

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

Catolicismo y Política en la Argentina Reciente: opciones individuales y experiencias colectivas.

Luis Donatello.

Cita:

Luis Donatello (2004). *Catolicismo y Política en la Argentina Reciente: opciones individuales y experiencias colectivas. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/722>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Catolicismo y Política en la Argentina Reciente: opciones individuales y experiencias colectivas.

Por Luis Donatello (FSC-UBA/EHESS/CONICET).

La presente ponencia forma parte de un proyecto de investigación más amplio, fundamento de mi tesis doctoral, en co-tutela entre la Universidad de Buenos Aires y la Ecole Des Hautes Etudes en Sciences Sociales, bajo la respectiva dirección de los profesores Fortunato Mallimaci y Michael Löwy. Allí, se estudian las relaciones entre catolicismo y política en la Argentina Reciente centrandó la atención en dos momentos históricos y en singulares configuraciones del vínculo propuesto: las décadas de los 60' y 70', donde se hace hincapié en el rol del catolicismo en la conformación de las bases éticas de la política insurreccional y, en los 90', años en los cuales se intenta ver la participación de católicos en la impugnación al modelo neoliberal. Así, se intenta reconstruir en ambas instancias el derrotero histórico de lo que podemos denominar como Catolicismo Liberacionista.

En este marco, la presente ponencia tiene por objetivo sistematizar el trabajo con material empírico – Historias de Vida, entrevistas en profundidad y análisis de documentos – en torno al estudio de una serie de trayectorias individuales de católicos que se han vinculado a la política en la Argentina Reciente. Ello supone dar cuenta de una serie de experiencias “típicas”, las cuales nos brindarán una serie de patrones para comprender los rasgos sociológicos del fenómeno.

De acuerdo con esto, dos preguntas orientaran nuestra exposición. En primer lugar, la atinente a la elaboración de una respuesta plausible sobre los

elementos que orientan la acción y que podemos resumir de una manera sencilla: ¿porqué optan los distintos actores por determinadas modalidades de acción y no por otras?. La segunda, vinculada a las estrategias adoptadas en cada caso y a su relación con el orden democrático y que podemos resumir como: ¿qué consecuencias políticas trae esto?.

Dada que la intencionalidad de esta propuesta se inscribe en el supuesto de que es necesario desustancializar las ideas de los actores para ver sus raíces, trataremos de ver sobre qué instancias prácticas se han construido muchos de los conceptos que ordenan estas experiencias. Así, se intentará evitar ver los anclajes de términos muy comunes a la hora de describir este tipo de fenómenos como antiliberalismo, catolicismo integral, la oposición entre lo público y lo privado, entre otros.

Con estos fines, veremos en primer lugar un concepto que nos permitirá delimitar nuestro objeto y que será formulado en términos operativos como *ascesis política*.

En segundo lugar, trataremos los ejemplos de referencia. Y, finalmente intentaremos responder las preguntas planteadas.

b) Sobre el concepto de *ascesis política*.

Para los fenómenos propuestos no es posible utilizar definiciones antitéticas. Así, la propuesta que desarrollaremos a modo de conclusión es la de definir distintos tipos de *ascesis política*, en tanto instrumento que nos permitirá discriminar a los diferentes tipos de opción-político religiosa.

Si retomamos la distinción tipológica más importante de la sociología weberiana de la religión¹, tenemos un auxilio importante para estos fines. Para

ello planteaba la relación entre dos factores: a) *el estado religioso que ha determinado psicológicamente a las religiones*. El mismo, supone a su vez la existencia de *bienes de salvación* propuestos por cada ética religiosa. Ellos pueden ser *intramundanos* o *extramundanos*. Mientras que la mayoría de los fieles aspira a los primeros – la salud, la felicidad material, etcétera –, los virtuosos de cada religión – el asceta, el sufi, el derviche, el monje – persiguen los segundos. La combinación de ambos tipos de bienes define un *estado religioso* o “*hábito emocional despertado de modo inmediato por el acto específicamente religioso (o mágico), por la ascesis metódica o la contemplación*”. Y, b) el *estrato social* que constituye la subjetividad religiosa. Ello le permite establecer dos tipos de configuraciones:

- a) La *contemplativa*. Cuyo soporte son los estratos de intelectuales, con intereses propios, inherentes a su reproducción como clase. El tipo de bien de salvación propuesto en esta figura está dado por la contemplación o por estados orgiástico-extáticos, y puede ejemplificarse en la *profecía ejemplar*, como expresión del camino a seguir para llegar a la salvación entendida como una vida guiada por principios extáticos-contemplativos. Su actitud básica es la *huída del mundo*. De ahí que el tipo de racionalidad que genera esta configuración se aleje de la cotidianidad de la esfera económica.
- b) La *ascética*. Su soporte puede variar – funcionarios políticos, caballeros, campesinos, burgueses –, pero implica que se constituya una *hierocracia*, que implica el monopolio profesional del culto y el mito. El tipo de bien de salvación de esta forma está ligado a la acción en este mundo e implica su transformación y puede ejemplificarse en la *profecía*

emisaria, en la cual el hombre es presentado como un instrumento o herramienta de Dios. Las consecuencias sociológicas de esto son conocidas, y están vinculadas fundamentalmente con el desarrollo de la racionalidad económica propia del capitalismo y con una concepción que se liga profundamente con la necesidad de una transformación político-social en torno a la imagen de un mundo futuro que supere las miserias del presente.

Dado que no está formulado de manera dogmática, sino en términos típico-ideales nos sirve para establecer una definición operativa de diversos objetos. Así, si planteamos un tipo de objeto que podemos denominar como *ascesis política*, tenemos que él presupone la existencia de:

- 1) Un *soporte colectivo*. Ello nos conduce necesariamente a la existencia de una instancia cristalizada con el monopolio profesional del culto. La *Iglesia Católica* puede ubicarse perfectamente en este lugar. Y luego, una serie de *organizaciones grupos e individuos* que están ligados con distintos grados de adhesión a esta instancia institucional.
- 2) Un tipo de *bien de salvación*. Así arribamos a la dimensión de la visión del mundo. Ella se puede expresar en *ideas y actos*. Tanto en el *lenguaje propio del discurso*, como en el *lenguaje de la acción*. Así, nos permite establecer como se establecen tanto *instancias discursivas* como *repertorios de la acción*. *Todo ello nos conduce a ver como se piensa, se reflexiona y se concreta la dimensión utópica de los fenómenos religiosos.*

- 3) Finalmente, vienen las *consecuencias políticas*. Es decir, la conformación de *grupos y organizaciones políticas* y de caminos o *trayectorias típicas a seguir por los sujetos*.

Como veremos a continuación, este concepto nos permite ordenar a las distintas trayectorias en distintos caminos típicos de acción.

c) *Las trayectorias típicas de los militantes*

Nota Metodológica sobre los criterios de selección de los entrevistados:

Los militantes de los 80'-90'

El criterio de selección de entrevistados que se estableció en la investigación que sirve de fundamento a este trabajo fue:

- 1) El carácter de católicos de estos militantes, lo cual no implica una adscripción explícita a la Iglesia Católica. Por el contrario, puede implicar un pasado de militancia social o política en el marco de organizaciones católicas vinculadas institucionalmente a la Iglesia, o bien a grupos autodefinidos como católicos (la Democracia Cristiana es un ejemplo de esto último).
- 2) La base territorial del mismo, en la cual podemos discriminar los niveles nacional y local, como tercer criterio.
- 3) Finalmente, tenemos militantes nuevos, surgidos de organizaciones sociales y del tercer sector, y militantes viejos, que son la resultante, o bien de la fragmentación del sindicalismo, o, por el contrario del abandono del sistema tradicional de partidos políticos.

Asimismo, a fin de controlar la validez de las inferencias resultantes de las entrevistas en profundidad, se realizarán relevamientos con militantes no católicos.

El criterio de cierre para la cantidad de casos es la saturación teórica. En la actualidad, se dispone información sobre 12 casos.

Los casos que tratamos acá, y cuyos nombres hemos cambiado a fin de preservar su identidad, son:

Cesar Estebanelli, de 28 años, empezó su militancia en un colegio salesiano de la Ciudad de Buenos Aires, luego se vinculó al frente Grande y actualmente milita en la agrupación Cimarrones, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires

Luisa Lainez, de 28 años, proveniente de Bahía Blanca donde inició su militancia en un colegio salesiano y actualmente militante de la agrupación universitaria MALON de la Facultad de Filosofía y Letras.

Liliana Andrade, de 40 años, dirigente vecinal y animadora social de un comedor popular en Moreno.

Roberto Cimenti, de 34 años, Ex – sacerdote, ex – militante del PI y actualmente vinculado a la labor social en el barrio de Moreno.

Liliana López, de 51 años, miembro de Cáritas en la Parroquia de Santa Catalina de Alejandría, del Barrio porteño de Constitución.

Daniel López, de 30 años, empezó su militancia en el CEDEPO, luego en el FREPASO, y actualmente milita en la CTA.

Darío Totti, de 29 años, inició su militancia en la Parroquia salesiana de San Juan Evangelista en el Barrio porteño de la Boca, ex -militante del Frente Grande y actual militante de la Central de Trabajadores de la Argentina.

Víctor Carbone, de 27 años, ex –militante de Caritas y actual miembro de la agrupación universitaria El Mate, de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA

Marcelo Longo, Ingeniero Agrónomo de 29 años, actualmente militante de Cáritas en la Ciudad de Buenos Aires.

Los militantes de los 60' – 70'

Criterios de la muestra teórica para caracterizar las trayectorias.

Nota: Estos rasgos son superficiales, y se utilizaron para contrastar la diversidad de experiencias en el fenómeno estudiado. Asimismo, vale la pena destacar que la trayectoria de muchos militantes es difícil de encasillar en estos parámetros. Por ende, tratamos de ubicarlos en función de las características preponderantes. De más está decir, que esta muestra no tiene ningún tipo de pretensión o significación estadística.

1) Militancia previa: católico, no católico, 2) tipo de ingreso: desde la Militancia social o desde la militancia política y 3) Arito geográfico principal de militancia (donde pasó más tiempo como militante de Montoneros): Bs. As./Interior.

KDT: Proveniente de la Ciudad Buenos Aires, milita en su adolescencia en la JEC. En la Universidad (Facultad de Medicina de la UBA) entra en JAEN.

Empieza a militar en Montoneros en el año 1972. Milita en superficie en la JTP. Su máximo grado va a ser el de Oficial en 1975.

AZ: Proveniente de la Ciudad de Buenos Aires, milita en su adolescencia en la JEC. En la Universidad (Facultad de Derecho de la UBA) ingresa en JAEN y luego en la JUP. Ingres a Montoneros en 1973. Llegó a ser Oficial.

YX: Proveniente de la Ciudad de Buenos Aires y en su adolescencia milita en la JEC. Ingres a JAEN en la Facultad de Medicina de la UBA. Milita en Montoneros desde 1973 y conforma la JTP. Fue Oficial.

PCP: Proveniente de San Juan. Va a estudiar a Mendoza, milita sucesivamente en la JEC y en la JUC. Ingres a la Universidad Nacional de Cuyo (Ingeniería) y empieza a militar en la JUP. Ingres a Montoneros en 1974, donde es promovido rápidamente como oficial y luego es despromovido de inmediato.

APRA: Nace en la Ciudad de Buenos Aires. Empieza a militar en Villas y en el Centro de Estudiantes de la Universidad del Salvador. Ingres a Montoneros en 1973 y forma parte del MVP. Se traslada a Córdoba en 1974, donde asciende a Oficial..

GT Proveniente de Bahía Blanca, Provincia de Buenos Aires. Milita en su adolescencia en la JEC. Va a estudiar a Buenos Aires e ingresa en la Facultad de Medicina de la UBA, donde empieza a militar en JAEN, y luego en la JUP. Ingres a la JTP y, luego, a Montoneros en 1974. No pasó el grado de Miliciano.

VE: Proveniente de Chascomús, Provincia de Buenos Aires. En su adolescencia se traslada a estudiar a la Ciudad de Buenos Aires y milita sucesivamente en la JEC, la JUC (Facultad de Derecho y de Filosofía y Letras

de la UBA), JAEN, JUP. Ingres a Montoneros en 1972 en el ámbito de la JTP. Llega a Oficial en 1974 y es despromovido en 1975.

PGC: Proveniente de la Provincia de Córdoba. Ingres a la Universidad Nacional de Córdoba (Derecho) y milita en el Integralismo. Ingres a Montoneros en 1972 y es rápidamente ascendido a Oficial.

QT: Proveniente de Mendoza. En la Universidad Nacional de Cuyo milita en el Integralismo y luego en la JUP. Ingres a Montoneros en 1973, donde llega a ser Oficial en 1975.

PL: Proveniente de Gran Buenos Aires, se consagra sacerdote. Se vincula a la JUC y abandona el clero, empieza a estudiar en la JUP (Facultad de Filosofía y Letras) y luego se pasa a la JP Lealtad. Dentro de Montoneros fue Miliciano en 1973.

DG: Proveniente de La Plata, Provincia de Buenos Aires. Inicia su militancia en la JEC y luego pasa a la JUC (Facultad de Medicina). Milita en JTP e ingresa a Montoneros en 1974. En ese año es promovido a Oficial.

RT: Proveniente de la Ciudad de Buenos Aires, milita en la Democracia Cristiana. Participa en la creación de Descamisados y luego en la fusión con Montoneros, donde es incorporada como Oficial. Es despromovida en 1975.

EP: Proveniente de la Ciudad de Buenos Aires. Miembro de un grupo católico en Buenos Aires, proveniente del colegio "Roca" – público – de Belgrano. Ingres a la Organización a partir del trabajo en Villas, en 1972. Milita en el MVP, Oficial en 1974, se traslada a Rosario.

BF: Proveniente de la Ciudad de Buenos Aires. En su adolescencia milita en la Federación Juvenil Comunista. Ingres a la Facultad de Arquitectura en 1968 y participa de la fundación de las FAL.

BJS: Proveniente de Chivilcoy, Provincia de Buenos Aires. Ingresó a la JUP (Filosofía y Letras) en 1972. En 1974 milita en la JTP e ingresa a Montoneros como miliciano.

Tanto en los años 60' como en los años 90', es posible tipificar los distintos recorridos individuales en una serie de fases, en torno a las cuales se ordenaban los distintos tipos.

1. Selección

Una primer fase, que podemos denominar de *selección*, se da propiamente en el campo religioso. Podemos ver así que tanto en los 60' como en los 80' y los 90', los distintos católicos que se dedicarían luego a la política, han pasado por una serie de instancias de selección.

Por su parte, la primera instancia de este proceso era el *ingreso*. En los 60', este se daba fundamentalmente en los espacios para jóvenes que se hallaban demarcados por la estrategia institucional del catolicismo. Así, las ramas especializadas de la Acción Católica, constituían un paso fundamental en este camino.

La Juventud de Estudiantes Católicos era la principal fuente de selección de militantes. De los distintos casos relevados para los años 60' y 70' puede observarse que más allá de la fuerza o no de su compromiso, todos habían participado de las actividades de la JEC.

En este punto es importante recalcar que el ingreso a la JEC era una suerte de premio a la buena conducta. Si bien su convocatoria era relativamente abierta y amplia, mediaba la invitación de un sacerdote o bien compañeros de mayor

edad. Esta, podía estar o bien instalada en los colegios católicos, o bien en las parroquias a las cuales acudían los jóvenes que se sentían atraídos por las actividades parroquiales. Dentro de ambas posibilidades los atractivos podían ser múltiples, sin que primaran necesariamente motivos religiosos: actividades deportivas, artísticas, o bien el encuentro con púberes de otros sexos.

En ese sentido, una característica sumamente importante de estas instancias, estaba dada en que, si bien el catolicismo post-conciliar suponía renovar a toda la Iglesia Católica, las instancias pastorales en las cuales poseía una mayor inserción eran las juveniles.

En los años 80' y 90' el ingreso al campo religioso de los católicos que luego se dedicarán a la política desde una perspectiva de enfrentamiento al neoliberalismo – de los cuales dejamos de lado a aquellos que habiendo participado en las experiencias anteriores siguieron vinculados de alguna manera pero ya como dirigentes o insertos en el campo político – posee una serie de características distintas. La primera de ellas es que el peso de las organizaciones existentes en el período anterior desaparece. Ello se debe a una multiplicidad de factores. Entre ellos podemos mencionar: a) la diversificación del campo religioso, b) la pérdida de fuerza de las instancias tradicionales como la Acción Católica y c) el incremento de la oferta y de la matrícula de los colegios religiosos.

De allí que podemos observar es que muchos de los militantes ingresa al campo religioso primero a través de actividades parroquiales sin que medie una invitación de ningún tipo y luego, que este espacio no está en ninguna medida monopolizado por los jóvenes. Asimismo, puede verse que si bien los motivos que impulsan a los ingresantes son parecidos, ellos poseen una serie de

necesidades de contención ausentes en los años previos y vinculados a la pérdida de fuerza de cohesión de otros ámbitos sociales como los partidos políticos, los clubes y otras asociaciones.

Un segundo paso dentro de proceso de selección de militantes católicos está constituido por la *profundización del compromiso católico*. En los años 60' puede verse que este se daba con un incremento de una serie de actividades donde primaba la reflexión. Estas eran fundamentalmente: las charlas con sacerdotes invitados, las jornadas de discusión dentro de una parroquia o colegio y, el momento de culminación de la fase que era el *retiro espiritual*. En este paso, muchos de partícipes abandonaban, sin necesidad de ser expulsados, mientras que el grupo de los que se quedaba incrementaba su responsabilidad. Así, se seguía una lógica de asensos informales que se consagraban con cargos nominales que suponían un mayor poder de decisión en la organización de actividades.

En los 80 y los 90' estos pasos son más o menos similares. Sin embargo, una diferencia está – si le creemos a los actores – por una mayor velocidad en la rotación de las posiciones a ocupar y por una mayor pugna por ellas.

Como podemos ver, todas estas prácticas son bastante sencillas y obvias. Sin embargo, si las inscribimos en un espectro más amplio nos dicen muchas cosas. En primer lugar, nos muestran cómo se adquiría dentro del campo religioso lo que Pierre Bourdieu llama *habitus*. La incorporación de competencias en estas instancias son necesarias para los laicos a fin de poder legitimar posiciones acordes a sus intereses. Luego, los clérigos obtenían aquí una mayor fuerza – en términos políticos podemos hablar de un “trabajo territorial” – para reforzar sus posiciones. Estas competencias eran

fundamentalmente hablar en público, administrar recursos, trabajar en equipo, sostener y defender argumentos. Y, para los laicos el capital en juego era el poder de decisión.

Estos conceptos son esenciales si queremos discernir la base sociológica de muchas ideas del campo católico. Pero debemos proseguir en nuestra descripción para poder profundizar este argumento.

Un tercer paso dentro del proceso de selección es la *compenetración con el otro*. En los 60', se daba a través de un viaje iniciático a una región pobre en el interior del país que suponía no, "compartir" vivencias, sino ponerse "en lugar" del pobre. Es decir, "vivir como" los pobres. Ello, era el prolegómeno de un salto cualitativo que conducía a los militantes que seguían a proseguir su acción en el campo social o político. Constituía, siguiendo un clásico concepto antropológico, un momento "liminal"².

En los 90', en cambio, este paso parece suprimirse. La mediación de lo que denominamos "profundización del compromiso" es mucho menos prolongada y el contacto con el pobre es inmediato. Por un lado es mucho más fluida, pero, por otro se presenta de una manera sumamente desigual. Y ello se debe a que el proceso de deterioro social y de desmantelamiento de gran parte de las funciones que habían correspondido al Estado dejan a las organizaciones y a los militantes católicos ocupando lugares de poder y autoridad sociales vacantes. Así, puede verse que ya el proceso de "ponerse en la piel del otro" deja de ser una práctica ritual con una liturgia informal propia. Por el contrario, es automática.

Sin embargo, en este punto es necesario hacer una aclaración. Estas instancias de compenetración con el "otro", que a los ojos de un observador

escéptico parecen ingenuas o superficiales, en los años 60' y 70' significaron una puerta de entrada a la acción política. Es interesante entonces, ver como en los 80' y los 90', este tipo de experiencia posee suficiente fuerza para fijar en algunos militantes un horizonte de sentido que los predispone a la acción.

II. Transiciones

Una segunda fase de las experiencias relevadas la constituye aquella que podemos caracterizar como la transición. Es decir, un momento en las trayectorias de los entrevistados en el cual estos se ven en una situación de tensión con el propio campo religioso. Y ello se debe a los límites que posee el mismo para brindar un cauce a las expectativas de los actores. Lo cual, en términos teológicos puede denominarse como “sed de justicia” – y que de alguna manera los constituye en “bienaventurados” – y que desde un punto de vista estrictamente sociológico podemos denominar como el inevitable conflicto entre la estructura formal de un movimiento social y sus bases. Por su parte ello, se halla intrínsecamente ligado el proceso que se ha denominado como “ley de hierro de las oligarquías” o, en la sociología weberiana, como el problema de rutinización del carisma. En este punto es importante ver las diferencias en cuanto a las opciones disponibles para los católicos que querían hacer política en los 60' y 70' y aquellos que les tocó vivir los 80 y 90'.

Pero antes de hacer una descripción de esta fase, debemos señalar también otra cuestión. Y esta es una línea de continuidad que puede observarse en gran parte del movimiento católico desde la década de 1920. Ella es la idea de que la concreción de lo religioso – que se funda en la indiferenciación de lo social, lo religioso y lo político – implica toda una impugnación al modelo de

sociedad propia del imaginario liberal. Ello es: una visión del mundo que supone una diferenciación entre la esfera religiosa, donde primaría la acción social en el ámbito privado, y la esfera de la política, la cual se caracterizaría por la orientación a los asuntos del Estado, en el ámbito público. Por ende, las fronteras de la acción social, de la acción política y de la acción en el mundo de la cultura no son consideradas por los actores como opciones excluyentes. Son todas, a su manera, formas de "hacer política".

Los católicos que tanto en los 60' como en los 90' se dedicaron a la política pasaron luego de la fase de selección hacia un proceso de *transición hacia la política*. Ella suponía conjuntamente tres procesos: *Concientización, ruptura y búsqueda de nuevos caminos*.: El recorrido anteriormente descrito para los católicos en los 60' y 70' continuaba con el fin de los estudios secundarios y el ingreso a las redes de sacerdotes y militantes políticos. Aquí se producía una línea de rupturas y continuidades con la realidad anterior, que definían un tipo de militancia social, en el sentido que no tenía una intención explícitamente política, pero que implicaba la realización de actividades públicas de compromiso hacia el "otro" pobre y postergado en sus reivindicaciones³. Aquí se presentaban las siguientes situaciones en aquellos que optaban por algún tipo de acción de estas características: 1) Por un lado muchos jóvenes abandonaban la militancia católica al ingresar a la Universidad para retomarla en nuevos grupos católicos con un mayor grado de compromiso - los Ateneos Universitarios, la JUC, el Humanismo, el Integralismo, y la Democracia Cristiana -. 2) Otros la abandonaban definitivamente, insertándose en agrupaciones políticas sin una explícita filiación religiosa, preferentemente en aquellas ligadas al peronismo. 3) Algunos no militaban en la Universidad, pero continuaban en calidad de voluntarios

realizando actividades en Villas de emergencia del ámbito geográfico de donde procedían. 4) Existen casos de militantes que creaban grupos de reflexión con un sacerdote invitado, sin que ello implicara otras actividades sociales inmediatas, que posteriormente desembocaba en un período de búsqueda de afiliación de facto al peronismo⁴.

Por su parte todas estas opciones eran excluyentes, ni significaban una secuencia ordenada. Podían combinarse de diversas maneras. Ahora bien, en un punto la política funcionaba como crisol de las distintas experiencias.

En los 90' este parámetro, sin cambiar en forma tajante, adquiere otras características. La principal de ellas tiene que ver con la relación que se establece entre los mecanismos de asistencia social, el Estado y los partidos políticos, y como los agentes buscan despegarse de ella, sin poder hacerlo del todo. La construcción de alternativas radicales por ende, se visualiza como un proceso sumamente difícil. Así, tenemos aquellos que optan en mayor medida por la política y que siguen la siguiente pauta: 1) Desilusión con la esfera religiosa en su capacidad para transformar el Mundo 2) acercamiento a la política, 3) desilusión con la política, 4) vuelta a lo político desde un ámbito no partidario. Otra vía, que presenta bastantes similitudes con el pasado post-conciliar de los 60' y los 70' es el caso de espacios establecidos de transición entre lo religioso y lo político como los Seminarios de Formación Teológica⁵. Ahora bien, en este punto es interesante volver al enunciado anterior sobre la superposición de lo social, lo religioso y lo político, y, si se quiere profundizar en el ámbito de la subjetividad, podemos agregar lo íntimo. Podemos ver aquí que los entrevistados intentan dar cuenta de sus experiencias en el sentido de una unidad. Lo cual supone una singular manera de entender la propia acción. Es decir, se niega la adscripción a

la política, mientras que por otro lado se la acepta como algo que va unido a lo social y a lo religioso. Ante la pregunta sobre si lo que hacen lo pueden considerar como algo propio de la política o como una acción vinculada a motivaciones religiosas, ligadas en última instancia a la “buena voluntad”, los entrevistados han respondido de una manera aparentemente contradictoria: niegan el carácter político de sus actos, y, a la vez, niegan que la intencionalidad de los mismos dependa de cierta “buena e ingenua conciencia cristiana”. Por el contrario, intentan demostrar que su praxis obedece a una elección coherente que supone la imbricación de ambas esferas. A no ser que caigamos en explicaciones psicologistas que imputarían a estas supuestas contradicciones el mote de esquizofrenia, debemos profundizar en el núcleo de inteligibilidad que configura esta alternativa de militancia. La relación con los partidos políticos es algo que quema. Pero, la vinculación a ellos y al Estado aparece como una referencia ineludible. La única manera de volver coherente esta aparente contradicción, esta atracción y rechazo que produce la política, desaparece solamente si se entiende a la política desde un punto de vista distinto al del imaginario liberal-iluminista. O, mejor dicho, esta es una contradicción si partimos de una visión unidireccional para comprender a la política. Es decir, desde un sujeto universal – el ciudadano portador de derechos civiles y políticos – y desde una instancia de representación monopólica – el Partido –, como mecanismo más apto para distribuir un poder que se divide formalmente en tres. Si, en cambio, a ese sujeto le damos también derechos sociales, si a las instancias de representación les agregamos otras y si comprendemos al poder como algo indivisible, como un fenómeno estructural, la realidad es otra. La contradicción esta dada entonces si consideramos a la política como política de partidos. Si, en

cambio la entendemos como hacen los militantes sobre los cuales realizamos este estudio, vemos una opción extremadamente coherente en su formulación lógica

iii) Las opciones políticas o la apertura hacia el campo político.

El pasaje a la política, en aquellos militantes católicos de los años 60' constituía el tercer momento de su ascesis política. Para tal fin se abrirían varios caminos, que, sin embargo, serían progresivamente licuados por la misma esfera política.⁶

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

Otro camino sería el de la acción cultural fuera de la esfera religiosa. Así tenemos intelectuales católicos formando 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 como "combativos" dentro del peronismo. Un ejemplo claro de esta elección será el grupo "Cristianismo y Revolución". La revista significó, consecuentemente con su nombre, un claro intento de conformar una síntesis política entre los sectores más avanzados del catolicismo, el peronismo revolucionario y la izquierda no-peronista, pero ligada a los cuestionamientos a

los partidos de dicha tradición ideológica. Las páginas de la revista nos muestran una serie de notas y artículos donde se mezclan temas y personajes de los más variados: desde los “Black Panthers” norteamericanos hasta líderes norvietnamitas y argelinos, desde sacerdotes tercermundistas hasta obispos sudafricanos que luchaban contra el apartheid. Los símbolos que mejor expresaban esto eran las fotos que recurrentemente aparecían en la revista de Camilo Torres y de Ernesto Guevara. También aquí veremos disolución en la política: muchos de sus miembros integrarían posteriormente algunas de las organizaciones político-militares que proponían la alternativa insurreccional.

Finalmente, dentro del espectro de elecciones posibles tenemos el caso de aquellos que optaron directamente por la acción política. La mayor parte de estos católicos terminó engrosando las filas del peronismo. Lo cual, en función de lo visto en el período anterior, lejos de ser una excepcionalidad, estaba vinculado a la profunda conexión de sentido entre el catolicismo y el peronismo. Y, al igual que en el período 1943-1955, esta elección supondría un camino trágico. Así, tenemos a católicos pre-conciliares, vinculados con los sectores de lo que genéricamente podemos denominar “derecha peronista”; a católicos post-conciliares militando en Guardia de Hierro; a aquellos que terminaron relacionándose con la tendencia revolucionaria del peronismo; dentro de ellos, a quienes militaron en las Fuerzas Armadas Peronistas, o a los que lo hicieron en las filas de la Juventud Argentina por la Emancipación Nacional. Nuevamente, la lógica de la dislocación de la política y de lo religioso parece adquirir veracidad para describir los complejos fenómenos de elección de esa época.

Y, una gran parte de ellos, optaría por la política insurreccional dentro de la organización Montoneros. Este último caso es, tal vez, el que ilustra mejor las

afinidades electivas entre la ética del catolicismo post-conciliar y la acción política insurreccional.⁷

En los 90', estas alternativas poseen los rasgos de los tiempos. Para determinar dónde se deposita la orientación transformadora de esta forma peculiar de considerar a la política tenemos que ver en primer lugar, cómo se la autodefine. En ese sentido, un primer tópico que surge en las entrevistas, el cual también es muy propio de la experiencia post-conciliar de los años 60' y 70' es el considerar a la política como concientización. La cual consiste, por un lado, en darle un sentido histórico – es decir, situar la acción en una genealogía –, y por otro, en la búsqueda de definiciones.

Luego, esta filiación histórica, apunta a ubicarse en la construcción de un campo contestatario. Es decir que la definición no pasa por lo ideológico ni por lo programático, sino, por una actitud. Ahora bien, esto no implica dejar de pensar en términos de un locus. Es entonces donde aparece un espacio que es considerado como abandonado por los partidos políticos.

En este punto, podemos empezar a vislumbrar la distancia que tienen estas disposiciones con aquellos discursos y prácticas que se auto posicionan en o que en los últimos años ha venido denominándose como “Tercer Sector” u “Organizaciones de la Sociedad Civil”. Si entendemos por tales a aquellos colectivos que se proponen en un lugar distinto al Estado y al Mercado, desde un lugar “no contaminado” por la política y la ideología. Por el contrario, ligarse a este espectro puede ser considerado por nuestros militantes como un recurso “a la mano” en un momento determinado, pero, si bien comparten con él la intención de construir desde abajo – además de la posibilidad de obtener

financiamiento para sus actividades –, no se renuncia, ni a la ideología, ni a la relación con la política y con el Estado como horizonte último.

Que la red reemplace al partido, que la Capilla y el Comedor Barrial, se posicionen frente a la Unidad Básica o el Comité, que el “animador comunitario” se le plante al “puntero”, son todo elementos que en lugar de hablarnos de un intento de construcción “fuera de la esfera política”, nos dice mucho de una estrategia de penetración en las masas y de construcción política. En ese sentido, postular una intencionalidad deliberada, una voluntad decisora, no es algo que se pueda evaluar desde este enfoque teórico – metodológico.

Solamente nos podemos guiar por las consecuencias de los actos, y, como se puede observar, ellas nos conducen a una acción con sentido.

El nexo clave es: frente a la política clientelística de los partidos, frente a los aparatos – y, fundamentalmente, frente a la organización burocrática del tipo de Estado y de su modalidad de asistencia social implementados en los 90’–, se propone una micro política.

Micropolítica en la cual se apunta a construir un espacio y donde no importa repetir los rasgos del sistema de dominación combatido.

Ahora bien, en este punto debemos retomar la cuestión de sí el denominado “Tercer Sector” o “Sociedad Civil”, constituyen o no locus sobre el cual se busca construir, o, si por el contrario, éste se sitúa en otro lado. Por otro lado, no es casual que el vínculo con la política que tienen algunos militantes hoy día se de a través de espacios multiformes y todavía sin una definición clara en cuanto a su carácter político o sindical. En otra parte⁸, se ha intentado demostrar como, la participación pública de los católicos que lucharon contra el neoliberalismo en la década del 90’, se orientaba fundamentalmente en torno a

los reclamos por derechos sociales. Lo cual se articulaba con los conceptos de lo nacional y lo popular, como espectro imaginario abandonado, “en disponibilidad”, en función de la percepción de que los partidos políticos que tradicionalmente dotaron de significación este espacio simbólico se retiraron del mismo. Si vemos como los actores seleccionados definen el sentido de sus acciones, si tenemos en cuenta el árbol genealógico en el cual se inscriben, si observamos cómo se posicionan frente al Estado, nuestra respuesta no puede inclinarse sino hacia esta segunda alternativa. Lo social se percibe como indivisible de lo nacional y de lo popular. Y, estas claves se resignifican en torno a una serie de prácticas que se posicionan como alternativas e innovadoras. Si nos remontamos a otras experiencias históricas del movimiento católico en nuestro país debemos preguntarnos ¿lo son?. Llega entonces el momento de abordar a nuestras conclusiones.

d) Conclusiones

En los inicios de esta ponencia se planteó un primer interrogante: ¿porqué optan los distintos actores por determinadas modalidades de acción y no por otras?.

Si dejamos de lado factores estructurales – que explican más la dinámica de las grandes tendencias que las elecciones subjetivas –, podemos ver que el tipo de ascesis política que prima en cada caso nos puede decir mucho para responder a esta pregunta. Así, podemos ver que en los 60’, los procesos de selección dentro del campo religioso eran mucho más intensivos (no rigurosos), a la vez que las ofertas políticas ofrecían un abanico más amplio. Esto es

importante si queremos entender algo que en la percepción de los sujetos aparece mentado en forma recurrente: el sentirse “elegidos para” y “con derecho a”. Lo cual lleva a afirmar una respuesta concreta: los procesos de aprendizaje, el *habitus* incorporado dentro del campo religioso conducían a que aquellos católicos a los cuales les interesaba la política se sintieran llamados a ser protagonistas del cambio social.

De ahí que, insisto una vez más, si dejamos de lado otros factores y condicionantes, existe un elemento interno que posee un gran poder para comprender porqué mucha gente optaba por modalidades de acción política caracterizadas por su adscripción a una ética de los fines últimos, en donde, en un extremo, se hallaba el “dar la vida” a través de la militancia en una organización político-militar para “cambiar / salvar” al mundo.

En los 80’ y los 90’ cambian los elementos estructurales, pero también varía la ascesis política. Con procesos de selección menos intensivos, con prácticas y vivencias menos densas, con un aprendizaje institucional distinto, podemos ver como las opciones que se proponen como alternativas, no poseen este componente. Los activistas católicos ya no se sienten tan “elegidos” – lo cual no quita que en un principio se perciban como tales – como para estar dispuestos a plantearse la posibilidad de tomar las armas. Sin embargo, su relación ambigua con la política – común en parte a la de otros actores sociales – puede entenderse en este registro.

En relación con el segundo interrogante, ¿qué consecuencias políticas trae esto?, lo filiamos inicialmente al orden democrático. Y es interesante ver acá que los rasgos en común de las experiencias de lo 60’ con las de los 80’ y 90’. Ambas modalidades de ascesis política comparten un rechazo por los

mecanismos “formales” de la democracia. Y aquí, si evitamos explicaciones teleológicas, es decir, argumentos que suponen que lo ideológico guía las acciones de los sujetos, podemos ver una faceta importante en las elecciones políticas de los católicos.

En función de las prácticas descritas, podemos ver que gran parte de sus elecciones se orientan a aquellos espacios de actividad social y política dejados en vacancia por las fuerzas políticas tradicionales. De ahí que los límites de su acción se encuentran regulados por la política y de ahí su rechazo a lo que ellos consideran como “formalismo democrático”. Y ello es una pauta en común a las diferentes experiencias políticas de los católicos durante todo el siglo XX: los indios, los autóctonos, los trabajadores, los pobres, los excluidos, constituyeron una serie de subalternidades dejadas de lado por las construcciones hegemónicas en nuestro país. Así, los católicos que se proponían desde un espacio contestatario acudían a ellas para actuar. Y de ahí su elección por proyectos que tenían una adscripción opuesta a los discursos democratistas. No por una suerte de esencia autoritaria inscrita en sus cabezas o por el fruto de una especie de alineación religiosa

¹ Cf. “La ética económica de las grandes religiones universales” en Weber (1920) **Ensayos de sociología de la religión**, Taurus, Madrid, TI, PP. 233-268.

² Cf. Turner, Victor (1969). **The ritual process: structure and anti-structure**. Chicago, Aldine Publishing Co.

³ Esto no era definido de ningún modo por los militantes como asistencialismo. Por el contrario, era percibido como un deber moral, sin que existieran planteos éticos en tanto una reflexión sobre la práctica. Se hacía porque, como cristianos había que hacerlo.

⁴ El ingreso al peronismo, en todos los casos, no implicaba más que hacer explícita y pública su adhesión. No implicaba ningún procedimiento burocrático. Si bien el peronismo estaba proscrito, la carencia de mecanismos formales, nos habla – una vez más y desde el punto de vista de la vida cotidiana – del desprecio por las prácticas propias de la lógica de partidos.

⁵ Los Seminarios de Formación Teológica surgen en el año 1987, como espacios de reflexión y discusión en el seno de la militancia social del catolicismo. Sin embargo, en la medida que se consolide el modelo neoliberal, adquirirán una orientación política contraria, sin resignar su rol de espacio social. En el participarán militantes sociales, intelectuales, ONG’s, Obispos y sacerdotes. Su realización es anual y funcionan como encuentros con mesas de debate y discusión. Si bien participan miembros de la Iglesia, es un espacio constituido por laicos.

⁶ Esta es la tesis formulada por Carlos Altamirano en su selección de documentos **Bajo el signo de las masas, 1943-1973**. Buenos Aires, Ariel, 2001.

⁷ CF. mi tesis de Maestría **Ética católica y acción política: los Montoneros: 1966-1976**, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires .

⁸ Este tema lo he desarrollado en sendas ponencias a Congresos: *“Entre la religión y la política. Los militantes católicos frente al neoliberalismo en la Argentina de los 90’”*. Ponencia presentada en las **III JORNADAS DE CIENCIAS SOCIALES Y RELIGIÓN**, organizadas por el Área de Sociedad, Cultura y Religión / CONICET, CEIL-PIETTE / CONICET, Buenos Aires, 6 y 7 de Noviembre de 2004 y *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 de 2002, CEIL-PIETTE