a lo largo de la historia argentina.

Pese a los esfuerzos católicos por interpretar las denuncias a muchos de sus miembros por complicidad con la dictadura como un ataque al 'alma' y a la historia nacional (Dri, 1997), desde la sociedad la lectura no fue la misma. Como dijimos, el descrédito hacia la Iglesia Católica reflejó no sólo la evaluación social sobre la performance católica en los años anteriores, sino también el repliegue de la institución católica en la escena política nacional y en la efectividad para establecer normas y conductas reguladoras de la acción humana.

Esta situación crítica no hizo más que despertar voces de reclamo para una revisión de la tradicional relación de intercambios con el poder político. El duro golpe que la Iglesia Católica recibió por su compromiso con la dictadura militar sacudió a sus cuadros y dirigentes, quienes en la aspiración por recuperar su papel preponderante en la sociedad, trazarán paulatinamente un nuevo perfil institucional, caracterizado por una mayor autonomía ante los ámbitos de poder. Pero para llegar a ese estado de las cosas, debieron transcurrir varios años de vida democrática.

Si nos atenemos al comportamiento eclesial desde el retorno de la democracia hasta nuestros días, deberíamos diferenciar dos momentos:

1.- La etapa de la hegemonía de Raúl Primatesta y Antonio Quarracino, quienes compartieron entre 1983 y 1996 la Presidencia de la CEA. Desde esa estratégica posición, reprodujeron las tradicionales prácticas del catolicismo basadas en una lógica de acercamiento hacia la esfera estatal si es que ésta cumple con las demandas de la Iglesia o de enfrentamiento si desafía los intereses de la institución religiosa.

Bajo el gobierno de Alfonsín (1983-1989), las relaciones entre el poder político y el poder eclesiástico fueron ásperas, en tanto el primero impulsó el Congreso Pedagógico Nacional²⁸, la Ley del Divorcio sancionada el 3 de junio de 1987 y el Programa Nacional de

Democratización de la Cultura²⁹. Como en otras oportunidades, la cúpula eclesiástica procuró instalar sin éxito sus banderas particulares como las de toda la nación. De ese modo, interpretaba la ley de divorcio vincular como un daño ocasionado al pueblo argentino en su conjunto, en tanto violaba la indisolubilidad ‘natural’ del matrimonio, con las perturbaciones a la moral pública y a la familia que ello suponía³⁰.

En esa línea, monseñor Emilio Ogñenovich, obispo de Mercedes y titular de la Comisión Episcopal de la Familia de la CEA, sostenía que *“la Iglesia está convencida de que atender contra la estabilidad del matrimonio es atender contra la estabilidad de la patria”* (Diario Clarín, 25/4/1986, citado por Dri, 1997 :60).

Partidaria de la tutela eclesiástica sobre estos ámbitos, la Iglesia argentina redobló sus esfuerzos para hacer prevalecer en la sociedad los valores del Evangelio por sobre los de la modernidad.

Con el triunfo de Menem, la institución católica recuperó su lugar de privilegio a la hora de tomar decisiones en aquellas áreas que consideraba bajo su incumbencia: la moral, la sexualidad y la educación. La proximidad con el primer gobierno de Menem (1989-1995) evidenció las coincidencias entre la Iglesia y el poder político en el comienzo de la última década del siglo XX. Antonio Quarracino, devenido en Presidente de la CEA, se convirtió en la figura de enlace del entendimiento entre la Iglesia y el gobierno.

A pesar de no haber logrado introducir en la reforma constitucional de 1994 una ley de penalización al aborto³¹, la cúpula de la Iglesia se mostró satisfecha con la postura oficial sobre las cuestiones de sexo mantenida en instancias internacionales³². El presidente Menem fue un activo sostenedor de las tradicionales banderas de la Iglesia Católica en torno a los derechos

¹ En un marco de laicidad, el gobierno convocó a este congreso a los fines de debatir acerca de una reforma educativa nacional. La Iglesia, orientada históricamente a la administración de la enseñanza, lisa y llanamente ‘copó’ el congreso. El contenido de la educación, el lugar otorgado al estudio de la fe y de la trascendencia, la función subsidiaria del Estado y la libertad de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, conformaban un paquete de cuestiones sobre las cuales la institución católica tenía una postura asumida y estaba dispuesta a defender. Parroquias, colegios, sacerdotes, religiosos y laicos participaron activamente del encuentro y lograron neutralizar la política laicista promovida por el gobierno. En el fondo, estaba en juego la lucha contra la secularización que combatía, desde la óptica de la conducción de la Iglesia, la identidad cultural de los argentinos.

²⁹

¹ Para la Iglesia Católica, este programa aspiraba a la secularización y desacralización de la sociedad. Por lo tanto, atentaba contra las raíces católicas de la cultura nacional (Dri, 1997).

³⁰

¹ Un bombardeo de documentos en el transcurso de cuatro años emitió el Episcopado en torno a esta temática. Con el objetivo de presionar en primera instancia a los legisladores para no sancionar dicha ley y denunciar luego los alcances negativos de la legislación en el desarrollo de la vida familiar y social, la Conferencia Episcopal Argentina publicó los siguientes documentos: en 1984, “la indisolubilidad matrimonial”, “el matrimonio indisoluble”; en 1985, “en defensa del matrimonio indisoluble”; en 1986, “el proyecto de ley de divorcio vincular”; en 1987, “la nueva ley de divorcio vincular” y en 1988, “guía para la preparación del expediente matrimonial” (Dri, 1997 ; DEA, 1984-1989).

³¹

¹ La pretensión católica se centraba en incorporar en la Carta Magna el derecho a la vida desde la concepción.

³²

¹ En la Conferencia de la Organización de las Naciones Unidas sobre Población y Desarrollo realizada en Egipto en 1994, la delegación oficial argentina asumió como propios los posicionamientos del representante papal (Dri, 1997).

del niño por nacer. Sólo la imprudencia política de su gobierno, cuando intentó ‘puentear’ a la Conferencia Episcopal Argentina en el entablado de las relaciones con la Santa Sede a través del Embajador argentino en ese lugar, Esteban Caselli, generó conflictos que respondían menos a disidencias ideológicas que a manejos políticos.

Mientras tanto, la corrupción institucional cada vez más indisimulable por el gobierno de Menem y el descontento social creciente por el aumento de la pobreza y del desempleo, hacían levantar las voces de algunos obispos, sacerdotes y laicos en dirección a una revisión de la política de la Iglesia. La institución católica, sostenían, no podía quedar emparentada con un modelo de exclusión social y con una clase política cuestionada por la falta de ética y moral en el ejercicio de la función pública. Si a esa situación le sumamos la autocrítica por el desempeño realizado durante la dictadura militar, es dable suponer que el replanteo sobre el comportamiento eclesial ante el poder político fue algo más que el enojo de algunos prelados.

El documento “caminando hacia el tercer milenio” reveló en cierto modo una autocrítica sobre el papel jugado por la Iglesia durante el régimen militar y un estado de permanente debate interno (BO-CEA N° 11, 1996). El inicio de determinadas discusiones en las Asambleas Episcopales tales como la renuncia a los aportes económicos provenientes del Estado³³ o el rol que debe asumir la Iglesia ante la crisis social derivada del modelo neoliberal vigente, son fieles indicadores de un proceso de cambio en las lógicas de pensamiento y de acción que se han suscitado en la conducción de la Iglesia Católica.

La cuestión social, motivo de discrepancias dentro de la institución religiosa a lo largo de su historia en el siglo XX, aparecía como un factor decisivo en el quiebre de las armoniosas relaciones entre la Iglesia y el gobierno de Menem. Y no sólo en ese terreno; las discordantes posturas entre los obispos en torno a este punto expusieron los niveles de confrontación dentro de la CEA. Quarracino calificaba de mundanas a las severas críticas que ciertos prelados emprendían contra las consecuencias sociales de las políticas económicas del menemismo. Sintiendo aludido, monseñor Hesayne argumentó que mundano era aquel que estaba atado al poder de turno (Dri, 1997). Más allá de este episodio, lo cierto es que la realidad social desafiaba al Episcopado. La connivencia con el gobierno de Menem y la inexistencia de una voluntad de diferenciarse de sus políticas podrían haberla llevado a una situación de divorcio irreversible con la sociedad. Por eso, el contexto social despertó a no pocos obispos, quienes comenzaron a visualizar la necesidad de un golpe de timón en el rumbo de la Iglesia Católica.

³³ El “Plan Compartir”, fue elaborado por la Comisión de Asuntos Económicos de la CEA y apunta a generar las condiciones para iniciar “un proceso de reforma económica en la Iglesia en la Argentina, cuyo fruto sea el (auto) sostenimiento integral y permanente de la obra evangelizadora” (Carta pastoral sobre el Sostenimiento de la Obra Evangelizadora de la Iglesia, 1998). Estimulando un mayor compromiso y conciencia evangélica de la feligresía en el desprendimiento de sus bienes (talento, tiempo, dinero), se propone en un futuro no lejano prescindir de los aportes provenientes del Estado Nacional. El documento fundamenta este planteo en las orientaciones del Concilio Vaticano II, al enunciar que la Iglesia no debe poner “su esperanza en privilegios dados por el poder civil; más aún renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición” (Carta pastoral sobre el Sostenimiento de la Obra Evangelizadora de la Iglesia, 1998 :7).

2.- La asunción de monseñor Estanislao Karlic al frente de la CEA el 5 de noviembre de 1996, se presenta como un punto de inflexión en el tipo de relación de la Iglesia con el poder político. Con un perfil autónomo e independiente, la gestión de Karlic pareciera reformular la tradicional lógica de funcionamiento de la Iglesia en lo que se refiere a su emparentamiento con las esferas de gobierno y sus reclamos por los privilegios correspondientes. El actual máximo mandatario de la Iglesia argentina se esfuerza por preservar una imagen institucional alejada del poder político y por impulsar un estilo moderado y dialoguista en el seno de la Iglesia.

Los testimonios de algunos obispos confirman una nueva direccionalidad en la política eclesial:

“Creo que cada vez estamos tratando de que se vea más clara la separación total, es decir, la no dependencia entre la Iglesia y el Estado” (monseñor José Pozzi, obispo del Alto Valle de Río Negro; entrevista realizada en Gral. Roca, 1999).

“Cuanto más estén deslindados los campos, mejor. Un campo es el político y otro es el religioso. Al mismo tiempo que veo campos distintos, creo que debe haber una profunda libertad y respeto entre ellos. A nosotros no nos pueden atar las manos pero yo tengo que ser respetuoso. Puedo hacer todas las denuncias que correspondan pero con argumentos” (monseñor Agustín Radrizzani, obispo de Neuquén; entrevista realizada en Gral. Roca, 1999).

“La Iglesia ha ganado mucho respecto a la distancia respecto al poder político. Que no la tenía durante el gobierno militar (...) había una cercanía y un voto de confianza hacia el gobierno militar. Con el tiempo y con esa experiencia, los obispos hemos ido ganando independencia y libertad respecto al poder político. Hoy por hoy estamos mejor situados que cinco años atrás. Hay una clara distinción entre el servicio que la Iglesia debe brindar en la sociedad y lo que es el ejercicio del poder político de turno del cual nos queremos diferenciar claramente” (monseñor Fernando Bargalló, obispo de Merlo-Moreno, entrevista realizada en Gral. Roca, 1999).

Desde que Karlic asumió la presidencia de la CEA, los sucesivos documentos episcopales que acompañan las Asambleas Plenarias o las Reuniones Permanentes³⁴; las cartas pastorales dadas a conocer los días 1º de mayo, día del trabajador; las síntesis de las reuniones de los obispos del noroeste argentino (NOA); y las variadas intervenciones de los preladados, se

34

¹ Entre ellos, podemos destacar: “Una red de caridad”; “Cristo camino nuevo y vivo”; la Homilía de monseñor Karlic en la apertura de la 73ª Asamblea Plenaria de la CEA (BO-CEA N° 10/13).

han caracterizado ya no por denunciar aisladamente el desempleo, la situación social injusta y la corrupción, sino vincularlos con el cuestionamiento al modelo neoliberal reinante (AICA, 1996-1999). Cabe señalar que esta crítica actitud asumida por la mayoría de los obispos fue legitimada por una alocución de Juan Pablo II dirigida a la Iglesia argentina en noviembre de 1995 (BO-CEA, 1995).

No sólo en el plano discursivo es posible advertir un nuevo posicionamiento institucional de la Iglesia frente al poder político. La participación en marchas de silencio, en cortes de ruta en el noroeste, la presencia del obispo de Neuquén, Agustín Radrizzani, durante los conflictos de Cutral-Có, las misas celebradas en actos de protesta social, dejan entrever un giro en el comportamiento eclesial.

Las palabras de monseñor Carmelo Giaquinta, arzobispo de Resistencia y titular de la Comisión de Asuntos Económicos, resumen los desafíos por los que está atravesando la Iglesia Católica.

Giaquinta advierte que “si seguimos como estamos, la Iglesia en la Argentina no tendrá la autoridad profética necesaria para denunciar la avidez creciente de los sectores más fuertes en desmedro de los derechos elementales de los más débiles” (Diario La Nueva Provincia, 3/12/96).

Analizando el perfil de los obispos que integran la Comisión Permanente³⁵ del Episcopado argentino desde 1989 hasta la actualidad, se advierte un evidente desplazamiento en el sentido narrado. Los prelados que detentaban vínculos estrechos con el poder político por un lado, y aquellos otros distinguidos por un perfil alto y expuesto, por los motivos que fueren, han sido relegados por una nueva generación caracterizada por el diálogo y la moderación en su prédica y en su comportamiento, y por acompañar y cooperar pero no yuxtaponer las funciones de la esfera religiosa con la política. Desiderio Collino, Jorge Meinvielle, Emilio Ogñénovich, Rubén Di Monte, Justo Laguna³⁶, han perdido gravitación en el seno de la CEA. Como contrapartida, se percibe un mayor protagonismo de Estanislao Karlic, Eduardo Mirás, Juan Carlos Maccarone, Carmelo Giaquinta y Agustín Radrizzani.

El escaso tiempo transcurrido del nuevo rumbo institucional nos impide exponer afirmaciones definitivas en tal dirección. De igual modo, nos inhabilita a diagnosticar

³⁵

¹ La Comisión Permanente está conformada por el presidente de la CEA; el vicepresidente 1º y 2º; el Secretario General; los Cardenales, en caso que hubieren; los presidentes de las Comisiones de Fe y Cultura, Ministerios, Educación Católica, Liturgia, Pastoral Social, Religiosos, Catequesis, Apostolado Laico, Medios de Comunicación Social; y los delegados de las provincias eclesiales que no tuvieron representación.

³⁶ Cabe señalar que el desplazamiento de monseñor Justo Laguna se diferencia de los otros casos. Su alejamiento de las instancias de mayor preeminencia dentro del Episcopado tuvo que ver con la conflictiva y mediática postura que asumió frente al gobierno de Menem, lo que en más de una oportunidad, desembocó en acusaciones recíprocas (Clarín, 1/3/96). Prima en la CEA un consenso tácito de promocionar a aquellos obispos que evidencien un comportamiento de bajo perfil.

pronósticos referentes a las modificaciones en las relaciones de fuerza hacia el interior de la Iglesia Católica. De todas maneras, es innegable que las consecuencias del modelo neoliberal que reina en el orden internacional se contraponen con los principios fundamentales del catolicismo. Las tendencias al individualismo, al consumismo, al materialismo, y la relativización del rol de la familia como célula básica de la sociedad, obligan a la Iglesia a asumir una postura distante y crítica de quienes ejecutan las políticas de este modelo. Independientemente de cualquier diseño táctico o estratégico que la posicionen socialmente, combatir las secuelas del neoliberalismo se erige como una cuestión existencial para la Iglesia Católica a nivel mundial.

5.- Los dilemas de la Iglesia Católica en los albores del siglo XXI

Las condiciones actuales de la modernidad han configurado un modelo de sociedad radicalmente diferente al que acompañó al Estado de Bienestar. Estamos asistiendo a un doble proceso de homogeneización de las imágenes y fluidez de la información merced a la sofisticación y expansión de los medios de comunicación; y paralelamente, de fragmentación de las identidades a partir de la pluralidad de pertenencias de los sujetos.

Las profundas variaciones que observamos en el plano de la economía, de la política, de las relaciones internacionales, de las comunicaciones, de lo social y de lo cultural, nos exigen como investigadores un permanente esfuerzo en re-pensar, re-formular y re-elaborar las categorías que con anterioridad eran de utilidad para describir el funcionamiento de las mismas.

Ya no nos es posible entender el universo de sentido y de pertenencia de los individuos a partir de una única institución que los contiene y los engloba, capaz de brindar una visión ordenada y totalizadora del mundo. Se ha producido un agotamiento de las entidades macrosociales como núcleos de sentido comunitario. Las identidades totalizadoras que con anterioridad ciertas organizaciones (sindicatos, partidos políticos, grandes Iglesias Históricas) expresaban y cubrían las demandas de sentidos de los sujetos, han dejado camino a la emergencia de actores múltiples con identidades diversas.

“Se desvanecen las identidades concebidas como expresión de un ser colectivo, una idiosincrasia y una comunidad imaginadas, de una vez y para siempre, a partir de la tierra y la sangre” (García Canclini, 1995 :31).

Han surgido nuevas lógicas de acción colectiva que imponen una redefinición del tiempo, del espacio y de los códigos que establecen las pertenencias. El concepto mismo de ciudadanía comienza a deslindarse de su anclaje territorial para ser circunscripto a las prácticas políticas, sociales y culturales de los individuos. Así es como presenciamos un predominio de

los lazos transnacionales y desterritorializados como organizadores de las identidades en detrimento de las lealtades locales, nacionales y de clase.

“La identidad pasa a ser concebida como el punto focal de un repertorio estallado de mini-roles más que como el núcleo de una hipotética interioridad, contenida y definida por la familia, el barrio, la ciudad o la nación...” (García Canclini, 1995 :33).

Las comunidades de hoy tienden a estructurarse en torno a un consumo compartido -sea éste musical, deportivo, religioso o generacional- o en base a necesidades y reivindicaciones focalizadas -género, ecología, salud, vivienda. Los procesos de masificación creciente de la información y la multiculturalidad global no hacen más que debilitar las estructuras identitarias tradicionales que, pese a ello, permanecen en escena aunque sin el impacto en la cohesión social que supieron tener.

En el plano estrictamente religioso, las reformulaciones emergentes fruto del proceso de secularización se expresan en una pluralidad de ofertas de bienes de salvación dentro de un mercado religioso ‘desregulado’³⁷ y en la autonomización de las esferas de valor que regulan los comportamientos humanos (Weber, 1984). La afirmación del proceso de secularización se refleja por consiguiente, en un estado de doble pluralidad: como dijimos, al interior del campo religioso, una diversidad de grupos e instituciones pugnan por hegemonizar la distribución de los bienes de salvación³⁸; a su vez, la religión como orden de valor debe competir con otras esferas (la económica, la política, la científica, la artística, etc.) que también orientan las conductas y acciones del ser humano y de la sociedad a la cual se adscribe.

Se observa entonces una serie de transformaciones en el campo religioso en el marco de un proceso de diseminación de las creencias, de fragmentación de las identidades y de pertenencias múltiples.

Como consecuencia del contexto institucional interno, de la dinámica actual del campo religioso y de los nuevos requerimientos en la conformación de las identidades colectivas presentes en la sociedad argentina contemporánea, la Iglesia Católica se enfrenta a una serie de

³⁷ Con este término, hacemos referencia a la situación de competencia y de quiebre del monopolio católico en el marco de un proceso de pluralidad religiosa y de pérdida de eficacia de las mediaciones institucionales tradicionales.

³⁸ La cada vez mayor presencia de grupos evangélicos y pentecostales, fundamentalmente en sectores populares, nos está marcando que la Iglesia Católica, si bien mantiene una hegemonía, ha perdido el monopolio de la gestión de lo sagrado. En menor medida, los cultos de origen afrobrasileño como los umbandas, la Escuela Científica Basilio (espiritistas), los Testigos de Jehová o simplemente la proliferación de actores no institucionalizados religiosos y no religiosos (grupos de autoayuda, new age, curanderos, tarot) pero que luchan por el control de las almas y de la salud del cuerpo, también han contribuido en el proceso de multiplicación de las ofertas.

dilemas que no sólo desafían su formato institucional sino también al conjunto de sus políticas hacia el Estado y la sociedad civil:

1.- La pluralidad de pertenencias de los sujetos exigen a la Iglesia, como a cualquier otra institución, flexibilizar sus demandas identitarias y sus requerimientos de participación. Como dijimos, el catolicismo integral fue funcional a otro período histórico pero no se corresponde con la configuración social actual. La conformación de redes y múltiples grupos de reflexión ajenos a toda regulación institucional también replantean el rígido y jerárquico formato institucional del catolicismo, y reclaman la aparición de novedosos esquemas organizativos.

2.- El mundo de hoy está signado por una fragmentación de los relatos y descomposición de la memoria colectiva (Hervieu-Leger, 1996). El catolicismo, en tanto ‘dispositivo estable’ para la producción de la memoria, deberá replantear sus estrategias si pretende conservar su prédica y su lugar reconocido en la gestión de lo sagrado. En un contexto de alta modernidad (Giddens, 1990), la conservación de una ‘línea creyente’ pierde cada vez más base de sustentación.

3.- Existe en las sociedades contemporáneas una demanda de mayor transparencia en el funcionamiento de las instituciones. En el caso de la Iglesia, este reclamo está íntimamente relacionado con los niveles de independencia o de adosamiento de su estructura al Estado. Cuanto más autónoma se presente socialmente la Iglesia Católica, mayor credibilidad obtendrá como respuesta de la sociedad. Claro que esa decisión significará la renuncia de las prerrogativas y privilegios que históricamente ha recibido del aparato estatal.

La generalización de cierto consenso en cuanto a la conveniencia de posicionar a la institución eclesial en un lugar diferenciado del poder político es un dato de la realidad. Y la Iglesia muestra señales de estar dispuesta a asumir algunos de los costos que se derivan de aquella actitud, como la ya mencionada cuestión del financiamiento. Sin embargo, ese tipo de comportamientos ‘separatistas’ no tienen un largo alcance. La temática educativa y la relativa a la sexualidad y a la moral se presentan como componentes esenciales y fundamentales y la Iglesia no los imagina alejados de sus campos de acción e injerencia. La utilización de todos los canales de presión sobre la clase política, sean estos formales o informales, para la implementación de medidas en sincronía con los valores e intereses de la Iglesia³⁹, da cuenta

³⁹ Precisamente en el mes de abril de 1999, la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires impulsó un proyecto que estipula un nuevo Código de Convivencia en las escuelas. El mismo contempla la participación de los alumnos en la decisión de las sanciones, junto con los padres y los docentes. La Iglesia expresó su disconformidad ante tal iniciativa, al sostener que la inclusión del alumnado en la evaluación del sistema de castigos desvirtúa la estructura jerárquica que rige en los establecimientos educativos. Y contraatacó demandando la inclusión de la instrucción religiosa optativa en los colegios estatales, pues “*la dimensión religiosa es natural en la persona y es un derecho que (...) el Estado debe respetar*” (Entrevista al Arzobispo de Buenos Aires, Jorge Bergoglio; Diario Clarín, 2/5/99).

En la misma línea, se inscribe la férrea oposición sostenida por movimientos eclesiales ante la ley de “salud reproductiva y procreación responsable” sancionada por la Legislatura porteña el 22 de junio de 2000 (Clarín, 16/6/00 y 23/6/00). El rechazo a la injerencia estatal sobre “*facultades privativas de los padres*” y el posterior anuncio de modificación de algunas normativas de la ley por parte del entonces Jefe de Gobierno, Enrique Olivera, puso de manifiesto, una vez más, que las fronteras entre el campo de lo político y de lo religioso

de las limitaciones de una verdadera separación entre la esfera estatal y la esfera religiosa. Por lo tanto, la diferenciación ante el Estado se resalta en algunos tópicos pero no abarca a otros.

4.- El emergente catolicismo politizado de fin de siglo guarda estrecha relación con los puntos anteriores. La recuperación de cierto espíritu profético se conjuga con la necesidad de diferenciarse de un modelo neoliberal, que como sistema global, atenta contra la integridad familiar y los valores cristianos de la solidaridad. En ese sentido, las persistentes denuncias en los últimos años del Episcopado y del Papa Juan Pablo II le han proporcionado a la Iglesia una dosis de espíritu profético que le ha permitido recuperar protagonismo en la sociedad.

Los siguientes títulos son claros indicadores del nuevo perfil adoptado por la conducción católica: “La Iglesia subió el tono de sus críticas por la pobreza y la corrupción” (Mensajes de Navidad; Clarín, 23/12/98); “Duras críticas del Papa contra la globalización neoliberal” (Discurso de Juan Pablo II en su visita a México; Clarín, 24/1/99); “La Iglesia condenó la exclusión social y advirtió a los políticos” (Conclusiones de la reunión plenaria de los obispos de abril de 1999; Clarín, 18/4/99); “La Iglesia lanza otro alerta: la desintegración social” (Clarín, 17/8/99); “La Iglesia reclama más esfuerzos para combatir la desocupación” (Clarín, 14/11/99). Los ejes temáticos de discusión dentro de la Conferencia Episcopal Argentina reflejados en los mencionados titulares y la marcada presencia de la Iglesia en tanto mediadora de los conflictos sociales, dan pistas de un nuevo rumbo institucional, tendiente a reposicionarse en el escenario público.

Algunos indicadores referentes a las producciones de los obispos parecen señalar el inicio de un proceso de transformación que ha contemplado la heterogeneidad de la sociedad y las nuevas demandas de sentido de los sujetos, así como los requerimientos de una nueva lógica de comportamiento eclesial. No obstante, es innegable que la concepción intransigente de muchos prelados en algunos temas, funciona como un elemento retardatario de los cambios en la Iglesia. La reivindicación por parte de éstos de la existencia de una matriz católica unitaria y superadora de cualquier otra institución convive con propuestas más ‘aggiornadas’ en el seno del catolicismo y en el marco de los disensos permitidos.

En la medida en que éstas últimas logren imponerse sobre las primeras, la Iglesia transitará hacia un definitivo camino de reformulación de sus políticas y de sus comportamientos que le posibilitarán insertarse adecuadamente a los requerimientos de las sociedades globales del siglo XXI.

permanecen aún difusas. Y que la intransigencia eclesial sobre ciertas áreas de la vida social se mantiene inalterable (Clarín, 11/7/00).

6.- Bibliografía

a) Libros, artículos de revistas y ponencias

- AA.VV. 1992. *500 años de cristianismo en la Argentina*. Buenos Aires, CEHILA/Centro Nueva Tierra.
- Amestoy, Norman. 1991. “Orígenes del integralismo católico argentino” en: *Revista Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, N° 108.
- Auza, Néstor. 1975. *Católicos y liberales en la generación del ochenta*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, Ministerio de Cultura y Educación
- Berger, Peter. 1967. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Bianchi, Susana. 1994. “Catolicismo y peronismo: La religión como campo de conflicto (Argentina, 1945-1955)” en: *Boletín Americanista*, Universidad de Barcelona, Año XXXIV, N° 44.
- _____. 1997. “La conformación de la Iglesia Católica como actor político-social: El Episcopado argentino (1930-1960)” en: BIANCHI, Susana y SPINELLI, María Estela. *Actores, ideas y proyectos políticos en la Argentina contemporánea*. Tandil, Instituto de Estudios Históricos Sociales, Universidad Nacional del Centro.
- Blancarte, Roberto. 1992. *Historia de la Iglesia Católica en México*. México DF, Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre. 1987. *Cosas Dichas*. Barcelona, Gedisa.
- _____. 1990. *Sociología y cultura*. México DF, Grijalbo.
- Bresci, Domingo. 1987. “Panorama de la Iglesia Católica Argentina (1958-84)” en: *Revista Sociedad y Religión*, Buenos Aires, N° 5.
- Bruno, Cayetano. 1941. *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Buenos Aires, Editorial Don Bosco.
- Caimari, Lila. 1994. *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires, Ariel.

- Camargo, Cándido Procópio; Souza, Beatriz y Pierucci, Antônio Flávio. 1984. "Iglesia Católica: 1945-1970" en: *O Brasil Republicano*. São Paulo, Difel. Tomo III, Vol. IV.
- Carregal Puga, Joaquín. 1981. "Aproximaciones a una lectura social de la historia eclesiástica argentina" en: *Revista Mexicana de Sociología*, México DF, Año XLIII, Vol. XLIII.
- Cavarozzi, Marcelo. 1983. *Autoritarismo y Democracia (1955-1983)*. Buenos Aires, CEAL.
- De Imaz, José Luis. 1964. *Los que mandan*. Buenos Aires, EUDEBA, capítulo IX.
- Dri, Rubén. 1987. *Teología y dominación*. Buenos Aires, Roblanco.
- _____. 1997. *Proceso a la Iglesia argentina*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Dussel, Enrique (org.). 1994. *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Volumen IX. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- _____ (org.). 1995. *Resistencia y Esperanza. Historia del Pueblo Cristiano en América Latina y el Caribe*. San José, Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Esquivel, Juan Cruz. 1999. "Los dilemas de la Iglesia Católica argentina a fines de siglo". Ponencia presentada en las *IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*. Río de Janeiro.
- Forni, Floreal. 1988. "Del aggiornamiento a las vísperas (1955-1969)" en: *Revista Unidos*, Buenos Aires, Año V, N° 18.
- Forni, Floreal y Roldan, Laura. 1996. "Trayectorias laborales de residentes de áreas urbanas pobres" en: *Desarrollo Económico*, Buenos Aires, N° 140.
- Garcia Canclini, Néstor. 1995. *Consumidores y ciudadanos*. México, Grijalbo.
- Giddens, Anthony. 1990. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza.
- Habegger, Mayol y Armada. 1970. *Los católicos post-conciliares en la Argentina*. Buenos Aires, Granica.
- Hervieu-Leger, Danièle. 1996. "Catolicismo: El desafío de la memoria" en: *Revista Sociedad y Religión*, Buenos Aires, N° 14/15.
- Le Goff, Jacques y Nora, Pierre. 1974. "Hacer la Historia. Nuevos Problemas", Tomo II, en: Dominique, Julia: *La religión: historia religiosa*. Barcelona, Editorial Laia.

- Mallimaci, Fortunato. 1988. *El Catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- _____. 1994. "El clero católico argentino en la política partidaria". Ponencia presentada en las *IV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*. Montevideo.
- _____. 1996. "Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin del milenio desde Argentina" en: *Revista Sociedad y Religión*, Buenos Aires, N° 14/15.
- _____. 1998. "Catolicismos en sectores populares ante la quiebra del Estado de Bienestar". Ponencia presentada en las *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*. São Paulo.
- Miceli, Sergio. 1988. *A elite eclesiástica brasileira*. Río de Janeiro, Editora Bertrand Brasil.
- 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.
- _____. 1995. "Dictadura e Iglesia en Quilmes. Contexto para una investigación" en: *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de Quilmes, N° 4.
- Poulat, Emile. 1977. *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. Paris, Casterman.
- Romero, José Luis. 1965. *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*. México DF, Fondo de Cultura Económica.
- Torrado, Susana. 1992. *Estructura social de la Argentina*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- 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)*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- _____. 1998. "Religión, nación y derechos humanos" en: *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de Quilmes, N° 7/8.

b) Fuentes consultadas

- AICA: Boletines de la Agencia Informativa Católica Argentina (1989-1999).
- BO-CEA: Boletines Oficiales de la Conferencia Episcopal Argentina N° 1 al 15 (1990-1998).
- DEA: Documentos del Episcopado Argentino: Tomo XII ; XIII ; XIV ; XV ; XVI (1984-1989). Oficina del Libro, Conferencia Episcopal Argentina.
- Diarios: * Clarín (1983-2000) ;
 - * La Nación (27/6/1976) ;
 - * La Nueva Provincia (3/12/1996).
- Documentos:
 - * ICN: Iglesia y Comunidad Nacional. 1981. Oficina del Libro, Conferencia Episcopal Argentina.
 - * IDH: La Iglesia y los derechos humanos. 1988. Oficina del Libro, Conferencia Episcopal Argentina.
 - * LPNE: Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización. 1990. Oficina del Libro, Conferencia Episcopal Argentina.
 - * ICRC: La Iglesia Católica y la reforma constitucional. 1994. Oficina del Libro, Conferencia Episcopal Argentina.
 - * Carta pastoral sobre el Sosténimiento de la Obra Evangelizadora de la Iglesia, 1998.
- Guía Eclesiástica Argentina. 1995/1998. Buenos Aires, Agencia Informativa Católica Argentina.