



Centro de Estudios e
Investigaciones Laborales
Programa de
Investigaciones Económicas
sobre Tecnología,
Trabajo y Empleo

secyt
SECRETARÍA DE
Ciencia, Tecnología e
Innovación productiva



MINISTERIO de
EDUCACION
CIENCIA Y TECNOLOGIA
PROGRAMA de INVESTIGACION

Informe de Investigación n° 16

**RELIGION Y POLITICA EN ARGENTINA
Y EN MENDOZA (1943 - 1955):
lo religioso en el primer peronismo.**

Humberto Cucchetti

Buenos Aires
Diciembre 2005

ABSTRACT

This research paper is a synthesis of my Master's dissertation "Religious symbolism and the construction of political consciousness in Argentina: religion and politics in Peronism (1946-55)". An analysis of the interaction between religious and political dimensions in the Peronist imaginary is presented, where we can view how important aspects of the popular constituents of Peronism, such as the emphasis on *workers*, and on the ideas of *people* or the *Third Position*, have salient antecedents in the Catholic proposals of the '30s and '40s. Likewise, Peronism itself, with its relevant actors that range from Juan and Eva Perón to the priest Hernán Benítez and the constitutional lawyer Arturo Sampay, endowed the contribution received from religion with a particular semantic charge.

This process, which I have called a "double dislocation between the political and the religious aspects", specifically implies the institutional dismantling as well as the symbolic re-articulation of the religious. Therefore, the reception of Catholic elements in Peronist political discourse was never passive, but even came to challenge the legitimacy of the Catholic church's monopoly of power in religious matters. I develop these ideas both in the first section of the research paper devoted to show up the general discursive lines of Peronism as well as in the second section, in which I present the historical research conducted in the province of Mendoza. Studying the relationship between religion and politics in Peronism of that era at a local level shows us the singularities, continuities and ruptures that appeared in Mendoza's local society.

RESUMEN

En el presente documento de investigación, síntesis de la tesis de maestría "El simbolismo religioso y la construcción de la conciencia política en Argentina. Religión y política en el peronismo (1943- 1955)", nos proponemos analizar las interacciones entre las dimensiones religiosas y políticas en el imaginario peronista. De esta manera, podremos ver cómo gran parte del acervo popular existente en el movimiento justicialista, como por ejemplo el énfasis otorgado a los *trabajadores*, a la ideas de *pueblo* y de *tercera posición*, tienen un marcado antecedente en diversas ofertas católicas de la década del treinta y cuarenta. Asimismo, el propio peronismo, con sus actores relevantes que van desde Juan Perón y Eva Perón, hasta figuras como el sacerdote Hernán Benítez y el constitucionalista Arturo Sampay, se encargó de dotar con una carga semántica particular el aporte recibido desde el mundo religioso.

Este proceso, que hemos denominado "doble dislocación entre lo político y lo religioso", implica específicamente la desestructuración institucional a la vez que la rearticulación simbólica de lo religioso. De esta manera, la recepción de elementos católicos en el discurso político peronista no fue en ningún momento pasiva sino que, incluso, llegó a desafiarle a la Iglesia Católica el monopolio legítimo del poder religioso. Estas ideas las desarrollamos tanto en la primera sección del documento, donde tomamos las líneas discursivas generales, como en la segunda sección, espacio en el que presentamos la investigación histórica efectuada en la provincia de Mendoza. El estudio local de las relaciones entre religión y política en el peronismo de la época nos muestra las singularidades, las continuidades y las rupturas que se presentaron en la sociedad mendocina.

PRESENTACION

Ofrecemos, a través de esta publicación, una versión reducida de la tesis de maestría EL SIMBOLISMO RELIGIOSO Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA CONCIENCIA POLÍTICA EN ARGENTINA (1943- 1955). RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL PERONISMO, aprobada en el mes de febrero del 2004 para la Maestría en Ciencias Sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

En dicho trabajo de investigación, dirigido por el Dr. Fortunato Mallimaci, me propuse rastrear las influencias religiosas que tiñeron la conciencia política del primer peronismo, intentando producir un aporte concreto sobre un tema tan controvertido como resulta de las interpretaciones que se construyen de él constantemente. En efecto, las dimensiones religiosas del movimiento político nacido de las ramificaciones posteriores al golpe de Estado de junio de 1943 lejos estuvieron de verse reducidas tanto a dicho período como a los avatares inmediatamente posteriores de los sucesos de setiembre de 1955. Sus alcances sacudieron una gran cantidad de luchas y tensiones sociopolíticas, a la que vez dividía aguas en el campo de las investigaciones académicas e intelectuales.

En este trabajo, *Religión y política en Argentina y en Mendoza (1943- 1955): lo religioso en el primer peronismo*, sostenemos en su contenido fundamental la propuesta realizada en la investigación de tesis de maestría. Por razones de espacio, hemos extraído algunos de sus capítulos sintetizando la exposición en los nudos históricos específicos. Por este motivo, en el primer capítulo retomamos muy brevemente la discusión teórica que orienta problemáticamente la construcción de nuestro objeto. Esta problematización se desprende del capítulo primero de la tesis de maestría, *Religión, dislocación y política: lo religioso y la constitución del imaginario político*, donde discutimos con mayor densidad los ejes teóricos que permiten comprender las dimensiones dinámicas y antagónicas de lo religioso. Los planteos estrictamente teóricos sobre lo religioso, en los que partimos de una mirada sociológica integrando aportes de la historia y de la antropología, los incluimos en el primer capítulo de esta publicación, *Religión, dislocación y política en los dos sentidos de la vida religiosa*. Esto no significa que sólo allí hablemos teóricamente, y no simplemente porque la teoría debe estar presente, en un estado práctico, durante toda la investigación empírica. En otras secciones del trabajo incluimos dimensiones teóricas según correspondan en el orden de la exposición, como al discutir los aportes historiográficos que nos permitieron realizar y justificar metodológicamente el trabajo de campo, o al retomar, para concluir nuestra investigación, las implicancias conceptuales de estudios históricos que legaron el valiosísimo aporte de tener presente los elementos culturales que “construyen la historia”, elementos culturales entendidos en términos de “sentido”, “significación”, o, digamos con palabras nuestras, elementos culturales con la capacidad simbólica de orientar desde lo religioso la delimitación semántica y axiológica de las movilizaciones políticas.

También omitimos el capítulo segundo de la tesis, *Las lecturas sobre la relación Iglesia, religión y peronismo*, capítulo en el cual analizamos algunos estudios publicados últimamente el tema de investigación. Extrajimos esta sección ya que, si bien es importante tener presente cierto “estado del arte”, la inclusión del mismo excede los límites de esta publicación.*

Lo demás sigue, a grandes rasgos, el orden expuesto en la versión original, adaptando su contenido en dos grandes secciones. Hemos omitido aquellas discusiones que, aún pertinentes, de algún modo no hacían a la comprensión directa del objeto, si bien enriquecían la mirada sobre el mismo. Aún así, creemos que esta versión reducida ofrece elementos que aportan al menos un análisis que intenta discutir sobre el fenómeno peronista y sus múltiples implicancias religiosas.

* La lectura crítica de estas interpretaciones la he realizado en otras publicaciones. Cfr. Cucchetti (2003a; 2004b).

Este vínculo complejo es el que queremos elucidar, sin repetir fórmulas simplistas y sin anteponer un punto de vista filosófico o ideal a la realidad de los procesos históricos sucedidos.

INTRODUCCIÓN

Las discusiones sobre el fenómeno peronista son múltiples y seguramente este estudio no logrará, ni se propone, agotarlas. No obstante, en una variedad de temas que el período 1943- 1955 puede originar para su investigación, uno de ellos renueva constantemente la polémica, la multiplicidad de definiciones y la contradicción de respuestas que se ofrecen al respecto.

En efecto, las relaciones entre religión y política durante aquellos agitados años constituyen toda una pregunta ante la cual se ha respondido de maneras diferentes; diversidad de respuestas que se elaboraron en ese mismo momento histórico o después de él desde los distintos imaginarios sociales involucrados, directamente o no, en el tema. Entre la continuidad y la ruptura, una relación que oscila desde una supuesta armonía inicial y deviene en otra supuesta oposición visceral irreconciliable, la relación entre peronismo, catolicismo e imaginarios religiosos fue definida en términos relativos según el lugar que se ocupara en el eje de posiciones implicadas.

En los últimos años, este hecho ha despertado nuevamente el interés de las ciencias sociales y las humanidades: historiadores, abogados, politólogos. La posibilidad de dar cuenta de una relación con ribetes dinámicos, "sorprendentes", se ha constituido en un horizonte de importantes investigaciones e indagaciones sobre el peronismo y sobre la historia de la Iglesia.

Nuestro estudio pretende, de este modo, clarificar la relación entre peronismo y los elementos religiosos que lo conformaron a partir de un conjunto de tesis teóricas e históricas que nos permitirán comprender significados e interpretaciones decisivas durante la época y concernientes a la vinculación histórica entre lo religioso y lo político. Es decir, ejes que refieren a la constitución religiosa de la política.

Para esta finalidad, el trabajo ha sido dividido en dos secciones. En la primera de ellas nos abocaremos a reconocer los elementos religiosos del peronismo en un plano de relativa generalidad. Esta reconstrucción pretende tanto ofrecer el marco nacional de producción e interacción de las ideas religiosas como a su vez comprender la compleja relación del peronismo con lo religioso. Los capítulos de esta primera parte discutirán el la presencia católica existente en el peronismo histórico, el proceso de particularización del simbolismo religioso en este último, algunos aportes sintéticos que en "nombre de" lo católico y lo popular se realizaron y la disputa simbólica que dicha particularización habría producido cada vez con mayor intensidad con las concepciones católicas contrarias. En el primer capítulo de esta sección se expondrá el lugar teórico desde el cual leemos el peronismo, trabajando sobre la problematización conceptual de las relaciones entre religión y política.

Como enunciado elaborado para precisar este tipo de vinculación entre religión y política, deberemos comprender las transformaciones del campo religioso en la Argentina de los cuarenta y cincuenta, no solamente por sus incidencias endógenas (crecimiento del catolicismo integral, intensificación del proselitismo religioso de grupos no católicos, ya sean evangélicos, ya sean espiritistas) sino, a su vez, por la intervención de un factor supuestamente exógeno: la influencia del peronismo y la cultura peronista en el mundo de las opciones religiosas. En este sentido, deberemos pensar al peronismo, entre otras vetas no exploradas en esta investigación, como un proyecto simbólico- religioso que se elabora socialmente y que parte de las imágenes religiosas que atravesaban el espacio social de la primera mitad del siglo XX. Proyecto específico que ofrece la cualidad histórica de articular imaginarios religiosos previos, pero en los cuales no abreva pasivamente, sino que los reelabora desde un lenguaje *autónomo*, ingresando al campo religioso

para, desde allí, intentar la cooptación de lugares de producción de imágenes y representaciones. Entre la ruptura y la continuidad, emergió durante 1943- 1955 una gran cantidad no homogénea de proyectos religiosos, de simbolización mítico-religiosa de la realidad argentina y las contradicciones sociales.

A su vez, la aparición del nuevo actor político-religioso, el peronismo, no fue un dato asumido sin resistencia por otros participantes del campo en estudio. Así como algunas expresiones religiosas, en muchos casos católicas, participaron positivamente del proceso de peronización de la política y del simbolismo religioso, existieron versiones católicas que fueron oponiéndose con mayor o menor grado de encono a la utopía peronista. En gran medida, la oposición al gobierno peronista se pudo engranar merced a tendencias católicas que lograron producir y conducir la reacción contraria al oficialismo.

Para comprender más particularmente estas tesis, desarrollamos en la segunda parte del trabajo el estudio de las dimensiones religiosas del peronismo en la sociedad mendocina durante el mismo período. Una mirada acotada, nos permitirá reconocer la singularidad temporal en la elaboración de las continuidades y rupturas entre peronismo y catolicismo. Esta focalización implicará reconocer las características de la identidad católica producida en Mendoza, la vinculación entre imaginarios religiosos y políticos, la incursión del peronismo en el espacio simbólico de las ofertas religiosas, y las tensiones y solidaridades tejidas por él con actores del campo religioso. Emergerán en el estudio local las reacciones y adhesiones despertadas por el movimiento político dominante.

En definitiva, nos proponemos captar cierta particularidad de la época de estudio: los imaginarios religiosos, con sus elaboraciones simbólicas de la realidad política del país, impusieron nociones y significados que tuvieron un peso central en la vida política de la Argentina de mediados de siglo (dislocación de lo político). El simbolismo religioso definió rivales, proyectos, movilizó sectores sociales, atribuyó interpretaciones que en algunos puntos no se desgajaron de la conciencia política, de la diversidad de manifestaciones políticas del momento. Pero, por otro lado, a partir del ascenso totalizante del peronismo, el campo religioso se ve sacudido por la transformación de sus imágenes (dislocación de lo religioso). La sacralidad históricamente existente se tornó en un lenguaje válido de rearticulación múltiple con el resto de las interpretaciones y legitimidades políticas.

El lector podrá apreciar que, si bien nos situamos en el ámbito de "lo religioso", nuestras apelaciones apuntarán en la mayoría de los casos al catolicismo. Durante nuestro estudio aparecerán otras relaciones religiosas tejidas por el gobierno: ni protestantes, ni ortodoxos, ni espiritistas, ni judíos quedaron fuera de esta red de relaciones. Sin embargo, según estimamos, la *relación dominante*, tanto en términos de cooperación como de antagonismo, se dirige al campo de lo católico, oferta religiosa hegemónica durante la época. Existe en esta *relación dominante* una matriz simbólica que designa una *interpretación legítima* del mensaje católico, sea la palabra del evangelio, sean las encíclicas papales, que fue producida por el peronismo. Esta interpretación, que más fuertemente significaba una *arrogación de poder simbólico sobre lo sagrado*, era la que permitía entablar un diálogo armonioso y muchas veces "generoso" con otras confesiones. Pero todavía más: esta posibilidad de diálogo, esta *interpretación legítima* se tradujo en la capacidad, convalidada moral y religiosamente, de *hacer política*. Nada menos.

Por ello es imprescindible reconocer las variadas dimensiones religiosas de la acción política. Tratándose de la historia social y política de la Argentina del siglo XX. Tratándose del *peronismo*.

I. LOS IMAGINARIOS CATÓLICOS Y PERONISTAS: LA TESIS DE LA DOBLE DISLOCACION

“El justicialismo es una nueva filosofía de vida, simple, práctica, popular, profundamente cristiana y profundamente humana”

Juan Domingo Perón, Veinte verdades del justicialismo,
17 de Octubre de 1950.

¿Cómo leer el peronismo? La frase con la que iniciamos esta primera sección constituye una *condensación de lectura*, de algún modo y bajo riesgo de simplificación, de la dinámica compleja de todo un proceso histórico. Una frase que permite leer a la vez que concluir. Un comienzo de exposición a través de una conclusión o de una expresión sintética. Dentro de las «Veinte verdades del justicialismo», la número catorce nos ilustra la vinculación particular de ciertas facetas del peronismo con determinados elementos imaginarios del mundo católico: el justicialismo es una filosofía, es decir, supera la simple ambición política para constituirse en un lenguaje que traduce determinado tipo de aspiraciones. Filosofía práctica, simple, popular, humana, es, a su vez, “profundamente cristiana”. Una y otra vez, el Primer Mandatario apelaría a las realizaciones de la doctrina católica en el seno mismo del proceso político iniciado en 1943. Mons. Antonio Caggiano, obispo de Rosario, destacaría cuánto hizo el peronismo para exaltar los valores nacionales en la masa obrera sin que ésta renegase de sus sentimientos religiosos (Frigerio, 1990: 51).

No obstante, el planteo justicialista en esa “Verdad catorce” generaba una inclinación sugestiva dentro de la constitución simbólica de la política: según este planteo *profundamente cristiano*, que aguardaba y bregaba por aspiraciones doblemente milenarias, el justicialismo era una filosofía nueva. Todo este parentesco, el reclamo mismo de continuidad, se depositaba a un tiempo en una tensión insoluble: el proyecto cristiano era llevado adelante por sectores católicos integrales que veían en el peronismo un instrumento secular que debía ser dirigido por el poder espiritual. Al contrario, el proyecto político gobernante desde 1946 exigía su intervención directa sobre los bienes religiosos, se proclamaba heredero inmediato de la prédica evangélica. Semejante dislocación en el campo religioso fue decisiva en la construcción de la conciencia política, conciencia que recibe la herencia católica integral pero transitando los derroteros transformadores del peronismo.

¿Vinculación catolicismo- Perón? ¿Cercanías y proximidades entre el movimiento católico y el peronismo? No cabe dudar en las respuestas, inocultablemente afirmativas. Sin embargo, el problema no se cierra sino que, por el contrario, empieza a plantearse. En este capítulo intentaremos elucidar la complejidad de las relaciones entre el peronismo y el campo religioso para analizar cómo desde allí se levantan criterios esenciales de la vida política durante esos años y aún en las décadas posteriores, relejando algunas intervenciones clásicas que demuestran, por un lado, la continuidad *sui generis* entre lo católico y una gran parte del mundo peronista y, por otro lado, las tensiones entre determinados intereses católicos y dicha expresión.

En este sentido, creemos central analizar previamente la constitución del catolicismo integral durante los años '30 en el marco histórico del fracaso del proyecto de nacionalista de Uriburu. Esta explosión confesional sobre el espacio público determinará en gran medida la crisis política de los años cuarenta y el posterior ascenso de Perón con el advenimiento de las masas populares en la vida política del país. En este sentido, analizaremos las influencias, tácitas o no, del catolicismo integral sobre el movimiento peronista.

La aprehensión peronista del mensaje católico marcaría diferencias con proyectos radicalmente diferentes en el propio catolicismo. Varios frentes opositores tenía el gobierno de Perón en este aspecto: desde el catolicismo de corte autoritario del Padre Meinvielle, las críticas del director de la revista Criterio, Mons. Franceschi, hasta las figuras del catolicismo denominado "democrático" en exponentes como Mons. De Andrea, el padre Dumphy, y laicos como Ordóñez y Del Río. La particularidad de estos imaginarios católicos nos revela la diversidad católica de la época y es, asimismo, un signo de la distancia estructural entre tales proyectos religiosos y el proyecto peronista.

De allí que es imprescindible reconocer el proceso de formación de un imaginario "cristiano peronista". En él podemos inscribir dos registros: el padre Hernán Benítez, por un lado, y Eva Duarte de Perón, por el otro. El análisis de este imaginario religioso peronista pone sobre la mesa un rasgo singular: el peronismo no sólo tuvo una concepción de la sociedad, la economía y la política en íntimo diálogo con las encíclicas, con los valores portados por el movimiento católico argentino sino, además, el peronismo implicó una concepción del significado de lo religioso y, específicamente, de lo cristiano. Este imaginario religioso, retomado por grandes sectores del mundo católico que adhiere al peronismo desde lo cotidiano, incide en no pocas ocasiones en ataques a la burocracia religiosa, o en invectivas directamente anticlericales. Para entender el peronismo, los niveles e intensidades de adhesión y oposición que generó, hay que partir de una constatación por lo general inadvertida en sus consecuencias fundamentales: el peronismo, como movimiento de masas y fenómeno político, se fue construyendo por la dimensión simbólica de *estar inspirado* y ser el continuador *más auténtico*, según las afirmaciones de sus adherentes, de un contenido religioso supremo. Las disputas en el interior del campo religioso excedieron esa red de relaciones y dislocaron el funcionamiento de la política misma, guardando connotaciones polares y conflictos inconciliables.

Nuestra consideración no se reduce a los personajes citados. Antes de concluir la primera mitad del trabajo a partir de una consideración global de la disputa simbólica que giraba sobre la *significación religiosa* de las partes implicadas en las disputas políticas, retomaremos el pensamiento de dos actores procedentes del catolicismo y que encontrarán en el peronismo el vehículo cristianizador de la sociedad. De allí que titulemos este capítulo, retomando el célebre libro de Max Weber, como *la ética católica y el espíritu del justicialismo*. En casos como el Arturo Sampay o Pablo Ramella, se entiende la influencia católica integral en la constitución del peronismo: la crítica al concepto liberal de propiedad, la defensa del Estado como engranaje activo de las relaciones sociales, la elaboración de un concepto de justicia no colectivista ni individualista en el plano social y el sostenimiento de una democracia alejada de la fórmula liberal y burguesa. Finalmente, ofreceremos una síntesis en la cual analizaremos los modelos de acción religiosa que orientaban, reforzando u oponiendo, las identidades políticas.

Antes de ingresar al objeto en sí, un rodeo conceptual será imprescindible para entender el marco hipotético bajo el cual *leemos* el peronismo

1. Religión, dislocación y política en los dos sentidos de la vida religiosa

De algún modo, el título de este breve capítulo introductorio y abocado a la problematización del objeto, sigue una secuencia lógica en la propuesta conceptual que vamos a realizar: *religión, dislocación, política*. Este orden expositivo no se plantea en un sentido esencial, absoluto en términos históricos o sociológicos, sino como una posibilidad histórica muchas veces no comprendida.

El camino ya ha sido señalado en las ciencias sociales y en la historia. No obstante, no se ha erigido aún en lugar común, teniéndose presente la vigencia de

elementos críticos que se postulan antirreligiosos¹, y que han marcado toda una tradición secularista precursora de la extinción de la religión, o de su reducción al plano privado². Y tampoco esta asociación, históricamente posible, entre *religión, dislocación y política*, constituye una idealización, un deseo, o una mirada optimista de lo religioso. Es simplemente una constatación que busca rigurosidad, no una proyección de determinado tipo de anhelos.

Podemos retomar dos expresiones teóricas que, aunque con sentidos diferentes, son útiles para plantear la relación religión/ teoría social y reconocer la existencia de una modernidad religiosa. Un sentido puede ser la “tensión” entre religión y las esferas del mundo, hecho detectado por Max Weber y no solamente cuando atisbaba la *dislocación* (palabras nuestras) de la ética tradicional económica por parte del ascetismo puritano emergente tiempo después de la Reforma protestante (Weber, 1992, 1997, 1998). También lo constituía el *anomismo radical* al que podían conducir algunos misticismos (Weber, 1997: 405). O la formación de una ética soteriológica, diferente al animismo mágico y, en ella, la incidencia del resentimiento en los “negativamente privilegiados”, que explica tanto la presencia de cualidades específicamente religiosas en algunos pueblos parias como su ausencia en otros (Weber, 1992: 395).

Otro aporte teórico útil, con distintas connotaciones, es el durkheimiano. No para ser tomado al pie de la letra (¿acaso algún aporte lo permite?), pero sí para indicar la no solución de continuidad entre las representaciones colectivas y las religiosas. Y, como sostiene en su tan célebre como polémica “Las formas elementales de la vida religiosa”, a partir de ejemplos que deja como senderos, destacando la capacidad “sacralizante”, hierofánica según Eliade (1994, 1998a, 1998b), de la política secular (Durkheim, 1968: 228).

Si las miradas secularistas, a menudo científicas, pensaban la religión como un reflejo producido por condiciones económicas, emulando quizá las consideraciones que los filósofos de la ciencia hacían de cualquier fenómeno intelectual, entendido éste como el resultado de mecanismos neurofisiológicos, o sí, en el mejor de los casos, se pensaba que era un “asunto privado”, individual, de la vida íntima, de resabios arcaicos o fruto de procesos irracionales e ilógicos, que no debía o no podía involucrarse en lo público, cuya función debía ser a lo sumo moralizante, operadora de un orden moral del cual ella es un simple apéndice, la interpretación teórica que postulamos -y que incluye una relectura de autores como Weber y Durkheim-, hace énfasis en cierta capacidad y posibilidad transformadora de lo religioso y de la continuidad política de lo sagrado.

Y allí nuevamente el orden planteado en esta exposición teórica: *religión, dislocación y política*. Reconocemos que aún nos movemos bajo ciertas peticiones de principios, por ejemplo, en la consideración de qué es la religión, ya que incluso tanto Weber como Durkheim la toman en sentidos diversos. Pero, por ahora, podemos indicar que la/s religión/iones, o lo religioso, tienen rasgos constitutivos que hacen posible su desplazamiento hacia el terreno político secular en una pluralidad de formas posibles: institucionales, militantes, difusas, anti-institucionales. Con la modalidad que sea, no deja de ser “religión/ religioso”.

Por ello puede hablarse de *dislocación*, no como esencia sino como horizonte de articulación plausible y dable. Y, justamente, esta palabra- concepto la hemos

¹ Las lecturas críticas de los fenómenos religiosos constituyen una literatura no sólo extensa sino además diversa según el eje de oposición que plantee con la religión. Podemos destacar, entre otros autores, a Marx, Feuerbach, Plejánov, Lenin. Sus obras mencionadas se inscriben, a excepción de Feuerbach, en la teoría marxista, si bien no ha sido el marxismo la única expresión teórica que ha criticado radicalmente a los fenómenos religiosos. Podemos citar a Mijail Bakunin (2000), cuyo libro “Dios y el Estado” fuera reeditado recientemente, como un autor que condensa la casi totalidad de tópicos filosóficos que analizan la religión despectivamente: economicismo, científicismo, evolucionismo, tratamiento funcional de lo religioso.

² Incluso ciertas versiones del marxismo italiano, quizás influenciados por las marcadas orientaciones católicas en el ethos cultural de los sectores populares, intentaron relegar la política leninista de *con-fundir* la lucha contra el capital y la lucha contra la religión, proclamando que la religión es un asunto privado. Si bien en estos intelectuales, esta intención buscó de algún modo cierta re-valoración de la religión, el planteo sigue siendo inexacto o, al menos, planteado en términos secularistas. Se puede leer, por ejemplo, Togliatti (1975).

apropiado para explicar aquello que nos proponemos: lo religioso en el peronismo o, en otros términos, la rearticulación peronista de las creencias religiosas.

Dicha tarea interpretativa requiere un rodeo conceptual: escudriñar las producciones en teoría y en los análisis empíricos que han revertido los efectos de pensar el discurso poseedor de lo sagrado como reflejo o como mecanismo justificador de un poder dominante. El problema es mucho más complejo y difiere radicalmente de la dirección precedente. Pensar la religión como desacuerdo, disidencia o, más fuertemente, como dislocación, supone pensar en una capacidad articuladora del simbolismo religioso: capacidad creadora, no bajo algún ontologismo o despliegue espiritual, ni en el sentido de la categoría humanista de alienación, sino en tanto capacidad de "distorsión" o cualidad de alteración, como lenguaje fundante, como apertura y creación de una realidad que puede ser secular, que puede ser política, pero que está orientada simbólicamente por las construcciones religiosas.

Aquí los autores a seguir son varios, aunque todos ellos deben ser releídos en función de nuestro objeto: desde los aportes de la antropología estructural de Lévi- Strauss (1995a, b, 1998), quien no hace justamente una antropología política pero habla de "eficacia simbólica", lo cual excede, según pensamos, el marco de las curas chamanísticas; el estudio de Dupré (1999) sobre el simbolismo religioso y la polivalencia semántica de los significantes articulados en el discurso; la raíz común de los procedimientos lógicos del misticismo con las ideologías políticas en Laclau (2002); la consideración de las vetas anticapitalistas de la ética católica, según Löwy (1999); los ya célebres conceptos de "Iglesia", "Secta" y "Misticismo" de Ernst Troelstch (1994). Combinar estos aportes implica un esfuerzo teórico para superar enfoques comunes y trillados en el mundo académico.

En este sentido pretenderemos reconocer la heterogeneidad de aristas religiosas que se manifestaron durante el primer peronismo. Justamente, el pensamiento peronista contiene estas dos grandes acepciones del mundo sagrado:

a) *La religión y las religiones*. Pensado en un sentido convencional, no debe dejar de reconocerse las configuraciones institucionales de lo sagrado, en tanto que grupos que se dicen religiosos y compiten con otras ofertas que se asumen bajo la misma adjetivación. Aquí no acudimos al sentido común, ni al esfuerzo ontológico de raíces metafísicas para responder "qué es la religión" o "cuál es su esencia". De algún modo, hay que apelar a la versión plural del planteo problemático: de la religión a las religiones. El problema es todavía más complejo cuando se atiende que en el interior de una religión puede contenerse una variedad de resoluciones internas, o incluso tensiones intestinas de todo tipo. Pensado en las religiones, este problema ya fue visto por Weber, con sus estudios que relacionaban los vínculos entre ética religiosa y ética secular, sea económica, política, estética, erótica. También Troelstch comprendió el significado diverso del fenómeno cristiano y las distintas cosmovisiones que estaban asociadas a los modelos de Iglesia, de Secta, y de Misticismo.

Por lo general, los planteos han apuntado a las *religiones*, en tanto ofertas que se asumen bajo esa denominación. Una opción de este tipo es la que resulta de la lectura bourdieana, en particular en su concepto de *campo religioso* (Bourdieu, 1995, 1997). El reconocimiento de un interés estrictamente religioso es, en este sentido, un logro inestimable, acostumbrados a la vacuidad de la fórmula "religión = hecho social", o al desvanecimiento de la particularidad religiosa. Si se piensa en el peronismo, no podrá dejar de comprenderse cómo éste fue un heredero, a veces tácito, otras veces explícito, de tales o cuales contenidos éticos religiosos. Esta acepción está en él presente, no tanto por un mandato institucional que asume con *las religiones* ya que, en este horizonte, su conducta es bastante elástica y pragmática, por no decir herética, sino por un conjunto de incidencias, en términos de militantes y significados, que lo asociarán positivamente como cualidad redentora y con un concepto de Reino de Dios.

Esto obliga a no pensar la particularidad del campo religioso, es decir de las ofertas religiosas, como una red institucional cerrada. Una visión de tales características nos llevaría a la tajante separación entre religión y política. Al contrario, como podemos ver, la estructuración interna del campo religioso en la Argentina desde los años '30 busca un esquema de justificación exterior a sus fronteras. Mejor dicho, éstas son bastante difusas para los militantes de organizaciones de extracción católica. Buen militante, buen cristiano era presencia militantemente activa en las organizaciones del trabajo, de la cultura, de política. Y, precisamente, el modelo religioso de acción, integral como podremos ver, es sumamente volátil: estalló a menudo, se diseminó en una importante cantidad de ocasiones por el tejido político, trasladó sus conflictos y anhelos al terreno político social.

b) *Lo religioso*. O la política como religión codificada en términos seculares. En esta acepción, hablar de lo religioso exige un análisis que reconozca las transformaciones de lo sagrado en medio de un contexto moderno. En efecto, no existe una fórmula única para reconocer la modernidad religiosa. Ésta no implica sólo la existencia de grupos religiosos en un contexto diferente al de una sociedad tradicional, sino la mayor amplitud y evanescencia de lo religioso. Esto último deja de ser una mera hegemonía de configuraciones institucionales afianzándose, un complejo escenario de presencias religiosas.

En este punto queremos destacar una relación de desplazamiento: de lo sagrado como monopolio arrogado por actores institucionales, es decir, por "religiones", a su relativa *desregulación, desposesión monopólica o desmonopolización*. De esta manera, el espacio político puede pretender ser poseedor de un sentido religioso: a) por la auto- adjudicación como sentido supremo, ya sea «más racional», ya sea «superador» de la cultura del pasado, caracterizando las religiones como sinónimo de oscuridad y atraso social (esta ecuación puede implicar una prédica netamente antirreligiosa, o una regulación de las facultades de las religiones vigentes en esa sociedad o del grupo religioso hegemónico), b) por la auto-adjudicación de la cualidad de continuidad más genuina de algún contenido religioso previo, al cual evoca y del cual se cree el heredero legítimo.

Como tendremos oportunidad de argumentar en las siguientes páginas, el peronismo guarda estrecha relación con este reclamo de continuidad de argumentaciones religiosas, adjudicándose el título de concreción de las aspiraciones sociales y religiosas del cristianismo. De esta manera, es entendible por qué es, a un tiempo, continuidad y ruptura, y por qué la comprensión peronista de lo religioso, comprensión a su vez religiosa, suponía la alternancia inagotable de tensiones y solidaridades con los proyectos religiosos. Cualquier formulación generalista de las relaciones entre lo religioso y lo político no resistiría la realidad de la época, mutilando la riqueza histórica de los procesos simbólicos de identificación entre ética religiosa y acción política.

De manera muy concisa hemos intentado precisar una línea teórica que creemos heurística en el planteo de la investigación: sólo si comprendemos los procesos complejos de dislocación entre lo religioso y lo político durante la época peronista podremos entender gran parte de los más diez años que rodean al peronismo histórico desde los fundantes sucesos de octubre de 1945 hasta los acontecimientos de setiembre de 1955 en los que se presenciaría el derrocamiento de Perón de la presidencia de la Nación. Fundamentalmente, reconoceremos toda una cultura religiosa que precede en términos cronológicos al peronismo, y con la cual dialogará y en la cual dirá estar "inspirado" aunque le impondrá su propio lenguaje y sus propios acentos.

Esta dislocación es más notoria aún cuando se comprende la influencia de las razones religiosas en la elaboración de una agenda pública y en el sostenimiento, no a través de vías "confesionales", de una propuesta política. El lenguaje religioso era un lenguaje válido para designar horizontes políticos en nombre de la "nación". Pero la articulación simbólico- religiosa del populismo

peronista no dejará incólumes las tradiciones religiosas que sobre él recaen, sino que las alterará constantemente, queriendo imponerles su lógica específica.

Intentaremos justificar, tanto en nuestro abordaje general del problema como en su circunscripción local en Mendoza, por qué la relación del peronismo con lo religioso puede ser comprendida como una *rearticulación simbólica* y una *desestructuración institucional* de esto mismo, constituyendo este proceso de dislocación (resignificación activa, desestructurante, eficaz) la lógica de acumulación religiosa del movimiento justicialista. En esta comprensión se condensan los dos sentidos citados de lo religioso: como influencia y *transferencia* de impacto sobre el campo político, en el cual las religiones (o una religión), a través de sus actores, intentan dotar de sentido religioso a las acciones políticas, y como *desplazamiento* del contenido religioso, el cual se mueve y oscila permanentemente de un lugar a otro. Muchas veces, la *transferencia* es el prolegómeno del *desplazamiento*. En un modelo de penetración (léase transferencia) a través de actividades y discursos que impactan en el espacio público, esta interacción se escapa de las manos y permite la emergencia y consolidación de un movimiento que se proclamará el más "auténtico" realizador del mensaje religioso.

2. La constitución del campo religioso en Argentina: el surgimiento del catolicismo integral

En búsqueda de la comprensión de la articulación entre lo religioso y lo político en la Argentina previa a los años cuarenta, debe incluirse la estructuración del campo religioso, interna y externa, a partir del surgimiento y consolidación del catolicismo integral argentino durante los años '20 y, por sobre todo, durante la década del treinta. Justamente, este catolicismo explicita las dimensiones exteriores e interiores del campo religioso; se articula hacia adentro por su capacidad ofensiva en el espacio público y su vinculación con el campo del poder y otros campos.

A su vez, reconocer el campo religioso en la Argentina y cómo éste contextualiza los orígenes del peronismo supone entender la presencia católica, mayoritaria en las opciones religiosas, y cómo estas opciones religiosas católicas integrales obtienen un marcado avance en el proceso de colonización de lo público.

Por otro lado, hablar en términos de *integral* nos permite captar el funcionamiento y simbolización de los grupos y organizaciones católicas, aprehendiendo en el análisis los contenidos mínimos construidos desde el imaginario religioso. Esta noción difiere del concepto de *integrismo*,³ concepto que es utilizado abusivamente no logrando dar cuenta de una serie de diversidades presentes en el universo de lo religioso durante la primera mitad del siglo veinte.

El catolicismo argentino comienza, a partir de la crisis político económica de los años '30, ha efectuar un profundo viraje desde posiciones defensivas a posiciones ofensivas. El movimiento católico incipiente y creciente toma cada vez más fuerza en su intento de penetración sobre lo público. La crisis de los treinta constituye un marco en el cual es posible este tipo de acción religiosa. "Este catolicismo que busca dar respuestas a esta crisis no lo hace buscando conciliar con otras posturas o tradiciones sociales e ideológicas, sino que irá elaborando su propia comprensión de las causas y de las soluciones. Para ello se pone en marcha un vasto operativo: personas ligadas a sectores de las clases dominantes, de

³ La dicotomía entre "liberales" e "integristas" se presenta flagrante y a-críticamente en el estudio de Susana Bianchi (2001). La historiadora citada no reconoce la pluralidad de articulaciones en el interior del mundo católico, otorgándole una generalidad al "integrismo" que lejos estuvo de cumplirse históricamente, desconociendo la conformación específica del fenómeno integrista en su relación con el catolicismo. Para leer una crítica a esta postura en el período 1943- 1955, Cucchetti (2004a). Para reconocer la diferencia entre los conceptos, a veces confundidos, de integral e integrismo, Mallimaci (1988). Sobre la historia de grupos integristas Libanio (1986), Tincq, (1995).

sectores populares, intelectuales, institución eclesial, redes, nuevos militantes, relaciones con la sociedad política y civil, buscan articular un proyecto que si en la década del 20 no encontraba espacios sociales, en la década del 30 se multiplica y reproduce" (Mallimaci, 1992: 258).

Las dimensiones culturales e institucionales de la vida del país comienzan a verse transformadas por esta inserción de actores y representaciones procedentes del campo católico. "Una red de instituciones católicas comienza a ocupar el tejido social argentino. Una lenta pero profunda desestructuración del consenso liberal dominante comienza a desarrollarse desde el movimiento católico, dejando en "libertad de ideas" y en búsqueda de "nuevos referentes" a porciones considerables de clases populares, capas medias y sectores de las clases dominantes" (Mallimaci, 1992: 261). Cursos de Cultura Católica, 1922, (CCC), Acción Católica Argentina, 1931, (ACA), Juventud Obrera Católica, 1941, (JOC), revistas como "Criterio", "El Pueblo", Mons. Franceschi, el P. Meinvielle, el P. Filippo, son, entre otros, representantes individuales, grupales y organizacionales de este avance de lo católico.

Los objetivos de este catolicismo distan radicalmente del encuadramiento privado con que las miradas laicistas conciben la función social de las comunidades religiosas. Penetración total de la vida social, el catolicismo integral se caracteriza, más allá de sus disensiones y opciones particulares, por un intento global de cooptación de lo público. "La estrategia a implementar es la misma que se impulsa desde Roma acondicionada a la realidad local: RECRISTIANIZAR LA ARGENTINA, RESTAURAR TODO EN CRISTO, PENETRAR CON EL CATOLICISMO EN TODA LA VIDA DE LA PERSONA Y DE LA SOCIEDAD, PRESENCIA PUBLICA DEL CATOLICISMO, REINADO SOCIAL DE JESUCRISTO" (Mallimaci, 1992: 259).

Por su parte, el objetivo de recristianizar la sociedad confiere al catolicismo de la época una fisonomía propia, específica, constituyéndolo en un proyecto con alcances autónomos y enemigos claramente cristalizados. El catolicismo integral, de penetración efectiva en la sociedad y colonización simbólica de los valores nacionales, es un catolicismo antiliberal y antisocialista, su comprensión de la cuestión social y de la presencia de la Iglesia en la sociedad lo hacen una oferta religiosa con elevadas pretensiones, pretensiones que alcanzaría a obtener a partir del gobierno militar de 1943. "El catolicismo argentino, en su versión integralista, busca ser la gran matriz cultural que dé cimiento y perdurabilidad a una nueva hegemonía" (Mallimaci, 1992: 283). La falta de respuestas de otros imaginarios es capitalizada por la opción hegemónica en el campo religioso. "Hay una creciente demanda religiosa y cultural de hombres y mujeres que viendo o creyendo en el fracaso de la política liberal, desconfiando del comunismo, atribulados por los conflictos y posibles guerras en sus países de origen, encuentran en este catolicismo elementos para su identidad nacional y su integración cultural en la vida social argentina. Se "sienten" católicos y argentinos al mismo tiempo... el viejo catolicismo de conciliación como otras experiencias diversas de catolicismo vivida en "forma privada", quedan atrás y en el olvido. Las nuevas generaciones ni sabrán de su existencia" (Mallimaci, 1992: 284).

De este modo, el movimiento católico integral representa esta matriz común, antiliberal y anticomunista, catolizante de la sociedad, de la cual se desprenderán diversas articulaciones puntuales: algunas restauradoras elitistas, otras más filoeclesiásticas, otras más cercanas a la defensa de los valores democráticos, otras de índole populista. Si se analiza de esta manera, podemos comprender un campo católico que lejos está de ser completamente monopolizado o hegemonizado por grupos *integristas*. Sí hay un fuerte predominio *integral* que constituye un lenguaje amplio para presentarse como "católico". Como variante del integralismo, se hará fuerte una porción católica *integrista*:

"El catolicismo integral, particularmente en su forma social, se ha elaborado con elementos de todo origen y proveniencia social: clero –por supuesto, tanto nativo

como extranjero- y clases acomodadas, pero también pueblo y sectores medios. El se ha impuesto y ha perdurado allí donde se ha asegurado una base popular. Este catolicismo, ya sea en su visión de católicos sociales –como Franceschi- o de católicos integristas –como Meinvielle- es el que ha dominado la escena socio-religiosa en el período estudiado (1930- 1946) y contó con todo el apoyo institucional, sea este local o romano.

Ambos pertenecen al mismo tronco común de un catolicismo que, al rechazar de plano la modernidad, busca en su propia tradición de siglos... las soluciones para los nuevos desafíos. Ambos buscan una restauración católica frente a la “grave crisis de la patria” pero en las propuestas que van realizando las diferencias comienzan a ampliarse. Unos –los sociales- trataron de hacerlo por consenso y desde la sociedad, los otros –los integristas- por coacción y desde el Estado” (Mallimaci, 1988: 44).

Agreguemos entonces, un tercer catolicismo en el interior de la propuesta integral. Siguiendo al mismo autor, “Un tercer sector, nacido también de esta matriz de no aceptación de la dominación liberal, surgirá en estos años. Es el de aquellos católicos que comprenden su fe como ligada a la suerte del pueblo. Se trata de “católicos populistas” que están por las reformas sociales, por la industrialización del país, por la intervención del estado en lo económico y social. Buscan que la Iglesia rompa sus ataduras con las “clases oligárquicas” y se sume a las masas laboriosas (...) Tendrán en la figura del padre Hernán Benítez... a uno de sus principales voceros” (Mallimaci, 1996: 200).

Este acento en la pluralidad de impactos religiosos abarca la emergencia y desarrollo del peronismo. Parte del catolicismo integral encuentra el cumplimiento de sus promesas en Perón, otra parte concebirá a éste como personaje o autoritario u obrerista, según los casos, siempre con una connotación contraria a los principios católicos. No obstante, el impacto del catolicismo integral sobre el peronismo fue inocultable: “la legitimidad católica fue utilizada tanto por la Unión Democrática, a partir del apoyo público y directo de los futuros elementos de la Democracia Cristiana, como por el Partido Laborista y, en especial, por la figura y discursos del Coronel (RE) Juan Perón, al manifestar una y mil veces que su ideología era la cristiana y su programa el de la “doctrina social de la Iglesia”, “el de las encíclicas papales”. Peronismo que al asumirse doctrinariamente como MOVIMIENTO “humanista y cristiano” (el vocablo “partido” tenía en esta cosmovisión la carga de “liberal” y por eso será continuamente descalificado desde el peronismo) venía a ocupar un nuevo espacio social e ideológico, autodenominándose como “tercera posición”, alejada tanto del individualismo capitalista como del colectivismo marxista”, sumándose así a la diversidad de pequeños y diversos grupos que ideológicamente se expresaban de la misma manera” (Mallimaci, 1992: 326).

En el contexto histórico, el peronismo adoptará todo un universo simbólico dotado de significados novedosos. La crisis de la Argentina liberal- agro exportadora fue posible y capitalizada por la introducción pública de imágenes religiosas. Por lo general, tiende a omitirse que el universo de lo democrático deja de ser copado por lo liberal, como así también pueden producirse articulaciones liberales no necesariamente democráticas: “Se comienza a cuestionar la asociación entre democracia y liberalismo y se crean posibilidades a nuevas articulaciones: se puede ser demócrata sin ser liberal; se puede ser liberal sin ser demócrata. Sólo teniendo como telón de fondo esta profunda crisis de representatividad del imaginario liberal podemos comprender “las nuevas ofertas” simbólicas” (Mallimaci: 2001: 217).

El catolicismo permite diseñar una estrategia política que va a incorporar el peronismo como pensamiento propio. Más allá de las versiones católicas autoritarias, existentes y poderosas, los años cuarenta van a marcar la posibilidad de realizar la democracia extramuros de las definiciones liberales.

Un poco más de cerca, iremos escudriñando qué piezas simbólicas se transfieren desde lo religioso hacia la esfera política.

3. La influencia católica sobre el peronismo

Vamos a intentar sintetizar el conjunto de incidencias más significativas del catolicismo sobre el movimiento peronista a partir de una profunda conexión de sentido. Incidencias que no deben ser reducidas simplemente a la participación de militantes o adherentes religiosos sobre la política sino que debe incluir, además, su impacto simbólico.⁴

Como tendremos la oportunidad de justificar en los próximos capítulos, estas influencias son palpables en la medida en que constituyeron el discurso peronista, tanto en el nivel de militancia en general como en el de sus "portavoces" individuales. El impacto simbólico, a su vez, puede clasificarse en influencia explícita o tácita. Las categorías no son en nada excluyentes pero sirven para reconocer tendencias en la estructuración de la relación. Por ejemplo, la interpretación constitucional de Sampay, o las apropiaciones que se hacen sobre lo religioso desde el propio peronismo tienen que ver con la asunción directa de lo católico, si bien el contenido católico puede aparecer *dislocado*, con notorias diferencias en relación al catolicismo autoritario o clerical. Sin embargo, la *comunidad organizada*, en la cual Perón recorre distintas inspiraciones filosóficas, no puede ser desgajada de la influencia católica aunque esta pueda presentarse difusamente. El peronismo tuvo esa capacidad de incorporar y hegemonizar selectivamente aportes por demáspreciados tanto del catolicismo militante como del catolicismo difuso y popular. Y, a partir de esta plasticidad, construyó una red de alianzas y oposiciones con los grupos religiosos.

Con ciertos resabios evolucionistas, simplistas, se pretende trazar una línea de desarrollo en la relación entre catolicismo y peronismo que iría desde un consenso inicial, traducido incluso por algunos autores en términos de "alianza" y "fusión", hacia un conflicto agudo. Esta lectura desconoce que, tanto en los orígenes peronistas como en las fechas cercanas a setiembre de 1955, hubo ejes de continuidad y de ruptura. Además, debería aclararse que la continuidad no se tradujo en una anuencia ciega a lo religioso institucional, como se podría pensar desde la *nación católica*,⁵ y que los elementos de ruptura, aún en el punto más álgido del antagonismo, no supusieron un alejamiento substancial de ciertos idearios católicos. Y, en gran medida, tampoco generaron un intento de aniquilamiento total de lo institucional. Los discursos de Perón sobre el conflicto apuntaban más a militantes católicos aislados, a los "católicos clericalistas", que a la institución; no atacaron la doctrina sino que siempre buscaban resignificarla. Si se lee esta interpretación en relación con el hostigamiento del gobierno al mundo católico, cabría pensar que la cuestión católica dividía aguas en el peronismo enfrentando a los anticlericales extremos, a los tácticos que evitaban por razones políticas que la disputa se hiciera extrema, y a los peronistas católicos que veían la necesidad de ahogar un conflicto que, desde su perspectiva, tenía poco sentido.

En lugar de postular una lectura evolucionista habría que captar la heterogeneidad de reacciones católicas ante el nuevo movimiento. Se podría comenzar citando: "Aquellos que se consideraban a sí mismos como "católicos liberales y católicos sociales" se agrupan en grupos ligados a la experiencia de la Democracia Cristiana (son llamados Unión Demócrata Cristiana en Córdoba; Acción Social Democrática en Rosario; Fraternidad Esquiú, Estrada y Movimiento Social Democrático en Buenos Aires). La proclama de diciembre de 1945, titulada

⁴ Resulta interesante la aclaración hecha por Floreal Forni (1987a), y que nos recuerda no reducir las influencias a la sola participación de actores en tal o cual proceso. Esta participación es relevante sólo acompañada de un impacto simbólico dado por la irradiación imaginaria de uno hacia otro.

⁵ Nos referimos a Loris Zanatta (1999).

“Declaración por la Justicia Social”, de Augusto Durelli, resume estas posiciones... En una carta, llaman a votar por la Unión Democrática” (Mallimaci: 2001: 224).

En este sentido, no pueden concebirse respuestas homogéneas ante la emergencia del peronismo. La Acción Católica, que participó públicamente en una serie de actividades y manifestaciones contrarias al gobierno de Perón, tuvo incluso fraccionamientos internos y opciones escindidas. Algunos de sus militantes y dirigentes forman grupos de democracia cristiana que se oponen al “totalitarismo fascista”. No obstante, “otro grupo de católicos formados en la Acción Católica y en otros movimientos similares, se incorporarán directamente a la experiencia partidaria y estatal llevada adelante por el justicialismo. Su ser religioso significa presencia social y política en movimientos que no atenten contra sus creencias e identidad católica. A diferencia de los demócratas cristianos, no se incorporan a experiencias “cristianas” sino que se suman a aquellas de “inspiración cristiana”. Para ellos, el justicialismo será también una manera de llevar adelante sus concepciones religiosas. Antonio Cafiero, Emilio Mignone, A. Juárez, entre otros, representan esta corriente” (Mallimaci, 2001: 225- 226).

Este apoyo al peronismo debe distinguirse del que realizaron católicos comprometidos, por sobre todas las cosas, con la defensa del orden y la autoridad (Mallimaci, 2001: 226). Este catolicismo, vinculado al imaginario de los *tres/ cuatro órdenes o jerarquías sociales*,⁶ tiene una serie de expectativas con el nuevo proceso histórico que es, entre otras cosas, conducido por un militar. No obstante, tal grupo, como afirma Frigerio, no tardaría en expresar su decepción, pasando a integrar, años más tarde, la crítica al régimen por sus desviaciones *obreristas* y la cultura laica que, según ellos, se propagaba. Incluso, apoyaron el golpe de 1955 (Frigerio, 1984: 20). Se destaca la figura emblemática del sacerdote Julio Meinvielle.

También en esta red de relaciones sobresalen las esperanzas del catolicismo popular, por lo general olvidado ante otras experiencias religiosas con mayor peso en lo institucional. “Otro grupo presente en los orígenes de la experiencia peronista es aquel que visualiza al nuevo movimiento que surge en octubre de 1945 como una experiencia popular (en el sentido amplio del término), de trabajadores que buscan la armonía social sin ligazón con la “violencia anterior de las organizaciones sindicales”, ligado a una “cultura argentina” y donde las posibilidades de “cristianizarlo” son amplias... Una figura a destacar es la del sacerdote Hernán Benítez, dado que llevará activamente su adhesión al nuevo movimiento, ocupando un lugar privilegiado junto a Eva Duarte tanto en su vida personal como en sus actividades sociales” (Mallimaci: 2001: 227) De este grupo se puede citar, además, a Leopoldo Marechal, Manuel Gálvez, Arturo Sampay.

Finalmente, una expresión más vasta de apoyo se encuentra en sacerdotes, religiosos, religiosas, y laicos militantes que de manera muy diversa expresan su adhesión al peronismo (Mallimaci: 2001: 228- 229). En este punto se hace nítida la participación en lo social de grupos católicos que tenían su peso a pesar de no tener trascendencia pública individual.

Tal pluralidad de caminos y reacciones desmitifica los lugares comunes en los que se ha pensado los vasos comunicantes entre religión y política. El peronismo captó adhesión, captó un antagonismo absoluto, como también despertó actitudes oscilantes diacrónicamente: adhesiones que se resignificaron en el tiempo en una profunda *antipatía cultural* (Löwy), rechazos que se invirtieron en apoyos militantes. Sin embargo, una porción relevante de quienes adhirieron a él y quienes se opusieron estaban movidos por una estructuración diversa del universo de sentido religioso. Esto explicará caminos que se toman y después se modifican, haciéndonos entender por qué los elementos más autoritarios y restauradores que

⁶ Nos referimos estrictamente al pensamiento del padre Julio Meinvielle. Este caso representa, por antonomasia, las diferencias estructurales entre el catolicismo de corte autoritario y el movimiento político justicialista. La concepción de la relación entre religión y política de Meinvielle, y la defensa de un orden social fuertemente jerarquizado difería de las inclinaciones populistas consagradas en los años 1945- 46. Para leer en este punto, Cobe, Iramain, Pavón (2003).

el entonces Cnel. Perón concentró inicialmente fueron alejándose⁷ de su marco contenedor incorporándose, incluso, a la oposición militante.

En este contexto simbólico debe entenderse la irradiación católica en la formación del peronismo y la configuración de la posterior lectura peronista de lo religioso. No solamente existieron afinidades electivas profundas entre peronismo y catolicismo sino también afinidades negativas. Lo católico suponía, para el denominado «catolicismo democrático», la negación de un movimiento acusado de totalitario y, por ende, anticristiano, o la disconformidad, para sectores «católico nacionalistas», con una política tildada de socializante y, por ello mismo, adversa a los principios consagradores de la propiedad y el orden.

Cuando Perón retoma las encíclicas, más allá de lo mucho o poco que haya sabido,⁸ y cuando esas encíclicas tienen un impacto profundo en aspiraciones sociales y religiosas, no está simplemente acercándose al poder papal, a la Iglesia Católica como fenómeno mundial, sino que se está sumergiendo en todo el bagaje doctrinario que fue formando progresivamente el catolicismo durante la primera mitad del siglo XX. La idea de *justicia social* en nuestro país, en este sentido y en sus orígenes, no fue un simple producto de una cultura secular sino del horizonte simbólico que produjeron organizaciones religiosas y nacionalistas y que el peronismo, fiel a su particular estilo, se encargaría de sintetizar.

La preocupación antecedente en congresos católicos, entre finales de siglo XIX y comienzos del XX, sobre la *justicia social* es innegable: en estos congresos existió una propensión, todavía emergente, sobre la legislación social y las condiciones de trabajo (Auza, 1984: 27). Con el tiempo, esta inclinación generó impactos más contundentes en términos reales.

Si se pretende hacer una secuencia de esta influencia, se da un pasaje desde la doctrina religiosa a lo social y, posteriormente, a la experiencia política. Las articulaciones entre peronismo y movimiento católico no fueron en bloque, es decir, no se pueden establecer afinidades/ contra- afinidades de carácter absoluto. No obstante, la prédica religiosa y social del movimiento católico fue absorbida en gran medida por la construcción política emergente en los años '44 y '45. Igualmente, puede plantearse que ésta fue precedida por aquélla, no sólo en lo cronológico sino además en lo lógico. Un caso típico fue la Juventud Obrero Católica, JOC.

La JOC surge en Bélgica en el año 1924, fundada por el sacerdote belga Joseph Cardijn, e inspirada en la doctrina social que prohija experiencias religiosas cercanas al mundo obrero. En Argentina fue fundada por los sacerdotes Enrique Rau, Agustín Elizalde y Emilio Di Pasquo en el año 1941, años previos a la gestión de Perón en el Departamento Nacional del Trabajo devenido con su ascenso en Secretaría de Trabajo y Previsión, donde desarrolló la obra social con la que alcanzara éxito y popularidad en los sectores trabajadores.⁹

En este sentido, y como sería una sensible inclinación para el peronismo, la JOC compartía dos críticas propias del catolicismo integral: crítica inculdicable al liberalismo y al socialismo o comunismo. “La JOC, nacida en 1941, se inscribía en el marco de la estrategia de lo que ha sido llamado el movimiento católico integral o integralismo católico. En oposición a otras corrientes del movimiento católico argentino, el integralismo tenía una postura de confrontación total tanto con el liberalismo como con el socialismo” (Bottinelli y otros, 2001: 74). A su vez, difería en gran medida de otras organizaciones católicas abocadas al mundo obrero, por

⁷ Para comprender la relación entre peronismo y el nacionalismo restaurador, Buchrucker (1987).

⁸ Lila Caimari hace hincapié, siguiendo al Padre Hernán Benítez, en los escasos conocimientos de Perón en materia de Doctrina Social de la Iglesia (Caimari, 1995: 115).

⁹ Según un estudio realizado al respecto, “la JOC fue una forma de apostolado de laicos en la sociedad dirigido a los jóvenes obreros. Su objetivo primordial no era crear un sindicato católico para obreros sino formar a los jóvenes trabajadores en la doctrina católica para la penetración de éstos en el conjunto del movimiento obrero... Nuestro interés por la experiencia jocista no reside tanto en su magnitud... como en su peculiar característica de fusionar dos tradiciones, la obrera y la católica” (Bottinelli y otros, 2001: 71).

ejemplo, los Círculos Obreros Católicos fundados por el padre alemán Federico Grote: “En definitiva los Círculos fueron más una obra de Iglesia para los obreros que una obra de obreros de inspiración católica en el movimiento obrero. La JOC tendió a responder más a este segundo tipo de prácticas, insertando su apostolado en la estrategia integralista” (Bottinelli y otros, 2001: 85).

En algunos temas, las diferencias no sólo eran sensibles sino también polémicas. “La huelga se reivindicaba como un derecho y un arma legítimos de las luchas por las reivindicaciones obreras, y nadie podía impedir su ejercicio (...) Las prácticas que permitió este método fueron constante fuente de tensiones entre los militantes jocistas y otros sectores del catolicismo. La postura de la JOC respecto de la huelga es un ejemplo de tal diferencia: este método de lucha era considerado legítimo en determinadas circunstancias, postura que de ninguna manera tomarían sectores católicos más ortodoxos” (Bottinelli y otros, 2001: 95, 108). Con relación a las asociaciones profesionales, el principio sindical no confesional¹⁰ fue el que orientó a la JOC (Bottinelli y otros, 2001: 98- 99).

La búsqueda de la armonía social, de la mano de la justicia social, generó una conciencia sobre la necesidad de asegurar un nivel de vida digno en las clases trabajadoras. Este anhelo hace de la JOC un antecedente del peronismo en el plano mismo de lo social. Como se afirma en el artículo que retomamos, “los ex jocistas y el sacerdote que hemos entrevistado coincidieron en que el peronismo, al “aceptar la doctrina social de la Iglesia” respondía al modelo social que ambicionaba la jerarquía y la JOC: un movimiento obrero sindicalizado y articulado con un Estado cuyo timón estaba en manos de un gobierno que no quería “ni capitalismo ni socialismo”, limitaba el capital salvaje, contribuía a la justicia social y levantaba las banderas de un nacionalismo sustentado en la eterna moral católica del pueblo argentino. Ésta era la tan mentada tercera posición que anheló el catolicismo. Gran parte de las imágenes y resignificaciones que de las concepciones católicas hizo la JOC fueron tomadas y difundidas exitosamente por el peronismo, cuyo imaginario resaltaba elementos católicos conjugados con una fuerte identidad obrera” (Bottinelli y otros, 2001: 109).

Esto no significó que todos los militantes jocistas fueran peronistas. Había al respecto ciertas reservas (Soneira, 2002: 33). Algunos apoyaron al peronismo, incluso posteriormente fueron montoneros, otros rehusaron por ser católicos de la experiencia peronista. Lo que es interesante destacar es que tanto unos como otros justificaban su participación o no en el nuevo movimiento argumentando razones religiosas. El peronismo como vehículo recristianizador o el peronismo como negación del mensaje. Con toda claridad, el jocismo representó un tipo de contacto con lo social en el cual la reivindicación de los derechos de los trabajadores se valoraba como axioma incuestionable consagrado desde lo religioso.

Resulta incontestable el antecedente católico de la idea de «justicia social». Elaborada en congresos, organizaciones católicas, voces episcopales, la noción fue forjada desde el campo religioso en oposición constante a los efectos y principios de la Argentina liberal. El peronismo logró acuñar la «justicia social» y convertirla en eje simbólico del imaginario político.

La “Comunidad Organizada” representa ese esfuerzo de reaprehensión original de la cultura católica. En el texto de Perón, presentado en el Congreso Nacional de Filosofía de 1949 en Mendoza, se vislumbra cómo la concepción peronista de la vida social estuvo teñida por un modelo de armonía elaborado en distintos imaginarios católicos.

A su vez, como típico esbozo peronista, la continuidad de lo católico resulta sui generis, particular, lo que evidentemente resiente determinadas aspiraciones integrales dentro del catolicismo de la época. La *comunidad organizada* de Perón no

¹⁰ Esta constatación desmiente miradas macro históricas que sostienen que el sindicato no confesional fue rechazado por la totalidad del mundo católico. Algunos análisis han descuidado la heterogeneidad de soluciones que se encontraban en la discusión experiencia cristiana/ experiencia de inspiración cristiana.

es la sociedad jerarquizada de manera elitista, ni sigue un diseño corporativo medieval. Al momento de pensarla, Perón retoma múltiples herencias filosóficas, las que él mismo se encarga de adaptar al ideal propuesto, si bien algunos ejes de demarcación y contraste son también irrenunciables.

La preocupación espiritual del peronismo refleja una incidencia no menor de un catolicismo advertido por lo menos tácitamente:

“Se ha persuadido al hombre de la conveniencia de saltar sin gradaciones de un idealismo riguroso a un materialismo utilitario; de la fe a la opinión; de la obediencia a la incondición”.¹¹

Esta preocupación por la disonancia entre la evolución técnica y la evolución moral no está divorciada de las consecuencias que se pueden generar, a partir de la expansión irrefrenable del individuo y sus intereses, sobre el terreno de las luchas y conflictos. Desde este horizonte, la organización de las fuerzas sociales debe suponer una superación de la lucha de clases:

“La lucha de clases no puede ser considerada hoy en ese aspecto que ensombrece toda esperanza de fraternidad humana. En el mundo, sin llegar a soluciones de violencia, gana terreno la persuasión de que la colaboración social y la dignificación de la humanidad constituyen hechos, no tanto deseables como inexorables”.¹²

En lo filosófico, la propuesta de Perón pasa por la constitución de una comunidad sobre la base del individuo, un proceso de construcción ascendente que culmina en el Estado. Siguiendo enseñanzas pro hijadas desde el catolicismo, el peronismo intentará evitar dos desviaciones perniciosas: “una es el individualismo amoral, predispuesto a la subversión, al egoísmo, al retorno a estados inferiores de la evolución de la especie; otra reside en esa interpretación de la vida que intenta despersonalizar al hombre en un colectivismo atomizador”.¹³ La crítica al marxismo, por pregonar la anulación del individuo por el Estado, es implacable. Pero también habla de *defectos sustanciales* de los principios democráticos liberales: la *democracia liberal* no conduce por sí a la comunidad, no armoniza los valores supremos del individuo con la construcción del bien común.¹⁴ El colectivismo peronista es individualista: logra la armonía social pero parte del hombre.¹⁵

No obstante, a pesar de esta deseada búsqueda de equilibrios, la *comunidad organizada* así propuesta no puede confundirse con las visiones del mundo propuestas por los modelos tradicionales. La virtud humana que logra regir el destino de la sociedad, dice Perón, “no ciega los caminos de la lucha, no obstaculiza el avance del progreso, no condena las sagradas rebeldías, pero opone un muro infranqueable al desorden”.¹⁶ Debe pensarse en un péndulo cuya enunciación filosófica no aprehende la totalidad de sus significados reales: orden y contra-orden, equilibrio y desestabilización.¹⁷

La conciencia política fue promovida desde una construcción simbólico religiosa que inclinó sus contenidos y características esenciales. A su vez, cuando el peronismo se constituyó desde esta estructuración simbólica del campo religioso, básicamente de la crítica católica integral a principios liberales, el movimiento político siguió afianzándose en lo imaginario desde su participación activa en la reconfiguración de los elementos componentes de esa misma crítica. Desacertado es el esquema que pretende clasificar la evolución desde un origen peronista tributario de elementos católicos a un segundo peronismo anti- católico. Ambos momentos históricos fueron constituidos desde simbolismos religiosos. El desarrollo histórico del peronismo como proyecto totalizante, al compartir la misma ambición y con contenidos a veces sustitutivos del catolicismo militante, haría inevitable la

¹¹ Juan Perón, 1949, Disertación en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, 1973, p. 14.

¹² *Ibidem*, p. 51.

¹³ *Ibidem*, p. 76.

¹⁴ *Ibidem*, p. 106.

¹⁵ *Ibidem*, p. 113.

¹⁶ *Ibidem*, p. 37.

¹⁷ En este sentido se ha indicado la ambivalencia del peronismo y su ilusión marcadamente utópica. “El Justicialismo sustentó una utopía. La utopía de la mediatización, de la co- participación obrero- empresaria, de la conciliación de clases, por el equilibrio altamente inestable que propugnaba” (Frigerio, 1990: 38).

aparición de puntos de ruptura y antagonismo. A su vez, dicha ruptura no fue total, y en los espacios de intersección hubo resultados diversos (católicos que se alejaron definitiva o provisionalmente del peronismo, católicos que rompieron con la institución). Además, los conflictos y adhesiones tuvieron una dinámica histórica cuya resolución se daría con posterioridad al golpe de 1955.

La proclamada Tercera Posición como eje del peronismo, que elude las salidas materialistas con acento unilateral en el individuo o su contrario acento en lo colectivo, y la negación tanto del capitalismo como del comunismo, hacía del proyecto de comunidad organizada de Perón una fuente que generaba simpatías en actores procedentes del catolicismo. Es justo decir, además, que las expuestas por Perón en el Congreso de Filosofía de 1949, tienen una fuerte inspiración en la prédica católica de la época. A su modo, Perón le da continuidad a esa prédica escamoteando en tal caso su filiación institucional. Esta dilución de las referencias a la «Iglesia» sería vista con recelo en determinados ambientes eclesiásticos, como así también, la anterior continuidad simbólica le aseguraba a Perón el apoyo de personajes políticos de militancia en el seno católico.

En el prólogo a la segunda edición de su libro «La Internacional Católica», editado por primera vez en el año 1938 y reeditado en 1951, el senador nacional por San Juan, Pablo Ramella, dirigente de la Acción Católica, posterior codirector del diario «El Pueblo» durante los años 1953- 1954, y sobre quien nos detendremos en el capítulo quinto, cita palabras de Perón de contenido similar a su discurso en el Congreso de Filosofía al que hicimos mención. Según Perón, “no queda, pues, para occidente otra solución que renunciar a su concepción individualista si quiere oponer una valla eficaz al avance ideológico del comunismo y ponerse a mitad de camino del extremo ideológico oriental si quiere sobrevivir”.¹⁸

En gran medida, la propuesta de «La Comunidad Organizada» sigue la línea difusa a partir de la cual se buscaba garantizar adhesiones diversas. En esta orientación, sectores católicos, antiliberales y anticomunistas se reconocerían por la negación a lo que denominaban “materialismo”. La conciencia nacional debía seguir, según su punto de vista, un proyecto vernáculo, autóctono, diferente a los fascismos europeos, a las democracias liberales y a los regímenes comunistas.¹⁹

Sin embargo, la tercera posición y su fondo cristiano, ligado a derroteros seguidos por el catolicismo argentino, no podía ni aún con estas vetas satisfacer a aquellos que pensaban en un orden político sujeto al poder espiritual entendido como órgano institucional ordenador de lo temporal. La «nación católica» invocada por el peronismo tenía la fuerte cualidad simbólica de reclamar inspiraciones religiosas desproveyendo a sus manifestaciones institucionales de la relevancia que el clericalismo reclamaba.

En su carta al Papa Pío XII, de marzo de 1947, Perón expresa el espíritu católico del movimiento político naciente destacando, por ejemplo, la implantación dentro de los horarios de clase de la enseñanza religiosa. A su vez, remarca la esencia religiosa de la obra social justicialista. La siguiente frase de la misiva contiene tanto el influjo católico como la crítica peronista hacia ciertos católicos (digamos nosotros, hacia ciertos catolicismos):

“He debido vencer graves y tenaces dificultades nacidas de la incomprensión aún de ciertos católicos beneficiarios de las riquezas de la tierra e incapaces de llevar a la práctica las enseñanzas pontificias de justicia social. No faltan personas que ofuscadas por fobias políticas en todos los actos de gobierno presumen descubrir no sé qué súbdolas maniobras

¹⁸ Mensaje al Congreso de la Nación del 1° de Mayo de 1950, en RAMELLA, Pablo, Prólogo a la Segunda Edición, *La Internacional Católica*, Ed. Depalma, Buenos Aires.

¹⁹ De allí que, por ejemplo, el jurista Carlos Cossio propusiera designar al justicialismo como “cuarta posición”, como sostiene Buchrucker, “al fin de distinguirlo con exactitud no sólo del “individualismo manchesteriano”, y del “comunismo ruso”, sino también del “totalitarismo centroeuropeo” (Buchrucker, 1987: 344).

(...) Ni a la Enseñanza Religiosa ni a las Encíclicas sociales he pretendido jamás convertirlas en armas al servicio de mis intereses políticos. Pues si a ellos hubiera atendido, habría hallado en el laicismo escolar un recurso poderoso para conquistar el formidable poder de la prensa masónica y el no menor de algunos gremios desorientados (...). Me empeño por arrancar de la miseria del laicismo y del materialismo no sólo a los niños sino también a las clases proletarias desorientadas por ideologías exóticas y proclives a los utopismos comunistas”.²⁰

Ya en el '47 se hace evidente algo que, tanto los que identifican monóticamente al peronismo con la Iglesia como aquellos que lo muestran “anticatólico”, omiten: las solidaridades y discontinuidades entre uno y otro: “Desgraciadamente no he hallado todo el apoyo que esperaba no ya en ciertos plutócratas, resentidos por la acción social del gobierno, sino en algunas personas de jerarquía dentro de la Iglesia, a quienes correspondía secundar las orientaciones sociales católicas y apoyarlas con toda su gravitación moral. En completo desacuerdo con la inmensa mayoría de sacerdotes, imbuidos de auténtico espíritu evangélico y patriótico, prefirieron esos pocos a los que me refiero, ser antes políticos que cristianos. Prefirieron no comprometerse con los enemigos de la Iglesia, prendiendo una vela a Dios y otra al demonio”.²¹

Evidentemente, el discurso de Perón se hace dentro del entramado simbólico de un catolicismo popular y re- interpretado. Es, a la vez, continuidad e innovación, «filiación y herejía», debiéndose determinar, según la correlación histórica de fuerzas y el grado de contracción o expansión de las manifestaciones católicas y no católicas del campo religioso, qué predominó más en cada momento histórico: la vinculación positiva o la ruptura.

No puede pensarse, aún en casos de continuidades difusas o tácitas como la “Comunidad Organizada”, que la crítica movimientista al liberalismo sea ajena a la prédica católica integral antiliberal. Solidario con el precepto de la justicia social, el rechazo del individualismo liberal es expresión flagrante de la estructuración religiosa de la política en la Argentina de la década del cuarenta. A esta crítica, a veces de contenido populista, a veces de contenido autoritario, el peronismo le da un sentido positivo propio: la democracia, como la organización económica de la sociedad propuesta por el peronismo, es popular y antiliberal. Esa connotación despectiva de la palabra «partido político» tiene que ver con la influencia católica sobre la conciencia social. La adopción de la denominación «movimiento» también ofrece un significado religioso, una idea de acción y construcción por encima de estructuras partidarias.

Antiliberalismo, superación del individualismo, concepto de justicia, derechos sociales, centralidad del trabajo, defensa de la soberanía nacional y del rol del Estado, todos estos elementos que conformaron la cultura política peronista estuvieron producidos en gran medida por la presencia de una cultura católica que logró tener autoridad simbólica para cuestionar la modernidad liberal. A cada instante, el peronismo retomó estas banderas, previamente levantadas por el movimiento católico, como podremos ver en los actores escogidos para el análisis en los próximos capítulos, y las hizo propias, las “peronizó”, les confirió un sentido propio para desvincularlas de la autoridad oficial de las instituciones religiosas. En un mismo movimiento de penetración moral, se retomaban las imágenes religiosas que concomitantemente se re- significaban.

Esta producción simbólica muchas veces fue realizada por protagonistas del peronismo que arrastraban una inserción institucional o moral con el pensamiento católico. Si la particular prédica cristiana de la sociedad, encarada desde 1944, estuvo asociada a personajes históricos que llegaron a una fuerte crítica de la

²⁰ Citado en Cichero (1992: 46- 47)

²¹ Ibidem.

jerarquía eclesiástica, como Eva Perón, Mendé, el p. Badanelli,²² y hasta, en ocasiones, el propio Perón, hubo otros peronistas que, intentando preservar el respeto formal por la institución, hicieron interactuar sus convicciones religiosas con sus elecciones políticas. Aquí hay una incidencia no despreciable del catolicismo sobre el peronismo, en el mismo momento en que la experiencia peronista sometió a transformación al propio bagaje religioso. Y aquí puede citarse a Cafiero, el p. Benítez, Bustos Fierro, Ramella, Sampay. En éstos se produce una afinidad triangular entre ética religiosa, crítica al liberalismo/ comunismo y participación en el peronismo.

El legado católico integral, que intentaba penetrar en todos los ámbitos de la sociedad, buscaba dar respuestas en un contexto de crisis del liberalismo. El peronismo retomaría este legado adaptándolo a su propio lenguaje. No obstante, y a pesar de que varios sectores católicos veían al movimiento populista como formulación equívoca, para algunos por "totalitario", para otros por su "riesgoso obrerismo", existió una continuidad entre lo religioso y el peronismo para aquellos que veían una inspiración católica en la política llevada adelante desde 1944 en materia social.

La creciente independencia del control institucional de los símbolos religiosos no hacía menos religioso al peronismo. Por el contrario, transformando la estructuración del campo religioso liberaba de la manipulación eclesiástica su propia interpretación del imaginario católico. La participación en el ámbito social, la política económica, la concepción jurídica²³, arrastraba una impregnación religiosa: un catolicismo popular transformado y anti- oligárquico urdía el proyecto de sociedad detentado por el movimiento popular.

Rastreamos, de este modo, las matrices religiosas y cómo desde ellas se configuró la conciencia política en respuesta o consonancia con el peronismo.

4. El "cristianismo verdadero": el imaginario Benítez- Eva Perón

Incluir en un mismo capítulo el imaginario del padre Hernán Benítez y el de Eva Duarte de Perón, y analizar cómo este imaginario repercute conjuntamente en el simbolismo religioso, puede parecer infundado. Habría suficientes muestras de diferenciación entre ambos. Benítez, a pesar de su crítica abierta al cristianismo formal y aristocrático, mantuvo su obediencia a la Iglesia si bien no se alejó del peronismo. El caso de Eva Duarte es distinto: su cercanía con personajes anticlericales y su controvertido estilo político provocaría la crítica de diversos sectores eclesiásticos. En tal caso, y evitando encontrar en su discurso la *prueba anticatólica* del peronismo, la crítica hacia los obispos y el cristianismo de «letra» es más cruda y sin mediaciones que en el caso del sacerdote.

Lo que interesa subrayar por sobre todo es una visión del cristianismo, con la consecuente prédica preconizadora de una re- fundación de la ética católica, que impone no sólo una afinidad entre religión y política, sino que reorienta el andamiaje simbólico del catolicismo en función de una línea peronista de simbolización. Lo que a su vez nos habla de elementos en el discurso religioso que se abren a experiencias históricas y políticas verdaderamente novedosas.

La interpretación que hace Benítez del golpe de 1955 y el conflicto con la Iglesia de algún modo condensa su lectura sobre el vínculo entre peronismo y

²² Durante la época estudiada, la trayectoria de Badanelli no estuvo ajena a las controversias profundamente acaecidas en las relaciones religioso- políticas. En el año 1951 publica "Comunismo y Justicialismo", texto controversial en el que arremete contra el comunismo en nombre del justicialismo. En 1955, el pleno conflicto entre Gobierno e Iglesia, tiene un altercado público con el clero santafesino. Años después fundaría la Iglesia Católica Apostólica Argentina en 1970, acción después apoyada por José López Rega, secretario privado de Perón durante su estadía en España y Ministro de Bienestar Social en 1973. Para ver esto último, Bosca, (1997).

²³ Aquí veremos una fuerte influencia de Sampay y Ramella, entre otros.

catolicismo.²⁴ A su vez, el sacerdote jesuita atribuye responsabilidades peronistas en la acentuación de las debilidades del gobierno, sosteniendo la hipótesis de un entorno que habría conspirado, desde dentro, contra el propio Perón, y lo habría enfrentado a la Iglesia para hacerlo equivocarse en sus decisiones. Más allá de la precisión histórica de sus afirmaciones,²⁵ las mismas deben ser estimadas en su valor "memorial", esto es, como articulación imaginaria depositada en términos de memoria. Esta memoria, a la cual no solamente adhiere Benítez, indica que, aproximadamente después de 1953, algunos católicos miembros de los grupos peronistas fueron desplazados del elenco político gobernante y muchos de sus lugares ganados por la masonería anticlerical. En un punto, dicha argumentación contiene una dosis de veracidad histórica ya que puede ratificarse que desde ese año –aproximadamente– los conflictos entre catolicismo y peronismo tendieron a aumentar. Pero, como toda construcción de memoria, la resignificación imaginaria no coincide –ni necesita coincidir– con los acontecimientos producidos. Básicamente por las siguientes razones:

- los conflictos entre algunos grupos y personajes católicos y el gobierno son previos, aunque con menor intensidad;
- el proyecto peronista de totalización es anterior al segundo gobierno del General Perón, y quizá acompañó al peronismo desde sus más tempranos orígenes;
- lo que se conoció como escalada anticatólica fue un proceso más gradual y complejo de lo que se puede presumir retrospectivamente.

A pesar de haber evolucionado críticamente sobre el papel desempeñado por el propio Perón, el rol de Hernán Benítez puede ser calificado como central en el interior de los lazos mantenidos por el peronismo con el pensamiento cristiano. La aspiración del sacerdote jesuita con el naciente movimiento se distanciaba de los meros anhelos de la jerarquía católica: aquél constituía un proceso de emancipación colectiva que hacía suyos los fundamentos más hondos de la ética y la doctrina cristianas.

Más allá de sus actividades con Eva, su rol como confesor y su trabajo generando relaciones con el clero, Benítez fue uno de los intelectuales que representó con más nitidez la afinidad electiva entre lo religioso y lo político. A diferencia de lo que diría años después cuestionando las decisiones de Perón, en 1950 retoma el valor de la conducción del peronismo que habría permitido la convivencia y perdurabilidad de un movimiento heteróclito.²⁶ Como fue una constante en el catolicismo integral de la época, sostenía que un enemigo marcado era el comunismo: "la disyuntiva argentina del futuro es sencillamente: o justicialismo (sea peronista o sea el que sea) o comunismo".²⁷

En su visión, aparecen las críticas tanto al clericalismo como a la influencia masónica, ambas vistas como distorsiones de los principios justicialistas. El imaginario de Benítez diferencia entre clericalismo y religión, lo cual es interesante al momento de destacar desarrollos ulteriores en la conformación de una ética católica que, lejos de representar una defensa monolítica de los intereses estrictamente religiosos, va presuponiendo un estado de heterogeneidad de puntos de vistas emanados desde lo religioso. En un mismo movimiento discursivo, su denuncia evidencia la singularidad de este catolicismo: califica de *nefasta influencia*

²⁴ Retomamos el estudio realizado por Marta Cichero que contiene, entre otros testimonios de valioso nivel, entrevistas a Benítez y su correspondencia con Perón después del golpe de Setiembre de 1955 (Cichero, 1992).

²⁵ Desde su punto de vista, la muerte de Eva Perón trajo como profunda consecuencia el ascenso de un "entorno perverso" de Perón. Según Benítez, ese entorno produjo un deterioro innecesario en la relación entre Perón y la Iglesia Católica. Los personajes en cuestión habrían sido Armando Méndez San Martín y Raúl Mendé, ambos funcionarios de gobierno. Para conocer en profundidad la interpretación del conflicto Perón - Iglesia y las razones de lo que para él fue un marcado deterioro político de los últimos años de gobierno previo al golpe, nos remitimos nuevamente a Cichero (1992).

²⁶ Hernán Benítez, 1950, *La Argentina de ayer y de hoy*, Subsecretaría de Informaciones de la Presidencia de la Nación, Buenos Aires, p. 24- 25.

²⁷ *Ibidem*, p. 28.

masónica, el intento de convertir en política un movimiento social,²⁸ lo que reedita la significación negativa de la “política- partido”; y señala la debilidad del catolicismo social que no adhería al peronismo.²⁹ Sus objeciones se dirigen hacia dentro y fuera del mundo religioso. Sin embargo, existe una continuidad simbólica notable en la concepción de las raíces del peronismo:

“LA NUEVA ARGENTINA. La de hoy, la que anhelamos eterna, ha brotado de las doctrinas del Evangelio (...) Un comunismo de derecha o, dicho mejor, un obrerismo cristiano nos puso a resguardo del comunismo de izquierda, esto es, del marxismo ateo.³⁰

La contribución intelectual más relevante del jesuita está condensada en su libro *La Aristocracia frente a la Revolución*, compilación de escritos aparecida en el '53. En esta obra queda desnuda la doble dislocación del peronismo: influido por las encíclicas y la militancia católicas, generó un impacto sobre la verdad cristiana misma. La experiencia justicialista es un lugar de privilegio para codificar históricamente los mensajes religiosos: el eje es el pueblo, Cristo se hizo pueblo, el *Verbo se hizo pueblo*.³¹ La opción por los humildes no es meramente una posibilidad de presencia en el terreno secular: es la esencia misma del cristianismo. Aquí se marcan las diferencias entre la práctica religiosa auténtica y el accionar de los católicos sociales y los socialistas: la primera supone *vivir con el pueblo*, los segundos, como mucho, llegaron a *hacer algo por el pueblo*.³² El testimonio ejemplar fue, no podría ser otra la argumentación, el propio Cristo quien...

“por una o, a lo más, dos veces que entró a cenar con los ricos, se pasó la vida entera con el pueblo”.³³

Esta interpretación del mensaje supone también una transformación eclesial por demás controversial y polémica. En este sentido, el autor pregona que...

“las instituciones fundamentales de la Iglesia, como la Acción Católica, no estuvieran comandadas por señorones pomposos de la oligarquía sino por extractos (o muchachos extractados) de los tuétanos populares”.³⁴

Por toda esta continuidad espiritual, el destino del justicialismo peronista y el de la Iglesia Católica deben estar unidos. Según Benítez, la situación de la Iglesia sería bastante grave si el movimiento peronista y, especialmente el mismo Perón, no se hubiera atribuido raíces cristianas.³⁵ Pero también el movimiento popular debe arraigarse en términos religiosos para tener éxito en el largo plazo:

“El justicialismo sin cristianismo duraría menos de cuanto puede durar el cristianismo sin justicialismo (...) La evidente crisis actual del catolicismo deriva de no haberse tomado a tiempo sus buenos baños de justicialismo social, aun a precio de perder el apoyo de los ricos.

Y la no menos evidente buena fortuna de nuestro movimiento obrerista argentino le viene de haberse chapuzado en cristianismo”.³⁶

Lo novedoso de Benítez es que quedan a la luz las contradicciones y divergencias en el seno mismo de la Iglesia y el movimiento católico. Su visión apunta a no naturalizar la filiación del peronismo con la Iglesia (como ha sucedido en no pocas ocasiones). La opción peronista- católica conllevaba un sacudón en el interior de los engranajes institucionales y sociales del catolicismo. El cristianismo no es simplemente, desde esta mirada, una religión sentimental, lírica, litúrgica, ornamental. Supone imperativos morales que guían la práctica en la vida.³⁷ La transformación del clérigo en un *burócrata* del sacerdocio³⁸ constituye una crítica

²⁸ *Ibidem*, p. 32.

²⁹ *Ibidem*, p. 35.

³⁰ *Ibidem*, p. 35.

³¹ Hernán Benítez, 1953, *La Aristocracia frente a la Revolución*, sin editorial, Buenos Aires, p. 185.

³² *Ibidem*, p. 195.

³³ *Ibidem*, p. 356.

³⁴ *Ibidem*, p. 187.

³⁵ *Ibidem*, p. 367.

³⁶ *Ibidem*, p. 409.

³⁷ *Ibidem*, p. 345.

³⁸ *Ibidem*, p. 363.

que desde, sus anudamientos con el movimiento popular, transforma los enunciados católicos recibidos por el propio justicialismo. A su vez, el sacerdote exige que el obrerismo justicialista...

“haga pie en una severa religiosidad de fondo”.³⁹

En la figura de Eva Perón pueden encontrarse dos planos de conexión entre religión y política: por la incidencia de Evita en la relectura de los mensajes religiosos (interpretación del cristianismo y sus nexos con el peronismo, la apelación a la mística del movimiento, la entronización de Perón, las analogías entre Perón y Cristo) y a su vez por el tan polémico tema de la piedad popular que se generaría a su alrededor, con más ahínco desde el momento de su deceso en julio de 1952.

Cabe aclarar, como adelantamos en el comienzo del análisis de este imaginario, que la continuidad Benítez- Evita no es absoluta. La fuerte influencia de Raúl Mendé sobre Evita no caía bien a los ojos del sacerdote. Éste relativizaba dicha influencia, que se concretaba por sobre todo en las clases de Eva en la Escuela Superior Peronista, clases después publicadas en la revista Mundo Peronista. Incluso, se ha puesto en duda la autoría de sus escritos más anticlericales.⁴⁰ ¿Cuál de las dos Evita sería la verdadera? El dilema historiográfico no lo podemos resolver de manera objetiva. En la irrupción simbólica de imágenes y creencias religiosas, ambas conducen a una re- interpretación peronista del mensaje cristiano. En un caso con mayor dureza anticlerical, en otro con ciertos matices. En un caso, a partir de una disputa de poder Mendé- Méndez San Martín, en otro, más libre de las denominadas rencillas palaciegas, según el mismo Benítez. Pero el impacto en el imaginario religioso es igualmente contundente y digno de la interpretación histórica.

Benítez y Eva Perón constituyen casos en los cuales sus versiones del fenómeno cristiano conducían a su actualización histórica en las realizaciones del peronismo. En el primero, fiel a la Iglesia a pesar del significado hondamente polémico de su obra y su prédica, en el segundo, con un discurso de menor elaboración filosófica, a veces anticlerical, pero heredero de las promesas cristianas y su horizonte histórico en la política proclamada. Tanto el sacerdote como la primera dama reflejaron el peso de las simbolizaciones religiosas en la construcción de un horizonte político hasta entonces inédito en Argentina. Y adelantándose a construcciones que se consolidarían décadas después, los dos anteceden en el tiempo la obra teológica liberacionista latinoamericana. Evita teóloga de la liberación, diría su confesor casi 45 años después de su muerte (Benítez, 1996: 31), Benítez, precursor de la teología de la liberación, así señalado por estudios sociológicos (Forni, 1987a: 224- 225).

Hay en este peronismo una influencia católica básica. La que, como hemos indicado previamente, forma parte del impacto católico integral en la vida pública de la sociedad argentina. En efecto, y más allá de que el catolicismo integral haya conocido variantes y expresiones diversas, hay un sustrato común que fue justamente el que más dislocó la lógica del campo político: el imaginario social argentino fue construido en una porción relevante, porción que explica la adhesión

³⁹ *Ibidem*, p. 369.

⁴⁰ El caso típico lo constituye el libro “Mi Mensaje”. La dureza de Eva no conoce disfraces. Sin embargo, no se cae en ningún momento en la negación de la religión. El simbolismo religioso producido por Evita se mueve siempre en el interior de los marcos de la resignificación discursiva, lo cual trajo importantes consecuencias, no sólo en el campo religioso mismo, sacudido por esta emergencia religiosa, sino en la misma política. Las imágenes religiosas son la oportunidad y el vehículo de lucha integral contra la oligarquía, los vendepatrias y los mediocres, es decir, lucha contra todo aquello opuesto al peronismo. Este pasaje muestra la naturaleza del imaginario evitista: “Sé también que a los pueblos les repugna la prepotencia militar que se atribuye el monopolio de la patria, y que no se concilian la humildad y la pobreza de Cristo con la fastuosa soberbia de los dignatarios eclesiásticos que se atribuyen el monopolio absoluto de la religión.

La patria es del pueblo, lo mismo que la religión.

No soy antimilitarista ni anticlerical en el sentido en que quieren hacerme aparecer mis enemigos. Lo saben los humildes sacerdotes del pueblo que me comprenden a despecho de algunos altos dignatarios del clero rodeados y cegados por la oligarquía” (Eva Perón, en Bosca, Roberto, 1997: 187)

captada por el peronismo, por una autenticidad nacional y católica que detentaba un proyecto de sociedad antiliberal y anticomunista. Vinculada a la noción peronista de la tercera posición, la particularidad justicialista distaba tanto de la salida individualista burguesa como del colectivismo rojo.

La esposa del presidente continuó este juego simbólico sobre el cual se montan las piezas del nuevo movimiento. El peronismo es distinto del comunismo como del capitalismo.⁴¹ “Hemos hecho que de las excelencias del argentino sea la esperanza cristiana y la fe en su pueblo la más maravillosa de las resurrecciones”.⁴² De allí que buscara diferenciarse equidistantemente del comunismo y del liberalismo. La educación religiosa como elemento de formación moral era completamente imprescindible: “Esto sólo puede lograrse con la buena voluntad de la educación cristiana, fraternal y solidaria en lo privado y lo público, y jamás con el individualismo ateo y materialista”.⁴³ La influencia católica se deja ver en estado tácito. Por ejemplo, la consideración del comunismo como la lacra más grande, pero así también la crítica acérrima al egoísmo capitalista.⁴⁴ Objeta los vicios del liberalismo,⁴⁵ destacando la relevancia de la religión en la lucha contra el materialismo:

“Esa aspiración de progreso está preparada para rechazar toda suerte de opresión de tendencia lateral que intente perturbar la paz de un pueblo cuyo espíritu de Patria y sentido humanista no admite en los hombres reacciones violentas de materialismo extremista sino las virtudes civilizadoras de una religión en el cual la humanidad redime sus males y la impulsa hacia la felicidad”.⁴⁶

Consecuentemente, el movimiento va a destacar los símbolos de la nacionalidad. Entre ellos están los conceptos de *patria* y de *religión*. La concepción anarquista o comunista conducía a una negación de los valores nacionales y religiosos: ambos conceptos serían reflejo de la explotación. La primera dama niega esa perspectiva. No obstante, solos, tal cual habían servido hasta ese momento, patria y religión no significan revolución. El peronismo de Evita generó una reconducción de las fuerzas morales. Eva critica a los sindicalistas que consideraban que Religión y Patria eran meros símbolos del capitalismo. En lugar de atacarlos, lo que había que producir era una resignificación de ambos al servicio del pueblo,⁴⁷ tarea a la que se dedicó, según sus expresiones, en más de un sentido.

De este modo, se encuentra presente la continuidad entre peronismo y cristianismo. En una fórmula en principio laxa, la matriz doctrinaria del peronismo no es antirreligiosa. Es cristiana y aún católica. El pensamiento de Eva Perón contiene una inocultable reaprehensión del cristianismo. La doctrina de Perón «no es nueva», tiene una historia «doblemente milenaria» y «debe ser realizada». En sus clases en la Escuela Superior Peronista había enunciado:

“Para tomar un poco la doctrina religiosa, vamos a tomar la doctrina cristiana y el peronismo, pero sin pretender hacer aquí una comparación que escapa a mis intenciones. *Perón ha dicho que su doctrina es profundamente cristiana y también ha dicho muchas veces que su doctrina no es una doctrina nueva; que fue anunciada al mundo hace dos mil años, que muchos hombres han muerto por ella, pero que quizá no ha sido realizada aún por los hombres*”.⁴⁸

Eva retoma los fundamentos humanistas y cristianos del peronismo. “Hablamos al mundo, con el firme propósito humanista y cristiano que anima los elevados sentimientos de comprensión para que la conciencia universal acepte el contenido de su generosidad”,⁴⁹ estimó en su mensaje pronunciado el 23 de agosto del '49 a la Asamblea de la Comisión Interamericana de Mujeres.

⁴¹ Eva Perón, 1951, Clases en la Escuela Superior Peronista, en 1987, p. 105 - 106.

⁴² Eva Perón, 1947, en 1996, p. 97.

⁴³ Eva Perón, 1947, en 1996, p. 121.

⁴⁴ Eva Perón, 1947, en 1996, p. 20.

⁴⁵ Eva Perón, 1949, en 1996, p. 28.

⁴⁶ Eva Perón, 1949, en 1986, p. 122.

⁴⁷ Eva Perón, 1952, La Razón de mi vida, en 1982, p. 24.

⁴⁸ Eva Perón, 1951, Clases en Escuela Superior peronista, en 1987, p. 45.

⁴⁹ Eva Perón, 1949, en 1986, p. 117.

Esta adhesión a los principios cristianos tenía mucho que ver con los vínculos tejidos por el movimiento con personas e ideas procedentes del catolicismo. No son simplemente son vínculos que sirven de salvoconducto, de camuflaje impuesto para disimular desviaciones clasistas o fascistas. Los principios católicos tienen una influencia inspiradora, si bien atraviesan a su vez por un complejo proceso de *re-articulación simbólica* y *desestructuración institucional*. El peronismo puede ser entendido como una exégesis que se va despegando de los encuadramientos formales e institucionales por los que pasan los bienes religiosos e inaugura nuevos procedimientos simbólicos y rituales que explican la emergencia de este cristianismo sui generis.

Cierta pretensión no clerical en el discurso de Evita, y también en el del propio Perón, no tiene tanto que ver con un catolicismo de disfraz, ni con un catolicismo mal aprendido, expresiones ambas que soslayan el sincretismo propio en las transformaciones inevitables de los símbolos religiosos, sino por sobre todo con un *catolicismo de dislocación*: un catolicismo que, al pretender cristianizar el mundo, no puede quedar inmune a las consecuencias del tráfico propio de lo religioso. Evidentemente, las menciones de lo religioso, la proclamación del sentido humanista y cristiano del movimiento, tienen mucho que ver con la necesidad de escapar a ese control institucional. Lo católico, en el sentido común, se asocia a lo formalmente ordenado, a las jerarquías propias que se asumen en el campo religioso. Lo cristiano apunta a eludir la censura clerical.

Desde este ángulo van emergiendo las cercanías entre el movimiento nacional y el espíritu religioso. Evita dice eludir comparaciones heréticas. Pero el proceso analógico de entronización y sacralización del peronismo está en marcha. Llega a una virtual divinización de Perón. "Perón es el rostro de Dios",⁵⁰ comparando al líder político con Cristo. En "La razón de mi vida" sostiene: "no he de cometer la herejía de compararlo con Cristo... pero estoy segura de que, imitándolo a Cristo, Perón siente un profundo amor por la humanidad".⁵¹ Cercanía entre la incompreensión sufrida por Cristo y la sufrida por el movimiento: "Si aun a Cristo hay muchos que lo niegan, ¿cómo podemos pretender nosotros, que somos humanos, que todos nos comprendan?".⁵² A su vez, el justicialismo constituye la esperanza del cristianismo. Este no ha fallado, dice Eva siguiendo a Perón. Han fallado los hombres al aplicarlo mal. "El cristianismo se concreta cuando reina el amor; el amor llega cuando los hombres y los pueblos son justicialistas".⁵³

Este vínculo directo con el mensaje sagrado le permite realizar una operación simbólica de singular importancia. ¿Constituye el peronismo la negación del catolicismo? En absoluto. El problema no es de términos doctrinarios sino de adjudicación de responsabilidades, cayendo estas sobre *algunos predicadores*. Su lectura permite pensar en claros indicios no clericales. "Cuando alguien se enoja y se lamenta de errores entre los católicos, yo les contesto que la doctrina cristiana es lo más grande que hay, y que los malos suelen ser algunos predicadores y no la doctrina".⁵⁴

Los temas a partir de los cuales se intenta anexar el peronismo directamente a los designios cristianos son varios. Uno de ellos es la ayuda social.

Su conflicto con la Sociedad de Beneficencia va a ser otro espacio sobre el cual se construirán justificaciones religiosas. Eva ataca no sólo a los círculos sociales que realizan la beneficencia sino además al concepto mismo que le da fundamento. "Ellos vieron que la Fundación iba directamente al pueblo, a diferencia de las damas de beneficencia, que se guardaban ochenta y daban el veinte de cada cien que recibían".⁵⁵ "Es por eso que yo siempre he luchado contra la beneficencia.

⁵⁰ Eva Perón, 1951, Clases Escuela Superior peronista, en 1987, p. 48.

⁵¹ Eva Perón, p. 186.

⁵² Eva Perón, 1949, en 1986, p. 131.

⁵³ La Razón de mi vida, p. 187.

⁵⁴ Eva Perón, 1951, Clases Escuela Superior peronista, en 1987, p. 91.

⁵⁵ Ibidem, p. 89.

La beneficencia satisface al que la practica. La Ayuda Social satisface al pueblo que es quien la realiza. La beneficencia deprime; la ayuda social dignifica”.⁵⁶

En un artículo de su autoría aparecido en el Diario Democracia “Ayuda social, sí; limosna, no”, del 28 de julio de 1948, Eva expresa su distinción entre la ayuda social dispensada por la Fundación del sentido de la limosna, “Para los que acusan, bueno es recordarle que la ayuda social que ahora se practica no tiene nada de común con la de antes... El elevado concepto que tengo acerca de lo que significa la ayuda social; de su importancia en el medio donde aparece y del rol que representa como exacta interpretación de la doctrina cristiana, me alejará un poco de la polémica al tratar este tema... La limosna, dada para satisfacción de quien la otorga, deprime y aletarga. La ayuda social honestamente practicada, tiene virtudes curativas. La limosna prolonga la enfermedad. La ayuda social va para mitigar necesidades y restituir a la sociedad, como elementos aptos a los descendientes desamparados. La limosna es accidental. No tiene método ni meta. Y supervive en nuestros tiempos, en nuestro medio, porque algunos sectores necesitan ejercitarla, entendiendo que así lavan culpas en la puerta de una iglesia”.⁵⁷

Esta concepción de la asistencia puede suponer una lisa secularización de la misma: la ayuda social secular y estatal ocuparía el lugar de la limosna religiosa. La primera, retributiva; la segunda, parasitaria. No obstante, el significado de la ayuda social atribuido en dicha concepción es netamente religioso. A pesar de romper con una preciada lógica vigente en el campo religioso, la ayuda social, ligada al principio de justicia social impuesto por el justicialismo, está conjugada armónicamente con “los evangélicos conceptos de la emoción cristiana” –como diría Eva Perón en el diario Democracia, en noviembre de 1948.⁵⁸

Más allá de que se pueda pensar y discutir si el peronismo, al estatizar el control de la ayuda social y extraerlo de fueros religiosos, genera una inflexión en este tema al secularizar la ayuda misma, las argumentaciones de la época condujeron a defender la obra de la Fundación desde su inspiración evangélica. En el caso del trabajo de la primera dama, la Ayuda social, complemento de la justicia social,⁵⁹ es un tema que alimenta polémicas con ámbitos religiosos cercanos al catolicismo de sectores medios- altos.

En la discusión ayuda social/ beneficencia, las consecuencias de la obra de Eva no van a eludir el campo religioso. El sentido cristiano va de la mano del justicialismo, y la noción de justicia social supone, entre otras cosas, la ayuda social a personas que no pueden valerse por sus propios medios. No obstante, aquí no cesó el impacto sobre el campo religioso.

El nexo prominente que comunica a Hernán Benítez con Eva Perón y que genera un simbolismo religioso de consecuencias que trascenderán aún el período estudiado, es la desestructuración igualmente religiosa del imaginario consagrador de las jerarquías sociales. La honda afinidad espiritual que une al peronismo con el cristianismo es, desde este imaginario, la predilección del sentido religioso sobre aquellos que trabajan, los humildes, los descamisados, configurándose el mito de la sociedad igualitaria como horizonte de concreción. El cristianismo práctico supone nada más ni nada menos que esa predilección:

“Nosotros los peronistas concebimos el cristianismo práctico y no teórico. Por eso nosotros hemos creado una doctrina que es práctica y no solamente teórica. Yo muchas veces me he dicho, viendo la grandeza extraordinaria de la doctrina de Perón: ¿Cómo no va a ser maravillosa si es nada menos que una idea de Dios

⁵⁶ Eva Perón, 1949, en 1986, p. 161.

⁵⁷ En 1987, p. 196, 198

⁵⁸ *Ibidem*, p. 268.

⁵⁹ Eva Perón, 1949, en 1986, p. 15.

realizada por el hombre? ¿Y en qué reside? En realizarla como Dios la quiso. Y en eso reside su grandeza: realizarla con los humildes y entre los humildes".⁶⁰

A lo que agrega,

"Nosotros decimos, con Perón, que *no queremos ni reconocemos más que una clase de hombres: la de los que trabajan*. Esto quiere decir que para nosotros no existe más que una sola clase de argentinos: la que constituye el pueblo, y el pueblo es auténticamente trabajador".⁶¹

La desestructuración simbólica de la sociedad jerarquizada, sociedad preconizada por algunos pensadores católicos, y la entronización de un orden social con notorio predominio de los trabajadores, fue también producida por un simbolismo igualmente religioso. La alusión a los que trabajan es incesante; en "La razón de mi vida", afirma nuevamente:

"El Justicialismo quiere llegar a una sola clase de hombres: la de los que trabajan".⁶²

Los mensajes navideños eran la gran oportunidad para recordar las raíces cristianas del peronismo. Pero más que eso, para recordar las analogías entre peronismo y cristianismo, y cómo genuinamente el primero concretaba las promesas del segundo. El 24 de diciembre de 1949, sostiene que "... la causa emprendida prosigue por los rumbos que señaló el Elegido... Los ideales de nuestro presidente, general Perón, tan puros y brillantes como este lucero que apunta en el cielo austral de nuestra inmensa Patria, están orientados con la misma luz guiadora que alumbró el nacimiento".⁶³ Un año después dirá:

"En una noche así como ésta, hace exactamente 19 siglos y medio, una mujer y un hombre, una humilde familia de Galilea, llamaban inútilmente a las puertas del orgullo y de la soberbia... y todas las puertas permanecieron cerradas. ¡Dios no quiso, en su gran sabiduría, que alguna vez los ricos y los poderosos, los soberbios y los orgullosos de la tierra, pudieran siquiera reprocharle que no hubiese acudido a ellas! Por eso, en aquella noche lejana y luminosa viene a nacer en un establo, y los primeros en llegar a rendirle homenaje de amor y adoración, fueron exclusivamente los humildes".⁶⁴

Días después afirma, "no venimos a hacer nada nuevo, pues ya, hace 2.000 años, quienes apoyaron a Cristo y su obra redentora no fueron ni los sabios, ni los poderosos, ni los ricos; fueron exclusivamente los humildes".⁶⁵

En el mensaje de nochebuena de 1951, se renueva el papel de los humildes, y la concreción de las esperanzas cristianas en el Justicialismo. "Salvando las distancias y remedando el cántico antiguo, nosotros podríamos decir que 'Dios ha hecho grandes cosas entre nosotros, deshaciendo las ambiciones del corazón de los soberbios, derribando de su trono a los poderosos, ensalzando a los humildes y colmando de bienestar a los pobres'".⁶⁶ La Noche buena es humildad, es justicia. El mensaje de Eva recrudece la crítica; es furibunda con aquellos que se encargan de la explotación. La pretensión teológica del este mensaje es incisiva; la reestructuración peronista de los símbolos religiosos queda al descubierto:

"No puede haber amor donde hay explotadores y explotados, donde hay oligarquías dominantes llenas de privilegios y pueblos desposeídos y miserables, porque nunca los explotadores pudieron ser ni sentirse hermanos de sus explotados y ninguna oligarquía pudo darse con ningún pueblo el abrazo sincero de la fraternidad.

El día del amor y de la paz llegará cuando la justicia barra de la faz de la tierra a la raza de los explotadores y de los privilegiados y se cumplan inexorablemente las

⁶⁰ Eva Perón, 1951, Clases Escuela Superior peronista, en 1987, p. 46- 47.

⁶¹ *Ibidem*, p. 83.

⁶² La Razón de mi vida, p. 95.

⁶³ Eva Perón, 1949, en 1986, p. 181.

⁶⁴ Eva Perón, 1950, en 1986, p. 286.

⁶⁵ Eva Perón, 1950, en 1986, p. 280.

⁶⁶ Eva Perón, 1951, en 1986, p. 388.

realidades del antiguo mensaje de Belén en los ideales del Justicialismo peronista: que haya una sola clase de hombres: los que trabajan".⁶⁷

En "La razón de mi vida", la concepción de la nochebuena de pobres, humildes y descamisados, es afianzada con nuevas connotaciones. El paralelismo entre el milagro de Belén y el peronismo está presente.⁶⁸ No obstante, dedica un par de párrafos a explicar la escasez de invocaciones religiosas en sus alocuciones. Su cristianismo es práctico desde el momento en que hace presente a Jesús en su amor a los descamisados.⁶⁹ El significado del seguimiento queda transformado: la opción popular es lo relevante, no el culto ni las declamaciones. En una misma argumentación, Evita disloca dos tipos de acción religiosa: la ritual, apegada al cumplimiento de lo litúrgico y estrictamente sacramental, y la históricamente hegemónica desde los años treinta, en la cual la presencia activa en la sociedad estaba regulada desde principios eclesiásticos clericales. Ahora bien, cabe destacar que los significados propuestos por Evita se hacen desde una lectura que no rompe con el cristianismo, ni siquiera con el lastre católico, sino que continúa la prédica religiosa en un significado que se asigna como "auténtico". Según dijimos, el uso del adjetivo "cristiano" en lugar de "católico" posee la finalidad de demarcarse e independizarse del control institucional de lo religioso.

La doctrina de Perón, "profundamente humanista y cristiana",⁷⁰ supone la imposición de una centralidad discursiva específica: el centro del discurso, el motor místico de la sociedad, son los humildes, pero más específicamente, los que trabajan. *Pueblo sufriente- humildes- trabajadores* constituyen un pilar simbólico sacralizado desde el mensaje cristiano mismo. El peronismo es, desde esta interpretación, su continuación más fidedigna. Al igual que los primeros cristianos con Jesús, los «humildes y los trabajadores» fueron quienes comprendieron al general Perón, como afirma en un discurso del 20 de febrero de 1952.⁷¹

Poco antes de morir, después de entronizar a partir de símbolos religiosos la figura de Perón y del movimiento, Evita reincide en la importancia del fanatismo político. Misticismo justicialista y convicción fanática integran esta experiencia peronista. Para justificar esta posición visceral, sin concesiones, recurre al propio Cristo. Afirma el 28 de mayo: "los que proclaman la dulzura y el amor, se olvidan que Cristo dijo: 'He venido a traer fuego a la tierra porque quiero que arda más'. Él nos da el ejemplo de fanatismo y por eso debemos ser fanáticos con Perón hasta la muerte".⁷² Está presente, como diría Weber, el lugar sociológico dinamizador de una ética del resentimiento, de gran peso en el judeocristianismo (Weber, 1992: 395).

Dicha impronta anti- elitista, basada en afinidades entre el peronismo y los conceptos religiosos de justicia, trabajo, equidad, nos hace ver un elemento de los imaginarios religiosos por lo general omitido. A la sociedad de elites y privilegios se antepone un modelo de sociedad, con base en el evangelio, en el cristianismo genuino, en los valores *auténticamente cristianos*: "Ha terminado la era de los privilegios, de las minorías selectas".⁷³ "La aparición del descamisado rompe la política de las minorías traficantes y se produce el milagro, largamente esperado, de la abolición de los privilegios".⁷⁴ El centro de su opción fue la masa explotada.⁷⁵ Hay a su vez una presencia insoslayable de la igualdad como valor.⁷⁶ El peronismo trabaja para todos en la medida cristiana y evangélica.⁷⁷

⁶⁷ Eva Perón, 1951, en 1986, p. 390.

⁶⁸ La Razón de mi vida, p. 158, 32.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 159.

⁷⁰ Eva Perón, 1952, en 1986, p. 396.

⁷¹ En 1986, p. 398.

⁷² Eva Perón, 1952, en 1986, p. 421

⁷³ Eva Perón, 1947, en 1996, p. 21.

⁷⁴ Eva Perón, 1948, en 1996, p. 98.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 71.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 121.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 138- 139.

El campo religioso quedó así dislocado⁷⁸. Determinados elementos simbólicos emergentes fueron potenciados por el movimiento político. Lo que es útil, en términos de conocimiento histórico, para entender el proceso de fermentación y efervescencia de los imaginarios. Se rompe con la idea de campo religioso monopolizado por pretensiones medievales, integristas, pro- fascistas, para vislumbrar la presencia de tensiones inagotables y aperturas ya existentes. Y como reconoceremos en nuestra aproximación local al tema de estudio, la vida religiosa y lo que se generaba en derredor, tenía oscilaciones y vaivenes en lo cotidiano y las conexiones entre bajo clero y laicado que no se registra usualmente pero que estuvieron presentes en las experiencias religiosas y sus articulaciones en el espacio público. Los resquebrajamiento más evidentes durante los '60- '70 no podrían explicarse si no se introduce la historicidad propia de las mentalidades y conductas religiosas que desde 1930 pero por sobre todo, desde el advenimiento del peronismo, adquieren una fisonomía sumamente volátil.

5. Peronismo, democracia y Estado: la ética católica y el espíritu del justicialismo

La resignificación constante de las creencias religiosas tuvo su impacto en el espacio de las opciones políticas. Los casos de Eva Perón y el jesuita Benítez no dejan dudas sobre la elaboración de un vocabulario religioso orientador y legitimador del *tercerismo* justicialista.⁷⁹ Este vocabulario, desprendido de la cultura católica e inspirador en gran medida del peronismo, no ahorra sentidos contrarios a cualquier ética clericalista.

Sin embargo, los personajes históricos a quienes dedicamos el análisis previo no fueron los únicos en representar la síntesis que agrupaba la idea de justicia y pueblo con los anhelos religiosos del catolicismo argentino. Sin contar las adhesiones colectivas captadas por el movimiento citado y que siguen esta orientación, como otros que hemos mencionado pero que no analizaremos en detalle, hubo una importante cantidad de actores que justificaba la armonía de intereses y valores entre justicialismo y catolicismo. En este capítulo, centraremos la atención sobre dos abogados cuyos principios ético-religiosos los conducían a adherir, conformándolo, al espíritu cultural del peronismo: el conocido mentor de la reforma de 1949, Dr. Arturo Sampay, y otro convencional constituyente, el Dr. Pablo Ramella, menos conocido que el primero pero cuyos aportes deben ser develados para desestructurar algunos etiquetamientos dicotómicos tan pobres como comunes al momento de entender las contiendas religiosas de aquellas época.

La obra de Sampay es bastante conocida, así que reduciremos, en la medida de lo posible, su consideración. Su trayectoria constituye el ejemplo más incontrovertible de la continuidad de lo religioso sin que ello requiera una militancia institucional.⁸⁰ Puede decirse que la militancia católica de Sampay era, por sobre todas las cosas, moral e intelectual, sin que ello implique un catolicismo diluido,⁸¹ de menor jerarquía o menos expresivo que otras experiencias del mundo católico.

⁷⁸ A su vez, al reorientar prácticamente los símbolos religiosos, el peronismo tejió ampliamente las adhesiones y preferencias. El trabajo en lo étnico- religioso fue otro síntoma de la totalización popular del movimiento. Buscando eludir las mediaciones institucionales (lo que explica también, entre otros posibles ejemplos, el acercamiento peronista al mundo judío), se intenta generar vínculos con otros actores sociales. El mensaje de Eva a la colectividad japonesa, en agosto de 1949, sirve para demostrar la negociación múltiple encarada por el peronismo abarcando diversas religiones, grupos étnicos y demás expresiones de la vida social, etc. (en 1986: 127). La convocatoria a lo nacional se aleja de la fobia contra otros grupos religiosos. Lo nacional está por encima de cualquier tipo de diversidad, señala en junio de 1949, cuando exalta las cualidades del pueblo judío (en, 1996: 149- 150).

⁷⁹ En Cobe, Iramain, Pavón (2004), se diferencia con nitidez la tercera posición justicialista de la detentada por el catolicismo autoritario de Meinvielle.

⁸⁰ Recomendamos la lectura del análisis efectuado por Murúa (2003), basado en la lectura de las obras de Sampay y entrevistas hechas a González Arzac, discípulo del propio jurista.

⁸¹ Los prefacios de los dos libros que retomamos de Sampay, publicados ambos en 1951, son fechados según el calendario religioso: "Festividad de Cristo Rey de 1951", "Pascua de Resurrección de 1951".

Artífice jurídico de la reforma constitucional del año 1949, el valor del pensamiento de Sampay fue representativo del nuevo espíritu constitucional del peronismo: su perspectiva tomista⁸² proclamaba sostenía la necesidad de contemplar tanto la necesidad individual del poseedor de la propiedad como el fin social de la distribución comunitaria de las riquezas⁸³, siendo la justicia social una consigna de combate de los sectores trabajadores en búsqueda de reformas en la relación capital/trabajo. El lugar del Estado no se discute, como a su vez el reconocimiento de un dirigismo económico estatal regulador de la distribución del ingreso, y que evitara la dirección plutocrática de la economía sostenida en el fondo, desde su perspectiva, por el liberalismo económico y los defensores a ultranza de la propiedad privada irrestricta.

La influencia de Sampay representa una cultura política construida sobre bases religiosas, sobre los derroteros católicos de la época, derroteros peronizados y orientados por el propio peronismo. En uno de sus libros, escrito en 1951, "La formación política que la constitución Argentina encarga a las universidades",⁸⁴ nuestro autor concibe la formación de la clase política no escindiendo su capacitación intelectual de las motivaciones morales en que debe basar su práctica. Según su perspectiva, "el político, por tanto, debe fundar su abnegación en el amor de Dios" (Sampay, 1951b).

Sampay cuestiona la clase política tal cual ésta se ha desempeñado antes del peronismo. Sus raíces culturales y filosóficas, según el abogado entrerriano, estuvieron entrelazadas al laicismo y al proyecto de descatoización de la sociedad. Sin apego institucional nítido, está partiendo de la "nación católica", aunque en una versión entroncada al nacionalismo populista ya que, por sobre todo, el catolicismo es una fuente de cohesión espiritual de la nación que la inmuniza de las pretensiones imperialistas. Así, retoma la tesis del catolicismo como elemento de unidad anti- imperial, idea retomada por el propio Perón. Es interesante en este sentido, un pie de página por él escrito:

"Ante los embozados ataques que se formularan en el Libro Azul, publicado en 1946 por la Secretaría de Estado norteamericana, contra la reimplantación de la enseñanza religiosa en las escuelas argentinas, el General Perón ha dicho que "para comprender la actitud que en esta materia inspira los autores del libro Azul nos basta recordar una frase del Presidente Teodoro Roosevelt en carta al perito argentino Dr. Moreno: "La dominación de los países de la América del Sur no será posible mientras dichos países sigan siendo católicos" (Sampay, 1951b: 50).

Argentinidad y catolicismo no podían desligarse, según las reflexiones jurídicas de Sampay. El Estado es un fin supremo y no se puede negar que la estrecha relación entre Argentinidad y construcción de un Estado activo constituía un bloque monolítico en su propuesta, siendo lo primero una forma de llegar a lo segundo, es decir, al concepto de deseado de organización política. Pero este Estado, supremo en su género, está subordinado a razones espirituales de mayor envergadura (Sampay, 1951a: 399).

De esta manera, llegamos a su influencia en el texto constitucional. Como afirma Buchrucker, "para Arturo E. Sampay la nueva Constitución contenía preceptos que liberan el país del predominio capitalista, permitiendo la institucionalización del gobierno de las masas populares con una inspiración cristiana y humanista" (Buchrucker, 1983: 22). En el mismo sentido, afirma Ricardo Sidicaro: "Arturo Enrique Sampay, el inspirador intelectual de las reformas

⁸² Hay que evitar prejuicios anacronistas en la interpretación sobre el valor histórico cultural del tomismo en la primera mitad del siglo XX. Si se lo lee a la luz de las consecuencias posconciliares, obviamente el tomismo puede parecer una tradición como mucho timorata en términos de planteos sociales y políticos. Sin embargo, hay que entender la lógica en la que emergió y que, en nombre del propio Santo Tomás, existieron conflictivamente apreciaciones muy diversas sobre la naturaleza de la presencia católica en la modernidad. No todo tomismo condujo a la proclamación de una sociedad de corte feudal, o fue portado por un catolicismo de corte integrista, como muchas veces se suele suponer.

⁸³ Sampay, Convención Nacional Constituyente, 1949, p. 277.

⁸⁴ Este libro se basó en una conferencia dictada por Sampay en la Universidad Nacional de Cuyo.

constitucionales, escribió en 1951 un libro donde expuso las principales teorías del Estado, reflejando su predilección por la idea de bien común en el sentido tomista. La obra se cerraba con un inequívoco pronunciamiento político dedicado a explicar el espíritu de los artículos de contenido socioeconómico de la Constitución prohijada por el peronismo" (Sidicaro, 2002: 96). Siguiendo al propio Sampay en la cita de Sidicaro:

"... para estudiar el artículo 35 de la Constitución argentina reformada en 1949, que considera delitos los abusos de derechos individuales que perjudiquen a la comunidad o que lleven a cualquier forma de explotación del hombre por el hombre, o el artículo 37, parágrafo Y, que legisla los derechos del trabajador, o los artículos 39 y 40, donde se establecen las coordenadas para instituir una organización económica al servicio de la comunidad, el intérprete necesita conocer la concepción política que informa esos preceptos e, igualmente, requiere el conocimiento de la realidad política del liberalismo capitalista que condujo a la explotación del hombre por el hombre, al sometimiento injusto de los trabajadores, a una organización económica en provecho privado de pocos y en detrimento del bien común, pues como solución para esta realidad, como aplicación a ella de aquellos principios, el legislador dictó las normas referidas" (Sampay, 1951a: 307).

Con una trascendencia pública menor a la de Sampay, pero como un aporte cualitativo esclarecedor de las complejas orientaciones del horizonte religioso, creemos importante repasar algunos aportes del pensamiento de Pablo Ramella, abogado platense que se vincula al peronismo por la provincia de San Juan, siendo senador nacional desde 1946 hasta 1952 y convencional constituyente en 1949, participando como dirigente de la Acción Católica en varias oportunidades y siendo director del diario "El Pueblo" durante los años 1953- 1954. Décadas después, en el año 1975, llegaría a ser ministro de la Suprema Corte de Justicia de la Nación hasta el golpe militar de marzo del siguiente año.

Su reconsideración, como decíamos, nos resulta impostergable ya que la relación entre religión y política sostenida por Ramella rompe con una gran cantidad de prejuicios historiográficos que son establecidos como "esencia" de los procesos históricos. En este sentido, la obra de Ramella constituye todo un desafío.

La primera edición del libro sobre el cual haremos hincapié aparece en el año 1945. En efecto, "La estructura del Estado" surge en la confluencia histórica de la emergencia del peronismo y las discusiones que sacudían al mundo católico sobre la inserción de lo religioso en la modernidad. "La estructura del Estado" es justamente una discusión sobre las afinidades y los adversarios que encuentra la Iglesia durante el siglo XX y sobre cómo ésta puede pensar su presencia en la vida social. Años antes, en 1938, Ramella había publicado "La Internacional Católica", tesis doctoral en la que plantea las vinculaciones entre derecho constitucional y derecho internacional, sosteniendo la necesaria armonía entre el espíritu internacional y universal del catolicismo con el nacionalismo como reafirmación de la dignidad, rechazando el patriotismo, y entendiéndolo por éste la hostilidad hacia los otros pueblos (Ramella, 1992: 1-2). "La Internacional Católica" se escribe a partir de la descalificación de otro proyecto de ambición internacional, el comunismo, sobre el cual el autor lanza sus diatribas (Ramella, 1992: 64).

En "La estructura del Estado", que retomamos en gran medida por su cercanía cronológica con los sucesos de octubre que terminarían por consagrar la figura de Perón al frente del movimiento político de masas de 1945,⁸⁵ Ramella hace un esfuerzo de especificación de lo que es el catolicismo y todo aquello que rechaza por igual. A diferencia de otros intelectuales católicos que jerarquizan las críticas en función de las alianzas coyunturales, nuestro autor se preocupa por

⁸⁵ Incluimos, en referencia al 17 de octubre de 1945, la siguiente afirmación de Emilio De Ipola: "El 17 de octubre de 1945 es el momento en que se consuma la desviación y el carambolaje más celebrados por quienes han estudiado el hecho del cual hablamos. Ese día, se dice quizá con razón, nace verdaderamente el peronismo. Wittgenstein afirma un tanto sibilinaamente que de aquello que no se puede hablar es mejor callarse. Yo, menos sibilino, digo simplemente que de aquello que todo el mundo sabe, es mejor no hablar. Nace entonces –digo sin más– el peronismo. Nace en la Plaza, "lugar" del peronismo, como se ha señalado aquí mismo con entera razón" (De Ipola, 1999: 330).

objetar a un mismo nivel la validez de algunos marcos ideológicos y políticos. Si Meinvielle, por ejemplo, al desnudar las «perversiones filosóficas» de Rousseau y Maurras dejaba en claro que por lo menos este último servía de herramienta para luchar contra las “barbaridades” del demoliberalismo y del comunismo, en la perspectiva de Ramella la particularidad católica intenta ser preservada de todo tipo de “enredos” no coherentes en lo doctrinario.

Por ello, retoma la crítica contra el comunismo: “el comunismo es intrínsecamente perverso por su ateísmo diabólico, por su materialismo, por desatar la lucha de clases, por negar el derecho a la propiedad” (Ramella, 1993: 24). No obstante, las invectivas no se dirigen solamente sobre el comunismo sino además sobre otras ideologías políticas que eran bien vistas por otros sectores católicos: “Pío XI, en su Encíclica sobre “la Iglesia y el Reich alemán” (14 de marzo de 1937) reprobó duramente los nefastos e idólatras errores del nazismo que tienen su raíz en la concepción crudamente materialista de la vida” (Ramella, 1993: 26).

Sus críticas al fascismo son matizadas ya que este fenómeno ha reconocido los sentimientos religiosos del pueblo italiano (Ramella, 1993: 116- 117), si bien también representa una “exaltación desmedida de los valores nacionales” (Ramella, 1993: 28). Puntualmente, critica el totalitarismo del fascismo de Mussolini (Ramella, 1993: 270).

De hecho, a pesar de las salvedades que se puedan hacer sobre el fascismo, por sobre todo atendiendo al benévolo trato dispensado a la Iglesia en función de sus intereses pragmáticos, Ramella ubica en una misma posición al fascismo con el comunismo y el nazismo: “el nazismo, el comunismo y el fascismo encarnan en los tiempos modernos la teoría y la práctica del Estado, en mayor o menor grado, de la soberanía absoluta del Estado (...) El cristianismo, desde sus albores, sin propagar ninguna concepción política, al exaltar la personalidad humana, implicó una réplica al absolutismo estatal” (Ramella, 1993: 53). A lo que más adelante agrega, “en nuestra organización política, por lo tanto, no sería lícito difundir el nazismo, el comunismo y el fascismo, por cuanto esos tres sistemas niegan el régimen de la libertad individual, imponen una ideología política por la fuerza e implican, en el hecho, una tiranía efectiva y despiadada” (Ramella, 1993: 323).

Además de estas tres cabezas del pecado, del absolutismo estatal y de la negación de la persona, aparecen otras críticas que explican la construcción simbólica de la política desde el catolicismo. En esta construcción de algunos actores del mundo católico, ha tenido una singular fuerza la crítica a la dominación norteamericana. Y este rasgo ha sido marcado en la cultura política del país y por sobre todo en la cultura política peronista. Específicamente, Ramella cuestiona la doctrina Monroe: “el monroísmo del cual el panamericanismo es una expresión, viene a ser la pantalla de externa factura internacional, que oculta una real política interna norteamericana con miras a absorber, paulatinamente, los organismos estaduales de los países americanos” (Ramella, 1993: 32- 33).

De esta manera, al criticar formulaciones doctrinarias que propugnan por un lado un Estado autónomo y totalitario, y que alientan el predominio norteamericano sobre el resto de los países de América, las reflexiones del abogado platense-sanjuanino descartan las soluciones foráneas para resolver el lugar del Estado y la sociedad en la Argentina de la época. Esta propensión guarda estrecha relación con algunas variantes de la «nación católica» en la medida en que el catolicismo empuja, en algunos casos y exponentes, a la búsqueda de soluciones nacionales que, en concordancia con el espíritu universal del cristianismo, puedan dar respuestas a la situación política. En algunos casos, esta actitud que privilegiaba lo nacional sobre lo importado y extranjero dio lugar a un nacionalismo estrecho y cerrado. En otros casos, se pensó alternativas que soslayaron la imitación de esquemas en decadencia o que rompían la línea de un nacionalismo de sustitución, en otros términos, de una «nación católica».

Asimismo, al tratar acerca de los límites y alcances del Estado, uno de los temas que se impone es el de la autoridad. Desde ya, el anarquismo constituía para esta mirada un grave error filosófico: “las teorías anarquistas en cuanto pretenden suprimir al Estado y, por lo tanto, la autoridad, tropezarían en su aplicación con una dificultad insalvable, que la autoridad es una necesidad” (Ramella, 1993: 43).

Al igual que en importantes expresiones del catolicismo de la época, la autoridad tiene atributos esenciales que, sin trasvasar el poder religioso, deben ser respetados. La obediencia a las autoridades religiosas y políticas era una consigna tan relevante en intelectuales y militantes católicos que llevaba, en muchos casos, a objetar la democracia por someter la soberanía al concepto de pueblo, con todo el riesgo socializante que ello puede implicar. Ramella buscará otra solución al problema, centrándose en la discusión sobre el problema triangular de la autoridad, la solución liberal y la democracia.

Siguiendo esta línea, el rechazo al liberalismo será tan contundente como implacable: “el liberalismo pretende divorciar al hombre en dos entes distintos: el hombre privado y el hombre político. La personalidad humana es una y lo que debe a Dios como individuo lo debe como ciudadano. No se concibe que Dios sea objeto de adoración en la vida privada y de escarnio y persecución en la vida pública” (Ramella, 1993: 97). Los principios de irreligiosidad en el liberalismo se remontan, según Ramella, a sus fundadores, Maquiavelo y Rousseau (Ramella, 1993: 157). En ambos se sostiene un antropocentrismo y una autonomía del individuo con relación a lo trascendente que generan posibilidades de disolución social: “puede decirse que, por exaltar al individuo, el liberalismo ha provocado la desintegración de la sociedad. Si hay algo evidente en el mundo físico y moral es la existencia de un orden (...) Causa del orden es Dios” (Ramella, 1993: 165).

El liberalismo, según Ramella, engendra un orden social que, por un lado, relaja el concepto de autoridad y, por otro, impone una ordenación económica y jurídica en la cual los ciudadanos se ven sometidos al predominio de los opresores y las fuerzas económicas (Ramella, 1993: 161). Esta restricción de la ciudadanía, que el peronismo se encargará de modificar para ampliar el acceso de los ciudadanos a determinados derechos hasta el momento vedados, es en gran medida producida por la crítica católica a la sociedad liberal. Un espectro importante del pensamiento católico de la época sostenía la crítica a las consecuencias económicas y políticas del liberalismo. Cuando el peronismo interviene en materia de derechos sociales, el catolicismo verá una política social inspirada en sus propias enseñanzas, como sostuvo Mons. Rodríguez y Olmos en su visita a Mendoza durante el año 1946.⁸⁶

No sólo se presenta esta atracción en la cuestión social, sino también en la cuestión política. En la perspectiva de Pablo Ramella, a diferencia de otras figuras ligadas al mundo católico, la crítica al liberalismo no debe desplazarse al concepto de democracia. Allí, según nuestro autor, ha habido un doloroso error de aquellos que pensaron que liberalismo y democracia eran términos inseparables:

“los católicos, en su afán de combatir el liberalismo, han arremetido muchas veces contra la democracia, estableciendo entre ambos sistemas una similitud que no existe. Desde luego, que esa falsa posición corresponde a los católicos no suficientemente instruidos o disciplinados en la doctrina social de la Iglesia que, por supuesto, jamás incurrió en semejante error. Por su parte, los liberales tomaron como propio y connatural de su doctrina, el término democracia, por error en algunos casos, por aumentar el confucionismo, en otros; de modo que si alguien, con justa razón, condenaba a los nefastos postulados del liberalismo era tachado al punto de antidemocrático” (Ramella, 1993: 142).

Este error ha sido solidario, desde su punto de vista, con las intenciones de los «enemigos de la Iglesia» ya que democracia y cristianismo no son elementos incompatibles o contradictorios:

⁸⁶ Los Andes, 27/9/1946. En la próxima parte retomaremos las apreciaciones vertidas por Mons. Rodríguez y Olmos.

“cabe, pues, una democracia inficionada de liberalismo donde se proclame la autonomía del hombre y del Estado y se postule la soberanía del pueblo, fuente de todo derecho. Cabe, también, una democracia ennoblecida de cristianismo donde se proclame la dependencia del hombre y del Estado a Dios (...) Los enemigos de Dios y de la Iglesia han disfrazado su posición liberal bajo la máscara de la democracia y muchos católicos se han complacido en combatir la máscara sin llegar a la entraña del problema y haciéndose pasibles, con razón, del mote de antidemocráticos, con que hacían el juego del liberalismo. El principal cargo que se puede hacer a esos católicos es que, al no distinguir o no señalar con fuerza la distinción entre la democracia y liberalismo, han provocado en la masa popular, poco propensa a separar la acción de católicos y la de la Iglesia, una reacción anticristiana” (Ramella, 1993: 143).

Vinculado al tema de la autoridad, la resolución católica del mismo no supone caer en la negación de la democracia: “aún dentro del campo católico, aceptando el principio inconcluso de que la autoridad proviene de Dios, se han esbozado diversas teorías para explicar en quién reside o debe residir la autoridad (...) En esta corriente de ideas, dentro de los escritores católicos, se admite que es necesario el consentimiento popular para el ejercicio de la autoridad, pero ello no va en mengua del principio de que la voluntad proviene de Dios ni se confunde con la doctrina de la voluntad general, pues ese consentimiento se estima imprescindible para el ejercicio del gobierno... pero sin que se pueda ultrapasarse los derechos de Dios y de la Iglesia” (Ramella, 1993: 54- 55).

De este modo, el principio de la autoridad en la obra de Ramella intenta preservar los denominados derechos del pueblo e imponer límites a la acción del gobernante. Incluso, la trasgresión de estos límites justifica la destitución por el pueblo de este último: “pone, pues, el catolicismo vallas infranqueables a la autoridad y si ésta las ultrapasa el pueblo puede ejercer el derecho de destituirlo” (Ramella, 1993: 70). El seguimiento de la doctrina paulina que ordena la obediencia a las autoridades (Rom. 13, 1) no se traduce en una adjudicación de infalibilidad: “los mismos pontífices que enseñan que la autoridad proviene de Dios y que, por lo tanto, la autoridad de todos los poderes de la tierra a Él se deben, han aceptado que es compatible esa concepción con la forma democrática de gobierno (...) Después de Santo Tomás hay una pléyade de teólogos y juristas católicos que sostienen la conveniencia de un régimen de gobierno en el cual participe activamente el pueblo” (Ramella, 1993: 76- 77). De este modo, critica la perspectiva de Hans Kielsen, “otra equívoca apreciación de Kielsen es la de suponer que referir a Dios la fuente de autoridad signifique atribuir al gobernante la infalibilidad. Su autoridad proviene de Dios, sin duda, pero no por eso el gobernante pierde, como hombre, su libre albedrío (...) No es que el gobernante esté en la posesión del Bien Sumo (...) Por el contrario, como se ha señalado en párrafos anteriores, la concepción de que la autoridad proviene de Dios, si el gobernante la acepta y la vive, trae como consecuencia que éste trate con el máximo respeto a los súbditos, lo que es la antítesis de la autocracia” (Ramella, 1993: 77- 78).

De esta manera, se rompe la asociación entre democracia y liberalismo. Una muy fuerte incidencia de este tipo de pensamiento religioso hacia el peronismo fue la posibilidad de pensar un modelo democrático en el que se rompiera el molde liberal para pensar la sociedad política y su relación con los ciudadanos. Desde ya que sobre esta disociación entre democracia y liberalismo no existía un acuerdo absoluto. Para muchos, no había otra posibilidad que una democracia liberal, y esta idea era compartida por reflexiones tan antitéticas como las católicas antidemocráticas y las liberales. Así, años después del ascenso del peronismo, los intelectuales católicos que atribuían una connotación “peligrosa” a cualquier forma democrática, se manifestarían cada vez más contrarios con los ribetes proto-socialistas y populistas del peronismo.

No obstante, el catolicismo de Ramella demuestra una visión de la política en la cual la perspectiva religiosa y el sistema democrático no eran fenómenos inconciliables, amén que sí se pueda criticar, siguiendo al católico italiano Luigi Sturzo, fundador de la Democracia Cristiana italiana, algunos ribetes de las democracias históricas: “la Iglesia ha criticado la democracia no en sí misma sino cuando ha estado asociada a una concepción anticristiana de la sociedad (...) Democracia y cristianismo no son términos antitéticos. La primera es la forma política, cuando es sinceramente aplicada, que hace posible de mejor manera, tal vez, que cualquiera otra forma de gobierno, la difusión del cristianismo. Una democracia donde se persigue el cristianismo, donde se lo proscriba de la escuela, trabaja por su propia destrucción al quitarle la base espiritual que más firmemente lo sustenta” (Ramella, 1993: 196).

De este modo, había en su obra una resignificación de un modelo corporativo en el cual se eluden «los errores presentes» tanto en la democracia-liberal, que plantea una relación atomizada entre el Estado y los sujetos de derecho, como en el totalitarismo, en el cual la organización política deja de lado las libertades individuales y democráticas. Si en algunos modelos católicos se desestimaba la forma político democrática, en este caso, democracia y corporación son elementos que contribuyen a una representación ampliada. Este elemento también será asimilado con cierto espíritu herético por el peronismo, llegando incluso a una reinterpretación populista y movimientista que excedió los anhelos algo más moderados de las fórmulas católicas corporativas- democráticas. Sin embargo, y sin discutir la profundidad de la idea previa, la combinación entre lo democrático y lo corporativo estuvo presente en algunas corrientes católicas:

“el principio fundamental que sobre este punto sostiene la sociología católica, extraído de la verificación de los hechos, es que entre el individuo y el Estado existen sociedades intermedias a las cuales no se puede destruir, por ser de derecho natural, sino al contrario, considerar en cualquier legislación relativa a la estructura política del Estado. No se erige una teoría “a priori”, se dirige la mirada alrededor, se ven sociedades intermedias y, por lo tanto, se requiere que, por lo menos, se las examine para dar un juicio definitivo sobre ellas. Conviene hacer esta advertencia preliminar porque sobre este tema, a veces, la exaltación de espíritu ha predominado, y se ha incurrido en el error de identificar conceptos que, eventualmente, estaban unidos como fascismo- corporación, o se ha pretendido imponer el corporativismo a todo trance, o se lo ha menospreciado sin siquiera poner los pies en el umbral de problema tan serio” (Ramella, 1993: 248).

En las últimas líneas del párrafo previo, Ramella destaca las confusiones que ha originado la forma corporativa. En efecto, la asociación de antidemocracia y corporativismo en algunos casos presentaba a este último como vehículo ideal para restringir las libertades civiles. A lo que afirma nuestro autor, “se ha pretendido identificar el corporativismo con el Estado totalitario o se ha querido encontrar incompatibilidad entre corporativismo y democracia. Es cierto que algunos Estados totalitarios, como Italia, han adoptado el corporativismo pero el hecho de utilizar un instrumento bueno para una acción mala, no debe hacer desechar el instrumento bueno. Además, cuando el corporativismo ha sido adoptado por el totalitarismo, lo ha deformado, le ha quitado su carácter legítimo” (Ramella, 1993: 269).

De esta manera, el valor de las corporaciones o sociedades intermedias radica en la insuficiencia de la representación liberal: “entre el grupo familiar y el Estado existen clases intermedias y profesionales” (Ramella, 1993: 249). Sin embargo, estas clases no agotan la sociedad política ni el lugar del Estado ya que, según esta reflexión, “el corporativismo no puede sustituir al Estado, porque ni el orden económico y profesional es todo el orden ni el hombre económico es todo el hombre” (Ramella, 1993: 265).

Cuando escogimos considerar el aporte de Pablo Ramella pensamos en la importancia de algunas intervenciones desde el plano religioso que por lo general, a pesar de su relevancia, son omitidas dentro de los estudios que se realizan. Un pensamiento como el de Ramella, tan distante del catolicismo liberal como del militar autoritario, sirve para comprender una configuración religiosa de la relación entre lo temporal y lo espiritual en la cual puede explicarse la estructuración religiosa del peronismo ya que, según entendemos, difícil sería esta estructuración religiosa si el mundo católico se hubiera encontrado simplemente dividido entre católicos liberales y católicos integristas. Sin embargo, hubo elementos católicos que adhirieron al peronismo. ¿Podría pensarse que adhirieron a pesar de su afiliación religiosa, ya que casi la totalidad de los individuos y organizaciones católicas que se proclamaban liberales se reconocían como contrarias al *totalitarismo peronista*, y aquellos integristas, celosos observantes del cumplimiento religioso e institucional de las leyes y propulsores de una sociedad nítidamente jerarquizada, también renegaron de las consecuencias del peronismo?

Creemos, en realidad, que la tesis de la oposición binaria entre tales catolicismos no es útil para entender la articulación entre lo religioso y lo político, más cuando la documentación apunta a comprobar que, para diversos actores procedentes de las experiencias e ideas católicas, el peronismo era el mejor medio de realización de las promesas cristianas. Y cuando se desciende hasta las bases mismas de lo popular, y las creencias religiosas toman un carácter híbrido a costa de sacrificar la disciplina clerical de las creencias religiosas, la desregulación institucional del simbolismo religioso hacía más afín el contenido de la creencia con la opción política señalada.

Obviamente, ni siquiera estos católicos que depositan su esperanza en el nuevo proceso político estarán exentos de las tensiones a las que los llevaría la «desacralización institucional de lo religioso» producida por el peronismo. No obstante, su crítica a las consecuencias dejadas por el liberalismo confluye, desde su trayectoria católica, en la adhesión al peronismo:

“La bandera de la justicia social y de la solidaridad social que ha enarbolado el general Perón, enastada en los principios señeros del cristianismo, pretende superar los conceptos de un individualismo egoísta, para que ningún argentino sea indiferente a la suerte de otro argentino”.⁸⁷

Por esta afinidad de sentido, el conflicto con la Iglesia no justifica el análisis que lo ve simplemente como un choque entre totalidades externas. Su valoración fue diferente al catolicismo clericalista que, tanto en las versiones democrático-liberales como en las integristas, recordaba que la disputa entre Perón y la Iglesia se originaba exclusiva y unilateralmente en las constantes agresiones de un *régimen totalitario* a los intereses eclesiásticos.⁸⁸

La Revolución Libertadora triunfante en setiembre de 1955 y el posterior ascenso de los sectores de poder representados por el General Aramburu y el Contralmirante Rojas, encarcelaría también a aquellos funcionarios y políticos peronistas que tuvieron sus divergencias en el interior del movimiento político durante los últimos años antes de su caída. Pablo Ramella fue, de este modo, detenido durante la presidencia de Aramburu. Si lo que se conoce como «escalada anticatólica del peronismo» alejó momentáneamente a determinados actores, como el abogado citado, del peronismo, el golpe de 1955 evidenció que, al menos en este tipo de configuración entre lo religioso y lo político, la afinidad positiva entre catolicismo y peronismo no fue una mera cuestión de momentos, no se produjo por la simple cercanía institucional del peronismo con la Iglesia por la homologación legal del decreto que incluía la enseñanza religiosa en los horarios de clase, sino

⁸⁷ Ramella, Convención Nacional Constituyente, 1949, 169.

⁸⁸ Como muchos católicos con determinado tipo de protagonismo en el gobierno durante el período 1946- 1955, Pablo Ramella tendría una relación conflictiva con el llamado «entorno anticlerical de Perón» (Ramella, 1995: 38), lo cual lo llevó a un alejamiento coyuntural de las instancias de gobierno.

que dicha afinidad estaba lo suficientemente fraguada simbólicamente como para reivindicar al peronismo desde la prisión y en el momento de su prohibición.

Pero, más que esto, el golpe de 1955 desnudó la aguda fricción entre “tipos de catolicismo” que estaban presentes, fricción que la proscripción del peronismo no hizo más que lacerar. Los católicos peronistas, Ramella entre ellos, cuestionaron la actitud complaciente de católicos con el golpe y las nuevas autoridades como la revancha antiperonista que se había desatado. Así objetó en una carta al propio Mons. Gustavo Franceschi:

“en su último artículo, “La Restauración”, defiende Vd. y enarbola la bandera de la libertad y de la justicia cuando habla de un sector de gente peronista, equivocado o no, diciendo: “Habrá que contentarse con reducirlos a la impotencia, de modo que no perjudiquen a la colectividad, y contra los cuales es indispensable ejercer una acción positiva”. Todo un exponente de persuasión y caridad. Trata Vd. a esos hombres como cosas o números que se pueden amasar, diluir, manejar, cambiar, sin preocuparse del derecho del hombre a su libertad ni del respeto a la dignidad humana.

En otro lugar clasifica a las juventudes en distintos grupos uno de ellos el “intelectual”. ¿Se hereda también en el patrimonio hereditario la cultura? ¿Cuál es el estudiante secundario de 12 a 18 años que pueda clasificarse en la de intelectuales? No habrá querido decir los de la oligarquía materialista, ávida de poder, viciosa, cualquier adjetivo menos la de intérpretes de la justicia social que ordenan los Papas.

(...) Ignoro su exacta nacionalidad, no sé si es Vd. extranjero o argentino. Si lo primer, es de lamentar que la generosidad de los argentinos merezca de su gratitud dirigirse a los humildes nativos de su suelo tratándolos de “Cabecitas negras”. ¿Por qué ese agravio gratuito al habitante auténtico de su patria? Si es Vd. argentino y además sacerdote, ¿no le parece una traición a sus compatriotas y hermanos?... ¿No pensó que si a todos nos toca esa inmensa responsabilidad y que ha llegado la hora de entonar el “mea culpa” la responsabilidad es mayor en un sacerdote? Comprendemos que es más fácil ejercer el apostolado entre una distinguida elite de cabezas perfumadas y rubias, que invitan a su mesa, donde el esmero y el “savoir faire” de los privilegiados le harán gozar de unas viandas que no son las cotidianas en las mesas de nuestros “cabecitas”, la charla tiene que resultar más amena y entretenida, más intelectual que la fraterna y apostólica que puedan entablarse en un humilde rancho con nuestro pueblo bueno e ignorante (...)

¿Qué se ha hecho para que la gente que vive en esas “rancherías... y tugurios inaceptables” tengan un concepto alto y justo de la caridad fraternal que debe unir a los católicos? ¿Quién ha imitado al abate Pierre, de nuestros ilustres prelados? ¿Será prestándose a la burda e inhumana parodia del acto del Congreso (donde en vez de desagrar nada, han insultado mucho) y prestigiando otros actos semejantes con sus presencias, que nuestros altos dignatarios e ilustres prelados convencerán a nuestro pueblo de la ayuda y apoyo incondicional que le prestará la Iglesia en la solución de sus problemas múltiples y vitales?”⁸⁹

La misiva refleja el complejo escenario de significación que se fue produciendo en la relación entre catolicismo y peronismo y que estalló en 1955. Teñidos los procesos histórico políticos de ribetes religiosos, años después se seguirían viendo interacciones contundentes entre el simbolismo religioso y la conciencia política, materializándose con más fuerza en ocasiones la fusión entre lo sagrado y la violencia.

Hemos querido subrayar, finalmente, el pensamiento de estos dos autores participantes del proceso estudiado, que desde sus contenidos religioso (católicos) fueron dotando de sentido al imaginario peronista.

⁸⁹ Ramella, Pablo, Carta a Mons. Gustavo Franceschi, noviembre 1955.

6. La disputa por la vanguardia moral del espacio público: volatilidad de las imágenes religiosas y destino de lo católico en el lenguaje peronista

En 1950 existía un creciente malestar entre Perón y algunos sectores católicos, encono ya previo pero que se agudizaba por andariveles múltiples. El acto espiritista en octubre de ese año, al cual mencionan recurrentemente los analistas del período, causó malestar en fracciones del catolicismo. El debate sobre el espiritismo ha sido pobremente enredado ¿Credo de la pareja, o herramienta de choque con la Iglesia? Habrá que entender los complejos procesos de construcción de identidades religiosas para no caer en visiones puristas sobre las mismas. “Perón era espiritista, se decía, Evita lo era en grado treinta y tres. Para peor, la Secretaría de la Presidencia contestó a la invitación de los espiritistas al acto con un telegrama excusando su asistencia pero deseándoles éxito” (Cichero, 1992, 48).

En dicho contexto, cuando se acercaba el Congreso Eucarístico de Rosario de ese año, Perón termina acudiendo convencido por la propia Primera Dama, y lanzando diatribas al clero en su correspondencia con Benítez por los recelos pontificios hacia su gobierno y las oposiciones católicas.⁹⁰ ¿Existía acercamientos entre miembros del peronismo y el espiritismo? Existen indicios de que, en el caso de la pareja presidencial, ese acercamiento estaba dado. No obstante, esto no hace al peronismo inmune a la influencia católica, salvo si se quiere pensar el fenómeno en términos esencialistas y psicologistas.

Lo que intentamos justificar, siguiendo los procesos históricos de construcción de identidades colectivas, es que el simbolismo religioso produjo una serie de imágenes que impactaron medularmente en la estructuración de la conciencia política. En un primer momento, por la influencia del catolicismo integral (antiliberal) sobre el peronismo. En un segundo momento, cuando el peronismo comienza a llenar de significados religiosos las diversas áreas de la vida social; en efecto, no toma elementos religiosos para su ascenso y, una vez conseguido éste, deshacerse de ellos. Lejos de esto, lo que hace es adjudicarse el título de heredero de los principios religiosos vigentes. En este contexto, escapa a la tutela eclesiástica clerical y comienza a hablar con el pueblo católico como mediador privilegiado del mensaje cristiano⁹¹. En otros términos, ya consumada una doble dislocación (avance confesional sobre lo público, inserción política sobre el campo religioso) la batalla por la vanguardia moral quedaría planteada de alguna manera u otra.

El campo religioso se ve notablemente transformado: “Se conforma así un movimiento amplio que tiende a ser hegemónico y que al insistir en su inspiración cristiana difundirá, especialmente en los sectores obreros y populares, “su” visión del catolicismo, de la institución eclesial, de las encíclicas, de la religiosidad popular “transgresora” de la “oficialmente” elaborada desde estructuras eclesiásticas. El “monopolio” de lo cristiano y en especial de lo católico, deja de estar en manos de los “profesionales de la fe”, de los “notables católicos” y se expande por todo el cuerpo social argentino” (Mallimaci, 1992: 327).

El complejo proceso de reestructuración del simbolismo religioso permite comprender la relación de continuidad/ transformación de las enseñanzas católicas en el imaginario peronista. Doble dislocación: las imágenes religiosas, en su penetración de la sociedad, coadyuvan a la aparición de nuevos significados que, a su vez, van a trastocar el funcionamiento de lo religioso mismo. Las ecuaciones “peronismo = nación católica”, o su inversa, “peronismo = anticatolicismo”, quedan

⁹⁰ La oración hecha por Perón en ese mismo Congreso tiene dos rasgos centrales: en ella se destacan los “logros” del peronismo, como la continuidad de éste con los mandamientos cristianos. “SEÑOR: Os doy gracias porque habéis tenido a bien inspirarnos desde el fondo mismo de vuestro Evangelio una doctrina de justicia y de amor y porque nos habéis ayudado a realizarla progresivamente en esta tierra y para este pueblo” Perón, 1950.

⁹¹ Como también pretendió acercamientos hacia otros grupos étnicos y religiosos. Las dimensiones religiosas del proyecto peronista tuvieron esa capacidad de hacerse transversales y de buscar una lectura peronista para cada tipo de realidad y situación.

desautorizadas por la realidad de los hechos.⁹² El discurso de Perón demuestra esta pretensión del movimiento mismo. No sólo Evita totaliza el imaginario en *los que trabajan* y categorías sociales vinculadas (los humildes, el pueblo, los descamisados). El propio Perón logra sintetizar esta predilección imaginaria con las enseñanzas religiosas y con «la misión histórica» del peronismo. En 1948 afirma: “A la Iglesia le ha de ser más fácil el retorno a la pureza inicial de su doctrina, porque es única y porque, aun cuando en ocasiones parezca haberse desviado de su gloriosa trayectoria, siempre la predicación dogmática ha sido la misma y siempre también ha tenido un contenido social de repudio a la riqueza y de exaltación al trabajo que nadie ha superado ni siquiera igualado de lejos. Ese contenido social está resumido en las palabras que Jesús dirige a los apóstoles: ‘No llevéis oro, ni plata, ni dinero alguno en vuestros cintos, ni alforja para el viaje, ni dos túnicas ni calzado, ni tampoco bastón, porque el que trabaja merece su sustento’. Esto quiere decir, si no me equivoco en la exégesis, que únicamente el trabajo es la fuente del sustento: el trabajo que redime al individuo y que sirve de base a la grandeza de los pueblos, ese mismo concepto, pero expuesto de manera más cruda, se encuentra en otro de los grandes padres de la Iglesia cuando afirma que quien no trabaja no debe comer”.⁹³

El pasaje tiene una enorme riqueza simbólica. Perón exegeta, un político exegeta, señala a la Iglesia, más allá de su exaltación («gloriosa trayectoria») haberse desviado en su recorrido. Su interpretación devuelve la pureza prístina. El centro es el trabajo, más específicamente, los que trabajan. Jesús lo dijo. Lo dijo Pablo. En esos años, 1948, lo afirmaba Perón. Casi diez años después, 1957, en pleno exilio, a dos años de la “escalada anticatólica”, tan poco tiempo después del golpe de los «cruzados», del embate clerical-oligárquico, el imaginario peronista y más precisamente, las reflexiones del propio Perón no se despegan de esa relación simbólicamente sui generis mantenida con la tradición judeocristiana. Tal vez por ese nexo, volátil, explosivo, pero también existente, la Argentina sin Perón pudo ver todavía con mayor claridad que la crítica al capitalismo se elaboraría centralmente desde un cristianismo peronizado. Decía Perón en el '57:

“Al fin y al cabo nosotros también somos cristianos y quizá el primer justicialista haya sido también Cristo. Nuestras diferencias con los curas han sido una cuestión política y no religiosa. No estamos en contra de la Iglesia sino precisamente de algunos curas que por apartarse de la Iglesia misma le están haciendo tanto mal a la institución”.⁹⁴

Formado íntimamente en un cristianismo transformado, *peronizado*, desjerarquizante, producido por la crítica ineludible del catolicismo integral al liberalismo, a la cultura extranjerizante, al ateísmo materialista, el peronismo iría aumentando sus pretensiones simbólicas. Las mismas se manifestaron desde sus orígenes como expresión política y cultural de los trabajadores.⁹⁵ En muchos momentos, los líderes del movimiento señalarían la *confusión* entre nación y peronismo. Ante un auditorio repleto de filósofos de distintos países del mundo, Perón lo señalaría en el Congreso de Filosofía de 1949, Eva lo destacaría durante el mes de junio de 1950: el Partido Peronista no un partido político, es un movimiento nacional.⁹⁶ Más contundentemente, consolida un imaginario decisivo dentro de la historia argentina: “Por eso digo que el Partido Peronista no es una agrupación política: es la Patria misma”.⁹⁷ El mito de la Nación peronista, edificado sobre la

⁹² Hemos discutido estas ideas en otras oportunidades. Cfr. Cucchetti (2003a, 2004b).

⁹³ Discurso del excelentísimo Señor Presidente de la Nación Argentina, Gral. Juan Perón, en el acto de Entrega a Mons. Nicolás de Carlo, en Presencia del Episcopado Argentino, 1948.

⁹⁴ Juan Perón, 1957, en Frigerio 1990, p. 8.

⁹⁵ Como sostienen Sigal y Verón en su análisis del discurso peronista: “Entre 1943 y 1946, Perón elabora pues su presencia como una llegada. ¿De dónde viene? ¿A dónde llega? La respuesta es simple: viene del cuartel y llega al Estado. Ese pasaje del cuarte del Estado es, evidentemente, una entrada en la política, pero la transición no será nunca explicitada en estos términos: la política es lo que ha permitido que la Patria se deteriore, la política es conflicto. Perón es la unificación armoniosa de pueblo, Patria y Estado” (Sigal- Verón, 2003: 37).

⁹⁶ Eva Perón, en 1996: 161.

⁹⁷ Eva Perón, 1949, en 1996, p. 160.

dislocación de los símbolos religiosos del catolicismo argentino, fue un elemento simbólico de aglutinamiento y oposición elaborado durante mediados del siglo XX.

La figura de Eva Perón representaba claramente la resignificación conflictiva de las imágenes religiosas⁹⁸. La eficacia simbólica adquirida legitimó a Evita en su reelaboración de los núcleos mismos la conciencia religiosa, eficacia que después de muerta haría posible la consolidación de un proceso de canonización en ascenso. La discusión sobre el *cristianismo auténtico*,⁹⁹ la urticante polémica sobre si la prédica de éste se concretaba en ambientes clericales y en un catolicismo acusado de declamatorio, o si la realización histórica tenía que ver con la exaltación de lo popular (catolicismo práctico de humildes), arrastró transformaciones simbólico-religiosas que se traducirían igualmente en una álgida contienda moral. La tesis evitista de los dos cristianismos predispuso el crecimiento de un antagonismo no disimulable y abierto: "Simplemente esta tesis, nutrida en las parábolas del fariseo y el publicano, y del buen samaritano, distingue entre espíritu y letra, entre el cristianismo puro de los simples y el compromiso con los poderosos. Esta versión, con su potencial anticlericalismo, es más compatible con la mentalidad de los sectores populares argentinos en la crítica a la religión establecida que un secularismo agnóstico" (Forni, 1987a: 223).

A su vez, la significación de este poder simbólico de separación del fenómeno religioso en dos secciones, uno ritual y fariseo, otro genuino y liberador, tuvo ribetes populares incontrovertiblemente claros: "Es de hecho también el mensaje de los evangelistas sectarios, y otros cultos marginales, cuando se dirigen a los sectores más pobres. Además esta versión popular, compatible también con la experiencia anterior en la cultura obrera (anarquismo especialmente y socialismo), y con la gran cantidad de peronistas no pertenecientes a la "religión de iglesia", (que en una visión positiva "cura gaucho" valoriza al clero bajo cercano al pueblo y al obispo campechano) cobra un sentido muy ofensivo cuando es doctrina oficial" (Forni, 1987a: 224). Entre la continuidad y la ruptura, el peronismo produjo una subversión de los valores que involucraba el espacio semántico de lo religioso.

La disputa por la vanguardia moral estaba asentada. A diferencia de un proceso de secularización tipificado desde un enfoque evolucionista, el lugar efectivo de lo religioso no desapareció ni se redujo a lo privado. De allí que la lucha religiosa sea constitutiva de la lucha política.

De todos modos, no debe pensarse la lucha como atravesamiento de facciones claramente delimitadas, una peronista, otra católica. Justamente son los entrecruzamientos y la procedencia religiosa del peronismo la que permite una diversidad de opciones y campos de negociación entre ambos. Ni aún con el crecimiento de las variantes anticlericales del peronismo,¹⁰⁰ puede éste ser pensado

⁹⁸ Todos los análisis sobre el período toman en cuenta la piedad popular que generó Eva Perón, enfatizando el crecimiento de su adoración después de su muerte. Las dimensiones religiosas de la figura de Eva Perón son múltiples: intérprete religiosa del espíritu genuino del cristianismo, su entronización popular continúa toda una gesta transformadora de las imágenes religiosas. La disputa moral entre imaginarios religiosos la tiene como constante protagonista. "Tanto el enfrentamiento existente en vida de Eva Perón por la ayuda desinteresada a los necesitados, como el culto con altares en muchos hogares argentinos que continuaron invocándola después de muerte para que los ayudara, comenzaron a restar el apoyo de la Iglesia. No podía menos que ver con asombro y espanto actitudes a las que caracterizaba como paganas. Tampoco veía con buenos ojos esa suerte de comparación entre el culto católico y el peronismo, que se venía suscitando hacia ya varios años" (Frigerio, 1990: 80).

⁹⁹ En la lógica de acumulación religiosa del peronismo estaba presente la capacidad, la "potestad" digamos, con todas las resistencias clericalistas a la que esto conllevaba, de definir "quién" y "qué" representa lo "auténticamente cristiano" y "quién" y "qué" no. Obviamente, ser peronista equivalía a seguir las líneas del cristianismo calificado de *auténtico*. Nuevamente, como en múltiples movimientos plebeyos, la cultura popular *designaba* (interpretaba) la esencia original del cristianismo. Esta memoria ha sido activa y útil en términos de políticas de resistencia. Y en el sentido propuesto por Georges Sorel (1975) el mito adquiría significado más como elemento de fuerza colectiva, menos como contenido a ser analizado por sí mismo. Particularmente, muchos aportes que intentaron, en un sentido marxista, releer lo religioso sin las categorías de reflejo ni su supuesta calidad substancial de consagración de intereses dominantes, manifestaron descubrir la tradición plebeya e igualitaria, como a su vez antidogmática, del cristianismo primitivo, denominando a éste, directamente o no, como "cristianismo auténtico". Ver por ejemplo Labriola (1975), Luxemburgo (1975).

¹⁰⁰ En realidad habría que pensar por qué un proyecto de construcción política que se decía continuador de las enseñanzas cristianas pudo desarrollar en su seno una versión anticlerical, de una religión *sin iglesia*. Habría en principio dos respuestas insatisfactorias. En una de ellas se sostendría la tesis de la infiltración anticlerical en el peronismo con la finalidad de hacerlo tambalear políticamente. Independientemente de si existió o no *infiltración*, lo cual daría lugar a múltiples exámenes teóricos sobre dicho concepto, esta hipótesis, ligada a visiones conspiracionistas

como un proyecto anticatólico. Pero sí, evidentemente, la sacralización a la que condujo el movimiento, y la adopción de las promesas cristianas como realizaciones de su propia obra, lo llevó a saltar el cerco de las meras identificaciones religiosas hegemónicas hasta el momento. Justamente, como cultura práctica, de acción, la adscripción al peronismo guardaba aristas que en el imaginario posicionan las convenciones rituales en un segundo plano.

El discurso del peronismo permutó componentes del «mito de la nación católica», a pesar de que lo que por lo general se otorga de significado a este mito es de por sí bastante discutible. La tesis del cristianismo auténtico permite una doble articulación simbólica. Por un lado, asegura una vinculación moral sui generis con el catolicismo y posibilita la convocatoria popular más allá de las demarcaciones religiosas. Catolicismo no ritual sino práctico, generaba consenso fuera del mundo católico por suponer que la cohesión estaba dada por lo nacional y popular, pero también seguía garantizando la presencia, en el seno mismo del movimiento, de militantes y adherentes católicos para los cuales, al menos en condiciones de no-antagonismo agudo, los elementos ideológicos del peronismo no se traducían en una ruptura con esa matriz identitaria religiosa.

Como se ha visto, la articulación entre peronismo y catolicismo ha sido diversa. La experiencia política naciente en los '40 retoma elementos católicos que mantendrá constantes en algunos casos, o romperá en otros. El catolicismo popular, determinada militancia católica, o incluso cierto catolicismo raso de adopción cultural guardaron una relación íntima con el peronismo: aún en circunstancias de extrema oposición, muchos de estos católicos no consideraron sus filiaciones religiosas y políticas como irreconciliables. Distinto es el caso de los católicos integrales de corte nacionalista y restaurador, que rápidamente comenzaron a alejarse del movimiento peronista por sus "riesgosos" sesgos populares y obreristas.

No obstante, intentaremos conceptualizar la relación que se estableció entre el peronismo y los denominados católicos democráticos a partir del tipo de acción religiosa que desarrollaron cada uno de ellos. Sostenemos, como hipótesis, que el antagonismo entre este tipo de catolicismo y el peronismo obedece, entre otros factores, al modo radicalmente diferente en que ambos plantearon la intervención en lo social.

Esta intervención social está orientada por una intervención simbólica. Para ello recordaremos brevemente la distinción efectuada por Troelstch entre los distintos tipos de organizaciones cristianas: a) un modelo *Iglesia*, tendiente a lo masivo y a la articulación con el Estado para lograr tal fin; b) un modelo *Secta*, tendiente a la generación de espacios apartados del mundo; c) un modelo místico o *misticismo*, como tendencia que supone el predominio de la vivencia íntima y personal de lo sagrado (Troelstch, 1995).

Según pensamos, en Argentina las diferentes formas de articulación entre religión y mundo produjeron redes de cooperación y antagonismo con los actores socio- políticos.¹⁰¹ Para nuestro objeto de estudio, los antagonismos viscerales entre el peronismo y determinados grupos católicos se explican a partir de herencias simbólicas sustancialmente heterogéneas que determinaron una oposición casi absoluta entre ambos. Para analizar en términos simbólicos el problema planteado, debe salirse de la mera formulación de los relatos para ir a escudriñar sus significados. La oposición entre peronistas y los denominados católicos democráticos -que no fueron los únicos católicos que se opusieron a Perón- no debe reducirse a la visión liberal que oponía los intereses fascistas y

de dudoso rigor analítico, desconoce los andamiajes culturales del peronismo que habrían hecho posible una ramificación anticlerical. La otra podría ser que el peronismo tuvo una relación meramente instrumental con la ética católica; esta hipótesis impide ver las continuidades peronismo/ catolicismo aún en pleno proceso de antagonismo agudo.

¹⁰¹ Nos remitimos a la ponencia realizada para el II Congreso Nacional de Sociología (Cucchetti, 2004c).

totalitarios a la defensa de los valores democráticos en nombre de lo católico, como justificaban en aquella época Mons. De Andrea y laicos como Del Río u Ordóñez. Creemos que, transgrediendo los límites de una lectura ingenua, deben explicitarse las matrices religiosas diametralmente opuestas que constituyen la presencia peronista en lo social y la presencia denominada católico- democrática.

Un debate citado en este sentido, aunque no advertido siempre en toda su magnitud, es el referente al tipo de acción política que debían adoptar los grupos e individuos pertenecientes al movimiento católico. La discusión entre *experiencia católica* (ya sea escuela, partido, sindicato) y *experiencia de inspiración católica*, estableció disensiones en el interior del catolicismo. Una gran cantidad de lecturas da cuenta de esta realidad sin reconocer la profundidad de sus implicancias.

Según afirma Susana Bianchi, "existía marcada preocupación por establecer la diferencia entre el partido y las estructuras ideológicas de la Iglesia, a través de la diferenciación entre partidos políticos *católicos* y los de *inspiración cristiana*" (Bianchi, 2001: 289). La cuestión educativa también estaba escindida en esta polémica: "Los católicos "democráticos" que miraban con cierta reticencia la enseñanza religiosa en las escuelas públicas no carecían de un proyecto educacional que tuviera como objetivo la "catolización" de la sociedad. Pero este proyecto no pasaba por la unidad entre el Estado y la Iglesia sino, por el contrario, en asegurar el máximo de autonomía de las estructuras ideológicas de la Iglesia Católica" (Bianchi, 2001:127- 128). Caimari destaca la negativa católica liberal a consolidar la educación religiosa en las escuelas públicas: "La introducción de la Iglesia en las escuelas públicas nunca había sido una causa liberal. Como afirmó el dirigente católico- liberal Manuel Ordóñez, en la concepción del catolicismo defendida por este sector, la Iglesia debía contentarse con exigir la libertad de fundar escuelas privadas, sin comprometerse con el Estado en la misión educativa" (Caimari, 1995: 149- 150).

La discusión incluyó la cuestión sindical, marcando uno de los primeros enconos entre Perón y Mons. De Andrea. "El decreto- ley del 2 de octubre de 1945, evidentemente inspirado por Perón, trataba de la "constitución de las asociaciones profesionales". Esta medida, uno de los pilares de la política sindical peronista, promovía la unificación de los sindicatos (...) Durante los meses que precedieron a la elección, los católicos sociales, y sobre todo monseñor De Andrea, se convirtieron en habitués de Orden Cristiano, donde exponían libremente sus críticas a las tendencias estatistas totalitarias de Perón... Después de todo, la causa de la libertad sindical era también una causa liberal" (Caimari, 1995: 88- 89). El catolicismo aparece entonces, según ratifica Zanatta, como defensor de la pluralidad, en este caso, de la pluralidad sindical (Zanatta, 1999:119).

Las perspectivas quedan enmarcadas en una dicotomía autoritarismo/ pluralismo, sindicato único/ sindicato libre, enseñanza religiosa/ escuelas católicas. Deberán reconocerse los entrecruzamientos y transversalidades que permitieron a determinadas tendencias católicas militar en el peronismo (por su inspiración) y a los grupos democráticos oponerse desde un comienzo.

El peronismo fue constituido por esta posibilidad de acceso de lo religioso a lo público cuando se trata de partidos de *inspiración católica*. Este modelo es típicamente *Iglesia*, partiendo de una penetración integral en las estructuras vigentes con el objetivo de que éstas sean cristianizadas. Dicha aserción no queda resuelta en la tesis de que todos los católicos apoyaron por principios el sindicato confesional. Dentro de un modelo *Iglesia*, lo "confesional" se acercaba a la dispersión sectaria, al encerramiento en espacios propios cuando se trataba de catolizar la totalidad social a través de la acción redentora de la gracia. Zanatta se deja llevar por un planteo encerrado en denominaciones: justamente en este punto no concibe la afinidad entre católicos regidos por el modelo *Iglesia* y el peronismo.

Siguiendo la tipificación de Troelstch, es dable suponer que la afirmación de los espacios propios, sean partidos católicos (la Democracia Cristiana de 1954), escuelas católicas autónomas, sindicatos católicos, las pretensiones de articulación

entre religión y política en los orígenes del peronismo resulte inadmisibles. En un modelo *Secta*, el objetivo central es cristianizar desde afuera, con instituciones especiales, y con una ética restringida y legalista.

En la conformación históricamente particular del simbolismo religioso en Argentina, el catolicismo integral *Iglesia* reportó al peronismo de militantes católicos que armonizaban sin mayores problemas sus convicciones religiosas con sus opciones políticas. En el caso argentino, la masividad propia del peronismo hace difícil su articulación con la *Secta* siendo tal rasgo masivo contrario a este principio: el *catolicismo democrático y liberal* se orientaba hacia un proceso de constitución de organizaciones autónomas y propias.

Aquí radica la originalidad peronista que si bien se nutre del modelo *Iglesia*, es llevada a dislocar, en un u otro momento, la lógica institucional del catolicismo integral. Ahora bien, tal dislocación no se efectuó solamente desde un ascendente esfuerzo de totalización política sino que, además, se hizo en un modelo de acción religiosa. A pesar de las salvedades que se podrían citar, hubo una tendencia embrionariamente misticista y plebeya, como afirma Forni hablando de Delia Parodi (Forni, 1987b: 209), que fue orientando el desarrollo del peronismo. La descripción de Troelstch, más allá de las salvedades que se le puedan realizar, nos permite interpretar los efectos del peronismo sobre el simbolismo religioso:

“El misticismo significa que el mundo de las ideas que se había cristalizado en el culto formal y en la doctrina, se transformó en una experiencia puramente personal e íntima. Esto lleva a la formación de grupos de bases puramente personales, sin forma permanente, que a la vez tienden a debilitar el significado de las formas de culto, de la doctrina y de la misericordia históricos” (Troelstch, 1994: 2).

De algún modo, la tendencia mística conlleva la imposición de valores que desestructuran la lógica eclesiástica *Iglesia*, y que no cae en el aprisionamiento propio de la *Secta*. Las apelaciones a la mística justicialista tiene que ver con la posibilidad de abrir un horizonte guiado por lo religioso que pueda ir más allá del cumplimiento ritual y el cercenamiento de la acción religiosa en los preceptos institucionalmente pautados. El misticismo, creemos, intenta *des-burocratizar* el funcionamiento de lo religioso para alcanzar autoridad simbólica. Habrá que fijar con mayor rigurosidad la correspondencia conceptual del peronismo en la categoría de misticismo. Por el momento, nos basta con proponer tal interpretación histórica, sugerencia hipotética que deberá ser ratificada o no con mayor profundidad en otra investigación.

Aún si quisiéramos seguir la superficial calificación de Perón como personaje histórico versátil y oportunista, que cambia discursos según auditorios y momentos, el Perón de 1954, el de la Escuela Superior Peronista, donde recibía las influencias de Raúl Mendé (como sostenía Benítez), el que provoca e irrita las sensibilidades católicas, es un representante religioso de esta cultura católica reformulada desde el peronismo.

Cabe recordar que, como hemos podido ver, aún en los momentos de conflicto más agudos con sectores de la jerarquía y grupos católicos, Perón deslindaba responsabilidades del catolicismo en su conjunto haciendo recaer las mismas en miembros particulares de la organización. Si bien el ataque de los años '54 y '55 se dirigió a ciertos valores católicos,¹⁰² ataque que demuestra una

¹⁰² Un análisis minucioso de la *escalada anticatólica* está en Frigerio, 1984. Las medidas adoptadas por el peronismo en contra de la institución también afectaban la identidad católica común. Se puede citar: supresión de la Dirección de Enseñanza Religiosa (2/12/54), negación del permiso para celebrar misa en la clausura del Año Mariano Universal (8/8/54), sanción de la ley de divorcio (14/12/54), levantamiento de la promocionalidad de las materias Enseñanza Católica y Moral (16/12/54), legalización de los prostíbulos (30/12/54), suspensión del dictado de la materia Religión (14/4/55), derogación de la ley de enseñanza religiosa (11/5/55), y el proyecto de separación de la Iglesia del Estado que tantas discusiones generó en mayo de 1955. Estas medidas legales estaban acompañadas de otras no menos polémicas: detención de sacerdotes antiperonistas, expulsión de Mons. Tato y Mons. Novoa por la polémica y multitudinaria procesión de Corpus Christi de 1955.

inclinación anticlerical del peronismo,¹⁰³ la *faccionalización* de la disputa no supuso una ruptura total del peronismo con sus militantes que eran también católicos, ni tampoco se abandonó el marco religioso por el cual se pensaba la historia argentina. Para entender las consecuencias obviamente habría que trascender el límite histórico propuesto y estudiar la peronización de grupos católicos de nivel medio durante los sesenta, y el auge simbiótico de católicos y peronistas en la crítica del liberalismo económico y la explotación social.

Volviendo al período, en 1954 Perón continúa su interpretación de lo religioso, cosa que ya había hecho en oportunidades anteriores, y lee el origen del fenómeno cristiano a partir de un significado *liberador* de figura de Cristo:

“Cristo aparece como un defensor de los humildes, como un justiciero que anatematiza con palabra vigorosa a los opresores y perversos, llamándolos a cumplir con sus responsabilidades ante Dios y ante los hombres. El cristianismo es en su origen la expresión de los oprimidos, la religión de los esclavos, de los libertos, de los pobres, de los hombres privados de derechos, de los Pueblos sometidos al despotismo de Roma”.¹⁰⁴

De este modo, se exalta la figura de la religión que sacia los anhelos de los que tienen hambre y sed de justicia, y que promete el reino a los humildes, religión del reino y la metáfora del ojo de aguja.¹⁰⁵ El Cristo que se significa es aquel que desestructura las jerarquías y pregona la superación de las divisiones de los hombres en clases.¹⁰⁶ Un medular elemento transformador del mensaje religioso por el peronismo se encuentra en la tesis de Jesús como primer justicialista. En tal tesis aflora el contenido cristiano del peronismo, contenido cristiano que, al recorrer instancias sociales y religiosas, ha transitado por distintas experiencias del catolicismo y, a su vez, pone de manifiesto la cualidad particular de la apropiación peronista del simbolismo religioso:

“La prédica de Jesús es eminentemente popular y justiciera; de ahí que al Justicialismo no puede reconocérselo sino como un cristianismo adaptado a las condiciones históricas de nuestros tiempos”.¹⁰⁷

Devoto de la Virgen de Luján, sus plegarias desnudan la combinación de elementos ético- católicos y la resonancia de una cultura plebeya:

“Señora Nuestra de Luján: os pedimos la ayuda de Dios para que mirando vuestra imagen nunca olvidemos que *solamente los humildes salvarán a los humildes*”.¹⁰⁸

No desaparecen ni por un instante del imaginario peronista dos nociones que, peronizadas, es decir, pensadas como proyectos que se concretan históricamente merced al advenimiento del peronismo, reflejan la presencia simbólica del catolicismo en el mismo momento en que las relaciones institucionales se ven fuertemente sacudidas por una contienda que derivaría en el golpe de 1955. Tales nociones son las de *comunidad* y *tercera posición*:

“Ambos, individualismo y totalitarismo, fuertemente materialistas, sustraen del horizonte del hombre toda posibilidad de superación y perfeccionamiento, sumergiéndolo en el horizonte del predominio de los valores materiales (...) Por eso es que en la Tercera Posición aparece en primer plano la recuperación del hombre; de ahí que sea un humanismo, pero un humanismo integral y popular. Un humanismo que considera y exalta al hombre en su real dimensión de ser material y espiritual, individual y social en la única clase reconocida por el Peronismo: la de

¹⁰³ Encontramos en la Biblioteca Peronista del Congreso de la Nación un texto anónimo que podría haber sido escrito durante 1955, después del “ataque a los templos”, posterior del bombardeo de la Plaza de Mayo, la noche del 16- 17 de Junio, y antes del golpe que derrocaría en setiembre a Perón. El título es sugestivo y su contenido altamente provocador: “Mensaje espiritual. Ni quema conventos. Ni pacata beatería”. A pesar de su estilo polémico y hasta agresivo, la matriz simbólica es la misma: continuidad con la idea del ser cristiano, devoción al Cristo- verdadero, importancia del sentido religioso, pero rechazo de cualquier poder heterónimo: sea Rusia, Nueva York, o sea la misma Roma.

¹⁰⁴ Juan Perón, 1954, *Filosofía peronista*, Editorial Freeland, Buenos Aires, 1974, p. 69.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 70.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 73.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 71.

¹⁰⁸ Juan Perón, 1953, Oración del General Perón a Nuestra Señora de Luján, Subsecretaría de Informaciones, 15 de Noviembre de 1953, Buenos Aires

los hombres que trabajan (...) Frente a un mundo absolutamente dividido en dos fracciones diametralmente opuestas de individualismo y colectivismo, nosotros realizamos en nuestro país la Doctrina del equilibrio y la armonía del individuo y la colectividad por la justicia social que dignifica el trabajo".¹⁰⁹

Puede seguirse, como conclusión de este capítulo, el hilo de formación y especificación del peronismo. No puede ser desgajado de las imágenes religiosas de la época. No puede, tampoco, ser reducido a un proyecto institucional católico del cual sería hijo dilecto. En el mismo momento en que se integra a los elementos constitutivos de la cultura nacional antiliberal, propone su interpretación de cómo darle contenidos positivos al antiliberalismo. Juega con el mensaje religioso al mismo tiempo que hace de ese mensaje uno de sus elementos centrales y no, como sostienen los autores que ven a lo religioso y lo católico como resabio de la mentalidad primitiva tradicional, como heredero de una mentalidad autoritaria y retrógrada, corporativa en el sentido medieval y al estilo de los fascismos europeos. El peronismo retoma los valores religiosos que tienen que ver con la negación tanto del liberalismo como del socialismo inscripto en un horizonte popular que busca sus propias palabras para designarse como nuevo horizonte de lo sagrado. El peronismo se proclama continuador de la obra liberadora del cristianismo primitivo al mismo tiempo que el cristianismo fue, puede decirse, el primer peronismo que conoció la humanidad, según la interpretación de los referentes peronistas.

La contienda con católicos, liberales o nacionalistas restauradores no debe llevarnos a ver al peronismo como expresión anticatólica, así como las relaciones institucionales con la Iglesia no autorizan calificarlo como heredero secular del poder eclesiástico. Ambas visiones se equivocan al no lograr captar la complejidad de la interacción entre lo religioso y lo político. El peronismo, a través de los hechos que hemos referido, representa el inagotable poder significativo y volátil de los símbolos religiosos. Capacidad de asunción de lo previo en una experiencia presente que redefine la totalidad de lo significado.

¹⁰⁹ Juan Perón, 1954, *Filosofía peronista*, Editorial Freeland, Buenos Aires, 1974, p. 275.

II. LAS DIMENSIONES RELIGIOSAS DEL PERONISMO: RELIGION Y POLÍTICA EN MENDOZA

“No hay revolución simbólica que no suponga una revolución política, pero la revolución política no es suficiente, por sí sola, para producir la revolución simbólica que es necesaria para darle un lenguaje adecuado, condición para un pleno cumplimiento”.

Pierre Bourdieu, “Génesis y estructura del campo religioso”

“Declaro, pues, que mi fe católica me pone dentro de la exigencia constitucional. Quiero también señalar que siempre he deseado inspirarme en las enseñanzas de Cristo. Conviene destacar esa dualidad, porque al igual que no todos los que se llaman demócratas, lo son en efecto, no todos los que se llaman católicos se inspiran en las doctrinas cristianas.

Nuestra religión es una religión de humildad, de renunciamiento, de exaltación de los valores espirituales por encima de los materiales. Es la religión de los pobres, de los que sienten hambre y sed de justicia, de los desheredados y sólo por causas que conocen bien los eminentes prelados que me honran escuchándome, se ha podido llegar a una subversión de los valores y se ha podido consentir el alejamiento de los pobres del mundo para que se apoderen del templo los mercaderes y los poderosos y, lo que es peor, para que quieran utilizarle para sus fines interesados”.

Juan Perón, 10 de abril 1948

“Yo no sé por qué salen ahora esas organizaciones de abogados, de médicos y de estancieros católicos. **Nosotros también somos católicos.** Sólo que para ser peronista no decimos que somos peronistas católicos, somos simplemente peronistas y dentro de eso somos católicos, judíos, budistas, ortodoxos, etc., porque para ser peronista no le preguntamos a nadie a qué Dios reza”.

Juan Perón, 10 de noviembre 1954

“En la Unidad Básica participaban católicos; **nosotros éramos todos católicos...** y peronistas”.

Félix Sarmiento, militante peronista en el período 1945- 1955.

“Cuando en la historia de un pueblo se revelan almas que llegan a conmoverlo en sus cimientos sociales y en sus proyecciones colectivas, tal como ésta tan profundamente bella y representativa de la señora Eva Perón, proyectar, difundir un libro que atesora **el verdadero Evangelio** que dignificó a todo el pueblo argentino, no es una empresa sobrenatural sino que es, señoras y señores Senadores, una obligación impuesta por causas históricas que van más allá del simple episodio para ser, en la amplitud de una definición sociológica, el contenido de una época, el valor de una civilización, y la verdad profunda de una justicia popular que acaba de crear una doctrina el Peronismo liberador y redentor de masas”

Catalina Abbona de Orlandini, senadora provincial peronista, 1952.

Hasta el momento hemos podido rastrear e interpretar algunas resonancias nacionales de la relación entre peronismo y simbolismos religiosos a mediados del siglo XX. De esta manera, retomando algunos ejes discursivos de la cultura peronista de la época, ponemos de relieve la lógica compleja de la relación entre peronismo e imaginarios católicos, lógica por la cual se puede vertebrar una vinculación con afinidades positivas y negativas, antipatías culturales y adhesiones temporales de los actores citados.

Según sostuvimos en los capítulos previos, no se puede separar el trayecto histórico de construcción de identidades políticas en la Argentina de los años cuarenta y cincuenta omitiendo el peso social y público de lo religioso. Y si bien este proceso no se generó en términos masivos a partir de los «partidos confesionales», el catolicismo integral o catolicismo Iglesia (Troelstch), permitió un tipo de penetración política de lo religioso que hizo posible una simpatía cultural con el peronismo como fenómeno político de masas. Una vez asegurada esta penetración y este impacto político, los actores que hablaban en nombre del peronismo se encargarían de orientar ese lenguaje “Iglesia” a una lógica religiosa

leída desde los propios valores del peronismo. Esto no debe entenderse como la sustitución de un origen sagrado por un posterior y "transparente" derrotero secular, descarnado de simbolismos religiosos sino, más bien, como una reorientación cultural que generaba dislocaciones religiosas y políticas.

La compleja *rearticulación simbólica y desestructuración institucional*, lógica de acumulación religiosa en el primer peronismo, explica el tenso proceso de continuidad y especificación del peronismo y su relación con el vasto escenario del catolicismo argentino y otras ofertas religiosas. En la medida en que concretaba, desde su "doctrina", las "más nobles aspiraciones de un cristianismo de fondo y no de forma", permitía comprender una interpelación desde lo religioso que incluía tanto a católicos como a no católicos. El universo simbólico de lo popular y, más específicamente de lo peronista, quedaba consagrado desde un imaginario religioso de sensibles pretensiones político terrenales.

En este sentido, es igualmente desacertado sostener tanto que hubo una supuesta identidad entre peronismo e Iglesia como una pretendida esencia anticatólica del peronismo. La pregunta sobre dónde comienza y termina la vinculación del proceso político que va emergiendo de los desarrollos del golpe de junio del '43 con el proyecto de la «nación católica» fue resuelta, por lo general, a partir de identidades afirmativas y negativas que se sostenían de manera esencialista (Cucchetti, 2003a).

Habiendo indagado sobre algunos horizontes discursivos claves en los cuales se advertía la complejidad de la relación del peronismo con lo religioso, vamos a reflexionar y someter a análisis el cruzamiento entre religión y política teniendo como horizonte dimensiones empíricas más acotadas. Analizaremos la articulación de la relación entre imaginarios religiosos y política en Mendoza, tomando como referencia la irradiación de elementos que constituyeron esa relación en el espacio social. De este modo, una vez reconocidos los rasgos más salientes de la estructuración que allí se dio entre imaginarios religiosos y conciencia política, podremos sintetizar teóricamente el proceso histórico a partir de las características culturales del peronismo.

Debemos hacer una necesaria aclaración: no estudiaremos «la cultura religiosa de Mendoza» sino la interacción realizadas «en Mendoza».¹¹⁰ Una cultura local no puede definirse en oposición a niveles culturales más abarcadores. Mucho menos cuando la pretensión de los sistemas religiosos, como por ejemplo el católico, es universal y su presencia está marcadamente orientada en Argentina. Vale la misma salvedad para procesos políticos como el peronismo que, lejos de ser estrechamente particulares, tienen un alcance nacional significativo.

De este modo, evitando recaídas en un "regionalismo metodológico", al analizar la configuración histórica de las redes de vinculación entre peronismo y lo religioso en un contexto acotado, estamos buscando reconocer particularidades en la construcción de los procesos históricos. El esfuerzo no consiste simplemente en recortar lo particular en lo nacional, ni plantear un aislamiento de lo primero con relación a lo segundo, sino en combinar, como veremos seguidamente, un enfoque preciso con los niveles macro históricos de producción de lo real.

En nuestro proceso mismo de investigación, al intentar rescatar las concatenaciones entre lo nacional y lo local, descubrimos la dinámica relacional en la producción de los fenómenos sociales. Allí emergieron las respuestas particulares que nunca estuvieron aisladas del contexto más general ni tampoco fueron raquílicas como para pensarlas como ecos locales de una realidad nacional. En esas respuestas aparecieron los ritmos específicos, las soluciones particulares y, por sobre todo, los personajes relativamente omitidos y olvidados.

Analizar una red de fenómenos en un espacio social relativamente periférico, en la medida en que los grandes acontecimientos y personajes reconocidos no

¹¹⁰ Valdría aquí, en cierta medida, la distinción hecha por Clifford Geertz entre estudiar aldeas y estudiar en aldeas (Geertz, 1987: p. 33).

surgen de allí, puede traducirse también como la demanda intelectual de revitalizar una historia escrita en las orillas que queda marginada de la memoria ya que, los hechos resonantes se gestaron en otras ciudades, pero que también se automargina por la naturalización misma de los acontecimientos históricos. Por ello mismo, en toda la investigación de *lo que causó efectos en Mendoza, y cómo estos fueron asimilados*, decidimos analizar algunas situaciones que impactaron en esta provincia a partir de la presencia de actores nacionales, políticos o religiosos, la publicación de escritos y discursos de referentes no precisamente locales, las noticias y novedades llegadas desde Buenos Aires, todos estos impactos entrelazados complejamente a los efectos y reacciones locales. Por razones de espacio, hemos reducido gran parte de lo acontecido buscando reconstruir la síntesis lógica del proceso.¹¹¹

7. Método y análisis sociológico

Una mínima y preliminar discusión conceptual. Los problemas metodológicos que se encuentran en el estudio de un hecho histórico no son menores ni siempre salvables. Esta afirmación, vale reconocer, no constituye un hallazgo, y exige enfatizar tanto el punto de vista sociológico para “hacer historia”,¹¹² como estimar positivamente todos los aportes no procedentes del acervo sociológico pero que contribuyen en la reconstrucción metodológica de los hechos sociales. Por ejemplo, implica retomar aportes historiográficos y antropológicos que enriquecen el análisis a efectuar.

La reconstrucción socio- histórica de un objeto en el cual todavía se puede apelar a testimonios orales directos facilita, por un lado, la tarea, permitiendo el acceso no sólo a fuentes escritas y reconociendo aspectos que, por lo general, aun en la misma relación peronismo/ catolicismo, no son visibles al mutilarse los análisis a las voces públicas, los discursos prominentes y los personajes históricos de relieve cuyo rastreo se reduce por lo general a documentos escritos. Pero, por otro lado, el riesgo de anacronismo es mayor. Estos personajes pueden variar sus discursos y las pruebas históricas, en un sentido preciso, se tornan peligrosamente difusas.

Es interesante, en este sentido la crítica que Pierre Bourdieu realiza, particularmente, al concepto de “historia de vida”. Según el sociólogo francés, “la historia de vida es una de esas nociones del sentido común que se ha introducido

¹¹¹ Dejamos fuera, por ejemplo, el Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Mendoza durante los meses de marzo-abril de 1949. La sola discusión de este evento “filosófico” requeriría toda una investigación particular, ya que en él se puede ver la articulación variada y hasta conflictiva entre lo religioso y lo político. A pesar de la abstracción de sus presentaciones, las vetas religioso- políticas de éstas, expresada en el planteo de las figuras concurrentes, trasluce con toda claridad un clima de definición por el “sentido” muy estrechamente ligado a la concepción sobre qué es lo religioso y cuál es la forma que debe adoptar socialmente. Tomando un breve listado de los expositores y adherentes, estuvieron presentes en Congreso una cantidad importante de personajes del mundo religioso, político e intelectual, algunos de ellos con protagonismo previo a la época, otros con protagonismo durante ese tiempo, y finalmente aquellos que tendrán diversos tipos de protagonismo tiempo después. Además de la participación del Primer Mandatario y su disertación después publicada como “La Comunidad Organizada”, la cual merecería toda una discusión densa, ya que entre el texto y sus resignificaciones ulteriores habría una distancia visceral por lo general no reconocida, podemos citar a otras figuras que participaron de diferentes formas como Nimio de Anquín, Carlos Astrada, Alberto Baldrich, Hernán Benítez, Raúl Bustos Fierro, Tomás Casares, Alicia Eguren, Carlos Cossio, Octavio Derisi, Héctor Llambías, Jaime María de Mahieu, José Enrique Miguens, Rodolfo Mondolfo, César Pico, Julio Soler Miralles, Juan Carlos Zuretti, Pedro Badanelli, Leonardo Castellani, Julio Meinvielle, Alberto Serú García. Para conocer los contenidos de los debates de las sesiones del Congreso y, específicamente, la relación entre religión y política, Cucchetti (2004b).

¹¹² En un sentido amplio, podemos sostener que nuestra investigación constituye un enfoque de sociología histórica. Así, podemos seguir a Bourdieu cuando afirma que “la separación de la sociología y la historia me parece desastrosa y plenamente desprovista de justificación epistemológica: toda sociología debe ser histórica y toda historia, sociológica” (Bourdieu, Wacquant, 1995: 57). No obstante, la sociología histórica como corriente sociológica específica supone una serie de precisiones conceptuales y metodológicas que ha originado un diálogo por demás interesante, con importantes discusiones, con los historiadores profesionales y los últimos avances historiográficos. En el fondo, más allá de la discusión sociología/ historia, durante mucho tiempo devenida en hiato como lúcidamente expresa Bourdieu, está un problema de conocimiento más profundo como es la relación entre lo diacrónico y lo sincrónico. Para entender la particularidad de la sociología histórica recomendamos, entre otras lecturas y exponentes, Juliá (1989); Skocpol (1994). Sobre la relación diacrónico/ sincrónico, traducido en ocasiones como un enfrentamiento historia/ sociología, o historia/ antropología, Burke (1994), Augé (1998).

de contrabando en el mundo científico; primero, sin bombo ni platillos, entre los etnólogos, y luego, más recientemente, y no sin estruendo, entre los sociólogos. Hablar de historia de vida es presuponer al menos, lo que no es poco, que la vida es una historia y que una vida es inseparablemente el conjunto de los acontecimientos de una existencia individual" (Bourdieu, 1997: 74). De acuerdo a las dificultades metodológicas que pudimos encontrar en nuestro trabajo de campo a través de la realización de entrevistas, la siguiente frase de Bourdieu, que expone sobre las características de la "ilusión biográfica", nos resultó completamente amoldada a nuestra experiencia empírica de investigación: "El relato, tanto si es biográfico como autobiográfico, propone unos acontecimientos que sin estar todos y siempre desarrollados en su estricta sucesión cronológica (cualquiera que hay realizado entrevistas de historia de vida sabe que los entrevistados pierden constantemente el hilo de la estricta sucesión temporal), tienen o pretenden organizarse en secuencias ordenadas según relaciones inteligibles" (Bourdieu, 1997: 75).

No obstante, la desviación anacronista es inevitable aún en los estudios que no incluyen testimonios orales de participantes directos. Toda historiografía es, de algún modo y sin caer en el relativismo, una indagación desde el presente. La mediación hermenéutica está siempre operante, ya sea en los propios entrevistados como también en el investigador.

A pesar de cierta pérdida en aras de la precisión, los relatos orales pueden ofrecer una mirada más dinámica de la relación discurso/ sujeto. La búsqueda se centra, por sobre todo, en la construcción imaginaria que incursiona intramuros de la simbolización existente en un proceso histórico. Más que la prueba empírica absoluta, es interesante destacar el proceso de interpretación de la vida social y los intereses en juego a partir de los cuales se producen las distintas imágenes colectivas. Por sobre todo, si pensamos la temporalidad específica en la producción de lo imaginario, distante desde ya del tiempo objetivo o cronológico de los acontecimientos. Como afirma Baczkó, "En las mentalidades, la mitología nacida de un acontecimiento a menudo prevalece sobre el acontecimiento mismo" (Baczkó, 1991: 12). La misma indicación es pertinente sobre personas, ideas, lugares. Y este rasgo no se presenta sólo en las memorias que aparecen con posterioridad de determinados hechos y en las que, por error o por intención, se significa algo diferente al suceso tal cual fue ya que, aún en el mismo momento de producción de fenómenos, el tiempo de la significación no es idéntico al de los acontecimientos.

Este punto de vista metodológico requiere de incisivas redefiniciones teóricas: revalorizar la multiplicidad de mundos simbólicos que definen lo real (tanto en un sentido diacrónico como sincrónico), reconocer lo particular y lo plural en la manifestación de fenómenos y relaciones sin reducir dicha manifestación a sus variables macro sociales o macro históricas,¹¹³ abandonar el prejuicio que define las historias orales como fuente histórica de menor jerarquía que el documento escrito. A partir de este giro teórico, que privilegia los universos de lenguaje que definen los significados históricamente construidos, pensamos acceder a una serie de

¹¹³ Acceder a dimensiones más acotadas de lo real no implica necesariamente caer en un particularismo epistemológico, ni resignarse a la realización de investigaciones meramente casuísticas. En nuestro estudio, podemos decir que Mendoza representa un espacio local- acotado en relación a las correlaciones nacionales entre religión y política, si bien constituye por sí un espacio suficientemente denso para su estudio. No obstante, no podemos entender lo que sucedió en la sociedad mendocina si no se entiende el marco histórico general. Como se ha estimado, "la alternativa de sacrificar lo particular a lo general o centrarse sólo en la unicidad de lo particular es, por tanto, una distinción inapropiada. El problema reside más bien en cómo podríamos elaborar un paradigma que gire sobre el conocimiento de lo particular sin renunciar a la descripción formal y al conocimiento científico de ese mismo particular" (Levi, 1991: 141). O, según Carlo Ginzburg, "si la documentación nos ofrece la posibilidad de reconstruir no sólo masas diversas, sino personalidades individuales, sería absurdo rechazarla. Ampliar hacia abajo la noción histórica de "individuo" no es objetivo de poca monta. Existe ciertamente el riesgo de caer en la anécdota (...) Pero no es un riesgo insalvable. En algunos estudios biográficos se ha demostrado que en un individuo mediocre, carente en sí de relieve y por ello representativo, pueden escrutarse, como en un microcosmos, las características de todo un estrato social en un determinado período histórico (...) Como la lengua, la cultura ofrece al individuo un horizonte de posibilidades latentes, una jaula flexible e invisible para ejercer dentro de ella la propia libertad condicionada" (Ginzburg, 2001: 21- 22).

realidades que, sobre la línea de la relación entre lo religioso y el peronismo, manifiestan su densidad local.

La necesidad de utilizar testimonios orales en las investigaciones de este tipo depende también de la naturaleza cultural del objeto de estudio escogido, es decir, de sus rasgos como grupo social, como interacción de actores, como sociedad. Si bien es siempre fructífero presentarse abierto a la *triangulación* en el uso de fuentes, en ocasiones el "recurso oral" se hace más imperioso.

Pensemos entonces en el peronismo y el contexto de aparición y desarrollo cultural y político en el que se hallaba inmerso. Muchas variables deben tenerse en cuenta para dimensionar el aporte de las tradiciones orales.¹¹⁴ ¿En qué medida la escritura representaba el único modo, o el modo central, para enhebrar y construir prácticas y adhesiones políticas? Pero, más importante que esta interpelación, ¿hasta qué punto es un valor estimado para la cultura plebeya de la época? ¿Cuál era el desarrollo tecnológico de la época que permitía, en cambio, una valoración de otras formas de comunicación más adaptables a las estructuras de sentir¹¹⁵ populares?

Vale decir, para evitar equívocos, que lejos estuvo el peronismo, aún en sus orígenes, de haber estado constituido por un proceso comunicativo exclusivamente oral. Menos aún la cultura argentina, con una rica tradición en medios de prensa escrita. No obstante, como movimiento popular, lo oral tenía una valiosa significación por su accesibilidad comunicativa y su proximidad simbólica. Y esta significación era muy fuerte en momentos de hegemonía peronista y posibilidad de llegada al público a través de medios de comunicación masivos como constituía en la época, por antonomasia, la radio. Es obvio que después del golpe, como señalan Sigal y Verón, el exilio de Perón marcaría un juego de legitimación política dado por la portación de una "directiva" del líder, instalándose el problema de las "relaciones de intermediación" en la resistencia popular.¹¹⁶

Pero no era ésta la situación entre 1946- 1955. Al contrario, más que por la palabra escrita, la cultura peronista estaba dominada por el "predominio de la voz". Y si bien se han publicado muchos discursos de Perón, la lógica de estos era la interpelación directa a través de la voz, lo cual permitía, a un tiempo, disciplinamiento y versatilidad. La conformación política del peronismo supone esa relación dinámica y directa entre "la voz de Perón y de Evita" y sus seguidores. Y esta "voz" hace imprescindible acceder a las tradiciones orales: *Perón no era quién escribía discursos* (si bien es cierto que los escribía y luego los mismos eran después publicados), *sino quien los profería*. Era la voz que hablaba. El procedimiento simbólico es más elástico y volátil de lo que supondría la supeditación a una lógica partidaria estrictamente burocrática y, a partir de allí, se construía, entre otros pilares, la lógica movimientista del peronismo.

Resulta claro que lo escrito se acerca mucho más a la posibilidad, burocrática o cultural, de "fijar" las pautas en el documento. La escritura constituye un mecanismo de control y de uniformización- uniformidad significativa creciente.

¹¹⁴ La ausencia de documentos fortalece la necesidad del uso metodológico de la entrevista. En el caso del peronismo, las dificultades políticas ha ido en detrimento de la conservación de publicaciones. Esta parece ser la situación del Partido Justicialista de Mendoza, donde afirman no tener documentación previa a 1983 por los sucesivos golpes de Estado e intervenciones militares. Encontramos en la Biblioteca Peronista del Congreso de la Nación, el periódico "Nueva Argentina- Órgano oficial del Partido Peronista de Mendoza", aparecido en 1952. Sin embargo, quedaban en disposición solamente dos ejemplares, correspondientes al 23 de mayo y al 1 de junio de 1953.

¹¹⁵ El concepto de "estructura de sentir" remite, como veremos capítulos posteriores, a Raymond Williams (Williams, 2000: 153- 155).

¹¹⁶ Según los autores, "la mediatización de las sociedades industriales ha generado el carácter público de la palabra política, en la medida en que el auditorio colectivo (al menos potencialmente) es el conjunto de ciudadanos: gracias a la radio y la televisión, el enunciador político está instantáneamente presente ante todos los habitantes del país. En estas condiciones, la distancia entre el acto de enunciación (la producción de la palabra) y su recepción es nula" (Sigal-Verón, 2003: 110). Esta habría sido, para los autores, el marco comunicativo del peronismo cuando estaba en el gobierno. Desde fines de 1956, cuando la proscripción y represión del movimiento se intensifica, la circulación restringida de la palabra de Perón refuerza tanto el tema de los intermediarios (delegados personales) y el problema de la autentificación del portador del mensaje enviado por el líder exiliado: "en el caso de la palabra de Perón durante el período del exilio, en efecto, no existe siquiera la situación pública inicial, no existe el auditorio colectivo (restringido) asociado al momento de la "primera" enunciación. Nos encontramos pues frente a este fenómeno, único tal vez en la historia contemporánea, de un discurso político por correspondencia" (Sigal- Verón, 2003: 111).

Esta cualidad ya la vio y describió magistralmente Lévi- Strauss.¹¹⁷ El historiador francés Phillipe Joutard, incluso, sostiene que el desprecio de la academia francesa por las fuentes orales se debe, considerablemente, a la precoz conformación del Estado francés, entendido como órgano central- centralizante- burocratizante de poder, y demarcador uniformizante de la unidad nacional.¹¹⁸ Desde ya, las luchas y tensiones logran, en no pocas ocasiones, traspasar los documentos y materializarse en ellos. Sin embargo, escribir, “fijar la (una) verdad” sobre un papel, constituye la mejor ilusión de continuidad y homogeneidad de una cultura, a diferencia de los relatos orales más proclives a desnudar la pluralidad semántica de los procesos. Quizá por la tradición que lo considera “reflejo de verdad”, el documento escrito se haya constituido en fuente de las tradiciones historiográficas, perseguidoras de la pretensión positivista de encontrar la *realidad tal cual es* en una dimensión unívoca e integral. Esta veta es aún más fuerte cuando estudiamos experiencias populares, y nos damos cuenta que en no pocas ocasiones lo escrito lejos está de querer integrar lo oral, representarlo y darle “voz” sino que, por sobre todo, intenta, consciente o inconscientemente, fijarlo bajos sus cánones y códigos. O más fuertemente “el predominio de lo escrito erosiona y finalmente borra las formas orales de recuerdo” (Prins, 1991:169).

Desde ya que hemos encontrado y utilizados documentos en nuestra investigación. Esto no sólo es posible sino, además, deseable e imperioso. Como sostiene Joutard, “en lugar de excluir la búsqueda de documentación escrita clásica, la encuesta oral la postula imperativamente. Sin fuentes escritas que permitan medir la distancia entre lo dicho y lo no dicho, o lo dicho de manera diferente, no existe verdadera historia oral” (Joutard, 1999: 276). A lo que añade Prins, “la fuerza de la historia oral es la de cualquier historia que tenga una seriedad metodológica. Esta fuerza procede de la diversidad de las fuentes consultadas y de la inteligencia con que se han utilizado” (Prins, 1991: 172).

La propensión de la escritura a reducir la cultura en sus registros no debe hacernos desestimarla de la investigación. Incluso porque esta “fijación” es testimonio incontrovertible de tensiones soterradas. Los documentos eclesiásticos, sean del episcopado como del obispado pertinente, desnudamente reflejan el estado de pluralidad existente y el proceso de disciplinamiento, como la intención eclesiástica de uniformizar desde el punto de vista institucional los conflictos existentes. En este caso se trasluce la solidaridad entre la “línea” que se “baja” a través de documentos (dirigidos a los fieles, a la Acción Católica, a los sacerdotes) y el púlpito religioso como lugar de reproducción de esa línea.¹¹⁹ Pero, como podremos ver, la lucha simbólica que se manifiesta en los documentos de la Iglesia hace patente un estado de efervescencia religiosa y política que sacude y divide a los actores del campo religioso.¹²⁰

¹¹⁷ Reproducimos una frase del antropólogo francés al respecto: “Si mi hipótesis es exacta, hay que admitir que la función primaria de la comunicación escrita es la de facilitar la esclavitud. El empleo de la escritura con fines desinteresados para obtener de ella satisfacciones intelectuales y estéticas es un resultado secundario, y más aún cuando no se reduce a un medio para reforzar, justificar o disimular el otro (...) Si la escritura no bastó para consolidar los conocimientos, era quizás indispensable para fortalecer las dominaciones... La lucha contra el analfabetismo se confunde así con el fortalecimiento del control de los ciudadanos por el Poder. Pues es necesario que todos sepan leer para que este último pueda decir: la ignorancia de la Ley no es excusa de su cumplimiento” (Lévi- Strauss, 1988: 324).

¹¹⁸ Como dice Joutard “¿Por qué existe este monopolio de lo escrito acompañado por un descrédito mucho más fuerte que en otras partes de las culturas orales? ¿Se trata del triunfo, en la larga duración, del espíritu clásico que a partir de Malherbe, encierra la lengua en una regla estrecha y desconfía de su efervescencia? ¿O acaso es la existencia muy precoz de un Estado y de un centro con su cuerpo de historiógrafos que fija la norma? (...) ¿Se trata de la transposición en el plano historiográfico de un principio de la cultura francesa para la cual la unidad es la uniformidad? Lo escrito tiene la ventaja de fijar: no hay más que una sola versión, lo oral tiene variantes infinitas” (Joutard, 1999: 281).

¹¹⁹ Como sostiene Joutard, “la influencia de la cultura letrada se ejerce oralmente por medio de la predicación eclesiástica en particular” (Joutard, 1999: 281).

¹²⁰ Si bien lo desarrollaremos posteriormente, la presencia –no designable- del peronismo laceraba aún más los desgarramientos del mundo católico. Esto lo sabemos por las entrevistas realizadas, en las que las dimensiones de la relación entre gobierno e Iglesia impactaban hondamente, pero también por lo sostenido en la prensa escrita, no como diagnóstico directo sino como manifestación elusiva, lábil y tangencial, y por la constatación de los documentos religiosos. Estos no hablaban y sí hablaban a la vez del peronismo. No “mencionaban” el significante, pero las alusiones hacia él eran indisimulables en un sentido fuerte: es decir, no pretendían disimular el efecto de “desgarramiento” producido por las contiendas políticas de la época. Podemos citar una nota del Obispado de Mendoza y Neuquén sobre la procesión de Cristo Rey del año 1951. En la misma, se expresa: “El momento histórico en que esta manifestación se

De esta manera es imprescindible la utilización de “informantes” para reconstruir las dimensiones simbólico- religiosas que existieron durante la época peronista. Más todavía si queremos efectuar esta indagación para comprender la cultura plebeya de aquellos años. La tarea exige, inevitablemente, el reconocimiento de lo escrito, tenga cualquier tipo de procedencia social o política. Pero implica también acceder al espíritu iconoclasta y dislocador del peronismo que, como aprehensión popular del sentido, tendrá con las formas instituidas una relación herética: muchas veces, se definirá de manera opuesta a lo libresco y como movimiento antiintelectualista, sin que ello implique excluir de sus procedimientos políticos los documentos escritos. En general, la relación oral/ escrito es dinámica, compleja y plural, justamente a pesar de que aquel que toma la palabra se otorgue la adjudicación de exégeta (laico o religioso) privilegiado de lo escrito, y quien escribe pretende sintetizar (estandarizar) el significado de lo real. Como afirma Joutard, “la cultura oral no recibe pasivamente esta influencia de lo escrito: cuando está viva y es dinámica sabe integrarla perfectamente pero transformándola” (Joutard, 1999: 281).

Esta característica implica una asunción costosa, pero los esfuerzos pueden ser fructíferos ya que se reconocerá la pluralidad semántica y la volatilidad interpretativa de las construcciones culturales. Lo real no puede ser reducido a un documento o a un conjunto de documentos, lo que simplificaría la tarea del sociólogo abocado al estudio de lo histórico. En este sentido, la obra de Ginzburg representa todo un avance, cuestionando tanto la concepción aristocratizante de la cultura que desprecia lo oral a favor de lo escrito, como la concepción que sostiene la pasividad cultural de las clases subalternas (Ginzburg, 2001: 11- 16). En su clásico “El queso y los gusanos”, se advierte no sólo como a través del cosmos de Menocchio, molinero friulano del siglo XVI, se puede conocer todo un bagaje simbólico impregnado de un radicalismo religioso campesino, utópico, crasamente materialista y vertebralmente herético, sino además la relación semánticamente volátil entre la tradición escrita y las producciones culturales orales. Las implicancias de esta obra son múltiples, y a cada momento el proceso inquisidor contra Menocchio interpretado por Ginzburg, abre la discusión de múltiples discusiones históricas y conceptuales: un solo testimonio puede abrir problemas históricamente generales.

Al analizar religión y política en Mendoza durante el período establecido, las fuentes documentales y las entrevistas entran, en determinadas oportunidades, en principios de contradicción. A su vez, la aparición pública de un fenómeno no es un dato a secas, ni una realidad pura, descarnada de variaciones. La construcción de la imagen pública sigue un ceremonial desde el cual se manifiesta la forma de «representarse» que tiene un grupo o sociedad. Esta imagen pública está ligada, como podremos ver en muchos casos, a la prudencia, las críticas matizadas, y la subordinación al poder político.

El manto de imprecisión permite reinterpretaciones a posteriori, como seguramente hizo posible configuraciones complejas en ese mismo momento. No vamos a encontrar en el catolicismo construido en Mendoza personajes católicos tan públicamente definidos a favor o en contra del peronismo. No habrá allí un padre Filippo, ni un Mons. De Carlo,¹²¹ como tampoco un Mons. De Andrea o un

realiza, es justamente uno de los aquellos en que los ciudadanos se encuentran abocados a luchas políticas que dividen y enconan los ánimos.

Una vez más queda, pues, demostrado que, mientras los intereses temporales disgregan, el ideal superior aglutina a los hombres y los hace sentirse hermanos”

(...) Contemplando aquel espectáculo desde este plano el de la unión de los hombres en que un mismo ideal superior – se tiene el mayor de los consuelos y la más grande de las esperanzas. Todavía hay en nuestro pueblo suficiente magnanimidad y grandeza, como para superar las pequeñeces que tienden a desunirlo y atomizarlo!” “La procesión jubilar del día de Cristo Rey” en Boletín Oficial del arzobispado de San Juan de Cuyo y obispados de San Luis y Mendoza, noviembre nº 11, 1951.

¹²¹ Mons. De Carlo, Obispo de Resistencia, y que falleciera en octubre de 1951, era exaltado por Perón, en un gesto desafiante a los altos dignatarios del clero, como un ejemplo a seguir por el resto del episcopado argentino. El discurso de Perón en la ocasión del homenaje a De Carlo, teniendo como auditorio los obispos argentinos, constituye un ejemplo flagrante de la doble dislocación entre lo religioso y lo político, de pretensión de autoridad y continuidad sobre el

padre Dumphy. ¿Inexistencia de conflictos o de posicionamientos radicales que pudiesen chocar? Lejos de esta tesis, la singularidad de la sociedad mendocina es su representación no conflictiva más que la carencia de conflictos. Representaciones que, con relación a los conflictos, tiende a cero o, específicamente, se acerca a los matices y luchas simbólicas disfrazadas con rivales no designados individualmente, las críticas indirectas y las afiliaciones parciales.

La prensa escrita es coherente, al menos en el período, con esta lógica de conciliación. Remite a los procesos históricos pero desde un hilo de interpretación, en algunos casos, oficialista. En otros, la presencia subyacente de tal o cual imaginario se hace a costa de finas apreciaciones discursivas. Tal vez por la fuerza de este plano de construcción imaginaria haya sido importante el acceso a personajes históricos de la época, protagonistas públicos o militantes de la vida cotidiana. Extramuros del teatro de la aparición, algunos significados pueden desembrollarse más fácilmente,¹²² ya que la ocupación de las calles y de las plazas constituía un punto de fusión o enfrentamiento entre ambos actores, a pesar del retaceo periodístico de varios conflictos públicos.

8. Identidad católica y cultura local

Durante el período estudiado, el catolicismo mendocino renovó en el ámbito local los ejes de debate que atravesaron el complejo de la identidad católica a nivel nacional. Se podría plantear que la «nación católica» y sus áreas simbólicas de producción estuvieron presentes en la cultura religiosa local. Y no sólo por la difusión en la prensa de los temas se lograba un acercamiento con las grandes discusiones religiosas de la época, sino además por el tráfico mismo de lo religioso en términos físicos: realizaciones de congresos de la Acción Católica, disertaciones de sacerdotes, visitas de obispos de otras provincias. La producción concreta de significados religiosos no se separaba del horizonte general de lo religioso.

En el presente capítulo, reconoceremos, retomando las fuentes escritas encontradas, algunos actores, ejes discursivos y acontecimientos que modelaron la identidad católica en Mendoza, entendido el espacio local, siguiendo nuestra salvedad previa, no como un reducto de simbolismos aislados sino como una red de constantes interacciones entre lo particular y lo general.

La documentación de y sobre la época permite confirmar la idea de que la cultura religiosa en Mendoza estaba profundamente atravesada por los grandes debates del catolicismo en Argentina. Los imaginarios católicos, en efecto, debatían los alcances y caminos que debía seguir la catolización de la sociedad. A pesar de este tronco común, consistente en la defensa de la Iglesia como institución que penetra en la vida pública, con el ascenso del peronismo aparecerán fuertes divergencias en el seno mismo del mundo católico.

Uno de los temas que constituyeron la identidad católica tuvo que ver con la concepción del catolicismo como eje de la nación argentina. “La Religión de Cristo alimentó siempre el alma de nuestra nación”,¹²³ afirmaba Mons. Buteler en la fiesta de la Bendición de los frutos de 1946, en una frase que justificaba la pretensión integral del catolicismo argentino.

Mons. Reynafé, obispo de La Rioja, en una visita que despertaría polémicas por criticar a la prensa liberal, afirmaba en 1945 que “la enseñanza religiosa es

mensaje religioso como así también del desarrollo de transformaciones en el mismo. Su alocución, que data de sus primeros años al frente de la presidencia (1948), contiene los elementos lógicos a partir de los cuales el peronismo se vinculaba con lo religioso: asunción de lo católico, reconocimiento de la libertad de cultos, crítica a los católicos opositores, relectura de los textos bíblicos y de la tradición católica, demarcación de la autonomía del Estado en contraposición de cualquier injerencia clericalista. Perón, 1948.

¹²² Por su dimensión metodológica, nos remitimos a Amatriain, Foulkes, Vommaro, Wilkis, (2001).

¹²³ Los Andes, 7/4/1946

legítima y justa. La nación en su complejo es sencillamente católica”.¹²⁴ La «esencia» católica de la nación fue un argumento utilizado para sostener la necesidad de garantizar la batalla católica en los distintos medios sociales.

Antes del golpe de Estado de 1943 existía la preocupación por la injerencia del laicismo en la vida social y, especialmente, en la vida escolar. El tema de la enseñanza constituía en Mendoza, como en cualquier otro punto del país, la discusión más urgente en la agenda católica. Mons. Buteler en mayo de ese año señalaría “la zozobra e inquietud espiritual por la permanencia de la escuela laica”.¹²⁵ Continúa afirmando que “injuria a Dios, hemos dicho, y creemos no apartarnos en esta calificación de lo que al respecto enseña la iglesia de Cristo (...) El laicismo escolar y en general el laicismo como doctrina filosófica está condenada por eso. Porque injuria a Dios negándole derecho a intervenir en las cosas del Estado”.¹²⁶ Años después, este anhelo de la cúpula eclesiástica sería compartido por la Acción Católica Mendoza, que enviaría una carta a la cámara de diputados solicitando la homologación legal del decreto del gobierno de facto de diciembre de 1943, en el que se incluía la enseñanza religiosa dentro de las horas de clase. El criterio era, según la Iglesia Católica, la devoción católica del pueblo argentino. En oposición a las Juntas de enseñanza laica que se venían formando en la provincia, a las que adherían otras comunidades religiosas como la Primera Iglesia Evangélica Bautista,¹²⁷ la nota enviada por la Acción Católica sostiene como idea central para consagrar legalmente la enseñanza religiosa el fermento masivo del catolicismo en Argentina. Por el contrario, “sólo el 5% desea la enseñanza laica”.¹²⁸

En función de estepreciado anhelo, el diario La Libertad valoraría la consecuencia del gobierno peronista en Mendoza con este ideal católico: “El gobierno escolar de Mendoza interpreta el ideal peronista en materia de educación. Entre las medidas se encuentra: autorización para crear y poner en funcionamiento el seminario catequístico, destinado a preparar a los maestros encargados de impartir enseñanza religiosa”.¹²⁹

Pero, volviendo al tema que incluía como política específica la enseñanza religiosa, el proceso de catolización suponía la identificación de los enemigos a ser vencidos. Las luchas del catolicismo local son las mismas que las de la Iglesia en su conjunto. En la celebración del Patrón Santiago, santo patrono de la provincia de Mendoza, el discurso del padre Generoso García señaló críticamente al materialismo de los tiempos modernos, destacando tres enemigos de la Iglesia: el paganismo, la malicia liberal y los falsos católicos. Con relación al paganismo y el falso catolicismo, no precisa qué personajes o conductas serían las objetadas, si bien en gran medida puede entenderse las alusiones hechas por el sacerdote con todo aquello que tuviese que ver con las opciones religiosas matizadas y negociadoras de los principios católicos. Lo que contundentemente queda expuesto es la crítica intransigente al materialismo- comunismo: “ha abandonado las estepas de siberia para asentarse en nuestra patria”.¹³⁰ Para contrarrestar tales influencias, había que seguir el ejemplo del Patrono; en otras palabras, dejarse conducir por la sociedad de los órdenes, sociedad de fusión entre lo religioso y lo militar. “Hay que enrolarse en el ejército de Cristo como el Patrono Santiago”,¹³¹ es decir, fusión de la cruz con la espada. Como una fracción importante de las ofertas católicas, la valoración que se hacía de los héroes militares era producida resignificando el lastre religioso de los mismos. Las festividades religiosas publicitaban este juego simbólico que combinaba la cruz y la espada: “con gran solemnidad celebróse ayer la festividad de la virgen de la Merced”. En nombre de la orden mercedaria, el Fray Amengol

¹²⁴ Los Andes, 5/11/1945

¹²⁵ Mons. Buteler, Sobre el laicismo escolar, Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispos de San Luis y Mendoza, Mayo n ° 5, 1943, p. 142

¹²⁶ Ibidem, p. 142- 143.

¹²⁷ Los Andes, 4/2/1947

¹²⁸ Los Andes, 2/3/1947

¹²⁹ La Libertad, 16/8/1950

¹³⁰ Los Andes, 26/7/1946

¹³¹ Ibidem.

Moya resaltó el "íntimo contacto" entre el genio militar de los héroes y su fe religiosa. El fraile destacaba la veneración que despertaba la virgen de la Merced en figuras como Belgrano, Güemes, Dorrego.¹³²

La crítica a determinadas tradiciones filosóficas atravesaba un amplio espectro de actores católicos. En algunos casos, esta formulación se ligaba a la consagración de los órdenes militar y religioso. A un nivel más general, la crítica al liberalismo era un basamento de la identidad católica. A finales del año 1944, Mons. Buteler escribe una carta defendiendo al diario El Pueblo. En efecto, El Pueblo tenía una tarea solemne dentro de la misión religiosa, denunciando las perversiones del liberalismo: "Hay un diario que desde hace más de 40 años defiende con lealtad y sacrificios los derechos de la verdad católica. Y lo hace desde puntos de vistas nacionales y con modos aceptables en cuanto a la forma periodística. Nos referimos al diario "El Pueblo" de Buenos Aires. Aquí en Mendoza, se escribe con singular desparpajo y absoluta incompetencia sobre nuestras cosas (...) Nuestros hermanos en la fe se van quedando, por esta causa, con una confusión lamentable en sus modos de pensar y hasta de creer. Y en fuerza de todo esto, la vida religiosa de un pueblo de estupendas posibilidades en todo orden, adquiere características que lo sitúa como entregado a la superstición y al liberalismo".¹³³

En el año 1953, en un discurso pronunciado en la ciudad de Córdoba con motivo de la asamblea de la Acción Católica, Mons. Buteler justificaría la labor temporal de la Iglesia por la necesidad de luchar contra los errores del liberalismo: "El contagio liberal de muchas mentes católicas les impidió comprender por qué los Pontífices Romanos, en diversas oportunidades descendieron a la arena de lo político impartiendo unas veces órdenes taxativas y terminantes, otras veces saludables consejos sobre tan delicada materia a sus hijos en la fe católica. El contagio liberal complicado con la nefasta pasión política disminuye con frecuencia la claridad de visión de estos complejos asuntos (...) La Iglesia, por la excelencia de su fin que es la salud eterna del hombre redimido, tiene una doble potestad otorgada por Dios. La directa que abarca todo lo espiritual y de proyección eterna, y la indirecta que abarca todo lo material y de orden temporal".¹³⁴

Ligado a todo aquello que tuviera que ver con los avances de las filosofías contrarias, calificadas por la Iglesia como «intrínsecamente perversas», «pecado capital», la batalla contra ellas tendría dos facetas: el error en sí, ante el cual debe lucharse incansablemente, y la denuncia de la hostilidad política de los "errores" contra la Iglesia. La situación de los cristianos en los regímenes comunistas despertaba la mística de la resistencia religiosa contra el mal y las persecuciones. Esta mística renacería como una experiencia propia ante el conflicto con el gobierno peronista. No obstante, antes de los años 1954- 1955, se señalaba la persecución existente en los países comunistas. Un artículo escrito por Pedro Santos Martínez, intelectual católico y profesor universitario, en el boletín episcopal, abordaba este problema desde el punto de vista católico. Las remembranzas de la persecución se remontan hasta el origen cristiano en el imperio romano: "La lucha que el comunismo dirige hoy contra la Iglesia es mucho más peligrosa que las persecuciones del Imperio Romano".¹³⁵

En términos filosóficos, además de las dificultades políticas que hacían ver al comunismo como el nuevo imperio anticristiano, estaba el argumento de la incompatibilidad entre la solución católica y la concepción de la lucha de clases. Una conferencia disertada por el arzobispo de San Juan, Mons. Audino Rodríguez y Olmos, ofrecía una visión por demás sugestiva sobre la cuestión social y el problema de la lucha de clases. En ella, la mirada oficial de la Iglesia intentaba

¹³² Los Andes, 25/9/1947

¹³³ "A nuestros sacerdotes y socios de la Acción Católica", Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispos de San Luis y Mendoza, diciembre n° 12, 1944, p. 431

¹³⁴ Mons. Buteler, Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispos de San Luis y Mendoza, julio n° 7, 1953, p. 201

¹³⁵ Pedro Santos Martínez, "Pío XII, la paz y la Iglesia del Silencio", Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispos de San Luis y Mendoza, octubre n° 10, 1953, p. 319

adjudicarse la inspiración de la legislación religiosa. El arzobispo destacó la importancia de las corporaciones medievales, propuesta arraigada en el universo católico: "Pero el egoísmo devoró a las corporaciones (...) Con la decadencia de las corporaciones coincidió otro hecho importante: la difusión de la doctrina del liberalismo".¹³⁶

Rodríguez y Olmos precisó tres tipos de liberalismos: económico (libre comercio), político (Estado- libertad individual), religioso (la religión como asunto privado). En su pensamiento, está presente un elemento que dislocó con contundencia a la nación liberal: el rechazo a la explotación permitida por el Estado liberal. Es esta explotación la que explica el surgimiento del socialismo. La apreciación de la citada autoridad eclesiástica sobre el socialismo tiene sus matices. Parte de la lógica, la necesidad y hasta la atracción del obrerismo de izquierda. El socialismo "debe su triunfo a la mística del obrero descreído (...) El socialismo es una mística: es el anhelo de liberación y de justicia en el hombre con el supremo y fundamental deber de trabajar".¹³⁷ Una razón a favor del socialismo y en contra del liberalismo: sin caer en las libertades abstractas, destaca por sobre todo el papel del trabajo en la vida humana. En este punto hay un acercamiento con la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia.

Sin embargo, Mons. Rodríguez y Olmos enfatizó la necesidad de resolver la cuestión social destacando la obra de León XIII y preconizando el punto de vista de la Doctrina Social de la Iglesia sobre el salario. Lo que debe producirse, según el arzobispo, es un "sano" y católico obrerismo que no caiga en las atrocidades del socialismo marxista. La idea que tiene, y detentada por el catolicismo social, tuvo su impacto en la constitución del imaginario peronista: "la propiedad es individual, pero el uso mira al bien social".¹³⁸ De algún modo, sin caer en identificaciones político partidarias, produce una apropiación católica de la política social de la época. "En nuestro país esta legislación es abundante, y es justo destacarlo porque con frecuencia la ignorancia atribuye un origen socialista, que está muy lejos de tener".¹³⁹

De este modo, el tratamiento religioso de la cuestión social tuvo un impacto decisivo. La legislación que fue emanando durante el gobierno militar desde la Secretaría de Trabajo y Previsión representaba los intereses del catolicismo social, a pesar de que un sector de éste estuvo enfrentado a Perón. De esta manera, si bien no se podía consagrar una confusión total con el proyecto populista, sí debían reconocerse las afinidades y puntos de acercamiento en el tema de la colaboración entre las clases y la supresión de los antagonismos sociales.

Si tomamos el tema de los grupos religiosos diferentes, las publicaciones católicas de la época no realizan grandes referencias. No obstante, existía la crítica a las otras expresiones religiosas que, de modo incipiente, habían comenzado a participar del campo religioso de la provincia. El protestantismo constituía otro frente de amenaza a la identidad católica, por lo cual era un tema de la agenda de discusión.¹⁴⁰ Sobre los otros grupos religiosos, uno de nuestros actores entrevistados nos afirmó, "los veíamos más bien como los contrarios, los enemigos".¹⁴¹

El crecimiento del proselitismo religioso de otros grupos preocupaba a la jerarquía católica, preocupación que quería imponer en el resto mundo católico. Y como sabemos, la diversificación de las opciones religiosas dividió aguas con el peronismo. Unos días antes de la denuncia de Perón sobre la infiltración clerical (noviembre de 1954), la Iglesia declaraba que quienes practican el espiritismo

¹³⁶ Los Andes, 27/9/1946

¹³⁷ *Ibidem*

¹³⁸ *Ibidem*

¹³⁹ *Ibidem*

¹⁴⁰ Entre otras actividades realizadas, podemos destacar la charla dada por sacerdotes a Jóvenes de la Acción Católica. El título es expresivo del sentimiento hacia el fenómeno protestante: "El catolicismo frente al comunismo y al protestantismo", Los Andes, 4/12/1950.

¹⁴¹ Entrevista a Nélide Freite, 17/6/2003

incurren en herejía.¹⁴² Ya desde hacía un tiempo el peronismo y el propio Perón estaban dando muestras de consolidar la ciudadanía religiosa en Argentina (Cucchetti, 2003b). La polémica era evidente ya que Perón defendía esa consolidación como su obra de gobierno y basándose en el mensaje evangélico. Su discurso en el Congreso de enseñanza religiosa apuntaba a esta idea. “El Gral. Perón se refirió a los diversos cultos, afirmando que iba a respetarlos “en la misma medida que iba a ser respetado el que él profesaba”.¹⁴³ Según Perón, en una frase que incluía tanto la cuestión religiosa como la obra de gobierno en otras materias como la cuestión social, “estoy predicando lo que Cristo predicó hace ya dos mil años”.¹⁴⁴

Sin embargo, no era la diversidad religiosa un rasgo aceptado por la Iglesia de aquella época. El acercamiento de Perón al protestantismo y la importancia dada al pastor evangélico Theodor Hicks durante 1954 sería objetada, como analizaremos más detenidamente en el capítulo 12, por el propio obispo de San Luis, Mons. Di Pasquo.

La importancia de la composición del campo religioso y determinación de quiénes poseen allí dentro la oferta legítima y autorizada, en la identidad católica nos hace considerarla como un elemento que está presente en la estructuración religiosa de la cultura mendocina. De allí emanaran elementos de fricción, a nivel nacional, entre peronismo e Iglesia.

La relación entre religión y política desde el punto de vista religioso no era resuelta en plena armonía por el catolicismo. Además de las cuestiones de contenido, el problema de la libertad y el orden en el pensamiento eclesiástico, estaba el debate metodológico de cómo pensar la vinculación entre el plano espiritual y el plano temporal. A nivel de contenido, había una formulación católica que veía al peronismo como un equivalente tan perverso como el comunismo o como experiencias totalitarias europeas. En el año 1950, Los Andes reproduce, en una página marginal por obvias razones de convivencia con el régimen político del momento, una disertación de Mons. De Andrea de la cual se puede extraer una clara alusión crítica al oficialismo político: “Sobre la solidaridad universal pronunció un sermón Mons. De Andrea”.¹⁴⁵ Según cita el diario, en la homilía pronunciada por el obispo de Temnos, en la parroquia de San Miguel Arcángel, en Capital Federal, el prelado objetó al individualismo desenfrenado. Según De Andrea, “para combatirlo, también fuera de las normas divinas, continúa todavía ensayándose el menosprecio de la dignidad de la persona, la negación de las libertades fundamentales y el predominio de una clase social. Para establecerlo se exige el sometimiento de la persona al estado totalitario”.¹⁴⁶ La condena del obispo es tan contundente con el individualismo como así también con el colectivismo y el totalitarismo. Es válido recordar que si bien el peronismo se postula como tercera posición, ni individualista ni colectivista, sus críticos intentarán identificarlo permanentemente con la segunda opción.

En el tema de la vinculación entre lo espiritual y lo temporal, dos respuestas se ensayan con cierta especificidad. Especificidad que, vale aclarar, a veces se traduce en armonía de posiciones, ocultándose la particularidad de cada una de ellas, pero que en otros casos puede asumir ribetes de tensión. “Lo temporal al servicio de lo divino”, formulado entre otros por el padre Juan Sepich,¹⁴⁷ por un

¹⁴² Los Andes, 2/11/1954

¹⁴³ Los Andes, 15/10/1953

¹⁴⁴ Las muestras de “extensión” de la ciudadanía religiosa son un aspecto interesante dentro del primer peronismo. Un caso lo constituyó Roberto Pettinato, Director Nacional de Institutos Penales durante esa época, quien sobre la asistencia religiosa en las cárceles escribió: “Los internos no católicos que profesen alguna creencia religiosa tienen amplia libertad para ponerse en contacto con los representantes autorizados de su respectiva religión (...) El principio de la libertad de cultos dentro de los Institutos Penales de la Nación es escrupulosamente respetado y todo interno tiene derecho de llamar al ministro de su respectiva religión” (Pettinato, 1954: 8).

¹⁴⁵ Los Andes, 11/4/1950

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ Los Andes, 6/8/1948

lado, y la imperiosa necesidad de separación entre lo temporal y lo espiritual, la política y la religión, pensamiento reflejado en una conferencia dictada por el jesuita Jorge Saravia, por otro lado.¹⁴⁸

La época y la sociedad estudiadas se caracterizan por un intento de penetración en lo público, de continuidad en la lucha contra el laicismo y el comunismo a partir de cierto reconocimiento de que la confusión entre religión y política podía significar la pérdida de la identidad religiosa. El riesgo de confusión, por aquellos años, consistía en la absorción de la militancia católica por el peronismo. Pero este riesgo suponía el acercamiento de dicha militancia con los espacios del movimiento político. La tensión interna explicará los agudos conflictos por los que transitó el catolicismo de la época.

En el sentido de no renunciar a su pretensión de impregnar cristianamente el mundo, éste era sensiblemente integral. La distinción entre religión ritualista y religión práctica militante estaba enteramente viva. Según Mons. Buteler, "El formalismo ritualista... queda a medio camino de lo profundamente religioso (...) La sublime verdad de la supervivencia de nuestro Redentor, en que nos afianza el hecho de su Resurrección triunfal, esa es la que da un sentido teológicamente a TODAS las actividades del hombre cristiano (...) Queremos recordar a nuestro pueblo fiel, que su fe no se quede en la superficie (...) No es buen cristiano el que goza con las bellezas del cristianismo, sino el que vive las verdades...".¹⁴⁹ La vida según el evangelio es integral, abarca todas las actividades del hombre. El mandamiento católico no es una cuestión meramente declamatoria: "No seremos católicos porque recemos poco o mucho. Ni porque tengamos o no imágenes religiosas en nuestras casas. Nuestro catolicismo será real si vivimos como manda la fe católica y la moral católica".¹⁵⁰

De esta manera, la presencia católica debía tener un lugar activo dentro de todos los ámbitos de la vida: "la fe en Cristo debe extenderse más y más en todas las manifestaciones de vida del pueblo de la república (...) La verdad de Dios debe estar presente en las escuelas, fábricas, partidos políticos, función pública y en la Constitución del Estado".¹⁵¹

Consecuentemente, el accionar en política tenía como finalidad la orientación de lo terrenal de acuerdo a finalidades supraterráneas. Esta consigna, después en la práctica, tendría sus restricciones o preservaciones. La relación con el peronismo era un tema con consecuencias imprevisibles. En su visita a Mendoza en el año 1946, con motivo de la VI Asamblea de Mujeres de la Acción Católica, Mons. Caggiano pronunció un discurso que evidencia la ambivalencia de las posiciones católicas: proximidad y distancia. "Por lo demás, vosotros sabéis muy bien que hoy día se achaca a la Iglesia que está con un gobierno de fuerza, si se puede llamar gobierno de fuerza a la revolución (...) La Iglesia no está identificada con ningún gobierno ni con ninguna mayoría".¹⁵² Expresado este límite en la relación con el gobierno, se acerca al peronismo: "nuestro pueblo hoy es bien mirado en Europa".¹⁵³ Finalmente, precisa la labor temporal de la Acción Católica, que no podrá transformarse jamás, desde esta óptica, en una labor político-partidaria: "La Acción Católica no es un partido político, no puede serlo ni quiere serlo (...) No pertenecemos a ningún partido pero pertenecemos a la patria, la Iglesia no tiene partido. Los hijos de la Iglesia se colocan en partidos donde no se atacan los principios de ella".¹⁵⁴

¹⁴⁸ Los Andes, 13/12/1946

¹⁴⁹ Mons. Alfonso Buteler, Mensaje radial del domingo de pascua, Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispados de San Luis y Mendoza, abril n° 4, 1945, p. 122- 123. Mayúsculas nuestras.

¹⁵⁰ Mons. Alfonso Buteler, Instrucción pastoral sobre algunos graves peligros de estos días, Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispados de San Luis y Mendoza, diciembre n° 12, 1952, p. 347.

¹⁵¹ La frase corresponde al padre Elpidio Orellano, en su homilía en la festividad de la Virgen de la Merced, Los Andes, 25/9/1954.

¹⁵² Los Andes, 13/9/1946

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ Ibidem

Este principio tuvo singular fortaleza en el catolicismo local. Aun después de la caída del peronismo, las recomendaciones en la labor temporal tienen sus severas reservas con la formación de un partido confesional. "La creación del PARTIDO DEMÓCRATA CRISTIANO, entraña el peligro de enredar a los Sacerdotes en la política. Atención! Ni reuniones políticas en la Parroquia, ni asistencia del Sacerdote a ninguna de ellas, ni mucho menos utilizar el púlpito para recomendar a ningún partido".¹⁵⁵ El espíritu celoso de la advertencia puede entenderse por el contexto todavía sensible que dividía al mundo católico, más teniendo presente que la formación del partido Demócrata Cristiano había desatado, entre otras razones, el enojo del propio Perón. Sin embargo, en el año 1943, cuando el fervor por el golpe nacionalista estaba todavía intacto, el principio que regía a la Acción Católica era la penetración en los espacios e instituciones seculares no contrarios a la Iglesia para desde allí desarrollar la misión apostólica.

La declaración de la Acción Católica no dejaba, en este sentido, margen de dudas. Según afirma,

"la Acción Católica, porque es prolongación de Apostolado oficial de la Iglesia en el laicado católico, colabora con cualquier gobierno en todo lo que tienda al bien del pueblo, principalmente en lo que afecta al orden espiritual.

Los socios de la Acción Católica tienen derecho a conservar sus distintivos de tales, siempre que no se hayan afiliado a partidos que sustenten principios contrarios a los de la Iglesia.

Por eso hemos contado con socios afiliados a los dos tradicionales partidos argentinos

Por encima de todo está la independencia de la Iglesia. Cuidemos de no crearle con nuestra actitud ciertos ligámenes y compromisos ante la sociedad, con los cuales nada gana y casi siempre pierde".¹⁵⁶

Era posible, así vista, la acción política de católicos en un esquema de partidos existentes. En la identidad católica que comienza a surgir con el ascenso del peronismo, bastiones del movimiento católicos atisbaban la posibilidad de cristianizar la sociedad en un marco político democrático. Así la «nación católica» va conociendo y perfilando otra metodología, esta vez democrática y popular. El catolicismo integral de cuño autoritario, elitista y antidemocrático, queda expuesto como una versión más de las ofertas católicas. Además de esta oferta, estarán las católicas democrático- populistas. Estas últimas se verán fuertemente seducidas por el surgimiento del peronismo. La afinidad "religión/ pueblo", tan marcada en el catolicismo de los sesenta y setenta, se establece desde esta época en la cual comienzan a interactuar lo religioso y lo político con la finalidad de derribar la tradición liberal.

El significado de la «nación católica» queda ampliado, trasvasando su acotada significación en el catolicismo de los tres/ cuatro órdenes sociales. Esto puede verse cuando se apela, además de los documentos, a los testimonios orales. Como podremos ver posteriormente, los espacios católicos de la época son definidos por actores que participaron en aquellos años como lugares de socialización en los cuales se adquiría cierto protagonismo público, redes de relaciones ampliadas, y acercamiento a lo social y lo político. Esta lógica Iglesia (Troelstch) articulada a la penetración en el mundo, permitía contactos entre actores y por sobre todo, vínculos simbólicos que le daban a lo religioso una historicidad superadora del espíritu integrista.

Intentando ofrecer una mirada general que incluya los distintos tipos de afinidad entre ética religiosa y ética política, ha quedado claro, a esta altura de la evolución en el conocimiento histórico, la connotación autoritaria de una parte del catolicismo de la época, por sobre todo de aquellos intelectuales católicos que

¹⁵⁵ Advertencia del Sr. Obispo a los señores sacerdotes de ambos cleros, Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispos de San Luis y Mendoza, diciembre n° 12, 1955, p. 385

¹⁵⁶ Declaración de la Acción Católica Mendoza sobre actuación de sus socios, Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispos de San Luis y Mendoza, noviembre n° 11, 1943, p. 347

preconizaban una sociedad jerarquizada, de fuerte orden militar y con subordinación en las elites que pudieran articular el sentido espiritual de la sociedad política.

En esta línea, hubo pensadores que tuvieron peso propio en la conformación de los imaginarios religiosos en Mendoza. Allí pueden citarse, entre otros, al padre Juan Sepich, Otto Burgos, Julio Soler Miralles, Pedro Santos Martínez. Si se analiza la coyuntura política de 1943, este sector católico comienza desde el golpe de junio de ese año a tener una preponderancia política e intelectual significativa. Los adherentes a esta propuesta católica, nacionalista y autoritaria, recibirán con grandes elogios la revolución militar que derroca al presidente Castillo. La gente que se acercaba a presenciar la renovación de autoridades de gobierno una semana después del golpe expresaba: "políticos no, argentinos sí", "Dios, patria y hogar".¹⁵⁷ O como declaró el Interventor de la Provincia de Mendoza, Gral. Villanueva, "en Mendoza la palabra política será considerada mala palabra".¹⁵⁸

También debe hacerse hincapié en otra línea de reflexión en el catolicismo en la cual se intenta conciliar la política democrática con la militancia religiosa. El peronismo no se podría entender sin esa precondition religiosa que estructuró la oposición al liberalismo dislocando la lógica política con una agenda que era detentada por fuerzas católicas: la cuestión obrera, los derechos sociales, la enseñanza religiosa, el problema del Estado, los valores espirituales, la crítica al liberalismo y al comunismo. Una vez que el movimiento católico iba produciendo imágenes y prácticas tendientes a consumir otra alternativa en el espacio público, la militancia social y política de actores formados considerablemente por lo religioso católico iba acercándose a un proceso político que decía concretar los contenidos de las aspiraciones evangélicas en el mismo momento en que tales concreciones iban perdiendo el control institucional eclesiástico. De allí las fuertes tensiones internas de los grupos religiosos y la necesidad de limitar una dinámica política que se independizaba de su inicial ligazón clerical.

Mons. Buteler, obispo de Mendoza, a quién posteriormente le dedicaremos unas páginas, representaba esa tensión entre el espíritu jerárquico y la inserción popular masiva. Como afirmó a mediados del año '45, hablando sobre la Iglesia y retomando el mensaje navideño pronunciado Pío XII en el año 1944: "su autoridad, de inmediato origen divino, ha sido conferida en función específica de lo eterno, precisamente porque su finalidad es principalmente espiritual, y en tanto se detiene en lo temporal, en cuanto éste está ordenado a lo eterno (...) Una cosa es el pueblo y otra cosa muy distinta son las masas humanas. Los ciudadanos orgánicamente organizados, con cultura suficiente para discernir las finalidades dignas de la sociedad temporal en circunstancias determinadas de tiempo y lugar, en procura del bien común al que se subordina toda utilidad individual, actuando dentro de un orden regional, eso es un pueblo. Y eso puede ser una auténtica democracia, a lo que la Iglesia nunca se opuso".¹⁵⁹

En este marco simbólico puede entenderse por qué pudo haber tantas simpatías como tensiones entre catolicismo y peronismo. El contexto católico mundial estaba haciendo una aproximación hacia el modelo democrático, la participación política y por sobre todo, la conversión al catolicismo de un mundo atravesado por diversos «pecados». El catolicismo argentino y la estructuración católica en el espacio social mendocino, no quedaría excluido de esta aproximación al modelo democrático. En estos casos, la apertura a lo democrático y lo popular se distinguiría siempre entre una democracia liberal y una democracia edificada sobre bases cristianas, por un lado, y entre ésta y el modelo político comunista, por otro lado.

¹⁵⁷ Los Andes, 11/6/1943

¹⁵⁸ La Libertad, 15/6/1943

¹⁵⁹ Mons. Alfonso Buteler, Conferencia pronunciada en la ciudad de La Rioja, Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispados de San Luis y Mendoza, Julio n ° 7, 1945, p. 224, 226.

Siguiendo estos principios, es plausible vislumbrar el ámbito de posibilidades sociales y culturales que representaban las instancias católicas de participación. Como podremos confirmar, las memorias sobre aquellos años se acercan más a la descripción de una realidad religiosa en ebullición y movimiento que a la ya trillada concepción de un mundo religioso nebuloso, atrincherado en la defensa del orden premoderno y en la consagración de un modelo cerrado de sociedad. La ebullición de la que hablamos supone pensar aportes significativos en la construcción de la conciencia política, aportes que irán a parar con un destino incierto al bagaje doctrinario y político del peronismo.

Por sobre todo, deberá reconocerse que la estructuración del campo católico durante los años cuarenta y cincuenta está caracterizada por una serie de tensiones hacia dentro y hacia fuera que de algún modo sirven de prolegómeno a los desgarramientos viscerales que se vivirán un par de décadas después. El dilema del catolicismo integral consistió en, siguiendo su vocación "apostólica", disponer de individuos, grupos y organizaciones que tuvieran la suficiente agilidad militante como para moverse dentro de los espacios seculares de la cultura, la política y lo social. Esta transferencia de sentido desde lo privado y ritual hacia una religiosidad de tipo ética y de penetración masiva, suponía, en la práctica y más allá de la voluntad eclesiástica, una autonomía y contacto con el «mundo» que hacía volátilmente imprevisibles las consecuencias de la militancia católica. De allí que podamos ver en los documentos que interpretaremos durante este capítulo, las constantes exhortaciones de Mons. Buteler a la obediencia, al respeto de las autoridades civiles y religiosas, criticando y objetando algunas «inconductas» de la feligresía mendocina.

El principio masivo de «estar en el mundo para transformarlo», principio que significó, como ya hemos expresado, la posibilidad de pasar de un simple desacuerdo con la lógica liberal a una contundente dislocación de la esfera política, tuvo a su vez esta contundencia como la incertidumbre práctica que generaba. Los resultados ulteriores de esta presencia en medios políticos, laborales y culturales ofrecieron una volatilidad lo suficientemente riesgosa para el control eclesiástico de la militancia.

A esta realidad se sumaba la reinterpretación peronista de lo religioso. Si hubo un efecto cuyas consecuencias prolongadas se sentirían durante la segunda mitad del siglo XX, fue el desplazar la autoridad eclesiástica establecida para ver en el momento político una clave religiosa por excelencia. Como pudimos ver en el capítulo anterior, basándonos en discursos de Juan Perón y de Eva Perón, un eje para entender la relación entre peronismo y lo religioso fue la capacidad simbólica del peronismo para darle una continuidad religiosa a su discurso en el mismo momento en que desafiaba la jerarquía eclesial como poder monopólico de los bienes de salvación. La experiencia política, la opción por los trabajadores, la dignificación del trabajo, el destronamiento de los privilegios, la ayuda social a los desposeídos, se habían convertido en el estado de comprobación religiosa de la inspiración cristiana de la política peronista.

Esta proclividad política, sin embargo, no opacaba la existencia de otras expresiones católicas que, en defensa de una religión asociada a visiones clericalistas, mantenían sus serias objeciones al peronismo.

La seducción peronista, en principio, tenía sus fundamentos al reivindicar Perón, de manera contraria a la tradición liberal, las raíces católicas e hispanas de la cultura argentina. Como ya hemos aseverado, entre el peronismo y el denominado catolicismo autoritario hubo afinidades en lo que puede denominarse como *simbolismo negativo*, es decir, en aquellos frentes ideológicos adversarios que ambos compartían. Las tensiones surgen cuando, a la resignificación de los orígenes hispanos en contraposición de la cultura anglófila y francófila, la crítica al liberalismo y al marxismo, la proclamación de una tercera posición no capitalista ni comunista, el movimiento político le adhiere un significado obrero y popular que resulta intolerable a las versiones elitistas y autoritarias de la «nación católica».

Más aún, la desilusión de tales actores católicos con Perón y su marca política se acrecienta cuando el fundamento de este populismo sobre la base de los trabajadores se asienta en un retorno a los fundamentos religiosos “auténticos”.

A menos de un año al frente de la conducción política, ya estaba presente en la pareja esta inextricable fusión simbólica entre lo popular y lo religioso. Para la navidad de 1946 afirmó Perón, “Es menester reivindicar el significado de estas celebraciones, no basta que una tradición nos imponga la expresión de júbilo más o menos ficticia o de un episódico acrecentamiento de los vínculos familiares en torno a una mesa bien surtida, porque tal manifestación sería entonces sólo una muestra de egoísmo y de sensualidad. La verdadera celebración ha de consistir en el convencimiento íntimo y profundo de la necesidad de remediar el mal ajeno como el propio, mantener nuestros bienes lo necesario para que otros menos afortunados no carezcan de lo indispensable... A remediar en lo posible toda injusta desigualdad se han encaminado mis anhelos de gobernante porque tengo la persuasión de que para que haya paz en el mundo es menester que los pobres sean menos pobres aunque para ello se necesite que los ricos sean, a su vez, menos ricos, ya que se hace cada día más indispensable una equitativa distribución del bienestar”.¹⁶⁰

A lo que Eva Perón agregaba,
“Vuestra Navidad es la Navidad del general Perón y la mía, vuestro gozo es también el nuestro... Nunca como hoy estas celebraciones tienen un sentido más bíblico y hondo de la paz en el corazón del hombre, esa paz conseguida merced a la batalla gigantesca y tenaz de un gobernante iluminado contra las trabas impuestas por la regresión y la inequidad... Os habla una descamisada más, os habla una hija del pueblo que no ha olvidado por un instante lo que a este pueblo debe desde el honroso puesto de lucha como esposa del Presidente... Que esta Navidad de Perón sea inaugural para todos los argentinos”.¹⁶¹

En no pocas ocasiones, Perón llevaría al extremo la veta populista del peronismo,
“la Razón es lo que el pueblo quiere”.¹⁶²

Por esta impronta discursiva el sacerdote Julio Meinvielle acusó a Perón de acompañar la redistribución del ingreso alentando la lucha de clases. Según Meinvielle, de este modo, el peronismo no logró equiparar la puja capital/ trabajo desde el predominio de las jerarquías y el orden social sino que predispuso reivindicaciones que rompían con el orden terrenal anhelado por la ejemplaridad celeste.

En Mendoza, el catolicismo autoritario era una de las expresiones que conformaban la identidad católica. Nuevamente, vale aclarar, no toda la identidad católica de esa época en Mendoza se reducía a este modo de pensar la presencia religiosa en la sociedad. Sin embargo, su peso era lo suficientemente considerable como para ser omitido.

En esta dirección confluían intelectuales católicos, muchos de ellos vinculados a la Facultad de Filosofía y Letras y a la Junta de Estudios Históricos. Estos pensadores intentaban darle una connotación positiva a los orígenes hispanos de la nación argentina. Según palabras del p. Sepich, “en el fondo de nuestro ser viven unas raíces capaces de germinar una obra fundacional que sirva para reencontrarnos con aquella línea europea, imperial y cristiana, de la cual fue España su última y gloriosa abanderada. He aquí por qué, nuestra hispanidad se nos configura como un destino histórico y como una empresa que no puede preterirse o como un deber que no hay derecho a eludir” (Sepich, 1948: 8-9).

La renegación de las raíces hispanas era relacionada con las deformaciones de la historia: “En muchos años de historia falsificada, se logró enlodar la memoria de España y manchar nuestras almas con una leyenda criminal y cobarde,

¹⁶⁰ La Libertad, 25/12/1946

¹⁶¹ *Ibidem*,

¹⁶² Los Andes, 10/4/1949.

agazapada en el anónimo e hipócritamente disimulada en la actitud de la defensa del hombre de nuestra tierra" (Sepich, 1948: 7-8). Otto Burgos critica la visión negativa que José Ingenieros tiene sobre la conquista. La cultura protestante propagó maliciosamente, desde su punto de vista, algunos relatos que hablaban de la voracidad de la obra conquistadora. Ante esta perspectiva, Burgos subraya lo que para él constituye el real legado de la cultura hispana en el contexto colonial: "lo que destaca a las Leyes de Indias es su profundo sentido ético- religioso" (Burgos, 1948: 19).

En esta visión, y siguiendo el ideal medieval (Soler Miralles, 1948: 32), la política debe conservar un contenido sagrado que cohesione los planos materiales de la vida social. El ideal rousseauiano, y su pretensión de desgajar el concepto de soberanía de lo teológico es cuestionado: "La sociedad concebida exclusivamente como grupo político nacional con exclusión de los cuerpos sociales intermedios que articulen al individuo mediante la inserción en cuadros cada vez más comprensivos, en la nación y por ésta en lo universal de la humanidad, es la sociedad que engendró la modernidad y cuajó en la concepción arbitrista de Rousseau y germinó en la monstruosa doctrina de la soberanía política... la soberanía como concepto absoluto, que cualquier limitación hace desaparecer, consistiendo su nota esencial en que nada ni nadie puede limitarla (...) La soberanía social es la jerarquía de las formas, el escalonamiento de las instancias de la unidad, específicamente diversas, y subordinadas las unas a las otras" (Soler Miralles, 1948: 38- 39).

En esta misma dirección se procuraba otorgar siempre un sustento espiritual y trascendente a la vida humana y social. "El sentido de la realidad social sólo puede darlo un cabal entendimiento de la estructura y del destino espiritual del hombre: el acto social –elemento vital del hombre- se ordena al bien común temporal pero tiende en definitiva a la perfección espiritual del ser humano en cuanto incluido –como acto propiamente humano- en la esfera de la prudencia que lo gira al campo ético (...) Con ello aspiramos a recomponer la unidad humana deshecha por la emancipación creciente con que son considerados sus elementos constitutivos en el afán de entender las realidades que nos constituyen y nos rodean desentendiéndolas de la suprema realidad de la Causa Primera fuera de la cual nada de lo que es halla su razón de ser" (Soler Miralles, 1949: 1765).

La cercanía doctrinaria de estos intelectuales católicos con la figura y el pensamiento católico restaurador es evidente. Meinvielle, por ejemplo, citando un caso prominente de la cultura autoritaria, y Sepich fueron colaboradores de la publicación nacionalista *Sol y Luna* que apareció entre los años 1938- 1942 (Frigerio, 1990: 24- 25). Otros pensadores y figuras de este círculo católico, además, participaron del Primer Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Mendoza en el año 1949, como Nimio de Anquín y Octavio Derisi.

Si regresamos al problema de la articulación entre lo religioso y lo político, la formulación en este sector católico militarista otorga una investidura decisiva a la organización católica dentro de la vida política. La conferencia de Meinvielle en Mendoza sigue la línea de «Concepción Católica de la Política», en la que pretende en todo momento ratificar el predominio de lo espiritual sobre lo temporal, hipostasiando el lugar de la Iglesia en la sociedad y restringiendo el poder del Estado: "advirtamos que, en un exceso de misericordia, Dios ha colocado ya desde este mundo a la persona singular en condiciones de felicidad contemplativa que sobrepasa con exceso su pura capacidad natural. Pero para esta contemplación de fe y de gracia ha instituido también una sociedad sobrenatural, la Iglesia, que sobrepuja con exceso a las sociedades políticas y a la cual deben éstas subordinarse (...) El Estado no es causa absolutamente universal o Primera. Sólo es absolutamente universal la Causa incorruptible e inmutable que es Dios, y debajo de la cual debe ejercer su actividad el estado" (Meinvielle, 1949: 1901).

De este modo, el crecimiento del Estado peronista significaría una amenaza a los intereses católicos clericalistas. Pero además, para éstos, otro riesgo del peronismo consistía la insinuante inclinación hacia la izquierda, según ellos, del

movimiento. El historiador católico Pedro Santos Martínez describe desde esta mirada lo que fue en términos históricos el golpe de la revolución libertadora y su impacto en Mendoza: “el clima de oposición a Perón llegó a una cúspide cuando el presidente rompió públicamente con la Iglesia, el 10 de noviembre de 1954. El hecho también repercutió en Mendoza. La manifestación de fe realizada en el centro de la ciudad, después de una misa con motivo de la fiesta de Corpus Christi, fue disuelta por la policía (11/5/55). La enseñanza religiosa que se impartía en los establecimientos oficiales de enseñanza, fue suspendida hacia fines de 1954” (Martínez, 1979a: 208). Más adelante, resalta la importancia de las fuerzas militares antiperonistas en el éxito revolucionario: “el levantamiento del II Ejército (Cuyo) tuvo gran significado para la revolución. Sustrajo su aporte a la concentración militar que en Córdoba realizaba el sector del ejército adicto al gobierno. También determinó la posibilidad que esa revolución en tierra permitiera las acciones de la Marina. Ese tercer frente que abría inesperadamente produjo confusión en el ejército leal. También permitió la ocupación del aeródromo de Villa Mercedes (San Luis), asiento de bombardeos pesados, que eran esenciales para defender Córdoba. Mendoza había sido, pues, una pieza clave en el derrocamiento de Perón” (Martínez, 1979a: 210).

En otro análisis, Martínez resaltarán las vinculaciones de Perón con la colectividad judía. Su diagnóstico aparece más frío que la posición antisemita del padre Meinvielle. Aún así, resulta sugestivo que se resalte la afinidad peronismo/judaísmo con el acercamiento a personajes de orientación marxista, y no las afinidades del líder político con otras expresiones incluso católicas. Al hablar de las actividades de Perón y su vinculación con la comunidad judía, relata: “al año de después la primera eliminación de feriados religiosos, concurrió al homenaje que la colectividad judía tributó al Dr. Pablo Manguel, embajador argentino en Tel Aviv. El homenajeado señaló que el acto era, más bien, un reconocimiento a la política y la obra del Gral. Perón y de su esposa. Los asistentes manifestaron el anhelo de la colectividad para que Perón fuera reelecto, acompañado de su esposa (3.VIII.51)” (Martínez, 1979b: 183).

Según Pedro Santos Martínez, los sectores marxistas del país veían a Perón como el paso previo para la instalación del régimen comunista en Argentina. El historiador citado menciona a Jorge Abelardo Ramos, Rodolfo Puiggrós, Eduardo Artesano. En la relación marxismo/ peronismo, sigue el pensamiento católico autoritario:

“por todos los motivos señalados, Julio Meinvielle sostuvo que lo más importante no era saber “qué ideas ni intenciones tiene el Gral. Perón con su justicialismo, sino qué fuerzas desata en la realidad de los hechos y hacia dónde estas fuerzas se encaminan. Agregaba que “el justicialismo agudizaba la lucha de clases”, porque la polarización oligarquía- descamisado constituía una versión de la antinomia burguesía- proletariado. De aquí que si Perón no era marxista, la dialéctica que desató iba a desembocar en el marxismo. Después del derrocamiento de Perón, Juan José Sebrelli señaló que el peronismo fue la propedéutica de la revolución social, al familiarizar a los obreros con la idea de que ellos debían y podían ser poder.

En las esferas gubernativas, los núcleos marxistas o pro marxistas actuaban a través de 3 grupos:

El de Puiggrós, en la Secretaría de Asuntos Políticos del Almirante Teissaire, cuyo hombre más importante era el teniente coronel Martín Rodríguez.

El jesualdista de Mendé. El “jesualdismo era un comunismo sentimental, espiritualista y místico”. En este grupo, además del citado, actuaban Jorge Newton, Isaac Liebenson, César Tiempo (Israel Zeitlin) y el general Adaro. Newton dirigía Mundo Peronista, y César Tiempo el suplemento dominical de La Prensa.

El de Borlengui, en el cual se alineaban el propio ministro del Interior, el subsecretario A. Krislavin, Diskin, Raúl Apold” (Martínez, 1979b: 352- 353).

En este sentido, la referencia de Santos Martínez apunta a los acercamientos de Perón con dos elementos que el catolicismo argentino, en su versión más radicalmente integrista, consideraba como enemigos: el judaísmo y el marxismo. En muchos de los casos que hemos citado, se asocia tanto el elemento étnico religioso con la afiliación ideológica.

Conociendo la concepción global que los referentes de este tipo de catolicismo tienen sobre el fenómeno peronista, se puede entender que esta vinculación entre el peronismo y las ofertas socialistas, por un lado, y la militancia en sus filas de miembros no sólo no pertenecientes a la militancia católica sino incluso miembros de otras comunidades religiosas, por otro lado, resultara molesta a los intereses de estos grupos católicos.

Si el peronismo equilibraba las relaciones capital y trabajo de acuerdo a las enseñanzas de la Doctrina Social, también lo hacía exacerbando la conciencia obrera y su predisposición hacia la lucha de clases. Esta constituía la crítica de Meinvielle al populismo. Específicamente, Pedro Santos Martínez objeta que "la verticalidad sindical fue aprovechada por Perón para utilizar discrecionalmente al movimiento obrero" (Martínez, 1979b: 353).

Había católicos que, de acuerdo a sus trayectorias, la inserción en determinado campo y la adecuación al contexto estructural, definían como compatible su identidad religiosa con su opción política y actuaban en consecuencia como militantes activos o como adherentes al movimiento justicialista. Pero había otros que, ligados o cercanos en ocasiones a la estructura eclesiástica, bastante antes del desenlace conflictivo habían llegado a definirse como adversarios de la política de Perón. Esta configuración compleja entre lo religioso y lo político a partir de la aparición y desarrollo del peronismo es lo que analizaremos a continuación.

9. Imaginarios políticos e imaginarios religiosos en Mendoza: memorias sobre el peronismo y lo religioso

En cierta medida, la historia mendocina, con sus particularidades, no fue un epicentro político durante la época estudiada.¹⁶³ Consecuentes con lo que planteamos previamente, las omisiones y los matices son propios de toda una forma cultural de encarrilar y representar los conflictos. Mendoza se verá convulsionada cuando las grandes noticias nacionales hagan eclosión en otros puntos del país. Los conflictos agudos (detenciones, manifestaciones de protesta, reivindicaciones virulentas) serán relativamente tardíos, si bien pueden encontrarse posiciones bien definidas y marcadas, pero por sobre todo maquilladas cuando devienen en imaginario público.

La prensa escrita de la época tiene una opinión benévola con los gobiernos de turno. Los halagos reiterados del diario La Libertad al presidente y la primera dama lo hacen aparecer como "diario peronista", lo cual explica por qué, una vez triunfante la revolución libertadora el 18 de Setiembre de 1955, fue incendiado y, al poco tiempo, se dejó de editar.¹⁶⁴ En verdad, a principios de 1954 fue reconocido por la CGT local: "En el orden local -dice la CGT.- el Diario la Libertad ha marcado un nuevo rumbo".¹⁶⁵

¹⁶³ Es interesante, en este sentido, la lectura del historiador Cristian Buchrucker sobre el peso nacional de Mendoza en la época. "En el mundo argentino, por más que no les guste a los mendocinos, en la Argentina de los cincuenta, todavía mucho más que en la Argentina posterior, Mendoza era una provincia periférica. No sólo geográficamente sino en el peso en la estructura del movimiento. No había mendocinos importantes, en la segunda fila (...)

Está claro que en Mendoza, no sólo el catolicismo mendocino, sino en la época que estamos hablando, como otras provincias andinas, es una de las regiones más desideologizada... Y no es el término tampoco. Hay un escaso prendimiento de jefaturas políticas ideologizadas en la población. Cosa que frente a Buenos Aires, Rosario, Córdoba, La Plata, para hablar de una especie de cuadrángulo de efervescencia. Estos lugares solían ser en esos tiempos el lugar donde se cocinaba realmente las confrontaciones y las coaliciones con más peso de este factor. En el resto del país había una cosa más pragmática". Entrevista a Cristian Buchrucker, 9/6/2003.

¹⁶⁴ Los Andes, 19/9/1955. El 2/9 de ese mismo año, aparece la última tirada de La Libertad, sin hacerse mención del incendio ni la desaparición del diario.

¹⁶⁵ La Libertad, 12/1/1954.

Por su lado, *Los Andes*, conocido como la expresión de la prensa liberal en Mendoza, intenta conjugar su liberalismo con un pragmático y dúctil seguimiento del mundo político. *Los Andes* celebra el “espíritu democrático” de la revolución del 4 de junio de 1943,¹⁶⁶ posteriormente, en la campaña previa a las elecciones, se inclina sensiblemente por la fórmula de la Unidad Democrática¹⁶⁷, acomodándose después al contexto hegemónico del peronismo. La estrategia discursiva con el nuevo gobierno consiste en ofrecer una interpretación liberal- burguesa del peronismo, en el cual los rasgos más prominentemente estatistas quedan evaluados como cuestiones coyunturales. La política económica del gobierno no era contraria con la iniciativa privada,¹⁶⁸ destacando ya para el año 1950 que el gobierno “no tiene ninguna intención de seguir actuando como comprador y vendedor del comercio exterior”.¹⁶⁹ Finalmente, con el derrocamiento de Perón, aparecería la versión antiperonista de la prensa liberal: la jornada revolucionaria se llamaba con *total justeza* “libertadora”.¹⁷⁰

En general, todos los diarios mendocinos reaccionaron con el mismo espíritu veleidoso ante los acontecimientos de Setiembre del '55. *La Tarde*, diario donde también aparecían estridentes elogios al peronismo,¹⁷¹ termina expresando su defraudación con el anterior gobierno. En un editorial publicado días después del golpe expresa: “A lo largo de doce años un formidable aparato de propaganda se desempeñó a crear un arquetipo de contornos heroicos y de indudable atención mesiánica en que buena parte del pueblo creyó... Hoy, a pocos días de su derrocamiento, las investigaciones practicadas por las autoridades revolucionarias están descubriendo toda la enorme miseria oculta tras bambalinas deslumbrantes... El líder se revela como un desorbitado especulador cuya única finalidad era amontonar riquezas a expensas del nivel de vida del pueblo”.¹⁷²

En la temática religiosa, *Los Andes* representaba con cierta continuidad la visión liberal. Sin negar los actores religiosos, tomaba con éstos la misma actitud que con el peronismo, reinterpretabolos en clave “democrática” cuando todo parecía indicar que era posible. En esos años, destaca las alocuciones democráticas de Pío XII.¹⁷³ Constantemente, reconoce la obra de Mons. Miguel de Andrea.¹⁷⁴ Ante la disertación de Mons. Reynafé en la provincia, el 4 de noviembre de 1945, en la que criticaba al liberalismo y la prensa del mismo tinte, dos días después la editorial del diario sacaría una dura respuesta defendiendo la prensa liberal.¹⁷⁵ Ante este suceso, lo mismo haría el diario *La Palabra*, de origen leucínista.¹⁷⁶

En lo que hemos podido reconstruir tomando como base entrevistas y documentos encontrados, las visiones existentes sobre la relación catolicismo y peronismo son bastante plurales, incluso, oscilantes.

¹⁶⁶ *Los Andes*, 26/6/1948

¹⁶⁷ Las editoriales del diario recurrentemente apoyan consignas de la Unión Democrática. Entre fines de 1945 y principios del año siguiente, las notas del diario se identifican con la “opción democrática” y configuran las noticias haciendo alusiones bastante claras en contra del peronismo. Ver 24/11/1945, 5/2/1946, 13/1/1946, 15/5/1946.

¹⁶⁸ *Los Andes*, 21/2/1947,

¹⁶⁹ *Los Andes*, 31/3/1950

¹⁷⁰ *Los Andes*, 29/9/1955.

¹⁷¹ Por ejemplo, el 8/4/1947 recibe la visita de Perón con un titular pomposo: “Un gran luchador está en Mendoza”. “Auténtico representante del pueblo es el Presidente de la República”, repudiando al día siguiente la actitud de la oposición en el acto presidido por el Primer Mandatario: “Los silbidos que ayer se oyeron. Un espectáculo que afrenta a la cultura mendocina, lo dio un reconocido grupo de opositores. La brillantez del acto de ayer, en la Plaza Independencia, lo pretendieron perturbar elementos de la oposición que hicieron oír silbidos en momentos en que el gobernador de la provincia pronunciaba un discurso”

¹⁷² *La Tarde*. 4/10/1955

¹⁷³ *Los Andes*, 26/12/1945, 25/12/1949.

¹⁷⁴ *Los Andes*, 24/4/1946, 19/7/1946, 14/11/1950. Ante la visita de Mons. Antonio Caggiano a Mendoza por la clausura del Congreso de Mujeres de la Acción Católica, *Los Andes* realiza una particular comparación entre Caggiano y de Andrea: “Ambos usaron la tribuna sagrada y la cátedra, precisamente en la época que más calor necesitaba el fortalecimiento de las ideas liberales, para fustigar y execrar los regimenes políticos que se afirmaban en la fuerza para el cumplimiento de sus fines” 12/9/1946.

¹⁷⁵ *Los Andes*, días 5/11 y 6/11 de 1945.

¹⁷⁶ *La Palabra*, 6/11/1945

En algunos casos, una primera y fuerte adhesión al catolicismo supuso, más allá de un intento de acercamiento al peronismo, una furiosa crítica al régimen cuando atacó intereses de la Iglesia:

“Hubo todo un año de actitud heroica de parte nuestra. Principios del 55, incendio de las Iglesias. Toda una mística sacrificial del catolicismo. Éramos los perseguidos, había un nuevo Nerón, iban a quemar todas las Iglesias, nos iban a matar. Además nos matoneaban. Se decían cosas durísimas. Porque además los medios, los panfletos, todo eso indudablemente... Había guita de muchos sectores, de los militares antiperonistas, que estaban entrando en juego (...) En este momento vivíamos como una gran mística la resistencia heroica de los cristianos en los países comunistas. Donde avanzaba el comunismo, había sacrificados, la cantidad de crueldades y de prohibiciones... Y eso se nos venía. Entonces, nuestro propio énfasis, nuestras oraciones, nuestros discursos, tenían que ver un poco en que éramos cristianos de los primeros siglos resistiendo las crueldades del imperio. Yo lideré el movimiento en la facultad. Nosotros estuvimos al frente de manifestaciones cuando cayó Perón y coincidió con mi decisión de hacerme cura”.¹⁷⁷

Lo que se destaca era un momento dinámico de la Iglesia, a diferencia de las explicaciones que sobre el momento ofrecen ciertas interpretaciones. En el caso recién citado, inserto en una realidad de familia contratista en un contexto de trabajo vitivinícola, e hijo de un anarquista anticlerical, la visión de la dimensión religiosa se caracteriza por la creciente apertura del mundo católico:

“Un cura nuevo, joven, que vino acá a Luján, el P. Néstor Luchini, vino a renovar todo y de hecho lo hizo. Conmocionó Luján. Después fue el primer rector del seminario de Lunlunta. ¿Qué es lo que estaba ocurriendo en este momento? Se estaban cambiando y liberando muchas cosas. Eso es lo que verdaderamente ocurría. El entusiasmo que rodeó a este cura fue muy grande. Tiene que ver con dos o tres cosas. La vieja imagen de la Iglesia, la Iglesia cerrada, de alguna forma extranjera... esta es la época en que comienzan a aparecer los curas nacionales de un cierto corte distinto (...) Y una cosa que quiero decir en homenaje de la Iglesia Católica de ese tiempo... (la historia de la Iglesia no es única, sufre de periodos). En mi caso y yo diría en gran parte de la generación nuestra, fue la apertura y el acceso a la gente bien modesta, que no era más o menos el habitué de lo que rodeaban a los curas y a gente de cierta referencia y peso. Es un tema decisivamente interesante incluso para entender el futuro... ¿Qué fue lo que nos ocurrió a nosotros? A nosotros fue un cierto paso de acceso social, de ser chicos muy de pueblos nos codeábamos con una pequeña aristocracia lugareña (...)”.¹⁷⁸

Desde esta mirada, la aparición de la Acción Católica suponía algo diferente a la mera emergencia de un “cuadro- eclesiástico”:

“Entonces, a la Acción Católica se la puede ver de varias formas. La Acción Católica podía significar una nueva forma de clericalismo, ya de parte de los laicos. Pero fue una apertura y entre otras cosas generó una referencia a un clero nacional llamémoslo populista. Ser más jóvenes, ser populares... Fue una renovación litúrgica y religiosa, y prácticamente no se ha repetido en esa forma”.¹⁷⁹

En este sentido, el universo católico transitaba un giro hacia lo popular.

“Fue una especie de primavera, después de mucho tiempo, y de romance simpático y popular, de la Iglesia con la gente (...) La anterior trayectoria de la Iglesia, generó, al mismo tiempo, que ser bien visto era ser anticlerical. Entonces, esto se rompió, se subvirtió con toda una confusión estaña, coincidente con esta apertura populista que significaba el peronismo (...)”.¹⁸⁰

Desde esta perspectiva, la penetración popular y los acuerdos institucionales generaban vinculaciones positivas entre catolicismo y peronismo:

¹⁷⁷ Rolando Concatti, Entrevista, 30/1/2003

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibidem*

¹⁸⁰ *Ibidem*

“También la Iglesia realizaba un despertar al introducir a una cantidad de temas, de idealismos, de cosas que tenían simpatías y coincidencias con el peronismo. Entonces vos los veías: los curas no eran peronistas, la mayoría, entre otras cosas porque tenían estos lazos donde quedaba muy mal, a muchos de sus amigos y sostenedores que eran cada vez más fuertemente antiperonistas. Pero hacían un fuerte esfuerzo de vinculación con los sectores populares, de incorporar gente, de tener JOC, etc. etc., se deslumbraban con lo que significaba en ese momento promesa, como entusiasmo, como movilización: la aparición del peronismo. Hay que darse cuenta que el peronismo habrá hecho buenas y malas cosas, pero si había algo que no ocurría desde hacía mucho tiempo en la sociedad argentina, fue crear para la juventud el horizonte de esperanza, el horizonte de entusiasmo, y trabajo, y tener plata, y poder acceder a una multitud de cosas, y difundir, tal vez por otras razones... lo nacional, difundir el tango, hacer accesible la tecnología para tener música...

(...) Otro tema que hay que tener muy en cuenta... es que en realidad la red de organización de organización sindical en general la hicieron los curas (...) La Iglesia tenía mala conciencia de haber perdido los sectores obreros... Había una especie de políticas de manos abiertas para estos sectores... Y curas que eran más avanzados y que se habían metido, con la JOC, le habían dado mucha importancia a los sindicatos locales (...) Había en toda la provincia y en el país cuarenta curas muy entusiasmados con el tema del obrerismo... En Mendoza se fundaron sindicatos, y allí había curas. El P. Moreiro que en ese entonces era cura de San José y el P. Piccone (...).¹⁸¹

Esto no significó una alianza total. Cabe resaltar, desde esta óptica, un reconocimiento de la relación Iglesia/ peronismo tomando en cuenta simpatías iniciales pero también recelos. El espacio de lo católico y su articulación con el peronismo fue bastante heterogéneo como para sugerir simplificaciones:

“Es un momento muy singular. Porque yo te diría que por el signo de la simpatía, con la llegada de Perón, agarra a la Iglesia con una mezcla de simpatía y cautela. Simpatía porque veía una cosa nacionalista más próxima a los que podían ser principios de la Iglesia. Inquieta porque subvertía la red de apoyo y de confianza. Presidentes nacionales de la AC fueron antiperonistas desde el primer gobierno. Pero hubo un hecho decisivo. La Iglesia pudo tener influencia para que entraran legisladores, profundamente vinculados al campo católico, que era una novedad, sacaron la ley de enseñanza obligatoria de la religión, era muy importante para la Iglesia, y además Perón, en la obra de grandes construcciones que hizo, escuelas, albergues, hospitales... seminarios. En muy poco tiempo los obispos se encontraron como caídos del cielo con todo estos regalos inesperados. Buena medida de ellos, casi todos, fueron muy peronistas, y fueron demasiado, defendieron y prohicieron excesos del peronismo, defectos grandes. No sólo se hicieron amigos de la idea de Perón sino también de punteros, de gobernadores... (esa tendencia de los poderes a aliarse con los poderes y al mismo tiempo a pelearse con los sectores antigubernamentales y anticlericales). Un ejemplo clarísimo en ese sentido en Mendoza es el diario Los Andes (...).¹⁸²

Desde esta perspectiva, la injerencia católica en el peronismo como presencia institucional tenía sus ribetes tanto elogiados como negativos:

“El éxito del peronismo, dijéramos, en todo sentido, empezaba efectivamente a cometer abusos y a desintegrarse. No es sólo la enseñanza cristiana, fue el abuso en la intervención en la enseñanza, el intento de manipular la universidad, la persecución a los que pensaban distinto. Y hubo mucha presencia clerical en el principio. Una nota blanca, los curas que organizaban el sindicalismo, una nota negra, los curas de derecha que aprovechaban todo esto para hacer una purga intelectual y para aplicar el más riguroso dogmatismo”.¹⁸³

¹⁸¹ *Ibidem*

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Ibidem*

No obstante, esta entrevista muestra una memoria que asume lo religioso en términos históricos y aún institucionales. La trayectoria del informante se vincula con posterioridad a la carrera sacerdotal, al tercermundismo católico y la lucha política de los años sesenta y setenta, para posteriormente abandonar el sacerdocio y la filiación institucional. Termina constituyéndose en un caso de «catolicismo sin Iglesia», explicable por una deserción precedida de una disputa álgida en el interior de la burocracia católica. Sin embargo, como podemos ver en su visión de la relación católica con el peronismo, el problema no es la institución en sí, como podría suponerse desde una mirada anti- institucional de lo religioso, sino los posibles destinos históricos. Los curas y su organización de lo social constituían una nota blanca, a diferencia del “clericalismo oscuro y de derecha”.

De este modo, la revalorización de lo católico, aún a pesar de ciertas imprecisiones históricas que señalamos, supone una interpretación de la relación entre religión y política por lo general omitida. Así, como sostiene nuestro informante, la Iglesia Católica no constituía el carril más idóneo para la difusión del “nacionalismo de derecha”. La “derecha”, en palabras del propio entrevistado, tenía un acento de elite y una visión instrumental de lo religioso que la hacía renuente del “populismo” católico. Esta tensión, por lo general omitida en las interpretaciones históricas, resulta decisiva para entender la configuración católica del espacio político:

“Verdaderamente la derecha fue bastante anticlerical en Argentina. Un tema que es muy importante... La verdadera derecha argentina, la que se consolida... está influida parte por españoles pero está muy influida por los franceses. La derecha de peso político es la idea de Maurras...”

Acá habría que estudiar bien Zuleta Álvarez, Calderón Bouchet... Estos tipos que se decían defensores de los valores occidentales y cristianos, no participaban de la vida eclesial común. Estos detestaban al obispo. Hicieron una elite que tenía su propio lugar de reunión: Santo Domingo (...) Que en realidad constituía la derecha, derecha, que tenía lazos con los gansos. Para ellos ir a la Iglesia era oscuramente populista. Y todo el renacimiento de tipo AC, Democracia Cristiana... todo el espectro de centro derecha se desangró en una polémica en torno a la democracia. La derecha era antidemocrática. Pero no sólo antidemocrática militarista, eso era en todo caso un elemento, era si te descuidás la afirmación de un orden riguroso en el que los mejores mandaran. Y es muy importante Maurras. Él dice, las instituciones católicas son importantes, el Evangelio es lo jodido. Hay que expurgar el Evangelio de la Iglesia Católica para que pueda seguir siendo el gran edificio contenedor y salvador de occidente... Y cuando vos vas a la gente de derecha de la Argentina, eso estaba bastante presente.

Entonces no sólo eran anti- obispo, muchísimo más en contra de todos los curas de búsqueda popular. La Iglesia debía ser un gran órgano de legitimación moral, de legitimación del poder”.¹⁸⁴

La construcción de memoria es, en este punto, acertada históricamente ya que opera una distinción por lo general soslayada: ¿el fundamento del orden social es Dios o la Ciudad? ¿La religión o la política? La distinción efectuada por el entrevistado, amén de si exagera en las connotaciones populistas o aperturistas de la Iglesia Católica, es por demás oportuna.

Este horizonte de lo católico, retornando a la entrevista, se vería sacudido por la intervención del peronismo:

“Desde que nació la democracia cristiana hubo dos fuertes vertientes. Una que era más por una democracia popular, y lo otro que de alguna forma querían la democracia con el privilegio que le podían dar los votos y todo lo que le daba la Iglesia.

Entonces, el espectro es grande, tenés que hablar de cuatro o cinco matices. En este último estaban los que estaban en contra del peronismo, incluso porque el

¹⁸⁴ Ibidem

peronismo era una gran competencia electoral, y los que de alguna forma querían hacer una alianza con el peronismo. Que al peronismo también le interesaba. Te das cuenta que esta alianza con la derecha es una simplificación. Si vos te metés a ver cada uno de estos matices te encontrás con una gran, gran confusión”.¹⁸⁵

Vemos que, desde el punto de vista del actor, se realiza otra diferenciación que operó muy fuertemente en las producciones teológicas latinoamericanas de los años sesenta y setenta, pero que en el caso del simbolismo religioso argentino está presente con anterioridad: la distinción Iglesia/ Evangelio o, en el vocabulario peronista, la diferencia heterogénea entre el cristianismo de forma y el cristianismo de fondo. Aquí se pone de manifiesto las afinidades entre peronismo y cristianismo liberacionista que existirán en nuestro país en medio de democracias restringidas y dictaduras militares. Esta afinidad fue inaugurada por la lectura peronista del catolicismo integral. Grupos e individuos formados por éste, oponiendo a la religión ritual y de culto el “verdadero” espíritu religioso caracterizado por la penetración del cristianismo en todos los planos de la vida, se incorporan a la militancia peronista o adhieren al peronismo que se encargará de producir una nueva manera de concebir el “cristianismo auténtico” negando igualmente la religión ritual pero también la obediencia clericalista, imponiendo en la escala de valores un horizonte religioso que se cumple en un «fondo» caracterizado por los sentimientos populares y la opción por los trabajadores.

Como decíamos, esta primera construcción religiosa del imaginario político orientó simpatías entre militancia católica y peronismo. El poder de organización masiva del mundo católico, la generación de espacios de socialización y militancia para sectores sociales no aglutinados por los espacios de elite, predispuso cierto acercamiento con el peronismo, también caracterizado por la oferta de espacios amplios de militancia. No obstante, en nuestro entrevistado, su trayectoria en la universidad y la crítica intelectual al peronismo fue uno de los ejes que terminaron inclinando la opción política en contra de éste:

“Pero lo cierto es que, te diría todo el grupo emergente, terminamos quedando en una gran confusión y en un virtual alejamiento del peronismo. Insisto en algo que debo confesar humildemente: nosotros habíamos hecho un cambio de sangre, en buena medida. Habíamos dejado de ser hijos de obreros para pasar a ser estudiantes secundarios y universitarios. No te podés imaginar lo que era ser estudiante universitario en esa época. Estábamos confundidos pero atrapados por el discurso más elitista de todos nuestros compañeros, aún dentro de la universidad donde había muchos elementos peronistas. Después se organizó la oposición intelectual a Perón. Es una cosa comprensible pero más perversa o más inteligente que se ha hecho. Todo el espectro escandalizado, en el cual estaba toda la *intelligentzia* de izquierda, que ha sido siempre igual, siempre puritana, siempre estableciendo pautas entre lo que debería ser... donde triunfaban los ideales de izquierda con Stalin, y el comunismo era inminente... Argentina era un lugar de una polémica muy interesante que se expresa en todo lo que se publicó en esa época (...)

Nosotros naufragábamos entre una cosa y otra. Pero a la larga, qué creo que nos pasó a la mayoría, por lo menos a los que yo pertenecía: nos sedujo más el costado intelectual antiperonista, que el costado popular, y eso se fue introduciendo de diferentes formas (...).¹⁸⁶

Además de esta veta intelectual, se manifiesta la interpretación del segundo gobierno de Perón como una experiencia política de decadencia. El juicio es similar al elaborado por el padre Benítez y por aquellos católicos cercanos al peronismo que explican el enfrentamiento con la Iglesia como un síntoma de la degradación y

¹⁸⁵ *Ibidem*

¹⁸⁶ *Ibidem*

la carcoma del régimen. Aquí se vuelve a advertir el peso de lo religioso en la configuración de lo político:

“Al principio del 54 se largó, una de las últimas cosas que hizo jodidamente Perón: fue la organización fue la UES. Todo era el nuevo intento de movilización y tenía que ver en este caso con la decadencia y con los conflictos que tenía Perón, porque se había pasado su gran primavera (...) Organizó una institución de secundarios jodida (de participación masiva, de joda), como una respuesta, mucho de los curas que habían sido populares, nacionales, y que tenían gran predicamento en la juventud, reforzaron un movimiento de juventudes católicas, que no era exactamente la Acción Católica, sino que era algo más masivo, más instantáneo. Entonces, todos los peronistas y particularmente Perón lo vio como una maniobra para desacreditarlo... Se enfureció (...) Mal reaccionaron, porque en Córdoba hubo una fiesta, un día de la Juventud (fue en Setiembre) y fue tan masivo. Y se hacía mucha idea que Perón mataba por los actos masivos. Estos mataron. Y bueno, se cantaron consignas antiperonistas. Reaccionaron tan mal que metieron presos a tres curas. Que los tuvieron que largar, y que eran piolas, relativamente, tipos interesantes. Terminó de polarizar la cosa. En mi caso, yo no tuve duda que si seguíamos siendo cristianos, católicos y todo eso, teníamos que enfrentarnos con el peronismo, lo cual simplificaba mi propia vida, porque de alguna forma me ponía en la órbita de la “gente bien”, y de pensamiento, y estaba más cerca del pensamiento progresista”.¹⁸⁷

Como sucede con no pocos militantes católicos que en el '55 encabezaron y participaron en la Revolución Libertadora y que muy pocos años después adhirieron al peronismo, el golpe de setiembre es interpretado como un hecho que súbitamente devela la verdad de las cosas. Lo que sucedía al golpe no era el espíritu católico ni la simple “corrección” de las desviaciones populistas. Lo que acaece después de la Libertadora “sacó” el velo del proceso histórico y los intereses que se habían estado jugando: “cuando cayó Perón se nos cayeron muchas vendas de los ojos. Porque lo que vino fue la jauría antipopular, la jauría liberal, creíamos que después de todo esto venían los católicos antiperonistas”.¹⁸⁸

Por lo general, y con el paso del tiempo, los discursos que han conciliado catolicismo y peronismo desde diversas perspectivas tienden a no justificar las posiciones que llevaron al conflicto con el poder religioso. Desde este punto de vista se sostiene la inutilidad del enfrentamiento Gobierno/ Iglesia, afirmándose que “... es totalmente inexplicable en la vida de Perón, bien o mal... pero si hay algo que caracterizó a Perón fue tener siempre dos puntas en cada cosa, y al final, conciliada... Y más con la Iglesia que él tenía exagerada repercusión social que podía tener. Eso y expulsar obispos. No digamos el incendio porque yo creo claramente que el incendio de las Iglesias los hicieron grupos tacuaras ultras que Perón no tenía ningún interés y que sabía que eso le venía muy mal. Pero se mandó el gran congreso espiritista en el Luna Park. Pusieron del día a la noche el divorcio. Eso te imaginás lo que era para los Obispos, todavía hoy no lo pueden aceptar ni por muerte. Se fue a una agresión frontal sin ninguna ganancia (...) En todo este período no hay ningún beneficio para Perón. Ningún beneficio, es una especie de momento antiperonista de él mismo (...) Se alienó particularmente: le quitó el sueldo a los obispos, le quitó el subsidio a los seminarios”.¹⁸⁹

En otros casos, la construcción de una identidad católica no- peronista subsistió con el paso del tiempo. Para los actores que sostenían esta identidad, el peronismo aparecía como inconciliable con el espíritu católico.

“El mundo católico se sentía un poco avasallado porque el poder político avanzaba sobre atribuciones que hasta aquel momento tenía la Iglesia, que tenía la jerarquía de la Iglesia. Entonces uno se sentía también medio avasallado. En esa época,

¹⁸⁷ *Ibidem.*

¹⁸⁸ *Ibidem.*

¹⁸⁹ Rolando Concatti, Entrevista.

también tuvimos varios enfrentamientos que se sumaban. Perón se inmiscuía en la universidad y con la Iglesia. El grueso del estudiantado era católico, era antiperonista... Había corridas, y solución de reuniones con gases (...) Se amenazaba con tomar por asaltos las Iglesias y demás. Incluso una noche estuvimos atrincherados ahí en San Vicente, que es cuando se producen los incendios a las Iglesias. La actitud fue preventiva. Vino de la dirigencia católica, no creo que haya sido puesta por la jerarquía, sino que había mucha gente en esos momentos que estaba dentro de los dirigentes de Acción Católica, por lo general jóvenes... Esa gente pensaba que había que estar allí a la expectativa"¹⁹⁰.

Desde esta perspectiva, se objeta la "intromisión" del gobierno. La mística sacrificial estaba presente en la militancia católica:

"Nos sentíamos perseguidos, digamos. La política se mezclaba y se inmiscuía en cosas que uno consideraba que no debía hacer".¹⁹¹

La expansión del peronismo en diversos ámbitos de la vida generaba resquemores en parte del mundo católico:

"Acá en Mendoza la UES (Unión de Estudiantes Secundarios) no prosperó nunca. Nunca tuvo la significación que tuvo en Buenos Aires. Nosotros de hecho estábamos en contra... Pensábamos siempre que había muchas prebendas, muchas cosas se le daban a gente para tener la aceptación de esa política de la UES".¹⁹² Además, el golpe tuvo un significado eminentemente católico que lejos de mermar las bases sociales de la Iglesia significó un reforzamiento triunfal de su presencia en la vida pública: "la gente que propuso el golpe, que lo realizó, era eminentemente católica (...) Yo no vi que hubiera fugas de la Iglesia porque, te repito, la gente del golpe era eminentemente católica (...) El grueso de la juventud que no era peronista estaba con la revolución (...)".¹⁹³

Como en el testimonio anterior, el siguiente representa una configuración imaginaria- religiosa productora de una conciencia política contraria a los principios peronistas. La relación militancia católica y militancia peronista aparecían como opciones excluyentes:

"Yo creo que la mayoría no la veíamos compatible. La veíamos como incompatible. Porque hubo una persecución también grandísima, no sólo a los obispos sino a la Iglesia, a los dirigentes de la Acción Católica".¹⁹⁴

Ambos informantes han transitado por organizaciones vinculadas al movimiento católico. Más puntualmente, fueron militantes de la Acción Católica. Los matices que se puedan hacer sobre el peronismo no disminuye el peso de la crítica hacia el fenómeno político en cuestión:

"Yo creo que Perón era católico, lo que pasa es que con un afán de poder, de ser jefe no sólo del ejército y del país sino incluso de la Iglesia. Porque por ejemplo, la quema de las Iglesias. Yo era maestra en la Escuela Antequeda. Estábamos en clase y no teníamos idea cuando bajaba la tarde. Vine acá, estaban con la radio. Y no sabía qué pasaba. Después aparecieron cosas. Se ataca la Iglesia, se atacan no sólo los templos sino muchas cosas. Se ataca la dignidad, se ataca la fe.

Por ejemplo, después en diciembre fuimos a una asamblea general que fue sólo para dirigentes, en el '55. Una de las cosas que visitamos fue las Iglesias quemadas, y una cosa terrible que puede ser, todo..., ya que quemen los sagrarios, las cosas, qué sé yo, es lo más tremendo. Porque es la crucifixión. Pero además, lo que puede ser más sensible para la gente es que se quemó la biblioteca de ciegos que estaba en la Iglesia de San Miguel. Era la biblioteca para ciegos más grande que había en el país y se quemó.

Esa parroquia estaba a cargo de Mons. De Andrea, que era un hombre que tenía una gran sensibilidad social. Él ha sido el fundador de la casa de la empleada en

¹⁹⁰ Ernesto Merciel, Entrevista, 17/6/2003.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² *Ibidem*

¹⁹³ *Ibidem*

¹⁹⁴ Nélica Freite, Entrevista, 17/6/2003.

Buenos Aires, la casa de la empleada en Córdoba y en Mar del Plata. Y Mons. De Andrea, a partir de ese día nunca más usó los ornamentos morados –de obispo- por lo que había pasado.”¹⁹⁵

Nuevamente, la memoria elaborada, más allá de cualquier análisis objetivista de los relatos, es relevante por las tensiones simbólicas que pone de manifiesto y que son plausibles de acuerdo a nuestra indagación documental. La quema de las Iglesias era entendida como la afrenta máxima después de toda una serie de medidas que afectaban los intereses y valores católicos. La lucha contra el peronismo era un requisito de la defensa de los principios religiosos. Nuevamente, como toda mirada defensora de la Iglesia y disidente con el peronismo, el conflicto de 1955 no se traducían en términos de efectos negativos para la Iglesia Católica:

“Yo no creo que se haya vaciado la Iglesia. Mirá, en el '61 fue la Asamblea General de la AJAC (Asociación de Jóvenes de la Acción Católica). Y fuimos casi 9.000 asambleístas... Casi 9.000 (...) Me parece que tanto tambaleo no hubo. El tambaleo más grande que ha habido fue con el lío de los '27, que yo era presidente arquidiocesana”.¹⁹⁶

Las trayectorias que se tejen ulteriormente en estas expresiones católicas clericalistas no peronistas tienen que ver, como en el último caso, con la crítica a la posterior conjugación peronismo/ tercermundismo en defensa de los valores del orden y la autoridad.

En otros casos, la adhesión religiosa no significaba ningún obstáculo para el trabajo político. Al contrario, las opciones eran coherentes. Uno de los entrevistados, con relativo protagonismo desde los orígenes del peronismo, alistado posteriormente con el vandomismo en Mendoza y actual legislador provincial,¹⁹⁷ interpreta que el año 1943 constituye el origen del peronismo:

“El peronismo nace con la revolución del 4 de junio. De eso no hay ninguna duda”.¹⁹⁸

Procedente del nacionalismo y el partido Laborista, afirma no haber militado en grupos católicos a pesar de adherir a la doctrina religiosa:

“Yo no tenía ninguna particular vinculación con la Iglesia. Pero la tendencia del movimiento revolucionario sí. Estaba muy cercana a la Iglesia, sin lugar a dudas”.¹⁹⁹

El conflicto entre la UCR Junta Renovadora y el partido Laborista en Mendoza, ambas fuerzas componentes de la fórmula peronista a la gobernación en el año 1946, atrajo, según nuestro informante, elementos católicos a las filas de la extracción laborista del peronismo:

“Cuando yo vi un aporte concreto de la Iglesia fue, con la iniciación de una amistad que tuve y que tengo con Corvalán Nanclares. Porque Corvalán Nanclares sí era un hombre joven pero muy vinculado a la Iglesia. Y junto a Corvalán estaba el cuñado de Corvalán... muy amigos los dos. Porque estábamos muy afectados por lo que nos había pasado, nos habían arrebatado por así decirlo, habíamos perdido la banca de senador...”²⁰⁰ Estábamos hablando, algunos habían ocupado las tribunas y por ahí la puerta, viene uno y me avisa que hay dos abogados jóvenes, que yo los conocía pero no era amigo de ellos, a Corvalán y el otro el cuñado de Corvalán, y que querían adherir y acompañar al partido Laborista en esta emergencia. Y entonces por supuesto, los hicimos pasar, les ofrecimos la tribuna, habló Corvalán y habló el otro, el cuñado de Corvalán. Eran los dos de la Universidad de Cuyo. Los dos eran profesores, no sé si adjuntos o titulares. Corvalán creo que era titular... Y

¹⁹⁵ *Ibidem*

¹⁹⁶ *Ibidem*

¹⁹⁷ Alberto Serú García, Entrevista, 16/6/2003

¹⁹⁸ *Ibidem*

¹⁹⁹ *Ibidem*

²⁰⁰ El entrevistado se refiere a una disputa entre el Partido Laborista y la Unión Cívica Radical Junta Renovadora durante 1946, presente en otras provincias, y que tuvo que ver con los criterios de asignación de cargos electivos para el Congreso de la Nación. Al respecto puede leerse Mackinnon (2002).

hablaron a favor del laborismo, se incorporaron al laborismo... Y eran los dos calificados como profesionales jóvenes pero muy católicos".²⁰¹

Tanto Corvalán Nanclares como Alberto Serú García adherían a los principios católicos, si bien en el primero de manera más orgánica a las estructuras de la Iglesia. Décadas después, en plena resistencia peronista, las divisiones políticas los enfrentarían: Corvalán Nanclares sería el candidato a diputado de Perón en las elecciones de 1966 y Serú García representante del vanderismo (James, 1990: 243).

La afinidad entre catolicismo y peronismo también implicaba a las bases o territorios populares. En la visión de un segundo informante peronista, la conciliación entre peronismo y catolicismo era lógicamente natural:

"el peronismo coincidía con lo que uno aspiraba. Fíjese que mi papá trabajaba en la viña. A la gente la explotaban... Tenían las cantinas que les llamaban, entonces a la gente le pagaban con vales, entonces la gente compraba en la cantina. Plata, no cobraba plata, cobraba papeles. Y eso cuando vino Perón se terminó; produjo tantas leyes importantes, que algunas ya estaban, ya desde la época del radicalismo, pero no las aplicaban. En la época de Perón estas leyes se empezaron a aplicar, y aparecieron además otras leyes que favorecieron al trabajador. Esto coincidía con lo que uno aspiraba como ser humano: vivir una vida mejor, no ser rico sino por lo menos tener el sustento diario, lo que se gana con el propio esfuerzo. Yo me siento bien cuando produzco por lo menos lo que consumo. Eso lo decía Perón: el hombre debe producir lo que consume, si no es un parásito (...) Acá en este barrio no había Iglesia, y acá en mi casa, en mi garaje, venían a celebrar misa... Nosotros hemos sido de la Acción Católica y siempre hemos participado. Porque coincidían la doctrina social de la Iglesia con la doctrina del justicialismo... Nosotros decíamos: «estamos con Perón, con la doctrina de Perón, y con la doctrina social de la Iglesia»".²⁰²

En la visión de nuestro primer informante, diputado provincial desde 1951 hasta 1955, el denominado conflicto con la Iglesia golpeaba bastante en Mendoza, tomando como dato la presencia católica nacionalista triunfante en el golpe de 1943. El antagonismo de los años 1954- 1955 fue un trance difícil para el movimiento:

"el conflicto golpeaba mucho al peronismo. Porque el peronismo había anunciado ya, y sosteníamos todos, que la doctrina peronista se basaba y se fundaba en la doctrina social de la Iglesia (...) Corvalán (Nanclares) que estaba mucho más estrechamente vinculado al obispado, viajó a Buenos Aires porque me dijo, "Alberto voy a ir a hablar porque esta situación con la Iglesia no puede ser", y se fue a hablar con el ministro de Defensa que aparentemente estaría en una posición de esa naturaleza."²⁰³

Por lo general, las perspectivas peronistas que vivieron y participaron de las luchas de los años 1954- 1955 tienden a no justificar el enfrentamiento. En algunos casos, esta no-justificación del llamado "ataque a la Iglesia" fue realizada en ese mismo contexto. Aquí el actor entrevistado habla del malestar de Enrique Corvalán Nanclares. En el ámbito nacional, por ejemplo, en abril de 1955 Antonio Cafiero renunció al Ministerio de Comercio, para citar sólo un caso.²⁰⁴

Con el tiempo, y retomando nuestras entrevistas y los archivos encontrados, el conflicto con la Iglesia es mirado bajo la tesis del "enfrentamiento inútil", o incluso los sucesos más violentos fueron calificados como consecuencias de una infiltración sufrida por el propio gobierno. César Tabanera, vicegobernador de Mendoza en el período 1946- 1949, narra un diálogo mantenido con Perón en el cual advierte la importancia que tenía la Iglesia como fuerza riesgosa si se la agredía:

²⁰¹ Serú García, Alberto

²⁰² Félix Sarmiento, Entrevista, 25/7/2003

²⁰³ Serú García, Alberto.

²⁰⁴ "Dimitió ayer el Ministro de Comercio, Dr. Antonio Cafiero", Los Andes, 14/4/1955.

“Una mañana en que llegué a una audiencia concedida por el presidente Perón, al saludarme me preguntó qué pasaba por Mendoza. Le contesté que estaba todo tranquilo y me dice Perón: “¿Qué, Usted no sabe que Picallo²⁰⁵ ha ordenado la detención de un cura y lo más peligroso que puede haber es meterse contra los curas? Háblele inmediatamente a Picallo para que solicite su libertad; hable desde acá transmitiéndole el mensaje”. Llamé al secretario privado para que hablara con el gobernador, hablé con Picallo expresándole lo que me decía Perón y de inmediato Picallo solicitó al juez que dejara sin efecto la detención de dicho sacerdote, quien de inmediato recuperó la libertad. Conocida la opinión personal de Perón resulta inconcebible que, poco después ordenara la detención de los más altos dignatarios de la Iglesia y que durante su gobierno salieran a la calle grupos de delincuentes gremialistas invocando el nombre de peronistas y asaltaran varios templos de la Capital Federal en actos de salvajismo que repudiaban la totalidad de los peronistas. Evidentemente, existía al lado de Perón un grupo de presión que llegó a dominarlo hasta hacer ejecutar actos que, según hemos señalado, él consideraba de mucho peligro para la estabilidad del gobierno y contradecía el espíritu de su respeto hacia las instituciones religiosas” (Tabanera, 1996: 177).

Una interpretación similar enuncia Ana Cristina Evans, hija de Carlos Evans, gobernador de Mendoza desde 1952 hasta 1955. Sostiene sobre su padre:²⁰⁶ “fue un hombre católico, como lo evidencian muchos actos de su vida. Llevaba en su cuello una medalla con la imagen de Jesús y guardaba una estampa religiosa en el cajón de su mesa de luz. Asistía a misa, cuando el oficio tenía alguna relación con la política. Entonces, se preparaba con mucha antelación, y sus actos durante la ceremonia demostraban un gran respeto.

Mi padre no estuvo de acuerdo con el antagonismo que se gestó en la última etapa del primer período del peronismo. Es más, informado de que una manifestación se dirigía a destruir una iglesia de nuestra ciudad, se introdujo en la misma y hábilmente la condujo hacia otro sitio” (Evans, 2001: 67).

Más allá de los imaginarios y para no reproducir meramente las posiciones de los actores, más aún cuando se elaboran después de los fenómenos, el conflicto con la Iglesia generó tensiones difíciles de resolver en todos aquellos que adherían a las filas católicas además de identificarse con el peronismo. Esta es una realidad reconocida, y explica las distancias tomadas por personajes peronistas con el propio movimiento político. No obstante, esta realidad no debe ser pensada como única. A pesar de que los actores con el tiempo construyen una imagen de la época pensando, en algunos casos, en la inutilidad del conflicto y adjudicándose a grupos infiltrados, la documentación de la época confirma que, si bien la oposición peronista a la Iglesia no fue total, tampoco fue lo suficientemente marginal como para ser explicada históricamente bajo la tesis de la infiltración masónica anticlerical que habría padecido el gobierno, o de la cooptación de Perón por un entorno que lo habría cercado. Incluso puede sostenerse que, bajo este ataque a lo institucional, había una persistencia de la inspiración religiosa, repitamos, de fondo, no de forma, del peronismo.

A pesar de esta idea, según nuestro entrevistado, peronista militante de unidades básicas, el conflicto no sacudió al peronismo y ni siquiera fue iniciado por Perón:

“La quema de las Iglesias no fue Perón. Y digo esto porque jamás lo podía haber hecho Perón. Un hombre que profesaba el catolicismo. Y Perón no era anticlerical. Y no quiero decir con esto que el peronismo no tuviera tipos complicados. Por ejemplo, Borlenghi... Pero Perón los controlaba. Pero nunca se le pudo haber inculcado al peronismo la quema de las iglesias. Es una barbaridad (...) El conflicto acá no repercutió. Nosotros después de la libertadora nos reagrupamos porque

²⁰⁵ Faustino Picallo, gobernador de Mendoza durante el período 1946- 1949.

²⁰⁶ En una sesión parlamentaria que discutía, en setiembre de 1954, sobre la denominación de “Mons. Cleto Zabalza” a una calle de la ciudad de Mendoza, la senadora peronista Enriqueta Soler de Funes calificó *al gobernador de la provincia, doctor Carlos Evans, como intérprete del pueblo católico*. Diario de Sesiones del HCD de 1954- 1955, I.

nosotros sabíamos cómo era la cosa. Ese enfrentamiento acá no existió. Porque sabíamos que no era verdad eso. No sé si en Buenos Aires habrá sido. Yo al enfrentamiento no lo vi, por esta zona no lo vi, porque todos éramos católicos”.²⁰⁷

Si bien no es lo usual, también hay voces que justifican la intervención del gobierno como respuesta a la infiltración clerical, tesis muy fuerte durante aquellos años y que constituía por lo general la explicación dada por el propio Perón:

“Hubo algunas desinteligencias con algunos grupos de la Iglesia, con Mons. Tatto y Novoa pero no debido a problemas religiosos sino a intromisiones de sectores de la Iglesia en problemas que no le correspondían.”²⁰⁸

En su momento, los sectores del peronismo más alejados de la institución católica, por lo general incluidos en el sindicalismo argentino, apelaron a la tesis de la infiltración clerical oligárquica para justificar las medidas que contradecían los intereses de la Iglesia.²⁰⁹ El problema lo constituían, según sus definiciones, elementos particulares del catolicismo y contrarios al espíritu popular.

10. Mons. Buteler, ¿el obispo peronista?

Como hemos podido vislumbrar, han aparecido memorias que dan por hecho situaciones que no pueden ser confirmadas con documentación alguna que justifique el valor empírico de los discursos. Por esto mismo hemos atendido más al valor simbólico de la construcción imaginaria en el momento estudiado que a su correlato empírico. Más a la articulación significativa que al hecho objetivo.

De este modo nos pareció necesario aclarar que la lógica de la construcción simbólica en una cultura local está en gran medida determinada por su inserción en esta misma. Por ello, parte de la especificidad de la relación entre religión y política en Mendoza estuvo depositada, paradójicamente, en su no- particularidad: es decir, en los juegos de máscaras, disfraces y velos que los actores usan en su presentación ante los otros.

Las entrevistas que hemos hecho, siguiendo la línea de esta breve introducción al caso Buteler, resignifican según miradas parciales la opción política del obispo de Mendoza durante los años que abarcamos. Por ello, ante la pregunta - o sin la necesidad de ella- sobre la existencia de un derrotero político en Mons. Alfonso María Buteler, las aseveraciones fueron sorprendentemente contradictorias. Para algunos de los entrevistados, el obispo estaba volcado hacia el peronismo.²¹⁰ En otros casos, negaban radicalmente esa inclinación.²¹¹

¿Qué nos pueden decir afirmaciones tan contrarias sobre un mismo personaje histórico? Por sobre todo, que la relación de Buteler con el peronismo era lo suficientemente amplia como para ser leída según intereses diferentes. Como hemos esbozado, hubo en el ámbito nacional miembros del clero que apoyaron o cuestionaron a Perón con la suficiente contundencia como para evitar equívocos o confusiones. No era así el perfil del obispo de Mendoza.

¿Fue Buteler un obispo peronista? ¿O representó intereses contrarios a los del partido gobernante en la provincia y en el país durante el período 1946- 1955? Los términos de estas indagaciones contienen un nivel de vaguedad que hace necesario reformular la problemática. Optamos por reconstruir la identidad católica que su modelo de construcción religiosa suponía.

²⁰⁷ Félix Sarmiento

²⁰⁸ Osvaldo Brusa, Entrevista, 31/1/2003.

²⁰⁹ A dos días de los acontecimientos de Corpus Christi, el peronismo de Mendoza saca una declaración en el cual condena los conocidos acontecimientos del 11 de junio. “Partido Peronista. Al pueblo de Mendoza. Una inaudita y vandálica acción ha presenciado con estupor el pueblo de la República. El 11 de junio de 1955 núcleos opositores en contubernio con elementos clericales han quemado en las calles de Buenos Aires una bandera argentina... Antes tales ofensas, la Intervención del Partido Peronista del distrito Mendoza, en nombre de la masa afiliada declara: “que se condenan los vergonzosos hechos promovidos por la turba clerical- oligárquica y que se va a desagraviar la enseña patria y la memoria de la ilustre Jefa Espiritual de la Nación” La Tarde, 13/6/1955

²¹⁰ Rolando Concatti, Alberto Serú García.

²¹¹ Néilda Freite, Ernesto Merciel. Félix Sarmiento, peronista, sostuvo que Buteler era “bastante gorilón”.

Cruzando información obtenida de distintas fuentes²¹² podemos sostener que, basándonos en la evidencia encontrada, Buteler «no habla del peronismo». Es decir, no se refiere a él explícitamente, no menciona la palabra “peronismo”, lo cual es explicable por su papel de obispo, pero alude a él en repetidas oportunidades. De esta manera, el peronismo no ocupa la misma afirmación positiva como pueden tener las palabras «catolicismo», «cristianismo», como tampoco la acepción adversa y contraria que significaban «comunismo», «liberalismo», «materialismo». Esta prudencia discursiva permitía la prosecución crónica de definiciones polares que en el campo religioso iba suscitando el movimiento político. Permitía, por sobre todo, adherir a éste o ser opositor sin salirse del esquema religioso oficial. Permitía, en otros términos, arrastrar una tensión cuya resolución abrupta sería costosa para el mundo católico. No obstante, como veremos constantemente en el obispo, la adhesión o la oposición al peronismo estarían tuteladas de alguna manera por la autoridad religiosa.

De esta manera, Buteler actúa de acuerdo al lugar que ocupa en la lógica de relaciones del campo religioso. Nos parece más interesante que clasificarlo de peronista, no peronista o antiperonista, reconocer cómo esa simbolización de la realidad social se establece desde una línea *sui generis* que en su estructuración hacia fuera podrá encontrar correlaciones positivas con determinados tipos de experiencias populistas o negativas según las áreas de interés que esté privilegiando el discurso. La obra social desarrollada en Mendoza por organizaciones del movimiento católico y miembros del clero encontrará, seguramente, afinidades positivas en el amplio terreno del peronismo. Pero esta obra social no se desarrollaba por motivaciones pro peronistas o anti peronistas; se hacía, por sobre todo, porque tenía que ver con la lógica integral de la Iglesia de aquellos años. A partir de allí se tejerían afinidades positivas y negativas. De igual modo, la intervención de católicos ligados a la jerarquía y adherentes a la Acción Católica en la política partidaria podía llevar a afiliaciones y contra afiliaciones con respecto al peronismo. Lo importante era, y Buteler parece haberlo tenido bien en claro, que las opciones seculares no rompieran con la lógica de la institución católica. Y su papel era, justamente, controlar la estricta observancia en el pasaje de lo religioso al mundo.

Por ejemplo, una exhortación del obispo con motivo de la cuaresma tenía que ver con las consecuencias que la polarización política que, con motivo de las elecciones presidenciales de 1946, se estaba engendrando en el seno católico. “Todo, en suma, lo que hoy estamos deplorando, nos induce a ver en los días actuales una fiel reproducción de lo que acontecía en Corinto. Disensiones, banderías, odios, y por encima de todo, una ola de egoísmos heridos que abona el campo a un confucionismo diabólicamente fomentado desde las posiciones enemigas (...) Pedimos oración y penitencia para reconstruir nuestra unidad espiritual”.²¹³

Según hemos podido detectar en la lectura de la prensa de la época, las elecciones de 1946 estaban polarizando a la sociedad argentina y, con ella, al mundo católico. Dos fenómenos estridentes en el ámbito nacional impondrían la necesidad de operación de las fuerzas centrípetas de la institución católica: “Un serio incidente hubo frente la Iglesia de Belgrano. Vítores al ex ministro de guerra Perón y mueres a la democracia (...) Vitoreaban, los simpatizantes de Perón, a diarios de reconocida tendencia totalitaria”.²¹⁴

²¹² Básicamente, periódicos locales y el Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obisposados de San Luis y Mendoza.

²¹³ Mons. Alfonso Buteler, Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obisposados de San Luis y Mendoza, Febrero n° 2, 1946, p. 51

²¹⁴ Los Andes, 26/11/1945

El incidente que involucraba al padre Virgilio Filippo no era fácilmente aceptado por el resto de la Iglesia, sino que generaba adhesiones y rechazos. Mons. Barrera, obispo de Tucumán, cuestionó las incursiones clericales en el terreno político: “Un sacerdote critica la intervención del clero en política”.²¹⁵

Allí no se clausuró el conflicto. Unas escasas semanas después del incidente de Belgrano, el padre José María Dumphy se manifestaría en contra del totalitarismo, en alusión manifiestamente opositora al peronismo: “Aludió a la próxima elección en el país un sacerdote en Buenos Aires”.²¹⁶

La aguda oposición peronismo/ antiperonismo penetraba en el campo religioso reproduciéndose la disputa político- partidista en su interior. A partir de ese momento, podemos interpretar que tuvo lugar un repliegue en función de la unidad religiosa. La exhortación de Buteler intenta preservar “el cuerpo místico” de las contiendas paganas. Por lo general, el obispo apelaría a la noción religiosa de «penitencia» para leer los *signos* de los momentos duros y dolorosos. Un pecado debía ser redimido y la realidad adversa animaba a regresar penitentemente a la gracia de Dios y la cohesión de la Iglesia.

Es así que el perfil de Buteler lo hace jugar más como contrapeso de determinadas tendencias. Contrapesar, equilibrar una tendencia en aquellos años tenía que ver con poner en la balanza los elementos peronistas y morigerarlos, atemperarlos. Lejos está esta actitud de representar un “clericalismo antiperonista”. Sí representaba, en cambio, la simbolización de lo religioso desde un punto de vista en el cual la lógica católica no era confundida, ni por los católicos ni por los adherentes al gobierno, como una línea peronista. En este orden, el sentido de la autoridad guardaba para Buteler una importancia que marchaba a contrapelo de las luchas políticas y sociales que empezaba a encarnar el propio movimiento populista: “nuestra Patria, a Dios gracias todavía católica, necesita que vuelvan los tiempos en que las familias de clase dirigente, no sólo eran tales por su posición económica y social, sino principalmente por las austeras virtudes cristianas que en ellas se cultivaban. No son únicamente causas económicas las que han insolentado a nuestro pueblo trabajador. El descenso del respeto que antaño guardaban nuestros hombres de trabajo a sus patrones y a sus familias, guarda también proporción directa con el descenso de las virtudes cristianas que observamos en nuestras familias de tradición”.²¹⁷

Esta noción de autoridad en el plano secular está también presente en los actores del campo religioso. Es decir, no sólo es preocupante la «insolencia» del pueblo trabajador, insolencia que, usando los mismos términos, podría ser interpretada como producida, en gran medida, por la política peronista. Las alocuciones de Buteler apuntan también a concebir la dinámica institucional de un catolicismo que atravesaba un momento de movimientos y cambios que a veces ponían en tela de juicio la autoridad eclesiástica. En el año 1954 redacta un memorando sobre la difamación de sacerdotes y religiosos: “es de ya conocida la opinión que atribuye carácter de pecado nacional al de la maledicencia en esta tierra nuestra. Ante el innegable auge de este vicio que no respeta la dignidad ni la jerarquía, creemos oportuno refrescar la memoria cristiana de nuestros pueblos con el recuerdo de una ley eclesiástica acaso un tanto olvidada”.²¹⁸

Años antes, en 1947, había defendido la obediencia dogmática y jerárquica en la Iglesia: “el apostolado que realiza la Iglesia de Dios no transige con la anarquía. Está organizado sobre órdenes taxativas emanadas de la fuente jerárquica”.²¹⁹ Precisamente, el obispo llama la atención ante lo que para él

²¹⁵ Los Andes, 29/11/1945

²¹⁶ Los Andes, 18/12/1945.

²¹⁷ Discurso de Mons. Buteler en la Asamblea Nacional de las Señoritas de la Acción Católica, Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispos de San Luis y Mendoza, Agosto n° 8, 1946, p. 246

²¹⁸ Memorandum sobre difamación de sacerdotes y religiosos, Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispos de San Luis y Mendoza, Mayo n° 5, 1954, p. 155.

²¹⁹ Carta pastoral de Mons. Buteler sobre la necesidad de obediencia a la Iglesia, Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispos de San Luis y Mendoza, Marzo n° 3, 1947, p. 80.

constituía una falta de obediencia sobre el misterio del santísimo sacramento: “es doloroso comprobar cuán ausente está de la generalidad de nuestros fieles este pensamiento (...) La incomprensión y frialdad de apreciable porción de nuestros fieles, pone a prueba la constancia apostólica de nuestros sacerdotes”.²²⁰

Tratándose de la necesidad de respetar los dogmas y la jerarquía eclesiástica, Buteler dedica unos párrafos a la Juventud Obrera Católica. Reconoce su acción en los ámbitos obreros, pero recuerda siempre su deber de fidelidad a la Iglesia: “la Juventud Obrera Católica ha sentido, también ella, el llamado a la acción. Y la Iglesia le ha abierto sus brazos (...) En la época actual es necesario que los ambientes obreros cuenten con elementos homogéneos al medio, para que lo dignifiquen en sus diversas actividades... De esto se ocupa la JOC bajo la inmediata dirección y vigilancia de la Jerarquía”.²²¹

A medida que el peronismo dividía el campo simbólico en definiciones contundentemente favorables o contrarias, este arrastre de la cultura política dislocaba las lógicas de la totalidad de la vida social. La “nación peronista” desgarraba todo espacio institucional. Todo aspecto de la vida se iba adecuando al lenguaje peronista. Esta pretensión totalizante, al ser generada en un contexto democrático, componía una conciencia política de oposiciones binarias: se era peronista o antiperonista. El deseo de impregnación total de la vida agitaba también las reacciones viscerales al movimiento popular. La totalización arrastraba los espacios religiosos, imponiendo a los actores el debate peronismo/antiperonismo.

Responder esta dicotomía, aún desde el antagonismo hacia el régimen, era reproducir el desplazamiento de lo religioso hacia lo político. Era sucumbir ante el axioma *politique d'abord*. Lo que había que hacer, al menos desde la óptica de Buteler, era retornar la diferenciación entre religión y política y no olvidar que la disputa peronismo/ antiperonismo termina licuando y relegando la dicotomía, fundamental para la mirada *catholique d'abord*, entre la sociedad católica y el conjunto de desviaciones y perversiones que la Iglesia se había encargado de condenar.

En 1948, todavía lejos de la aguda contienda de los años 1954- 55, el riesgo de subordinación a los intereses que imprimía la polarización política estaba ya suficientemente maduro. “Como ciudadanos argentinos, nativos o naturalizados, tenemos el deber de interesarnos por todo aquello que afecte al patrimonio de la Patria en cualquiera de sus aspectos (...) Pero el sacerdote, para cumplir con su deber de ciudadano, no debe necesitar jamás el estímulo de una pasión”.²²² Según la autoridad de la Iglesia de Mendoza, el «instinto cristiano»... “mira con desconfianza... a los sacerdotes que hoy descienden al terreno de discusiones internas por puntos de vista meramente temporales en el manejo de la cosa pública (...) El sacerdote no puede hoy tomar parte en discrepancias de orden temporal (...) El sacerdote que desciende a la política entrega su divina dignidad a la profanación de la calle”.²²³

A todo esto, a principios de ese mismo año, el sínodo diocesano había decretado una norma por la cual se prohibía a todos los miembros del clero adherir a partido político, asistir a reuniones políticas, hacer propaganda a favor de un partido o candidato, o aceptar un cargo partidario.²²⁴

Con el tiempo, esta preocupación eclesiástica por evitar que miembros de la Iglesia quedasen encerrados en disputas partidarias, tuvo una fuerza creciente. Especificar la esencia estrictamente religiosa significaba no enredarse con el peronismo ni contra el peronismo. El siguiente mensaje de 1950 sintetiza con claridad el tránsito de la relación con el gobierno y las dificultades que pudieran

²²⁰ Ibidem., p. 81

²²¹ Ibidem, p. 83- 84.

²²² Mensaje pastoral de Mons. Buteler al Clero de Mendoza: “Nosotros y la política”, Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispados de San Luis y Mendoza, Noviembre n° 11, 1948, p. 344.

²²³ Ibidem, p. 344- 345.

²²⁴ Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispados de San Luis y Mendoza, Enero n° 1, 1948, p. 11

surgir: “singular prueba de torpeza darían las fuerzas ocultas de la izquierda si no les inquietara el reinado de una paz tranquila y prolongada entre la Iglesia y el actual gobierno argentino. Ha sido demasiado franco y explícito el gobierno en sus manifestaciones de religiosidad. Se excedió, a juicio de esas gentes, cuando proyectó e hizo triunfar la ley de enseñanza optativa de la Religión Católica en las escuelas del Estado. Es muy peligroso, para esas fuerzas, que haya entendimiento y paz entre el gobierno civil y la Iglesia”.²²⁵

El mensaje de Buteler relativizaba la supuesta alianza entre gobierno e Iglesia durante aquellos años. El respeto por la autoridad temporal no significa ni sumisión ni colaboración partidista: “acatar respetuosamente el hombre investido de autoridad, sin acepción de personas, es cosa que no debe confundirse con la obsecuencia partidista (...) Si nosotros somos serios y sabemos conducirnos correctamente en los variados trances que, a cada instante, nos ofrece la convivencia con hombres de todas las opiniones políticas, nuestra imparcialidad, que es de origen superior, se impondrá al respeto de esos mismos hombres por propia gravitación”.²²⁶ De este modo, las concesiones que el peronismo hizo a la Iglesia no deben generar compromisos por parte de los católicos. Buteler limita la posible exigencia de un contra- don hacia el peronismo: “La brillante tradición religiosa que se tenga en la familia... todas estas cosas serán magníficos títulos en orden a la gratitud y congratulación laudatoria bien merecidas. Pero tales cosas no se han de pretender jamás esgrimir como títulos para exigir a la Iglesia que comparta euforias o resentimientos que se relacionen con situaciones o aspectos de la vida en que la Iglesia no debe ni puede inmiscuirse. Pretender exigir a la Iglesia conducta semejante, importa una grave equivocación que, además de suponer venalidad en ella, intenta un nuevo tipo de patronato fuertemente disfrazado, el cual, a veces, toma formas impositivas mediante una fiscalización intimidatoria”.²²⁷

Mons. Buteler se posiciona en un lugar imaginario que le permite elaborar su estrategia discursiva: el lugar del clima de paz entre gobierno e Iglesia. Esto le permite situarse en un no-conflicto para argumentar que las “bondades” del gobierno para con la Iglesia no podían exigir seguimientos partidarios de la Iglesia Católica. Tal pretensión es una forma de patronato, según el obispo, es decir, de injerencia temporal en la organización espiritual. El hombre católico debe respetar el poder político, pero puede dialogar con personas de distintas opiniones. En este sentido se evitaría la peronización de lo religioso, pero también la definición de una identidad religiosa que rompiera con los marcos del respeto hacia las autoridades. Las palabras del prelado intentaron que una inadecuada interpretación de la relación deseable entre religión y política condujeran a un conflicto de fuerzas: “Todo esto en efecto, es hábilmente manejado por la confabulación de las fuerzas ocultas para confeccionar, en último término, el clima que conduzca al ansiado conflicto entre el gobierno y la Iglesia”.²²⁸

Sin usar la palabra “peronismo” dirige su atención a las interacciones positivas y negativas que el fenómeno político estaba despertando. La totalización peronista de la sociedad sería siempre algo preocupante ante un catolicismo integral cuya defensa de la autoridad espiritual y dogmática ocupan un orden prioritario. En el mismo año 1950, su alocución pascual por radio Splendid, enfatizó el concepto de amor como central en el cristianismo, objetando la constante apelación política con la que se vivía en esa época. ¿Posible crítica al avance peronista y al fanatismo político? Tal vez éste hay sido el sentido de su mensaje: “El demonio de la intriga, del odio y de la temeridad en los juicios, ha tomado posesión de la sociedad actual. Él es quien domina e impone consignas. Él es quien

²²⁵ Mensaje de Mons. Buteler, “Nosotros y la política de Partido”, Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispos de San Luis y Mendoza, Diciembre n ° 12, 1950, p. 387

²²⁶ *Ibidem*, p. 388.

²²⁷ *Ibidem*, p. 388

²²⁸ *Ibidem*, p. 389

sugiere a los hombres apasionados la sentencia audaz y pretenciosa: "el que no está contigo está contra ti". Así se apropia el hombre ensorbecido y rencoroso un derecho exclusivo de la Divinidad. Sólo Dios, en efecto, puede reclamar esa obsecuencia total".²²⁹

Este personaje de la Iglesia Católica, moderado en sus expresiones, cuyas declaraciones públicas no estaban en la vanguardia del episcopado argentino, pone sobre la mesa una matriz católica en la cual difícilmente pueda hacérselo ver como "peronista". Como tendremos oportunidad de profundizar, en 1950 y en pleno contexto simbólico que identificaba a Perón con San Martín, recuerda al libertador como el militar y guerrero que entronizó en los pueblos liberados la Religión Católica como religión de Estado. En el año 1948, resalta la doble faceta heroica del militar del siglo XIX: "San Martín, nuestro gran San Martín, así como es modelo en el arte riesgoso de la guerra, es modelo también de virtudes cristianas que honran al varón religioso".²³⁰

La muerte de Eva Perón ameritó unas palabras en las que honró la memoria de la esposa del presidente como exigió el seguimiento de los rituales católicos.

Los católicos que adherían a su vez al peronismo llenaron de ceremonias los templos pidiendo por la salud de Eva Perón. La piedad popular incluso generaba nuevos espacios de sacralización de la figura de Eva. Su muerte intensificó su halo místico. Mons. Buteler elevó una plegaria por su alma, exhortando a la feligresía que se hubiera sentido ofendido por ella a ejercer el perdón. "Os recomiendo, pues, estimados hijos, que elevéis una sentida oración al Señor por el alma de la señora esposa del Excmo. Señor presidente, pidiendo a Dios que perdone sus errores humanos y que recompense el bien que haya hecho en su vida. Por su intermedio llegó la alegría y el bienestar a muchos hogares que no conocían esa alegría y ese bienestar. Ha muerto dando ejemplo de resignación cristiana en su dolor (...) Si, durante su vida, en sus incursiones por los campos de la política ella causó algún resquemor, produjo alguna ofensa, a ese respecto nosotros los católicos tenemos normas especiales a las que debe encuadrarse nuestra conducta. Recordad que sois hijos de una Religión que se caracteriza por el precepto del perdón de las ofensas".²³¹ La exhortación al perdón no fue una promulgación inocente: constituyó ante todo el reconocimiento de disidencias objetivas entre sectores católicos y gobierno.

Finalmente, recomienda a aquellos que oran por su descanso, hacerlo en un sentido católico: "al rezar por nuestra hermana en la fe, la esposa del excelentísimo señor presidente, hemos de tomar todas las precauciones para que nuestra oración en ningún momento pierda su fisonomía de plegaria católica. Recemos con humildad de criaturas humanas que ruegan por una alma hermana, a quien encomiendan a la infinita misericordia del Señor".²³²

La lógica religiosa del peronismo dislocaba el monopolio católico de lo sagrado. Al mismo tiempo que se mantenían lazos simbólicos, los elementos de ruptura, consagrados por la totalización peronista, invadieron las imágenes de la cultura católica. Mons. Buteler exige, para contrarrestar este proceso, el cual se depositaba en gran medida sobre la figura de Eva Perón, que cualquier tributo siga los cánones regidos y autorizados por la autoridad religiosa "legítima".

Esta figura eclesiástica es la que, en pleno proceso de enfrentamientos entre peronismo e Iglesia, intentó no caer en el antiperonismo agudo, pero que también se puso en la cima de la acogida católica a las nuevas autoridades provinciales una vez intervenida Mendoza después del derrocamiento de Perón.

²²⁹ Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispos de San Luis y Mendoza, Mayo n° 5, 1950, p. 150

²³⁰ Discurso de Mons. Buteler ante la Bendición de los Frutos, Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispos de San Luis y Mendoza, Abril n° 4, 1948, p. 111

²³¹ Mons. Buteler, "Por la esposa del excelentísimo señor Presidente de la Nación", Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispos de San Luis y Mendoza, Agosto n° 8, 1952, p. 240

²³² *Ibidem*, p. 240

11. “Ustedes serán peronistas”: la totalización de las imágenes

La gran matriz de las ofertas simbólicas en la Argentina de los años treinta se caracterizó por estar constituida por una sensible pretensión integral. La penetración cultural en toda la vida fue un proyecto de la ideología liberal, que encontró un competidor acérrimo cuando el catolicismo logra rearticularse a la ofensiva en los años treinta. A estos proyectos integrales se suma el peronismo. A diferencia de la oposición catolicismo/ liberalismo, la inserción del peronismo en el campo político imaginario si bien reproduce la cultura antiliberal, tiene vasos comunicantes con la cultura católica. Su “individuación identitaria” con respecto a ésta será bastante *sui generis*.

Como todo proyecto integral, su deseo de totalización del universo del sentido es ineludible. La impregnación total de la vida por parte del discurso es constitutiva de todo deseo integral. A los existentes liberalismo y catolicismo integrales, se sumaba el proyecto peronista.

A pesar del creciente peso del peronismo en la vida social mendocina, y más allá de sus intenciones, el proceso de construcción de imágenes no estuvo monopolizado por ninguna articulación simbólica. El peronismo no logró cooptar la producción de imágenes. Las mismas muchas veces eran producidas en momentos enhebrados por actores claramente definidos y separados, y en otras ocasiones, eran escenarios compartidos por diversos actores. Esta idea explica la tensión propia del peronismo: su proceso de individuación muchas veces se originaba en las actividades propias del campo religioso (misas, festividades patronales, festividades marianas).

En este mismo proceso de continuidad se manifestó la especificación del peronismo y el deseo de autonomía cultural. Las tensiones expresadas a nivel nacional tendrían sus repercusiones en las interacciones locales, repercusiones que sólo se entienden en las respuestas que aparecen cuando la legitimidad pública de la oposición entre católicos y peronistas se encuentra autorizada.

Eva Perón llevó al extremo la relación continuidad- ruptura con las imágenes religiosas católicas. Este vértice extremo apunta justamente a la confusión entre nación y peronismo, haciendo del peronismo el horizonte absoluto de la nación. La utopía peronista abarca a todos, incluso a los niños quienes serán los herederos privilegiados, según Eva, de la herencia peronista:

“Yo creo que ustedes serán justicialistas y le enseñarán al mundo a vivir una vida distinta y nueva, sin odio y sin rencores, una vida de paz profundamente cristiana y humanista, como nos enseña la doctrina de Perón”²³³.

Del mismo modo, Raúl Mendé, católico y ex seminarista, sostuvo un tipo de catolicismo que, en la tesis de la religión de fondo y no de forma, dislocó fuertemente las pretensiones medievalistas del catolicismo clericalista. El abandono de las dicotomías materialismo/ idealismo, colectivismo/ individualismo, no significaba, para Mendé, un retorno histórico:

“-Entonces, ¿queremos volver atrás? ¿Regresamos a la Edad Media? ¿Retrocedemos hasta Cristo? - No, queremos realizar el auténtico cristianismo! El cristianismo que todavía no ha vivido la humanidad (...) Debemos señalar (y utilizamos para ello palabras de Maritain) que el Estado cristiano que intenta crear el Justicialismo no es “un Estado clerical o decorativamente cristiano” sino que es el Estado “de una sociedad política, vital y realmente cristiana... Ni siquiera será necesario para ello que todos sus integrantes sean cristianos”.²³⁴

Para comprender cómo se vincularon, adhirieron o chocaron proyectos totalizantes, hay que analizar las continuidades y rupturas en un contexto de transacción. El desarrollo de la particularización del peronismo, especificación que supuso un marcado desarraigo institucional, se hizo a partir de una política que

²³³ La Libertad, 6/1/1952, discurso de Eva Perón a los niños con motivo de reyes.

²³⁴ Los Andes, 31/5/1950, “Valorización justicialista de las fuerzas de la humanidad” Por Raúl Mendé

incluía transacciones. Cada actor, fuera religioso o político, intentaba crecer en el proyecto integralista de "conversión" de la sociedad. La Iglesia procuraba el crecimiento a partir de ciertas ventajas institucionales. El peronismo lo hacía a partir de las ventajas simbólicas, lo que llevaba a apelar polisémicamente a lo «cristiano» en lugar de lo católico, al «fondo» en lugar de la «forma», a la «práctica» en lugar del «ritual».

Un gran eje de la producción de imágenes en el cual se plasmó la voluntad independiente de cooptarlas fue la figura de San Martín. El "año del Libertador San Martín" coincidía con el año jubilar. El valor otorgado a San Martín había eclipsado en gran medida las celebraciones estrictamente católicas. Ya en 1950 el discurso de Eva Perón había entronizado la figura de Perón casi al punto de hacerla coincidir con la del Libertador. En Mendoza, a finales de ese año y ante una multitud, decía Eva Perón: "San Martín y Perón sólo son comprendidos por los grandes de alma".²³⁵ Días después, sostenía que "Perón es el heredero directo de la misión del pueblo y del espíritu de San Martín".²³⁶ La retórica amenazaba con generar un mayor repliegue de la militancia católica que no comulgaba con el peronismo.

El catolicismo mendocino dio la batalla alrededor de la misma figura que se buscaba totalizar desde el discurso peronista. La presencia católica, como tributo de la memoria del Libertador, disputaba la vanguardia moral en el centro de la escena. "Homenaje a San Martín de los colegios católicos".²³⁷ "La Acción Católica honrará el 2 de julio a San Martín".²³⁸ "Una conferencia de maestros y profesores católicos se inicia mañana. Un homenaje al Libertador tributarán los delegados".²³⁹

El momento reflejaba esa concomitancia de la proximidad y distanciamiento entre religión (católica) y política (peronista). Los proyectos integrales empezaban a competir entre sí. Una editorial de La Libertad refleja la continuidad directa entre Perón y San Martín: "A cien años de aquel día en que el Padre de la patria entrara definitivamente en la inmortalidad... surge en nuestra tierra otro ilustre soldado que, iluminado por el ejemplo del prócer, levanta en su honor el más grande de los movimientos civiles, cual es el de asegurar para siempre la independencia política de la Nación, realizando, en supremo esfuerzo, la independencia económica: el general Perón... En él, y en su ilustre esposa Eva Perón, a quien hoy el pueblo llama la dama de su Esperanza, encuentra el ideal sanmartiniano las vivencias necesarias para ser lo que debió ser siempre. Un ideal en marcha. Expresión viva de un solo anhelo, el de la grandeza de la patria. La doctrina justicialista de Perón es, sin lugar a dudas, la mejor ofrenda que los argentinos de hoy pueden hacer a quien vivió y lo dio todo por la patria, ya que el más grande reconocimiento a un prócer es continuar su trayectoria, revitalizando aquello que, por falta de continuidad en el tiempo, no le fuera posible concretar, pero que surge como el ideal a través de su acción... Perón y Evita, en su acción levantada y patriótica, cumplen así un doble ideal, el de la continuidad histórica y el de abrir nuevos cauces por los que el pueblo que tanto amara el héroe de Los Andes habrá de encontrar su felicidad".²⁴⁰

No obstante, la presencia católica oficial en los homenajes al Libertador, que compartía con las autoridades civiles (peronistas) y militares, pero también en los tributos propios de instituciones y personajes católicos al Gral. San Martín, de algún modo suponía una intervención en un imaginario que el peronismo pretendía monopolizar. El momento, segunda mitad de 1950, es realmente clave. Se estaba muy cerca del acto espiritista en el Luna Park y los incidentes con los jóvenes de la Acción Católica. Además, hacía sólo un año que la reforma constitucional había homologado la libertad de cultos sin erigir a la Iglesia Católica en religión de Estado. En ese contexto, Mons. Buteler recordaba públicamente una característica

²³⁵ La Libertad, 31/12/1950

²³⁶ La Libertad, 2/1/1950

²³⁷ La Tarde, 6/7/1950.

²³⁸ Los Andes, 11/6/1950

²³⁹ La Libertad, 17/7/1950.

²⁴⁰ La Libertad, 16/8/1950.

que Perón no podía atribuirse, y que lo hacía de un rango esencialmente inferior. En la misa en honor de la Virgen del Carmen de Cuyo, Los Andes retoma su discurso: “señaló que la tónica preponderante del carácter del Gral. San Martín, fue su profundo respeto a la Iglesia, citó algunos pasajes del acta de la independencia del Perú, en los cuales establece la religión católica como culto oficial para su Estado. Exhortó a seguir ese ejemplo”.²⁴¹

Vemos cómo este personaje moderado dentro del episcopado argentino, formulaba una frase que puede interpretarse entre líneas como una contraprueba de la comparación justicialista entre Perón y San Martín.

Por otro lado, el peso social de Eva Perón era también un testimonio de la totalización del espacio social que pretendía el peronismo. Su enfermedad generó durante 1952, una gran cantidad de misas en las cuales se velaba por su salud. Ya en 1951 la colectividad judía había orado por su salud.²⁴²

Como hemos visto previamente, la muerte de Eva Perón fue canalizada desde la mirada católica institucional intentando evitar los riesgos de la totalización peronista de los símbolos religiosos. La mística plebeya y la piedad popular, intensificada por la muerte de la “protectora de los descamisados”, exigieron la lectura católica hecha por Buteler, recomendando a los católicos (no peronistas, puede interpretarse) el perdón de los pecados si se han sentido ofendidos por las incursiones políticas de la líder popular fallecida, y un culto de acuerdo a las normas católicas para todos aquellos que elevaran plegarias pidiendo a Dios por su eterno descanso.

En este ascenso totalizador, y por sobre todo tomando los últimos años, el peronismo tejió tentativamente una red de alianzas con el mundo evangélico. Las reuniones de Perón con Hicks, pastor evangélico, son una prueba de ello. Este acercamiento fue tomado como una provocación por una cantidad considerable de católicos. Por otro lado, significó adhesiones de los evangélicos, pero también reticencias por algunos de ellos: “tenemos que recordar que Perón era un gran político. Cuando tuvo su encontronazo con la Iglesia Católica, la Iglesia Católica le quitó en cierta manera apoyo este... él buscó políticamente en qué otro grupo podía apoyarse. Convocó a muchos pastores y entre los mismos pastores no hubo unidad en cuanto a eso, pero hubo gente que se plegó, se plegó un poco al movimiento político, tomó más compromiso, me acuerdo por ejemplo, un pastor que le habían dado una camioneta y otras cosas y bueno se adhirió al segundo plan quinquenal... Sí existió eso sí, fue una maniobra política de Perón que la mayoría de los evangélicos nos mantuvimos al margen”.²⁴³

Más allá de los casos puntuales, la pretensión de totalizar el universo de sentido describe en gran medida la cultura peronista que germinó a mediados del siglo XX. La pregunta sobre si el peronismo totalizó el espacio social en tal o cual lugar es incorrecta en la medida que la totalización hay que verla más como una proyección ideal de tal o cual grupo que como una realidad dada o posible históricamente. Donde compiten diversos proyectos totalizadores, hay resistencias y conflictos recíprocos.

No obstante, el objetivo político de penetrar “todo en el peronismo” ya supone la existencia de un proyecto abundante en dispositivos simbólicos solidarios con esa idea. Como afirma Bacsko, “Todo poder busca monopolizar ciertos emblemas y controlar, cuando no dirigir, las costumbres de otros. De este modo, el ejercicio del poder, en especial del poder político, pasa por el imaginario colectivo. Ejercer un poder simbólico no significa agregar lo ilusorio a un poderío “real”, sino

²⁴¹ Los Andes, 13/8/1950

²⁴² “La colectividad judía rogará por la salud de la Sra. Eva Perón”. “La adhesión espiritual de los israelitas hacia la esposa del primer mandatario de la República tendrá expresión en un fecha de hondo significado religioso e histórico para el pueblo judío, cual es el día del perdón”, Los Andes, 10/10/1951

²⁴³ Entrevista Pastor Vicente Bresci, 30/11/2000.

multiplicar y reforzar la dominación efectiva por la apropiación de símbolos, y por la conjugación de las relaciones de sentido y de poderío" (Baczko, 1991: 16- 17).

Estas tensiones entre vocaciones totalizantes anteceden, en el tiempo y en la generación de los hechos, los conflictos abiertamente desatados durante los años 1954 y 1955.

12. "En Mendoza, afortunadamente, no hay nada".

1954 sería un año en el cual, después de una serie de oscilaciones, se rompería el estado "diplomático" de relaciones entre Perón y la Iglesia Católica. Justamente, la cuestión religiosa fue la que, a nuestro entender, precipitó el estado de ruptura, sumada ésta al malestar del mandatario por la formación de un partido confesional de signo católico. Veremos cómo se dio este proceso en Mendoza, pero destaquemos, que a nivel nacional, en ese mismo año, el Partido Peronista suspendió las actividades políticas en la Semana Santa por respeto al calendario religioso,²⁴⁴ lo cual muestra un margen de diálogo no despreciable entre el partido gobernante y la institución católica.

Sin embargo, la lógica de acumulación religiosa del peronismo generó explícitas molestias en la propia Iglesia Católica, expresadas en las declaraciones de sus obispos o del propio episcopado. Es decir, no habrá que buscar simplemente las oposiciones en los niveles laicales antiperonistas del catolicismo sino que las objeciones, si bien veladas no por ello menos ciertas, tienen asidero institucional de alto rango. Dos hechos sacudirían el escenario religioso en 1954. El primero de ellos, en orden cronológico, es el "caso Hicks". El juicio negativo que despertaba el pastor en los ambientes eclesiásticos tenía que ver con la condena radical que se hacía del fenómeno protestante. En este sentido, "los males de todo orden que el protestantismo ha acarreado a la civilización cristiana y al mundo entero, son innumerables: basta decir que es fruto auténtico de esta planta ponzoñosa, la trágica situación a que ha venido a parar en estos días la pobre humanidad. En sus raíces anidaba el racionalismo que independizó al hombre no solamente del representante de Dios en la tierra sino de Dios mismo y de su Santa Ley".²⁴⁵ Tolerar políticamente a otros cultos, según la interpretación de Mons. Di Pasquo, obispo de San Luis, es un derecho constitucional garantizado a las poblaciones de origen extranjero, pero no una apertura a la prédica masiva de otros grupos ni una recaída en el indiferentismo religioso. La lectura que hace Di Pasquo sobre la constitución de 1949 intenta evitar que el artículo 26, referido a la libre profesión de su culto, se transforme en un permiso de apertura a la militancia de otras expresiones religiosas, por sobre todo, las protestantes. Dice el obispo del artículo constitucional:

"los protestantes han querido ver en esta franquicia constitucional la puerta abierta para su infiltración en nuestro ambiente, en nuestras familias y en nuestra sociedad, y se han empeñado en convencer a nuestras autoridades policiales y civiles que la Constitución argentina ampara de este modo lo que a los ojos de los argentinos significa la destrucción de nuestra tradicional e histórica unidad religiosa, que es como decir amparar el desgarramiento del alma nacional.

Nada más absurdo, sin embargo, ni más contrario al espíritu de nuestra constitución (...) Todo lo cual nos lleva a concluir que la legislación argentina no profesa el así llamado indiferentismo liberal; o sea, no se muestra insensible, indiferente o neutral frente a la verdadera como a la falsa religión; sino que al menos "de hecho" proclama la Religión católica como Religión del Estado".²⁴⁶

²⁴⁴ Los Andes, 10/04/1954.

²⁴⁵ Mons. Emilio Di Pasquo, Carta Pastoral sobre la propaganda protestante, Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispados de San Luis y Mendoza, julio n° 7, 1954 p. 226

²⁴⁶ Ibidem

El segundo de ellos, pocos días antes de las conflictivas declaraciones de Perón el 10 de noviembre de ese año, es la declaración del Episcopado sobre el espiritismo, la cual debe ser considerada como detonante inmediato -entre otros, la formación del Partido Demócrata Cristiano- de la explicitación del antagonismo gobierno/ Iglesia. A cuatro años de los escandalosos enfrentamientos entre militantes de la Acción Católica y espiritistas en el Luna Park, en medio de acusaciones a Perón sobre su vinculación al espiritismo y otros cultos, sostiene el Episcopado:

“Entre los peligros que actualmente acechan a nuestros fieles, con riesgos para su vida cristiana y hasta para su misma fe, hay uno doblemente grave e insidioso: es lo que comúnmente todos llaman “espiritismo”.

Por eso hemos señalado al espiritismo como peligro doblemente grave e insidioso, ya que entraña dos intentos vanos y perniciosos: el primero es el de evocar los muertos y los espíritus, buscando una intercomunicación con ellos, provocada sistemática y arbitrariamente en reuniones destinadas a ese fin; el segundo de hacer del espiritismo una religión positiva con su culto propio, basada en el conocimiento experimental de la existencia de los espíritus y en una doctrina contenida en los mensajes transmitidos por ellos, de contenido filosófico espiritualista, según sus fundadores, y de contenido religioso que comienza negando rotundamente la divinidad de nuestro Señor Jesucristo y la maternidad “divina” de María Santísima.

A ambos intentos queremos referirnos para ilustrar las mentes de nuestros fieles, a fin de apartarlos de tales peligros e impedir que muchos, seducidos tal vez por sentimientos, en sí mismos respetables, caigan en el delito de complicidad con el intento de llevar a la herejía y a la apostasía, que formal y expresamente tiene como suyo la mayor parte de lo que actualmente, en nuestra patria, organizan el culto espiritista

Esto es tan cierto que hoy, en nuestra patria, esta práctica supersticiosa ha tenido la osadía de presentarse como entidad jurídica con el intento de promover una religión que, frente a la Religión Católica, califica de verdadera, siendo así que, expresa y formalmente, niega las verdades esenciales del catolicismo. Esto sería más que suficiente para medir la enormidad de tal aberración... A esto se añade la pretensión inaudita y sacrílega de fundar tal afirmación en los mensajes mediúmnicos que habrían sido recibidos del mismo Jesús Nuestro Divino Redentor, de María Santísima y de San José para desmentir a los Evangelios, a los Padres Apostólicos y Santos Padres, es decir, a la misma Iglesia...

Para evitar que esto acontezca, advertimos gravemente que quienes dirigen el “Órgano de la Asociación Escuela Científica Basilio”, “a esa misma” y al “Culto espiritista” en nuestro país, constituyen una secta religiosa que no solamente enseña gravísimos errores en materia de fe, sino que niega la misma Redención por Jesucristo y su carácter de Hijo de Dios encarnado, nacido de María Virgen (...) Asimismo, los que simplemente asisten y concurren a las reuniones espiritistas, y con mayor razón los que dan su adhesión y su ayuda, aunque fuere por motivos de curiosidad, de satisfacer el anhelo de un posible contacto con sus muertos, o con el pretexto de comprobar experimentalmente la existencia de los espíritus, caen en la nota de “sospecha de herejía”...”²⁴⁷

La apuesta del Episcopado es fuerte y si bien no endilga responsabilidades directas al gobierno, el discurso de la Iglesia va a contrapelo de las iniciativas gubernamentales y hasta de las justificaciones del propio Perón, quien desde hacía años sostenía que el Estado argentino respetaba la diversidad de cultos. Así llegamos al antagonismo abierto y su repercusión en Mendoza.

El 11 de noviembre la prensa mendocina divulgó declaraciones de Perón en las que denunciaba la *infiltración clerical*; con este gesto se abrió una disputa,

²⁴⁷ Carta Pastoral del Venerable Episcopado Argentino sobre el espiritismo, en Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo, Noviembre 1954.

antes relativamente solapada, en un escenario de abierto antagonismo. En tales declaraciones repasó las provincias conflictivas en todo el país donde el clero intervenía de manera contraria al gobierno. Los puntos críticos por él citados son Santa Fe, Córdoba y La Rioja, con sus correspondientes obispos, Mons. Fassolino, Mons. Laffite y Mons. Reynafé, respectivamente. Denuncia infiltración clerical en todo el país. Sin embargo, dentro del diagnóstico de Perón, Mendoza no se hallaba envuelta en estos enredos. Según afirmó, "en Mendoza, afortunadamente, no hay nada".²⁴⁸

Esta afirmación contrastaría con los sucesos mendocinos de algunos meses después, cuando se develó la existencia de un conflicto hasta entonces bastante cubierto por los actores en juego. Efectivamente, la versión local de la Libertadora demuestra que en Mendoza había "algo". Lo que tal vez lleva a Perón a afirmar la inexistencia de conflictos fuertes en la sociedad mendocina puede tener que ver la naturaleza local de la representación imaginaria y pública de la relación entre religión y política. ¿Cuáles fueron los vínculos reales entre peronismo y actores del campo religioso en la provincia?

Conviene comenzar por destacar que la antipatía entre peronismo e Iglesia se desarrolla públicamente de manera bastante tardía. Aún después de la ruptura de noviembre de 1954, el deterioro suscitado en las relaciones no excluyó la persistencia de algunos puentes de contacto. Esto, sin embargo, no puede ser pensado como una alianza estructural entre religión y política sino como hilos de continuidad posibles a pesar de los "riesgosos juegos" simbólicos del peronismo. Como hemos visto, había una soterrada crítica de Mons. Buteler, sin contar todo el derrotero imaginario que no salía "a flote", es decir, que no asumía conflictividad pública.

Entre 1946 y 1955, en una serie de actividades hubo demostraciones insoslayables de cooperación. Todo un caso significativo es la labor del padre Dante Piccone. Sus tareas tuvieron mucho que ver con actividades sociales.²⁴⁹ En el año 1949 fue designado Interventor- Presidente del Patronato de Menores. En el año 1952, cuando en el ámbito nacional ya se habían dado enfrentamientos entre sectores católicos y el gobierno, el Diario Libertad destaca su labor al frente del Patronato.²⁵⁰ En el año 1955, este cura, recordado por algunos como "peronista"²⁵¹, fue detenido por incidentes contra el gobierno junto al padre Eligio Moreno Varela.²⁵²

En el ámbito legislativo, la legislación provincial favoreció en varias oportunidades a la Iglesia Católica. Se autorizó donaciones de terrenos para la construcción de parroquias y para colegios católicos, se eximió de impuestos a actividades del clero regular y secular, entre otros beneficios otorgados.

El 25 de Setiembre del año 1954 se discute y sanciona una ley por la cual denomina "Mons. Cleto Zabalza", vicario de la diócesis fallecido ese mismo año, a una calle de la capital. Para esa ocasión, la senadora provincial Abona de Orlandini afirma, "mis palabras quedarán exiguas para exaltar... la personalidad de Mons. Cleto Zabalza. Figura patriarcal, inconfundible, dentro del clero mendocino, supo con dignidad levítica atraer en estos últimos años la veneración del pueblo que lo vio llegar de lejanas tierras a esta tierra nuestra (...) Nuestra Mendoza católica, la misma que con la llegada de la maravillosa Virgen de Fátima exteriorizó la fe sin

²⁴⁸ La Libertad, 11/11/1954.

²⁴⁹ Piccone fue mencionado en dos entrevistas. En ambas se destacó su participación en el terreno social y en organizaciones del trabajo.

²⁵⁰ "Una realidad justicialista es el patronato de menores. En él se educa, protege y orienta a 2000 niños. El patronato de menores de la provincia, institución asistencial creada por la ley 1304, no podía quedar rezagada en el plan de realizaciones justicialistas. Como primera tarea se procedió a crear nuevas dependencias y a reestructurar otras, para terminar creando un proyecto de ley de menores, elevado oportunamente al Poder Ejecutivo, más acorde con la nueva conciencia asistencial que permita reeducar y orientar a la minoridad abandonada y encauzarla hacia grandes destinos de esta Nueva Argentina Justicialista. El R. P. Dante Piccone es el actual director del Patronato de Menores y, bajo su meritoria acción, se han logrado valiosísimas conquistas a favor de la minoridad desamparada", La Libertad, 25/5/1952.

²⁵¹ Entrevista a Nélida Freite.

²⁵² Los Andes, 27/5/1955

retaceos, aplaudirá y agradecerá el voto favorable a este proyecto de ley que solicito de las señoras y señores senadores”.²⁵³

Aproximadamente un mes después, el 28 de octubre, y tan cerca de las urticantes declaraciones de Perón, se autorizó la donación de un terreno del Instituto Provincial de la Vivienda al obispado para la construcción de una parroquia en el Barrio Villa Evita. La senadora provincial Rico de Sancho justifica la moción después devenida en ley: “innecesario resulta señalar, que para nuestro sentimiento católico, apostólico, romano, resulta motivo de justa satisfacción propender a una realización como ésta, ya que el Barrio Villa Evita ha de contar no sólo con la Iglesia para sus oraciones, sino que también allí estarán las dependencias para las obras sociales, donde desde la fe en el Altísimo, se impartirá enseñanza a los creyentes y se los guiará por la senda de la cultura espiritual, que es tan importante como la física, ya sabemos que ambas se complementan”.²⁵⁴ Si se tiene en cuenta la proximidad del enfrentamiento, los vínculos positivos no son menores.

El 4 de marzo de 1955, en pleno conflicto, se celebró el acto inaugural de los cursos de Liceo General Espejo. La misa la ofició el Padre Mario Donatti con la asistencia del gobernador Carlos Evans. Sería una de las últimas ceremonias con la presencia conjunta de autoridades civiles y religiosas. Pocos años antes, julio de 1952, el propio obispo asistía a los actos del Liceo Gral. Espejo.²⁵⁵ En el año 1954, el delegado regional de la CGT asistió a la festividad del Patrono Santiago.²⁵⁶

Durante gran parte del período 1946- 1955, la cooperación entre gobierno e Iglesia de Mendoza había sido un rasgo para nada insigne. Como vimos, todas las ceremonias implicaban la participación de autoridades tanto políticas como religiosas. A finales de 1952, Buteler visita al gobernador Evans.²⁵⁷ En agosto de ese mismo año, había visitado al propio Perón.²⁵⁸

El gran paso que se había dado en la construcción de un lazo positivo fue la homologación legal de la enseñanza religiosa dentro de los horarios de clase durante 1947. No obstante, la Reforma de 1949, conservando un fuerte espíritu católico, no reproduce íntegramente ese espíritu en las formas.

El logro decisivo lo constituyó, como dijimos, la enseñanza religiosa. El 11 de octubre de 1948 Los Andes destaca en uno de sus títulos que “fueron bendecidos ayer crucifijos destinados a las escuelas de Mendoza”.²⁵⁹ En esa oportunidad, el Dr. Héctor Olguín, Director General de Escuelas, destacó la importancia de la enseñanza cristiana en las escuelas de Mendoza y la alianza entre nación y evangelio: “Nuestro destino está vitalmente unido a esa alianza”.²⁶⁰

Sin embargo, a pesar de tales afinidades previas, el límite de tolerancia infringido a fines de 1954, si bien los conflictos, repetimos, son bastante anteriores, condujo a una áspera lucha grupos católicos y peronistas. Mendoza no estuvo exenta.

Los indicios previos por parte del peronismo tienen una contundencia tan barnizada como la identidad propia del catolicismo mendocino. Las relaciones con otros cultos, creciente concomitantemente a la época del desgaste con la Iglesia, en Mendoza no tuvo mayores repercusiones ni iniciativas. Recordemos que la legislación provincial favorable a instituciones y actividades católicas se sostuvo bastante avanzado el año 1954. Sin embargo, la visita de Pablo Manguel, judío y colaborador de Perón, y las palabras del Gobernador Evans, pueden significar un intento de demostrar autonomía con la institución católica: “Se homenajeó al Dr. Pablo Manguel y al Gobernador. Este homenaje fue ofrecido por la colectividad

²⁵³ Diario de Sesiones del Senado, 1954, p. 700- 701

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 980

²⁵⁵ *La Libertad*, 7/7/1952

²⁵⁶ *La Libertad*, 25/7/1954

²⁵⁷ *La Tarde*, 27/12/1952.

²⁵⁸ *Los Andes*, 26/8/1952

²⁵⁹ *Los Andes*, 11/10/1948

²⁶⁰ *Ibidem*.

israelita de Mendoza. El gobernador manifestó que pocas veces se había hallado tan cómodo, tan a gusto, como compartiendo esa mesa de la colectividad israelita".²⁶¹

El «juego de máscaras» desaparece casi totalmente con la evolución de la legitimidad pública del enfrentamiento. En pleno lanzamiento del proyecto de separación Iglesia y Estado, la editorial de La Libertad destacó el apoyo popular que había recibido esa medida.²⁶² Días después, la CGT local ratificó dicho proyecto.²⁶³ El 3 de junio, la Unión Obrera de la Construcción emite un comunicado avalando la moción de la central sindical.²⁶⁴ Un par de días antes, se suprimieron todas las festividades religiosas en las escuelas.²⁶⁵ Por su lado, el episcopado hizo circular a través de su boletín dos declaraciones de los obispos argentinos: en la primera de ellas, sobre el proyecto de separación entre Iglesia y Estado, en la segunda, exaltando la Acción Católica en respuesta a las acusaciones y subestimaciones por ella recibida:²⁶⁶

"Para conseguir tal intento, (separar la Iglesia del Estado) no hay partido político hostil a la Religión que no ponga como base de su programa el siguiente lema: "Separación de la Iglesia y del Estado".²⁶⁷

"Queremos también orientar vuestra tarea (en referencia a la Acción Católica); no siempre bien comprendida y más de una vez tergiversada, en otros suscita críticas injustas. Los celos y desconfianzas la señalan como instrumento que la Iglesia utilizaría para entrar en el dominio de lo puramente temporal o de lo político, saliendo de su finalidad religiosa; las críticas injustas la presentan como inoperante e ineficaz, acusándola de restringir su actividad al anuncio del Evangelio y a la tarea de encaminar las almas al conocimiento y cumplimiento de sus deberes religiosos".²⁶⁸

A finales del mes de mayo, el avance oficial conoció la respuesta del catolicismo mendocino. El boletín del Obispado de Mendoza y Neuquén reproduce en el mes de mayo la desautorización del clero santafesino a las declaraciones del sacerdote Pedro Badanelli, fervoroso adherente del peronismo, en un tono en el que se apuntaba también al oficialismo²⁶⁹. A pesar de las contemporizaciones que se pudieran hacer de la situación, las reacciones católicas se daban tanto en un nivel institucional como en la calle misma "La reacción clerical se manifestó en Mendoza

²⁶¹ La Tarde, 15/4/1954.

²⁶² La Libertad, 4/5/19585.

²⁶³ "El pedido de separación de la Iglesia del Estado ratificase en Mendoza". Anoche en el plenario de delegados obreros convocado por la CGT. se sostuvo que la actividad de los gremios de Mendoza no es más que la ratificación de la lealtad del pueblo trabajador a sus íntimas convicciones de fe peronista fielmente interpretada por la Central Obrera", La Libertad, 18/5/1955.

²⁶⁴ La Libertad, 3/6/1955.

²⁶⁵ La Libertad, 1/6/1955.

²⁶⁶ Recordemos un fragmento de la declaración de Perón al respecto de la formación del Partido Demócrata Cristiano: "Ya estoy viendo quiénes se están juntando allí: los conservadores, algunos nacionalistas, hasta comunistas y algunos clericales: vale decir, los cuatro pinta votos más grandes que tenemos en el país", Los Andes, 11/11/1954.

²⁶⁷ Declaración de la Comisión Permanente del Episcopado, en Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo, Mayo, 1955. Paréntesis nuestro.

²⁶⁸ Carta del Episcopado Argentino a la Acción Católica, en Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo, Mayo, 1955. Paréntesis nuestro.

²⁶⁹ Al parecer, Badanelli escribió una carta ofensiva al arzobispo de Bogotá en nombre del bajo clero santafesino. La respuesta de los clérigos de la arquidiócesis de Santa Fe no se hizo esperar, y en la misma se expresan veladas acusaciones al propio régimen:

"El apellido completo del que firme PEDRO BADANELLI, es PEDRO RUIZ BADANELI (...) El sacerdote Pedro Ruiz, español... no EJERCE NINGUNA MISIÓN ECLESIASTICA EN RECREO..., ni en ninguna parte de la Arquidiócesis de la República, porque quedó sin licencias ministeriales (o sea, no está autorizado para decir misa, predicar, confesar, bautizar, etc.) desde el 10 de junio de 1950, en virtud de que su conducta, lejos de estar conforme con su carácter sacerdotal, ni siquiera era la de un cristiano.

El sacerdote Pedro Ruiz que se arroga la defensa del que él llama anacrónicamente "bajo clero", no es un humilde sacerdote -como lo aseguran sus improvisados panegiristas de hoy que, para sus adentros, lo subestiman al igual que nosotros. Muy por el contrario. Mientras los sacerdotes santafesinos fueron dejados cesante unos tras otros de sus cátedras, don Pedro Ruiz, español, vive en pacífica posesión de un sueldo en la Universidad Nacional del Litoral, desde una de cuyas cátedras impartió doctrinas inmorales y materialistas (...) Don Pedro Ruiz pasea en auto oficial

Don Pedro Ruiz, excita al por él llamado "bajo clero" a rebelarse contra los Obispos a trueque de mejorar sus sueldos, prever jubilaciones y de establecer entre el clero, con espíritu puramente contable, la justicia social

(...) EN CONSECUENCIA: Nosotros, los abajo firmantes, sacerdotes seculares de la arquidiócesis de Santa Fe, declaramos públicamente que los escritos y declaraciones del Sr. Pedro Ruiz Badanelli, español y no argentino, no representan nuestra opinión, sino la de un sacerdote descarriado y resentido". Declaración unánime del clero secular de la arquidiócesis de Santa Fe, en Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo, Mayo, 1955.

con desórdenes y desmanes en pleno centro. Agresiones verbales a la prensa del pueblo. En la tarde de ayer, 500 personas que se habían reunido en la Iglesia San Francisco para escuchar una misa oficiada por el obispo, aprovecharon para lanzarse a la calle en una manifestación por la zona céntrica. La policía realizó numerosas detenciones. Las organizaciones del pueblo repudian los tumultos de ayer. Repudio de la CGT".²⁷⁰

Durante todo junio la situación se agrava. "Enérgica declaración dio la CGT. local de Mza: 'Clericalismo y oligarquía en asociación inmoral de vandalismo, han desatado sus hordas ofreciendo al pueblo de la patria el espectáculo innoble de la deslealtad y la traición (...) El agravio infame de los apátridas provoca repulsa unánime en Mendoza'. Nuestra provincia une su voz a la de todas sus hermanas. El gobernador de Mendoza se ha dirigido telegráficamente al Presidente de la república, Gral. Perón y al vicepresidente, Contralmirante Alberto Teissaire, expresando su repudio. Se realizarán actos de protesta en la provincia".²⁷¹ "Mendoza expresa su franco repudio a los desmanes del clericalismo".²⁷²

El estado de agitación no cesaba. La movilización peronista en defensa del gobierno no inhibió las fuerzas opositoras. El conflicto estaba irremediadamente abierto. El 31 de agosto, una manifestación peronista exigió a Perón que continuara al frente del gobierno, ante la oferta del presidente de declinar a su cargo.²⁷³ Ya en Setiembre, se produce un atentado contra una placa de la plaza Eva Perón en San Carlos.²⁷⁴

De este modo, las contiendas callejeras, manifestaciones y arrestos, tenía un correlato en los poderes del Estado. El Ejecutivo provincial se enfrenta al Juez de la Suprema Corte de Justicia de la provincia, Dr. Carlos Pithod. Éste, católico confeso y dirigente de la Acción Católica, decidió no desagaviar la bandera quemada en la procesión del Corpus Christi por sus convicciones religiosas.²⁷⁵

En el ámbito legislativo, una de las pocas leyes contrarias a la Iglesia data de esa fecha. El 18 de junio, el senado trató la derogación de leyes que eximen de impuestos y tasas a instituciones religiosas. El senador Trade argumenta la defensa del proyecto de ley queriendo justificar en él un motivo de estricta justicia y no de conflicto con la institución católica. "No se trata, entonces, como los enemigos de la patria quieren hacer creer, de crear un conflicto entre el Estado y la Iglesia. En verdad, esta ley es simplemente una proyección de carácter fiscal, pero eso sí, justísima en su fondo y en su forma".²⁷⁶ No obstante, los imaginarios católicos de la época interpelaban los acontecimientos de una manera radicalmente contrapuesta. Más allá de sus exhortos a perdonar y obedecer a las autoridades, y quizá amparado en esta "función mediadora", Mons. Buteler enfatizaba "... la tremenda conmoción espiritual producida en nuestra patria a raíz de la persecución religiosa".²⁷⁷

Finalmente, con el golpe de Setiembre de 1955, sectores católicos ligados a la institución lograron una situación favorable coyunturalmente. El interventor de la provincia, Gral. Roberto Nazar, era un hombre cercano a la Iglesia Católica.²⁷⁸ Una semana después del golpe, el catolicismo mendocino sale a festejar la "gesta libertadora" triunfante. "Solemnes ceremonias en adhesión al pueblo y gobierno de la república realizó ayer el obispado de nuestra diócesis".²⁷⁹ La presencia católica

²⁷⁰ La Libertad, 26/5/1955

²⁷¹ La Libertad, 13/6/1955.

²⁷² La Libertad, 14/6/1955.

²⁷³ La Libertad, 31/8/1955

²⁷⁴ La Libertad, 2/9/1955.

²⁷⁵ Los Andes, 16/6/1955.

²⁷⁶ Diario de Sesiones, Cámara de Senadores, 1955, p. 61.

²⁷⁷ Circular del Sr. Obispo, Excmo. Mons. Buteler, a los señores sacerdotes, en Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo, Setiembre, 1955.

²⁷⁸ En el año de 1946, el obispado de Mendoza designa un grupo de personas que bajo la conducción del vicario de la diócesis, Mons. Cleto Zabalza, estarán encargadas de recaudar fondos para la "desolada Europa". Una de las personas designadas es el Tte. Cnel. Roberto Nazar. Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispados de San Luis y Mendoza, Mayo n° 5, 144- 145.

²⁷⁹ Los Andes, 24/9/1955.

fue muy notoria. El Gral. Nazar estuvo presente, como así también delegaciones de colegios católicos. La misa la ofició Buteler. El titular de Los Andes pone de relieve la veta católica de la revolución libertadora: "Adhesión de la Iglesia en los actos que marcaban la iniciación del nuevo gobierno nacional".²⁸⁰

Una etapa de la vinculación entre religión y política se cerraba para dar lugar a nuevas articulaciones. Llegaba el momento de la resistencia, y la afinidad entre lucha peronista y catolicismo pos- conciliar²⁸¹. No obstante, muchas de las imágenes producidas durante el período 1955- 1973, hasta la asunción de Cámpora y el posterior retorno de Perón, comenzaron a gestarse durante el intenso período del peronismo gobernante durante los años cuarenta y cincuenta.

13. El peronismo, entre la revolución simbólica y la revolución política: el simbolismo religioso y la construcción de la conciencia política

En su discusión sobre el campo religioso, y la configuración problemática del fenómeno a partir de la premisa que estima la necesidad de concebir la particularidad de lo religioso, Pierre Bourdieu, en gran medida orientado por las lecturas que retoma en su artículo, recurre a la relación entre lo simbólico y lo político. No es casual que el tema aparezca en un estudio aún conceptual de la religión, no porque ésta necesariamente totalice el espacio simbólico, sino porque esto jamás está lo suficientemente desprendido,, al menos el período estudiado parece ratificarlo, de los valores religiosos. No más esclarecedora puede ser su conclusión de "Génesis y estructura del campo religioso": "No hay revolución simbólica que no suponga una revolución política, pero la revolución política no es suficiente, por sí sola, para producir la revolución simbólica que es necesaria para darle un lenguaje adecuado, condición para un pleno cumplimiento (...) "La revolución política no encuentra su realización más que en la revolución simbólica que la hace existir plenamente dándole los medios de pensarse en su verdad como inaudita, impensable e innominable" (Bourdieu, 1995: 35).

El peronismo se propuso esta revolución simbólica, como se expresa, imprescindible para producir una revolución política *suficiente*, que en su caso es simbólico- religiosa en la medida que: a) parte del proceso dislocador sobre el espacio público elaborado por ofertas religiosas durante la primera mitad del siglo, es decir, ofertas presentes en el campo religioso y, más puntualmente, en el campo de las organizaciones, grupos e ideas católicas; b) en un nuevo proceso dislocador, pretende entronizar simbólicamente una síntesis entre la tradición religiosa y la propia lectura peronista de la religión, en el cual los términos equivalentes de *trabajo, trabajadores, pueblo, justicia, comunidad, nación*, eran precisamente sacralizados.

De estas consideraciones se desprende el carácter complejo que presenta la continuidad de lo religioso en el peronismo, ya que se alternarán en esa complejidad herencias y sustituciones, complementos y discontinuidades. El hilo pasa por reconocer que en esta revolución simbólica que el peronismo procuró y ocasionó, los símbolos religiosos, en su sentido conceptualmente fuerte, eran un pilar lingüístico de la disputa política y cultural.

Es así que el carácter heterogéneo de los hechos presentados desautoriza cualquier simplificación de la relación entre religión y política a partir de adhesiones o contra adhesiones absolutas. Este rasgo complejo fue constitutivo de la relación entre peronismo y catolicismo durante el período estudiado en el ámbito nacional. La peculiaridad de la cultura mendocina a partir de la lógica del "juego público" y

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ Recomendamos la lectura de Donatello (2002). Allí se investigan las relaciones entre las ideas políticas de los Montoneros y la ética católica post conciliar. En esta investigación, se cuestionan los estudios que hacen hincapié en los lazos entre esta organización y el grupo Tacuara.

las adhesiones parciales hacen todavía menos convincente la posibilidad de analizar los fenómenos a partir de miradas esencialistas.

Como hemos podido rescatar en las entrevistas como en las fuentes documentales, lo religioso y lo político revistieron definiciones plurales dentro de la perspectiva de los actores. La aparición del peronismo como incompatible con la creencia católica, para algunos; la seducción primera del peronismo que termina siendo substituida por una obediencia a los principios católicos, para otros; la compatibilidad entre peronismo y creencia religiosa por ser ésta un componente de la doctrina peronista, finalmente, para aquellos que ven una continuidad entre la doctrina social de la Iglesia y la noción justicialista de ayuda social, son algunas de las combinaciones posibles en el período estudiado.

A su vez, la documentación encontrada confirma un espíritu de convivencia entre peronismo e Iglesia en Mendoza, aún en los últimos años del gobierno peronista. Sin embargo, esta armonía pública no significaba ausencia de conflictos previos, sino una cristalización del estado de cosas en el cual el proyecto totalizador del peronismo no generaba resistencias demasiado explícitas, por más que las oposiciones al peronismo tuvieran existencia real. En otros términos, los conflictos y las disrupciones no transgredían el umbral de tolerancia.

Este modo de estructurar el juego de relaciones dificulta más el análisis, ya que las interpretaciones que se hacen de los momentos y de los actores pueden llegar a ser asombrosamente contradictorias. La tesis del "obispo peronista", como se designa a Buteler en algunas entrevistas, demuestra cómo un mismo personaje histórico puede ingresar en esquemas imaginarios bastante contrapuestos, por citar un solo ejemplo.

De este modo quedan relativizadas las interpretaciones historiográficas sobre el período que, con una riqueza documental incuestionable, no lograron resolver la naturaleza sui generis de la relación entre peronismo y grupos religiosos. Nos referimos tanto a las tesis de la «nación católica» como de la «iglesia nacional».

Sin detenernos demasiado en cada una de ellas, en la primera se enfatiza unilateralmente la relación de Perón con el mito de la nación católica a partir de las cercanías del gobierno revolucionario de junio de 1943 con los cuadros y la cultura católicas que fusionaban nacionalidad con catolicismo. El acento puesto sobre la presencia de rasgos católico-integristas en el peronismo esconde la permutación específica que el movimiento político naciente hace de los símbolos católicos a partir de las tesis de los dos cristianismos (Forni, 1987a: 223) y la concreción peronista de un cristianismo "de fondo y no de forma". El mito de la nación católica, en la interpretación de Loris Zanatta, se presenta como un bloque homogéneo (*el mito*) que llega a su apoteosis durante los años 1943 y '44 y que supone la conformación de una sociedad de estamentos jerarquizados y pretensiones teocráticas restauradoras, interpretación que niega la existencia de imaginarios que en nombre del peronismo y de su herencia religiosa desestructuran fuertemente esta visión jerárquica del orden social.

En esta visión de la «nación católica» se acierta en reconocer los lazos entre peronismo e identidad católica nacional. No obstante, el mito así concebido de por sí se encierra en discusiones intelectuales de dudosa raigambre social, además de no terminar de explicar la relación entre el peronismo y lo religioso. Por sobre todo, no capta la incorporación que hace el peronismo de los elementos religiosos a partir de una fuerte *rearticulación simbólica y desestructuración institucional* de los mismos, según es nuestra propuesta.

En el análisis historiográfico de Roberto Bosca (1997), en cambio, se pretende desafiliar al peronismo de cualquier posible influencia católica. Éste se habría acercado más a las experiencias "paganas", instrumentales con lo religioso, que a los anhelos políticos de raigambre cristiana. En el fondo, el proyecto de Perón habría sido la creación de una Iglesia nacional que fuera consecuente con una nación "peronizada". En esta lectura se ponen en un primer plano las circunstancias

conflictivas entre gobierno e Iglesia durante aquel período. El conflicto no fue coyuntural sino esencial, arraigado estructuralmente en horizontes ideológicos contrapuestos.

Ambas interpretaciones no logran reconocer la integración de elementos de continuidad y ruptura que articuló el peronismo en referencia a imaginarios católicos. Por sobre todo, se puede reconocer la fuerte permutación simbólica que originó el peronismo, permutación que arrastra los símbolos católicos a la vez que disputa el control institucional de los mismos afirmando que el cristianismo encuentra su realización histórica en el peronismo, y que el propio Jesús fue el primer justicialista. Coherente con una oferta simbólica que empieza a darse cuenta de un campo religioso con una apertura ya no invisible,²⁸² el desplazamiento más profundo del peronismo, el que más escozor generaba en el catolicismo de corte clericalista era aquél que substituía la nacionalidad construida sobre lo católico por una nacionalidad levantada sobre el peronismo, movimiento de inspiración *humanista y cristiana*. “El peronismo es la patria misma”, como afirmaba Eva Perón, constituía como frase una dotación de sentido que dislocaba incisivamente diversas lógicas e imaginarios existentes, incluidos los de procedencia religiosa.

Nuestra indagación sobre los sucesos, ideas y actores que participaron de uno u otro modo en la configuración de las relaciones entre Iglesia, identidad católica y peronismo, ha intentado tener presente la fuerza histórica que algunas ideas religiosas conservan en el momento de construir imágenes en el campo político.

De este modo, podemos visualizar que el riesgo de algunas visiones historiográficas consiste en la confusión entre identidad religiosa intelectual y fuerza histórico- social de la conciencia religiosa.

Algunas intervenciones teóricas deben tenerse presente. En realidad, hay que desconfiar de aquellas interpretaciones que sólo privilegian las voces públicas y oficiales, como podrían ser las declaraciones episcopales y de los “miembros encumbrados”, por encima de los imaginarios cotidianos y del peso práctico bajo los cuales se constituye simbólicamente el espacio social. En primer lugar, porque estas voces deben ser analizadas no en absoluto sino en el sentido relativo de la posición que ocupan los agentes en la red de relaciones. Para ello hay que tener presente que el aspecto relacional y la expectativa que genera tal o cual declaración se debe por sobre todo a la evolución histórica de la opinión pública según los tipos de agentes que se presenten. La naturaleza de los discursos episcopales guarda una importante relación, en este sentido, con una función a partir de la cual las identificaciones totales son riesgosas, priorizándose, en cambio, los matices y juegos ambiguos. Mons. Buteler constituye este sentido amplio de acción religiosa, lo cual hizo posible calificaciones tan disímiles sobre su conducta política.

Volviendo a la discusión teórica, debe subrayarse, por sobre todo, que si bien los discursos de algunos intelectuales preservan, en términos esencialistas, una pureza teórica y doctrinaria contundente, también es cierto que esta pureza se logra a costa del desconocimiento de la fuerza histórica de las ideas y prácticas sociales. Podemos diferenciar entre un catolicismo integrista más netamente teórico de un catolicismo integral que interactúa en ambientes sociales seculares, desde el cual se construyeron procesos dinámicos heterogéneos. Y es tal vez en la fuerza histórica de los mitos y creencias religiosas, más que en sus formulaciones abstractas, donde se observa el peso contundente de lo religioso.

²⁸² Hubo gestos significativos entre peronismo y grupos religiosos no católicos. Por b general, este acercamiento es puesto sobre el análisis cuando se intenta negar la herencia católica en el peronismo. La frase de Perón que citamos al comienzo de esta sección consolida la autoridad simbólica de la legitimidad peronista y del predominio político secular sin que esto suponga la negación de los principios católicos. “Yo no sé por qué salen ahora esas organizaciones de abogados, de médicos y de estancieros católicos. Nosotros también somos católicos. Sólo que para ser peronista no decimos que somos peronistas católicos, somos simplemente peronistas y dentro de eso somos católicos, judíos, budistas, ortodoxos, etc., porque para ser peronista no le preguntamos a nadie a qué Dios reza”, Los Andes, 11/11/1954

La lección weberiana, en este sentido, debe ser actualizada como esquema rector del análisis. Weber no le dio tanta importancia a la mentalidad de los reformadores del siglo XVI, bastante tradicional por cierto, como a la ética socio religiosa que se desprendió de las comunidades protestante-ascéticas desde el siglo XVII (Weber, 1998: 39, 11). Esto es, más que a los manuales de teología, a los principios religiosos prácticos que generan impacto en las mentalidades seculares (Weber, 1997: 330).

La relación entre lo religioso y lo político en la Mendoza de mediados de siglo XX nos demuestra que la eficacia simbólica construida por el peronismo se cimentó considerablemente en la reaprehensión de los elementos religiosos «de fondo», en las palabras de sus exponentes y seguidores, que podían ser transformados en fuerza histórica. Todo poder heterónimo quedaba despreciado, o sometido a una relación institucional que oscilaría entre períodos armónicos y períodos conflictivos. Articulación de la tradición en función de una dinámica novedosa, el proceso de construcción de sentido iba abreviando componentes culturales que se retomaban para edificar el horizonte “superior” de la «nación peronista». Eva Perón tal vez fue el ejemplo más contundente de esta reorientación de las ideas religiosas.

Y, todo esto, muy a pesar de los deseos condensados en la versión intelectual e integrista del mito de la «nación católica».

El reconocimiento del impacto religioso en la estructuración de la conciencia política peronista impele como supuesto teórico una serie de consecuencias que involucra a la totalidad del peronismo como fenómeno histórico, haciendo hincapié en la naturaleza cultural del proceso político que comienza urdirse en 1943 y que alcanza en octubre de 1945 un nivel cúlmine de explosión y cristalización. Cuando hablamos de naturaleza cultural del peronismo nos referimos a su capacidad de generar valores y un universo de sentido con la suficiente fuerza histórica como para dislocar los elementos culturales vigentes en la época, retomando selectivamente aquellos núcleos de la tradición que sirven para imponer un lenguaje de lucha e identificación social contra los valores consagrados por la modernización liberal de la “Argentina granero”.

Estudiar el peronismo histórico, es decir, el movimiento político dominante entre 1943- 1955, nos lleva a indagar sobre un momento de profundos cambios sociales, económicos y políticos. Pero, también, cambios culturales que se advierten a partir de la emergencia de una «estructura de sentir» que combina el sentido histórico con una relectura del mismo.

De esta manera, hay que entender al peronismo no sólo en su dimensión económica objetiva, “infraestructural”, por decirlo en términos clásicos, sino que debe entenderse su dimensión simbólica que guarda, desde nuestro punto de vista, una asociación tan profunda como herética con el contenido simbólico religioso de la sociedad de la época.

Y, en este sentido, con todas las limitaciones que pueda presentar este estudio, no creemos apartarnos de la línea intelectual de Daniel James, en su estudio sobre el peronismo, de Raymond Williams, en su revisión teórica de los fenómenos culturales, y de Edward Thompson y el análisis de la tradición vinculada a las experiencias populares. Tal vez nuestro consista en pensar la tradición religiosa y su posible connotación dinámica y volátil en determinados procesos histórico políticos, en este caso, como hemos intentado demostrar, en la vinculación del simbolismo religioso con la historia política desde 1943 hasta 1955.

James, en efecto, no sólo cuestiona la tesis que ve en los orígenes del peronismo la confluencia de obreros inmaduros, “sin conciencia de clase”, inmigrantes del interior del país con escasa formación en las instituciones clásicas de la defensa de intereses sociales, sino que también muestra los límites de reducir dicha experiencia política a un mero racionalismo de clase, es decir, explicando la adhesión popular al peronismo por la puja redistributiva que este generó en la relación capital/ salario:

“casi todos los que interrogaban a un peronista sobre las causas de su apoyo a Perón recibían por respuesta el significativo gesto de palparse el bolsillo donde se lleva el dinero que simbolizaba un pragmatismo de clase básico, atento a las necesidades de dinero y a su satisfacción. No hay duda de que el peronismo, desde el punto de vista de los trabajadores, fue en un sentido fundamental una respuesta a las dificultades económicas y la explotación de clase. Sin embargo, era también algo más” (James, 1990: 26- 27).

De este modo, puede destacarse el origen simbólico de la adhesión al peronismo: “el atractivo político fundamental del peronismo reside en su capacidad para redefinir la noción de ciudadanía dentro de un contexto más amplio, esencialmente social. La cuestión de la ciudadanía en sí misma, y la del acceso a la plenitud de los derechos políticos, fue un aspecto poderoso del discurso peronista, donde formó parte de un lenguaje de protesta, de gran resonancia popular, frente a la exclusión política (James, 1990: 27).

Siguiendo este argumento, la política peronista logró transgredir los pilares de la cultura política liberal que encadenaba la democracia política al principio del sufragio, principio que en su práctica encontraba limitaciones ya que se desconocían hasta el momento los derechos políticos de las mujeres, y los actos electorales estaban atravesados por irregularidades fraudulentas. La obra de James presenta justamente el valor de reconocer la importancia de la discursividad al momento de las transformaciones políticas: “el éxito de Perón con los trabajadores se explicó, más bien, por su capacidad para refundir el problema total de la ciudadanía en un nuevo molde, de carácter social (...) El discurso peronista negó la validez de la separación formulada por el liberalismo, entre el Estado y la política, por una lado, y la sociedad civil por otro” (James, 1990: 27, 29)²⁸³.

En el marco de un capitalismo de Estado con base en una redistribución progresiva del ingreso y los derechos de los trabajadores, el peronismo representó una propuesta sugestivamente contrahegemónica:

“el peronismo se definió a sí mismo en un sentido importante, y también fue definido así por su electorado obrero, como un movimiento de oposición política y social, como una negación del poder, los símbolos y los valores de la elite dominante” (James, 1990: 58).

Esta significación herética se evidenció en las ocasiones en que se produjo incidentes que incluyeron destrozos de propiedades. La emergencia de una articulación entre la cultura popular y la política se advirtió en muchas de las manifestaciones peronistas, siendo el 17 de octubre de 1945 el ejemplo por antonomasia:

“gran parte de ese comportamiento festivo y carnavalesco tenía que ver con lo que podría denominarse una forma de “iconoclasia laica”. Aplicado en este sentido, el término “iconoclasia”, según los antropólogos, designa la destrucción pública y deliberada de los símbolos sagrados con el propósito implícito de suprimir toda lealtad a la institución que utiliza tales símbolos y, además, de anular todo el respeto que se guardaba hacia la ideología difundida por dicha institución (...) Es dable suponer que al transgredir esas instituciones, blasfemar contra esos símbolos y escarnecer las normas del decoro y la buena conducta, las multitudes de octubre estaban poniendo en evidencia la impotencia de dichas instituciones negándoles autoridad y poder simbólico” (James, 1987: 455).

Al reconocer esta dimensión del 17 de octubre, subrayamos el peso de lo simbólico en la articulación de la conciencia política: “el reduccionismo lleva a resultados particularmente infortunados en el estudio de los movimientos de protesta social y los comportamientos multitudinarios, y esto es notorio en el caso de los acontecimientos de octubre. Si bien ellos pusieron en evidencia que la clase obrera tenía conciencia de la necesidad de defender sus intereses económicos y

²⁸³ Esto que plantea James guarda una íntima afinidad con la ética católica integral sostenida por Pablo Ramella, cuestionando justamente la separación entre Estado y sociedad civil.

sociales, expresaron también un cuestionamiento social más difuso a las formas aceptadas de jerarquía social y a los símbolos de autoridad (...) El estudio de estos acontecimientos puede llevarnos a comprender una dimensión del peronismo que fue, en última instancia, más perdurable y más herética que los aumentos de salarios o las colonias de vacaciones sindicales” (James, 1987: 461).

Este «lenguaje de protesta» explica el sentido plebeyo del peronismo, en el cual se conjugan los términos «trabajadores», «humildes», «descamisados», constituyendo conceptos engarzados en la cultura política propuesta: “en este sentido, la atracción política del peronismo era esencialmente plebeya, ignoraba la necesidad de una elite política particularmente iluminada y reflejaba e inculcaba un profundo antiintelectualismo” (James, 1990: 37). Sobre la figura del descamisado, afirma James que “el peronismo adoptó el término e invirtió su significado simbólico, transformándolo en afirmación del valor de la clase trabajadora. Esa inversión fue magnificada mediante la adhesión del término “descamisado”, en la retórica oficial, a la figura de Eva Perón, protectora titular de aquéllos” (James, 1990: 47).

Volviendo al tema de lo religioso, es inseparable la fusión imaginaria existente en una importante porción del catolicismo argentino con los conceptos de pueblo y trabajo. Analizado como nacional populismo,²⁸⁴ debe hacerse hincapié en que los acentos nacionales y populares del peronismo fueron contruidos desde una significación religiosa heredera de postulados católicos que son rearticulados por la lógica simbólica del movimiento justicialista. Como hemos dicho, y como ha resaltado de nuestra exploración local, el peronismo se hace continuador heterodoxo de la doctrina social de la Iglesia, resaltando la importancia del trabajo en la vida social, si bien esta continuación no caía del todo bien en algunos representantes de la jerarquía y movimiento católicos. No obstante, la pluralidad de opciones en la articulación entre religión y política, que explica el rechazo del peronismo en nombre del mensaje cristiano, explica también los apoyos explícitos o soterrados que expresiones católicas hicieron al peronismo.

Siguiendo esta línea, vale recordar la pastoral de navidad del año 1956, en plena proscripción y persecución del peronismo, redactada por Mons. Silvino Martínez, obispo de San Nicolás, en la cual, si bien y por obvias razones no se hace explícita la denuncia al gobierno de Aramburu, su contenido es lo suficientemente elocuente como para recordar el sentido de los años anteriores. Mons. Martínez es crítico con la situación actual rechazando tanto el odio del pasado (podríamos interpretar, procedente del peronismo) como el odio de aquellos años que se vivían (procedente de la revolución libertadora). La prédica de la armonía y la paz social, según el prelado, debe llevar a deponer las actitudes hostiles de ambos lados; las responsabilidades atañen absolutamente a todos, en momentos en el cual se

²⁸⁴ Destacamos el análisis de Cristian Buchrucker sobre el peronismo, diferenciándose de las no pocas lecturas que lo señalan como proceso conservador e incluso provisto de suficientes características como para ser señalado de fascista. “Nacional- populista” sería la descripción más adecuada para centrar las características de la cultura peronista (Buchrucker, 1987: 397). La discusión sobre si el proceso político conducido por Juan Perón constituía una versión de los fascismos europeos se remonta a los mismos hechos estudiados, incluso antes de que éste deviniera en presidente de la Nación. En una rueda de prensa posteriormente publicada, y que data de diciembre de 1944, el entonces Coronel y Vicepresidente sostenía que el fascismo proclamaba la defensa de un Estado absoluto en contraposición al Gobierno Argentino que, “... por el contrario, tiene fe en las instituciones democráticas del país, porque ellas son la resultante de su proceso histórico, y porque nacen y se apoyan en la participación de todos los ciudadanos en la soberanía del Estado”, Perón, 1944. No obstante, el problema de la naturaleza sociopolítica del peronismo queda todavía oscurecida si no se repara en las implicancias del concepto de populismo. Creemos muy importante la discusión que sobre su uso se alimentó a partir de la interesante posición sostenida por Ernesto Laclau sobre el tema (Laclau, 1986), en el cual se desautoriza la significación del populismo como fenómeno aberrante y como desviación de una conciencia legítima de clase. Para conocer globalmente las discusiones sobre populismo, remitimos al artículo de Mackinnon y Petrone (1999). Habría que hacer más hincapié, especialmente si se intenta entender movimientos populistas en Argentina, en los antecedentes religiosos y más estrictamente católicos del populismo. Aún la lucidísima tesis de Laclau según la cual... “el populismo consiste en la presentación de las interpelaciones popular democráticas como conjunto sintético-antagónico respecto a la ideología dominante” (Laclau, 1986: 201), subrayando el papel disruptivo y el conflicto que tiene, la inclusión en el interior del populismo peronista de elementos católicos supone, según su lectura, la introducción de un “elemento ideológico no popular”, y con la finalidad de “limitar explosividad potencial” (Laclau, 1986: 223), es decir, pone de manifiesto un interpretación restrictiva “paralizante” de la incidencia religiosa, particularmente católica, en la conformación de identidades políticas.

adjudicaba el mal a las actitudes de la resistencia. Es más, esto se afirmó en un contexto de fuerte solidaridad entre grupos católicos y el gobierno militar. La pastoral del obispo de San Nicolás sostiene:

“La festividad Santa de Navidad nos invita a mirar con particular respeto a los humildes trabajadores que tuvieron el privilegio de ser los primeros en recibir el anuncio evangélico de la buena nueva del Nacimiento del Redentor y luego fueron los elegidos, en la persona de los pescadores galileos, para llevarlas al mundo.

Hoy como entonces los obreros serán menos ilustrados, más rudos que otras clases sociales, pero la nobleza de sus sentimientos no cede, por lo general, a la de otros. Por eso, hoy como entonces, Jesucristo con su Iglesia, sigue teniendo predilección por ellos.

Es lógico entonces que se levanten voces de Papas y Obispos en su defensa”²⁸⁵.

Es llamativa, siguiendo el simbolismo del texto, la expresión de «humildes trabajadores» y su atribución como destinatario privilegiado del mensaje cristiano y de la opción de la Iglesia. No sólo se adelanta a lo que será años después un espacio teológico político consagrado, en la opción por los pobres del catolicismo posconciliar en nuestro país, sino también que rememora una expresión utilizada por el peronismo y más particularmente por Eva Perón: «humildes trabajadores».

De este modo, la herética cultura plebeya del peronismo arrastró un vasto complejo simbólico de fuertes raíces católicas. Este misticismo plebeyo, iconoclasta y des- ritualizado –o con una transformación simbólica de la conducta ritual-, tuvo un peso singular y decisivo en el ámbito de las opciones políticas. El siguiente fragmento de un discurso ante la legislatura mendocina del gobernador Carlos Evans, quien presidiera el ejecutivo provincial desde 1952 hasta el golpe de 1955, pone nuevamente a la luz ese costado religioso herético, tan continuista como inflexivo con la cultura religiosa:

“Venimos del pueblo y este mandato, en cuya virtud llego ante vosotros, me pesa con toda la responsabilidad que infiere la concepción peronista. Ha dicho el General Perón:

“Nos sabemos poseedores de una representación que constituye nuestra más alta dignidad; la plenipotencia que nos otorga el único Señor y Soberano de nuestros actos, el Pueblo, y por eso nos sentimos honrados”. En el fondo ésa es la única y suprema dignidad a que puede aspirar un gobernante peronista. La de ser fiel intérprete del Pueblo y como Perón es intérprete genuino y exacto del pueblo argentino yo proclamo que la única aspiración de este Gobierno es la de cumplir el mandato de Perón, contenido en la Doctrina Nacional, humanizando en su diario ejemplo aleccionador y alentando constantemente por la ausencia siempre presente de nuestra Jefa Espiritual”²⁸⁶

Como hemos dicho, el peronismo pudo mantener con la cultura religiosa de la época una relación activa entre la continuidad y la ruptura. Según sostiene Daniel James sobre su realismo, “suponía una visión política limitada, pero no descartaba resonancias utópicas” (James, 1990: 39). Articulación entre lo viejo y lo nuevo, el orden y el contra- orden, la comunidad organizada y los principios antisistémicos que se desatarían con mayor desenfreno al proscribirse el peronismo en el año 1955, esta doble faceta de la política peronista explica su relación con el simbolismo religioso, tan heredero de él como re- diseñador del mismo.

Podemos sostener que el mérito del peronismo consistió en conjugar, según conceptos de Williams, tanto la “tradición selectiva”, buscando la credibilidad ante la sociedad construyendo un imaginario de continuidad con la “verdadera” tradición argentina, religiosa, histórica- militar, como una vida social en movimiento, sentida y vivida, es decir, lograr interpelar a las multitudes, erigirse en una real “estructura de sentir”.

²⁸⁵ Mons. Silvino Martínez, Pastoral de Navidad, San Nicolás, 21/12/1956.

²⁸⁶ Gobernador Carlos Evans, Discurso ante la Legislatura de Mendoza, 4/6/1955, Diario de Sesiones del Senado, 1955, p. 8.

La noción de tradición, en Williams, está asociada a una función selectiva que la hace parte de la configuración de un universo de sentido. Según el autor, la tradición es una "... versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social (...) El sentido hegemónico de la tradición es siempre más activo: un proceso deliberadamente selectivo y conectivo que ofrece una ratificación cultural e histórica de un orden contemporáneo (...) Es en los puntos vitales de conexión en que se utiliza una versión del pasado con el objeto de ratificar el presente y de indicar las direcciones del futuro, donde una tradición selectiva es a la vez poderosa y vulnerable" (Williams, 2000: 137, 138, 139).

En este sentido, y siguiendo las sugerencias teóricas de Williams, puede pensarse que la «nación católica», tal cual era concebida por el catolicismo integral, tuvo ese atractivo simbólico de ordenar en una conexión histórica de sentido, la tradición religiosa y nacional a un esquema de penetración del mundo por parte de los grupos religiosos, básicamente, la Acción Católica. Según hemos podido ver en Mendoza, la resignificación de la historia argentina, en la mirada de los hombres de la Iglesia y del pensamiento católico, y la valoración de un constante tributo a sus héroes destacando su fe religiosa, permite pensar en el valor de la Iglesia como elemento constitutivo de la nacionalidad. La participación eclesial en las celebraciones patrias, y la conmemoración de festividades religiosas que rememoraban las convicciones espirituales de los héroes del siglo XIX, otorgaban al catolicismo integral una legitimidad para, en nombre de la tradición, erigirse como portadores del sentido histórico de la patria.

Este legado fue capitalizado por el peronismo ya que, según pensamos, y en función de la fuerza histórica de determinadas producciones culturales, la dislocación religiosa de la esfera política hacía que la utopía de la nacionalidad estuviera construida sobre los andamiajes simbólicos de la crítica al liberalismo, como fenómeno histórico cuyas consecuencias eran palpables según este imaginario, y de la crítica al comunismo, como amenaza disolvente de la nacionalidad.

Sin embargo, con esta apelación a la tradición en el sentido institucional eclesial, no bastaba para producir la revolución simbólica que entrañó el peronismo. De alguna manera, el catolicismo integral era un catolicismo de tensión: aseguraba un tipo de presencia y de unidad holística de la Iglesia en el mundo que construía una identidad religiosa sin lograr la desaparición de las fricciones internas verdaderamente existentes. El modelo de disciplina católica integral chocaba en gran medida con la vivencia rasa de la religiosidad común y de la vida cotidiana, que se proclamaba católica a través de manifestaciones que no eran las preconizadas por el catolicismo de Iglesia.

A este mundo religioso vasto e híbrido, no por ello menos religioso ni menos católico, el peronismo tuvo la capacidad de articularlo y desplazarlo en una combinación que fusionaba las promesas religiosas con las concreciones políticas. Además, esta combinación tenía que ver con el concepto místico bajo el cual el peronismo pensaba su subversión de los valores de la Argentina liberal. De este modo, constituyó una «estructura de sentir», una forma de manifestación de lo social no como estructura fija, invariable, sino por sobre todo y al contrario, como proceso vivo, sentido y emocional.

Según Williams, "la verdadera alternativa en relación con las formas fijas producidas y admitidas no es el silencio, ni tampoco la ausencia, lo inconsciente que ha mitificado la cultura burguesa. Es un tipo de sentimiento y pensamiento efectivamente social y material, aunque cada uno de ellos es una fase embrionaria antes de convertirse en un intercambio plenamente articulado y definido. Por lo tanto, las relaciones que establece con lo que ya está articulado y definido son excepcionalmente complejas" (Williams, 2000: 153).

Según el autor citado hablando del término «estructuras del sentir»,²⁸⁷ “el término resulta difícil, sin embargo, «sentir» ha sido elegido con la finalidad de acentuar una distinción respecto de los conceptos más formales de «concepción del mundo», «ideología». No se trata solamente de que debamos ir más allá de las creencias sistemáticas y formalmente sostenidas, aunque siempre debamos incluirlas. Se trata de que estamos interesados en los significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente; y las relaciones existentes entre ellos y las creencias sistemáticas o formales, en la práctica son variables (incluso históricamente variables) en una escala que va desde un asentimiento formal con una dimensión privada hasta la interacción más matizada existente entre las creencias seleccionadas e interpretadas y las experiencias efectuadas y justificadas” (Williams, 2000: 154- 155).

La emergencia del peronismo permitió de algún modo designar esa vivencia de lo religioso en la cual la adhesión al catolicismo revestía rasgos sui generis que por lo general no son los aceptados por los marcos clásicos y dogmáticos de lo religioso. Lo que no supone pensar en que gran parte de la prédica católica no tuviese peso social sino que la traducción de ese peso social en fuerza histórica tenía aggiornamientos históricos y sociales. La intervención peronista en lo religioso consagró, en un espacio amplio de identificación, un misticismo plebeyo en el cual se incorporaban las formas tradicionales de lo religioso con la religiosidad popular y la sacralización de la política peronista a partir de sus imágenes e íconos centrales. Este misticismo plebeyo no negaba al catolicismo, sino que llegaba a desafiar la forma Iglesia para hacer compatible el contenido de las creencias con la pluralidad de formas con que la cultura popular podía simbolizar su vivencia de lo religioso e incluso de lo católico.

En el sentido plebeyo del peronismo, la apropiación de la tradición católica integral aseguraba un criterio de legitimidad en el cual quedaba garantizada la continuidad histórica de la nación, y el respeto y adhesión a su raigambre religiosa. A su vez, la orientación humanista y cristiana del peronismo, en los discursos de sus máximos líderes, imponía un marco de respetabilidad con las fuentes religiosas y la autoridad simbólica de pensar la esencia del cristianismo a partir de una serie de valores que Perón se proponía materializar históricamente.

Cabe precisar que, desde 1943 hasta 1955, fue tan relevante la permutación simbólica que el peronismo en nombre de lo religioso efectuó sobre esto mismo, como la herencia católica que hizo posible la reconfiguración y reestructuración de los principios religiosos. Si se lo analiza en términos relacionales, como cabría hacerlo en aras del rigor histórico, la tradición religiosa era una precondition de la ruptura con el modelo consagrado por la Argentina liberal. El pasaje de la dimensión privada de la religiosidad a una práctica religiosa ética y constitutiva del espacio público fue de algún modo una instancia de subversión a partir de la cual se pudo pensar y establecer el campo popular y los sectores trabajadores industriales emergentes.

Si se analizan los estudios de Edward Thompson sobre la cultura plebeya y la incorporación que ésta hace de la cultura tradicional en la Inglaterra del siglo XVIII

(Thompson, 1984), dejará de parecer extraño que, en nombre de la tradición específicamente religiosa como proponemos en esta tesis, se constituya la cultura plebeya en oposición a los grupos dominantes de una sociedad. Gran parte de la herejía peronista estuvo construida simbólicamente por las utopías católicas y la pretensión de cristianizar el mundo. Si bien las definiciones de esta cristianización son heterogéneas, sincrónica y diacrónicamente, y los actores que definieron los

²⁸⁷ Creemos que muy lejos está la propuesta de Williams con cualquier afectivismo metodológico. “Estructura de sentir” debe ser entendida como operador lógico que vincula los procesos de identificación sociales con dimensiones emocionales. En nada constituye un cultura menor o de más bajas cualidades simbólicas, sino que tiene que ver, según pensamos específicamente en el caso del peronismo, con la adhesión integral, abarcadora tanto de la razón, de la prácticas, y de los sentimientos, involucrados en la vida política peronista.

proyectos religiosos en ocasiones estuvieron posicionados en lugares provisorios, a pesar de los grandes recelos que despertaba, el movimiento político conducido por el Gral. Perón se presentaba ante cualquier audiencia como el acontecimiento histórico que retomaba la cristianización en el sentido más puro y originario que se podía materializar. Esta plasmación no fue, como ya resulta obvio afirmar, una arrogación sobre la continuidad de una tradición que no supusiera polémicas y controversias sino, por el contrario, el punto de partida de una profunda lucha simbólica.

En los años 1954- 55 se pone al descubierto una pluralidad de opciones a partir de las cuales venían interactuando durante más de diez años religión y política. Cuando los sectores católicos antiperonistas salen a la calle manifestando la dicotomía “Cristo o Perón”, en una opción retórica que los conducía a afirmar exclusivamente Cristo, esta elección excluyente muestra que existían otras formas de responder al planteado dilema.

Por un lado, hubo actores de la sociedad argentina que respondieron “ni Cristo ni Perón”, si bien para los años últimos del segundo gobierno antes del golpe, se filiaron coyunturalmente en la defensa de la Iglesia como vehículo de lucha contra el totalitarismo peronista. Por otra parte, en el extremo opuesto, también se elaboraron respuestas excluyentes desde el punto de vista peronista. La opción unilateral “Perón” justificaba esencialmente el combate contra la Iglesia y la hostilidad del gobierno para con miembros militantes del catolicismo.

Pero no constituyeron esos extremos las posibilidades de la construcción de la relación histórica entre religión y política ya que se dieron intentos de conciliación entre peronismo y catolicismo. Para algunos, la dicotomía era falsa, ya que se podía optar por “Cristo y Perón”, lo que era también diferente a una opción entre “Perón y Cristo”. Para ambos, el catolicismo y el peronismo eran doctrinas y mensajes éticos compatibles, complementarios, la versión correcta de cada uno llevaba al otro y viceversa. En ambos, los últimos meses del peronismo resultaron plétóricos de tensiones y conflictos que los atravesaban. Para los primeros, pudo producirse incluso cierto alejamiento temporal del peronismo, lo cual en muchos casos no engendró rupturas definitivas. En los segundos, el compromiso eclesiástico con las fuerzas golpistas de setiembre de 1955 los hizo alejarse sensiblemente de la Iglesia. En ambos casos, el peronismo resultaba el mejor vehículo para realizar la utopía cristiana del trabajo, la solidaridad, la conciliación colectivismo-materialismo, la justicia. Para los segundos, la materialización utópica prescindía en gran medida de las exigencias institucionales de la Iglesia Católica, estando los primeros más comprometidos en que el peronismo se articulara con el mundo eclesiástico. Sin embargo, y sin necesidad de apelar a la tendencia anticlericalista que se acentúa desde 1953, el peronismo no negó en términos esenciales la institución católica Iglesia, sino que la puso en cierta relación de prescindencia o, a lo sumo, de negación coyuntural y política, estableciendo el preciado simbolismo, para una importante parte del peronismo, de que las bienaventuranzas son terrenalizadas no por las formas rituales, sino por lo que consideraban el fondo mismo del mensaje cristiano y su destinatario dilecto: *los que trabajan*.

Desde ya, esta tipología propuesta, Cristo o Perón, Perón o Cristo, Cristo y Perón, Perón y Cristo, sumando las que van por fuera de ellas, ni Perón ni Cristo, tienen su propia complejidad. No sólo porque décadas después del período que estudiamos siguen existiendo, aunque los actores concretos cambien en ocasiones sus opciones, proponiendo los que optaban por Cristo en los cincuenta una opción cristiano- peronista en los sesenta, sino también porque las lecturas que se hacen sobre la década peronista de mediados de siglo XX pueden ser sorprendentes si se analiza la procedencia de las mismas. Cuando se lee la interpretación de Raúl Bustos Fierro, católico y peronista, del golpe de 1955 y el conflicto con la Iglesia, y cómo un ferviente católico responsabiliza a la Iglesia e incluso al Vaticano de la

caída de Perón (Bustos Fierro, 1969: 162- 163) se repara en la debilidad de algunas clasificaciones y etiquetamientos historiográficos.

En una de nuestras entrevistas, un militante peronista de la Unidad Básica de un barrio del oeste de Godoy Cruz deslindaba las responsabilidades de Perón en la quema de las Iglesias, argumentando su idea en el catolicismo confesado por el líder político. Desde su punto de vista, no hubo un conflicto real entre peronismo y catolicismo ya que, según su perspectiva, “en la Unidad Básica participaban católicos; nosotros éramos todos católicos... y peronistas”.²⁸⁸ No obstante, su relato lleva a reconocer la tensión de las pujas políticas y religiosas. Al final de cuentas, la comunidad peronista tenía rasgos diferentes a las divisiones que realizan, según nuestro informante, las comunidades religiosas. Esta nueva lógica, en nombre de lo religioso, es la que impone el catolicismo. Según este militante, “Nosotros sabemos que Evita representaba algo muy importante que ni siguiera el catolicismo ha cumplido. Porque el catolicismo que habla de los pobres, hace la división de clases adentro de la Iglesia. Yo lo he vivido (...) Evita no hacía las divisiones de clases”.²⁸⁹

²⁸⁸ Felix Sarmiento

²⁸⁹ Ibidem

CONCLUSIÓN

En el presente trabajo de investigación hemos intentado destacar el peso histórico de las representaciones religiosas en la estructuración simbólica de la conciencia política. Justamente cuando nos propusimos estudiar el peronismo histórico, desde sus antecedentes heredados de la revolución de junio de 1943 hasta el golpe de setiembre de 1955, quisimos reconocer la tan inextricable como compleja relación entre lo religioso y las constituciones de las adhesiones e identidades políticas en la Argentina de la época. En otras palabras, quisimos plantear la imposibilidad de comprender el significado del movimiento político popular allí naciente si no se hacía hincapié en las simbolizaciones religiosas del mundo político que procedían de actores que hablaban desde la «oferta religiosa legítima». Ya en las afinidades positivas hacia el peronismo, como así también en las antipatías culturales que éste generó en protagonistas del catolicismo argentino, la adopción o negación del peronismo estuvo fuertemente trabajada, en lo simbólico, desde las instituciones, grupos e individuos miembros del universo religioso.

Puntualmente, y para evitar que esta interacción entre las ideas religiosas y las opciones políticas quedara planteada hipotéticamente como una sugerencia de sentido común, nuestra lectura teórica e histórica del objeto que construimos apuntó, por sobre todo, a pensar dicha relación en términos de «dislocaciones volátiles», incidencias constitutivas en algunos casos, tensiones entre proyectos en otros, que construían el escenario histórico de una manera compleja. De este modo, la asunción de lo religioso por el peronismo estuvo tan presente como preñada de fricciones e intentos de rearticulación. Esto significa, a pesar de ciertas lecturas, no negar las múltiples vetas religiosas del movimiento político, pero tampoco naturalizarlas. Como planteamos, debemos comprender un tejido complejo de continuidades y rupturas entre el justicialismo y el simbolismo religioso de la época.

Cuando hablamos de esto último hacemos referencia, situándonos en los orígenes del peronismo, a la estructuración del campo religioso a partir de la incidencia de un actor hegemónico. Este monopolio católico no significó un campo religioso homogéneo y unificado. Al contrario, y a pesar del “espíritu de unidad” que rigió el discurso de la Iglesia Católica, el catolicismo de los años treinta estaba atravesado por diferentes formas de pensar y representar el orden social deseado. El advenimiento del peronismo no hizo más que resaltar las distintas presencias católicas en pugna. De hecho, estas presencias estaban pensadas como rol activo, público y catolizante, razón por la cual la cuestión política no podía ser jamás un tema menor ni propio de una esfera sin competencia para la Iglesia y sus organizaciones religiosas y laicales. No obstante, las soluciones que se buscaron fueron diferentes según la concepción que se tuviese del “Reino” y la forma legítima de su materialización histórica.

Ciertos anhelos doctrinarios anclados en el integralismo católico fueron aprehendidos por la cultura política peronista. La crítica al liberalismo y al comunismo, la proclamación de una tercera posición no individualista ni colectivista, la necesidad de conciliar los intereses entre capital y trabajo, la importancia de este último como elemento material y moral de la sociedad, como actividad dignificante de la persona humana, la defensa del papel del Estado en la regulación de las relaciones sociales, todas estas ideas previamente elaboradas en los ámbitos católicos. El peronismo se proclamó heredero de tales consignas aprendidas como historización “auténtica de las enseñanzas evangélicas” sin considerar por ello mismo estar sometido a la lógica institucional- eclesiástica de la Iglesia Católica.

La actitud relativamente autónoma constituye el primer paso en la dislocación peronista de lo religioso. En la estrategia de no reconocerse subsumido por ningún poder institucional heterónomo, la idea que tenían los peronistas del mensaje cristiano dislocaba significativamente la lógica vigente en el campo de los actores y ofertas religiosas. La autoridad simbólica que afirmaban poseer les permitía a los actores del emergente movimiento leer el *verdadero sentido* de la ética cristiana. Según estos protagonistas, dicho mensaje distaba enormemente de reducirse a las formas, ya rituales ya institucionales, para concentrarse en el contenido mismo de la esperanza cristiana: el reino de los trabajadores, de los humildes, para Evita, de los descamisados. Si el catolicismo social intentó crear una orientación obrerista no clasista en la idea de apostolado, basándose para ello en las encíclicas papales, el peronismo hará del obrerismo y del concepto de pueblo un pilar con insinuaciones incisivas y hasta riesgosas para las inclinaciones clericalistas y autoritarias. Desde una mirada populista, la opción obrera de Cristo significaba desestimar el fin social en la proyección de una sociedad jerarquizada vía mediaciones institucionales, priorizándose por sobre todo el objetivo terrenal del cristianismo en el mensaje que se destina a los que trabajan. De allí que la adhesión a la verdad cristiana sea, para el primer peronismo, una cuestión práctica y no dogmática, basándose el "cristianismo auténtico" en las realizaciones de Perón, en la justicia y la ayuda social, negando la validez de las disposiciones clericales y rituales según su acepción ortodoxa.

Esta significación «auténtica» es la que autorizaba el aumento del proselitismo religioso de otros grupos no católicos en la época de Perón. Desde tal legitimación simbólica, elaborada en la hermenéutica que se practicaba sobre los bienes religiosos, es posible entender la sanción de la libertad de cultos en la constitución de 1949, el acto espiritista en el Luna Park (1950), la predicación del "mago" Hicks y su relación con Perón (1954), la participación de judíos en determinados órganos de gobierno (puede volverse a citar a Pablo Manguel, entre otros), y en gran medida puede entenderse la ofensiva peronista contra la jerarquía eclesiástica por su malestar ante la creación del partido Demócrata Cristiano (1954). En otros términos, en esta lectura, que en nombre del peronismo se hace de lo religioso, puede encontrarse la matriz tan tensa como solidaria del peronismo con el catolicismo de la época, pueden atisbarse los indicios de continuidad como de ruptura, resultando imposible reducir estos últimos indicios a la hipótesis, muy usual en la memoria construida por los católicos peronistas, de la "infiltración masónica anticlerical" de personajes como Apold, Méndez San Martín, Teisaire, o de filo socialistas como Borlenghi.

Los discursos de Perón y de Evita apuntala históricamente la tesis que sostenemos. Los mismos evidencian la influencia de los objetivos de gran parte del catolicismo integral. Pero, además, la evidencia histórica está condensada en otros actores, algunos de ellos públicos, otros militantes cotidianos del peronismo que, cada uno desde su visión, reconocen tanto las influencias del catolicismo en la estructuración del peronismo como la particularidad del peronismo en el trato con lo religioso. Así pudimos retomar, en algunos casos con mayor extensión que en otros, a personajes como Hernán Benítez, Raúl Bustos Fierro, Arturo Sampay, Raúl Mendé, Pablo Ramella, además de nuestros entrevistados inmersos en la realidad histórica mendocina.

Pero también lo religioso, con la idea terrenal que se poseía del *Reino*, tuvo que ver en una concepción por lo menos más distante con relación al peronismo, o en casos hostil hacia él. Se explica así la «autonomía política relativa» de Mons. Buteler, en ocasiones reconociendo con sutilezas el gobierno de la época, marcando sugestivas y veladas críticas en otras oportunidades. Se explica también la adjudicación de la incompatibilidad entre Perón y las creencias cristianas por parte de varios de los entrevistados, se comprenden los reparos que católicos como Julio Meinvielle le hicieron a las *pretensiones estatizantes y paganas*, por un lado, y

peligrosamente *socializantes*, por otro lado, del peronismo, sin olvidar las profundas objeciones de toda la línea católica denominada “democrática”.

A partir de este aporte, de la producción y sustrato conceptuales que se haya podido ofrecer y del valor empírico historiográfico que pueda condensarse en las páginas previas, hemos intentado rescatar las no linealidades, las complejidades y la pluralidad de opciones a partir de las cuales lo religioso pudo constituir la conciencia política y cómo el desarrollo de ésta puede irrumpir en el espacio mismo de aquello.

La rearticulación simbólica y desestructuración institucional de lo religioso, lógica de acumulación religiosa del primer peronismo, implica reconocer los procesos volátiles de dislocación entre lo religioso y lo político. Las dimensiones heréticamente religiosas del movimiento nacional justicialista son una prueba de esta interacción simbólico- política. Y tales dimensiones recuperan el valor teórico e histórico de seguir pensando los nudos simbólicos que “construyen”, produciéndola, resignificándola, dislocándola, la acción político- colectiva, con la consecuencia vertebral, y que todavía es fundamental enfatizar, que lo imaginario, como sostiene Georges Duby al referirse a *la ideología*, “no es un reflejo de lo vivido, sino un proyecto de acción sobre él” (Duby, 1980: 17).

BIBLIOGRAFÍA

- ALTAMIRANO, Carlos 2001 *Bajo el signo de las masas (1943- 1973)*, Ariel Historia, Buenos Aires.
- AMATRIAIN, Ignacio; FOULKES, Esteban; VOMMARO, Gabriel, WILKIS, Ariel 2001 La prensa contra El Salvador, en MALLIMACI, Fortunato, DI- STEFANO, Roberto, (comp.), *Religión e imaginario social*, Manantial, Buenos Aires.
- AUGÉ, Marc 1998 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Gedisa, Barcelona.
- AUZA, Néstor 1984 *Corrientes sociales del catolicismo argentino*, Ed. Claretiana, Buenos Aires
- BACZKO, Bronislaw 1991 *Los imaginarios sociales*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- BAKUNIN, Mijail 2000 *Dios y el Estado*, Altamira, Buenos Aires.
- BIANCHI, Susana 2001 *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina 1943- 1955*, IEHS, Buenos Aires.
- BENÍTEZ, Hernán 1950 *La Argentina de ayer y de hoy*, Subsecretaría de Informaciones de la Presidencia de la Nación, Buenos Aires
- -----1953 *La Aristocracia frente a la Revolución*, sin editorial, Buenos Aires.
- -----1996 Eva, teóloga de la liberación, Página 12, 28/ 4/ 96
- BOSCA, Roberto 1997 *La Iglesia Nacional Peronista. Factor religioso y poder político*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.
- BOURDIEU, Pierre 1995 *Génesis y estructura del campo religioso*, Material de Cátedra UBA. Buenos Aires.
- -----1997 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- BOURDIEU, Pierre, WACQUANT, Loïc 1995 *Respuestas por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.
- BOTTINELLI, Leandro, BISARO, Emiliano, FERREIROA, Victoria, GENTILE, Florencia, MAKON, Andrea, GROJETHOVICH, María 2001 La JOC. El retorno de Cristo Obrero, en MALLIMACI, Fortunato, DI- STEFANO, Roberto, (comp.), *Religión e imaginario social*, Manantial, Buenos Aires
- BUCHRUCKER, Cristian 1983 Las corrientes ideológicas en la década del 40, en Revista *Todo es Historia*, Buenos Aires, n° 199- 200.
- -----1987 *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927- 1955)*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- BURGOS, Otto 1948 Instituciones de la hispanidad, en Sepich, Juan y otros, *La hispanidad como problema y destino*, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo. Mendoza
- BURKE, Peter 1993 Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro, en BURKE, Peter (ed.) *Formas de hacer Historia*, Alianza Universidad, Madrid.
- ----- 1994 *Sociología e historia*, Alianza Editorial, Buenos Aires.
- BUSTOS FIERRO, Raúl 1969 *Desde Perón hasta Onganía*, Ediciones Octubre, Buenos Aires.
- CAIMARI, Lila 1995 *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943- 1955)*, Ariel Historia, Buenos Aires.
- CICHERO, Marta 1992 *Cartas peligrosa. La apasionada discusión entre Juan Domingo Perón y el padre Hernán Benítez sobre la violencia política*, Planeta Espejo de la Argentina, Buenos Aires.
- COBE, Lorena, IRAMAIN, Lucas, PAVÓN, Federico, 2003 Relaciones entre hispanismo y peronismo (1943- 1955), III Jornadas Ciencias Sociales y Religión, CEIL- PIETTE, Buenos Aires.

-
- CUCCHETTI, Humberto 2003a Algunas lecturas sobre la relación Iglesia/peronismo (1943- 1955): Entre el mito de la «nación católica» y la «Iglesia nacional», en Revista de *Sociología*, n ° 1, Facultad de Ciencias Políticas, UNCuyo.
 - -----2003b Diversidad religiosa y política: la construcción peronista de la ciudadanía religiosa (1945- 1955) en III Jornadas de Ciencias Sociales y Religión, CEIL PIETTE, Buenos Aires 2003.
 - -----2004a Religión y política en el peronismo histórico: distintas interpretaciones sobre el fenómeno peronista y su relación con lo religioso (1943- 1955), en Revista *Sociedad y Religión*, CEIL- PIETTE, Buenos Aires.
 - -----2004b, "Comunidad", "existencia" y "filosofía cristiana": lo religioso y lo político en el Primer Congreso Nacional de Filosofía (1949), en IV Jornadas Ciencias Sociales y Religión, CEIL PIETTE, Buenos Aires.
 - -----2004c Religión, dislocación y política: el primer peronismo, entre el misticismo plebeyo y la iglesia nacional, en II Congreso Nacional de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales UBA, 20- 23 de Octubre, 2004
 - CUCCHETTI, Humberto- MELLADO, Virginia 2001 Estructuralismo y Religión: Lévi-Strauss y el análisis de la vida religiosa, en Revista de *Ciencias Sociales* Universidad A. Prat, Chile.
 - DI- STEFANO, Roberto- MALLIMACI, Fortunato 2001 Los grupos religiosos frente a un mundo que se derrumba. Los imaginarios cristianos de la década del treinta, en MALLIMACI, Fortunato, DI- STEFANO, Roberto, (comp.), *Religión e imaginario social*, Manantial, Buenos Aires.
 - DE IPOLA 1999 El hecho peronista, en ALTAMIRANO, Carlos (Ed.), *La Argentina en el siglo XX*, Ariel/ Universidad de Quilmes, Buenos Aires.
 - DONATELLO, Luis 2002 *Ética Católica y acción política: Los Montoneros, 1966-1976*, Tesis de Maestría, Maestría de Investigación Social en Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
 - DI- STEFANO, Roberto- ZANATTA, Loris 2000 *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Grijalbo, Buenos Aires.
 - DUBY, Georges 1980 *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Ed. Petrel, España.
 - DUPRE, Louis 1999 *El simbolismo religioso*, Herder, España.
 - DURKHEIM, Emile 1968 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, México.
 - ELIADE, Mircea 1994 *Mito y realidad*, Ed. Labor, Colombia.
 - -----1998a *Lo sagrado y lo profano*, Paidós Orientalia, Barcelona
 - -----1998b Religions australiennes en PRADES, José, *Lo sagrado*, Península, Barcelona.
 - EVANS, Ana Cristina 2001 *Carlos Evans, mi padre*, Zeta Editores, Mendoza.
 - FABRE ZARANDONA, Artemia 2000 ¿Son lefebvristas los católicos tradicionalistas mexicanos? en MASFERRER KAN, Elio (comp.) *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Plaza y Valdez editores, Colombia.
 - FERRER, Cristian 2000 Deicidio y disidencia, en BAKUNIN, Mijail, *Dios y el Estado*, Altamira, Buenos Aires.
 - FIRPO, Arturo 1980 Prólogo a los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo, en DUBY, Georges *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Ed. Petrel, España.
 - FORNI, Floreal 1987a Catolicismo y peronismo I, en Revista *UNIDOS*, n° 14, Buenos Aires.
 - -----1987b Catolicismo y peronismo II, en Revista *UNIDOS*, n° 17, Buenos Aires.

- FRIGERIO, José Oscar 1984 Perón y la Iglesia. Historia de un conflicto inútil, en Revista *Todo es Historia*, Bs. As., n° 210
- -----1990 *El síndrome de la Revolución libertadora: la Iglesia contra el Justicialismo*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- GEERTZ, Clifford 1987 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona
- GINZBURG, Carlo 2001 *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Ediciones Península, Barcelona.
- GIRARD, René 1998 *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona.
- HERVIEU- LÉGER, Daniele 1997 La transmisión religiosa en la modernidad: elementos para la construcción de un objeto de investigación, en Revista Sociedad- UBA, n 16° *Neoliberalismo y Globalización*, Buenos Aires, Ediciones Sociales, UBA
- JAMES, Daniel 1987 17 y 18 de octubre de 1945: el peronismo, la protesta de masas y la clase trabajadora, en Revista *Desarrollo Económico*, Instituto de Desarrollo Económico y Social, Buenos Aires, n ° 107.
- -----1990 *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina 1946- 1976*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.
- JOUTARD, Philippe 1999 *Esas voces que nos llegan del pasado*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- JULIÁ, Santos 1989 *Historia social/ Sociología histórica*, Siglo XXI, Madrid.
- LABRIOLA, Antonio 1975 La concepción materialista de la historia, en MATE, Reyes- ASSMANN, Hugo, (Compiladores) *Sobre la Religión*, Ediciones Sígueme. España.
- LACLAU, Ernesto 1986 *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Siglo Veintiuno Editores, España.
- -----2002 *Misticismo, retórica y política*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires.
- LENIN, Vladimir 1975 Actitud del partido obrero ante la religión, en MATE, Reyes- ASSMANN, Hugo, (Compiladores) *Sobre la Religión*, Ediciones Sígueme. España.
- LEVI, Giovanni 1993 Sobre microhistoria, en BURKE, Peter (ed.) *Formas de hacer Historia*, Alianza Universidad, Madrid.
- LEVI- STRAUSS, Claude 1988 *Tristes Trópicos*, Paidós Studio, Barcelona.
- -----1995a El hechicero y su magia, en *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona
- -----1995b La eficacia simbólica, en *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona
- -----1998 *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica: México.
- LIBANO, Juan Bautista 1986 *La vuelta a la gran disciplina*, Ed. Paulinas, Buenos Aires.
- LÖWY, Michael 1999 *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, Siglo XXI Editores, México.
- LUXEMBURGO, Rosa 1975 Iglesia y Socialismo, en MATE, Reyes- ASSMANN, Hugo, (Compiladores) *Sobre la Religión*, Ediciones Sígueme. España.
- MC GEAGH, Robert 1987 *Relaciones entre el poder político y eclesiástico en la Argentina*, Itinerarium, Buenos Aires.
- MACKINNON, Moira 2002 *Los años formativos del Partido Peronista*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- MACKINNON, Moira, PETRONE, Mario Alberto 1999 Los complejos de la Cenicienta, en MACKINNON- PETRONE (Comp.), *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la Cenicienta*, Eudeba, Buenos Aires.
- MALLIMACI, Fortunato 1987 Ernst Troelstch y la sociología histórica del cristianismo, en Revista *Sociedad y Religión*, n° 4, CEIL, Buenos Aires.
- -----1988 *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*, Ed. Biblos, Buenos Aires.

- -----1992 El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar, en FORNI, Floreal y otros, *500 años de cristianismo en Argentina*, CEHILA- Nueva Tierra, Buenos Aires.
- -----1995 La Iglesia en los regímenes populistas (1930-1959), en DUSSEL, Enrique (editor), *Resistencia y esperanza*, DEI, Costa Rica.
- -----1996 Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983) en Revista de *Ciencias Sociales*, UNQuilmes, n ° 4, Buenos Aires.
- -----1999 Catolicismo en Argentina: presencia popular y antiliberalismo, en Revista *Cristianismo y Sociedad*, Ed. Nueva Tierra, Ecuador.
- -----2000 Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina, en Revista *Sociedad y Religión*, n ° 20/21, CEIL, Buenos Aires.
- -----2001 Los diversos catolicismos en los orígenes de la experiencia peronista, en MALLIMACI, Fortunato, DI- STEFANO, Roberto, (comp.), *Religión e imaginario social*, Manantial, Buenos Aires.
- MARTINEZ, Pedro Santos 1979a *Historia de Mendoza Plus Ultra*, Buenos Aires.
- -----1979b *La Nueva Argentina*, Tomo 1, Ed. La Bastilla, Buenos Aires.
- MATE, Reyes- ASSMANN, Hugo 1975 Introducción sobre la religión en MATE, Reyes- ASSMANN, Hugo, (Compiladores) *Sobre la Religión*, Ediciones Sígueme. España.
- MEINVIELLE, Julio 1949 El problema de la persona y la ciudad en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo III, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.
- -----1974 *Concepción católica de la política, Los tres pueblos bíblicos en su lucha por la dominación del mundo, El comunismo en la Argentina*, Ediciones Dictio, Buenos Aires.
- MORETTA, Leonardo 2001 Los católicos integrales en los orígenes del peronismo, en MALLIMACI, Fortunato, DI- STEFANO, Roberto, (comp.), *Religión e imaginario social*, Manantial, Buenos Aires.
- MURUA, Miguel 2003 El catolicismo y la definición de la ciudadanía en el primer peronismo. Arturo Sampay y la constitución justicialista de 1949, en III Jornadas de Ciencias Sociales y Religión, CEIL PIETTE, Buenos Aires.
- PERON, Eva 1982 *La razón de mi vida*, El Cid Editor, Argentina
- -----1986 *Discursos completos 1949- 1952*, Editorial Megafón, Argentina
- -----1987 *Clases y escritos completos 1946- 1952*, Ed. Megafón, Argentina
- -----1996 *Por qué soy peronista*, CS Ediciones, Argentina.
- -----1997 Mi mensaje, en BOSCA, Roberto, *La Iglesia Nacional Peronista. Factor religioso y poder político*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.
- PERON, Juan Domingo 1944 ¿Por qué el Gobierno no es fascista?, 26 de diciembre de 1944, Buenos Aires
- -----1948 Discurso del excelentísimo Señor Presidente de la Nación Argentina, Gral. Juan Perón, en el acto de Entrega a Mons. Nicolás de Carlo, en Presencia del Episcopado Argentino, el pectoral concedido por decreto 34.442 de 5 de noviembre de 1947, por su obra social y cristiana, Ed. Péuser, 1948.
- -----1949 Palabras introductorias del Presidente Perón, *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo I, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.
- -----1950 Oración del General Perón, V Congreso Eucarístico Nacional, Rosario 29 de Octubre.

- -----1953a Discurso en el Acto de Clausura del Primer Congreso de Enseñanza Religiosa, Subsecretaría de Informaciones, 14 de octubre de 1953, Buenos Aires..
- -----1953b Oración del General Perón a Nuestra Señora de Luján, Subsecretaría de Informaciones, 15 de Noviembre de 1953, Buenos Aires
- -----1973 *La comunidad organizada*, Ed. Cepe, Buenos Aires.
- -----1974 *Filosofía peronista*, Editorial Freeland, Buenos Aires.
- -----1983 *Modelo argentino para el proyecto nacional*, Ediciones de la Bandera, Argentina
- -----1990 en FRIGERIO, José Oscar, *El síndrome de la Revolución libertadora: la Iglesia contra el Justicialismo*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- -----1992 Mensaje al Congreso de la Nación del 1° de Mayo de 1950, en RAMELLA, Pablo, Prólogo a la Segunda Edición, *La Internacional Católica*, Ed. Depalma, Buenos Aires.
- PETTINATO, Roberto 1954 *Asistencia religiosa en los institutos penitenciarios*, Subsecretaría de Informaciones de la Nación, Buenos Aires.
- PRINS, Gwyn 1991 Historia oral, en BURKE, Peter (ed.) *Formas de hacer Historia*, Alianza Universidad, Madrid.
- RAMELLA, Pablo 1992 *La Internacional Católica. Relaciones del derecho internacional con el derecho constitucional*, Ed. Depalma, Buenos Aires.
- -----1993 *La estructura del Estado*, Ed. Depalma, Argentina.
- -----1995 *Autobiografía y selección de escritos jurídicos*, Cámara de Senadores de la Nación, Buenos Aires.
- SAMPAY, Arturo 1951a *Introducción a la teoría del Estado*, Ediciones Politeia, Buenos Aires.
- ----- 1951b *La formación política que la Constitución Argentina encarga a las universidades*, Ed. Biblioteca Laborems, La Plata.
- SEPICH, Juan 1948 La hispanidad como problema y destino, en SEPICH, Juan y otros, *La hispanidad como problema y destino*, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo. Mendoza
- SIDICARO, Ricardo 2002 *Los tres peronismos. Estado y poder económico, 1946-55/ 1973-76/ 1989- 99*, Siglo veintiuno editores, Argentina.
- SIGAL, Silvia- VERON, Eliseo 2003 *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, EUDEBA, Buenos Aires.
- SKOCPOL, Theda 1994 Estrategias recurrentes y nuevas agendas en sociología histórica, en SKOCPOL, Theda, PARAMIO, Ludolfio y otros, *Historia/Sociología/Sociología histórica*, CEAL, Buenos Aires.
- SOLER MIRALLES, Julio 1948 La hispanidad como forma y valor social en SEPICH, Juan y otros, *La hispanidad como problema y destino*, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo. Mendoza
- -----1949 Ubicación de la sociología y carácter de su enseñanza en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo III, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.
- SONEIRA, Abelardo 2002 La Juventud Obrera Católica en la Argentina (y notas comparativas con su desarrollo en Brasil y México) en Ma. Alicia Puente Lutteroth, *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales. De la Acción Católica a las Comunidades Eclesiales de Base*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.
- SONEIRA, Abelardo, AMEIGEIRAS, Aldo, y otros 1996 *Sociología de la religión*, Ed. Docencia, Buenos Aires.
- SOREL, Georges, 1975 Reflexiones sobre la violencia, en MATE, Reyes-ASSMANN, Hugo, (Compiladores) *Sobre la Religión*, Ediciones Sígueme. España.

- TABANERA, César 1996 *Gobernación de Faustino Picallo*, en MARTINEZ, Pedro Santos y otros, *Historia contemporánea de Mendoza a través de sus gobernadores 1932- 1966*, Junta de Estudios Históricos, Mendoza.
- TINCQ, Henri 1995 El auge de los extremismos religiosos en el mundo en DELUMEAU, Jean (comp.), *El hecho religioso*, Enciclopedia de las grandes religiones, Alianza Editorial, Madrid.
- THOMPSON, Edward 1984 La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿lucha de clases sin clases? en *Tradición, revuelta y conciencia de clases*, Ed. Crítica, Barcelona
- TOGLIATTI, Palmiro 1975 Las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en MATE, Reyes- ASSMANN, Hugo, (Compiladores) *Sobre la Religión*, Ediciones Sígueme. España
- TROELSTCH, Ernst 1994 *The Social Teaching of the Christian Churches*, Material de Cátedra UBA. Buenos Aires.
- WEBER, Max 1992 *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- ----- *Sociología de la Religión*, Ed. Istmo, España.
- ----- *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, España.
- WILLIAMS, Raymond 2000 *Marxismo y literatura*, Península Biblos, Barcelona.
- ZANATTA, Loris 2002 *Del Estado liberal a la Nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1943- 1955*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- ----- 1999 *Perón y el mito de la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo 1943- 1946*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.

FUENTES Y ARCHIVOS HISTORICOS

DIARIOS DE LA EPOCA

Diario Los Andes
Diario La Libertad
Diario La Tarde
Diario La Palabra

ENTREVISTAS

Entrevista a Pastor Vicente Bresci, 30/11/2000. (Pastor Primera Iglesia Evangélica Bautista)

Entrevista a Nélide Freite, 17/6/2003 (Dirigente de la Acción Católica)

Entrevista a Cristian Buchrucker, 9/6/2003 (Historiador, Investigador del CONICET, ha estudiado la relación entre peronismo y los diversos nacionalismos nacionalismos).

Entrevista a Rolando Concatti, 30/1/2003 (Dirigente de la Juventud Universitaria Católica durante el período estudiado, posterior seminarista y sacerdote diocesano, participó del grupo de los 27 sacerdotes –grupo disidente del clero mendocino-, y del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo).

Entrevista a Alberto Serú García, 16/6/2003 (Dirigente peronista, diputado provincial durante el período 1952- 1955)

Entrevista a Félix Sarmiento, 25/7/2003 (Dirigente peronista de la Unidad Básica Barrio Suárez)

Entrevista a Ernesto Merciel, 17/6/2003 (Militante de los jóvenes de la Acción Católica durante los años del conflicto agudo entre 1954- 1955)

Entrevista a Osvaldo Brusa, 31/1/2003 (Dirigente peronista, participa del peronismo como militante desde sus inicios, siendo detenido durante la última dictadura).

SESIONES CAMARA DE DIPUTADOS Y CAMARA DE SENADORES DE LA PROVINCIA DE MENDOZA

Índice de leyes, Legislatura de Mendoza 1946- 1955

Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores de la Provincia de Mendoza, 1946- 1955.

Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados la Provincia de Mendoza, 1946- 1955.

BOLETÍN OFICIAL DEL ARZOBISPADO DE SAN JUAN DE CUYO Y OBISPADOS DE SAN LUIS Y MENDOZA (1943- 1955)

CONVENCION NACIONAL CONSTITUYENTE, 24 de enero- 16 de marzo 1949

ARCHIVO PRIVADO (DRA. SUSANA RAMELLA)

Mons. Silvino Martínez, Pastoral de Navidad, San Nicolás, 21/12/1956

Ramella, Pablo, Carta a Mons. Gustavo Franceschi, noviembre 1955.

INDICE

PRESENTACION	1
INTRODUCCIÓN	3
I.	
LOS IMAGINARIOS CATÓLICOS Y PERONISTAS: LA TESIS DE LA DOBLE DISLOCACION	5
1. Religión, dislocación y política en los dos sentidos de la vida religiosa	6
2. La constitución del campo religioso en Argentina: el surgimiento del catolicismo integral	10
3. La influencia católica sobre el peronismo	13
4. El “cristianismo verdadero”: el imaginario Benítez- Eva Perón	20
5. Peronismo, democracia y Estado: la ética católica y el espíritu del justicialismo	29
6. La disputa por la vanguardia moral del espacio público: volatilidad de las imágenes religiosas y destino de lo católico en el lenguaje peronista	38
II.	
LAS DIMENSIONES RELIGIOSAS DEL PERONISMO: RELIGION Y POLÍTICA EN MENDOZA	47
7. Método y análisis sociológico	49
8. Identidad católica y cultura local	54
9. Imaginarios políticos e imaginarios religiosos en Mendoza: memorias sobre el peronismo y lo religioso	66
10. Mons. Buteler, ¿el obispo peronista	77
11. “Ustedes serán peronistas”: la totalización de las imágenes	83
12. “En Mendoza, afortunadamente, no hay nada”	86
13. El peronismo, entre la revolución simbólica y la revolución política: el simbolismo religioso y la construcción de la conciencia política	92
CONCLUSIÓN	103