

Religión y política: discursos sobre el trabajo en la Argentina del siglo xx

*Fortunato Mallimaci
Luis Miguel Donatello
Humberto Cucchetti*

Introducción

EN UN ANÁLISIS HISTÓRICO DE LARGO PLAZO puede sostenerse que las representaciones sobre el trabajo han sido constitutivas de una cantidad no menor de construcciones imaginarias. Dentro de ellas se producen cruces, ya sean tensiones o afinidades, entre esfera religiosa y esfera política, clivajes que sobreviven en contextos históricos diferentes.

En el presente artículo nos proponemos indagar algunas interacciones positivas entre determinados elementos presentes en el catolicismo argentino y el encuadramiento respectivo de la acción política, alrededor de la elaboración de principios éticos ligados a la significación del trabajo como marco de construcción del sentido.

Nuestro objeto de análisis está constituido por manifestaciones discursivas que definen lógicas de apropiación de lo religioso y de lo político en tres configuraciones diacrónicas. De acuerdo con el argumento referido, hemos estructurado el artículo siguiendo cada una de estas lógicas, inscriptas en registros diferenciales que enmarcan los rasgos específicos de los productos de discursos en cuestión.

La primera configuración discursiva es la experiencia peronista (1946-1955) y tiene como protagonistas a actores en el Estado durante los dos primeros gobiernos de Perón. Analizaremos aquí la concepción cristiano-peronista sobre el trabajo, y cómo a partir de la preponderancia otorgada a éste surgió una visión de la sociedad que tomó como referencia la defensa de un orden social con fuerte contenido igualitario, antielitista y antiliberal.

La segunda es constitutiva de la militancia católica en los años sesenta y setenta. No serán actores estatales, sino entramados de organizaciones, grupos e ideas procedentes del movimiento católico los que serán analizados en función de la crítica dirigida desde la política partidaria hacia el liberalismo y la explotación capitalistas.

En la tercera podemos ver que, a pesar de los cambios producidos por la cultura neoliberal, existe aún hoy una conexión de sentido con los casos previos en el amplio espectro —todavía indefinido— de la protesta social actual y con posibilidades de llegar al Estado en alguno de ellos. Por razones de espacio y desarrollo, este momento será considerado brevemente antes de las conclusiones. La dispersión de este registro es aún mayor porque emana de las entrañas mismas de la actual crisis del Estado social y del notorio cuestionamiento de las representaciones político-partidarias.

Cada uno de estos casos, con sus singularidades, nos ayudará a replantearnos tanto el carácter disruptivo de estas aportaciones simbólico-religiosas, como también a establecer parámetros de comparación histórica para caracterizar los cruces entre *religión, trabajo y política*. Nos interesa en particular para el caso argentino ver cómo la constitución del campo religioso ha supuesto históricamente una amplia crítica que ha llevado, a unos, a una progresiva sacralización de la beligerancia como forma de luchar contra “los pecados del mundo”, y a otros, a una relación especial entre la violencia y lo sagrado (Girard, 1998).

Ética religiosa y acción política: un enfoque sociológico

Cabe reconocer que en la conceptualización del trabajo como problemática discursiva operan dos elementos de la vida social: la ética religiosa y la fundamentación práctica de los actores políticos. A diferencia de otros autores que analizan la existencia de los campos religioso y político como externalidades que se tocan o enfrentan, nosotros nos referimos a una intersección relacional en la que las fronteras no sólo se tornan difusas sino que implican la convivencia de opciones religioso-políticas consagradas en los discursos sociales.

En este sentido, los conceptos sociológicos centrales para comprender esas opciones han sido el de “secularización” y el de “laicidad”. En muchas ocasiones, han sido pensados como expresiones sinónimas que reflejan la progresiva autonomización de esferas en relación con el hecho religioso. En esta primera acepción amplia conviene no despreciar algunas particularidades conceptuales al respecto, ya que nos permiten comprender las caracterís-

ticas de la modernización en los países latinoamericanos. Al vincular la idea de “secularización” con los cambios culturales que implica la modernidad, a diferencia de la “laicidad”, más concerniente a lo institucional-burocrático (Bauberot, 2004; Casanova, 1994; Blancarte, 2001; Mallimaci, 2001), estamos pensando en que no necesariamente debe existir una equivalencia entre las intensidades temporales de cada proceso.

En una escala histórica de largo alcance ambas ideas se ligán con la privatización de lo religioso, aunque de manera diferencial. Según Casanova, “en la medida que la libertad de conciencia está intrínsecamente ligada al derecho a la privacidad” (Casanova, 1999:116). Entonces, efectivamente, la privatización de la religión le es esencial a la modernidad. Sin embargo, existe otro sentido en el cual la privatización de la religión está intrínsecamente ligada al surgimiento del orden social moderno. Afirmar que “la religión se vuelve privada” en el mundo moderno también se refiere al propio proceso de diferenciación institucional constitutivo de la modernidad” (Casanova, 1999:116).

Esta dimensión privada de lo religioso como espacio de lo individual e íntimo (secularización) y como desligazón institucional de esferas (laicidad), es justamente lo que debe revisarse en el análisis de los movimientos sociales en países como la Argentina. Actualmente surge un fuerte debate, incluso en Estados Unidos y Europa, cuando alguien pone en duda que los bajos indicadores de religiosidad anuncian el decaimiento y la lenta desaparición de las religiones. Retomando la discusión existente sobre el proceso de secularización británica, dos posturas se sostienen al respecto: la primera de ellas está representada por Grace Davie quien, a diferencia de los que postulan un retraimiento de las creencias, enfatiza el proceso de reorganización de las significaciones religiosas. La segunda de ellas, donde se puede citar a Steve Bruce, certifica la “defunción del fenómeno cristiano” a partir de datos que muestran el descenso continuo de la participación en el culto. En la primera visión se intenta escindir la constatación de un decaimiento institucional de lo religioso (en gran medida producto de la laicización de la vida social) de una supuesta declinación religiosa, aduciendo otros aspectos sociales y simbólicos de la presencia religiosa. En la segunda la insistencia va hacia la privatización y la debilidad institucional (Hervieu-Léger, 2005).

No obstante, no es esta la dirección específica que asume el problema en la sociedad argentina. Como hemos podido analizar en nuestras investigaciones, estamos lejos de postular un “retorno de las religiones”, pues lo que se ha producido es la reorganización y reconfiguración de las formas de creencia y práctica religiosas en las que, para el caso de América Latina, la mayor parte del pueblo sigue “creyendo por su propia cuenta” (Mallimaci, 1997).

Esta idea supone elaborar más decididamente algunos aportes conceptuales que han eludido en gran medida el escudriñamiento de los cruces entre el fenómeno del trabajo, las religiones y las orientaciones políticas. La sociología weberiana de las religiones da una pista, aunque no se haya hecho demasiado hincapié en sus posibles derivaciones. Max Weber dedicó gran parte de su tiempo al reconocimiento de cómo la idea occidental de “trabajo” tenía raíces religiosas profundas, sobre todo en lo concerniente al espíritu económico moderno que implica la realización de una actividad lucrativa de manera metódica, racional y sistemática. De manera específica, esto apuntaba a visualizar que el trabajo estaba sostenido culturalmente en la interacción moral que vinculaba en lo electivo a determinadas confesiones protestantes con el capitalismo (Weber, 1998).

Esta hipótesis, constitutiva de la sociología de la religión y de muchas de sus discusiones, nos puede guiar en un aporte menos aludido por parte de los estudios que se han realizado sobre el sociólogo alemán acerca de la “aversión manifiesta” de la Iglesia católica hacia el mercado capitalista, así como sobre el enfrentamiento entre catolicismo y liberalismo. Michel Löwy lo introduce en su investigación sobre el cristianismo liberacionista (Löwy, 1999). En palabras de Weber,

cierto es que la influencia de la Iglesia no ha sido pequeña, sino extraordinariamente importante. Pero su influencia no radica en la esfera de la erección o destrucción de “instituciones”, sino en la de la influencia sobre la conducta. E inclusive aquí ha sido de carácter esencialmente negativo. De completo acuerdo con el esquema de toda hierocracia, ha sido y es la protectora de toda autoridad, persona patriarcal y de todo trabajo tradicionalmente campesino y pequeñoburgués contra los poderes del capitalismo. Los sentimientos que la Iglesia fomenta son sentimientos no capitalistas y en parte anticapitalistas. (Weber, 2002:919-920)

En los ejes discursivos que proponemos para su análisis, podremos encontrar que esta dimensión ético-religiosa se vincula tanto con la necesidad de expresar y formar “conciencia colectiva”, como con el interés de pensar el Estado como un lugar de legitimación de los intereses populares y de los trabajadores. Esta visión de lo religioso que se hace “presente en el mundo” no se propone como una teodicea salvadora en términos individuales, sino a partir de la postulación de objetivos colectivos que serán realizados desde las manifestaciones políticas y desde el accionar del Estado. Gran parte de las transformaciones del campo religioso en los últimos años pone en tela de juicio este postulado y se dirige más a las interpelaciones logradas dentro del universo ético de la conducta individual de las personas.

Para justificar esta explicación, y concibiendo los imaginarios sociales como configuraciones discursivas simbólicamente estructuradas, hemos utilizado la idea de “dislocación” (Cucchetti, 2004). A partir de diversos aportes teóricos que abandonan una concepción pasiva y epifenoménica de la religión y afirman la presencia social y movilizadora de los símbolos, imágenes y mitos religiosos, creemos que el acto de dislocar, de trastocar los elementos de la realidad social y política, es una característica definitoria de una diversidad de influencias religiosas. De este modo, y volviendo al problema como lo plantea José Casanova, no solamente dejaría de ser válida la tesis del confinamiento privado sino que podemos reconocer la capacidad activa y pública de diversas éticas religiosas.

Los imaginarios sociales, por su parte, son referencias específicas en el vasto sistema simbólico que produce toda colectividad y a través de los cuales ella se percibe, se divide y elabora sus finalidades. Como muy bien menciona B. Baczko, mediante estos imaginarios sociales

una colectividad designa su identidad elaborando una representación de sí misma, marca la distribución de los papeles y las posiciones sociales, expresa e impone ciertas creencias comunes, el imaginario social es una de las fuerzas reguladoras de la vida colectiva (...) en el corazón mismo del imaginario social se encuentran las representaciones fundadoras de la legitimidad. (Baczko, 1991 [1984]:18)

El concepto de dislocación, sobre la base del conocimiento histórico de la época estudiada, nos es útil para comprender el proceso de rearticulación simbólica de lo religioso. Supone pensar las diversas representaciones religiosas que confluyen en la formación de varios imaginarios sociales como un proceso dinámico en el cual lo que se entiende como religión no es reducido sólo al retraso, a lo privado, a la legitimación de las clases dominantes, o como simple reflejo pasivo de condicionamientos externos. En este texto, lo analizaremos también como un proceso potencialmente activo, volátil y susceptible de dinamizarse históricamente, al punto de generar relevantes inflexiones políticas de las que la investigación debe ocuparse a profundidad para comprender los procesos de largo plazo.

Asimismo, dada su vinculación al concepto de lo político, y por estar imbricado con el fenómeno peronista, que constituye gran parte de esta relación constitutiva, un importante antecedente de la idea de dislocación lo podemos circunscribir en los estudios de Ernesto Laclau, especialmente su última publicación sobre populismo. Allí hace una referencia religiosa puntual: Dios, en su acepción de “nada mística”, es un significante vacío (Laclau, 2002), y es justamente la vacuidad un elemento central para entender la conformación política del populismo.

En esta dirección, Laclau afirma que una identidad popular funciona como un significante vacío, es decir, sin un contenido preestablecido y lineal: “El carácter vacío de los significantes que dan unidad o coherencia al campo popular no es resultado de ningún subdesarrollo ideológico o político; simplemente expresa el hecho de que toda unificación populista tiene lugar en un terreno social radicalmente heterogéneo” (Laclau, 2005).

La recompreensión del populismo como lógica política autoriza a reconocer otros atisbos a partir los cuales “lo político” adquiere una inteligibilidad muchas veces omitida o retaceada. Reconocer la influencia religiosa en esto mismo es más que pertinente, dado que los “populismos realmente existentes en América Latina” no han rechazado o negado las legitimidades religiosas como sí lo hizo cierto liberalismo integral, sino que buscaron novedosas y heréticas relaciones. Al mismo tiempo, la modernidad católica tuvo fuerte presencia en la constitución de los estados populistas.

Podremos ver en las siguientes páginas cómo lo religioso no ha estado exento de la dislocación de lo político, y ha participado activamente en la construcción imaginaria de categorías definitorias como las de “pueblo” y “trabajo”.

Los procesos de dislocación entre lo religioso y lo político: el catolicismo integral en Argentina

Para comenzar el examen de los antecedentes relevantes que ayudan a la comprensión de los discursos sobre el trabajo, afirmamos que una variedad de manifestaciones políticas en la Argentina del siglo xx está íntimamente ligada con la irrupción de principios religiosos en la esfera público-política. Esta irrupción abarca la constitución de diversas éticas que ponen el acento en el complejo mundo del “trabajo” y de los “trabajadores”.

Para comprender las diferentes configuraciones discursivas debemos detenernos, aunque no más que en pocos párrafos, en el impacto de la cultura católica en los años veinte, treinta y cuarenta del siglo xx.

Los años veinte y, sobre todo, los años treinta, muestran la emergencia y consolidación de un catolicismo que se presentará como disruptivo con relación a décadas anteriores. Hablamos de la emergencia del “catolicismo integral”:

este catolicismo genera un vasto movimiento. Podemos hablar así de un movimiento católico de “penetración”, “transformación”, “restauración”, “infiltración” de la sociedad. Su grito de guerra será “recristianizar la sociedad”, “que Cristo reine en nuestra patria”, “Viva Cristo Rey”. (Mallimaci, 1988a)

Esta presencia pública contrasta con la tesis que confina los grupos religiosos al ámbito de la vida privada. El catolicismo integral, que penetra desde el mundo católico diversos espacios de la sociedad argentina, tiene un posicionamiento estrictamente ofensivo y militante:

este tipo de catolicismo que se autodefine como integral no lo es solamente porque mantiene la integridad dogmática o porque la entiende totalmente cerrada, sino porque busca ser un catolicismo aplicado a todas las necesidades de la sociedad contemporánea. Mientras que desde el liberalismo y el socialismo se argumenta que la sociedad tiene en sí misma los medios de resolver sus problemas, y que la religión, por ende, debe ser un asunto privado —o de conciencia—, este catolicismo niega sistemáticamente la autonomía y el quedarse encerrado en la sacristía, en el templo. Es social por esencia, sea cual fuere la comprensión que se tenga de la palabra y de los sentidos sucesivos y antagónicos que le brindará. (Mallimaci, 1988a:40-41)

El eje común que compele a los católicos a luchar por la recristianización de la sociedad argentina no supone pensar que haya existido un “bloque Iglesia” en términos homogéneos, como sostienen algunas interpretaciones que rozan afirmaciones de sentido común. Más allá de la lógica eclesiástica —sustentada sobre todo en los obispos y en los sacerdotes publicistas— que proclama constantemente la unidad en el “Cuerpo Místico”, como se dice en esa época, el catolicismo integral conoce diversas vertientes que, dentro del mismo universo religioso proclamado y detrás de los significantes que exhortan a vivir integralmente la doctrina de Cristo, irá ofreciendo interpretaciones divergentes sobre cómo y con quiénes llevar adelante el avance de la religión defendida (Mallimaci, 1988a:33). Sería un gravísimo error pensar el movimiento católico integral de manera homogénea o con el simplista rótulo de integrismo.

Si nos referimos a la problemática de la cuestión social, repasando toda una tradición católica mundial que se desprende de los documentos magistrales, básicamente desde la encíclica *Rerum Novarum* publicada en 1891 por León XIII, el trabajo ocupa un lugar de vital importancia en la concepción católica de la sociedad. El “catolicismo integral” se construyó a partir de la crítica al “demo-liberalismo”, al “comunismo” y a las “desviaciones de la modernidad”, y de tomar la consagración del “trabajo” como punto fuerte, siendo éste concebido como un mecanismo de cohesión social y concreción espiritual de valores religiosos. La dignidad del trabajador pasa a formar parte de la dignidad nacional. La “Argentina católica” fue el mito movilizador de numerosos católicos que se opusieron tanto a la “Argentina liberal” como a la “Argentina comunista”. De este modo se va catolizando la sociedad al

mismo tiempo que se va argentinizando el catolicismo. El catolicismo integral de penetración en toda la vida social y estatal se presenta como sustituto de la anterior ideología liberal dominante, no para formar un nuevo partido católico sino para ser cimiento de la nacionalidad (Mallimaci, 1988b).

“Los que trabajan”: el imaginario cristiano peronista

La proximidad cronológica del advenimiento del “catolicismo integral” y los orígenes del movimiento peronista (James, 1987) conducen a una discusión que la historiografía ha estudiado bastante. Pensando en perspectivas que han interpretado al segundo como mero continuador del primero, tal cual se desprende de determinadas implicancias del mito de la “nación católica” (Zanatta, 1999), este impacto religioso debe ser precisado para analizar hasta qué punto la naciente experiencia político-popular recibe la herencia católica, y desde qué intervenciones simbólicas la transforma en un nuevo horizonte del sentido. Como bien se ha demostrado en otros trabajos de investigación, diferentes catolicismos se relacionan con los orígenes del movimiento peronista: estas afinidades serán en algunos casos positivas y en otros negativas. Pero también tales afinidades son en ocasiones provisorias (Mallimaci, 2001:223-229):

- católicos que concilian con el mundo político partidario liberal, agrupados en la revista *Orden Cristiano*, y que se oponen a lo que consideran “el totalitarismo” encarnado por el entonces candidato del Partido Laborista, al concebir que el enfrentamiento fundamental en Argentina se libra entre “demócratas” y “totalitarios”. Podemos incluir aquí a figuras como Augusto Durelli, Alberto Duhau, el padre José Dumphy y monseñor Miguel de Andrea;
- católicos integrales que se solidarizan con el movimiento peronista por sus identificaciones religiosas y conciliadoras. Aquí se encuentra un abanico que va desde el diario *El Pueblo* hasta jerarcas de la Iglesia católica, como el cardenal Copello, arzobispo de Buenos Aires. Otros católicos integrales que comparten una misma ideología que los anteriores, como el director de la *Revista Criterio*, el sacerdote Gustavo Franceschi, ni apoyan ni rechazan públicamente al candidato Perón. Sospechan de lo que llaman su “demagogia” y posible utilización de lo eclesial para su propio beneficio;
- católicos integrales fuertemente identificados con el orden, las jerarquías sociales y la autoridad. Los vínculos con el nacionalismo autorita-

rio les hacen depositar vagas esperanzas en la formación militar de Perón. Unos se suman creando organizaciones políticas que perdurarán en el largo plazo; como miembros de la Alianza Libertadora Nacionalista llevan de candidato en 1946 al sacerdote jesuita Leonardo Castellani. Otros terminan alejándose de él y criticándolo. Un caso por antonomasia, pero no único, es el del sacerdote Julio Meinvielle;

- católicos antiliberales y anticomunistas que se suman al peronismo seducidos por las reformas sociales aplicadas y por el acento “humanista y cristiano” del movimiento naciente. Aquí se puede incluir a Manuel Gálvez, Leopoldo Marechal, Ernesto Palacio, Arturo Sampay y el jesuita Hernán Benítez;
- católicos que acompañan al peronismo desde el ámbito de la vida cotidiana, en la acción desde el mundo del trabajo y con la compañía de los sectores populares. En esta categoría se puede incluir, entre otros, a Cipriano Reyes, un católico sin iglesia, sindicalista de la carne y activista del 17 de octubre. También se suman al peronismo la mayoría de los miembros de la naciente Juventud Obrera Católica y algunos dirigentes de las Vanguardias Obreras Católicas.

Sin embargo, más que los nombres concretos sobresale la importancia anónima, y colectivamente vital, de este cruzamiento entre religión y política.

Desde el punto de vista que aquí privilegiamos, los ejes discursivos de tres personajes históricos centrales entre 1945 y 1955 corroboran la presencia dinámica de las relaciones religiosas y políticas. El primero de estos ejes es el de Hernán Benítez, sacerdote jesuita y confesor de Eva Perón. El segundo, de la propia Eva Perón, quien murió en 1952. El tercero, el del presidente Juan Domingo Perón. Los tres aportes que citamos representan una particular manera de entrelazar derroteros religiosos y políticos, tomando como punto de intersección el lugar del trabajo, más específicamente, la categoría colectiva: “los que trabajan”.

Benítez hace su principal aporte en el libro *La aristocracia frente a la revolución*, publicado en Buenos Aires en 1953. El sacerdote jesuita destaca los intereses económicos y sociales que se pueden defender desde tal o cual ética religiosa. La doctrina social no es para él un mensaje prístino ni puro. Es un recurso simbólico que se puede reapropiar en un sentido burgués o que, por el contrario y como anhelaba el peronismo, se puede afirmar desde intereses obreros y populares:

La Rerum Novarum, la Quadragesimo Anno y los mensajes sociales del Papa reinante cuando los lee un oligarca desde su enfoque egoísta, [éste] descubre en

ellos la confirmación del capitalismo individualista (...) convirtiéndose la doctrina económica en mística y religión. Pero cuando los lee un justicialista descubre en ellos principios de una revolución social y económica mucho más avanzados que los del sindicalismo integral y —¡ÓIGANLO BIEN!— que los del comunismo.¹

La opción obrera y popular del catolicismo y del peronismo de Benítez generaba fricciones con diversos sectores católicos: no sólo con los autodenominados “democráticos” sino también con el catolicismo de corte autoritario y con el resto de la estructura eclesial. Ahora bien, su lectura del justicialismo, que acentúa la vocación obrera del mensaje religioso e implica un ataque al clericalismo jerárquico, fue elaborada y retomada también en el mundo católico. En esta lectura quedan desnudas las contradicciones y divergencias en el seno mismo de la Iglesia y del movimiento católicos. El concepto de trabajo no recorre una semántica homogénea sino por el contrario, otra diversa y múltiple. La orientación católico-peronista del autor implica una fuerte dislocación de los engranajes institucionales y sociales del catolicismo:

La sociedad católica burguesa, con sus cofradías, sus congresos, sus manifestaciones de fe pública y otras cosas de éstas, presidida siempre por aristócratas y señoronas, se ha vuelto un verdadero obstáculo, para la propagación del catolicismo entre las gentes de fábricas. LA OBRERIZACIÓN DE LA IGLESIA DEBERÍA COMENZAR POR DAR A LOS OBREROS LOS COMANDOS DE SUS GRANDES INSTITUCIONES OFICIALES.²

Benítez objeta la “burocracia religiosa”, la transformación del clérigo en un “burócrata” del sacerdocio.³ El peronismo es propuesto como ese gran desafío de desburocratización del funcionamiento de la institución. La obrerización de la Iglesia significaba la articulación de un poder que dentro de las comunidades religiosas se debía otorgar a los trabajadores. Su lectura de la doctrina social llegaba a este punto sensiblemente contundente: lo religioso se une al trabajo, a los que trabajan, a los intereses de los trabajadores.

Veamos desde otro registro no institucional católico cómo se plantea esta relación entre religión y política. Apelamos a las dos máximas autoridades discursivas del peronismo: Eva Perón y el propio Juan Perón. La prédica de Eva Perón, con todo su acento polémico, pone al descubierto la resignificación

¹ Hernán Benítez, *La aristocracia frente a la revolución*, citado en Mallimaci (1992:328).

² Benítez, *La aristocracia...*, citado en Mallimaci (1992:355).

³ Benítez, *La aristocracia...*, citado en Mallimaci (1992:356).

peronista de la ética cristiana articulada sobre una querella con el catolicismo institucional.

Hay en esta construcción imaginaria una interpelación a la nueva presencia católica en la sociedad, la que, como hemos indicado previamente, está formada por la influencia católica integral en el espacio público y estatal.

Sin embargo, la negación del comunismo y de la salida individualista burguesa sufre una transformación cualitativa central. Y este cambio transita precisamente por la concepción que tiene del trabajo. La adhesión a los principios cristianos pasó en Eva Perón por un complejo proceso de *rearticulación simbólica y desestructuración institucional*. El peronismo, siguiendo esta línea, puede ser entendido como una exégesis radicalizada que se desgaja paulatinamente de los encuadramientos burocráticos e institucionales por los que pasa la concepción de la “gracia religiosa”, que implica la emergencia de este cristianismo *sui generis* que no sólo elude así la censura clerical, sino que se propone como otra memoria legítima de interpretación y por ende se convierte en fuente de conflictos en cuanto a quién va a poseer el control de regulación de la nominación legítima.⁴ En términos de campo religioso, la ética evitista se traduce en un trastrocamiento de la lógica del campo a partir de la imposición de nuevos valores que se reclaman herederos de una “esencia originaria”.

En las alocuciones públicas de Eva Perón, el imaginario cristiano-peronista, tal como lo hemos designado, se construye prioritariamente sobre el valor social del trabajo y los trabajadores:

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. (Perón, 1986-1987)

Los mensajes navideños eran la ocasión indicada para recordar las raíces cristianas del peronismo, raíces que fortalecían el espacio de los “que trabajan”. Pero más que eso, para recordar las analogías entre peronismo y cristianismo, y cómo el primero concretaba, según la autora, las promesas del segundo. El 24 de diciembre de 1950 sostiene que,

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

⁴ Para leer las definiciones entre catolicismo y memoria recomendamos Hervieu-Léger (1996).

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. (Perón, 1986-1987)

La doctrina de Perón y del movimiento peronista, que se presentaba como “profundamente humanista y cristiana”, implica en el pensamiento de Eva Perón una ruptura con el imaginario de los órdenes sociales, también presente en otras versiones católicas de la época, y propone la asunción de otra centralidad discursiva: el motor místico de la sociedad son los humildes, pero más específicamente los que trabajan. El eje *pueblo sufriente-humildes trabajadores* constituye un pilar simbólico sacralizado para este tipo de concepción del cristianismo. El peronismo es, desde este punto de vista, su continuación más consecuente. Igual que ocurrió a Jesús y al fenómeno cristiano mismo, los “humildes y los trabajadores” fueron quienes comprendieron al general Perón, como afirma en varias ocasiones, con lo que lleva el conflicto entre gobierno e institución católica a límites no conocidos en esos términos.

El entonces presidente también trata de relacionar esta predilección 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. (Perón, 1946-1955)

Este texto desnuda las interacciones complejas entre religión y política, y toma como nudo vinculante el tema del trabajo. Los más de diez años de experiencia peronista en el poder estuvieron teñidos por esa búsqueda conflictiva de legitimación religiosa que el peronismo aceptó a condición de someterla a la lógica de su lenguaje y de su construcción de poder. Lejos esta-

mos del proyecto de Estado liberal que entre 1880 y 1930 pretende depositar la religión en la vida privada, en que el Estado le requiere una mera función moralizante. Cuando el peronismo intentó resignificar las enseñanzas católicas, éstas sufrieron un proceso de transmutación simbólica a partir del cual la “verdadera esencia” del catolicismo debía ser, según el gobierno justicialista, la vocación popular y obrera.

El peronismo se reclamó “auténtico heredero de la exégesis religiosa”, politizando lo religioso a fin de subordinarlo, y sacralizando la política a fin de detentar la vanguardia moral integral de la sociedad argentina. La política de gobierno aparecía como un espacio de actores legitimados para interpretar el “mensaje y la historia misma de la vida de Cristo” y así cumplir con la promesa de “salvación”:

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. (Perón, 1946-1955)

De este modo se exalta la figura de una religión sin iglesia⁵ que dirige su prioridad significativa a los anhelos de aquellos que “tienen hambre y sed de justicia”, religión de los que tienen hambre, religión que promete el reino a los humildes, religión del reino y de la metáfora del ojo de aguja desde la mediación privilegiada de la política.

De esta manera el imaginario cristiano peronista hace del trabajo un concepto medular en su construcción simbólica, con lo que rehace una memoria cristiana (y, por ende también una utopía) desde esa lectura privilegiada. Los discursos de Benítez, Eva Perón y Juan Perón toman el trabajo y la categoría de los trabajadores como el ámbito político-religioso por excelencia. El lastre cultural que carga la noción de trabajo en la sociedad argentina posee un momento de desarrollo durante los años cuarenta y cincuenta, que se consolida y adquiere una fisonomía muy particular a partir de un catolicismo *sui generis* semantizado por actores e ideas con arraigo en el peronismo. Catolicismo de dislocación cuyas consecuencias atravesarán largas décadas de

⁵ El concepto de cristianismo sin iglesia como categoría sociológica fue trabajado sincrónica y diacrónicamente por Ernest Troeltsch (colega de Max Weber) en su famoso libro sobre la enseñanza social de las iglesias (Troeltsch, 1931 [1912]). La discusión sobre este punto podría profundizarse aún más, ya que se ha polemizado acerca de qué proyecto religioso de fondo tenía el justicialismo: si una religión sin iglesia, o si una religión en iglesia peronista.

la segunda mitad del siglo xx. Incluso, parte del conflicto que se presentará entre “verdaderos peronistas” y “verdaderos católicos” durante los años 1954 y 1955, debe filiarse en esta dimensión, puesto que su intención de dotar de contenido cristiano a la ideología de este movimiento en ascenso y de extender dichas claves al todo social, implicaba una fuerte pugna con el catolicismo clerical, sea “nacionalista” o “democrático”, sobre quién debía orientar el proceso.

Ya en los inicios de este complejo vínculo entre catolicismo y peronismo se notan tanto sus afinidades como sus conflictos, y es precisamente en la dimensión del imaginario donde ambos rasgos adquirieron el tinte trágico que se expresará durante la segunda mitad del siglo xx, cuando la manera de dilucidar los conflictos será el incendio de templos, cruces y vírgenes, y las bombas y muertes.⁶

El catolicismo post-conciliar y el trabajo: la radicalización político-discursiva

El segundo complejo discursivo estuvo constituido por el catolicismo post-conciliar y sus relaciones con la militancia insurreccional, particularmente la denominada izquierda peronista (Donatello, 2002a). No referiremos aquí la extensión de esta ligazón, ni la totalidad del amplio espectro de grupos y de discursos que estaban integrados dentro del catolicismo post-conciliar, sino que nos abocaremos fundamentalmente a examinar cómo se relaciona la problemática del trabajo dentro de este cúmulo de interacciones.

En tal sentido, no hay que olvidar que este tipo de catolicismo tiene como antecedentes destacados tanto al movimiento de curas obreros como a los sacerdotes asesores de la Juventud Obrera Católica (JOC). Los curas obreros surgen como movimiento en Francia en las décadas de 1940 y 1950. En Argentina, el primer obispo que aceptó curas obreros en su diócesis fue monseñor Podestá, de Avellaneda. Un grupo de sacerdotes franceses que estaban vinculados a la “Misión de Francia” —la cual los nucleaba— arribó al país a fin de reunirse con sus pares argentinos y transmitirles su experiencia. La estrategia que primaba dentro de este grupo no consistía solamente en realizar acción pastoral dentro del mundo obrero, implicaba también comprome-

⁶ A los aviones militares con el símbolo en las alas y el fuselaje de CRISTO VENCE (una cruz pintada dentro de la V de la victoria) que bombardearon la Plaza de Mayo y alrededores, la resistencia peronista los dislocó con el PERÓN VUELVE (una P pintada dentro de la V de la victoria). Recordemos que en ese bombardeo del centro de la ciudad de Buenos Aires ocurrido en 1955, mueren alrededor de 350 personas que transitaban por esos lugares.

terse junto a los trabajadores en su lugar de trabajo, viviendo su misma vida y lucha social.

Al mismo tiempo, los asesores de la Juventud Obrera Católica ocupaban roles análogos en las instancias estudiantiles de la Acción Católica Argentina (ACA), especialmente en la Juventud Estudiantil Católica y la Juventud Universitaria Católica (JEC y JUC). De este modo, sacerdotes formados en la matriz integral e influidos por la renovación conciliar tendrían un lugar destacado en la construcción de una identidad común “obrero, estudiantil, católica y popular”. Allí se concentrará el mayor aporte intelectual al proceso de transformación y radicalización del catolicismo en Argentina.

Por su parte, el Humanismo, agrupación docente estudiantil social-cristiana que empezaba a ganar espacios cada vez más amplios en los medios universitarios (llegó a conducir la Universidad de Buenos Aires entre 1964 y 1966, cuando sufrió la intervención de las Fuerzas Armadas, en lo que se ha dado en llamar “la Noche de los Bastones Largos”), resume las ideas que demostraban esta preocupación:

El trabajo se inserta dentro de este esquema como un proceso donde muere algo: energía y tiempo de un hombre, y surge algo que es el producto, lo nuevo, que está destinado a establecer vínculos entre los seres. El trabajo está orientado a la COMUNICACIÓN DE LAS CONCIENCIAS, y a aumentar el índice de socialización. (UBA, 1963)

Así, podemos ver que dentro de la renovación post-conciliar en la Argentina tanto sacerdotes como laicos, miembros del movimiento obrero organizado y políticos, militantes estudiantiles e intelectuales, elaboraban una construcción de sentido afín a los rasgos de efervescencia colectiva propios de los tiempos que corrían. Y ella descansaba sobre dos ejes: primero, la dignificación del mundo del trabajo como ámbito privilegiado de la acción social; segundo, una disputa con el peronismo por la apropiación de estos contenidos.

Si retomamos la idea de dislocación planteada al principio de este trabajo, y si pensamos las interacciones positivas y negativas que se desarrollaron en el periodo que acabamos de examinar, inmediatamente anterior, podemos comprender estas claves. En esta dirección, es aún más complejo el problema que se le va a presentar al mundo católico en años posteriores y, dentro de este mundo, a los católicos que se enrolaban dentro de la corriente post-conciliar. La elección ya no sería entre la disputa o la conciliación con los contenidos simbólicos y políticos del peronismo, sino que estaría vinculada a otra ligazón: la identidad, en una serie de variantes, entre el peronismo y la política insurreccional, entre el mundo del trabajo y la acción revolucionaria.

La acción social sería el instrumento privilegiado por aquellos que querían quedarse dentro de los límites de la esfera religiosa. De esta manera, en el Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo tenemos el ejemplo más claro de dicha opción. Y su disolución se explica por este proceso de reducción hacia lo político partidario: en 1973 decidirían que el triunfo electoral de Héctor Cámpora representaba el inicio de una nueva etapa donde sus luchas debían concentrarse en otra parte.⁷

Otro camino sería el de la acción cultural fuera de la esfera religiosa. Así, tenemos intelectuales católicos que formaron parte de una multiplicidad de grupos e instancias de interacción con el peronismo: el sindicalismo que se presentaba como “alternativo” de los sectores “burocratizados” del movimiento obrero, y los sectores autodenominados “combativos” dentro del peronismo. Un ejemplo claro de esta elección fue el grupo “Cristianismo y Revolución”. Éste se constituye hacia el año 1966 bajo la dirección de Juan García Elorrio, ex seminarista y seguidor ideológico del cura-guerrillero colombiano Camilo Torres. Con este nombre se formó un comando que funcionó como núcleo aglutinador de jóvenes católicos con preocupaciones sociales y voluntad de acción. También aquí vemos una disolución en la política: muchos de sus miembros integrarán posteriormente algunas de las organizaciones político-militares que proponían la alternativa insurreccional.⁸

Asimismo, dentro de este amplio espectro nos centraremos, a fin de acotar el tema, en aquellos católicos post-conciliares que optaron por el camino de la política insurreccional. El caso de los Montoneros es, tal vez, el que ilustra mejor las afinidades electivas entre la ética del catolicismo post-conciliar y la acción política insurreccional, catolicismo post-conciliar que se nutre de la tradición integrista que enfrentaba al liberalismo, y que se apoya en los sectores populares a través del enunciado de un socialismo real. ¿Qué vínculos presentan ambos términos en relación con la problemática del trabajo? ¿Qué nos dicen estas ligazones con respecto al tema central de nuestro artículo?

Para responder esta pregunta podemos ir a los distintos documentos que elaboraron los Montoneros a lo largo de su historia y tomar de ellos lo que permita discernir un corpus discursivo definido. En ellos tenemos una primera

⁷ El año 1973 posee múltiples significaciones en la historia argentina reciente. Fue el año en que el general Perón retornó al país luego de un exilio de 18 años. Fue el año en el cual el peronismo retornó al poder a través del sufragio. Pero también fue el momento cuando estallaron sus contradicciones y se establecieron los límites a las aspiraciones de cambio de gran parte de los actores políticos radicalizados.

⁸ Para una amplia y elaborada historia de este grupo, sus vínculos históricos con un tipo de catolicismo integral y su accionar intelectual, véase Morello (2003).

clave que trasciende a las distintas etapas, es la sobredeterminación de la política en sus diagnósticos sobre la sociedad. Así, en relación con el tema que estamos tratando podemos ver que existen dos tipos de declaraciones: los *juicios sobre el sistema económico* y sus premisas sobre el *sindicalismo*. Con respecto al primero, al inicio las condenas son precisamente por razones políticas:

Los yanquis a su vez dan una nueva estrategia de dominio para Latinoamérica, haciendo en ella una nueva división internacional del trabajo. Debido a su economía superindustrializada necesita de una nación con mercado de estructura económica desarrollada y hacer que ese país se encargue de un subdominio económico hacia las otras naciones con desarrollo de economía basada en la extracción de materia prima, ganadero-agroexportadora o con industria de desarrollo medio. (Baschetti, 1995)

Es por esta dominación imperialista que se puede explicar el subdesarrollo argentino y no a la inversa:

a) Situación económica del país: no es un secreto para nadie que la crisis económica de nuestro país es estructural y que durante 1971 se ha agravado en grado considerable. La entrega a la voracidad imperialista a partir de 1955 es la causa fundamental de la situación de empobrecimiento y dependencia que hoy vivimos... (Baschetti, 1995)

Encontramos así, al igual que otros grupos en Argentina y en América Latina, una fuerte influencia de la Teoría de la Dependencia, la cual funciona como la matriz teórica más apropiada para la reelaboración que hacen los Montoneros del nacionalismo y del peronismo. La contradicción entre Liberación y Dependencia, se resuelve sin lugar a dudas en torno al primer polo.

Pero, ¿con base en qué propuesta económica? Más allá de la indefinición señalada anteriormente, y forzados por las circunstancias políticas, los Montoneros se adhieren a ciertos supuestos básicos de lo que sería luego el plan económico de Gelbard:⁹ el “Pacto Social”. Estas afirmaciones relativas al plano económico nos muestran una contradicción entre su diagnóstico de superar al primer peronismo y sus propuestas producto de la coyuntura política, las cuales estaban íntimamente relacionadas con él:

⁹ El plan Gelbard —apellido del ministro de Economía durante los gobiernos de Cámpora y Perón— consistía en una alianza entre empresarios nacionales y sindicatos con miras a lograr un desarrollo industrial autónomo a partir de la exportación de manufacturas a otros países del Tercer Mundo.

el pueblo impone (...) condiciones básicas a los capitales extranjeros para que no favorezcan el desarrollo imperialista y en cambio contribuyan a la reconstrucción nacional. Son: *a)* no imposición de condicionamientos políticos; *b)* no pago de “royalties” (tecnología); *c)* topes a la remisión de divisas y obligación de reinversión en el país con dirección nacional de las mismas; *d)* utilización del crédito exterior por el Estado en los sectores claves de la economía; *e)* eliminación de la usura en los intereses crediticios (stand by, etc.); *f)* nacionalización del crédito... (Baschetti, 1995)

Ahora bien, si salimos de lo coyuntural, podemos ver que existe una serie de paralelismos y términos en común con los discursos formulados a principios de la década de los sesenta por muchos grupos católicos. Sería demasiado simplista imputar estas influencias sólo al catolicismo. Estos argumentos aparecen a lo largo del periodo que va de 1955 a 1973 enunciados por los actores más variados. Formaban parte de un tronco en común. Por ello mismo, nos marcan cómo un discurso compartido por el catolicismo post-conciliar y el peronismo revolucionario se filia dentro de una matriz donde cada espectro político y social va a buscar conceptos para reelaborarlos en función de las coyunturas.

Luego, los juicios sobre el sindicalismo parten de un diagnóstico de la situación bastante análogo a las críticas realizadas por distintos protagonistas del catolicismo post-conciliar unos años antes con respecto a la Iglesia-institución. Concretamente, la idea de que los trabajadores se hallan presos en una estructura burocrática que no los representa y que inhibe la auténtica expresión de sus intereses y necesidades. En sus críticas al Pacto Social, Firmenich, miembro de la cúpula montonera, afirmaba:

El Pacto Social podemos decir que es un acuerdo, o debería ser, un acuerdo que formaliza la alianza de clases, pero regido y gobernado por la clase trabajadora (...) así debería ser. Pero en la actualidad el Pacto Social no refleja eso, y no refleja eso porque en la constitución de esa alianza los trabajadores no tienen representantes (...). Porque tienen allí, en la CGT [Confederación General del Trabajo], una burocracia con cuatro burócratas que no representan ni a su abuela... (Baschetti, 1995)

Este conflicto, latente en el periodo anterior, adquiere ahora mayor virulencia en la medida que no se comparten objetivos comunes, sino que, por el contrario, se compite con más fuerza por un mismo espacio:

Asimismo, hay una contradicción de la burocracia con este proyecto, que no es exclusivamente ideológico, sino de supervivencia actual: su contradicción con la JTP [Juventud Trabajadora Peronista]. La contradicción de la burocracia con la

JTP, más allá de su ideología, está derivada de que el desarrollo de la JTP significa el aniquilamiento de la burocracia. (Baschetti, 1995)

Por ende, la principal oposición se da aquí entre los que se dicen “verdaderos representantes de los trabajadores” y la burocracia sindical. Esto se traduce en términos prácticos en la lucha entre la JTP y la CGT, librada en los propios ámbitos laborales. La propuesta consecuente es: si se quiere eliminar el poder de las burocracias,¹⁰ hay que eliminar el sustento de este poder.

Esta obsesión es una buena prueba del proceso de dislocación. Así, podemos ver que, al igual que en el periodo 1943-1955, los católicos que optan por la acción política presentan afinidades positivas con el peronismo en cuanto a diagnósticos y argumentos en común, donde la problemática del mundo del trabajo es central para elaborar su discurso sobre la sociedad. Pero, a la vez, se presenta un enfrentamiento en torno a quién debía hacerse cargo de llevar a cabo estas ideas: ¿los católicos o el peronismo? O, resumiendo mejor el dilema, ¿los católicos dirigiendo al peronismo o los católicos dentro del peronismo? En este dilema podemos encontrar cómo el carácter integral del catolicismo —independientemente de su orientación ideológica coyuntural— plantea a los sujetos una disyuntiva de consecuencias en ocasiones trágicas.

La “cultura del trabajo” en la crítica al neoliberalismo de los años noventa

En este apartado trataremos breve y provisoriamente la “ética del trabajo” y la “cultura del trabajo” en el campo de lo religioso y su vinculación con el espacio público en el contexto contemporáneo. Si bien no le destinaremos la extensión otorgada a los dos casos anteriores, creemos importante, antes de cerrar nuestra indagación, no perder de vista algunos derroteros posteriores que se siguen de la afinidad entre religión y política durante los años noventa.

Es ineludible tener presente que las transformaciones que afectaron a las sociedades latinoamericanas al promediar esta década también tuvieron repercusiones en la Argentina. Se ha vivido la crisis de la sociedad salarial que había caracterizado a nuestro país hasta mediados de los años setenta.

¹⁰ Se fue produciendo, en este caso, un fuerte discurso “anti-autoridad” por parte de los Montoneros, que los llevó incluso a enfrentar la legitimidad del liderazgo de Perón al interior del Movimiento Nacional Justicialista.

En su correlato cultural e institucional, y si se efectúa un análisis de largo plazo, tenemos que la marcha de los procesos de secularización y laicización fueron por demás sinuosos. La declinación del “monopolio católico” y la pluralidad religiosa no se tradujeron en nuevas posturas religiosas y políticas de defensa de ampliación del Estado laico. Nuevos esquemas éticos aparecieron con la gran irrupción pentecostal, los cuales estuvieron lejos de mitigar las ya históricas ambiciones por controlar el espacio público y las políticas de Estado que antes ejercía en soledad la Iglesia católica. Si en nombre de un integrismo a la ofensiva se intentaba cercenar clericalmente las prerrogativas de la laicidad, los horizontes de la conversión pentecostal, con su ascesis intramundana individualista, no dejan de pretender ejercer también algún grado de control sobre la agenda pública. Es importante señalar esta característica para comprender también lo que sobrevivió del discurso sobre el trabajo en los últimos años.

La década de los noventa presenta, entonces, un contexto ideológico que proclama el final de las ideologías, la caída del Muro y la disolución de los comunismos reales. El peronismo histórico y las batallas de los años setenta parecen anacrónicos. Las reivindicaciones populares encuentran, por ende, serias dificultades para concretarse en el poder del Estado y en las estructuras partidarias.

En este contexto se hace notoria la persistencia diacrónica de los discursos sobre el trabajo y en especial la insistencia de valorar la “cultura del trabajo” por parte de los actores del mundo católico. Estos discursos no son homogéneos y su vinculación con las redes de relaciones del catolicismo es diferente en cada caso. Así, encontramos documentos episcopales, declaraciones de obispos, denuncias de sacerdotes y militancia político-sindical de individuos que se reconocen pertenecientes a tal o cual filiación religiosa. Sin embargo, y pese a tales disimilitudes, el trabajo como tema vertebral y conducente atraviesa el simbolismo católico de estos discursos.

Por razones de espacio no abordaremos el periodo de la dictadura militar (1976-1983) ni los primeros seis años de democracia a partir de 1983, es decir, del gobierno presidido por el doctor Raúl Alfonsín. No obstante, podemos recordar, con relación al profundo valor simbólico de protesta social dado por el trabajo en el caso de la sociedad argentina, que la primera movilización masiva contra la dictadura se realizó durante la festividad de San Cayetano, patrono del trabajo, bajo las consignas de Pan, Paz y Trabajo, llevada a cabo por la Central General de Trabajadores que conducía Saúl Ubaldini. Además, en 1985 se produce la visita de Juan Pablo II a la Argentina, marcada por movilizaciones católicas multitudinarias, igual que en el resto de la catolicidad mundial. Sin embargo, destaca que una de ellas fue para reunir

específicamente a los trabajadores en un populoso barrio del Gran Buenos Aires.

En este sentido, si queremos tipificar las relaciones entre los sectores católicos que presentan una posición de resistencia al neoliberalismo en la década de los noventa y su vinculación con otros espacios políticos y sociales, podemos afirmar que éstas se dan en tres niveles (Donatello, 2002b). Con una mayor visibilidad mediática, tenemos en primer lugar a miembros de la jerarquía eclesiástica, quienes interactúan con fuerzas políticas y sindicales tradicionales en el ámbito del sistema político institucionalizado. Por ende, su lógica es la del actor político y su presencia está en el Estado. Luego tenemos una instancia donde predomina la interacción en el espacio de las ONG, la sociedad civil y en la política que se postula como alternativa. Aquí podemos encontrar una lógica de construcción de base donde se produce una politización de los espacios sociales. Finalmente hay un tercer ámbito, marcado por los espacios de beligerancia popular, donde lo que predomina es la acción directa, en un enfrentamiento llano con los responsables del actual modelo social y económico de acumulación (Mallimaci, 1996).

Dentro de este tercer nivel, un caso típico ideal que puede servirnos como expresión clara de lo que pretendemos tematizar es el del sacerdote católico Alberto Spagnolo, ex párroco de San Francisco Solano —populoso barrio del Partido de Quilines, en el Conurbano Bonaerense— e integrante del Movimiento de Trabajadores Desocupados, agrupación Aníbal Verón. Sus conflictos con la autoridad eclesial y el clero no lo disuaden de su opción en el Movimiento Piquetero.¹¹ Al contrario, la vida en los piquetes representa desde esta memoria una historización concreta de lo que se supone son las enseñanzas del cristianismo primitivo. La lucha, la resistencia, encuentra varios enemigos declarados: el capitalismo, el imperialismo estadounidense, el clientelismo político. Una vez más los “orígenes cristianos” aparecen como memoria de largo plazo que cuestiona tanto las estructuras políticas como las religiosas y como núcleo movilizador para la concreción de una utopía de la fraternidad.

Con Spagnolo se mantienen las justificaciones religiosas de la acción política a pesar del desencuentro con la estructura eclesiástica y la diócesis a la cual pertenecía (Quilmes). Sobre el motivo de su opción por los piqueteros afirma que se hizo sacerdote:

Para estar con la gente, luchar con la gente, que es el proyecto de Jesús. Jesús no murió de viejo, como hubiera muerto de obedecer a Herodes. Jesús histórico

¹¹ Grupos de protesta que surgen en el interior de Argentina durante la década de los noventa, y que se fueron conformando con la presencia de desocupados que comenzaron a reclamar al Estado puestos de trabajo y planes de empleo.

demostró su compromiso con la causa de un pueblo oprimido que lucha por salir. Ése es el Jesús que entendemos muchos de los cristianos. No el Jesús que estaba en el templo. (Spagnolo, 2002)

La idea del “sacerdote piquetero”, que disloca en términos religiosos la figura tanto del sacerdote obrero de los sesenta, como del sacerdote villero de los ochenta y el sacerdote sanador de los noventa, nos dibuja una serie de argumentaciones que tienen que ver con la discusión, ya planteada por el Tercermundismo y la Teología de la Liberación, sobre el Jesús histórico y el Jesús “mistificado” por una institución ligada al poder. A su vez este catolicismo, con atisbos de des-institucionalización, conserva una crítica a las miradas privatizantes de la religión. La prédica religiosa, una vez más, no se reduce al templo sino que tiene como horizonte privilegiado la causa popular. Esta postura dista de ser novedosa en el catolicismo argentino; desde los años treinta, como pudimos ver en apartados previos, se proclamó que el “verdadero cristianismo” no era simplemente ritual o privado, sino público y totalizante.

Por sobre todo, un par de objetivos centrales justifican desde esta postura los piquetes y cortes de ruta: “El objetivo inmediato del Movimiento de Trabajadores de Desocupados es trabajo y salud” (Spagnolo, 2002).

Este imaginario no se desvincula de una enorme cantidad de manifestaciones de actores católicos que critican el neoliberalismo en nombre de la defensa del trabajo y de los derechos de los trabajadores. Por otro lado, nos muestra una percepción de la situación, una elaboración identitaria y una serie de propuestas que apuntan a re-crear un espacio imaginario abandonado por los viejos partidos políticos tradicionales: el espacio de lo nacional. El descreimiento profesado hacia la “vieja política”, las apuestas a la construcción de un espacio social que sostenga una nueva forma de identidad política y el recuerdo de los componentes más representativos del viejo radicalismo y del viejo peronismo, nos hablan de un espacio en disponibilidad. Este ámbito —dejado de lado por los partidos políticos tradicionales—, por su historia, se muestra como el más propicio para que un catolicismo antiliberal y nacional se instale con su imaginario de Nación Católica, de Patria Católica.

Conclusiones

Hemos analizado tres momentos históricos que demuestran la persistencia de una misma matriz simbólica, la cual fusiona inextricablemente lo religioso y lo político: el imaginario cristiano intransigente de fuertes contenidos antiliberales y la acción política y social orientada a construir con los traba-

jadores “sociedades más justas”. Esta conexión de sentido no ha sido analizada con frecuencia, y creemos que nuestro aporte se inscribe en el estudio sociohistórico de los vínculos entre religión y política y su articulación discursiva en el mundo del trabajo.¹²

En efecto, a pesar de las particularidades existentes entre cada modelo de cada momento, los imaginarios analizados retoman, desde el lugar simbólico de la “argentinidad”, la crítica al individualismo liberal y la reivindicación de la cultura del trabajo como imagen simbólica fuertemente sacralizada. Pero más que eso, la concepción “sagrada” del trabajo como uno de los componentes fundamentales de la ética religiosa ha sido también, a la vez, acción política analizada en términos teológicos y políticos, en la medida que la promesa religiosa sobre el trabajo y sobre el Reino celestial —reino destinado a los trabajadores y pobres— suponía un bautismo sacrosanto de la acción política.

Contextos diferentes, pero una misma preocupación en los imaginarios religiosos, en las articulaciones religiosas de la acción política. El trabajo, “los que trabajan”, forma parte de una cultura religiosa que ha tenido y tiene singular peso al interior de las ofertas existentes en el campo de la religión, pero que también hacia “afuera” logra articular todo un complejo de prácticas políticas. Piénsese en la militancia peronista de los cincuenta, la lucha insurreccional de la radicalidad peronista expresada, entre otros, por los Montoneros un par de décadas después, el paisaje de los años noventa, que conjuga voces episcopales en defensa del trabajo y en rechazo a los ajustes con los piquetes, y las justificaciones religiosas de actores participantes en la protesta contra el neoliberalismo y su negación.

Sin embargo, los profundos cambios en la estructura social presentan un horizonte donde los espacios materiales de los trabajadores se encuentran objetivamente constreñidos. Este dato de la realidad asalariada no es estrictamente nuevo, ya que es un proceso que lleva casi tres décadas. Hoy no estamos justamente en una sociedad en la cual la categoría “trabajador” absorbe a la de “pueblo”, razón por la cual la elaboración de un bloque “catolicismo-argentinidad-trabajo-pueblo” se torna dificultosa. El panorama es complejo y fragmentario. Aun así, el discurso derivado del “trabajo” conserva su fuerza pese a las mutaciones económicas. ¿Cuáles son las posibilidades de mediano plazo con relación a los derroteros religiosos que constituyeron identidades socio-políticas desde su ámbito con respecto al trabajo?

¹² Podemos trazar un paralelo con las investigaciones desarrolladas por el politólogo norteamericano Daniel Levine (Levine, 1996), quien analiza cuáles son las ideas y creencias con las que las personas participan en los movimientos sociales.

En este sentido, el catolicismo argentino ha tenido una relación ambigua y por lo general tensa con el Estado, la política y la sociedad civil. Es decir, se trata de la invención de un dispositivo imaginario a partir del cual el catolicismo se define como una parte esencial del “ser nacional” y del “pueblo”. Así la Argentina católica funciona al mismo tiempo como dadora de sentido e identidad nacional y religiosa. Ser católico pasa a ser sinónimo de argentino y viceversa. Esto le permitió a las instituciones y a la cultura católicas enfrentar y por momentos ganar su pugna con el espacio hegemónico del liberalismo, así como entablar su batalla con la cultura de izquierdas por medio del apoyo emanado de las afinidades electivas de amplios sectores de las fuerzas armadas con concepciones autoritarias de ese mismo catolicismo. Por ende, un rasgo de continuidad en todo el siglo xx fue el intento de lograr por diversos medios la identificación de lo católico con “lo nacional” y lo patriótico, la totalidad del pueblo con sus “valores criollos”, lo que también llevó a desconfiar de la democracia y de la pluralidad como elementos centrales de la construcción de sociedades más igualitarias.

Durante los años sesenta y setenta, las interacciones emprendidas entre militantes católicos imbuidos por los resultados profundos del Concilio Vaticano II (1962-1965) y por las ideas y organizaciones ligadas a la experiencia peronista ponen al trabajo nuevamente en la escena pública. La defensa de los trabajadores y sus intereses, en contraposición a un orden “injusto” que los explotaba en beneficio de intereses mezquinos y concentrados, impelía un tipo marcadamente militante de tránsito a la acción. Esta significación del trabajo se encuentra incluso en los Montoneros, quienes disputan a las denominadas “burocracias sindicales” el poder legítimo de representación de los trabajadores.

En los años noventa, este choque de esferas de creencias y acción adquiere una singular significación, nuevamente heterogénea, vasta y dispersa. La fuerza dislocante de la articulación católica no es tan vigorosa como en los tiempos de la pujante sociedad salarial. Hoy la fragmentación social, el crecimiento y la heterogeneidad de la pobreza y los salarios que no cubren las necesidades mínimas de vida muestran la actual estructura social argentina. No por ello dejan de hacer visible y esclarecer la constitución de temas desde las creencias religiosas. Pero en discursos (institucionalizados jerárquicamente o no), experiencias populares, organizaciones sociales y grupos de protesta social, la reivindicación del “trabajo” y del “trabajador”, es decir, la “cultura del trabajo”, sigue siendo un tema presente.

No obstante, enriquecer y complejizar las interpretaciones históricas no supone simplemente una lectura “optimista” de lo religioso. En efecto, los intereses en juego dentro de este proceso no son simples ni lineales. Aquí cita-

mos simplemente algunos de ellos que, a pesar de la heterogeneidad presente, ofrecen igualmente vasos comunicantes que los acercan. Pero estos meros ejemplos no agotan la totalidad de las expresiones religiosas ni la densidad de las mismas.

En un país como la Argentina, que ha vivido una transición democrática que no ha podido conjugar criterios de representación política y fortalecimiento institucional con los requisitos de igualdad en torno a derechos inherentes a una ciudadanía plena, la defensa de los que trabajan y de la dignidad de los trabajadores argentinos no conduce automática ni forzosamente a la consolidación de la democracia ni del pluralismo cultural y ético. Muchas veces encontramos reafirmaciones de corte autoritario ligadas tanto a la defensa de los trabajadores como a las críticas efectuadas a la concentración económica, el clientelismo político y la proliferación de la pobreza. Los actores del sistema político democrático deberían tener en cuenta este dato no menor cuando se trata de construir la agenda política y la opinión pública. Pero este tema comienza a exceder la incumbencia analítica del científico social y de las ciencias sociales.

Recibido: noviembre, 2004

Revisado: marzo, 2006

Correspondencia: CEIL-PIETTE/CONICET/Saavedra 15-Cuarto piso/Buenos Aires/Argentina/tel. y fax: (54 11) 49 52 74 40; (54 11) 49 52 52 73/correo electrónico: fmallimaci@fibertel.com.ar

Bibliografía

- Baczko, Bronislaw (1991) [1984], *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Baschetti, Roberto (1995), *Documentos (1970-1973)*, La Plata (Argentina), Editorial de la Campana.
- Bauberot, Jean (2004), *Laïcité 1905/2005. Entre passion et raison*, París, Seuil.
- Blancarte, Roberto (2001), "Laicidad y secularización en México", *Estudios Sociológicos*, vol. XIX, núm. 57, pp. 843-855.
- Casanova, José (1999), "Religiones públicas y privadas", en Javier Auyero (ed.), *Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- (1994), *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC.
- Cucchetti, Humberto (2004), *El simbolismo religioso y la construcción de la conciencia política en Argentina. Religión y política en el peronismo (1943- 1955)*, Buenos Aires, FLACSO, tesis de maestría.

- Donatello, Luis (2002a), *Ética católica y acción política: los Montoneros, 1966-1976*, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, tesis de maestría.
- (2002b), “El catolicismo argentino y la resistencia al neoliberalismo en la década del 90’: grupos, organizaciones e individualidades”, ponencia presentada en las II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión: La Religión en tiempos de crisis, Buenos Aires, 7-8 de noviembre, CEIL-PIETTE.
- Girard, René (1998), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005), “El cristianismo en Gran Bretaña: debates y controversias de una muerte anunciada”, *Sociedad y Religión, Área Sociedad, Cultura y Religión*, CEIL-PIETTE, Buenos Aires, núm. 25.
- (1996), “Catolicismo: El desafío de la memoria”, *Sociedad y Religión, Área Religión y Pobreza*, CEIL, Buenos Aires, núms. 14/15, noviembre, pp. 9-28.
- James, Daniel (1987), “17 y 18 de octubre de 1945: el peronismo, la protesta de masas y la clase obrera argentina”, *Desarrollo Económico*, Instituto de Desarrollo Económico y Social, Buenos Aires, vol. 27, núm. 107, pp. 445-461.
- Lacau, Ernesto (2005), *La razón populista*, Buenos Aires, FCE.
- (2002), *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, FCE.
- Levine, Daniel (1996), *Voces populares en el catolicismo latinoamericano*, Lima, Instituto Bartolomé de las Casas.
- Löwy, Michael (1999), *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI.
- Mallimaci, Fortunato (2001), “Los diversos catolicismos en los orígenes de la experiencia peronista”, en Fortunato Mallimaci y Roberto Di-Stefano, (comps.), *Religión e imaginario social*, Buenos Aires, Manantial.
- (1997), “A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milênio. Crer sem amarras”, en Oro-Steil (orgs.), *Globalização e religião*, Petrópolis, Vocês.
- (1996), “Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin del milenio desde Argentina”, *Sociedad y Religión, Área Religión y Pobreza*, CEIL, Buenos Aires, núms. 14/15, noviembre, pp. 71-94.
- (1992), “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, en Floreal Forni et al., *500 años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires, CEHILA-Nueva Tierra.
- (1988a), *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*, Buenos Aires, Biblos.
- (1988b), *Catholicisme et militarisme en Argentine 1930-1946*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, tesis de doctorado.
- Morello, Gustavo (2003), *Cristianismo y revolución. Orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, Córdoba, EDUCC.
- Perón, Eva (1986-1987), *Clases y escritos completos*, vol. 3, 1946-1952, Buenos Aires, Ed. Megafón.
- Perón, Juan Domingo (1946-1955), *Archivo oficial de intervenciones públicas del Presidente de la Nación*, Buenos Aires, Presidencia de la Nación.

- Spagnolo, Alberto (2002), "Entrevista a Alberto Spagnolo", *El Reino del Revés*, 31 de agosto 2002.
- Troeltsch, Ernest (1931) [1912], *The Social Teaching of the Christian Churches*, Nueva York, Alien and Unwin.
- UBA (Universidad de Buenos Aires) (1963), "La Unidad Estudiantil", documento de la Agrupación Humanista de Farmacia y Bioquímica de la UBA, diciembre.
- Weber, Max (2002), *Economía y Sociedad*, México, FCE.
- (1998), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, voi. I, Madrid, Taurus.
- Zanatta, Loris (1999), *Perón y el mito de la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo 1943-1946*, Buenos Aires, Sudamericana.